



АСТАФЬЕВ ПЁТР ЕВГЕНЬЕВИЧ



ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

ФИЛОСОФИЯ • ПСИХОЛОГИЯ • КУЛЬТУРА



КЛАССИКИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

**АСТАФЬЕВ
ПЁТР ЕВГЕНЬЕВИЧ**

ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
ФИЛОСОФИЯ * ПСИХОЛОГИЯ * КУЛЬТУРА

Москва. Институт Наследия
2021

УДК 1(470)(091)

ББК 87

А91

*Издаётся по решению Учёного совета
Российского научно-исследовательского института
культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва*

Редакция:

В. В. Аристархов, А. Л. Казин, К. А. Кокшенева,

А. Ю. Минаков, М. В. Уральцева

Составление, вступительная статья, примечания и статьи-пояснения —

Николая Петровича Ильина

Биография П. Е. Астафьева, примечания-комментарии и библиографии —

Аркадия Юрьевича Минакова

Научный редактор — Капитолина Антоновна Кокшенева

Астафьев Пётр Евгеньевич

A91 Избранные произведения : Философия. Психология. Культура. — М. : Институт Наследия, 2021. — 590 с. — (Классики русской философии). — DOI 10.34685/NI.2020.91.99.005. — ISBN 978-5-86443-309-6.

Издание представляет ряд избранных трудов русского философа-классика, психолога и публициста П. Е. Астафьева (1846–1893), принадлежащего к XIX («золотому») веку русской культуры и искусства. В книге представлены его статьи разных лет, которые вводят читателя в мир значимых до сегодняшнего дня тем и проблем философского спиритуалистического мировоззрения, центр которого — «учение о духовной личности». Главным принципом Астафьева, определяющим его взгляд на вопросы «страдания и наслаждения», свободу воли и её источник, на чувство любви или проблемы «перерождения слова», декадентства или «общественного влияния», является такой: «Душа всего дороже». В книгу включены статьи автора, в которых отразились его философско-психологические и нравственные взгляды, обладающие философской глубиной, психологической и культурологической оригинальностью. В существенной работе «Национальность и общечеловеческие задачи» П. Е. Астафьев ставит вопрос о «метафизическом понимании национальной природы человека», имеющий важнейшее значение для современности. В Приложении размещены несколько работ крупнейшего специалиста по философскому творчеству П. Е. Астафьева — Н. П. Ильина.

© Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва, 2021

ISBN 978-5-86443-309-6

ОГЛАВЛЕНИЕ

Об издании	5
Биография Петра Евгеньевича Астафьева (<i>А. Ю. Минаков</i>)	7
<i>Ильин Н. П.</i>	
Метаморфозы души (Основная линия в творчестве Петра Евгеньевича Астафьева)	10

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Из основополагающих философско-психологических работ П. Е. Астафьева

Страдание и наслаждение жизни (Вопрос пессимизма и оптимизма) (<i>Примечания А. Ю. Минакова, Н. П. Ильина</i>)	43
Идеал и страсть (<i>Примечания Н. П. Ильина</i>)	120
Перерождение слова (<i>Примечания А. Ю. Минакова, Н. П. Ильина</i>)	145
Последние тени прошлого (<i>Примечания Н. П. Ильина</i>)	198
Генезис нравственного идеала декадента (<i>Примечания Н. П. Ильина</i>)	220
Нравственное учение гр. Л. Н. Толстого и его критики (<i>Примечания Н. П. Ильина</i>)	243
Чувство как нравственное начало (<i>Примечания А. Ю. Минакова, Н. П. Ильина</i>)	278
К вопросу о свободе воли (<i>Примечания Н. П. Ильина</i>)	371

Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии) (Примечания Н. П. Ильина)	445
---	-----

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Современники о П. Е. Астафьеве как человеке и мыслителе

<i>Грот Н. Я.</i>	
П. Е. Астафьев (некролог) (Примечания Н. П. Ильина)	495
<i>Якубовский В.</i>	
Воспоминания о П. Е. Астафьеве (Примечания А. Ю. Минакова)	503
<i>Тихомиров Л. А.</i>	
П. Е. Астафьев (Некролог) (Примечания А. Ю. Минакова)	514
<i>Тихомиров Л. А.</i>	
П. Е. Астафьев (Примечания А. Ю. Минакова)	521
<i>Козлов А. А.</i>	
П. Е. Астафьев как философ (Примечания Н. П. Ильина)	525

ПРИЛОЖЕНИЕ

Искусство понимания. Из пояснений Н. П. Ильина к жизни и творчеству П. Е. Астафьева

Некролог как признание (пояснение к статье Н. Я. Грота)	533
Таинство свободы (пояснение к статье «К вопросу о свободе воли»)	538
«Культурный строй» и личность (пояснение к статье «Национальность и общечеловеческие задачи»)	550
Библиография работ Петра Евгеньевича Астафьева	556
Библиография работ, посвящённых исследованию творчества П. Е. Астафьева	562
Указатель имён	577
Редакция и авторы	587

ОБ ИЗДАНИИ

Тексты П. Е. Астафьева, помещённые в данном издании, приведены в соответствии с нормами современного русского языка при максимально бережном отношении к авторскому стилю и авторской лексике, вплоть до сохранения своеобразных «неологизмов» или устаревших глагольных и деепричастных форм типа **наичаще, самообоснованность, повсюдная, строящейся, усвоется, отвне** или **отспособления** (как противоположности приспособления). Мы оставляем принятое в дореволюционной орфографии написание ряда окончаний, сохраняя тем самым «аромат времени», а также в ряде случаев — авторское употребление знаков препинания в довольно сложных по построению предложениях.

Дореволюционные правила предполагали написание с прописной буквы названия народов (Грек, Немец), явлений, тенденций или научных школ, связанных с тем или иным именем (Гербартизм, Шеллианцы). Мы используем современное написание — со строчной буквы.

Ввиду того, что П. Е. Астафьев делал значительные и обильные постраничные сноски-примечания, свидетельствующие о его научной добросовестности, наиболее обширные из них мы переносим в основной текст, выделяя меньшим размером шрифта.

Сохраняя принцип постраничных сносок, как более удобных для чтения, мы всякий раз оговариваем, кем именно делается постраничная сноска-примечание, а потому используем следующие указатели:

Примечание Астафьева

Примечание составителя

Дополнение составителя

Примечание комментатора

Дополнение комментатора

Примечание Ред.

Ред.

Разъясняющие примечания составителя (Н. П. Ильина) к статьям ПЕРВОГО РАЗДЕЛА («Страдание и наслаждение жизни (Вопрос пессимизма и оптимизма)», «Перерождение слова», «Чувство как нравственное начало») оговариваются особо, все остальные — принадлежат комментатору (А. Ю. Минакову). Как и в других статьях, подготовленных и прокомментированных составителем, отмечаются дополнения комментатора или редакции.

В издании приводятся целиком фразы по-русски, которые у Астафьева приведены по-французски, по-немецки, частично по-латыни. Помимо составителя, перевод осуществляли: с немецкого — кандидат философских наук В. Б. Колмаков, с французского языка — А. К. Назарчук и кандидат исторических наук М. М. Шевченко.

В Указателе имён первая цифра указывает на страницу первого упоминания, которое снабжено разъясняющим примечанием, далее даётся только страница, где упоминается то или иное имя. Указатель состоит из имён, которые называют П. Е. Астафьев (в основном тексте и в примечаниях) и авторы ВТОРОГО РАЗДЕЛА, и не распространяется на сноски-примечания составителя и комментатора.

П. Е. Астафьев часто даёт разные транскрипции одного и того же имени — отмечая это, наше издание опирается на современное, принятое написание имён. Разъясняющее примечание-сноска даётся при первом упоминании имени. Таким образом, найти страницу, где находится то или иное примечание, можно через Указатель имён. Разъясняющие примечания составителем и комментатором даются с разной степенью подробности, исходя из контекста.

Редакция

БИОГРАФИЯ ПЕТРА ЕВГЕНЬЕВИЧА АСТАФЬЕВА

Пётр Евгеньевич Астафьев — русский философ-спиритуалист, психолог и публицист из плеяды национальных мыслителей-классиков конца XIX в. — родился 7 (19) декабря 1846 г. в деревне Евгеньевка (Воронежской губернии, Острогожского уезда) в богатой дворянской семье. Отец его происходил из старинного дворянского рода Астафьевых (Остафьевых) и был видным деятелем крестьянской, судебной и земской реформ 1860-х гг. Предками матери Астафьева были вологодские дворяне Губаревы. Домашнее образование Астафьев получил под руководством немца-гувернёра и поступил в 1863 г. сразу в 7-й класс мужской губернской гимназии в Воронеже, которую окончил за год, сдав экстерном экзамены за весь гимназический курс. Будучи ещё гимназистом, Астафьев опубликовал свой первый литературный труд, помещённый в «Воронежских Губернских Ведомостях».

В 1864 г. Астафьев поступил на юридический факультет Московского университета, где слушал лекции профессоров Б. Н. Чичерина, П. Д. Юркевича и других знаменитостей того времени. Уже в студенческие годы Пётр Евгеньевич обнаружил свою склонность к философии. Окончив университет в 1868 г., он в течение двух лет пробыл кандидатом на судебные должности, а в 1870 г. был зачислен в стипендиаты Демидовского юридического лицея в Ярославле для подготовки к получению профессорского звания. После прочтения вступительной профессорской лекции в 1872 г. Астафьев на её основе издал свой первый философский труд: «Монизм или дуализм» — и в течение трех лет читал курс философии права в ярославском Демидовском лицее в звании приват-доцента.

В 1876 г. Астафьев оставил лицей и в период общественно-го оживления, связанного с Русско-турецкой войной, занялся публицистикой, сотрудничая с журналом влиятельного консервативного издателя и журналиста М. Н. Каткова «Русский Вестник» (и выходящими в Москве «Русским листком» и «Русской газетой»).

После этого в течение двух лет Астафьев занимал должность мирового посредника в юго-западном крае в Подольской губернии, с центром в Каменец-Подольском (с 1914 г. — Винница). В этот период он занимается составлением обзоров экономической жизни Подольской губернии, сотрудничает с «Киевлянином» — газетой консервативно-монархического направления, издаваемой В. Я. Шульгиным, отцом знаменитого русского националиста В. В. Шульгина.

В 1881 г. Астафьев был приглашён М. Н. Катковым на должность заведующего университетским отделением Императорского лицея памяти Цесаревича Николая (так называемый Катковский лицей) и занял в нём кафедру философии, где преподавал гносеологию, психологию, этику и логику. С 1885 г. Пётр Евгеньевич при содействии Каткова становится также цензором в Московском цензурном комитете.

В эти годы Астафьев был одним из самых активных участников Московского психологического общества — крупнейшего философского общества России и сотрудничал с влиятельнейшим русским философским журналом «Вопросы философии и психологии». Ему приходилось общаться с самыми известными русскими философами того времени: А. И. Введенским, Н. Я. Гротом, А. А. Козловым, Л. М. Лопатиным, В. С. Соловьёвым и др. Одновременно Астафьев постоянно публиковался в консервативных и неославянофильских изданиях: «Русском обозрении», «Московских ведомостях», «Московском листке», «Русском вестнике», «Русском деле».

По своим общественно-политическим убеждениям Астафьев был идейно близок к «Московским ведомостям» М. Н. Каткова и неославянофильскому кругу журнала «Русское обозрение». Астафьевские «пятницы» — литературно-музыкальные вечера, на которые он приглашал своих учеников и знакомых, — посещали К. Н. Леонтьев и Л. А. Тихомиров.

С 1890 г. и до последних дней жизни Астафьев трудился приват-доцентом историко-филологического факультета Московского университета.

Астафьев скончался 7 (19) апреля 1893 г. в Петербурге в возрасте 47 лет от разрыва сердца. Его прах был похоронен в селе Вьюнное (ныне в Сумской области, Ровенский район Украины).

Главные труды П. Е. Астафьева: Монизм или дуализм? (Понятие и жизнь). Ярославль, 1873; Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки. М., 1881; Понятие психического ритма как научное основание психологии полов. М., 1882; Симптомы и причины современного настроения (наше техническое богатство и наша духовная нищета). М., 1885; Смысл истории и идеалы прогресса. М., 1885; Страдание и наслаждение жизни. М., 1885; Чувство как нравственное начало. М., 1886; К вопросу о свободе воли // О свободе воли. Опыты постановки и решения вопроса. М., 1889; «Своё Слово» (философско-литературный сборник) проф. А. А. Козлова // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 5; Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии). М., 1890; Нравственное учение гр. Л. Н. Толстого и его критики // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4; Объяснение с г. Леонтьевым. Письмо к издателю. Добрая ссора лучше худого мира // Московские ведомости. 1890. № 177. 29 июня; К спору с г-ном Вл. Соловьёвым // Русский Вестник. 1890. Октябрь; Из итогов века (с приложением писем «Еврейство и Россия»). М., 1891; Перерождение слова // Русский Вестник. 1891. Ноябрь; Декабрь; Идеал и страсть // Сборник Московской иллюстрированной газеты. М., 1891; Народность в музыке. По поводу юбилея «Руслана и Людмилы» // Московский листок. 1892. № 332 (прил. к №). 29 ноября; Общественное благо в роли верховного начала нравственной жизни: популярный очерк. М., 1892; Генезис нравственного идеала декадента // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 16; Последние тени прошлого // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19; Урок эстетики (памяти А. А. Фета). М., 1893; Вера и знание в единстве мировоззрения (Опыт начал критической монадологии). М., 1893; Опыт о свободе воли (из посмертных рукописей). М., 1897.

А. Ю. Минаков

Н. П. Ильин

МЕТАМОРФОЗЫ ДУШИ

(Основная линия в творчестве Петра Евгеньевича Астафьева)

Глава первая ДУША КАК «ВНУТРЕННИЙ МИР»

У души есть заветный свой мир.

Ф. Н. Глинка¹

Известному французскому философу Анри Бергсону (1859–1941) принадлежит не бесспорное, но интригующее утверждение: **«Философ, достойный этого имени, за всю свою жизнь сказал только одну вещь; да и то он скорее пытался сказать эту вещь, чем действительно её выразил»** [1, с. 7]². Эту практически невыразимую «вещь» Бергсон назвал *философской интуицией*;

¹ Примечание Ред.: Эпиграф — строка из стихотворения Ф. Н. Глинки «Тайна души», 1841 г.

² Привожу слова Бергсона в переводе П. С. Юшкевича (1873–1945). Существуют многочисленные современные переводы этой статьи (а точнее, доклада на философском конгрессе 1911 г. в Болонье), но, превосходя перевод Юшкевича в ряде отношений, в переводе приведённой *ключевой* цитаты они, на мой взгляд, ему уступают.

Дополнение Ред.: Вступительная статья, материалы Н. П. Ильина раздела *Приложение* (и примечания к ним) печатаются с некоторыми сокращениями. Все выделения и курсивы — авторские. Примечания к данной статье даны автором как в постраничных сносках, так и в конце её.

назвал, строго говоря, несколько двусмысленно, т. к. слово «интуиция» имеет два оттенка. В одних случаях под интуицией подразумевается *способность к непосредственному усмотрению истины* [2, с. 315], без помощи органов чувств (т. е. *не эмпирически*) и доказательного мышления (т. е. *не логически*) [3, с. 182]. В других же случаях речь идёт о *самих истинах*, которые постигаются таким способом и могут быть названы *интуитивными истинами*, или просто «интуициями». На мой взгляд, Бергсон говорил (в своём докладе) о философской интуиции во втором, *предметном смысле*, а не в смысле *акта интуиции*, рассуждая о том *образе*, который принимает у Дж. Беркли (1685–1753) его «интуиция материи»³.

Впрочем, в мою задачу не входит критика Бергсона, тем более что мы интуитивно (!) понимаем смысл приведённых выше слов. Смысл, состоящий в том, что **у всех настоящих философов есть заветное, глубинное убеждение**, которое они на разные лады пытаются выразить, в суть которого пытаются проникнуть, отыскивая ведущий к этой сути *верный путь (methodus)*⁴. Но, даже отыскав такой путь, они никогда не раскрывают эту суть до конца. Так или иначе, начиная разговор о том или ином философе, не только соблазнительно, но и целесообразно угадать, если это возможно, именно его основную «философскую интуицию», или глубинное убеждение. А угадав, проследить её развитие, которое не может не быть *стержнем* его философии.

Когда в 1993 г. я размышлял над статьёй к столетию смерти Петра Евгеньевича Астафьева (для первого номера философско-исторического журнала «Русское самосознание»⁵),

³ «Мне кажется, что Беркли воспринимает материю как *тонкую прозрачную плёнку*, находящуюся между человеком и Богом» [1, с. 16].

⁴ Напомню, что это древнегреческое слово — женского рода, так что наши более образованные предки совершенно правильно говорили *метода*.

⁵ К сожалению, первый номер со статьёй об Астафьеве вышел только в начале 1994 г. — но всё-таки вышел, а сама статья стала фактически первым после революции достаточно основательным (хотя и не свободным от недостатков) изложением философских и публицистических

мне, кажется, даже не приходила на память прочитанная в ранней молодости статья Бергсона. Тем не менее мне не пришлось долго ломать голову над названием статьи — названием, которое выразило глубинное убеждение Астафьева его собственными словами: «**Душа всего дороже...**». И хотя эти слова встречаются только в одной работе Астафьева [5, с. 26, 34] (пусть и вызвавшей в своё время сильный резонанс; см. гл. 17 в [6]), я до сих пор уверен, что именно в них он высказал наиболее «кратко и отчётливо» главный *принцип* (и главную *проблему*) своего творчества в целом.

Необходимо, однако, сразу принять во внимание два весьма существенных момента.

Во-первых, в утверждении «Душа всего дороже» выражено не только представление о «спасении души» как о главной цели христианина. Установка на высшую ценность души распространяется у Астафьева на *все стороны русской жизни*; об этом ясно говорят его слова: «**Душа всего дороже — таков основной мотив и Православия, и Самодержавия, и народности нашей**» [5, с. 34]. Связывая своё глубинное убеждение с «трояственной формулой» С. С. Уварова, Астафьев фактически даёт нам понять, что принцип «Душа всего дороже» и есть настоящая **русская идея**⁶. Содержание «триады» может меняться от эпохи к эпохе, но её ядро неизменно, сегодня такое же, как и вчера, — «**Душа выше и дороже всего**» [5, с. 26].

Не менее, если не более важен и другой момент.

Хотя принцип «Душа всего дороже» был сформулирован Астафьевым-публицистом, по своему *первичному* характеру и своему *фундаментальному* смыслу этот принцип является не публицистическим, не идеологическим и даже не религиозным, но *философски-психологическим* принципом: его первоисточник — **самопознание человека**.

Но если так, то нам придётся иметь дело с таким сгустком проблематичного, неясного и просто неведомого, что выраже-

взглядов Петра Евгеньевича [4, с. 9–33]. Добавлю, что тот же номер сохранил и первую постсоветскую публикацию П. Е. Астафьева.

⁶ Совсем не случайно архиврагом Астафьева был сочинитель *подделки* под «русскую идею» — В. С. Соловьёв.

ние Бергсона — «философская интуиция» — становится более чем оправданным. У большинства из нас есть, в лучшем случае, *интуиция души* — но как далека эта интуиция от знания о душе, даже если это — моя собственная душа!

Деваться, однако, некуда, и из сгустка или, лучше сказать, сплетения проблем, связанных с интуицией души, нам предстоит постепенно вытягивать нить за нитью, вопрос за вопросом. Вот самый назойливый вопрос: **да существует ли такая «вещь», как душа человека?** *Покажите* нам эту вашу хваленую «душу», и тогда уже можно будет подумать о её *цене*, или точнее — рыночной стоимости.

Публику, задающую такого рода вопросы (а среди неё могут быть — и даже преобладать — так называемые «образованные» люди), нетрудно, однако, осадить. Спрашивать о *существовании* чего-либо имеет смысл лишь тогда, когда мы хотя бы *приблизительно* представляем, о чём мы спрашиваем (иначе получится «*иди туда — не знаю куда и принеси то — не знаю что*»).

Таким образом, начинать следует, по-видимому, с определения «**что такое душа?**». Однако я не завидую тому, кто произнесёт этот вопрос вслух в компании «образованных» граждан, даже если среди них не будет изощрённых софистов, бойко рассуждающих, что «душа была *изобретена* и представляет собой именно *изобретение*» [7, с. 458]. И без них будет «сумбур вместо музыки». Одни говорят о «нервной системе как носителе психических функций». Другие сообщают, что наши индивидуальные души — только «клеточки» всеобщей «мировой души». Третьи захотят уточнить, идёт ли речь о душе или о *духе*? И ещё много разного прозвучит в разное мнений (недавно я присутствовал при разговоре, когда в центре внимания оказался товарищ, сообщивший, что в каждом из нас — *четыре разных души*) ...И так — *ad infinitum*⁷?

Нет, не так. Рано или поздно, кто-то, обычно молчаливый, скажет: «*Моя душа — это я сам*». Конечно, этот первый разумный (хотя ещё не вполне верный) ответ будет сразу разбит

⁷ *Ad infinitum* (лат.) — бесконечно (примечание Ред.).

наголову каким-нибудь умником, который возразит: «Как ты, так и я, и все прочие люди имеют не только душу (если вообще она есть), но и тело; причём уж телом-то каждый из нас обладает бесспорно». Молчун попытается защищать душу: «Когда мы умираем, наше тело распадается и остаётся только душа», — заявит он. Умник только рассмеётся: «Ну вот, к басне о душе добавилась сказка о бессмертии души». И пояснит уже серьёзно, показывая, что он действительно умник: «В логике это, кажется, называется *petitio principii* — когда в доказательстве используется недоказанная предпосылка».

У него сразу найдётся масса союзников. Кто-то отметит, что мы говорим: «Не толкайте меня», т. е. прямо отождествляем себя и своё тело. Кто-то напоминает, что пощёчина оскорбляет сильнее самого грубого слова; да и вообще, разве тайна, что признания вины (даже невиновным) легче всего добиться, «воздействуя» на его тело... Тем не менее тонкая нить между душой и «я» ещё не порвана. К «молчуну», вновь притихшему, приходит помощь, и его коллега (ибо столь серьёзный разговор проходил, естественно, в рабочее время) произносит следующую тираду: «А знаете, с вопросом о том, что важнее для меня: душа или тело, — дело обстоит не так однозначно, как думают иные знатоки нашей истории. Да, большинство из нас, да и я сам, — очень часто придаёт своему телу куда более важное значение, чем душе, и не только потому, что “человек есть то, что он ест”⁸. Не хлебом единым жив человек, а ещё и мнением окружающих. **А ведь окружающие меня люди видят только моё тело, но не видят моей души.** Поэтому отсутствие совести волнует многих куда меньше, чем отсутствие крепкой мускулатуры — или хотя бы приличного костюма, прикрывающего дряблое тело».

Вот мы и дошли до той *первой истины о душе*, которую Пётр Астафьев предельно лаконично выразил так: «**Несомненно, что душевная жизнь не имеет объективных признаков**» [8, с. 28]. Латинское слово *objectus* ещё до того, как латынь стала языком

⁸ Этот афоризм обычно связывают с именем «вульгарного материалиста» Якоба Молешотта (1822–1893), но автор афоризма, по видимому, не сам Молешотт, а язвительный рецензент одного из его сочинений.

науки, означало «выставление вперёд», «противопоставление»; и наконец, в самом широком смысле: предмет, явление, зрелище [9, с. 523]. Короче, всё то, что может быть предметом внешнего, *объективного* познания. Таким предметом может стать любая вещь, именуемая материальной. Но душа — причём *ни моя собственная, ни чужая* — подобному познанию недоступна. Никто не может её **предъявить** и сказать: смотрите, вот вам моя душа!

То же самое можно выразить на языке философии так: **душа познаётся не объективно, не как объект, но только субъективно, как субъект.**

Вот первая и важнейшая истина о душе, истина, которую можно выразить и так: **душа каждого человека известна только её обладателю; по существу дела душа — это сугубо личная собственность человека, которой он не смог бы поделиться, даже если бы захотел.**

Тот, кто продумал и усвоил эту истину, поймёт, по крайней мере, две, казалось бы, совсем не связанные вещи:

- 1) *инстинкт частной собственности метафизически укоренён* именно в том, что неотчуждаемая собственность каждого из нас — его душа;
- 2) к числу *самых нелепых суеверий* принадлежит доверие к телепатии, чтению мыслей и т. п. — какие бы мнимонаучные формы пропаганда этих суеверий ни принимала.

Итак, мы дали пусть и не исчерпывающий, но принципиально важный ответ на вопрос «Что такое душа?». Сформулируем его *радикально*, пусть и ценою терминологической неточности (а точнее, недоговорённости): **каждый индивидуальный субъект обладает душой, которая открыта только ему и закрыта для всех других субъектов. А это значит, что человеческое существование, открытое благодаря телесности, закрыто в своей душевной сущности.**

Однако внимательный и вдумчивый читатель заметит, что мы ухитрились прийти к весьма важным выводам, обойдя полным молчанием вопрос: хорошо, пусть душа открыта её обладателю — но *как именно* открыта? В чём свидетельства этой открытости? И чего именно «не видят» другие субъекты?

Ответ на этот вопрос содержится в следующих словах Астафьева: «Душевная жизнь каждому дана непререкаемо и непо-

средственно **исключительно во внутреннем опыте**, и прямо наблюдению извне навеки и совершенно недоступна» [8, с. 26].

Начиная разговор о душе — т. е. задавая вопросы «Существует ли душа?» и «Что такое душа?», — мы были просто обязаны выяснить в первую очередь, *откуда* мы черпаем знание о своей душе. Вообще говоря, мы уже коснулись этого вопроса, но *коснулись* на «техническом» языке философии, в терминах, которые нам ещё предстоит разъяснить: субъект и объект, субъективность и объективность. Но в начале исследования можно (и даже необходимо) сказать и проще, именно так, как сказал Астафьев в приведённых сейчас словах: душа известна нам из *внутреннего опыта*, известна как *внутренний мир* каждого из нас.

Сразу устраним не такое уж редкое недоразумение. *Внутренний мир* называется так не потому, что он «внутри тела», что «тело — оболочка души» и т. д. Вскройте эту оболочку, и никакого «внутреннего мира» вы там не обнаружите, вы просто найдёте «внутренние органы» *того же тела*. Внутри телесности есть только телесность.

Психический мир, мир души — называется внутренним миром потому, что здесь ближайшими синонимами слова *внутренний* являются слова *скрытый*, *тайный*, даже *эзотерический*. Это мир, в котором каждый из нас может быть только **наедине с собою**; этот мир мы имеем в виду (чаще всего *безотчётно*), когда говорим о ком-то: он *ушёл в себя*.

Конечно, выражение «внутренний мир» применительно к душе — это, строго говоря, *метафора*. Но не случайно людям (в том числе и философам) было и по-прежнему свойственно связывать одно душевное состояние с «головой», другое — с «сердцем» и т. д. Такие метафоры позволяют говорить о *невидимом* как о *видимом*, и это часто помогает (правда, чаще всего — поэтам) «выразить невыразимое»:

Кто я? — меня не видит око...

Но — близкий к сердцу, как печаль⁹.

⁹ Цитируется стихотворение Якова Полонского (1819–1898) «Внутренний голос» (примечание Ред.).

Мы назвали одно из состояний души — печаль. А есть ещё и радость, и равнодушие, и уверенность, и сомнение, и многое, многое другое — целая *плерома* переживаний. Всё это внутренние, душевные, психические, субъективные состояния; а можно сказать — *процессы*, протекающие во внутреннем мире. И наш следующий, сравнительно короткий, но исключительно важный шаг состоит в том, чтобы понять кардинальное различие между явлениями внутреннего и внешнего мира. Сделаем это сначала с помощью примера.

«Я радуюсь, что встретил старого друга». В этом утверждении *субъективный факт*, или чувство радости, соединён с фактом, который *может быть объективным*. Почему я делаю оговорку относительно второго факта и не делаю относительно первого? Потому что дело может идти о том, что мне только *снится*. В этом случае «встреча с другом» — только видимость (как говорили когда-то — «кажимость»), а во все не объективный факт. Напротив, чувство радости не зависит от разницы сна и яви, радость — она везде радость. Или, если выразить ту же мысль в более общем виде, **факт внутреннего опыта не может казаться**, он всегда достоверен; если я о чём-то думаю, в чём-то сомневаюсь, чувствую радость или печаль, испытываю то или иное желание — всё это достоверно как факт внутреннего опыта, т. е. является **субъективной истиной**. На языке философии это можно выразить и так — *собственная внутренняя жизнь* известна каждому из нас *непосредственно*, т. е. для каждого из нас она становится *самоочевидным знанием*, коль скоро мы дали себе отчёт в её истинном характере.

Нельзя не подчеркнуть: **классики русской философии — а среди них особенно ясно П. Е. Астафьев — осознали то огромное значение, которое имеют в жизни каждого человека факты внутреннего опыта, или субъективные истины.**

К важнейшей из этих истин мы обратимся уже в следующей главе этого эссе. А в заключение первой главы, завершая тему *души как (субъекта) внутреннего опыта*¹⁰, отметим, что

¹⁰ Слово «субъект» я взял в скобки, т. к., с точки зрения Астафьева, сам внутренний опыт в его динамическом единстве и является субъектом (см. ниже).

всю совокупность фактов этого опыта принято разделять на три основные группы: на факты **мысли, чувства и воли**. Но понятие субъекта по-настоящему раскрывается только в связи с понятием *субстанции*, а оба этих «тяжеловеса» метафизики логически (хоть и не исторически) вторичны по отношению к понятию, в котором яснее всего отразился дух классической философии. К понятию, глубокое *жизненное* значение которого П. Е. Астафьев выразил с той *гениальной лаконичностью*, которая изредка и совершенно неожиданно рождалась из его (скажем честно) нередко тягучих размышлений: «**Стремление жить неотделимо от стремления *сознавать* свою жизнь, *быть сознательным***» [10, с. 48].

Глава вторая ДУША КАК «МИР СОЗНАНИЯ»

*Печально, не смешно —
Что слишком мало в нас достоинства, сознания...*

Аполлон Григорьев¹¹

В слове «сознание» лежит практически на поверхности (и не только в русском языке) своего рода «этимологическая ловушка»: кажется вполне естественным считать, что это слово произошло от присоединения префикса «со» к слову «знание». А тогда нам уверенно сообщают: «Уже сама грамматическая структура слова “С” (со-знание) наводит нас на мысль о том, что С. тесно связано с областью человеческого знания, причём такой областью, которая понятна многим (совместное знание)» [11, с. 527]. Получается, что неправильно говорить «я знаю» или «он (она) знает»; допустимо говорить только «во множественном числе»: «мы знаем» или «они знают». Конечно, корифеи типа С. Л. Франка выражают абсолютно *ту же*

¹¹ Строки из *элегии — оды — сатиры* Аполлона Александровича Григорьева «Искусство и правда» (1854) (примечание Ред.).

мысль внушительней, сообщая, в частности, что «факт общения между людьми» определяет *всю* духовную жизнь человека и свидетельствует, что в основе моей жизни лежит «не “моя личная” жизнь, а жизнь сверхиндивидуальная, через которую моя жизнь соприкасается с “твоей” или чужой вообще» [12, с. 207]. Или короче: бытийственные корни всех «я» уходят в некое «универсальное *мы*».

Впрочем, взгляды на сознание со стороны Семёна Франка и современного российского философа (автора статьи «Сознание» [11]) вполне созвучны взглядам ещё вполне советским, возвещавшим: «На диалогический характер С. указывает и термин: “со-знание”, т. е. знание, которое приобретено совместно» [13, с. 622]. Впрочем, чему удивляться. С. Л. Франк в далеко не юные годы ещё ходил в марксистах, а авторы процитированных энциклопедических изданий с большой вероятностью побывали в членах КПСС или выступали в роли «комсомольских вожаков». Так что мир, в котором букашка «я» почти незаметна на фоне мамонта «Мы» — у которого если и есть душа, то непременно «мировая», — хорошо знакомый им мир.

Однако сознание как «совместное знание» внушает не больше доверия, чем пресловутая «мировая душа». Разве я не могу испытывать то или иное чувство или желание *наедине с собою*, обращать свои мысли *к самому себе*, подобно римскому императору-стоику Марку Аврелию (121–180)? Ещё раз подчеркну: **человеку дана возможность общения — но и возможность уединения; в нём открытость сочетается с закрытостью.**

Отодвинув в сторону отечественных «коллективистов», обратимся к уже знакомым нам немецким словарям (всё-таки от «нации философов» по привычке ждешь хоть какой-то глубины). Но вместо глубины (или высоты) нас ждёт нечто ещё более плоское, чем тезис о «совместном знании». Найдя нужное место в продукте современной немецкой мысли, я добрую минуту тарасился на следующее «определение» сознания: **«СОЗНАНИЕ — в психологии совокупность содержания сознания»** [3, с. 412]. Склонность к *тавтологиям* подтверждается в том же словаре ещё одним «содержательным» определением: **«Бессознательное — психическая жизнь, совершающаяся без участия сознания»** [3, с. 49].

Ситуацию с приведённым «определением» сознания несколько проясняет немецкий словарь, изданный вскоре после Первой мировой войны. В нём приводятся два основных значения слова «сознание» (*Bewußtsein*). Во-первых, «в самом широком смысле термин “сознание” равнозначен термину “психическое”; сознавать — значит переживать, воспринимать, чувствовать, представлять, хотеть». Во-вторых, «в более узком смысле сознание — это целостное единство психических переживаний» [2, с. 100]. Другими словами, «сознание» (или «сознательное») может значить то же самое, что и «психическое», во всём его *многообразии*; но может значить и *единство*, взаимосвязь этого многообразия. Тогда ясно, что приведённое ранее «определение» сознания как некой «совокупности» — всего лишь попытка вместить два определения в одно. Правда, остаётся простой вопрос: почему бы и в том, и в другом случае вместо «сознания» не говорить о *душе*, зачем придумывать фактический синоним слова «душа»?

Читатель может решить, что автор увлёкся, как средневековый схоласт, тонкостями различных дефиниций сознания. Но, решив так, читатель будет неправ: в философии, на мой взгляд, нет более важной проблемы, чем проблема *сознания*. Для нас же эта проблема важна вдвойне, поскольку мы размышляем о *философском* характере принципа «Душа всего дороже». А этот характер заключается *именно в сознании*, или, по словам Астафьева, **«жизнь ценна, пока она сознаётся мною»** [14, с. 17]. Здесь снова прямое прикосновение к философскому ядру принципа «Душа всего дороже». Правда, вместо души говорится о жизни, но не случайно ψυχή у древних греков — это и *душа*, и *жизнь*. Поэтому можно уверенно утверждать, что для Астафьева в области философии (или философской психологии) **ценность души — это в первую очередь ценность сознания.**

Читатель, однако, будет прав, если скажет, что *отличительный* признак сознания мною до сих пор не указан, а только подчеркнута тесная связь сознания и души, «мира сознания» и «внутреннего мира». Моё акцентирование этой связи объясняется просто: ещё недавно в философии господствовала (а сегодня продолжает занимать видное место) так называемая феноменология Э. Гуссерля (1859–1938). С его точки зрения,

и сознание можно понять, только очистив его от всего «психического». Но очистив весьма своеобразно: по словам известного швейцарского философа польского происхождения — Юзефа Бохенского (1902–1995), у Гуссерля «вся действительность выступает как поток *переживаний*», но при этом «всячески подчеркивается, что в этом потоке нет ничего *психического*» [15, с. 122] (курсив мой. — Н. И.). *Contradictio in adjecto*¹² налицо, и терять время на его опровержение нет смысла. Но следует помнить, что попытки «очистить» сознание от души, а душу от сознания типичны для «философского» *нигилизма*.

Между тем эрудированный читатель, несомненно, упрекает меня, что я проигнорировал в «феноменологии» Гуссерля самое интересное — учение об *интенциональности* сознания (учение, имеющее средневековые корни, «воскрешённое» австрийским философом Францем Brentano (1838–1917) и уже позже использованное Гуссерлем, как говорится, в своих видах). С некоторыми упрощениями можно сказать, что интенциональность сознания у Brentano — это *акт сознания*, с помощью которого оно «схватывает» тот или иной *реальный объект* (к числу которых он относил как внешние объекты, так и внутренние переживания). Не является ли именно такой взгляд простейшим объяснением роли сознания в душевной жизни?

На это замечание я могу без труда ответить. Астафьев пришёл к взгляду *в чём-то сходному*, но не более того; причём пришёл путём, совсем не похожим на путь Ф. Brentano. Вспомним, что в человеке Астафьев подчёркивал не столько *наличие* сознания, сколько *стремление* сознавать. Но стремление подразумевает *деятельность*, и сознание у Астафьева — всегда деятельно, всегда заключает в себе то или иное *усилие*. Слово «усилие» невольно наводит человека, невнимательного к своей душевной, *психической* жизни, на мысль о *физическом* усилии. Опираясь на труды французского мыслителя Мен де Бирана (1766–1824) и ряда менее известных философов и психологов [16], Астафьев убедительно показывает, что *усилие* —

¹² *Contradictio in adjecto* (лат.) — противоречие в определении (примечание Ред.)

категория психической жизни; к числу первичных усилий, необходимых уже для простого *самосохранения*, относится акт *внимания*, по своей сути — важнейший *интенциональный* акт [17], значение которого ряд русских мыслителей осознали если не раньше Франца Brentano, то уж точно много раньше Э. Гуссерля (1859–1938).

Но теперь мы дошли до очередного «критического» момента. Акт внимания обычно направлен на что-то другое или на кого-то другого, чем я сам. Но суть сознания вовсе не в такой достаточно тривиальной направленности (или интенциональности). Фундаментальный акт внимания — это **акт внимания человека к самому себе**, т. е. *направленный от себя к себе*. Для такого парадоксального акта Астафьев использовал название *самоотношения* (или *самоотнесения*) (см., например, [18, с. 178]). Он ничем не опосредован и, подчёркивает Астафьев, «*только поэтому и самоочевиден*».

Подобный акт невозможен в мире *объектов*, к нему способен только *субъект*. В мёртвом мире объектов нет самоотношения, там есть только отношение к другому, бытие-для-другого; там *esse est percipere*¹³ — по гениально-лаконичной формулировке епископа Джорджа Беркли (1685–1753), «первой любви» Астафьева в философии. Поэтому, когда **сегодня постмодернизм повсюду ищет в человеческом бытии «отношение к другому» как якобы «основополагающее»** — он жаждет не только «смерти Бога», но и «смерти человека». Уже поэтому, знакомя читателя с творчеством Астафьева, «экономить» на теме сознания недопустимо. Тем более что самоотношение — это уже не просто сознание, а *самосознание*, или «само сознание», *сознание как таковое*.

Однако и сейчас среди читателей отыщется упрямец, который скажет: «А всё-таки “самоотношение” характеризует у Астафьева именно самосознание. *Просто сознание* по-прежнему остаётся без определения». Тем самым упрямый читатель (упрямство которого в данном случае я могу только приветствовать) принудит меня затронуть одну из важных,

¹³ *Esse est percipere* (лат.) — быть — значит быть воспринятым (примечание Ред.)

но очень непростых идей Астафьева. Согласно этой идее, способностью к самоотношению наделён у него каждый элемент душевной жизни! Наделён благодаря тому, что субъект сознания, моё «я» не является неподвижной точкой в динамичном, живом и деятельном внутреннем мире, не является неподвижным солнцем этого мира. Напротив, душа присутствует здесь повсюду, *ею же всё живёт, и движется, и существует*. Или как пишет сам Астафьев: **«Не душевные состояния живут и движутся в душе нашей, но душа наша живёт, напрягается и работает в них»** [19, с. 352–353].

Таким образом, каждое переживание моей души сознательно той же сознательностью, что и душа как таковая; каждое переживание обладает парадоксальным свойством самоотношения. Без этого свойства это было бы уже не *переживание*, а нечто *омертвелое*. Такие омертвевшие «фрагменты» души, возможно, существуют — и образуют *бессознательное* как таковое, ибо — повторим в который раз — **всё живое стремится к сознательности**. Но тема «бессознательного» — это тема другого разговора, который есть в этой книге, но выпадает из темы предисловия к ней.

Выпадает ввиду твёрдого убеждения Астафьева, как и всех классиков русской философии, что именно **сознание является основным общим признаком всех душевных явлений**. Говорить, что я что-либо *переживаю бессознательно* — так же абсурдно, как «любить бесчувственно», «мыслить бездумно», «сострадать безучастно» и т. д. Нельзя не отметить, впрочем, что в своей апологии сознания и сознательности Астафьев порою впадает в крайность, ограничивая душу ролью «носительницы сознания» и даже заявляя: «Несомненный *факт* — одно сознание, а “душа” лишь примышляется умом к факту для его объяснения. Правильно ли это, или нет, но единственную логическую основу его составляет факт сознания» [8, с. 28]. Впору говорить о том, что эта тирада перечёркивает принцип «Душа всего дороже», если не учесть, что произнесена она была в пылу полемики, да к тому же помещена в сноску. Приоритет сознания над душою тем более сомнителен, что исторически «открытие» души на многие тысячелетия предшествовало уяснению её сознательного характера, и по сей день — признаем

это — не до конца понятного. Тем не менее ясно следующее: хотя любое переживание является фактом (а точнее — *актом*) сознания, мы всё-таки вряд ли скажем, что сострадание — это «акт сознания» (хотя это и так), а предпочтём говорить здесь об *акте души*.

Вообще, *типичные* акты сознания — это акты, благодаря которым внутренний мир не является *хаосом* переживаний, а их *космосом*, пусть и с заметной долей хаотичности (неизбежной для всего *живого, развивающегося*). Такие *организующие* внутренний мир акты называет и сам Астафьев: это уже отмеченный выше акт *внимания* [20], это акт *сравнения* (улавливающего сходство и различие душевных явлений); это акты, в которых устанавливаются связи во внутреннем мире. Короче, *собственно сознательные* акты — это акты, которые обеспечивают *устройство души*, наличие в ней естественного порядка, естественной гармонии.

Мы затронули практически все основные моменты, связанные с понятиями души как «внутреннего мира» и как «мира сознания». Но выше мы говорили исключительно о *своей* душе, о *своём* сознании, следуя и здесь Астафьеву, отмечавшему: «...человек лишь постольку понимает другого, постольку понимает себя» [21, с. 169]. Теперь же очень кратко, не создавая особой главы, скажем несколько слов о «проблеме другого», но не на лживом языке «постмодернизма», а на правдивом языке русской классической философии. И начнём с очевидного вопроса: откуда я знаю *о душе другого*, что она существует, что у другого есть свой внутренний мир?

Конечно, смысл этого вопроса поймёт лишь тот, кто ясно понял *основную истину о душе человека: каждому из нас достоверно известно (непосредственно дано) только существование его собственного внутреннего мира.*

Но если наша уверенность в существовании *своего* внутреннего мира основана на собственном *переживании* этого мира, то на чём основана уверенность в том, что *подобные же миры* есть у других людей? Ведь эти миры по определению «закрыты для чужого взгляда» (как точно выразил суть дела Н. Н. Страхов, между которым и П. Е. Астафьевым в этом ключевом моменте не было никаких разногласий).

Одно из возможных обоснований этой уверенности предложил русский кантианец А. И. Введенский (1856–1925), доказывая, что её единственным источником является *нравственное чувство* (или «практический разум»), постулирующее то, что нельзя *теоретически* доказать [22]. Но Астафьев справедливо возражает ему, что нравственное чувство всегда говорит лишь о том, что *должно быть*, но не о том, что *есть*; в этом смысле «практический разум» Канта и кантианцев — очень неважный практик.

Ответ на вопрос о «душе другого», продолжает Астафьев, надо искать не в этике, а в **метафизике субъекта**.

Вдумавшись в неё, мы поймём, прежде всего, что обладание внутренним миром не может быть моей *индивидуальной особенностью* уже потому, что в этом случае не имело бы никакого *универсального* значения и нравственное чувство, «которое ведь тоже дано *только* во внутреннем опыте» [8, с. 31]. А если взять *мир людей* в целом, то с точки зрения метафизики это в первую очередь **мир субъектов**, субъект же «по определению» обладает внутренним, «субъективным» миром. *Субъективность*, по прекрасному выражению Астафьева, это *ведомость себе*, или знание, которое, в отличие от объективно-научного знания, заключает в себе потенциал совершенно особого рода. Потенциал, который очень часто делает «других» — совершенно *своими*, а «своих» — не просто чужими, но и вполне *чуждыми*.

Этот потенциал называется верой.

Глава третья ДУША КАК «ДУХОВНАЯ ЛИЧНОСТЬ»

*Höchstes Glück der Erdenkinder
Sey nur die Persönlichkeit...*

J. W. von Goethe [23]

Учение о вере — самый парадоксальный аспект учения П. Е. Астафьева, настолько парадоксальный, что его пред-

почитали не замечать даже такие ревностные ценители его творчества, как, например, богослов, историк религии и публицист Алексей Иванович Введенский (1861–1913) [24]. Так и в принадлежащем ему некрологе П. Е. Астафьева нет ни слова о том, как понимал покойный *первоисточник* веры.

И не удивительно. Ведь если выразить соответствующее убеждение Астафьева без всяких околичностей, то вполне можно сказать: **первичная вера человека — это его вера в самого себя**. Астафьев, правда, выражается более осторожно, например, так: «**Душа, знающая о себе в этом непосредственном, внутреннем знании, является, повторяя известное выражение Тертуллиана [25], от рождения, по природе религиозно настроенной, как по природе же она и метафизична**» [18, с. 90]. Или ещё так: *без самопознания «не было бы у человечества и всеобщей естественной основы богопознания и почвы для религиозного верования»* [18, с. 93].

Мы видим, что у Астафьева речь идёт скорее о свойственном душе *предрасположении* к вере, о душе как «почве» для *религиозной* веры. Тем не менее *без души* в религии не обойтись. И смысл этого утверждения вовсе не так банален (или сентиментален), как можно подумать; это именно *философский* смысл.

Действительно, **что такое вера?** Её самое вразумительное определение принадлежит, несомненно, апостолу Павлу: «**Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом**» (Евр. 11:1). Первая часть этого определения обычно не привлекает особого внимания, которое практически полностью сосредотачивается на второй части (звучащей на церковно-славянском языке как «обличение вещей невидимых»).

А теперь спросим: что *невидимое* известно нам в первую очередь, более всего нам знакомо и близко, несмотря на свою *физическую* невидимость? Ответ — извините за невольный каламбур — очевиден: **это наша душа**. Невидимая, но непосредственно переживаемая как наш внутренний мир. Признав же существование этого невидимого мира, *поверив в себя как в живую душу*, мы тем самым уверенно вступаем на путь,

ведущий к *незримому Богу*. Путь, который предполагает напряженный внутренний опыт, углубление в свой внутренний мир, — предполагает самопознание [26].

И на этом пути происходит принципиальная метаморфоза души, даже лучше сказать — её трансформация, или преобразование. Душа, оставаясь душою, превращается в *личность*, или, как чаще пишет Астафьев, *в духовную личность*.

Замечу, что к разговору о личности мы могли бы перейти ещё в предыдущей главе, поскольку личность формируется по мере того, как из простого сознания отдельных переживаний постепенно рождается сознание их единства как *моих* переживаний, рождается *самосознание*.

В то же время этот разговор был тогда ещё преждевременным, т. к. личность сочетает в себе самосознание и *свободную волю*. Учение Астафьева о свободе воли является и сложным, и простым одновременно. Сложность его заключается в том, что мы привыкли искать *причины* наших поступков в борьбе так называемых *мотивов* (от лат. *moveo* — двигаю) как «двигателей» воли. Например, уклоняясь от решения какой-либо задачи, можно заявить, что «я не был достаточно мотивирован» обещанной оплатой труда. Здесь мотив оказывается слишком слаб, чтобы «подвигнуть» волю в нужном направлении. Усилят мотив (например, пообещают удвоить оплату), и воля ему подчинится, если рядом не возникнет мотив ещё более сильный. Ясно, что такой взгляд сам «мотивирован» желанием подменить свободу воли — её *рабством*.

Правда, известны примеры учёных и политиков, писателей и путешественников, да и обычных людей, поступавших вопреки мотивам, которые движут большинством. Но это лишь означает (скажут сторонники Абрахама Маслоу [27]), что ими двигали мотивы иного рода, мотивы «идеальные», а не утилитарные: радость творчества, любовь к Отечеству, увлечение поиском истины и т. п. Цепь мотивов, которая сковывает свободу воли, разорвать, по-видимому, невозможно — если, конечно, не допустить немотивированные, произвольные «метания» воли.

Но выход есть, и Астафьев его нашёл. Он не отверг наличие мотивации — он просто понял её настоящую природу. Мотив

сам по себе — только некоторый «факт» (в форме обещания, предложения, склонности, настроения и т. д.).

Ни утилитарные, ни идеальные мотивы сами по себе ничего «двигать» не способны. Значение мотивов сообщает им сама воля. Другими словами, свобода воли — это самомотивация. Впрочем, слову «мотив» Астафьев предпочитает слово *идеал* (тем самым вынося за скобки рассмотрение *утилитарных* мотивов) [28]. Идеал — это мотив, лишённый меркантильного и даже просто практического значения, но, однако, одобренный волей, т. е. «поставленный» ею как цель, достойная волевого усилия, для которого нет иной причины, кроме самой воли [29]. Кстати, Астафьев считал, что выражение «свобода воли» не является адекватным, поскольку человек или *обладает волей*, и тогда он свободен, или лишён воли, *безволен* — тогда он раб обстоятельств.

Тем не менее, несмотря на эту оговорку, Астафьев всё-таки предпочитал говорить именно о свободе *воли*, подчёркивая тем самым, что подлинная свобода является *внутренней* и не может быть получена извне.

Взаимосвязанное развитие самосознания и свободной воли определяет *рождение личности*. Заметим, что для Астафьева развитие — вполне легитимная категория; ведь даже самосознание развивается, с его точки зрения, из простейшего *самочувствия*. Отсюда ясно, что «бессознательное» в смысле Лейбница, т. е. как «бесконечно малое» самочувствие, допустимо в системе Астафьева, хотя сам он предпочитал другую, остроумную, но не слишком убедительную концепцию «психического автоматизма» (см. гл. 12 в [6]).

Важнее всех этих деталей, конечно, то, что родина личности у Астафьева — внутренний мир человека. Личность (повторю уже сказанное выше) — это принципиально новая метаморфоза души; это, если угодно, *зрелость души*, её *акмѣ*¹⁴. А потому ясно, что нет никакого противоречия между принципом «Душа всего дороже» и словами Астафьева о том, что

¹⁴ *Акмѣ, акне* (греч.) — сущность (примечание Ред.)

истинная философия признаёт «личность за самое реальное и ценное, а её развитие — за высочайшую задачу жизни; об этом свидетельствует всякая культура вообще и наша, христианская, в особенности» [30, с. 88].

В чем же особое значение личности с христианской точки зрения? Мы только что отмечали, что личность у Астафьева — это категория внутренней жизни человека, а не внешней, как у таких проповедников «Царства Божия на земле», как П. Я. Чаадаев и В. С. Соловьёв, причём создание этого «царства» они считали результатом *социального прогресса*. Всё это Астафьев решительно отвергал. Путь к Богу, или к Трансцендентному (как он чаще выражается), ведёт в глубину души, там же, в душе человека, надлежит искать и Царство Божие. Астафьев пишет об этом так: **«В этот земной опытный мир помысел о трансцендентном и стремление к нему вносит только человеческий дух, поскольку он сам “не от мира сего”, т. е. возвышается над последним с его задачами, интересами и судьбами, освобождается от тесных уз “мира сего” составляющим его внутреннюю силу идеалом. В этом сильном, живом и освобождённом своим безусловным идеалом духе и лежит то царство Божие, о котором сказано, что оно “внутри нас есть”»** [18, с. 42–43].

Мысль о том, что Царство Божие можно обрести только в себе, причём войти в это Царство надо *пытаться* ещё при жизни, не ожидая посмертного «приглашения». Мы уже подчёркивали и подчеркнём ещё раз, что внутренний мир человека — это мир, закрытый для всех других людей, какие бы тесные узы их ни связывали. Всё равно — это *внешние* узы. Но когда душа преображается в Царство Божие, она открывается Богу. **Духовная личность — личность, открытая Богу.** Эту мысль Астафьев не выражает прямо, но к ней ведёт весь логический и нравственный смысл его размышлений, прослеживая которые с должным упорством, рано или поздно выходишь из тёмных зарослей — на яркий солнечный свет.

Глава четвёртая ДУША КАК «НАРОДНОСТЬ, ИЛИ НАЦИОНАЛЬНОСТЬ»

*Да чисто русская Россия
Пред нами явится видней!*

Н. М. Языков¹⁵

Если бы я сейчас просто подвёл итоги трёх предшествующих глав, то имел бы неплохие шансы убедить читателя, что *всё главное о душе* было уже сказано с той или иной степенью полноты. Больше всего меня, пожалуй, упрекали бы за то, что я сказал слишком мало и даже поверхностно о «Другом». Заметьте: я пишу «Другой» с заглавной буквы и в единственном числе, как того требует «философия» постмодернизма, двигая этого нового идола, поскольку старый идол — «человечество» — изрядно потускнел и стёрся от слишком частого употребления.

Поэтому следует с самого начала подчеркнуть: никакого «Другого» *просто нет* [31]. Правда, формально есть множество «других», но эти «другие», в той степени, в какой я вступаю с ними в те или иные отношения, даже просто узнаю о них нечто существенное, — перестают быть просто «другими» и становятся *своими* или *чужими*. Правда, граница между ними нередко является очень зыбкой: свой в одном отношении (например, в отношении родства) может оказаться вполне чужим, даже *чуждым* (например, в том, что касается его убеждений). А ещё, сплошь и рядом, родственные узы не выдерживают соперничества с элементарными меркантильными интересами...

Ну вот, скажут мне, Вы сами видите, насколько *относительно* деление на «своих» и «чужих». Никакого *общего критерия* здесь нет, а потому и разумно говорить просто о «других», а в философском плане, отвлекаясь от частных случаев, — говорить

¹⁵ Примечание Ред.: Строки из стихотворения Н. М. Языкова (1803–1847) «И. В. Киреевскому» («Поэт, вхожу я горделиво...»).

о «Другом» так же, как мы говорим о «человеке», хотя людей тоже множество и все они, в той или иной степени, и *похожи*, и *не похожи* друг на друга. Правда, заглавная буква связана уже особенностями постмодернистского мировоззрения — новесть и у постмодернистов есть право на мировоззрение?!

Как бы правдоподобно ни звучало приведённое сейчас возражение, я продолжаю настаивать, что **существенный критерий** деления «других» именно на *своих* и *чужих* существует. Более того, в принципе он может приобрести даже **абсолютное** значение. Я попытаюсь это деление *обосновать*, но сначала сформулирую критерий деления с его «отрицательной» стороны, в виде определённого запрета: **Свой действительно является для меня своим только тогда, когда вражда с ним является для меня самоубийственной, когда, враждуя с ним, я в действительности вражду с собой.**

Правда, Христос учил, что такова по сути *любая* вражда, и в этом отношении Л. Н. Толстой понял Спасителя *совершенно правильно*. Но Толстой не понял, что всякий учитель, даже *божественный*, должен принимать во внимание, *кого* он учит...

Вернёмся, однако, к нашему «отрицательному» критерию, который *исключает вражду между своими*. Это тоже достаточно абстрактный критерий (хотя он и *не требует*, как «критерий Христа», видеть во всех — своих). Абстрактность всё равно остаётся. Ведь под враждой можно понимать любую мелкую антипатию, неприязнь и т. д., вплоть до того *равнодушия*, в которое нередко облекается вражда.

Но как бы зловредна ни была *любая* вражда, есть *вражда особого рода*, не приносящая человеку тот или иной вред, но грозящая душе катастрофой; как есть *особое чувство своего*, которое одно способно устоять перед этой враждой и победить её. Чувство, которое поэт Николай Михайлович Языков (1803–1846) в одном из своих последних стихотворений назвал *своенародным*¹⁶, мы же будем называть **национальным чувством**, или чувством *своей народности*. Но понять причины национальной вражды нельзя, не установив сначала основы

¹⁶ Примечание Ред.: Речь идёт о стихотворении «С. П. Шевырёву» («Тебе хвала, и честь, и слава!») 1845 года.

национального единства. И так как всё значительное появляется и проявляется, прежде всего, во внутреннем мире, национальность человека — это, по своей сущности, национальность его души.

Поспешу отметить: сам Астафьев только *безотчётно* подводит нас к задаче философского обоснования национальной природы человеческой души. Достаточно сказать, что слова «национальность» и «народность» систематически появляются *только в его публицистике*; в собственно философской части его наследия эти слова — случайные и редкие гости. Но в определённом смысле это придаёт особый вес применению к проблеме национальности философских понятий, никоим образом под эту проблему не «подогнанных».

Начну, однако, с того, что попытаюсь рассеять почти неизбежное недоумение читателя, связанное с тем, что я, вслед за Астафьевым, говорю то о *национальности*, то о *народности*. Это не значит, что я считаю эти понятия совершенно равнозначными, хотя Астафьев смотрел на них именно так. С одной стороны, принцип «Душа всего дороже» он считал общим достоянием и Православия, и самодержавия, и *нашей народности*. С другой стороны, *de facto* Астафьев предложил свой вариант «тройственной формулы», выразив его в словах «личность, государственность, **национальность**» [32, с. 26–27]. Мимоходом замечу: такая формула, в отличие от формулы С. С. Уварова, вполне актуальна для наших дней. Тем не менее ниже мы попытаемся выяснить определённую разницу между народностью и национальностью.

Но вернёмся к главной проблеме: к обоснованию сочетания в душе человека *личности и национальности*. Мы уже знаем, что наша душа охватывает внутренний мир, или мир *сознательных переживаний* [33]. Эти переживания разнообразны и их принято делить, как мы помним, на три основных типа: на акты *мысли, чувства и воли*. Такое деление в какой-то степени условно, т. к. в душе нет «чистых» переживаний: «Всякое душевное событие и состояние представляет непременно случай *совместности*, взаимодействия всех этих трёх душевных форм жизни, с *преобладанием* только одной из них над другими» [34, с. 30].

Но наши переживания допускают и другое деление (которое Астафьев ввёл в эссе о свободе воли). Это деление на переживания, которые являются некоторой *данностью*, и переживания, выражающие некоторое *задание*. По сути дела, для нашей проблемы различать эти типы переживаний не менее важно, чем различать три составляющие «психического спектра». Поясню суть дела достаточно общим примером.

Нигде так явно не проявляется различие того, что *дано*, и того, что *задано*, как в *творчестве*, особенно *художественном*. Что является здесь данностью — очевидно: это **талант**. Что является заданием — не менее ясно: это *волевое стремление* реализовать свой талант, а не «закопать его в землю». Заметьте: я говорю именно о «воле реализовать талант», а не о самой реализации, т. к. последняя зависит от многих внешних обстоятельств, а свободная воля — только от нас самих.

С *волей* к реализации таланта — всё ясно; это дело *личности* и её одной. Но откуда берётся талант? Совершенно ясно, что личность его не создаёт, для неё талант — это *дар*. Выражение «всякий талант от Бога», может быть, и правильно, но только ничего не объясняет, ибо от Бога — всё (за исключением греха, да и тут есть разные мнения). Связывать талант с «наследственностью» в биологическом смысле сомнительно: не зря сказано, что «на детях природа отдыхает»; да и более удалённая «родословная» (если память о ней сохранилась) далеко не всегда выручает. Известно множество талантов высшего ранга, в роду которых не было и намека на гениальность.

Тогда где же искать первоисточник таланта? В родителях, во всей родословной, в той среде или в том обществе, где формировался творец, или где-то ещё, в более широком круге действительности, вплоть до вездесущего «человечества», а то и в науке, тайно преподанной будущему творцу инопланетянами? Чтобы приблизиться к правильному ответу, надо только посмотреть на дело внимательнее — и признать: у творчества вообще, а у художественного творчества в особенности есть практически неотъемлемая черта, как бы ни пытались её затушевать, а то и полностью вытравить. Дело в том, что **гениальные художественные произведения всегда национальны**.

Это пытаются отрицать, заверяя, что Шекспир, Лев Толстой или Гёте понятны «всему человечеству». Это, конечно, махровая чушь. *Почти* всем понятна разве что Агата Кристи, да и тут требуется некоторая сообразительность, не говоря уж о знании английского языка [35]. Более того, и *настоящего* знания языка совершенно недостаточно. Чтобы действительно понимать русскую поэзию, надо *для начала* быть русским. Эту мысль ясно выразил Пушкин: «**Народность в писателе есть достоинство, которое вполне может быть оценено одними соотечественниками — для других оно или не существует, или даже может показаться пороком**» [36, с. 39].

Таким образом, в уравнении: **творчество = талант + воля творить** — нам приоткрылся не только *личностный* характер второго слагаемого, но особый характер первого слагаемого (*sine qua non*¹⁷) — характер *национальный*. А в итоге мы видим, что *творчество* возможно только в силу **национально-личностного** бытия человека: нет творчества без личности, но нет его и без национальности.

Но благодаря чему возможен «творческий союз» личности и национальности — начал, которые, с точки зрения многих, несоизмеримы, глубоко разнородны, а реальность национальности просто ставится под сомнение? Прежде всего, необходимо отметить нечто самое *элементарное*, из области азов философии. Мы уже сейчас можем сказать, что **личность и национальность человека относятся как форма и содержание**.

Выражаясь немного замысловатее, национальность — это *конкретно-содержательная* характеристика человека, которая дополняет его *абстрактно-формальную* характеристику как личности. Например, если мы скажем, что этот человек обладает *развитым самосознанием*, то мы, конечно, скажем о нем нечто исключительно важное, но ничего не скажем при этом о *содержании* его самосознания: является ли оно, например, самосознанием аскета или, напротив, убежденного сибарита [37].

Если же мы отметим, что этот человек обладает *русским самосознанием*, мы выразим определённое представление о со-

¹⁷ *Sine qua non* (лат.) — без чего не обойтись (примечание Ред.).

держании его самосознания, но ещё ничего не скажем о степени совершенства той формы, которую это содержание принимает. А принимать оно может и форму, которая его *искажает*, препятствует его развитию (как, например, у так называемых национал-большевиков). Трудно удержаться и от того, чтобы не добавить: сталинская формула «культуры, национальной по форме», философски бессмысленная, продолжает кочевать по различным статьям, диссертациям и, что печальнее всего, учебникам. Национальность — именно как внутреннее состояние души — даёт культуре именно *содержание* или, по крайней мере, самое *существенное* в этом содержании.

Впрочем, точнее было бы сказать так: *личностная форма* и *национальное содержание непосредственно характеризуют* не культуру, а **собственно человеческое** в человеке. Это, как правило, признают относительно личности, но далеко не так охотно — относительно национальности. Дискутировать со сторонниками подобного взгляда бесполезно: они или являются, или прикидываются недоумками. Человек без национальности — это *человек без содержания, человек как пустая форма*. Но пустая форма просто не существует; форма — это всегда форма какого-то содержания. Поэтому человек без национальности — это *фикция человека...*

Можно, конечно, удовлетвориться пониманием связи между личностью и национальностью человека как связи между формой и содержанием, в духе упрощённого учения Аристотеля. В конце концов, упрощённое понимание лучше, чем *полное непонимание*, которое царит сегодня в вопросе о философском обосновании национализма. Тем не менее мы отвергнем соблазн упрощения, хотя в «первом приближении» использование концептов «личность-форма» и «национальность-содержание» по существу правильно отражает суть проблемы. Нам, однако, требуется более глубокое проникновение в эту суть.

Продолжая наши размышления, необходимо по возможности ясно объяснить, почему **всё содержание внутреннего мира мы считаем национальным**.

На этот вопрос мы фактически уже ответили. Национальность, как и личность, — «общечеловечны», поскольку каждый

человек в той или иной степени является конкретной личностью и — тоже в той или иной степени — имеет конкретную национальность. Оговорка о «степени» необходима и в отношении личности, и в отношении национальности. Основная характеристика личности или самосознание человека могут быть недостаточно развитыми: например, человек может недостаточно понимать настоящее значение его свободной воли. Что касается национальности, люди часто медлят с решительным *национальным самоопределением*, колеблются или просто предпочитают не думать о том, кто они «по национальности». Но в большинстве людей всё-таки говорит *«тревожное чувство народности»* (по выражению Ап. Григорьева), т. к. **народность и есть национальность как возможность**, отношение к которой ещё не определилось, но уже переживается как *духовная необходимость*, как то, что **надо иметь**.

Подчеркну, что глубинную суть национальности мы ещё не назвали; впрочем, говоря и о личности, мы сделали это очень бегло. Попытаемся в заключение хотя бы *наметить* такое углубление, отправляясь от понятия личности как более «прозрачного». Тогда мы можем утверждать: более ёмким, чем понятие личности, является в философии понятие **субъекта**. Именно *субъект противостоит объекту* как бытие, существующее *само по себе и для себя*, — бытию, которое *само по себе не существует*, а существует *только для другого*. Поэтому совершенно неверен трюизм «нет субъекта без объекта»; субъект и есть та «кошка, которая гуляет сама по себе». А вот объекту необходим поводырь — субъект; «постмодернизм» же потому так и навязывает идею «другого» как архиважную, что хочет одного: чтобы личность (т. е. высшая форма субъекта) видела в себе лишь «вещь среди вещей». Иначе говоря, «постмодернизм» сильнее всего хочет **унижения человека**.

Но среди глубинных философских понятий есть понятие не менее важное — понятие **субстанции**. По своей *формальной* характеристике (да фактически и по переводу [38]) субъект и субстанция выглядят чуть ли не синонимами. Но это далеко не так. Субъект является более общим названием всякого *живого*, индивидуального и личностного *существа*. Субстанция — это то, что в живой природе называется *породой*, а в мире *собственно*

человеческом — народом. Но поскольку субстанция есть нечто внутреннее, то правильнее говорить именно о народности, или национальности.

Таким образом, **народность** — это субстанция человека, подобно тому, как личность — это его субъектность. Таковы мои предварительные соображения о национальности, навеянные классиками русской философии и среди них далеко не в последнюю очередь — **Петром Евгеньевичем Астафьевым**.

ПРИМЕЧАНИЯ и ЛИТЕРАТУРА

1. Бергсон А. Философская интуиция // Новые идеи в философии. Сборник первый. Философия и её проблемы. — СПб. : Образование, 1912. — С. 1–28.
2. Eisler R. Handwörterbuch der Philosophie. Zweite Auflage. — Berlin, 1922. — 785 s.
3. Философский словарь. Основан Г. Шмидтом. — 22-е издание. — М. : Республика, 2003. — 575 с. (Немецкое издание — 1991 г.)
4. Русское самосознание : философско-исторический журнал. — № 1. — СПб., 1994. — 88 с. Здесь же опубликована статья П. Е. Астафьева «Религиозное “обновление” наших дней» (1891), вошедшая затем в его главную работу [18].
5. Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии). — М., 1890. — 47 с.
6. Ильин Н. П. Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. — СПб. : Алетейя, 2019. — 458 с.
7. Хейстад У. М. История души. — М. : Текст, 2018. — 477 с.
8. Астафьев П. Е. Последние тени прошлого // Вопросы философии и психологии. — 1893. — Книга 19. — С. 20–34. (См. также РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ настоящего издания, где размещена указанная статья. — *Ред.*)
9. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. — Изд. 3-е, исправленное. — М. : Русский язык, 1986. — 840 с.
10. Астафьев П. Е. Понятие психического ритма как научное основание психологии полов. — М., 1882. — 60 с.
11. Словарь философских терминов. — М. : ИНРА-М, 2009. — 730 с. Словарь издан к юбилеям Московского университета и философского факультета МГУ.

12. Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. — М., 1917. — VIII + 252 с.
13. Философский энциклопедический словарь. — М. : Советская энциклопедия, 1983. — 840 с.
14. Астафьев П. Е. Страдание и наслаждение жизни. Выпуск первый (вопрос пессимизма и оптимизма). — М., 1885. — 70 с. (См. также РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ данного издания, который открывается указанной статьёй. — *Ред.*)
15. Бохенский Ю. М. Современная европейская философия. — М. : Научный мир, 2000. — 256 с.
16. Одна из особенностей большинства работ Астафьева — обилие ссылок на различных авторов, имена которых практически забыты. Это обилие раздражает до тех пор, пока не начинаешь понимать, что здесь Астафьев не демонстрировал свою эрудицию, а проявлял исключительную интеллектуальную добросовестность, которая требовала обязательно упомянуть автора, подсказавшего ему ту или иную мысль.
17. Одно из основных значений лат. *intendo* — обращать внимание на что-либо.
18. Астафьев П. Е. Вера и знание в единстве мировоззрения (опыт начал критической монадологии). — М., 1893. — 207 с.
19. Астафьев П. Е. К вопросу о свободе воли // О свободе воли : труды Московского Психологического Общества. — Выпуск III. — М., 1889. — 360 с. (См. также РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ и ПРИЛОЖЕНИЕ в данном издании, где размещена указанная статья и Пояснение к ней Н. П. Ильина. — *Ред.*)
20. Невнимание к своей душе — верный путь к утрате самоконтроля, к «закатыванию истерик» и к прочим малосимпатичным свидетельствам запущенности своей собственной души.
21. Астафьев П. Е. Перерождение слова // Русский Вестник. — 1891, ноябрь. — С. 153–173 ; декабрь. — С. 163–187. Приведена цитата из ноябрьского номера. (См. также РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ данной книги, в котором помещена и впервые печатается в современном издании указанная статья П. Е. Астафьева. — *Ред.*)
22. Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. — СПб., 1892. — 119 с.
23. Из стихотворения И.-В. Гёте в сборнике «Западно-Восточный диван» [Изд. М. : Наука, 1988]. (Диван — поэтический жанр в персидской литературе.) В переводе В. В. Левика (1907–1982)

- приведённые строки звучат так: *Счастлив мира обладатель // Только личностью своей.*
24. Которого, конечно, не следует путать с вышеназванным Александром Ивановичем Введенским.
 25. *Тертуллиан* (сер. II в. — ок. 222) — юрист и богослов, резкий критик «языческой» философии. Особенно известен тезисами *anima naturaliter christiana* (душа по природе христианка) и *credo quia absurdum*, которые в действительности выражены у него более замысловато.
 26. Самопознание — это *процесс развития* самосознания. «Познай самого себя» — значит «проясни и углуби сознание самого себя».
 27. *Маслоу Абрахам* (1908–1970) — американский психолог, автор множества работ по «теории мотивации», в основу которой им положена так называемая пирамида потребностей.
 28. Идеал у Астафьева — это ни в коем случае не «идея» Платона, к учению которого Астафьев относился отрицательно прежде всего потому, что в нём нет места субъективности, а следовательно, нет и жизни, а есть только безвольное созерцание «объективных» идей.
 29. При этом Астафьев признавал, что «идеальными» могут быть и *негативные* мотивы, такие как страсть к разрушению ради разрушения, ненависть к Отечеству и т. п. Значение такого «расширения» понятия «идеальные мотивы» станет ясно в следующей, заключительной главе.
 30. *Астафьев П. Е.* Нравственное учение гр. Л. Н. Толстого и его критики // Вопросы философии и психологии. — Книга 4. — 1890. — С. 64–93. (См. также РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ данной книги, в котором помещена указанная статья. — *Ред.*)
 31. Не является *только* «Другим» и Бог, избравший Своим Царством *внутренний* мир человека.
 32. *Астафьев П. Е.* Из итогов века (с приложением писем «Еврейство и Россия»). — М., 1891. — 117 с.
 33. Вера в «бессознательные» переживания связана, как правило, с тем, что за «бессознательное» ошибочно принимают *безотчётное*, не ставшее предметом *рефлексии*. Я могу радоваться, вовсе не думая при этом о том, что радуюсь, — но разве это значит, что я радуюсь «бессознательно»? Кстати, именно *непосредственная*, безотчётная радость — самая захватывающая, живительная радость.

34. *Астафьев П. Е.* Чувство как нравственное начало. — М., 1886. — 84 с. (См. также РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ данного издания, где размещена указанная статья. — *Ред.*)
35. Речь идёт о знании литературного английского языка с большим словарным запасом, а не с теми несколькими сотнями слов и оборотов, которых вполне достаточно в условиях международного туризма. У меня немало знакомых, которые бодро болтают «по-английски», не прочитав *ни одного* английского романа, а то и рассказа *в подлиннике*.
36. *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений в десяти томах. — Т. 7. — М.: Наука. — 765 с. Цитируется заметка — «О народности в литературе», опубликованная только в 1855 г.
37. К слову сказать, внимательный читатель П. Е. Астафьева не может не заметить его резко отрицательного отношения к крайним видам аскетизма.
38. *Субъект* переводится с латыни как *подлежащее*; *субстанция* — как *лежащее в основе*.



РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ



ИЗ ОСНОВОПОЛАГАЮЩИХ
ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ РАБОТ
П. Е. АСТАФЬЕВА

СТРАДАНИЕ И НАСЛАЖДЕНИЕ ЖИЗНИ

(Вопрос пессимизма и оптимизма)¹⁸

Wahrheitsliebe zeigt sich
darin, dass man überall das Gute
zu finden und zu schätzen weiß.

*Goethes Sprüche*¹⁹

Жизнь хороша, когда мы в мире
Необходимое звено,
Со всем живущим заодно.

*А. Майков («Три смерти»)*²⁰

I

Ото всех нас, ни для каких избранных не допуская исключения, жизнь ежемгновенно и назойливо требует неот-

¹⁸ Печатается по изданию: Страдание и наслаждение жизни (Вопрос пессимизма и оптимизма). — Выпуск первый. — СПб. : Типография Товарищества «Общественная Польза», 1885. — 70 с.

¹⁹ «Правдолюбие обнаруживается в умении повсюду находить хорошее и ценить его» — изречение И.-В. Гёте (*Goethes Sprüche*) из книги «Годы странствий Вильгельма Мейстера». Кн. II. Размышления в духе странников. Перевод с немецкого С. А. Ошерова. См.: *Gёте И. В. Собр. соч.* : в 10 т. — Т. 8. — М. : Художественная литература, 1979. — С. 255.

Gёте Иоганн Вольфганг (нем. *Goethe Johann Wolfgang von*; 1749–1832) — великий немецкий поэт, мыслитель, естествоиспытатель. Он — автор известных произведений «Фауст», «Страдания юного Вертера». Главный идеолог течения «Буря и натиск».

²⁰ Лирическая драма А. Н. Майкова «Три смерти» (1852) была одним из любимых произведений П. Е. Астафьева.

ложного разрешения целой массы задач, ответа на целую массу вопросов, прямо возникающих перед нами в законченной, готовой определённости, не выжидая пока и как мы их себе поставим, но задавая их нам в этой неотразимой определённости. Не многим даётся ею и достаточный досуг, и достаточная свобода от захватывающего влечения «злости дня», и наконец — достаточная охота для спокойного и беспристрастного обсуждения самой постановки этих вопросов, нормальной или ненормальной, определённой или неопределённой, необходимой или случайной. Немногим даже — в общей массе — дано и ясное понимание всей важности такого обсуждения постановки вопроса сравнительно с важностью ответа на поставленный так или иначе вопрос. Чем вопрос привычнее нам и насущнее, чем чаще и настоятельнее предлагается нам жизнью, — тем менее способен он обыкновенно и возбудить потребность этого обсуждения, и оставить нам необходимое для него время и спокойствие. Самые жизненные вопросы наименее обдумываются нами именно потому, что жить — более настоятельная, по-видимому, необходимость, чем судить о жизни, давать себе в ней отчёт. Так говорят по крайней мере практические мудрецы не одного нашего «просвещённого времени», когда банки, конституции, система взаимного обучения, пары²¹, телефоны и т. п. столь соблазнительно обогащают и ускоряют нашу жизнь, вместе и до безвестности упрощая её своими на всё готовыми ответами, но и всех решительно веков и народов, даже самых «некультурных». И эта мудрость, которая вся без остатка выливается однако же в неособенно глубокомысленном и тонком замечании, что «есть нужно», конечно, везде и всегда находила и на-

Майков Аполлон Николаевич (1821–1897) — русский поэт, «птенец гнезда Николаева» — эпохи высокой классики, «эпохи рыцаря-царя»: «Среди русских поэтов XIX века, вышедших к своему читателю после смерти Пушкина, пятеро лучших (Лермонтов и Фет, Полонский, Майков, Случевский) придерживались поэтического канона, сложившегося ещё при его жизни» (Калягин Н. И. Чтения о русской поэзии. — Книга первая. — СПб., 2016. — С. 236).

²¹ Речь идёт об изобретении парового движения.

ходит толпу, готовую поражаться её глубиной, восторгаться её прелестью и фанатически служить широким заповедям, вытекающим из её начала!

Но не всегда толпа бывает права; не права она и в настоящем случае. Конечно, очень важно и поучительно узнать великую истину, что есть *нужно*; но для сознательного существа оставаться, каковым *bongre malgre*²², пока человек обречён, было бы не лишено некоторой важности и утешительности, и знание того, *зачем, для чего* именно ему нужно есть и жить. Человек ведь не только *переживает* своё бытие, но и *сознаёт* и *судит* его, и *стремится его устроить*, не принимая его пассивно как готовый, только *данный* ему рок. Дать ответ на поставленный вопрос далеко поэтому не всегда так существенно, как правильно поставить вопрос. Это так уже потому, что без вопроса нет и ответа, и значение (*portée*) второго определено заранее значением первого. Ещё Платон²³, вслед за Сократом (в «Государстве») говорил, что, не имея предварительного понятия о искомом, мы никогда и не могли бы *найти* его, ибо не знали бы на чём именно из встреченного нами в поисках остановиться. И Кант, обсуждая значение своего великого труда²⁴ — вся оригинальность и всё несомненное значение которо-

²² *Bongré malgré* (фр.) — волей-неволей; хочешь не хочешь.

²³ Платон (др.-греч. — Πλάτων; 427–347 до н. э.) — древнегреческий философ, один из основоположников идеалистического направления в философии. Согласно Платону, подлинным бытием можно называть лишь идеи, абсолютные сущности, сохраняющие своё бытие безотносительно пространства и времени. В понимании П. Е. Астафьева, Платон, который абсолютно подчинял личность общему порядку, учреждению, государству, выступал антиподом своего учителя Сократа (469–399 до н. э.), осуществившего поворот от философского рассматривания природы и мира к рассмотрению человека. П. Е. Астафьев высоко ценил Сократа как «отца философии», этический характер его философии, идею личности. «Государство» — диалог Платона 360 г. до н. э., посвящённый проблеме идеального государства. Платон исходил из соответствия между космосом, государством и отдельной человеческой душой.

²⁴ Кант Иммануил (нем. *Kant Immanuel*; 1724–1804) — родоначальник немецкой классической философии. Исходными задачами, которые ставил перед собой Кант, были следующие: Что я могу знать? Что

го именно в своеобразной *постановке* вопроса, — замечает, что больше трудности и больше заслуги правильно поставить вопрос, чем дать верный ответ на вопрос, уже правильно и точно поставленный. Юристы также очень хорошо знают, что в их области всё дело не в чём ином, как в постановке вопросов. И если жизнь всего человечества, как и отдельного человека, даёт нам *какое-либо* несомненное поучение, то оно состоит прежде всего в том, что от самой напряжённой и неутомимой деятельности и борьбы всей жизни отдельной личности или целой эпохи, народа, от самой подавляющей массы данных ими ответов на всевозможные вопросы и запросы — остаётся, в конце концов, ровно столько, сколько было существенного, истинного в *задачах* деятельности, не эфемерного, не произвольного (в дурном смысле слова) в *вопросах* и запросах, направлявших эту жизнь. «Главнейшая причина бедности — уверенность в богатстве», — говорил Бэкон (Вэруламский)²⁵; а бедность наша или богатство в духовной сфере определяется не столько массой готовых ответов, сколько определённостью, точностью и системой вопросов, так же как и в экономической сфере богатство определяется не массой капитализованных благ, но массой потребностей и состоящего в их распоряжении труда. Из древнейшего периода греческой философии, глубоко и для всех времён поучительного именно своею постановкой всех основных вопросов мысли, но

я должен делать? На что смею надеяться? Что такое человек? Главным философским произведением Канта является «Критика чистого разума» (1781). В нём сходной проблемой для Канта является вопрос «Как возможно чистое знание?». П. Е. Астафьев ценил Канта, поскольку тот признавал безусловность нравственного закона и наивысшее значение нравственной личности.

²⁵ *Бэкон Франциск Веруламский* (англ. *Bacon Francis*; 1561–1626) — английский мыслитель XVI в., считающийся родоначальником эмпирического или опытного направления в новой философии. Провозгласил целью науки увеличение власти человека над природой. Автор знаменитого афоризма «Знание есть сила». Основной труд — «Новый органон» (1620). В современном издании «Нового органона» приведённая цитата выглядит так: «Преувеличенное представление о своём богатстве является одной из главнейших причин бедности». См.: *Бэкон Ф. Новый органон*. — М.: Рипол-классик, 2018. — С. 23.

ничему не научающего того, кто искал бы в нём готового решения какой-либо (специальной) современной научной задачи, всякий ничтожный фрагмент для нас составляет истинную драгоценность; а какая в то же время масса никому ненужного хлама содержится в тех фолиантах, которые оставлены нам в наследие догматическими временами схоластики?

Между всеми вопросами, от точной и правильной постановки которых зависят не только наиболее ценные и существенные интересы, но и самые *созидающие силы* жизни, одно из главных мест занимает, очевидно, вопрос *о ценности самой жизни*, вопрос: стоит ли жить? Выше ли, лучше ли, истиннее и достойнее смерти жизнь, небытия — бытие? *Нужно ли и возможно ли искать* в бытии, в жизни какой-либо действительной правды, красоты и истины! Или же такое искание тщетно и неразумно, т. к. самоё бытие во *всех* своих формах и проявлениях есть лишь призрак (*майя*²⁶ буддистов), пустой обман, во всём своём смешном и горьком ничтожестве обнаруживающийся перед разумом истинного мудреца и возбуждающий в нём, по своём раскрытии, страстно тоскливое влечение к вечно тёмному, ничем не нарушимому однообразному покою немого ничто, небытия²⁷ — вместе с *презрением* ко всему, что раскрытое в своей призрачности бытие обманно рисует ещё перед очами не достигшего мудрости как истинное, достойное, прекрасное или желательное?

Это презрение, которым было всегда более или менее удобно *интересничать* перед доверчивыми характерами, тем более падкими на всё парадоксальное, способное сразу поразить своею незаурядностью, чем сами они наивнее, — не раз уже и философствующею мыслью выставлялось как признак, отличающий *истинного* мудреца. И *Гартман*, наиболее прославляемый и читаемый изо всех известных дилетантских философствующей публике философов нашего времени, определяет своё философское учение пессимизма как «*соединение науки с презрением жизни*» (*Zur Gesch<ichte> und Begrundung*

²⁶ *Майя* — в буддизме — философская категория, постулирующая, что мир вещей, феноменов и людей есть лишь иллюзия.

²⁷ Примечание Астафьева: Или, что совершенно одно и то же, — к тому странному «Духу», лишённому сознания и воли, и «пребывающему во мраке и молчании» (sic!), который составляет конечную цель стремления буддистов — и древних, и новых.

des Pessim<ismus>, s. 50)²⁸. Но в полной и беспощадной законченности эта теория презрения сформулирована, собственно, лишь одним средневековым пессимистом, которого приводит Шопенгауэр, сказавшим, что по пути к мудрости первый шаг составляет презрение ко всему, кроме себя; второй — презрение ко всему и к самому себе, а третий и последний — презрение ко всему, к самому себе и к самому этому своему презрению (следовательно, и к «соединению науки с презрением к жизни»²⁹). Изю всех пессимистов нашего века вполне верен этой нигилистической формуле один Леопарди³⁰ с его:

Nostra vita a che val? Solo a spregiarla³¹.

²⁸ Примечание составителя: *Гартман, Гартманн, Hartmann* — *Эдуард фон* (нем. *Hartmann*; 1842–1906) — сегодня принята транскрипция *Гартман* — немецкий философ, основатель «философии бессознательного», основанной на синтезе идей Лейбница, Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра. Резко выступал против христианства, видя в нём видоизменённый иудаизм. На русский язык переведено наиболее известное произведение Гартмана «Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного» в двух томах; первое русское издание перевода книги Э. Гартмана вышло в Москве в 1873–1875 гг. в два выпуска; есть ещё ряд переизданий на русском языке.

Дополнение комментатора: Здесь и далее цитируется книга «К истории и обоснованию пессимизма» (*Hartmann E. Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* / E. Hartmann. Carl Duncker's Verlag, 1880).

²⁹ *Шопенгауэр Артур* (нем. *Schopenhauer Arthur*; 1788–1860) — немецкий философ-иррационалист, основоположник философии «мирового пессимизма», называл существующий мир, в противоположность Лейбницу, «наихудшим из возможных миров». Основной труд — «Мир как воля и представление» (нем. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1818).

Здесь и далее переводы: с немецкого — кандидата философских наук В. В. Колмакова, с французского языка — А. К. Назарчука и кандидата исторических наук М. М. Шевченко (кроме переводов, сделанных составителем).

³⁰ *Леопарди Джакомо* (итал. *Giacomo Leopardi*, 1798–1837) — итальянский поэт-романтик, чьи произведения отличаются глубоким пессимизмом.

³¹ «А наша жизнь, на что она годится?» (ит.). Цитируется стихотворение Джакомо Леопарди «A un vincitore nel pallone» («Победителю игры в мяч»). Пер. А. Махова. См.: *Леопарди Дж. Поэзия*. — М.: Наука, 2003. — С. 62, 63.

Вопрос в этой сжатой и определённой форме для неискушённой мысли и свежего чувства представляется поразительным, парадоксальным, даже жутким. Да и *нужен* ли он? Необходимо ли, в самом деле, задаваться *таким* вопросом и даже возможно ли, разумно ли? *Ради чего* останавливаться пред ним и обременять эту новую ношей смущаемую и без того уже массой насущных задач мысль?

Все подобные сомнения умолкают пред тем неотразимым фактом, что этот вопрос *существует*. Он и не может не существовать в силу неизбежного *идеализма* человека, в силу того, что всё в его жизни имеет действительное значение и силу не как голый *факт*, но и как *наше понимание* его. Существует он с тех самых пор, как человечество стало мыслить о себе, своём положении и назначении в мире, задалось вопросом о *ценности своей жизни* — о том, *что* делает её (непосредственно для него дорогую) вместе и *сознательно* желательною, достойною, святою и т. п.? Раз человек вышел из того периода, когда он живёт только непосредственною жизнью как растение (есть, по выражению Гегеля³², лишь *потому и то*, что он *ест*) и задался вопросом о смысле и ценности своего бытия (стремится и начинает быть тем, чем он себя *сознаёт*), — он по неизбежной диалектике, просто, вследствие того, что

Мудрец отличен от глупца
Тем, что он мыслит до конца³³,

³² Астафьев ошибочно приписывает известное изречение *Человек есть то, что он ест* (нем. *Der Mensch ist, was er isst*) Гегелю. Принято считать, что так иронично *Л. Фейербах* (1804–1872) сформулировал суть «философии» физиолога и материалиста *Якоба Молешотта* (1822–1893).

Примечание составителя: *Гегель Георг Вильгельм Фридрих* (нем. *Hegel Georg Wilhelm Friedrich*; 1770–1831) — немецкий философ-классик, представитель абсолютного (объективного) идеализма, автор трехтомной «Энциклопедии философских наук» (первое изд. 1817) и длинного ряда других произведений, большинство которых переведено на русский язык.

³³ Из лирической драмы «Три смерти» А. Н. Майкова. См.: Указ. соч. — С. 5.

приходит и к постановке вопроса в той поражающей своею резкою беспощадностью форме, в какой он нами приведён выше: стоит ли жить? и почему стоит? есть ли в бытии хотя что-либо действительно ценное и достойное? Небытие поэтому не лучше ли и выше бытия?

Стоило бы, наконец, остановиться над этим вопросом уже ради того, что всё родное нам человечество искони так трагически волновалось им. Оно искони глубоко и искренно мучилось им, тщетно обращаясь за его разрешением, как в прелестном стихотворении Гейне³⁴, и к земле, и к морю, и к звёздам небесным, и ко всему необъятному миру, не отступая пред тем, что

Катятся волны с шумом обычным,
Ветер несётся и тучи несёт,
Звёзды мерцают в бесстрастьи холодном,
А бедный безумец ответа всё ждёт³⁵.

Но, с другой стороны, не потому ли именно и следовало бы избегать задумываться над этим вопросом, что всё человечество так долго и безуспешно билось над ним, что самая попытка разрешить задачу представляется безнадежною, чем-то вроде задачи «вечного движения»?

Безрассудна ли попытка ответить хотя бы приблизительно на вопрос, представляющий, по-видимому, неодолимые трудности, нет ли, но без какого-нибудь ответа на него оставаться *нельзя*, остановиться пред ним *необходимо*. Безусловно, необходимо остановиться на нём, во-первых, потому, что такой или иной ответ на него *de facto*³⁶ составляет *неизбежное* достояние мысли не только всякого философа или моралиста, но — в более ли рассудочной или более эмоциональной, более

³⁴ Гейне Христиан Иоганн Генрих (нем. Heine Christian Johann Heinrich, 1797–1856) — немецкий поэт, сатирик, публицист, критик периода позднего романтизма.

³⁵ Гейне Г. Из стихотворения «Вопрос». Перевод Н. А. Добролюбова. Опубликовано в 1862 г. См.: Современник. — 1862. — Т. LXXXXI. — № 1. — Отд. I. — С. 344.

³⁶ *De facto* (лат.) — фактически.

или менее полной и законченной форме — каждого мыслящего и даже просто сознательно живущего человека. Оптимист или пессимист по неизбежной необходимости — *каждый* из нас. Разница между людьми здесь только в сознательности, последовательности, широте сфер, на которые распространяется их оптимизм или пессимизм, отсутствие самопротиворечий и т. п. И это так потому, что, повторяем, человек не может жить, не стремясь и *устраивать* свою жизнь (в неискоренимости и в то же время недостижимости полного осуществления этого стремления — даже главный драматический мотив человеческой жизни); *устраивать* же свою жизнь, конечно, невозможно, не *оценивая* её, не ставя вопроса о том, *что* в ней ценно и желательно. Во-вторых, особенно необходимо остановиться на этом вопросе о ценности жизни (и, следовательно, о том, *что* именно ценно в жизни и бытии) потому, что такое или иное решение его — а решение это, как мы сказали, ничьей мысли и ничьему чувству не остаётся чуждым — в отличие от многих чисто теоретических положений, остающихся достоянием одной познающей мысли, не выходя из сферы идеального, является и одною из *реальнейших сил* действительной жизни. Оно необходимо, так или иначе определяет наше отношение ко всем её задачам и явлениям, так или иначе направляет и окрашивает всю нашу деятельность. Ужасающий, беспросветный пессимизм Рима пред концом древнего мира (поэт этого пессимизма — Лукреций)³⁷, пошленький, утилитарный оптимизм эпохи «просвещения» XVIII века³⁸, так же, как и современ-

³⁷ *Тит Лукреций Кар* (лат. *Titus Lucretius Carus*; около 99 до н. э. — 55 до н. э.) — римский поэт и философ. Приверженец атомистического материализма. Его поэзия пронизана катастрофизмом, ощущением гибели индивидуальности, неизбежно раздавливаемой мировой машиной атомизма.

³⁸ Примечание Астафьева: У оптимизма вообще меньше поэтов, причём и те немногие, которые есть у оптимизма, — только действительно-великие поэты (как Гёте, Шиллер, — у нас Пушкин и Толстой А.). Мы далее увидим, почему поэтом оптимизма труднее быть, чем поэтом пессимизма, каков, например, наш Некрасов.

ный нам, всё шире и шире разрастающийся и заливающий понемногу все сферы жизни пессимизм — всё это не только *симптомы* известного направления стремлений и определённого состояния сил современных им обществ, но и *действенные силы*, вполне реально участвующие в определении этого направления и состояния. Почти все поэты нашего бедного поэзией и великими поэтическими талантами времени — пессимисты. «Пессимизм, — верно замечает Caro (<Le> passim<isme> au XIX-e siecle. Pp. 99–100)³⁹, — сообщает воображению поэтов совершенно особую привлекательность: это как бы новая разновидность романтизма, обновляющего тему их вдохновения, романтизма философского, после того, как прежняя исчерпала себя». Напомним, что романтизм и в поэзии представляет почву, на которой сравнительно легче достижение некоторого эффекта совершенно ничтожными творческими средствами. Все без исключения поэты, которым пятнадцать только лет, не более того, — романтики и — в размерах своего мировоззрения — пессимисты.

И сами систематики, и проповедники оптимизма или пессимизма всегда смотрели на исповедуемое ими *понятие* о ценности жизни как на вполне действительную, моральную, культурно-историческую *силу* жизни человечества, неизбежно

Дополнение комментатора: Астафьев очень чуток к поэзии. Его оценки поэтов принадлежат вечности, а не злободневной современности: *Шиллер Иоганн Кристоф фон* (нем. *Johann Christoph Friedrich von Schiller*; 1759–1805) — немецкий поэт, представитель литературного романтизма; *Пушкин Александр Сергеевич* (1799–1837) — «наше всё» (Ап. Григорьев), «солнце русской поэзии» (Н. И. Калягин); *Толстой Алексей Константинович* (1817–1875) — поэт, писатель и драматург; его поэзию, в особенности поэму «Иоанн Дамаскин», высоко ценил П. Е. Астафьев; *Некрасов Николай Алексеевич* (1821–1878) — поэт, прозаик и публицист так называемого революционно-демократического направления, которое не могло быть близко философу по определению.

³⁹ *Каро Эльм Мари* (фр. *Caro Elme-Marie*; 1826–1887) — французский философ и публицист, член Французской академии, по политическим воззрениям — консерватор-республиканец. Выступал с критикой материализма и позитивизма. Астафьев здесь и далее цитирует одно из его основных произведений «Пессимизм в XIX столетии. Леопарди — Шопенгауэр — Гартман» («Le pessimisme au XIX-e siecle. Leopardi — Schopenhauer — Hartmann»). Hachette et Cie., 1878. — 298 с.).

влекущую его к тем или другим целям, определяющую, какие из них желательны, какие нет, определяющую и самую *энергию* его стремлений. Чисто идеальное, *мысленное* решение человеком и человечеством теоретического вопроса, стоит ли и почему стоит жить, — определяет в конце концов и реальную *силу* их жить, и реальную, существующую для них *возможность* жить. Перестать желать или стремиться, замечает Маудсли, значит начать умирать физически, нравственно и интеллектуально (Физиология и патология души. С. 158)⁴⁰. Решая этот теоретический вопрос о факте жизни, как он предлежит нам, мы вносим поэтому изменение в самый этот реальный факт, создаём новый. Вопрос таким образом из чисто философского обращается в настоящий вопрос жизни или смерти, в вопрос, без теоретического разрешения которого никому, пред кем он однажды возник и как бы то ни было разрешается (а присущ он всем без исключения), невозможно и в действительности ни с решимостью жить, ни с решимостью умирать.

Главный учитель пессимизма, Гартман, так, на примере, рассуждает: «Если истинно то, что при прогрессивно возрастающем разуме в мире всё более и более будут подкапываться *иллюзии* бытия, пока, наконец, не будет признано, что *всё суета*, то жизнь в мире, по мере достижения им цели своего развития, всё будет несчастнее; отсюда же должно следовать, что разумнее всего было бы воспрепятствовать развитию мира, и чем скорее, тем лучше»⁴¹.

Рассуждение это — вполне последовательно, хотя *верность* его зависит, конечно, от *верности посылок*, в которой весь вопрос. Непосредственно практическое применение этого последовательного «воспрепятствования развитию мира» (элементарнейшая форма

⁴⁰ Примечание составителя: Маудсли (англ. Maudsley) Генри (1835–1918) — выдающийся британский учёный, один из основоположников психиатрии. Его главные сочинения: «Преступление и помешательство» (переведено на русский язык в 1875 г. под названием «Ответственность при душевных болезнях») и «Физиология и патология души» (в 1871 г.).

⁴¹ Phil<osophie> d<es> Unbew<ussten>. — P. 654. Примечание комментатора: Здесь и далее Астафьев цитирует: Гартман Э. Философия бессознательного. Опыт мировоззрения. — Берлин, 1869. (Eduard von Hartmann. Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung).

его — известное стремление шестидесятых годов у нас к «упрощению жизни») представляет наш современный нигилизм, связь которого с пессимизмом, с убеждением в нелепости и тщете бытия, указанная между прочим и *Caro*⁴², далеко не случайна, как мы убедимся.

Важность и неизбежность решения вопроса, значение его как действительного вопроса о жизни или смерти для всего мыслящего человечества будут выясняться нам всё более и более, по мере того как мы будем ближе знакомиться с разными теоретическими попытками и реальными основаниями его решения. Но уж теперь мы можем признать несомненным, что единственный ключ к разрешению этого жизненного вопроса способен дать нам лишь обсуждение его постановки — рассмотрение *откуда* он возникает, *как* по условиям своего возникновения, в виде какой задачи или каких задач он неизбежно предлагает себя нашей мысли? И в каком направлении и каком смысле эта задача или эти задачи естественно могут и должны найти для себя то разрешение, без которого невозможно, как мы сказали, ни решительно, с достоинством и убеждением жить, ни с достоинством и убеждением умирать.

Лишь в проверке постановки этого существеннейшего не только философски, но и педагогически и культурно исторического вопроса о ценности бытия — в определении правильной и точной постановки его — можем мы рассчитывать и на приобретение прочного критерия для оценки существующих решений этого вопроса в смысле оптимизма или пессимизма, в смысле защиты правды и достоинства бытия и его начал или осуждения бытия как призрачного и нелепого во имя желательного небытия. Какое из двух учений истинно и какое ложно — выяснится нам само собою из анализа *одного* вопроса, два противоположные ответа на который представляют оптимизм и пессимизм. Поэтому нам и нет надобности идти путём *сличения* двух противоположных учений. Вопрос, в котором вся *суть* дела, во всей своей нераздельной целостности лежит в основе каждого из них и одинаково полно раскрывается пред нами, с каким из них в отдельности мы ни имели бы дело, с которого бы мы ни начали.

⁴² Caro. Le pessimisme au XIX e siècle. 2 éd. — P. 27.

Но попытка выяснить вопрос из основных положений *пессимизма* нам представляется, по многим соображениям, не предпрешающим ещё ничего насчёт его истинности или ложности, предпочтительною обратному пути к выяснению его из основных положений *оптимизма*. Предпочтительною представляется она потому прежде всего, что как *учение*, т. е. более или менее ясно сознательное мировоззрение, *пессимизм* в наше время, несомненно, как говорится, *tient le haut du pavé*⁴³. Пессимистическим мирозерцанием вдохновлены все наиболее ценимые нашим временем, наиболее родственные его духу и доступные ему произведения литературы и искусства. Оно же более или менее преобладает и в наиболее выдающихся и влиятельных философских системах нашего времени, между которыми первые места заняты «философами отчаяния и презрения», Шопенгауэром и Гартманом. Но и как *настроение*, *пессимизм* в современном обществе привлекает к себе более внимания и более поучителен если не потому, что он составляет преобладающий тон в общем фоне современной картины (о чём ещё можно поспорить), то потому уже, что он по естественному закону, с которым мы не раз встретимся в дальнейшем изложении, необходимо *ярче, определённое и страстнее*, чем *оптимизм*. Последний — более спокойный, косный и потому как бы бесформенный, расплывающийся, хотя бы в *массе* по распространённости он и преобладал даже в наше время.

Не раз встречались мы и в литературе, и в обществе с мнением, что *пессимизм*, теория отрицания смысла жизни и презрения к ней, не есть *серьёзная* разрушительная сила жизни, ибо он составляет-де лишь достояние немногочисленной «аристократии ума», «верхних десяти тысяч». Мнение это — едва ли в такой же мере верно, в какой оно *успокоительно*. Составляло же отрицание серьёзного смысла жизни и презрение к ней не так давно ещё своего рода «мундир», безошибочно производивший впечатление в обществах (преимущественно дамских), хотя бы его надел на себя юнкер или гимназист! И в наше время не включена ли проповедь этого отрицания и презрения в ставшую уже всем известною в последние годы программу современных анархистов? Но и те, и другие, конечно, не входят в кружок «верхних

⁴³ *Tient le haut du pavé* (фр.) — главенствует.

десяти тысяч», на немногочисленности и безобидности которых можно бы было успокоиться.

Мы далее увидим, *почему* именно недовольство, страдание, отчаяние и по степени своего напряжения и по яркости своей чувствуются переживающею их душою сильнее, резче, чем противоположные душевные состояния, и энергичнее, страстнее, так сказать, ищут себе формы, выражения.

Г. Владиславлев в своей *Психологии* приходит к выводу, что к лишению (страданию) мы *вдвое* чувствительнее, чем к удовольствию, от увеличения удовлетворения (II т., с. 46). Вычисления, на которых почтенный психолог основывает этот вывод, конечно (и по собственному его сознанию), далеки от точности, а самые приёмы вычисления, по нашему разумению, не научны даже приблизительно; тем не менее истинность вывода *вообще* неоспорима⁴⁴.

Благодаря этой-то большей яркости и определённости форм страдания, представители наиболее напряжённой жизни чувства в человечестве, облекающейся в наиболее определённые и яркие формы, — поэты и художники во всех отраслях искусства — являются нам если не в жизни своей, то в произведениях, несравненно чаще страстно-страдающими, чем спокойно-довольными. Пессимизм сам по себе ярче и определённое, а потому уже и поучительнее оптимизма для исследования вопроса о ценности бытия. Наконец, и в чисто дидактическом отношении обсуждение учения пессимизма более обещает, чем разбор противоположного учения оптимизма, потому именно, что основные начала оптимизма гораздо естественнее, проще, следовательно, *менее* возбуждают напряжённую деятельность мышления. Они слишком знакомы нам для того, чтобы легко сосредоточить на себе в должной мере наше внимание. Пессимизм «мудрёнее», парадоксальнее и более возбуждает пытливость. Уже давно было сказано, что *всякое*

⁴⁴ Примечание составителя: Владиславлев Михаил Иванович (1840–1890) — русский философ, автор сохранивших определённую ценность работ по логике и психологии. Спиритуалист, решительный противник материализма. Основные труды: «Логика» (СПб., 1872) и «Психология. Исследование основных явлений душевной жизни» (в двух томах, СПб., 1881).

развитие мысли начинается с «удивления». Оно же очень легко вызывается формулами пессимизма, тогда как ничто, как известно, не постигается нами во всём своём значении так трудно, как самые простые, очевидные и чрез меру привычные нам истины, подобные тем, какие полагаются в основу учения оптимизма. И в этом отношении, таким образом, пессимизм для нашей цели поучительнее. Он «интереснее» и легче уловим для мысли по определённости своих форм. Выражение страдания, ужаса, отчаяния при всевозможных условиях вызывает в зрителе несравненно более сильное и яркое впечатление, оно более волнует нас и более заставляет напряжённо думать, чем выражение наслаждения, довольства и спокойной силы.

Наблюдение не позволяет сомневаться в том, что радостные аффекты — гораздо однообразнее, обнаруживают гораздо менее характеристических оттенков, чем аффекты им противоположные. В особенности же они отличаются тем, что всегда бывают более субъективны (*Вундт. Душа человека и жив^{<отных>}. II, с. 33–34*)⁴⁵. Но большая субъективность при меньшей характерности, силе и резкости внешнего проявления равносильна *большей глубине при меньшей энергии*: радостные аффекты, таким образом, окажутся более глубокими разрастающимися во внутрь, горестные — более энергичными, как бы *выталкиваемыми* нами наружу. Это положение, к которому мы не раз вернёмся далее, очень важно для понимания значения чувств в экономии жизни вообще и для правильного подведения итогов страданиям и наслаждениям жизни в особенности.

Поэтому-то и существующая психология, и язык знают особую форму чувства — *сострадание*, но обоим неизвестно противоположное чувство со-радости или со-довольства, хотя в душевной жизни нашей и существуют, несомненно, состояния, соответствующие этим режущим ухо по своей необычности обозначениям.

⁴⁵ Примечание составителя: *Вундт Вильгельм Макс* (нем. *Wundt*; 1832–1920) — выдающийся немецкий философ и психолог, особенно известный своим 10-томным трудом «Психология народов», который увидел свет уже после смерти Астафьева. Уточнение комментатора: Последний ссылается на работу: *Вундт В. М. Душа человека и животных* : Лекции проф. Гейдельберг. ун-та В. Вундта. — СПб., 1865–1868. — 2 т.

II

Каким же путём приходит мысль к пессимистическому или оптимистическому решению вопроса о ценности и достоинстве бытия?

Путь этот *один* для решающих его в том или в другом смысле и *для всех неизбежен*. Всем одинаково суждено пройти по этому пути, в конце которого получаются противоположные результаты — страстное проклятие жизни или благодарное благословение её — не потому, чтобы самоё *существо* вопроса, служащего ему исходной точкой, было для тех и других различно, но потому, что вопрос берётся ими не в *одинаковом* объёме и значении. Коренится вопрос в самом *существовании понятия жизни* вообще. Что в самом деле составляет существеннейшее в содержании этого понятия? Жизнь всякого животного вообще по существу своему представляет непрерывную цепь усилий, работ, стремлений и движений, с одной стороны, и параллельную, столь же непрерывную цепь соответствующих им чувств страдания и наслаждения — с другой. Члены как того, так и другого ряда в *одинаковой* степени необходимы для действительной жизни нашей — они не побочные, случайные и переходящие приатки к ней, но *существенные* моменты её. Только в сознании своих *усилий, движений*, совершённых с усилием, т. е. *произвольных* и т. п., чувствует живое существо своё бытие, чувствует себя. В этих усилиях, движениях, поэтому справедливо многие психологи самых различных школ видят самый корень возникновения сознания, совершенно непонятного у существа, которое было бы только пассивно воспринимающим, неподвижным и ни на что не усиливающимся (лишённым первоначальных стремлений). В деятельном движении, усилении, таким образом, — основа *самочувствия, без которого нет и самой жизни*⁴⁶. С другой стороны, в определённых

⁴⁶ Примечание Астафьева: Ср. напр., Delboeuf «La Psychologie, comme sc. Natur», p. 13 seq.

Примечание Ред.: Полное название книги, которую цитирует Астафьев: Joseph Delboeuf «La Psychologie Comme Science Naturelle: Son present et son avenir» («Психология как естественная наука: её настоящее и будущее»). — 1876.

качественно чувствах страдания и наслаждения, возможных, как мы убедимся далее, у существа лишь постольку и в тех направлениях, в каких оно *деятельно*, следовательно, обладает самочувствием, существо это узнаёт, что оно не только *есть*, но и *как* именно оно есть. Пока ограничусь ссылкой, не говоря о старых учителях в науке о чувстве, Спинозе и Аристотеле, но на новых психологов, как Herwiez, Dumont, Bouillier, Hamilton и др., у нас Ушинский, Владиславлев⁴⁷. Чувства страдания

Дельбёф Жозеф Рيمي Леопольд (Delboeuf, 1831–1896) — бельгийский философ, математик, экспериментальный психолог, занимался гипнотизмом, современники отмечали оригинальность его идей и их изложение. Его именем названа открытая им *оптическая иллюзия* восприятия относительных размеров (иллюзия Дельбёфа).

⁴⁷ *Спиноза Бенедикт* (лат. *Spinoza Benedictus de*; 1632–1677) — философ, взгляды которого представляли собой сочетание рационализма и пантеизма. Астафьев подвергал жёсткой критике пантеизм Спинозы, в котором не было места «свободной личности, нравственной ответственности и различию добра и зла».

Аристотель (др.-греч. *Ἀριστοτέλης*; 384 г. до н.э. — 322 г. до н.э.) — древнегреческий философ, создавший философскую систему, которая вобрала в себя всю сферу наличного знания древнего мира: от физики до политики и этики. Астафьев отмечал определённую близость своих представлений о свободе воли с пониманием таковой у Аристотеля.

Примечание составителя: *Горвиц (Горвич, Horwicz, Herwiez, Horviz, Horviez) Адольф* (нем. *Horwicz*; 1831–1894) — немецкий философ; автор монографии «Психологический анализ на физиологической основе. Опыт нового обоснования учения о душе». Астафьев ссылается на его книгу «*Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage, ein Versuch zur Neubegründung der Seebenlehre*» — «Психологические анализы на физиологической основе» (1872).

Примечания комментатора: *Дюмон Леон* (фр. *Dumont Leon*; 1837–1876) — французский философ; принадлежал к школе Гамильтона, затем стал сторонником дарвинизма и теории эволюции. Сочинения Дюмона: «*Les causes du rire*» (1862), «*Jean Paul et sa po étique*» (1862), «*Le sentiment du gracieux*» (1863), «*La morale de Montaigne*» (1866), «*Antoine Watteau*» (1867), «*Haeckel et la théorie de l'évolution en Allemagne*» (1873), главный труд — «*Théorie scientifique de la sensibilité: le plaisir et la peine*» («Научная теория чувствительности: удовольствие и горе», 1875). На последний труд постоянно ссылается Астафьев.

и наслаждения — неизбежные спутники составляющего основу жизни (и физиологическую и психологическую) *усилия*, деятельного *напряжения*; усилие может быть предпринято и осуществлено лишь под тем условием, чтобы оно представляло какой-либо *интерес*, имело *ценность*. Эта-то ценность (зависящая между прочим и *от различных понятий* о достоинстве, желательном и т. п.) и даётся в чувствах страдания или наслаждения, а потому и решается на неодинаковых основаниях. В этих чувствах самочувствие точнее определяется, составляя таким образом не только необходимое предусловие (как и соответствующая деятельность) отдельных страданий и наслаждений, но и всегда *данную вместе с ними и единственную и естественную единицу меры для них*. (Это последнее положение, очень важное для всей нашей теории чувств, в особенности просим заметить.)

И звенья одного ряда, и звенья другого суть в то же время *наиболее известное* нам, непосредственно достоверное для каждого содержания его сознания, его жизни. Как бы ни была велика между людьми разница в их умственном уровне, в массе, ясности, порядке и точности знаний их о явлениях окружающего мира, или их мыслей о собственном назначении, — собственные усилия, напряжения и соответствующие

Примечание составителя: Булье Франциск (франц. *Bouiller*, 1813–1899) — французский философ, психолог и педагог; среди его основных работ можно назвать книгу «*De la conscience en psychologie et en morale*» (1872) — «О сознании в психологии и морали».

Дополнение Ред.: Дальше Астафьев цитирует также его работу «*Du plaisir et de la douleur*» (1865) — «Об удовольствии и боли».

Здесь и далее Примечания комментатора: Гамильтон Уильям (англ. *William Hamilton*; 1788–1858) — английский философ-метафизик. Главные труды: «*The Philosophy of Unconditioned*» (1829); «*Discussions on Philosophy and Literature*» (1852); «*Lectures on Metaphysics and Logic*, 1859–1860».

Ушинский Константин Дмитриевич (1823–1871) — русский педагог, психолог, писатель, основоположник научной педагогики и психологии в России. Одна из главных работ в этой области: *Ушинский К. Д. Человек как предмет воспитания : Опыт педагогической антропологии*. — Том II / К. Д. Ушинский. — М. : Книга по Требованию, 2014. — 628 с.

чувства страдания или наслаждений для всех в *одинаковой степени* непосредственно достоверны, ясно и точно ведомы. Разницы в степенях достоверности этих состояний не существует. В этих состояниях, и только в них, даётся живому существу сознание собственного своего бытия, *самочувствие*. А оно — несомненное, достовернейшее и самое основное из всего содержания его сознания, т. к. в самочувствии — в конце концов последнее непосредственное ручательство и мера ясности, точности и понудительности всего прочего содержания сознания. Как нет между этими состояниями души, непрерывное течение которых составляет основную подкладку всей жизни её, различия по степени их *достоверности* для переживающего их существа, так же нет между ними и различия в степени их *реальности* для него. В них, и только в них он имеет самочувствие, единственную основу и ручательство для него всякой реальности вообще — и его собственной, и окружающих его явлений. Чувство напряжения, чувство боли или наслаждения и т. п. составляют одинаково несомненное, достоверное и наиреальнейшее содержание душевной жизни как германского философа-пессимиста, так и прожигающего жизнь вивёра⁴⁸, и буддийского аскета, и светской кокетки или идущего на Балканы из далекой глуши умирать за неведомых братьев нашего крестьянина. Всякий из них *в равной степени* только через них и в них сознаёт своё бытие. Для всякого его самочувствие есть единственная *непосредственная* мера всякой реальности вообще. Для всякого поэтому чувства, чрез которые даётся ему эта последняя единица меры его собственной жизни и его отношений к окружающему миру, имеют не только одинаковую достоверность и реальность, независимо от всевозможных различий в их положении, развитии и т. п., но и одинаково реальную ценность.

Вообще, как замечает *Taubert*: «Категории истины и лжи к чувству совершенно неприменимы, так как оно есть непосредственная реальность в себе самом, и эта реальность совершенно не касается

⁴⁸ *Вивёр* (франц. *viveur, om vivre* — жить) — человек, ведущий весёлую жизнь, весельчак, прожигатель жизни.

истины или ложности представлений, которые принимают участие в её возникновении» (Der Pessimismus u. s. Gegner. S. 18)⁴⁹.

Мы полагаем излишним доказывать, почему самочувствие, как *единица меры* всякого чувства, всякой достоверности и реальности, а следовательно, и всякой ценности вообще как в области нашего внутреннего, так и в области внешнего мира, — *необходимо положительно-ценно*. Основная единица меры не может не быть положительной, а что самочувствие есть единственная *основная мера* — несомненно.

Только в них (чувствах. — А. М.) и через них даётся человеку, кто бы он ни был, сознание его бытия, только в их же ценности и через их ценность для него даётся ему непосредственно и ценность второго бытия. Пока для него имеют ценность его чувства усилия, страдания и наслаждения, и в той мере, в какой они для него имеют ценность, — сохраняет для него ценность и его бытие. А ценность, для каждого безразлично, его чувства имеют до тех пор и в той мере, пока и в какой мере у него сохраняются его последняя единица всякой меры его жизни и внешнего мира вообще, его самочувствие — для всякого безразлично, *в одинаковой степени достоверное, реальное и положительно-ценное*. Пока *есть* самочувствие, оно ценно и реально, и в одинаковой степени ценно и реально для всякого; в одинаковой же степени положительно ценно и реально и сказывающееся в нём всякому бытие его: *для всякого, безразлично*⁵⁰, *его бытие ценно и ценно в одинаковой степени*. Мои страдания и наслаждения теперь, когда я пишу эти строки, далёко не те страдания и наслаждения, в какие облекалось самочувствие шестнадцатилетнего юноши или пятилетнего ребёнка; но и теперь, и в шестнадцать лет, и в пять страдания мои и наслаждения, как ни различны они по возбуждающим их поводам и целям соответствующих стремлений, по своей подвижности и глубине, простоте и сложности, — совершенно

⁴⁹ Примечание составителя: Тауберт Агнесс (нем. Taubert; 1844–1877) — с 1872 г. жена Эдуарда фон Гартмана; автор книги «Der Pessimismus und seine Gegner» (Berlin, 1873) — «Пессимизм и его противники» (Берлин, 1873). Здесь и далее Астафьев цитирует эту книгу Тауберт.

⁵⁰ Примечание Ред.: Астафьев имеет в виду, что для любого, для каждого без различения его бытие безусловно ценно.

одинаково достоверны, реальны и ценны для ребёнка, юноши и мужа, которые переживали их. Одинаково реально, достоверно и ценно было и выражавшееся в тех различных во многих отношениях чувствах бытие для сознававшего его ребёнка, юноши и мужа.

Очень верно поэтому заметила где-то Жорж-Занд, что плохое свидетельство своему уму и сердцу выдаёт тот, кто к своему прошедшему относится только отрицательно и с презрением⁵¹. Мало ли, впрочем, у нашего времени историков и «мыслителей», даже щеголяющих *таким* отношением ко всей предшествующей истории человечества?!

Бытие, словом, ценно в той мере и потому, что оно *есть*, а есть оно всегда лишь в одной степени, следовательно, бытие — пока оно есть — *одинаково* ценно; жизнь ценна, пока она сознаётся мною, пока я живу и имею силы жить. «Почему ощущение бытия является для нас удовольствием, первым по времени и в дальнейшем его продолжении и в пространстве? Почему любим мы жизнь превыше всего? Дело в том, что жизнь, как глубоко сказал Аристотель, является разновидностью действия, мы существуем только благодаря непрерывности этой деятельности, которая является самой нашей сущностью и источником всех удовольствий. Мы любим жизнь не только из-за благ и удовольствий, которыми она нам позволяет наслаждаться; мы любим её ради неё самой, независимо от всех благ, всех обстоятельств, которые могут более или менее вызывать у нас чувство привязанности к ней; мы любим её даже несмотря на все несчастья, все страдания, которые должны были бы заставить нас её возненавидеть. Есть радость существования, *the enjoyment of existence*, как говорит Гамильтон, не имеющая иной причины, кроме как само это сознание существования»⁵² (Bouillier. Du plaisir et de la <douleur>. 2 ed. 65–66), т. е. безусловно-ценно — *самочувствие*.

⁵¹ Жорж Занд (Санд) [фр. *George Sand*, настоящее имя Амандина Аврора Люсиль Дюпен, *Amandine Aurore Lucile Dupin*, в замужестве — баронесса Дюдеван (1804–1876)] — французская писательница, последовательница христианского социализма.

⁵² Здесь и далее Астафьев ссылается на книгу Франсиска Булье «Об удовольствии и боли» — в оригинале: *Bouillier F. Francisque. Du plaisir et de la douleur*. Paris, 1865. Цитата дана по-французски.

С этой точки зрения, очевидно, не представляется никакой возможности для самой постановки *вопроса* о ценности жизни. Вопрос решён здесь уже самим *фактом* жизни: я живу — следовательно, жизнь для меня имеет ценность и ровно столько, сколько я живу, т. е. сознаю себя живущим. Здесь, таким образом, невозможен пессимизм; это — точка зрения непосредственного, наивного оптимизма, прямо признающего бытие ценным, естественного и, так сказать, физиологического (мы далее увидим, почему его можно назвать физиологическим и не только *a potiori*)⁵³.

Такова точка зрения каждого *единичного* момента жизни, взятого в его *отдельности*, непосредственной реальной переживаемости кем бы то ни было. Она — одна для ребёнка, юноши ли, мужа ли, старика ли в агонии или безнадежно больного, в жесточайших мучениях и без всякой тени надежды на исцеление упорно и с невероятным усилием удерживающего, однако, последние болезненные впечатления быстро отлетающей жизни, только потому, что в этих впечатлениях он чувствует себя ещё живущим (как сказал Lafontaine: *Le plus semblable aux m'orts meurt le plus à, regret*)⁵⁴. На этой точке зрения *единичного* момента жизни в его *отдельности*, как он *непосредственно* переживается, всякий — естественно и по необходимости оптимист: жизнь ценна в этот момент (каковы бы ни были его страдания) просто потому, что она *сознаётся* (хотя бы только в самочувствии), а ценнее, реальнее самочувствия, сознания своего бытия, в конце концов, ничего для живого существа нет, и во имя *его* ценности — ценно и самоё бытие. Ценить одно — значит ценить и другое, удерживать одно — значит удерживать и другое. Поэтому эта точка зрения единичного сознаваемого момента жизни есть естественно и необходимо не только точка зрения естественного и необходимого оптимистического самочувствия, но и естественного и необходимого самосохранения, утверждения своего бытия.

⁵³ *A potiori* (лат.) — на основании предыдущего.

⁵⁴ *Лафонтен Жан де* (фр. *La Fontaine Jean de*; 1621–1695) — знаменитый французский баснописец. «Полумёртвый пуще всех боится умереть» (фр.) — из басни Жана де Лафонтена «Смерть и умирающий».

Лотце (Микрокосм. Т. I., с. 315) совершенно верно замечает, что данное в самосознании (самочувствии) знание я, как противопологаемого всякому не я, отличается от всех прочих сознаваемых нами различий и противоположений не своим *теоретическим, предметным* содержанием (как понятие одного предмета различается от понятия другого), но своей *непосредственной и несравнимой ценностью*⁵⁵. Такая ценность — прибавим — ему не может не принадлежать именно потому, что оно рождается в сознании моих *усилий, моих деятельных напряжений*, а не из каких-то состояний пассивного и безучастного восприятия, от бесплодной фикции которых большинство психологов уже освобождается в наше время. Эта ценность, далее, безусловна и поэтому только положительна. Она же, вследствие этой своей безусловности и положительности, составляет и единственную *основную единицу меры ценности* (психолог поймёт всю важность этого нашего положения) всех других наших душевных состояний и всех объектов мысли и воли, ценность которых только условна и относительна.

Неизбежность этой оптимистической, стремящейся к утверждению своего бытия точки зрения, для всякого во всякий *отдельный* момент его жизни, вытекает из того обстоятельства, что этот момент вообще *ценится как бы то ни было* переживающим его существом, утверждается или отрицается им только в той мере, в какой он *сознаётся* (даёт о себе знать в самочувствии). Следовательно, безусловно, основным образом ценным остаётся в нём прежде всего и неизменно самой *условие* возможной оценки, т. е. *самой сознание, самочувствие*. Сознание может отрицать, может стремиться удалить из сво-

⁵⁵ Примечание составителя: Лотце Рудольф Герман (нем. Lotze; 1817–1881) — немецкий философ; получил как философское, так и медицинское образование. Ввёл в философию понятия ценности и значимости (Gelten). Выступал за создание системы спиритуализма путём синтеза метафизики (от Лейбница до Гегеля) и естественных наук. На русском языке имеется перевод его трехтомного «Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie». — 1856–1864 («Микрокосм. Идеи естественной истории и истории человечества. Попытка антропологии»)» (рус. пер. 1866–1867), и некоторых других работ. Труды Лотце оказали существенное влияние на ряд классиков русской философии, от Н. Н. Страбова до В. И. Несмелова.

его района *то или другое* отдельное, квалифицированное так или иначе чувство, то или другое ощущение или представление. Но отрицать само себя как самочувствие, как сознание, оно не может, *своего* собственного самоутверждения оно не может прервать. Не может же оно этого потому, что если бы ему и удалась эта попытка отрицания себя, своего самочувствия, самоутверждения — то достигнутый результат, т. е. отсутствие сознания и самочувствия, никем не был бы признаваем и оцениваем, т. е. *никакой в каком бы то ни было отношении ценный результат вовсе и не был бы достигнут*. Сознание может судорожно порываться от одного своего содержания к другому, не удовлетворяясь ни одним из сменяющихся в этих порывах содержаний; оно может стремиться к освобождению от всякого из них — но стремиться *не быть* сознанием, самочувствием вообще оно не может по коренному существу своему. Оно есть *определяющая, различающая, полагающая деятельность* и только, а потому и не может полагать чего-либо, стремиться к чему-либо, отрицающему всякое определение, *вообще* всякую различенность и т. п. Оно *не может* отрицать само себя, *всегда само для себя ценно*, а потому непосредственно, во всякий единичный момент своей жизни, всякое чувствующее эту жизнь существо естественно и необходимо оптимистично. Непосредственно для всякого в *этот* момент его чувствуемое бытие ценно, и эта положительная оценка своего бытия естественно и необходимо выражается в стремлении к самоутверждению, самосохранению.

«Всякое чувство, — замечает Горвиц (Psych<ologische> Anal<ysen> auf physiolog<ischer> Grundl<age>. <Band> 1, s. 169⁵⁶), — есть прямое выражение стремления души к самосохранению». Но для души это стремление — и потому что оно *стремление* и потому что она *душа* — осуществляется не просто тем, что она сохраняется, *есть*, а тем, что она *узнаёт*, что она есть, что она есть *для себя*. Стремление к самосохране-

⁵⁶ Psych<ologische> Anal<ysen> auf physiolog<ischer> Grundl<age>. Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre von Adolf Horwicz. (Горвиц А. Психологические анализы на физиологической основе. Опыт нового обоснования учения о душе Адольфа фон Горвица. 1872. Т. 1. — *Ред.*)

нию совпадает со стремлением к подтверждению себе своего бытия в *самочувствии*. Вне самочувствия, подтверждения себе своего бытия — нет и никакого деятельного *стремления* к самосохранению, а есть простая косность, неведомое себе пребывание. Стремление к самосохранению неотделимо поэтому от стремления к *сознательности своего бытия*, которая, таким образом, есть не *accidens*⁵⁷, не случайная прибавка к существенным признакам *жизни*, но самый существенный из этих признаков. Поэтому и самочувствие не только необходимый *спутник*, проявление жизни, но и необходимое *условие* её, и *энергиею одного определяется и энергия другого*: нет жизни без самочувствия и ослабленное самочувствие — есть и ослабление жизненной энергии. Поэтому же самочувствие и всегда, везде для всех и во всех положениях только *положительно ценно* и составляет положительную единицу меры для ценности, такой или иной, всех других душевных состояний наших. Точка зрения самочувствия есть точка зрения *самой жизни* в её реальной переживаемости.

На этой точке зрения — а на ней останется необходимо всякий, будь он философствующий с успехом пессимист в роде Гартмана, или интересничающий перед княжною Мери своею солдатскою шинелью и разочарованностью, в нетерпеливом чаянии прозаических прапорщичьих эполет, юнкер, или сам умный Печорин⁵⁸, или Иоанн Дамаскин у графа А. Толстого⁵⁹, поскольку всякий из них реально переживает отдельные мо-

⁵⁷ *Accidens* (лат.) — акциденция, случайность; то, что (в отличие от субстанции) не является самим собой.

⁵⁸ Княжна Мери, Печорин — главные персонажи романа «Герой нашего времени» русского писателя, поэта, драматурга М. Ю. Лермонтова (1814–1841).

⁵⁹ Примечание Астафьева: Всем, конечно, памятно это несравненное место:

Благословляю вас, леса,
Долины, нивы, горы, воды, и т. д.

Дополнение комментатора: цитируется поэма А. К. Толстого «Иоанн Дамаскин». См.: *Толстой А. К. Собрание сочинений* : в 4 томах. — М. : Изд-во худож. лит-ры, 1963. — Т. 1. — С. 516.

менты своей жизни, ведомые ему и ценные в своей непосредственной переживаемости, — естественный оптимист.

Для этой точки зрения, безусловно, верно замечание Лотце, что «для нашего взгляда на чувственность важно не то, какой смысл может кто-либо найти в её отправлениях; главное — какой смысл в момент их выполнения связывает с ними сама ощущающая душа и связывает необходимо, хотя и не уясняя их себе размышлением до нашего сознания» (Микрокосм. II. С. 213).

Самый вопрос о возможности пессимизма здесь, повторяем, немислим: жизнь здесь ценна потому, что она есть, и сколько есть её, столько и её ценности.

Едва ли возможно сказать поэтому что-либо более несообразное и с опытом, и со здравым смыслом, и с психологической наукой, чем эти слова *Secrétan*: «L'expérience est pessimiste, la raison est optimiste en dépit de l'expérience»⁶⁰. Верно именно обратное.

Для того чтобы задать *вопросом*: действительно ли стоит жить, действительно ли ценно бытие? — нужно сойти с этой естественной точки зрения единичного момента жизни в его непосредственной реальной переживаемости. Нужно стать на другую более общую точку зрения, подводящую мысленные *итоги* всем этим непосредственно ценным в своей единичности моментам, из этих итогов выводящую уже и более общую оценку всей жизни, всего бытия в *их целом*. Только на этой точке зрения, *отрешающейся от непосредственной, реальной переживаемости составляющих жизнь во всей её реальности моментов и их условий* (это в особенности просим заметить), и возникает *вопрос о действительной* ценности бытия, жизни, вопрос: не есть ли эта непосредственная и несомненная ценность реальных моментов жизни *только мнимая*? Выдерживает ли естественное, непосредственное признание ценности жизни, произносимое нами необходимо в самом её реальном переживании, критику перед лицом строгой рефлексии, подводящей итоги жизни в целом и отсюда производящей оценку её? Обращая внимание читателя здесь лишь на то обстоятель-

⁶⁰ «Опыт пессимистичен, разум же оптимистичен, несмотря на опыт» (фр.). *Секретан Шарль* (фр. *Secrétan Charles*; 1815–1895) — швейцарский философ, теолог и историк философии.

ство, что самая точка зрения, на которой открывается возможность постановки вопроса пессимизма, есть *позднейшая, вторичная, не устраняющая поэтому вполне и не упраздняющая ни в каком случае первоначальной точки зрения естественного оптимизма* реальной переживаемости непосредственной жизни (независимой от рефлексии вполне или по меньшей мере отчасти), заметим, что необходимость перенестись для постановки вопроса на эту вторичную, позднейшую точку зрения рефлексии признаётся самими систематиками пессимизма.

Каждое существо, говорит Гартман, счастливо по его собственным ощущениям и оценке. Страдание и наслаждение существуют лишь постольку, поскольку они ощущаются; значит, вне ощущающего и субъекта они не имеют никакой реальности. Следовательно, им принадлежит объективная реальность не прямо, а посредством объективной реальности субъекта, в котором они существуют. Для реальности ощущения нет иного масштаба, кроме субъективного, а потому чувство, как такое, не может заключить в себе ни обмана, ни лжи (Hartmann. *Philosophie der Unbewussten*. P. 650). Но оно, продолжает он, может быть основано на *иллюзии* (ibid), раскрывающейся в своем истинном характере для существа, стоящего на высшей ступени разумности (ibid.)⁶¹.

Нисколько не подвергая сомнению того вполне очевидного факта, что все живые (чувствующие свою жизнь) существа, поскольку они живут *непосредственную* жизнью, естественно и необходимо *ценят* положительно эту свою реальную, непосредственную жизнь и стремятся к её сохранению, к подтверждению её для себя в форме самочувствия⁶², они ставят вопрос: не есть ли эта оценка в сфере *непосредственной сознающей себя реальности* только заблуждение — это стремление — мнимое, ложное, лишённое всякого внутреннего достоинства с высшей точки зрения *рефлексии*? Не ради предрешения спора между оптимизмом и пессимизмом, но лишь ради более определённого, резкого выражения вопроса, укажем на то, что

⁶¹ Ibid. сокр. от Ibidem (лат.) — там же, в той же книге, статье и т. п. (примечание Ред.).

⁶² Примечание Астафьева: Стремятся собственно к тому, что даёт ей реальную ценность и делает её жизнью, т. е. к *самочувствию*.

вопрос собственно состоит, таким образом, в том: *кто* прав и кто заблуждается в оценке жизни и бытия вообще — само ли реальное знающее себя бытие, вся реальная жизнь которого эту именно положительную оценкой (в самочувствии, стремлении к самосохранению и т. п.) обусловлена, или же — рефлексия того или другого из размышляющих об этом реальном бытии и в той или другой мере постигающих его философов?

Как ни парадоксален этот вопрос *мысли*, сомневающейся в том, не есть ли сама *реальность*, о которой она судит, только *иллюзия*, а парадоксальным представляется он уже в виду высказанного нами и всеми признаваемого (хотя и не в приданной ему нами форме) положения, что во *всяком моменте* реальной непосредственно-переживаемой и так или иначе ценимой жизни чувствующего, живого существа, как бы ни был этот момент мучительным, необходимо есть и нечто *положительно ценное* наряду с мучениями его, а именно самочувствие, сознание своего бытия (а через него и всякого другого бытия), — считаться с ним необходимо, прямо отвергать его без дальнейших определений нельзя.

Напомним рассуждение господина Струве: «Пессимизм, собственно говоря, утверждает, на основании *своего* разума, что в мире нет разума, что мир дурно устроен. Но этим пессимист противоречит самому себе, ибо, признавая *свой* разум *судьёю* устройства мира, *eo ipso* признаёт, что мир устроен *не неразумно*, коль скоро произвёл его разум; и так он не имеет основания признавать *свой* разум разумнее, лучше и совершеннее разума, действующего в бытии и создавшего разум человека. В признании же существования разума высшего, чем разум человеческий, заключается начало разумного *оптимизма*» («Новейшее произведение философов пессимизма» Струве в «Русском Вестнике». 1873 года, № 1-й, стр. 81)⁶³.

В *самом существе* сознания (на какой бы то ни было ступени его развития), без которого жизнь сама себя не знает,

⁶³ Струве Генрих Егорович (польск. Henryk Struve, пользовался также псевдонимом Флориан Гонщёровский, польск. Florian Gaşiorowski; 1840–1912) — российско-польский философ. Астафьев цитирует статью: Струве Г. Е. Новейшее произведение философского пессимизма в Германии // Русский вестник. — 1873. — № 1 (январь). — С. 5–83.

следовательно, не имеет ни непосредственной ценности, ни собственной (не обусловленной чьим-либо сторонним сознанием) реальности, лежит, что сознающее свою жизнь существо различает переживаемый им непосредственно момент своей жизни от пережитого. Только потому, что оно различает его — и сознаёт оно его как изменение в своём бытии. Оно поэтому знает и, следовательно, ценит свою жизнь не только в непосредственном реальном переживании настоящего, единичного момента её (самого по себе всегда положительно ценного), но и в идеальном воспроизведении пережитого, воспоминаемого и наступающего, ожидаемого моментов, и в сопоставлении их с настоящим. От обоих настоящих, реально-переживаемый момент должен быть различён им, только чрез это различие получая и сам свою вполне определённую сознаваемость. Сознание, как деятельность, различающая различные моменты бытия и, следовательно, соотносящая их между собою, а не просто принимающая к сведению всякий из них в его единичности, по существу своему, должно подводить итоги различным по времени и содержанию моментам своей жизни.

Классически выражает эту необходимость Дюмон: «В основе любого знания лежит сравнение, восприятие отличий, различение одним словом. Ведь два ощущения вполне могут быть сопоставлены; но ни одно из них не может отличить себя от другого, ибо для этого нужно, чтобы одно имело знание о другом в то же самое время как и о самом себе. Для того, чтобы было знание, абсолютно необходимо, чтобы они были двумя сходными феноменами одного и того же предмета» (Théorie scientifique de la sensibilité, p. 93⁶⁴).

Оно со внутреннею необходимостью вовлекается из сферы одной непосредственной реальной переживаемости отдельных моментов своей жизни в область идеального суждения о их совокупности. Жизнь для сознающего её существа, по самому существу сознания, имеет, таким образом, не одну ту реальную ценность, какую имеют для него все моменты её в их непосредственной переживаемости — всякий из них, как мы

⁶⁴ Дюмон (Dumont) «Théorie scientifique de la sensibilité. Le Plaisir Et la Peine» [«Научная теория чувствительности. Удовольствие и горе» (1875). — (Ред.)].

знаем, *положительно ценен*, — но и другую ценность, идеальную, являющуюся в результате мысленного сличения разных моментов, подведения итога им. Такая *двойственность оценки жизни*, безусловно, необходима для всякого существа, которое вообще *может* в какой бы то ни было мере ценить своё бытие, т. к. она вытекает из необходимого условия всякой возможной оценки — сознания как различающей, а следовательно, и сопоставляющей деятельности. Но если вполне несомненен положительный характер оценки бытия в непосредственном реальном переживании его, ценящим его существом, то далеко не несомненен результат оценки идеальной, извлекаемой из подведения итогов *a parte post* и *a parte ante*⁶⁵, одинаково *необходимой*, как и первая, по самому существу сознания. Как непосредственно, реально живущее существо, я не могу не ценить всякого момента этой реально переживаемой жизни *положительно*, но, поскольку я *размышляю* о своей жизни, с её пережитыми и ожидаемыми идеально-воспроизводимыми горестями, заботами и радостями, такой необходимости признать и в *идеальной* оценке мою жизнь *положительно ценной* для меня *a priori*⁶⁶ ещё не существует. Здесь уже недостаточно той данной вместе с непосредственным чувством страдания или наслаждения *меры* его в самочувствии, которая и всегда положительна, и сама по себе определённа. Являются другие меры для оценки *идеально-воспроизводимой* в своём целом жизни — меры идеальные, могущие быть и истинными, и ложными, и добрыми, и злыми. Таковы наши понятия должного и желательного, ценного и прекрасного, имеющие в разных умах такие различные достоинство, полноту и очевидность. При этом становится понятным, что, как замечает г. Владиславлев (Психология. II. 44): «Источник пессимизма и оптимизма может заключаться не в сердце, а в мере, которою измеряются события и вещи в мире; нездравомысленная и неестественная мера будет вызывать неестественные и неуместные чувствования».

⁶⁵ *A parte ante, a parte post*. Эти термины используются для обозначения соответственно двух понятий — вечности в прошлом и вечности в будущем (лат.).

⁶⁶ *A priori* (лат.) — знание, полученное до опыта и независимо от него.

Результат этой второй мысленной, но не менее необходимой оценки сам по себе (независимо от избранных критериев, мер оценки) ещё не очевиден. Он может совпасть, но и не совпасть с положительным результатом первой непосредственной оценки, и может совпасть или не совпасть с ним вполне или только отчасти. У разных существ он может быть весьма и различен.

«Для реальности ощущения, — говорит *Гартман*, — нет иного масштаба, кроме субъективного, а потому чувство, *как такое*, не может заключать в себе ни обмана, ни лжи». Но если несомненно, что оценка жизни каждого существа должна быть произведена на основании его собственного субъективного масштаба, причём иллюзия и правда имеют равные права, то из этого ещё не следует, что каждое существо выведет из всех ощущений своей жизни точную алгебраическую сумму или, иными словами, что его *общая оценка* своей собственной жизни правильна относительно пережитых им субъективных ощущений. Не говоря уже о том, что для такой суммарной оценки необходима известная степень ума, остаётся ещё, во-первых, возможность пробелов памяти и ошибок при сочетании слагаемых в сумму, а во-вторых, суждение может быть искажено вследствие влияния на него воли и бессознательного чувства. (Ср. Hartmann «Philosophie des Unbewussten», 650-sequ⁶⁷.)

Одна оценка с точки зрения другой, не менее необходимой, может оказаться и верною, и вполне (или отчасти) иллюзорною, ошибочною. Вопрос оптимизма или пессимизма, сначала звучавший ничем не оправданным парадоксом, оказывается, таким образом, и необходимым по самому существу сознания, для которого только и есть какая-либо положительная или отрицательная ценность бытия, — и вполне законным. Он оказывается к тому же необходимым и законным для *всякого* существа вообще, поскольку оно сознаёт своё бытие и, следовательно, так или иначе ценит его, т. е. (не заходя слишком далеко для целей нашего не метафизического, но психологического рассуждения) для каждого страдающего

⁶⁷ *Гартман Э.* Философия бессознательного. Опыт мировоззрения. — (Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung). Берлин, 1869. (Ред.).

или наслаждающегося человека, а не для уединённого только моралиста, мыслителя или любителя философии. И основывается его возможность, как видно, на возможном различии принятых мер, критериев идеальной оценки жизни — т. е. наших понятий о должном, ценном, истинном. От выбора того или другого из этих понятий, той или другой идеальной меры ценности жизни, зависит и утвердительный или отрицательный ответ на вопрос об этой ценности её в целом.

И так — в двух течениях — необходимо проходит жизнь сознающего её, так или иначе, ценящего её существа. Из слияния их, из *итога* двух оценок жизни, получаемых отдельно в каждом из этих двух течений и могущих или вполне, или отчасти не совпадать, получается *общая* оценка жизни, бытия. В первом основном течении непосредственной жизни, в её реальной переживаемости, ценность бытия, как мы видели, необходимо положительная, *потому что реальная основа ценного бытия, самочувствие* (я есмь, я живу) *всегда положительно ценно*; непосредственно сознаваемая жизнь ценна положительно потому, что *она есть*. На чём же, спрашивается, может быть основана, с какими другими элементами психической жизни, кроме этого только положительно ценного самочувствия, должна иметь дело оценка бытия в не менее необходимом, идеальном течении его, в *идеальном* подведении итогов того реального переживания — оценка, могущая не совпадать с первой, и вместе с нею долженствующая, однако, дать ответ на общий вопрос о ценности бытия в его целостности?

Заметим уже здесь, что, хотя и не видно *a priori* — будет ли мысленная оценка жизни как совокупности страданий и наслаждений совпадать с непосредственной и положительной оценкой её в самочувствии или же расходиться с нею, но *a priori* можно с уверенностью сказать, что *идеальная оценка жизни не может быть только отрицательною*. Это потому так, что и *в основе мысли*, которая должна произнести её, лежит элемент столь же непосредственно достоверный, реальный и по необходимости положительно ценный, как достоверно, реально и положительно ценно лежащее в основе жизни чувства самочувствие. — Этот основной элемент мысли, философской ли, не философской ли, есть сознание *я мыслю*. Если это основание мысли — сознание «я мыслю» и достоверно, и реально, и положительно ценно

(как последняя единица меры ценности самой мысли), то очевидно, что мысль без полнейшего самоотрицания не может сказать: *всё есть иллюзия, призрак и отрицательно ценное в сравнении с небытием*. А такова именно формула философского пессимизма!

Очевидно, эта вторая оценка имеет предметом *другие* элементы тех наших душевных состояний, в которых жизнь наша становится для нас введома и получает для нас какую-либо ценность, не исчерпаемые моментом простого самочувствия. Эти *другие элементы*, являющиеся дальнейшими определениями только положительно ценного самочувствия, но сами могущие иметь уже не только положительную, а и отрицательную ценность, суть определения самочувствия в состояниях *страдания и наслаждения*. В страданиях и наслаждениях, из непрерывной смены которых слагается вся наша сознаваемая жизнь и чрез которые она нам даёт знать о своей ценности, — нам даётся необходимо и реальная основа жизни и сознания вообще — самочувствие — но вместе и нечто большее. Даётся дальнейшее определение его: испытывая их, я познаю не только, что *я есмь*, но и то, *как я есмь*.

«Чувство есть непосредственное сознание мгновенного подъёма или нарастания собственной психической деятельности» (*Nahlowsky. «Das Gefühlsleben...»*, s. 48)⁶⁸. «Независимо от того, что побуждает деятельность изнутри или извне, мы всегда должны возвращаться к ней и только к ней, если мы хотим взойти к уникальному источнику удовольствия и боли. Объект неприятен не сам по себе; он таков лишь

⁶⁸ Йозеф Вильгельм Наловский (*Joseph Wilhelm Nahlowsky*; 1812–1885) — австрийский философ. Он учился в Пражском университете, где также временно преподавал с 1845 г. С 1862 по 1878 г. — профессор философии Грацского университета. Принадлежал к школе Гербарта. Основные труды: «Дуэль. Её абсурдность и его моральное осуждение», Лейпциг, 1864; «Эмоциональная жизнь в её наиболее существенных проявлениях и отношениях», Лейпциг, 1884 (2-е изд. 1907); «Общая этика. Применительно к реальным условиям проживания», Лейпциг, 1903.

Астафьев ссылается на его работу: *Joseph Wilhelm Nahlowsky «Das Gefühlsleben. In seinen wesentlichsten Erscheinungen und Bezügen» («Эмоциональная жизнь в её наиболее существенных проявлениях и отношениях»)*. Leipzig, 1884. S. 48. (Астафьев даёт цитату на немецком языке.)

постольку, поскольку способствует совершенству энергии [чувства]» (*Bouiller*. «Du plaisir et de la douleur», 2-е ed. Pp. 61–62⁶⁹). А именно основание всякого чувства, *деятельное напряжение*, усилие живого существа, и ведомо нам в форме самочувствия, составляющего таким образом условие, чувства (мы далее увидим, как тон и энергия самочувствия определяют самую *чувствительность*, *дают* меру чувств), так же как оно есть и первичная форма *сознания* вообще (ср. *Horwicz*).

Самочувствие само по себе только положительно-ценно, и итог какого угодно ряда состояний самочувствия может дать поэтому только положительную же ценность. Иное дело *мысленный* итог состояний страдания и наслаждения. Здесь возможны разные решения. Здесь возможны и разные вопросы: чего в жизни больше, *что* преобладает в ней нормальным образом по условиям их возникновения и течения: страдание ли или наслаждение? *И так ли в одинаковой* степени и значимости чувствуются эти противоположные состояния переживающим их существом — такое ли одинаковое *значение* имеют они в экономии его жизни, чтобы одно могло в общем счёте уравновешивать другое, при количественном равенстве страданий и наслаждений жизни? Или же *цена* им несоизмеримо различная, и целой массы наслаждений в мире *недостаточно* для того, чтобы уравновесить одно единственное страдание, заплатить за него, в чём, например, Шопенгауэр рекомендует убедиться, сравнивая наслаждение зверя, пожирающего другого, с качеством и количеством страданий пожираемого? И существует ли вообще ценность переживаемых нашею душою состояний чувства, *независимая* от различной у разных индивидуумов *впечатлительности, восприимчивости* их, определяемой у всякого его *идеальными* верованиями, стремлениями, убеждениями и привычками? Ведь та же причина, которая во мне вызывает наслаждение, в дикаре, да и во мне самом в других условиях, может вызвать страдание! Восприимчивость и её причины здесь — главное. И наконец: если бы итог страданий и наслаждений жизни в конце концов показал бы перевес страдания и по качеству, и по количеству, дал бы отрицательную ценность жизни с точки зрения наслаждений и страданий, *то*

⁶⁹ Указ. соч. Булье «Об удовольствии и боли» (1865). — (Ред.).

достаточно ли отрицательного результата этой оценки жизни для того, чтобы уравновесить и отринуть противоположный результат оценки жизни как непосредственной, реально переживаемой, т. е. оценки её в самочувствии, которое всегда и безусловно положительно ценно? Достаточно ли признания — много ли, мало ли мотивированного, — что в общем итоге жизнь представляет перевес страдания над наслаждением и по массе его, и по качеству, и по интенсивности, для того, чтобы, не принимая в расчёт той положительной ценности, которую придаёт жизни непрерывный ряд составляющих её основу моментов самочувствия, сказать, что жить *не стоит*, что небытие выше, лучше и умнее бытия?

Мы намеренно ставим вопрос «ребром»; слишком серьёзен, жизненен он для того, чтобы оставлять его в тумане, сохраняя в нём открытую дверь для дилетантской или виртуозной игры понятиями и словами!

Без ответа на *этот* последний вопрос, как мы видим, и самая точная, и глубокая оценка жизни с точки зрения её наслаждений и страданий не решает ещё общей задачи: определить *ценность самосознающего бытия* вообще. Такой ответ необходим, не повторяя предшествующих общих соображений, во-первых, ввиду целой массы всем известных фактов, в которых мы видим, как *наслаждение повышенного самочувствия* не только уравновешивает, но и бесконечно превосходит массу невероятно мучительных страданий. Таково известное всякому наблюдавшему за собой удовольствие, более или менее ясно испытываемое нами, когда мы предаёмся в сущности весьма тягостному чувству гнева; или наслаждение в муке полового возбуждения, и подобное же наслаждение, испытываемое по-этом, художником и т. п. в болезненные минуты творческого возбуждения. Таковы и все примеры геройского самопожертвования, наслаждения аскета или экстастика-фанатика, христианские мученики в цирке, мучительно и безнадежно больные, не решающиеся, однако, расстаться с жизнью, несмотря на то, что она для них невыносимое страдание, самоубийцы, сами лишаящие себя самого дорогого блага — жизни, и т. п.

В самоубийстве мы видим именно протест ищущего себе подтверждения самочувствия против подавляющих его проявление, не

дающих ему выясниться в должной мере и иной форме условий жизни, — видим чрезвычайно энергичное проявление самочувствия (как и Шопенгауэр). В *этом* — объяснение состояния души самоубийцы, а не в том холодном расчёте наслаждений и страданий, на который сводит дело Caro, говоря: «В глубине души именно преувеличенная любовь к жизни побуждает их и осуждать, и отвергать её, когда уже больше нет радости в ожидании» (*Le pessimisme au XIX s<iecle>...* 2 ed. P. 6. ⁷⁰).

С этими фактами нельзя не считаться, нельзя не принимать их в расчёт в вопросе о реальной ценности бытия. Во-вторых, невозможно обходить последнего из поставленных нами вопросов не только для моралиста, рассуждающего о том, что *должно быть* (или желательно), но и для психолога, объясняющего только то, что *есть*, потому что отрицательная оценка жизни с точки зрения её страданий и наслаждений, однажды усвоенная, хотя и не может (мы далее убедимся в этом вполне) изменить положительную оценку жизни в самочувствии, не может изменить самочувствия по *качеству тона*, но очень, как известно, может изменить его по *энергии и направлению*. Примеры: ипохондрики, все душевнобольные, все секты, ставящие задачей своих стремлений голое разрушение, и т. п. Оценка жизни *рефлексией*, по итогу наслаждений и страданий жизни, должна поэтому принимать в расчёт непосредственную ценность бытия в самочувствии не только *чисто теоретически*, как существенного множителя в том произведении, которое она выводит, но и *практически*, как предмет вполне *реально* изменяемый её воздействием. Влияя на энергию и направление самой реальной основы ценности жизни — самочувствия, — видоизменяя самую *восприимчивость* человека к страданию и наслаждению, такая или иная *идеальная* оценка жизни перестаёт быть чисто теоретической мыслью, ложной или истинной, но становится этическим началом, добрым или дурным. Из простой *философемы* она *становится поступком*.

⁷⁰ Указ. соч. Caro (*Каро*) «Пессимизм в XIX столетии. Леопарди — Шопенгауэр — Гартман». 1878. — (Ред.).

Если одни пессимисты, как Гартман или Тауберт, ставят себе *explicite*⁷¹ в нравственную заслугу пред человечеством проповедь и укрепление пессимистического взгляда, как истинно похвальное служение великому делу *освобождения* человечества от несносной и нелепой тягости бытия, а другие, как Шопенгауэр, прямо обзывают враждебный им оптимистический, *признающий* ценность бытия взгляд «бессовестным» (*ruchlos*⁷²), то по меньшей мере дозволительна попытка *проверить* притязания пессимистической проповеди на великое *нравственное* (а не только спекулятивное, не менее как мы увидим спорное) достоинство и значение! Один из знатоков жизни чувства, Горвиц, говорит: «Если я не совсем ошибаюсь в своих много раз данных диагнозах разнообразных недугов и проявлений заболеваний нашего времени, то в слабости и вырождении чувств <...> следует искать важнейшие и, возможно, единственные причины наших слабостей, страстей и напастей» (*Horwicz. L. c. III, VII*)⁷³.

Таким образом, разрешение роковой и в полном смысле слова общечеловеческой, а не просто научной только задачи — определить ценность жизни и бытия вообще — требует от нас предварительного ответа на целый ряд подчинённых вопросов. К вопросам чисто психологическим, об условиях возникновения чувствований страдания и наслаждения, законах их возрастания, убывания и смены в душевной жизни, значении тех и других в экономии нашего физического и психического бытия, количественном и качественном перевесе тех или других в разных условиях существования, внешних, внутренних и т. п., присоединяются здесь и вопросы более общего и важного философского и этического характера. Возникают вопросы: насколько и как *может такая или иная идеальная оценка жизни влиять на изменение ценности реального бытия*, действительно возвышая его ценность или обесценивая его, и насколько

⁷¹ *Explicite* (лат.) — в развернутом виде; явно, открыто.

⁷² *Ruchlos* (нем.) — гнусный, подлый, жестокий.

⁷³ Цитируется исследование: *Horwicz A. Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre. Zweiter Teil. Zweite Hälfte. Magdeburg, 1878 (Горвиц А. Психологические анализы на физиологической основе. Опыт нового обоснования учения о душе. Вторая часть. Вторая половина).*

и в каком направлении должно *желать* такого влияния мысленной оценки жизни на реальную ценность бытия, в какой-нибудь мере допустив возможность такого влияния?

Напомним Птоломея, закрывающего школу пессимиста Гегезия для прекращения развившейся среди её учеников эпидемии самоубийства⁷⁴. «Пессимизм, — говорит Гартман, — утверждает, что это неминуемое интеллектуальное распадение иллюзий имеет значение для баланса радости для тех индивидов, у которых оно уже фактически имеет место. То, что сегодня они составляют незначительное меньшинство, совершенно верно, но столь же верно и то, что этот разрушительный интеллектуальный процесс в прогрессивной культуре обязан проникнуть в массы и охватить большинство людей» (Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, s. 78)⁷⁵. Вопрос теперь: помогать ли этому «культурному развитию» проповедью пессимизма? Гартман и школа его убеждают, что да.

И оптимисты, и пессимисты в своих системах *дают* готовые *ответы* и на эти вопросы, не всегда, однако же, из «практических» соображений ясно и вполне точно формулируя последние. Необходимость такого формулирования их и законность его с нашей стороны поэтому не требуют себе оправдания.

Как же разрешаются все эти вопросы в мировоззрении пессимизма, господствующем если не вообще, то по крайней мере среди философствующей и просто интеллигентной части современного общества, и ярко характеризующем это общество как со стороны главных мотивов его внутренней жизни, так и со стороны его преобладающих социальных отношений?

⁷⁴ Гегезий, Гегесий (греч. *Ἡγήσιος*; около 320 г. до н. э. — около 280 г. до н. э.) — древнегреческий философ-киренаик III в. до н. э. За свою проповедь самоубийства из-за «неприятностей» жизни посредством голодовки, вследствие которой некоторые из его учеников совершили самоубийство, получил прозвище «учитель смерти». Царь Египта в 323–283/282 гг. до н. э. Птолемей I Сотер запретил ему выступать на эту тему.

⁷⁵ Гартман Э. К истории и обоснованию пессимизма (1880). — (Ред.).

III

То решение, которое даёт нам современный философский пессимизм, едва ли так легко и охотно, как это делается, было бы принимаемо массою рассуждающих о ценности жизни вообще, если бы все они брали это решение в его *точном выражении, полном объёме и значении*. Обыкновенно довольствуются, для заявления своей солидарности с пессимизмом, приблизительным совпадением какой-либо части пессимистических объяснений и оценок *тех или других* задач и направлений жизни, тех или иных выдающихся несовершенств её и бедствий, с собственным настроением или с выводами личного опыта, убеждающего, конечно, всякого в том, что жизнь — не легкая забава, не радостный и ни к чему тягостному не обязывающий нас даровой пир, что она исполнена болезней, страданий, забот, отравляющих и самые мимолетные радости, опасений и т. п. Считают достаточным признать, что жизнь переполнена страданием и злом в таких-то и таких-то бесконечно разнообразных формах, для признания истинности пессимизма без дальних околичностей. Рассуждают обыкновенно так: в жизни страшно много страдания, лжи, зла и безобразия, — следовательно, жизнь несовершенна, *дурна* и заслуживает осуждения. Но не в *таком* рассуждении, очень легко возникающем в мысли, успевшей додуматься лишь до сознания разных более или менее резко бросающихся в глаза несовершенств жизни, но не до понимания смысла и значения, *raison d'être*⁷⁶ этих несовершенств, — коренится настоящий, ясносознательный пессимизм; иначе он был бы настолько не серьёзен, что о нём не стоило бы труда говорить! Что страдание, смерть, ложь и безобразие неприятны, что они в жизни существуют и что даже их много, страшно много — это знают решительно все оптимисты так же хорошо, как и пессимисты. — И не в этом знании, приобрести которое — небольшая мудрость, разница между теми и другими. Разница между ними даже не *в более*

⁷⁶ *Raison d'être* (фр.) — смысл существования, разумное основание существования.

или менее решительном осуждении жизни как в большей или меньшей мере несовершенной, причастной злу, страданию и лжи. Вопрос, на котором они расходятся, без всякой возможности какого-либо примирения, есть не вопрос о том, насколько мир мог бы быть лучше и жизнь сноснее, чем она есть для нас, насколько желательны иные условия и формы жизни, чем те, которые развивают гнетущее нас теперь зло и страдание? Нет, это вопрос: желателен ли мир, имеет ли и может ли иметь какую бы то ни было ценность жизнь вообще? Лучше ли бытие, в какой бы то ни было возможной форме, чем небытие, или наоборот — вопрос принципиальный. Не о степени совершенства той или другой формы бытия поставлен этот вопрос, но о том: может ли оно в какой бы то ни было форме и должно ли быть предпочтено небытию?

Ответив на вопрос, занимавший философов прошлого века, о том, есть ли наш мир наилучший или наихудший из возможных миров, или же можно вообразить себе ещё лучший или худший, — мы, очевидно, не даем ещё ответа на этот принципиальный вопрос. «Если бы и было верно, — замечает Тауберт, — что существующий мир есть наилучший из возможных миров, то из этого следовало бы лишь то, что все другие, возможные миры были бы ещё хуже существующего, но отнюдь не то чтоб этот последний сам стоил чего-нибудь» [Der Pessimismus <und seine> Gegner, s. 11. — («Пессимизм и его противники» — (Ред.)]. Можно признавать наш мир лучшим из возможных миров, и в то же время учить, что небытие этого лучшего из миров, тем не менее, лучше, истиннее и желательнее бытия какого бы то ни было мира вообще, как это делает Гартман (Philosophie des Unbewussten). Рр. 632–644⁷⁷). Вопрос настоящего пессимизма, как ставит его Тауберт, есть: стоит ли бытие мира по ценности (эвдемонологической⁷⁸, будто бы

⁷⁷ Гартман Э. Философия бессознательного. Опыт мировоззрения (1869). — (Ред.).

⁷⁸ От «эвдемонизм» (др.-греч. εὐδαιμονία — процветание, блаженство, счастье) — этическое направление, признающее критерием нравственности и основой поведения человека его стремление к достижению счастья.

только по её оговорке) выше небытия его или ниже, предпочтительнее ли его бытие небытию или наоборот (*Taubert, Der Pessimismus <und seine> Gegner. S. 23*)?

И если *этот* вопрос не разрешается ещё одним признанием нашего мира за наилучший из возможных или же за только посредственный, желательнее, разумнее и прекраснее которого можно бы представить себе много других, то, с другой стороны, очевидно, что *раз мы решили общий вопрос* отрицательно, признали небытие вообще более ценным и лучшим, чем всякое бытие, — то для нас уже *всё без изъятия* и в нашем мире, будь он наилучший из возможных миров или только посредственно сносный, необходимо должно представляться *менее* ценным, менее желательным и худшим, чем простое отрицание его, небытие, ничто. На *всё без исключения* содержание нашей жизни *во всяких* возможных условиях должна простирается эта безусловно-отрицательная оценка, и всё оно без исключения должно подпасть осуждению и отрицанию. Всё, что мы ни выбрали бы из этого содержания нашей жизни, должно оказаться хуже и глупее, чем отрицание его, и всякое стремление к чему бы то ни было, чем манит нас жизнь, — хуже и глупее стремления к ничто, небытию. Таков и есть конечный вывод современного философского пессимизма, более широкий, чем формула древнего греческого нигилизма (всё есть ложь), но *включающий* её в себя. Классически ясно высказан и продуман он в этой своей необходимой внутренней связи с отрицанием всякой *положительной истины* в классическом мировоззрении пессимистического нигилизма или нигилистического пессимизма — как угодно, — т. е. в буддизме⁷⁹, с его стремлением к нирване, подновлённым в наше время гениальным Шопенгауэром и искусным его эксплуататором Гартманом.

Мы говорим о *настоящем* буддизме, т. е. *вполне* отделившемся от браманизма, отвергшем и Веды, и Упанишады, не признающем чи-

⁷⁹ *Буддизм* — религиозно-философское учение, возникшее в середине 1-го тысячелетия до н.э. в Индии. Согласно буддизму, высшая цель всех живых существ — нирвана («угасание», «прекращение») — состояние освобождения от страданий, свойственных бытию.

сто положительного, *откровенного* основания религии, отрицающем *обряды и дела* в вопросе спасения и т. п., т. е. об индусском протестантстве, очень напоминающем наших рэдстокистов и пашковцев⁸⁰.

Современный философский пессимизм не так прост и целен; не так, в особенности, решителен в своём выражении, как его древний первообраз, но его основные формулы остались те же. Та же осталась и внутренняя связь в переходе от одного звена в цепи рассуждения к другому; то же остаётся в нём и конечное нигилистическое стремление к чисто-отрицательному идеалу «безмятежного» небытия. Последнее в особенности ярко, последовательно и страстно проповедуется представителями его в наш век, затмевающими своим красноречием в этом отношении всех пессимистов нового времени (которых не мало может указать всякая эпоха). «Это была детская близорукость, — восклицает Гартман, — когда Руссо⁸¹ из факта

⁸⁰ *Брахманизм (браманизм)* — религия, сложившаяся в Индии в первой половине 1-го тысячелетия до н. э., выступающая в форме индуизма, опирающаяся на учение о брахмане — безличной, бестелесной и бескачественной субстанции, которая лежит в основе всего существующего.

Веды (санскр. «знание», «учение») — сборник самых древних священных писаний индуизма. *Упанишады* — древнеиндийские трактаты религиозно-философского характера, являющиеся дополнением Вед и относящиеся к священным писаниям индуизма. В Упанишадах описывается безличный брахман.

Рэдстокисты — последователи барона Гренвиля Огастеса Вильяма Вальдигрева, 3-го барона Редстока (англ. *Granville Augustus William Waldegrave, 3rd Baron Radstock*; 1833–1913) — английского религиозного деятеля, протестантского миссионера, одного из основателей евангельского движения в России, близкого к евангельским христианам-баптистам и христианам веры пятидесятников.

Пашковцы — направление протестантизма, близкое к баптизму, получившее распространение в России в конце XIX — первой половине XX в. Первоначально возникло среди высших слоев образованного общества под влиянием проповеди Г. Редстока, а затем распространилось в низших классах во многих губерниях России. Наиболее активным деятелем этого течения стал отставной полковник Василий Александрович Пашков, от имени которого оно получило своё название.

⁸¹ Примечание составителя: Руссо Жан-Жак (фр. *Jean-Jacques Rousseau*, 1712–1778) — франко-швейцарский педагог и философ, ут-

возрастающего страдания вывел заключение, что мир должен возвратиться, если возможно, к младенческому состоянию человечества. Но как будто этот период не был бедствием?! Нет, уж если назад, то далее — ко времени до сотворения мира» (*Philosophie des Unbewussten*, p. 748⁸²). Меньшим последовательный пессимист не может удовлетвориться. Эту мечту его о конечном прекращении знающего себя бытия энергично высказала m-me Аккерман⁸³ в стихах:

Oh! Quelle immense joie après tant de souffrance!
 A travers les débris, par-dessus les charniers,
 Pouvoir enfin jeter ce cri de délivrance:
 «Plus d'hommes sous le ciel! Nous sommes les derniers!»⁸⁴

Коллективное самоубийство всего живущего и сознающего бедственность своей жизни — вот естественное логическое заключение этого ряда мыслей. В этом отношении чудовищная фантазия Гартмана о космическом самоубийстве через самоуничтожение сосредоточивающего в себе всё мировое сознание человечества гораздо последовательнее (ср. *Гротта*: О научном

верждал, что прогресс культуры сопровождается падением нравственности (отсюда его лозунг «Назад к природе!»). Связывал возникновение государства с «общественным договором». Наиболее знаменит своей предельно-откровенной «Исповедью» (1782). «Гуманистические» идеи Руссо характерным образом трансформировались в идеологию революции 1792 г., вплоть до оправдания террора идеалами «свободы, равенства и братства».

⁸² *Гартман Э.* Философия бессознательного. Опыт мировоззрения (1869). — (Ред.).

⁸³ **Примечание составителя:** Аккерман Луиза-Викторина (фр. *Louise-Victorine Ackermann*; урожд. Шоке (фр. *Schoquet*); 1813–1890) — французская поэтесса, супруга теолога Поля Аккермана, друга Прудона. Написаны три тома стихотворений: «Contes» (1855), «Contes et poésies» (1863), «Poésies, premières poésies, poésies philosophiques» (1874).

⁸⁴ Подстрочный перевод (Ред.):

О! Как безмерна радость после стольких страданий!
 Чрез завалы, над горами трупов,
 Смочь в конце прокричать этот крик избавленья:
 «Нет больше людей под небесами! Мы последние!»

значении пессимизма и оптимизма, с. 12)⁸⁵, чем осуждение самоубийства (впрочем, только единичного) у Шопенгауэра.

Для этого воззрения — *самоё сознающее себя бытие в какой бы то ни было форме и каких бы то ни было условиях есть зло* — единственный исход из которого — не изменение тех или других условий его, а возвращение к первоначальному небытию, в котором совершенно отсутствует ощущение, сознание, мысль, а следовательно, и страдание. Бытие, для пессимизма по самому существу своему, есть зло *потому*, что оно одарено сознанием, — *потому*, что, *пока оно одарено сознанием*, оно представляет одну непрерывную цепь страданий; цепь мучительных и без конца и отдыха повторяющихся усилий достигнуть целей или вовсе недостижимых, или не доставляющих никакого удовлетворения по их достижении, цепь суетных надежд, неизбежных горьких разочарований и суетных же, но не менее от того отравляющих радость жизни страхов и опасений. Все радости, которыми манит нас и изредка лакомит жизнь, завлекая ими в эту бесплодную и бесконечную, но дорого достающуюся участникам её игру, — эфемерны, мимолетны. Все они или вовсе обманывают наши ожидания, оказываясь не стоящими ни по степени, ни по качеству тех усилий и волнений, ценой каких они добыты, или, если и действительно радуют, то основаны на нашем *заблуждении*, составляя лишь средство, которым чуждое нам, стихийное начало, бессознательное, «природа» и т. п. заставляет нас служить не тем целям, которые *мы сами* со всею энергией страсти преследуем, которыми жизнь для нас интересна, но своим собственным, чуждым

⁸⁵ Астафьев ссылается на брошюру: Грот Н. Я. О научном значении пессимизма и оптимизма как мировоззрений : (Публичная лекция читалась в зале [Имп. Новорос.] ун-та 11 марта 1884 г.). / [Соч.] проф. Н. Я. Грота. — Одесса : тип. П. А. Зеленого, 1884. — 28 с.

Примечание составителя: Грот Николай Яковлевич (1852–1899) — русский философ. С 1886 г. — профессор Императорского Московского университета. Председатель Московского психологического общества. С 1889 г. первый редактор журнала «Вопросы философии и психологии». Автор книг: «Отношение философии к науке и искусству» (1883), «Основные моменты в развитии новой философии» (1894), «Джордано Бруно и пантеизм» (1885), «Философия и её общие задачи» (1904).

и даже ненавистным нам. Таким образом и самые реальные радости, которыми так редко дарит нас жизнь, служат лишь к тому, чтобы заставляя нас, как белку, бессмысленно вертеть вечное колесо жизни для кого-то, но не для себя. Но этих обманых радостей так мало в сравнении с вполне реальными и постоянными страданиями! Да и эти не многие, основанные на иллюзиях радости теряют и живость свою, и цену для нас, как скоро наше сознание постигло, что основа их — *иллюзия*, наше собственное недомыслие; что ими жизнь только обманывает и заманивает нас для каких-то не наших целей. А сознание это вечно развивается. Всё более и более разоблачаются пред ним эти иллюзии бытия; всё бледнее и не искреннее становится вместе с тем и основанные на иллюзиях радости наши и всё теснее круг их! — Между тем страдание, неразлучное с тяжёлою работой жизни, не только не ослабляется с развитием сознания, но, напротив, растёт, т. к. чем сознательнее жизнь, тем и труднее она, тем сложнее. Чем шире развивается сознание — а развитие жизни есть и развитие сознания, таков роковой закон, — тем беднее радостями и богаче страданием, *тем несчастнее* по этой теории становится жизнь.

Чем сознательнее жизнь, тем она несчастнее, — учит Гартман. Дикая счастливее образованного человека, а животное счастливее дикого именно потому, что чем больше степень тупости существа, тем *меньше* чувствуемый им *перевес* страданий жизни над её наслаждениями, и чем существо чувствительнее, тем болезненнее и массивнее чувствуется им этот перевес («Philosophie d<es> Unbew<ussten>», p. 747).

Всё, чем наполняется и соблазняет нас жизнь, — суета и призрак, которым обманывает саму себя не доросшая до правды мысль; реально всегда и одинаково неотразимо — одно страдание; таков неизбежный результат развития жизни и сознания. Страдание и жизнь, т. е. *знающее о себе* бытие, в сущности — тождественны, т. к. самоё существо жизни — в *деятельности*, в стремлении, в работе, плата за которую мнимыми наслаждениями — нечто случайное, побочное; а страх и тягость работы — неизбежные спутники. Неудовлетворение воли, стремления, лежащего в основе всякого чувства и всей жизни вообще, сознаётся *всегда и необходимо*; самоё сознание даже возникает, по Гартману, из встречи воли с тем, чего она *не хотела* (*ступефакция* воли). Между

тем удовлетворение воли, наслаждение доходит до сознания лишь под некоторыми условиями, не всегда и в сравнительно слабейшей мере. Уже поэтому сознающее себя стремление должно быть, согласно этому учению, богаче страданиями, чем наслаждениями.

«Страх есть главное ощущение всякой живой твари... страдание есть нечто всеобщее и необходимое во всякой жизни... всякое страдание происходит лишь от бытия... тревога безустанного желания и хотения, которым мятётся всякая тварь, есть уже сама по себе мучение»⁸⁶. А эта мука совпадает с жизнью, со знающим о себе только в безустанном желании и хотении бытием. Таким образом, «пессимизм, — как говорит Каро, — отождествляет бытие во всей его ценности и в самом *существовании* его (т. е. знающем о себе стремлении, воле быть) со страданием; и этот закон страдания он с человека переносит на природу, с природы — на её начало, поскольку *есть* такое начало и поскольку оно знает о себе. Субъективное страдание могло бы быть лишь незначашею случайностью в целом мире; но нужно постигнуть зло, страдание как объективное, безличное, безусловное, царящее на всех ступенях и во всех областях бытия» (Caro. *Le pessimisme au XIX siecle*. 2 éd. P. 38). Зло, страдание — это самоё знающее себя бытие; то же, что представляется нам положительно ценным в жизни, — есть лишь плод иллюзии, неполного разума, суета, призрак. Разоблачение призрака, полное разумение состоит именно в постижении, что *ничего* положительно ценного собственно нет и — *всего более представляет отрицательную ценность, всего хуже в бытии — условие того, что одно в нём реально, страдания, т. е. сознание.*

Этот последний вывод во всей его силе и значении принимается из новых пессимистов, сколько нам известно, лишь наиболее смелым и последовательным — Ю. Банзен⁸⁷. Другие, как Гартман и Тауберт,

⁸⁶ Примечание Астафьева: Выписки из Шеллинга у Гартмана («Phil<psophie d<es> Unbew<ussten>», р. 947). Дополнение Ред.: Гартман Э. *Философия бессознательного. Опыт мировоззрения*. Берлин, 1869. Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (нем. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*; 1775–1854) — немецкий философ, развивал принципы диалектики природы как саморазвивающегося живого организма.

⁸⁷ Банзен Юлиус Фридрих Август (нем. *Julius Friedrich August Bahnsen*; 1830–1881) — немецкий философ и эстетик. В своём учении соединил

стараясь сохранить за сознанием некоторую положительную ценность, высоко ставя, например, интеллектуальные и эстетические наслаждения. Это не мешает им, однако же, учить в то же время, что сознание ценно *не само по себе*, что оно *не само себе цель*, а направлено на другое; это же другое, на которое оно направлено и что придаёт ему ценность, есть *разрушение иллюзий бытия*, разоблачение его глупости и неизбежности страдания и постижение прелести «безмятежного небытия». Банзен не верит и в этот последний «добрый» плод сознания, а потому и придаёт ему одну отрицательную ценность.

Вполне сознать своё бытие и вполне постигнуть его тщету и страдание, безусловно осудить его — одно и то же.

Это осуждение знающего себя и постольку способного наслаждаться и страдать бытия вытекает, как мы видим, из признания, что в бытии всё — иллюзия, кроме страдания — *одно оно реально*. Но какое это страдание? Уже из немногого сказанного до сих пор ясно, что *то* страдание, которое полагается в основу вывода пессимистического отрицания ценности бытия, есть прежде всего *не личное*, не чисто индивидуальное и случайное страдание того или другого мыслителя. Это — страдание *необходимое вообще во всём*, что есть, и сознаёт своё бытие. Оно должно вытекать из самой общей *сущности* бытия и постигается *разумом*, открывшим в неизбежном процессе своего развития загадку своего бытия, а не личным и только субъективным чувством того или другого существа, изведавшего в своей жизни *более или менее* случайных страданий. Пессимизм личный, вытекающий из личного опыта страданий жизни, личного темперамента и личных судеб, могущих обуславливать бесконечно разнообразные особенности в отношениях к явлениям окружающей жизни и её оценке, — принадлежит к области *настроений* и характеров, но не к области философии.

Полемизируя против возможности *научного, объективного* решения вопроса пессимизма и оптимизма, г. Грот основывается на том, что-де «пессимизм и оптимизм, как доктрины, представляют

волюнтаризм Шопенгауэра и диалектику Гегеля. Главный труд — «К философии истории» («Zur Philosophie der Geschichte», 1871). Астафьев далее ссылается на этот труд.

лишь наивысшую возможную систематизацию и мотивировку идей, развившихся на почве известных эмоциональных состояний, ослабевших или даже совершенно ступшевавшихся под влиянием выработки идей, ими порождённых» («<Научн>ое знач<ение> пессимизма и оптимизма <как мировоззрений>», с. 6)⁸⁸. Это рассуждение несколько странно. Как будто, во-первых, субъективные эмоциональные состояния *не суть* сами возможный предмет вполне *точной* науки, и, во-вторых, как будто не на их почве зарождались *всякие вообще* идеи, а не одни идеи пессимизма и оптимизма? Философский пессимизм не забывает своего субъективного основания, но и *не остаётся* на этой почве.

Его можно лечить, как и всякое душевное неустройство, но нельзя вступать в *логическое* обсуждение состоятельности его оснований. Человека, изверившегося в жизнь, исстрадавшегося и уставшего жить, можно ещё стараться утешить, занять, заинтересовать чем-нибудь, но бесполезно было бы *доказывать* ему, что его усталость, скука, ненависть, томление разочарования — *не реальны*, не чувствуются им в действительности мучительно. Разум действует прямо только на разум же, а не на настроение. К тому же личное отношение к жизни кого бы то ни было — будь он даже гениален, как Шопенгауэр, или Паскаль⁸⁹, — общего философского значения в вопросе о ценности бытия не имеет, хотя, как всякий факт из истории человеческого развития, оно и представляет непременно больший или меньший интерес в качестве *материала* для исследователя. Если такой пессимизм личного настроения соединяется в одном лице с гениальным умом, подтверж-

⁸⁸ Примечание Ред.: Астафьев не точно называет цитируемую работу Н. Я. Грота «О научном значении пессимизма и оптимизма, как мировоззрений» (Одесса, 1884. 24 с.).

⁸⁹ *Паскаль Блез* (фр. *Blaise Pascal*; 1623–1662) — французский ученый-математик, физик, литератор и философ. Основные религиозно-философские произведения: «Письма провинциалу» и «Мысли о религии и других предметах», — которые были посвящены взаимоотношению Бога и человека, а также апологетике христианства. Для Астафьева Паскаль являлся мыслителем, проникнутым убеждением в ничтожестве человеческой личности.

дающим внушения мрачного темперамента обширную мас- сой тонких наблюдений над явлениями жизни и, тем более, философски сводящим их к одному яркому по безотрадности своей итогу, то он может представлять для исследования на- шего вопроса даже чрезвычайно *драгоценный* материал. Та- ков, например, пессимизм Шопенгауэра, остающийся именно в пределах «настроения» (*Gemmuethspessimismus*)⁹⁰. Таков же, по своему значению, и пессимизм всех *менее* гениальных поэтов романтизма, самодовольно пребывающих в созер- цании страданий и скорбей своей собственной, столь, по их мнению, возвышенной и не могущей примириться ни с чем только наполовину совершенным личности, уединенной сре- ди низменного и столь чуждого идеальным стремлениям их великой души, обыденного мира! Гений обречён на скорбь, ибо он одинок в мире, это сказано ещё самим Аристотелем; а кто же устоит против соблазна если не быть гением и не нести на себе всю подавляющую тяжесть его призвания, то казаться им!! Такого рода личный и самоуслаждающийся пес- симизм характеров, которые не только сами исключительно заняты собой, но и назойливо требуют от всего мира, чтобы он забыл свои мелкие и пошлые заботы для того, чтобы заняться их великою скорбью и разлиться над нею досужими слезами, может, смотря по красоте, правде и силе своего выражения, нравиться некоторым вкусам. Преимущественно юным, дорос- шим лишь до сентиментальных вздыханий и до понимания мело- драмы с её раздирательными и яркими эффектами, но не до зрелого, деятельного и не лихорадочного, здорового участия в действительной драме жизни, не до вкушения её более глубокой и достойной, хотя и менее яркой, чем эффекты мелодрамы красоты. Лермонтов, Гейне, Гюго⁹¹ понятны всякому четырнадцатилетнему мальчику; Пушкин, А. Толстой, Гёте, Майков никому не были доступны и не доставляли наслаждения до периода полной зрелости.

⁹⁰ Душевный пессимизм (нем.) — (Ред.).

⁹¹ *Гюго Виктор Мари* (фр. *Hugo Victor Marie*; 1802–1885) — предста- витель французского романтизма, писатель, драматург, поэт. Автор известных романов «Собор Парижской Богоматери» (1831), «Отвержен- ные» (1862).

Он может даже казаться более высоким (как он, несомненно, и более легок, и удобен), чем упорная и горькая борьба с не сразу поддающейся жизнью, ради действительного осуществления в ней каких-либо *положительных идеалов* или ещё хуже — во имя сухого, прозаического *долга*. Другим вкусам притязания этой всем навязывающейся личной, самодовольной скорби может, конечно, внушать и нелестное для неё воспоминание об известном ответе министра д'Аржанталь одному пасквилянту его времени, восстававшему против чересчур стеснительной цензуры⁹², ссылаясь на то, что «наконец *il faut donc que j'existe*»⁹³; ответ этот был, как известно, «*je n'en vois pas la nécessité*»⁹⁴. Но и более во всех отношениях почтенная и, естественно, привлекающая сочувствие «мировая скорбь» других поэтов, скорбь их не *за себя* лично, а за целое человечество, столь далёкое от своего идеального назначения и так глубоко страдающее от своего несовершенства и внутреннего разлада, не имеет ничего общего с тем осуждением жизни, которое произносится *философским* пессимизмом. Там презрение к тем или другим формам и проявлениям жизни, отрицание их мотивируется страстным поклонением *другим положительным идеалам и началам*, которых эти проявления вместить в себе не могут и которым они даже роковым образом противоречат; в философском пессимизме *никакого* положительного идеала, ничего положительно ценного не допускается. Бытие мира отрицается и презирается здесь

⁹² *Д'Аржанталь Шарль-Огюстен де Ферриоль* (фр. *D'Argental Charles-Augustin de Ferriol*; 1700–1788) — государственный деятель эпохи Людовика XV, юрист, дипломат, многолетний друг Вольтера. «Пасквилянт» — *Гюйо-Дефонтен Пьер Франсуа* (фр. *Guyot-Desfontaines Pierre François*; 1685–1745) — французский писатель и литературный критик. Его памфлеты создали ему массу врагов, в том числе Вольтера, который вначале покровительствовал Дефонтену и даже выручал из тюрьмы, куда тот попал за гомосексуальные похождения, а затем писал на него острые эпиграммы.

⁹³ *Il faut donc que j'existe* (фр.) — должен же я жить.

⁹⁴ *Ye n'en vois pas la nécessité* (фр.) — не нахожу в том надобности.

не во имя признания чего-либо лучшего, более ценного, чем он, но во имя убеждения, *что нет ничего более ценного и истинного, чем небытие, отрицание, ибо вне небытия, в существующем реально, не призрачно одно страдание*; всё прочее суета. В пессимизме «мировой скорби» поэта или мыслителя сказывается страдание высокой души за несчастное своим неразумием и несовершенством, хотя и не сознающее их человечество; в пессимизме философском утверждается, что *самоё бытие* этого человечества, как и всего мира, есть лишь безумие, несовершенство и страдание, которые одни в бытии реальны. Для души полной, возвышенной, «мировой скорби» остаётся, как бы ни было глубоко её отчаяние пред безумием и несовершенством жизни, нечто бесконечно ценное, именно — *самоё сознание*, постигающее идеально разум и совершенство и *стремящееся* вносить их в жизнь; и великий поэт мировой скорби нашего века сказал:

...For who would loose,
Though full of pain, this intellectual being,
Those thoughts, that wander through Eternity!⁹⁵

⁹⁵ Примечание Астафьева: Байрон в Дон-Жуане.

Дополнение комментатора: *Байрон Джордж Гордон* (англ. *Byron George Gordon*; 1788–1824) — английский поэт-романтик, «певец мировой скорби». «Дон Жуан» — неоконченная эпическая поэма Байрона. Астафьев отнёс эти строфы на счет байроновского «Дон Жуана». Однако это стихи — из второй книги «Потерянного рая» Д. Мильтона. *Милтон Джон* (англ. *Milton John*; 1608–1674) — английский поэт, политический деятель и мыслитель. Его христианская эпопея «Потерянный рай» посвящена возмущению отпадению ангелов от Бога и падению человека. Первая песнь «Потерянного рая», где враг Творца в гордыне посылает угрозы небу, послужила первоисточником демонизма Байрона и романтиков.

...Терпя стократ несноснейшую боль,
Мышление утратить, променять
Сознание, способное постичь,
Измерить вечность...

См.: *Милтон Д.* Потерянный рай : Стихотворения. Самсон-борец. — М. : Изд-во худ. лит-ры, 1976. — С. 55. В переводе А. Штейнберга.

Для философского же пессимизма, отрицающего всецело бытие на том основании, что не прозрачно в нём одно лишь страдание, наибольшую отрицательную ценность, наихудшее во всём бытии представляет именно условие едино-реального страдания *сознание*. Желательно ему не безусловное небытие⁹⁶, а лишь возвращение сознающего себя и страдающего бытия к своему *ничего не сознающему и несознаваемому* первоначалу, желательно «бессознательное». Одно сознание утешает скорбь страдающего за человечество поэта или мыслителя, вознаграждает его за все муки бытия; одно безусловное *уничтожение сознания* в мире удовлетворит философского пессимиста, ибо для него *всё сознание во всём своём объёме и содержании* есть ложь, призрак, который чем скорее разоблачит — тем лучше. Нигде это существенное положение пессимизма, что сознание (а потому и сознающее себя бытие, жизнь) есть лишь ложь и призрак, не высказано так ясно и ярко, как в древнейшей форме пессимизма, в словах Санкья-Муни (Гуотама)⁹⁷ — «Зло — в самом существовании; существование есть следствие желания, а желание возникает из сознания обманчивых форм бытия. Существование поэтому возникает из заблуждения. Заблуждение — вот в действительности первая причина всего, что представляется существующим. Разрушить это заблуждение — значило бы разрушить его следствие, бедственное существование». Предмет мысли и её задача здесь поэтому *чисто отрицательны*: не постижение истины чего-либо сущего и положительно ценного, но разрушение призраков, заблуждения, лжи. Мысль здесь признаётся способною лишь к *разоблачению лжи, но не к постижению истины*.

⁹⁶ Примечание Астафьева: Которое метафизически и невозможно. Перестать быть может *мир*, произведение или проявление метафизического начала (как бы ни определили мы его), но не самоё это начало, бытие которого, по существу его, не зависит от условий, безусловно необходимо).

⁹⁷ Астафьев пишет Санкья-Муни (563–483 до н. э.), Сакьямуни (что переводится буквально как «пробужденный мудрец из рода Сакья») — основатель религиозно-философского учения (буддизма); он же Сиддхартха Гаутама, впоследствии получивший имя Будда Шакьямуни.

Истина ни сама себя не сознаёт, ни не может быть никак сознана. Реальное, положительное — *вне* сферы сознания, не только для буддистов, но и для Шопенгауэра, и для Гартмана. Какую цену могут иметь при этом интеллектуальные и эстетические наслаждения — совершенно непонятно! А таков и есть «идеал» не только древнего, буддийского пессимизма, но и современных учителей его, Шопенгауэра и Гартмана. Не упоминаем Ю. Банзена, который только потому не стремится к этому идеалу, утешительно успокаивающему Гартмана в перспективе развития сознания и мирового процесса, — что *и этот идеал*, с полной последовательностью, он признаёт за неосуществимую *иллюзию*; Гартман, Тауберт и другие утешаются в бедственности и муке настоящей жизни отдалённой надеждой на наступление состояния «нулевой точки ощущения», «безмятежности небытия» путём необходимого развития сознания иллюзий бытия, неизбежно разрушающего и самую «волю быть», на которой бедственное бытие держится. Банзен не верит и в уничтожение «воли быть», и в «безмятежность небытия»; он верит более последовательно в этом направлении, чем его современники, лишь в одно безусловное и безвыходное *неразумие* (алогичность) *бытия* (см. его брошюру «Zur Philosophie der Geschichte»)⁹⁸. И эти новые учителя пессимизма в сущности вполне разделяют взгляд буддизма на сознание как на ложь и обман во всём его объёме и содержании. И для них последнее, едино-реальное метафизическое начало бытия не только есть «бессознательная воля», «всеединое бессознательное» и т. п., но и ближе — самое сознание есть только *случайный, несущественный и позднейший* придаток к бытию, Schmarotzer (тунеядец), как зовёт его Шопенгауэр, продукт «случайного столкновения бессознательной воли с тем, чего она *не хотела*», как учит Гартман; «не в воле самой по себе грех, но в воле с сознанием», как учит Шопенгауэр, и т. п. Сознание *и возникает*, таким образом, из ошибки и вместе с страданием; *и ценность оно имеет не само по себе*, а от своего содержания, которое всё чисто отрицательное — состоит из всё яснее и полнее постигаемых страданий и иллюзий жизни; и в своём *развитии*, наконец, оно только крепнет и богатеет

⁹⁸ Банзен Ю. К философии истории [«Zur Philosophie der Geschichte» (1871). — (Ред.)]

этим постижением мучительности и иллюзорности бытия, доводя, наконец, муку и горечь жизни до той невыносимой степени, когда умолкает в человеке нелепая *воля быть* и желательным остаётся одно «безмятежное небытие», «нулевая точка ощущения», «бессознательность». Сознание, таким образом, на высшей ступени своей есть собственно сознание *пустоты, нелогичности* бытия. Отсюда Банзен и выводит последовательно, что «для ума философского, логического научное познание мира или его изображение в произведениях искусства не только не могут быть источниками какого-либо наслаждения, но становятся ещё лишнею пыткой».

И у наших, до последнего совершенства по собственной простоте упростивших «сухие и отвлечённые теории философии» пессимистов-нигилистов недавнего прошлого самоё употребление слова «сознание» (в существовании соответствующего реального *факта* точный «мыслитель» должен был, как известно, сомневаться!) недавно вызывало везде, да и теперь ещё может быть вызывает в Царевококшайске (и туда, вероятно, проник «свет точной науки!»), пожимание плечами и вопрос: сознание, *qu'est-ce que ça*⁹⁹?

Впрочем, не только у некоторых наших доморощенных позитивистов встречали мы это умное сомнение, но даже и во 2-м издании «Cours de philosoph<ie> posit<ive>» А. Comte¹⁰⁰, где это сомнение мотивируется тем, что никакая деятельная сила (или процесс) не *может* в одно и то же и совершаться, проявляться и созерцать это своё совершение, проявление. Но уж совершенно обыкновенная вещь — услышать у нас, даже от «психологов» и «философов», высказываемое

⁹⁹ *Gu'est-ce que ça* (фр.) — что это такое?

¹⁰⁰ Примечание составителя: *Конт Огюст* (фр. *Comte Isidore Marie Auguste François Xavier*; 1798–1857) — родоначальник позитивизма (версии феноменализма, ставящей особенно сильный акцент на естественном-научном знании). В религиозном плане выдвинул идею человечества (*Humanité*) как Великого Существа (*Grand Être*), которому должна поклоняться «научная религия». Эта идея Конта оказала немаловажное влияние на В. С. Соловьёва (по его собственному признанию) с его религией «Богочеловечества» (вместо Богочеловека — Иисуса Христа). Главный труд Конта — «Курс позитивной философии» (фр. «Cours de philosophie positive», т. 1–6, 1830–1842).

вполне наивно, *sans penser à mal*¹⁰¹, — признание сознания за явление, столь же мало имеющее, *существенности*, как и прочие явления. При этом забывают только то, что всякое «явление» предполагает *внешнее* ему сознание, которому оно и «является»; а кому вне себя «является» сознание?!

Сознание, а чрез него только и в нём даны нам, ведомы и наша жизнь, и мир, и всё, что ценно в них — случай; сознание — призрак и ложь; сознание — вполне нереальный вздор, реальность которому принадлежит лишь постольку, поскольку им обуславливается едино-реальное страдание (и отрицание, и ненависть, и презрение, освобождающие от глупости бытия): эти и подобные им понятия о случайном, подчинённом и служебном (в смысле разрушения иллюзий, самоотрицания) значении сознания составляют не случайную, свойственную только Шопенгауэру, Гартману, Банзену, буддистам и нашим нигилистам, но существенно необходимую составную часть философского учения пессимизма.

О Тауберт, как даме, следовало бы сказать мягче. Да она и пессимистка только по недоразумению; она, как замечает *J. Sully*¹⁰², «оптимист, совершающий ошибку, впадая в философскую систему пессимизма, который тщетно пытается выбраться из опасной трясины» (*ibidem*, p. 104).

Высказывая это понятие (в начале или как вывод — всё равно), забывают *только* одно обстоятельство, против которого, однако же, спорить совсем уж невозможно, так же как и невозможно игнорировать его. Это обстоятельство представляется на гладком триумфальном пути философского пессимизма в виде того препятствия, что и для философа, и для всякого сознающего (а тем более мыслящего) существа самое *достоверное, реальное и поэтому только положительно ценное*

¹⁰¹ *Sans penser à mal* (фр.) — постаравшись не усмотреть в этом плохое.

¹⁰² Примечание составителя: Сёлли Дж. Пессимизм. История и критика. — Изд. второе. — М. : ЛКИ, 2007. — 360 с. *Джеймс Сёлли* (англ. *Sully James*; 1842 или 1843–1923), английский психолог и философ. В русском переводе первое издание «Пессимизма» вышло в 1893 г. [оригинальное английское издание — «Pessimism» (1877)]. Автор ряда работ по детской психологии, также переведённых на русский язык.

во всём содержании его сознания и мысли есть «я сознаю», «я мыслю». После этого говорить сознательно (не в безумии, опьянении или расчёте на особую глупость слушателей¹⁰³), что сознание не реально, вздор и т. п., — может свидетельствовать лишь о ... собственной большой храбрости или о безграничном терпении слушателя!

Таким образом, сознающее себя бытие осуждается потому, что *всё в его сознании есть ложь и призрак*, реально же одно страдание. Желательным при этом с неотразимой понудительностью представляется состояние, вполне чуждое лжи и страдания, а таково лишь состояние «нулевой точки ощущения», вполне свободное от ощущения и сознания. Но — может возникнуть вопрос — если бытие в той мере, в какой оно себя сознаёт, и должно быть признано действительно за обман и страдание, если и действительно в нём одно страдание реально, или по крайней мере подавляющая масса страданий неизмеримо перевешивает в нём ничтожное число случайных, мимолётных и призрачных наслаждений, изредка разбросанных по мрачному общему фону жизни, то достаточно ли *одного этого перевеса страдания*, качественного и количе-

¹⁰³ Примечание Астафьева: И в Упанишадах далеко нет этого томления по «бессознательному» в поисках «истинного бытия» (Атаман), отличающего буддизм и новый пессимизм (см. *Max Müller, Orig. et dével. de la rel.* (1878). Рр. 288, 292, 323, 324 и др.).

Дополнение Ред.: Так Астафьев сокращает название работы Мюллера <Lectures on the Origin and Growth of religion> («Лекции об истоках и росте религии»).

Дополнение комментатора: Атман (у Астафьева — Атаман) — одно из центральных понятий индийской философии и религии индуизма: вечная, неизменная духовная сущность, абсолют, осознающий своё собственное существование. Астафьев ссылается на *Мюллера Фридриха Макса* (нем. *Friedrich Max Müller*; 1823–1900) — это немецкий и английский филолог, специалист по общему языкознанию, индологии, мифологии. Изучал миграции индоевропейских народов. Один из творцов «арийской теории», ввёл в оборот термин «ариец». Одна из главных работ — *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, 1878, в «Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India» («Лекции о происхождении и развитии религии на примере религий Индии», 1878).

ственного, для безусловного осуждения бытия, для признания, что небытие не только *желательнее* и легче бытия потому, что оно не страдает, но и *лучше, истиннее, выше, во всех отношениях ценнее бытия?*

Кроме ценности, которую мир имеет как поприще наслаждения и страдания, не имеет ли он ценности *иного* рода: метафизической, этической — как поприща проявления нравственных сил религиозных и т. п.? И не может ли оказаться поэтому в конце концов, что бытие *всё-таки* выше, ценнее небытия, хотя перевес страдания и кажется роковым законом бытия?

IV

И на этот вопрос философский пессимизм отвечает — и отвечает *отрицательно*: небытие не только желательнее, но и *истиннее, и выше, и умнее* бытия. Разница между индийскими пессимистами буддизма и современными философствующими пессимистами Европы в этом отношении состоит лишь в том, что последние более робки («культурны»?) и не решаются прямо и искренно высказать этот ответ, в котором признаётся за *ложь и нереальное уже не одно мнимое наслаждение жизни только, но и истина, и добро, и красота её*. Они стараются просто *обойти* этот вопрос в его прямой постановке, потому что неизбежная последовательность позволяет им дать на него только один отрицательный ответ и, следовательно, вынуждает их стать открыто в прямую вражду со всей нашей наукой, моралью, религией и эстетикой. Чтобы избежать такого *невыгодного* положения, они, стараясь обойти вопрос окольными путями, в то же время тщатся убедить в том, что учение философского пессимизма *вовсе не есть* тот безусловный нигилизм, каким оно представляется, но очень хорошо *совместимо* и с наукой, и с нравственностью, и с религией — даже, мало того, вполне *необходимо* для них. Много остроумия потратили на эти попытки учителя современного пессимизма. Но тем яснее свидетельствует чрезвычайно легко разоблачаемая тщетность этих попыток о роковой, неизбежной внутренней необходимости для всего учения быть не чем иным, как *безусловным нигилизмом*, пока оно последовательно. Не много нужно разъяснений, чтобы убедиться в этом.

Стараются, говорим мы, *обойти* вопрос о ценности мира не только с точки зрения страдания и наслаждения (эвдемонологической), но и с точки зрения истины его, добра и красоты. Стараются уверить, что вопрос пессимизма вовсе и не *касается* этих последних точек зрения, ограничиваясь лишь оценкою мира *эвдемонологической*, т. е. по соображению тех лишь *наслаждений и страданий*, поприщем которых мир является. «Прежде всего нужно установить, — говорит Тауберт, — что вопрос — чисто эвдемонологический, т. е., что мера для измерения ценности бытия должна быть взята из эвдемонии — благополучия... Тот, кто считает эвдемонологическую точку зрения вообще безразличною, должен признать и задачу пессимизма несущественною; тот, кто признает совершенно безразличным, счастлив ли мир или несчастлив, лишь бы он оставался эстетичным, нравственным и Бог весть каким ещё¹⁰⁴, не может, конечно, ради этого оспаривать у других людей право интересоваться эвдемонологическим вопросом и решать его по своему крайнему разумению» (Taubert. Der Pessimismus u<nd> s<eine> Gegner). Одним вопросом — уверяют нас — вовсе не затрагиваются другие и решение для всякого из них может получаться совершенно самостоятельное, особое. Итак, *интересоваться* вопросом эвдемонологическим, который вовсе безобиден и не *касается* точек зрения «эстетической, нравственной и Бог весть ещё какой», — оказывается *тем же самым*, что признать *лишь одну* эвдемонологическую точку за *существенную* в вопросе о ценности мира, *другие же точки зрения* (те, которых эта *не затрагивает*) — *безразличные!* Изумительная логика!

Так ли это? Действительно ли страдание и наслаждение — с одной стороны, а истина, красота, добро и т. п. — с другой, могут представляться какими-то *отдельными* частями, самостоятельными слагаемыми, из прибавления которых одних к другим слагается понемногу целое — ценность бытия мира, или частями, из которых одни безразличны для ценности мира — другие нет, и всякая из которых может быть рассматриваема совершенно *особо*?

¹⁰⁴ Примечание Астафьева: Le tonn fait la musique! — Тон делает музыку! (фр.).

Нет — это не отдельные *составные части* ценности целого мира, не самостоятельные слагаемые или виды её. И весь мир, взятый как целое, и всякое отдельное существо его, и явление, как бы оно ни было крупно или ничтожно, представляют не только определённую *сумму наслаждения и страдания, но вместе и определённую ценность с точек зрения истины, красоты и добра*. Вне этих точек зрения не стоит ни одно явление жизни, ни одна форма бытия. С другой стороны, и красота, и добро, и истина в высочайшем ли, в самом ли незаметном воплощении своём, явлении бытия, *непреренно* представляют и какую-нибудь *эвдемонологическую* ценность, неизбежно сопровождаются и в самом *воплощающем их и знающем о себе* существе в какой-либо мере чувствами удовольствия и страдания, так же как в какой-либо мере вызывают эти чувства и в созерцающем их со стороны зрителе. *Нет явлений или состояний сознательной жизни безразличных логически, этически, эстетически и т. п., как нет и состояний этой жизни и чувства безразличных эвдемонологически*.

Мы не раз будем иметь в дальнейшем случай убедить-ся в психологической несостоятельности старой теории так называемых *нейтральных*, т. е. не определённых ни как удовольствие, ни как страдание чувств. Всякое состояние чувства *есть или* наслаждение, *или* страдание. Но в то же время нет и такой мысли или такого состояния воли, *нет и не может быть такого состояния сознания* вообще, которое не сопровождалось бы в какой-либо мере чувством, *а следовательно, не было бы вместе и страданием или наслаждением*. Бытие, сознающее себя, имеет поэтому свою эвдемонологическую ценность не в каких-то *специальных* только, могущих рассматриваться *особо* эвдемонологических состояниях страдания и наслаждения, *рядом* с состояниями мысли и воли, представляющими опять *особо* свою логическую и нравственную ценность, но эти последние (мысли и хотения) сами по себе необходимо связаны с удовольствием или страданием, *сами имеют эвдемонологическую ценность, внося её во всякое явление во всякое состояние жизни и чувства сознающего себя бытия*. Они поэтому непременно изменяют и общий итог чисто эвдемонологической оценки бытия, общую сумму его

наслаждения и страдания. *Отрешаясь* в оценке какого-либо чувства от его нравственных, эстетических, логических, религиозных и т. п. моментов, мы не только не получаем *настоящей* эвдемонологической ценности этого чувства, но, напротив, заранее лишаем себя возможности правильной оценки его, ибо вместо действительного состояния чувства производим оценку какой-то произвольной фикции нашего ума. В такие фикции Гартман особенно добросовестно и старательно обращает предварительно все чувства человеческой жизни для того, чтобы «точнее» оценить¹⁰⁵ их эвдемологически. И нет ничего удивительного при этом, если, *выделив*, например, из чувства половой или родительской любви все этические, эстетические и т. п. моменты его, он с достаточною, по-видимому, благовидностью находит, что это чувство в конце концов — только недоразумение, заблуждение и чистое страдание, лишённое всякой ценности.

Что в самом деле остаётся в половой любви по исключении из неё всех нравственных, эстетических и интеллектуальных элементов этого чувства, т. е. тех элементов, которые делают его у человека высокого развития в высшей степени *личным* чувством? Остаётся только *инстинкт родового самосохранения*, служащий уже не личным целям, не личным идеалам и стремлениям. А между тем все тягости, заботы и страдания, которыми должен человек заплатить за удовлетворение требований этого родового инстинкта, падают всею своею тяжестью ведь не на род, а именно на личность. Страдания чувствует *личность*, и ими она должна платить за цель, которая достигается *родом*! Те же наслаждения, которые испытывает сама личность в удовлетворении *полового инстинкта*, как такого (без этических, интеллектуальных и других личных мотивов), конечно, не могут идти в сравнении с массой и продолжительностью забот и страданий, ценою которых они покупаются. Итог получается, как видно, отрицательный и именно — благодаря отвлечению от всего, что из любви делает нечто большее и более духовное, чем *инстинкт* рода.

¹⁰⁵ **Примечание Астафьева:** *Горвич* (соврем. Горвиц. — *Ред.*) характеризует эту гартманову оценку как *trist philisters* [скучный, филистерский (нем.). — *Ред.*]. В VI-й гл. мы убедимся в верности этой критики Гартмана. Ср. также отзыв Sully.

Так рассуждать столь же не трудно, как не трудно доказать, что в комнате темно, потушив в ней предварительно все огни! Но состоятелен ли такой приём рассуждения не только философски и психологически, а даже просто формально логически? Очевидно, нет. Если *нет* мысли и состояния воли без какого-либо связанного с ними чувства (а это — одна из аксиом новой психологии) и если, с другой стороны, *всякое* чувство *есть* или удовольствие, или страдание (нейтральных чувств, как мы увидим, не существует), то *всё, имеющее логическую, нравственную или эстетическую ценность, имеет непременно и ценность эвдемонологическую и наоборот*. Разделять вопросы о ценностях бытия с этих различных точек зрения, как совершенно *независимые* вопросы, и решать их совершенно самостоятельно невозможно, незаконно ни с точки зрения психологии (а тем более метафизики), ни с точки зрения формальной логики. *Не* разделяет их в конце концов, хотя и требует такого разделения, и самый современный философский пессимизм. Решает он в сущности все эти вопросы вместе и все зараз одинаково, т. е. безусловно отрицательно. Сознующее себя бытие *ни с какой точки зрения* не имеет для него никакой ценности. Иное решение по самому существу исходного положения этого мировоззрения и невозможно.

Основное положение всякой философии, кончающейся пессимизмом, во все века и у всех народов, роковым образом обуславливавшее и её мрачный вывод, состоит в признании *сознания* за нечто *случайное* в бытии, и вполне — *пассивное* (нечто вроде зеркала, более или менее фальшиво отражающего предлагающую ему долю независимого от него *реального бытия*), за позднейший *придаток* к нему и единственный источник всякого заблуждения, зла и страдания, а *бессознательного*, не сознающего себя и несознаваемого — за единственное реальное в бытии и высочайшее первоначало его. В *этом* сходятся все систематики пессимисты, вступая здесь в союз и с *материалистами*. Но если самоё сознание — случай, нереальное, заблуждение, зло и страдание, а только в сознании ведома нам жизнь, бытие наше и только для сознания, и чрез него и существуют всякая истина, добро и красота жизни, то естественно, что и всё ведомое нам бытие и вся истина, красота его и добро — только призрак, заблуждение, зло и страдание, что

всё это хуже и глупее, чем «ничто, высочайшее и мудрейшее, Бессознательное». От этого вывода уйти невозможно, мысля последовательно, раз что принято основание его. Исходя из последнего, нельзя поэтому не признать, что мир как произведение бессознательного не имеет никакой не только эвдемонологической, но и логической, и этической, и т. п. ценности.

Не имеет в этом мировоззрении никакой положительной ценности и никакого положительного содержания прежде всего *истина*. В чём, в самом деле, состоит здесь вся без остатка задача мысли, что стремится она и что может здесь постигнуть? *Раскрытие призрачности* всего, что только постижимо вообще, *разоблачение обманов жизни, разрушение иллюзий бытия*, вот — *единственная*, чисто-отрицательная задача мысли как для Гартмана, так и для Санкья-Муни. Призрак, явление какой-то непостижимой ни самой себе, ни нам сущности, обман — вот её единственный предмет для них. То, что одно не прозрачно, вполне реально, т. е. Бессознательное ни само себя не постигнет, ни не в какой мере и никак не может быть постигнуто. (Это одно из основных положений гартмановой метафизики.) Оно выше и лучше всего именно потому, что оно «Непостижимое». Пред его немым, глухим и бесцветным, бесформенным кошмаром должны умолкнуть всякое определённое мышление, всякий порыв жизни, всякая её надежда и опасение, потому что оно «глубоко и непостижимо», а *c'est tout dire!*¹⁰⁶ Экстаз, состояние полного, опьяняющего погружения в неведомый (и не могущий быть ведомым), а потому и бесконечный, и неизмеримый мир бессознательности¹⁰⁷ — вот *единственный* из доступных чело-

¹⁰⁶ *A c'est tout dire* (фр.) — этим всё сказано.

¹⁰⁷ Примечание Астафьева: В мире «бесконечных возможностей», на который ссылаются охотно и некоторые философы. В экстазе же, мимолетном освобождении от уз сознания, находит высочайшее наслаждение, ибо вместе, и самозабвение, и буддийский аскет. Как, однако, созерцание экстаза может быть вне и помимо сознания, в чём тут психологическая задача и логическая фальшь? — это оставляют в тайне. И предмет этого созерцания слишком «глубок и непостижим», и самоё состояние созерцания глубоко и непостижимо! Как же после этого, *не в них*, а в бедных и точных понятиях разума искать ключа к конечному разрешению всех задач и тайн мысли и жизни!

веку способов слияния конечного, сознающего себя существа, с едино-реальным первоначалом бытия, это — единственный доступный человеку на мгновение исход из мира призраков, скорби и бедствия. О какой же положительно ценной «истине» *мысли* может иметь смысл говорить здесь?!

Не лучше обстоит дело и с отношением мировоззрения пессимизма к «так называемой» нравственности. *Что* такое нравственность в этом мировоззрении и какая цена ей — это довольно точно разъяснено главными учителями современного пессимизма. «Только наслаждение и страдание, — учит Гартман (Philosophie d'es Unbewussten. P. 641 seqq.), — суть нечто вполне реальное, между тем как нравственность и справедливость суть *лишь* (sic) *идеи сознания*, бессознательное же служит общим субъектом, который носит их во всех частных и различных сознаниях¹⁰⁸. *Значит* (!), никакое нравственное деяние не имеет значения для бессознательного само по себе, но — только в той мере, в какой оно уменьшает сумму чувствуемого страдания». Идеи сознания, — ведь это так в существе дела *неважно!* Нравственность, как идея сознания, имеет значение именно *лишь* в мире призраков, заблуждений и страдания, в мире *нереального*, а потому, естественно, ни сама

Тем более, что ведь и доказывать здесь уже нельзя и не нужно, а можно только «вещать», что, конечно, легче и эффектнее!

¹⁰⁸ Примечание Астафьева: Само, конечно, не сознавая этих идей, как оно и вообще в своей *премудрости* и *непогрешимости* (на которых так сильно настаивает Гартман) ничего не сознаёт, даже той колоссальной глупости, которую совершила независимо от него (премудрого) его воля, создав бедственный мир. Мы здесь не имеем в виду критики гартмановой метафизики, в которой очень много литературы, фельетона и романа (ganz allerliebste Geschichten, по выражению Schellvien'a), хотя очень мало философии, но для поклонников этой метафизики рекомендуем вникнуть поглубже в это «премудрое». Бессознательное, «безумная воля которого, *наперекор* его мудрости и всемогуществу, создала мир, нисколько *не нарушая* тем ни его мудрости, ни его могущества». Хорошо разобраны все эти «глубокие истины» в статье г. Г. Струве (Русский Вестник, 1873 г., № 1).

Дополнение Ред.: Речь идет об указанной выше статье Г. Струве «Новейшее произведение философского пессимизма».

она безусловной и положительной ценности не имеет, ни тому бедственному миру конечных, сознающих себя существ, в котором она полезна и нужна, никакой положительной ценности от себя *придавать* не может. Она полезна в бытии, которое само вообще хуже небытия, но она хуже и ниже того небытия, в котором она становится и не нужна, и невозможна, т. к. там нет отдельных, сознающих себя существ, а следовательно, нет и возможности нравственных отношений и деяний. Она лучше безнравственности, которая увеличивает сумму страданий бытия, но хуже и нереальнее «непостижимого», «бессознательного», «небытия». Вообще, говорят они, о нравственной ценности действий и событий может быть речь лишь с точки зрения отдельных индивидов, но не мира как целого, ценность которого определяется лишь едино-реальным наслаждением и страданием. «Для практического поведения отдельного индивидуума эвдемонологическая точка зрения не может быть высшею и последнею», ибо он член более обширного целого. Но совсем другой вопрос: может ли заявлять притязания какая-либо другая точка зрения, кроме эвдемонологической, там, где идёт речь о мире как целом, ибо целое мира уже само не есть, подобно индивидууму, составная часть другого более обширного организма (*Taubert. Der Pessimismus u. seine Gegner. P. 13*). Для него поэтому нравственность реальной ценности не имеет, и тем менее придаёт она ему от себя какую-либо положительную ценность. Всё её значение ограничивается тем, что она осуществляет ту «разумную гармонию личных интересов, которая производит наиболее сносное эвдемонологическое состояние в мире, раз что¹⁰⁹ он существует» (*ibid.*).

Определив таким образом ценность нравственного начала в бытии, философский пессимизм тем не менее старается убедить, что он отнюдь не «враг нравственности», а напротив — самый полезный и надёжный союзник её. «Доказывая яснее дня призрачность всякого наслаждения и ложность, безуспешность всякого стремления к личному, эгоистическому счастью, — говорит он, — я подрываю в самом корне наиболее

¹⁰⁹ Примечание Ред.: поскольку — *соврем.*

враждебное нравственности стремление человеческой души, эгоизм её, — я воспитываю её для единственной *истинной* морали, ибо морали вполне бескорыстной, не эвдемонологической» (Ср. *Hartmann Philosophie d<es> Unbew<ussten>*. P. 732). Я научаю человека делать добро не ради недостижимого личного счастья, но единственно ради того, что оно, добро, «уменьшает сумму общего страдания». И так пессимизм научает человеческую душу *бескорыстно* стремиться к нравственно-доброму, не эгоистическому, путём убеждения в том, что такой путь из двух зол — меньшее, т. к. *во всяком случае цели эгоизма неосуществимы*, преследование же их только увеличивает массу страдания в мире, не доставляя никакого реального наслаждения. Воистину высокое бескорытие! Геройский подвиг отказа от внушений эгоизма вследствие убеждения в полной *невозможности* осуществить его цели! Утешаться *таким* подвигом столь же, в конце концов, нам кажется умно, как и сознанием того, например, что я подавил в себе корыстное желание взять выгодную концессию на проведение железной дороги на луну! И хороша жертва: «на тебе, Боже, что нам не гоже»? [Ср. небольшую и не особенно глубоко вникающую в философскую суть вопроса, хотя и превосходную во многих отношениях статью о пессимизме покойного профессора Хлебникова в Известиях Киевского университета за 1878 год¹¹⁰]. Тем не менее проповедники пессимизма, начиная с Шопенгауэра и кончая Гартманом, особенно усердно настаивают на выяснении *этой* услуги, оказываемой нравственности философией пессимизма, провозглашая последнюю единственным истинно-нравственным мировоззрением и на этом основании рекомендуя себя всем, кому дорога нравственность. Велика ли *эта* заслуга пред нравственностью, или нет, может ли пессимизм *воспитывать* человечество к нравственности, или нет, — это мы увидим далее, разбирая

¹¹⁰ *Хлебников Николай Иванович* (1840–1880) — российский юрист и педагог, профессор Киевского университета, доктор права. Астафьев упоминает его статью «О пессимистическом направлении современной немецкой философии. Шопенгауэр» // Киевские университетские известия. — 1879. — № 2. Статья была переиздана в сборнике: *Хлебников Н. И.* Исследования и характеристики. — М., 1879.

педагогическое значение философии отчаяния и отрицания, философии бессознательного. Теперь же ограничимся лишь подтверждением того, что для этой философии бессознательного отношения её к нравственности определяется прежде всего признанием, что нравственность *нереальна*. Не может она быть и *источником действительных наслаждений*. «Так как страдание терпящего от безнравственного деяния больше, чем наслаждение (или удаленное страдание) совершающего это деяние, то ясно, что безнравственность изменяет существующее в мире отношение наслаждения к страданию в ущерб первому... притом глупость человеческая делает нередко то же, что и злая воля, и часто даёт другим жесточайшие мучения безо всякого удовольствия или пользы для себя...» Справедливость же *не увеличивает* суммы наслаждения в мир, ибо лишь *восстанавливает status quo*¹¹¹ до нарушения¹¹². Она нужна миру как *меньшее из двух зол* только потому и до тех пор, пока он ещё погружён в заблуждение самосознающего бытия; но она ни сама не имеет положительной, реальной ценности, ни миру не может придавать такую ценность, раз что великое и спасательное дело «разрушения иллюзий» пошло в ход.

Не менее эфемерна, наконец, и связь философии пессимизма с *религиозно идеей*. На внутреннюю необходимость этой связи не только любят указывать современные проповедники пессимизма, но в ней — что для нас гораздо важнее — искренно убеждены и многие глубоко-религиозные и в то же время пессимистически настроенные характеры нашего тяжёлого и изнемогающего в недоразумениях времени. Правда и реальность религиозно-нравственного сознания, уверяет Гартман, «держатся лишь под тем же условием, что пессимизм признаётся за необходимую и всеобщую истину, а инстинктивное стремление человека к счастью — за иллюзию». Если же бы, наоборот, вера в достижимость счастья не была иллюзией, т. е. если бы положительное счастье было

¹¹¹ *Status quo* (лат.) — возврат к исходному состоянию.

¹¹² Примечание Астафьева: «Phil<psophie d<es> Unbew<ussten>». 697–698. (Гартман Э. Философия бессознательного. — *Ред.*) А удовлетворение совести не имеет ценности?

достижимо *рядом* с религиозным и нравственным настроением (*Verhalten*) или посредством его, то религиозно-нравственное сознание, т. е. вера в то, что истинная цель жизни состоит в бескорыстном и самоотверженном стремлении к идеалу, само было бы иллюзией, а вся мнимая мораль и религия в мире были бы в действительности только более или менее утончённою эвдемонологией (учением благополучия), т. е. эвдемонической псевдоморалью и псевдорелигиею. Таким образом религиозно-нравственное сознание предполагает пессимизм как необходимое предусловие собственной своей истинности (*Hartmann. Zur Geschichte u. Begündung des Pessimismus, s. 83*). Гартману масса страниц, написанных им для разоблачения полной тщеты и иллюзии *всякой вообще религии*, не мешает, как мы видим, рекомендовать своё пессимистическое учение между прочим и тем, что оно составляет будто бы *conditio sine qua non*¹¹³ и для этой, разоблачаемой им в своей суетности религии. «Всякое оружие в борьбе хорошо», — рассуждает, по-видимому, храбрый прусский философ, и ввиду его собственного отношения к религии нам не предстоит, конечно, надобности опровергать его адвокатские доводы в пользу его положения. Но для искренно-религиозных и лишь случайно пессимистически настроенных, для недоумевающих, а не уловляющих души умов нашего общества необходимо напомнить лишь два-три соображения, вполне доказывающие, что *настоящий* очерченный нами пессимизм — не только не *истина* с религиозной точки зрения и не *условие* религиозного настроения и мысли, а *прямо враждебен* им. Прежде всего «бескорыстное и самоотверженное стремление к идеалу», характеризующее религиозно-настроенный дух, вовсе не состоит ни в какой связи с учением, что небытие *лучше* и *выше* бытие, что последнее не имеет *никакой* положительной ценности и есть только зло, заблуждение и страдание¹¹⁴. Стремление к идеалу вовсе не есть следствие какого-то

¹¹³ *Conditio sine qua non* (лат.) — неперемное условие.

¹¹⁴ Примечание Астафьева: «Эту уверенность в том, что всё, что есть, будет хорошо, вот, что я называю верой, верой истинной, потому что эта вера необходимая» (*Max Müller. L. c., s. 333*).

отчаяния во всём и не есть стремление к небытию, бессознательности, нирване. Напротив, оно всегда положительно и — как мы убедимся — *всего положительнее и всего сознательнее* в жизни. И любопытно знать, *какой* смысл может иметь вообще *идеализм* в системе, признающей самоё сознание за нечто *случайное, производное, пассивное, только отражающее* в себе (более или менее фальшиво) чуждое ему и *едино-реальное: бессознательное бытие?! За-тем и признание, что настоящее земное бытие, исполненное несовершенства, скорби, зла, испытаний и болезней, суетно, не имеет само по себе ценности, а составляет лишь временную, подготовительную школу к другому, высшему и лучшему бытию, — вовсе не равносильно признанию, что оно *вовсе лишено всякой ценности и хуже* небытия.*

А тот же Макс Мюллер сообщает, что «старые брахманы» (а они были мудры) «верили, что будущее человека, совершенного или несовершенного, будет только исполнением представлений и желаний его сердца: реальность же, вероятно, будет тем, чем её сделала вера» (Л. с., s. 332). И у нас, христиан, «блаженны в вере и надежде скончавшиеся». Стоило бы подумать об этом!

Если оно для религиозного человека, как временное подготовление, действительно не имеет *высшей* ценности и святости, то *лишь потому*, что нечто другое имеет для него ещё высочайшую положительную ценность¹¹⁵ и святость. Наоборот: потому-то именно, что земное бытие, со всеми его страданиями и несовершенствами, есть для религиозной души *подготовление* к иному, лучшему и высшему, и представляет хотя бы и чрезвычайно смущённое и затемнённое отображе-

Дополнение Ред.: Астафьев приводит цитату на французском языке.

¹¹⁵ Примечание Астафьева: Хорошо изобразил этот мотив отрицательной оценки земного бытия, разбирая религиозный пессимизм Паскаля и гр. Жоз. Демэстра Саго в своем *Le pessimisme au XIX siècle*.

Дополнение комментатора: *Демэстр, де Местр Жозеф-Мари (de Maistre Joseph; 1753–1821)* — французский католический философ, литератор, политик и дипломат, один из родоначальников политического консерватизма. Как консерватор крайне низко оценивал возможности человеческой природы и разума, выступал принципиальным противником идеологии Просвещения и прогресса.

ние, луч этого высшего и лучшего, — поэтому-то оно для такого ума и *священно* и *благословенно*, а не хуже и глупее небытия. Поэтому-то религиозный ум и принимает жизнь, при всех её скорбях и муках, не с отчаянием и проклятием или холодным и лживым в этой холодности осуждением философского пессимизма, но с благодарностью и с благословением — не как суетная жена Иова, но как сам Иов. Религия приносит духу человеческому не отчаяние, не смерть, не ненависть и презрение, но утешение, но жизнь, силу и радость жизни. Для религиозного духа «всякое даяние благо и всяк дар совершен» — он благословляет

И в поле каждую былинку,
И в небе каждую звезду¹¹⁶.

Он умиляется и над зрелищем самой смерти (которое, может быть, и впервые-то пробуждает в его душе дремлющее религиозное чувство!), и над горькою погибелью светлого гения, так часто побеждённого в бесславной борьбе с тёмными и грязными, но тем более беспощадными стихийными силами жизни. Он *со всем* примиряется — *кроме именно ненависти*, отчаяния и отрицания. Религиозно настроенная душа «блаженна»; стремление к богоподобию есть и основное стремление, и высочайший долг для религиозно настроенной души, а один из атрибутов Божества есть *блаженство*: «святой» и «блаженный» — синонимы! Первый духовный акт религиозно настроенной души есть молитва; а во всякой молитве, рядом с просьбою об облегчении скорби, непременно есть и славословие, и благодарение, и благословение. В этом — её мистическое и эстетическое, целительное, очищающее, просветляющее, смиряющее и вместе укрепляющее дух значение. В самом великом из произведений новой поэзии доносящиеся до Фауста звуки молитвы верных, славящих Воскресение, отторгают от уст его уже поднятую чашу с ядом, из которой он собирается выпить смерть и забвение, и заставляют его произнести:

¹¹⁶ Из поэмы А. К. Толстого «Иоанн Дамаскин». См.: Толстой А. К. Указ. соч. — С. 517.

Ты чистая, божественная радость,
Звучи, как встарь звучала надо мной...
Слеза <бежит>!
Земля, я снова твой!¹¹⁷

И всякая молитва, всякая церковная служба, всякий религиозный обряд убеждают желающего *просто* выслушать и вникнуть в них, что пессимизм, *отрицание* положительной ценности бытия, с религиозной точки зрения есть не только не истина, но ложь, грех, ибо *возмущение* против Творца.

И это отрицание положительной ценности бытия всего менее сродно из христианских исповеданий духу православия и наиболее свойственно тем именно исповеданиям, в которых всего менее религии, смирения, молитвы и т. п. и всего более не сознающего своих пределов рационализма (как, например, буддизм), укрепляющего лишь в строгой, но чисто внешней отрицательно сдерживающей и безнадёжной дисциплине, негодующей на всякое живое проявление, положительной любви, живой энергии и светлой радости. Таковы исповедания, развившие односторонне до крайности Лютерово учения о несвободе воли (*de servo arbitrio*)¹¹⁸, о суетности дел для задачи спасения, о случайности благодати и т. п. (наши пашковцы). Выводить же пессимизм из одного догмата первородного греха возможно лишь вовсе забывая о догме искупления, воскресения.

В «Каине» Байрона есть места, гениально изображающие одновременное зарождение в мире того и другого (возмуще-

¹¹⁷ Сцена в 1-й главе «Фауста» Гёте, следующая сразу за хором ангелов и мироносиц, раздавшимся после того, как Фауст распрощался с Вагнером и попытался выпить бокал с ядом.

¹¹⁸ *Лютер Мартин* (нем. *Luther Martin*; 1483–1546) — немецкий теолог и общественный деятель эпохи Реформации, основатель протестантизма, ведущий переводчик Библии на немецкий язык; объявил несостоятельным догмат о том, что церковь и духовенство являются необходимыми посредниками между Богом и человеком. Единственным путём спасения души для христианина является вера, дарованная ему непосредственно Богом. При обсуждении вопроса свободы выбора или порабощения человеческой воли Божественной в трактате «*De servo arbitrio*» («Зависимость выбора») постулировал полное всевластие Господней благодати и полного порабощения грехом человеческой воли.

ния и пессимизма)¹¹⁹. Пессимизм таким образом и к религиозной идее может относиться только *чисто отрицательно!* Уже потому одному, что *его* мотив есть прямое отрицание самой первой и существенной религиозной добродетели, *смирения*. Отрицание же смирения, *гордость* есть и последнее психологическое основание нашего нигилизма, как прекрасно показал Страхов в конце II-го тома своего «Борьба с Западом»¹²⁰.

Безусловно отрицательное решение вопроса об эвдемонологической ценности бытия имеет, как видно, значение гораздо широчайшее, чем *то* чисто эвдемонологическое, какое желали бы приписать ему *pour besoin de la cause*¹²¹ некоторые современные учителя пессимизма. Оно распространяется и на ценность жизни *со всех других* точек зрения кроме одного наслаждения и страдания.

Современные пессимисты, кроме Ю. Банзена, признают, по видимому, *эстетическую* ценность бытия и даже особенно высоко ставят эстетические наслаждения. Мы уже указывали, что в этом отношении Банзен гораздо последовательнее других. Какую цену в самом деле может иметь наслаждение произведением искусства, раз что *всё содержание, всякий возможный предмет сознания*, кроме пустоты небытия, признаны за ложь и страдание?! Притом же Гартман, признавая художественное и научное наслаждение, оговаривается, «что они суть как бы некоторое вознаграждение лишь для тех избранных натур, которые должны ощущать страдания жизни гораздо сильнее, чем другие люди, коим многое облегчает их тупость... нежно чувствующие и высоко стоящие в духовном отношении люди придают и тем меньшую цену жизни» («*Philosophie des Unbewussten*», р. 699). Герои динамита и петролеума, например?!

¹¹⁹ «Каин» — мистерия Дж. Байрона (1821).

¹²⁰ *Страхов Николай Николаевич* (1828–1869) — русский философ-классик, публицист, литературный критик, член-корреспондент Петербургской Академии наук, один из первых биографов Ф. М. Достоевского. Речь идёт о книге: *Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе: исторические и критические очерки.* — Кн. 2: *Ход нашей литературы, начиная от Ломоносова. Фейербах. Дарвин. Целлер. Спиритизм. Нигилизм.* — Санкт-Петербург : Тип. С. Добродеева, 1883. — 272 с.

¹²¹ *Besoin de la cause* (фр.) — по необходимости.

И не может быть иначе, не может вопрос оставаться специальным, *чисто эвдемонологическим*, коль скоро признано, что *нет* никаких безразличных, не имеющих эвдемонологической ценности чувств, и что в то же время *всякое* состояние мысли и воли, *всякое* состояние сознания вообще сопровождается чувством, а следовательно, непременно имеет рядом со своею логическою, этической или религиозною ценностью и — эвдемонологическую. Признать при этом, что ничего положительно ценного в сознающем себя бытии (во всех состояниях сознания) *эвдемонологически нет*, — равносильно признанию, что *в этих состояниях* сознания *нет ничего* положительного, могущего вообще придавать от себя жизни, сознающей о себе¹²² какую-либо эвдемонологическую ценность, *ничего положительно ценного*, но *всё* — иллюзия, заблуждение и зло. Если существует для мысли какая-либо положительная истина, то самой *мысленно* вносит и в жизнь эвдемонологически ценный момент; и наоборот, ничего не может оно прибавить к эвдемонологической ценности жизни, если вся его задача чисто-отрицательная — в разоблачении иллюзии, и весь его предмет — призрак и ложь. Не внесёт в жизнь положительной ценности и осуществление нравственных начал деятельности, если самая нравственность *лишена* положительной ценности и признана лишь за неизбежное в бедственном существовании мира зло. Если же она есть не только меньшее из двух зол, но положительное добро, то осуществление её в жизни действительно *вносит* и в последнюю эвдемонологическую, положительную ценность. От одного можно заключать к другому и наоборот, как это и делает самый последовательный из современных пессимистов — Юлиус Банзен. От всеобщности и безнадёжности, страдания сознающего себя бытия можно заключать к иллюзорной, мнимой только ценности этого бытия и *со всех* других возможных точек зрения, так же как и из признания бытия ценным положительно в *каком-нибудь* одном отношении — к признанию, что оно ценно и эвдемонологически, представляет нечто иное, чем непрерывную цепь *бессмысленных* страданий и бесплодно разоблачаемых заблуждений.

¹²² Примечание Астафьева: А жизнь и есть только в той мере, в какой о себе знает (хотя бы и только в форме самочувствия).

Начнём ли мы исследование с одного конца или с другого, с психологического вопроса о необходимом и всеобщем преобладании в сознающем себя бытии наслаждения или страдания, или с вопроса о ценности сознающего себя бытия, метафизической, логической, нравственной и др., — в результате мы получим *одно* только общее решение о ценности бытия, сознания. Получится одно решение *во всех отношениях*, а не несколько самостоятельных и взаимно независимых решений, из которых одно говорило бы, что бытие ценно, а другое — что оно не ценно, глупо и дурно.

Пессимизм и оптимизм нашего времени подходят к вопросу о ценности бытия со стороны его наслаждений и страданий и отсюда уже переходят и к философскому вопросу о его истине, добре и красоте или лжи и безобразии. Но то обстоятельство, что исходная точка исследования их — *психологическая*, как видно, вовсе не влечёт за собою ограничения значения получаемого в конце исследования результата одним значением *специального* эвдемонологического и психологического учения. Значение вопроса — в полном смысле слова — всеобщее и *основное*, обнимающее *все* точки зрения, с которых сознание вообще постигает, судит и ценит свою жизнь.

Пессимисты нашего времени особенно настаивают на том, что вопрос, решаемый ими, есть только эвдемонологический и психологический, только один из *частных* научных вопросов. Верно в этом утверждении лишь то, что они *начинают* в наше время не прямо и решительно с положения — всё есть ложь, суета, зло и безобразие, а с более, по-видимому, безобидного — всё есть страдание и не может не быть страданием по самым основным условиям сознающего себя бытия. Почва, на которой они воздвигают свое здание, — психологическая; данные, с которыми они имеют дело вначале, — страдание и наслаждение — психологические данные прежде всего. Но и результат исследования — не психологический, и самые приёмы обращения с психологическими фактами страдания и наслаждения для подведения общего итога им в жизни обусловлены у них вовсе не научной психологией, но основными метафизическими мотивами. *Как* они подводят этот итог наслаждений и страданий жизни? *Чем*, какою мерой они измеряют их? *Какие* наслаждения и страдания жизни и *почему* именно одни,

а не другие принимаются ими исключительно в расчёт? — всё это решается для них вовсе не психологией, которой вообще у Гартмана так же мало, как и теории познания¹²³.

Принимаются ли в расчёт, например, одни *выдающиеся* по яркости, силе и энергии своего выражения чувства (по яркости в сознании и силе выражения чувства страдания, как мы увидим, необходимо *сильнее*, чем чувство удовлетворения, наслаждения), т. е. одни чувства, составляющие в экономии жизни необычное исключение, *ненормальность*, — или же некоторый вес придаётся и неисключительным, нормальным чувствованиям, необходимо наполняющим все моменты жизни психического существа?

В дальнейшем психологическом исследовании законов жизни чувства, к которому мы приступаем, выяснится нам, насколько существующая наука психологии может оправдать *такой* вывод итога наслаждений и страданий жизни, в котором, как у Гартмана, не принимаются в расчёт и только положительно-ценные состояния *самочувствия и самосознания*, что «я сознаю», — в котором сознающая себя деятельность, усилие, сознание себя в разнообразной смене актов и состояний, и самая эта смена и разнообразие без дальних околичностей прямо отождествляются *со страданием*¹²⁴, — в котором прини-

¹²³ Примечание Астафьева: Ср. Lange' «Geschichte de Materialismus». Т. II.

Примечание составителя: Ланге Фридрих Альберт (нем. Lange; 1828–1875) — немецкий философ и писатель-социалист. Наибольшую известность принесло Ф. А. Ланге его сочинение «История материализма и критика его значения в настоящее время» («Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart», 2 т., 1866; русские переводы Н. Н. Страхова и В. С. Соловьёва). «История» эклектически соединяет материализм и позитивизм с элементами кантовского критицизма. Выражения «психология без души» и проч. быстро стали нарицательными.

¹²⁴ Примечание Астафьева: Как делала это старинная психологическая теория (на почве которой остаются ещё и Кант в «Антропологии» и Шопенгауэр), признававшая, что в основе всякого стремления (а следовательно, и удовлетворения) лежит состояние *лишения*, страдания, предшествующего таким образом удовлетворению и *более* реального, чем оно.

мается в расчёт одна *острота и энергия* состояний чувства, но не их *глубина, широта и постоянство*, так что все чувства более глубокие, разрастающиеся во внутрь, привычные и составляющие *нормальное*, основное, необходимое и постоянное содержание жизни психического существа, заранее исключаются из общей суммы страданий и наслаждений жизни; — в котором, наконец, самая *ценность* тех или других страданий или наслаждений измеряется не их собственной мерой, не тем, как они испытываются самим вполне реально переживающим их существом, но теми мнимыми или не мнимыми, глупыми или разумными *объективными целями*, в стремлении к достижению которых мы ставим себя в необходимость испытывать эти наслаждения и страдания. На оценке чувств с точки зрения *объективных*, достигаемых ими целей и на раскрытии таким путём *недоразумений*, лежащих в основе всех наших наслаждений, — пойдёт всё построенное Гартманом очевидно не на психологической почве здание пессимизма. Здесь именно и сказывается важность правильной *идеальной меры* оценки, о которой мы говорили вначале. Решить, насколько правилен выведенный при *таких* условиях итог наслаждений и страданий жизни по их количеству, мере и реальной значимости, — <решить> должна научная психология чувствований, и может только она. Но самый вопрос, к решению которого психология чувствований должна привести нас, по своему значению, очевидно, далеко не *чисто психологический* только вопрос.

Что решение его далеко не ограничивается таким специальным и чисто-научным интересом, — этого не может не признать и сам глава современных пессимистов Гартман. Он сам ставит развитие пессимистического сознания в мире, разоблачение иллюзий бытия, не только целью научно-литературной пропаганды истинных «друзей человечества», но и целью всего мирового процесса. Он признаёт его и единственным вполне реальным орудием реального освобождения человечества и от приковывающих его к бедственному

Примечание комментатора: «Антропология с прагматической точки зрения» (нем. «Antropologie in pragmatischer Hinsicht») — последняя книга И. Канта, подготовленная и изданная им самим в 1798 г.

бытию недоразумений, иллюзий и от воли дальше пребывать в этом бедственном и только на обмане держащемся бытии, и, в конце концов, от самого этого горького и безумного бытия. Пессимизм и для его учителя есть, повторяем, не просто философия, но реальная и притом общемировая сила жизни, разрушающая её в самом корне, в самой *воле быть*. Что психически разоблачение иллюзий, лежащих в основе наших чувств, сознание полной неосуществимости стремлений, наполняющих собою нашу жизнь и придающих ей весь смысл, ценность и энергию, — должно влиять вполне реально на уменьшение наслаждения жизнью и по массе, и по значимости его для нас, и по энергии, *реально делает человека более несчастным*, чем он был до разоблачения иллюзий, до укрепления в нём пессимистического сознания, — это несомненно. Но в *этом-то* именно несомненном влиянии пессимистического мирозерцания на увеличение существующего в жизни человечества реального страдания рядом с уменьшением жизненной энергии его Гартман видит не только нравственное и мистическое *оправдание* деятельности, направленной к развитию и укреплению в человеке пессимистического сознания путём своей «психологической» теории жизни, но и новое *доказательство* её научной неопровержимости, устраняющее последние сомнения в *истинности* пессимизма. Всё развитие мира — есть в конце концов развитие пессимистического сознания тщеты и суетности бытия в сравнении с безмятежностью небытия; «возможно, высший мировой прогресс повлечёт за собою пессимистическое сознание в человечестве, в чём и заключается телеологическое значение прогресса» (Philosophie des Unbewussten). — Рр. 746–747)¹²⁵. Пессимизм утверждает лишь то, что это неизбежное разрушение иллюзий падает тяжестью на весы страдания и наслаждения жизни (перевешивая в сторону первого) у тех существ, для ума которых это разрушение уже в действительности совершилось. Совершенно верно, что число их теперь ещё незначительно; но столь же верно и то, что этот разлагающий процесс рефлексии необходимо проникнет,

¹²⁵ Гартман Э. Философия бессознательного. Опыт мировоззрения. — Берлин, 1869. — (Ред.).

с ростом культуры, в массы и завладеет громадным большинством всего человечества. Если поэтому противники наши даже и правы, утверждая, что наша философская критика иллюзии мало веска в доказательство истинности пессимизма для прошедшего и настоящего человечества, то тем большее значение имеет эта критика для будущего («Zur Geschichte u<nd> Begründung d<es> Pessimismus Hartmann», p. 78)¹²⁶. «Если бы пессимизм и не был истинен относительно настоящего состояния мира, то он всё в большей мере становился бы истиной для его будущих состояний; если бы даже и был прав эвдемонологический оптимизм в прошедшем, то всё-таки относительно мира, взятого в целом, истина осталась бы за пессимизмом, потому что будущее, относительно которого пессимизм раньше или позже оправдывается, на много тяжелее весит на весах мира, чем прошедшее. В этом заключается наибольшая практическая убедительность пессимизма, так же и объяснение его сравнительно позднего выступления в истории философии. Если раньше и было мало пессимистов между культурными народами Запада, то число их постоянно будет расти, по мере того, как истина пессимизма всё ярче и ярче будет демонстрироваться состояниями мира *ad oculos*¹²⁷. Поэтому и так безнадежна борьба против пессимизма, что будущее принадлежит ему в далеко высшей мере, чем прошедшее, и тем хладнокровнее могут его сторонники взирать на усилия их врагов, что они знают, что самоё течение мировой жизни за них» (*ibid.*, pp. 75–76). Так ли это? *Истинно ли пред разумом и неизбежно ли «разрушение иллюзий»?* Неизбежно ли *торжество* пессимизма и отрицания бытия, нигилизма в сознавшем себя *вполне* существе?

Ответ на этот вопрос даст нам последующий очерк психологии чувств страдания и наслаждения.

¹²⁶ Гартман Э. К истории и обоснованию пессимизма (1880).

¹²⁷ *Ad oculos* (лат.) — наглядно.

ИДЕАЛ И СТРАСТЬ¹²⁸

I

Кто из нас, живущих сколько-нибудь сознательно, не задумывался искренно над вопросом о так называемой «разумной жизни», её требованиях и условиях? Кому не предносился более или менее определённый идеал такой жизни, обладающей и достоинством, и полнотою содержания, достигающей того, чего уж так давно ищут и моралисты, и философы под именем «истинного блага»? К сожалению, громадное большинство раз решивших так или иначе этот вопрос разумность жизни понимали чрезвычайно односторонне.

Разумность жизни видели обыкновенно в по возможности ничем не нарушаемой её *рациональности* — в таком жизненном поведении, где и мысли, и чувства, и поступки безусловно целесообразны, рассчитаны безошибочно на достижение намеченной цели, будь эта цель благо личное или благо общее. Целесообразность, полезность с точки зрения намеченной цели, строгая рассчитанность всякого жизненного шага с этой точки зрения — вот что наичаще отождествлялось с искомою «разумностью жизни». Стройный, чуждый всякого внутреннего противоречия, строго исключающий возможность всякой непредвиденной случайности, всякого недочета — *план* жизни с этой точки зрения представляется непременно условием её разумности; строго размеренные, рассчитанные чувства,

¹²⁸ Примечание Ред.: Печатается по: *Астафьев П.Е.* Идеал и страсть // Сборник Московской иллюстрированной газеты. — М., 1891. — С. 149–180.

стремленья и желания, здоровые, не идущие вразрез с наличной окружающей действительностью, но лишь раскрывающие нам пути к благоразумному пользованию её благами, понятия и теории — вот чем должна наполняться жизнь истинно разумная. Всё, не входящее в план, всё, не поддающееся расчёту, нецелесообразное, всякая случайность и всякий порыв, открывающий возможность недочёта, ошибки, непредвиденного страдания, с точки зрения этой житейской мудрости, *истинно разумной* жизни существенно враждебно. Как на образцы такого понимания «разумной» жизни укажем в особенности на учения всех бесчисленных эволюционистов нашего времени, учения графа Л. Н. Толстого, Сёлли (последние главы его книги «О пессимизме»)¹²⁹ и многие другие. Действительно ли права эта житейская мудрость в своём понимании разумной жизни как *только рациональной*, строго исключающей всё неподдающееся, чуждое и даже враждебное каким-либо рассудочным расчётам? Действительно ли такая строго рассчитанная, всецело целесообразная жизнь окажется и наиболее достойною, и ведущею к истинному благу или даже только к счастью. Не представится ли она, наоборот, при ближайшем рассмотрении, и далеко не высоко-достойною, и отнюдь не увеличивающею наше богатство истинными благами и счастьем?

¹²⁹ Примечание комментатора: Толстой Лев Николаевич (1828–1910) — великий русский писатель, мыслитель и публицист. Создатель «толстовства» — религиозно-нравственного течения, построенного на принципах «опрощения», «непротивления злу насилием», ненасильственного анархизма и отрицания установившихся форм религиозной, государственной и общественной жизни. В 1901 г. Св. Синод вынес определение, в котором констатировал отпадение Толстого от Церкви. Не случайно в статье, написанной в 1908 г., В. И. Ульянов-Ленин назвал Толстого «зеркалом русской революции». См. в данном издании статью П. Е. Астафьева «Нравственное учение гр. Л. Н. Толстого и его критики». Между тем в работе «Вера и знание в единстве мировоззрения» (М., 1893) Астафьев говорит о том, что произведения Толстого и Достоевского (в первую очередь среди иных писателей) «подняли не только в умах огромной массы русского общества, но и на Западе, в глубоко деморализованной буржуазной Франции, вопрос религиозно-нравственный, временно заглушённый всеми похотями политической борьбы и погони за наживой, но не забытый» (с. 5–6).

По счастливой непоследовательности, отличающей и действительную, не сочиненную историю, и здоровую, богатую содержанием личную внутреннюю жизнь — это *теоретическое* представление о «разумной жизни», как *делаемой* человеком по строгому расчёту целесообразности, далеко не встречает себе особенного одобрения в эстетической и моральной оценке большинства. Холодная рассчитанность всего жизненного поведения, — всех мыслей, чувств и стремлений человека, неспособность его к ошибке, нецелесообразному порыву, так сказать, *деланность* всей его жизни и его характера, — всего чаще не только не вызывают к нему симпатии, не делают его в глазах людей интереснее, красивее и привлекательнее, но даже вызывают оттенок *презрения*. У величайшего знатока людей, Шекспира, одно из действующих лиц, желая выразить своему собеседнику самую глубокую степень презрения, упрекает его именно в деланности, как бы по мерке, говоря ему: «Тебя не мать родила, тебя сшил портной»¹³⁰. Менее резко, но гораздо изящнее и даже, пожалуй, ещё злее выразила то же презрение к господству в характере и манере человека расчётного расчёта одна из славившихся своим остроумием блистательных хозяек тех знаменитых «Салонов», которыми гремела дореволюционная, королевская Франция. После того, как ей был представлен Вокансон¹³¹, известный в то время механик, строитель автоматов, удивительно подделанных под действительную жизнь, — человек, всей душой погружённый только в свои механические расчёты, — она выразила своё мнение о нём словами: «Oh, un homme de mérite seulement il me fait l'effet de s' être fabriqué lui même!»¹³². И у целых народов, в языке их, мы найдём выражение того же презрительного отношения к исключительному господству в духовном мире человека бесстрастного расчёта. Так, у немцев до сих пор

¹³⁰ Вольный перевод слов из трагедии Шекспира «Король Лир» (вторая сцена второго акта).

¹³¹ Жак де Вокансон (1709–1782) — французский механик и изобретатель.

¹³² «О, это достойный человек, только он кажется мне изготовившим самого себя!» (фр.).

одно из обычных выражений неодобрения есть «O du lederner Mensch!»¹³³ — у нас несколько уже утратившее свой первоначальный смысл «чучело»¹³⁴ и др.

А между тем, одно из господствующих и характернейших для него убеждений нашего времени состоит именно в требовании от жизни только рациональной, строго рассчитанной целесообразности — в устранении из неё всего способного её нарушить, вносящего в жизнь элемент случайности, непредвиденности, бескорыстного, никакому расчёту не поддающегося. Находит себе это убеждение удобнейшую теоретическую почву и основание в широко распространённом ныне учении эволюционизма, со следами которого мы встретимся во всех почти без исключения нравственных учениях современности. Для мировоззрения эволюционизма — целесообразность жизненного поведения, наших мыслей, чувств и стремлений — есть высшее начало оценки их достоинства. И всю задачу жизни и движущую её по пути постепенного развития силу, и весь смысл её — это мировоззрение видит исключительно в *приспособлении* живого организма к условиям окружающей его среды. Только поскольку достигнуто это приспособление, постольку и существует для организма возможность выжить, не погибнуть; чем выше, точнее степень приспособления, тем большая и возможность жизни. С выживанием только тех организмов, которые более успели приспособиться к среде, которых деятельность поэтому более целесообразна, усвершенствуются постепенно и самые приёмы приспособления, из которых наиболее целесообразные становятся привычными, инстинктивными, органическими. Усовершенствуются и самые организмы, достигая через ряд ступеней всё более полного и точного, обеспечивающего дальнейшее выживание, приспособления к среде. Так совершается развитие жизни в ряде всё более целесообразных,

¹³³ «Какой же ты скучный, сухой человек» (от *das Leder* — нем.) — дублёная кожа.

¹³⁴ Здесь: подобие человека, кукла; см. словарь Вл. Даля. Астафьев, по-видимому, хочет сказать, что «чучело» — не обязательно нечто уродливое, безобразное.

приспособленных к жизни организмов. То же начало приспособленности, целесообразности, которым и сохраняется жизнь и ведётся по пути развития, сохраняет своё значение и для жизни уже вполне сложившейся. И эта жизнь, с точки зрения учения эволюционизма, тем совершеннее, тем достойнее, прекраснее, счастливее и полнее, чем исключительнее она направляется началами целесообразности. И наоборот, она тем несовершеннее, чем более определяющее значение в ней имеют силы чуждые или враждебные целесообразности, служащие не к приспособлению индивидуума к среде, но к отспособлению от неё. Но целесообразность в деятельности живого существа может проявляться двумя путями. Или это целесообразность инстинктивная, проявляющаяся там, где привычный образ действий настолько уже укоренился, что выполняется без предварительного обсуждения, внутренней борьбы и усилия; или это целесообразность разумно сознательная, достигаемая через верные соображения всех возможных последствий предпринимаемого деяния, наилучших средств осуществления намеченной задачи и т. д.

Только существо, деятельное согласно доказавшим уже своё жизненное значение инстинктам, или по верным и точным *расчётам* целесообразности, и представляется отвечающим той задаче, которая для этого учения составляет и альфу, и омегу жизни, — задаче приспособления индивидуума к среде. Всё, что не есть органический инстинкт или расчёт, всё, что не служит великой задаче приспособления и, следовательно, вмешиваясь в течение жизни, эту задачу нарушает, с этой точки зрения, является *несовершенством*. Оно из совершенной, *разумной* жизни должно быть, по возможности, устранено. А таковы прежде всего не выражающие органических инстинктов, совершенно чуждые всякой целесообразности и не только не приспособляющие человека к окружающей его среде, но ставящие его в противоречие с нею *идеал* и *страсть*. Что же удивительного в том, что все нравственные учения, выросшие на почве эволюционизма, относятся если не прямо враждебно, то, по крайней мере, весьма подозрительно, полупрезрительно к идеалу и страсти, видя в них только выражение несовершенной ещё приспособленности человека к среде, несовершенство, относи-

тельное *неразумие* его жизни?! Что же удивительного в том, что для этих учений, для которых наиболее совершенный человек есть и наиболее приспособившийся, наиболее свободный и от идеала, и от страсти, наиболее *s'étant fabriqué lui même*¹³⁵, — в то же время и наиболее добродетельный человек есть наиболее целесообразный, всегда имеющий успех, а геройский подвиг, творческий подъём духа, как свидетельствующие о неполной приспособленности, об идеале и страсти, — ставятся на одну доску с безумием, болезнью и преступлением?!

Но действительно ли идеал и страсть не должны иметь место в жизни разумной, действительно ли они враждебны достоинству, глубине, полноте и счастью жизни, а жизнь без идеала и страсти — есть жизнь *разумная*, а не в высшей степени, наоборот, — *неразумная*?!

II

Приступая к вопросу о достоинстве, разумности и ценности *жизни*, необходимо, прежде всего, устранить одно очень распространённое недоразумение, сделавшееся, особенно в этом вопросе, источником бездны ошибок. Прежде всего, здесь нужно помнить существеннейшее различие между соответствующей своей задаче оценкою *жизни* и оценкою какого бы то ни было другого предмета или явления. Оценивая ландшафт, книгу, машину, какой-либо предмет роскоши и т. п., я вправе справляться только с моими собственными понятиями о прекрасном, умном, полезном или драгоценном, вправе произвести оценку, оставаясь на своей точке зрения *внешнего* самому предмету наблюдателя или зрителя. Совсем иное с жизнью. Я, конечно, не вправе утверждать, что мой знакомый N. N. счастлив — в то время, когда он сам испытывает горе, корчится от боли; не могу доказывать, что жизнь другого моего знакомого А. полна интереснейшим содержанием и высоко достойна, когда он сам томится безысходной скукою, или искренне презирает себя и то, что он делает.

Здесь собственная оценка своей жизни гг. N. N. или А. имеет несравненно более серьёзное значение, чем мнение

¹³⁵ *S'étant fabriqué lui même* (фр.) — сам себя изготовивший.

о них какого-либо стороннего, вне их стоящего наблюдателя. Это просто потому уже, что сама эта оцениваемая жизнь их переживается *только* ими самими, и *жизнью* остаётся только в той мере, в какой ими *самими* испытывается, чувствуется и понимается. Жизнь известна каждому только как ряд состояний, известных только его собственному внутреннему опыту, субъективных состояний и только. Как ряд же этих состояний *его* внутреннего опыта она и имеет, как жизнь, ту или иную ценность. Внешние проявления его внутренней жизни, которые одни доступны стоящему вне его наблюдателю, только истолковываются последним как свидетельствующие о какой-то чужой внутренней жизни, потому что наблюдатель, в собственном внутреннем опыте, переживает жизнь. И тот, кому в виде исключения было бы совершенно чуждо то или другое состояние чувства (например, молитвенное настроение), никогда и не поймет этого чувства в другом по самым даже ярким его выражениям. Все эти выражения, сами по себе, без истолкования их с помощью своего собственного внутреннего опыта о жизни, суть только более или менее тонкие или грубые, более или менее напряженные и быстрые движения в пространстве — и ничего больше. Это до такой степени верно, что Декарт, например, усумнившийся в правильности истолкования проявления жизни у животных по своему внутреннему опыту о своей человеческой жизни, считал животных только *автоматами, как бы одарёнными жизнью!*¹³⁶

Поэтому, если жизнь есть действительно жизнь, только поскольку она ведома самому её переживающему существу,

¹³⁶ Декарт говорит о животных как о неодоушевленных автоматах в целом ряде сочинений и писем; например, в конце пятой части «Рассуждения о методе» (см.: *Декарт Р.* Сочинения в двух томах [Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 284]), в письме к английскому философу Генри Мору (см.: [Там же. С. 575]) и т. д.

Примечание комментатора: *Рене Декарт* (фр. *René Descartes*; 1596–1650) — французский философ, математик, физик, физиолог, создавший аналитическую геометрию и современную алгебраическую символику. Астафьев видел в Декарте наследника Сократа. Положение Декарта *cogito, ergo sum* («мыслью, следовательно, существую». — Ред.) — базовое в философии Нового времени.

и ценность имеет, лишь поскольку оно само придаёт ей какую-либо ценность, — и невозможно говорить о какой-либо разумности, достоинстве и счастье жизни существа, которое само в своей жизни не находит ничего разумного, достойного и счастливого. Какие-либо объективные мерки для оценки жизни не пригодны, и Вольтеров мудрец, уверяющий страдальца, что он счастливейший из людей, ибо живёт в лучшем из миров, конечно, может быть прав в каком угодно отношении, только не в отношении оценки того, что переживается его собеседником, т. е. его жизни¹³⁷. Для того, чтобы оценка последней была действительной оценкой жизни, нужны не те или другие объективные мерки, — будь это даже самые возвышенные и верные понятия об истине, добре и красоте. Нужно исследование тех условий нашей внутренней жизни, при которых наши мысли, наши чувства и поступки, составляющие нашу жизнь, для нас *самих* получают или утрачивают какую-либо логическую, эстетическую или нравственную ценность. Мир, в котором вовсе не было бы никакой субъективной жизни, *самоё для себя* ценной, не мог бы иметь ценности и для какого-либо вне его стоящего сознания. Самоё бытие ценность имеет не в представлениях о нём или понятиях вне его стоящей мысли, но поскольку оно само себя сознаёт, само себе ведомо. И мир, в котором не было бы никаких, знающих о себе и чувствующих своё бытие существ, стремящихся к истине, добру или счастью, сам был бы совершенно безразличен и к истине, и к добру, и к счастью. Был бы он лишён и всякой

¹³⁷ «Вольтеров мудрец» — имеется в виду персонаж повести Вольтера «Кандид, или Оптимизм», философ Панглос, в высказываниях которого сатирически отражены некоторые положения философии Лейбница.

Примечание комментатора: *Вольтер Франсуа-Мари́ Аруэ́* (фр. *Voltaire; François Marie Arouet*; 1694–1778) — французский энциклопедист-просветитель, историк и публицист, поэт, прозаик, сатирик. Астафьев видел ложь, которая неизбежно сопровождала вольтеровский парламентаризм, навязывающий современному человеку права «классического», «древнего гражданина», для которого участие в управлении было *служением* и не было следствием его *личных прав* (вольтеровских и современных *прав человека*). [См.: *Астафьев П. Е. Из итогов века (с приложением писем «Еврейство и Россия»)*. М., 1891.]

жизни, ибо жизни нет без какого-либо знания живым существом о своей жизни, хоть бы в самой смутной форме самочувствия, рождающегося вместе с характеризующим жизнь произвольным движением и регулирующего это движение, делающего его произвольным. Жизни нет без какого бы то ни было знания о ней тем, кто её переживает, так же как и без руководимых этим знанием произвольных движений, усилий, поступков. Какая-либо ценность жизни поэтому придаётся ей не тем или другим суждением о ней, в представлениях и понятиях стороннего зрителя, но собственным её знанием о себе, прежде всего, в форме самочувствия и чувства.

В других местах (главным образом «Страдание и наслаждение жизни» и «Чувство как нравственное начало»)¹³⁸ я довольно подробно останавливался на вопросах об особенной природе чувства, его отношения к познавательной деятельности и воле, и на той роли, какую оно играет в целом строе нашей душевной жизни. Не имея здесь возможности даже в самом сжатом виде повторить сказанное мною ранее, я останавлиюсь здесь лишь на немногих самых существенных положениях в этой области, имеющих прямое отношение к вопросу, составляющему задачу настоящего очерка. Из сказанного выше ясно уже, почему должно искать данных для решения вопроса о ценности жизни не в области понятий или представлений, имеющих своим назначением познание объективной, вне нас лежащей действительности, но в *чувствах*, в которых субъективная жизнь только узнает те свои *субъективные* состояния, через которые она проходит. Чувство не утверждает никакой другой действительности, кроме своей собственной переживаемости, — кроме того, что я, например, испытываю сейчас боль, восторг, гнев и т. д. Наоборот, представляя себе или мысля что-либо в понятии, моё сознание утверждает не только существование в нём этого представления или понятия, но и утверждает или отрицает и то объективное, что представляется или мыслится в понятии. Если, как мы говорили,

¹³⁸ См. главы 4–6 в кн.: *Ильин Н. П. Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями.* — СПб. : Алетей, 2019. — 458 с.

жизнь имеет какую-либо действительную ценность лишь для себя самой и не в представлениях или понятиях внешнего ей зрителя, но в собственном своём субъективном знании о себе, а такое знание и дано нам непосредственно в чувствах, то понятно, что в области последних же, а не в области представлений и понятий, надлежит искать оснований решению вопроса о ценности жизни или, что то же, — о благе. Третья форма душевной жизни — воля — для этой цели не годится, ибо не даёт нам вообще *никакого* знания — ни знания внешней самой мысли действительности, ни знания о переживаемых мною субъективных состояниях. Она лишь стремление, направляемое, регулируемое теми двумя родами знания, представлением и чувством¹³⁹.

Из указанного отличия того знания, которое мы имеем в чувстве, от предметного знания в представлении и понятии, вытекают очень важные для всякой оценки чувств особенности их. Прежде всего, не утверждая никакой действительности, кроме собственной, чувства, чуждые всякого сомнения, всякой недостоверности, никогда не могут ошибаться подобно нашим представлениям и понятиям. Когда у меня мучительно болит зуб, чувство боли и безусловно несомненно, достоверно и не обманывает меня нисколько, говоря мне о своей мучительности, хотя я и очень хорошо могу знать всю незначительность этой болезни в общем состоянии моего здоровья. Так же могут быть ошибочны и недостоверны мои представления о поводах испытываемых мною чувств гнева, радости или надежды, но самые эти чувства мною *переживаются* и безусловно достоверны, и реальны в тот момент, когда мы их переживаем. Для нашего

¹³⁹ В данном случае Астафьев выражается не лучшим образом (очевидно, с целью более «доступного» изложения). Согласно его же собственному учению, «жизнь есть ведомая себе воля», т. е. воля имеет прямое отношение к самосознанию. Вспомним также, что непосредственный, внутренний опыт — это знание, «принимаемое по «охотному согласию»» (см. главу 10 в кн.: *Ильин Н. П. Истина и душа*. СПб., 2019), т. е. знание, имеющее принципиально *волевой* характер, в отличие от предметного знания, которое должно быть *безвольным*, чтобы быть всецело объективным. Впрочем, ниже Астафьев исправляет допущенную неточность.

взгляда на чувство, повторим вслед за Лотце, важно не то, какой смысл может кто-либо найти в его откровениях; главное — какой смысл в момент их исполнения связывает с ними сама чувствующая душа. Поэтому, как замечает Гартман, каждое существо счастливо по его собственным ощущениям и оценке; страдания и наслаждения существуют, лишь поскольку они чувствуются, значит, *вне* чувствующего субъекта они и вовсе не имеют реальности. Разве есть более истинная оценка чувства, спрашивает г. Мокиевский¹⁴⁰, чем само это чувство? Каждое наше чувство стоит ровно столько, во сколько мы его сами ценим. Так как чувство, как такое, не утверждает никакой реальности¹⁴¹, то оно непогрешимо. Поэтому же оно и реальность, и достоверность, и собственную ценность, как чувство, и имеет только в самый момент своего реального переживания. Но все эти его свойства утрачиваются им тогда, когда мы о нём только вспоминаем в представлениях и понятиях о пережитом.

Чувство как чувство (реальное, достоверное и действительно ценное) идеально *не* воспроизводится, как уже не раз доказывалось, но только реально переживается. Поэтому эмоциональное, ценное содержание чувства, то, что делает его чувством, совершенно ускользает от ретроспективного обозрения в воспоминании. Ценить наши былые чувствования по тому значению, которое мы им придаём теперь, столь же нерационально, как и мерить наши нынешние чувствования не по нашим личным ощущениям, а по тому, какое значение им придают другие. Для чувства, замечает г. Мокиевский, есть *только настоящее*: прошедшее и будущее имеют значение лишь постольку, поскольку они изменяют наши нынешние чувствования, т. е. как радости и печали антиципаций¹⁴² и воспоминания. Всё это, ставящее условия правильной оцен-

¹⁴⁰ Мокиевский Павел Васильевич (1856–1927) — врач, публицист, философ, автор книги «Ценность жизни» (1884), написанной с позиций эволюционного оптимизма.

¹⁴¹ Точнее — никакой *объективной* реальности, отличной от самого чувства.

¹⁴² Антиципация — предвосхищение, предугадывание, предчувствие.

ки совокупности придающих нашей жизни ту или другую ценность чувств, к сожалению, слишком часто упускается из виду даже наиболее крупными из исследовавших вопрос о ценности жизни мыслителей. Таково, например, характерное для Гартмана, Тауберт и нашего гр. Л. Н. Толстого отрицание ценности в общем балансе жизни тех когда-то пережитых нами отрадных чувств, которые впоследствии для нас, уже умудрённых жизненным опытом, представляются вызванными мнимыми или ложными поводами, *иллюзиями* и т. п. Таково же далее и решение вопроса об общем балансе ценности жизни с точки зрения *общего разумного плана жизни*, рациональной схемы жизни, постоянных источников удовольствия у Сёлли, Мокиевского и многих других. Здесь всюду оценка жизни в предметном понятии и представлении о ней становится на место единственной возможной оценки её в *чувстве*. Но для получения последней оценки не пригодны, конечно, ни невозможное перечисление всех переживаемых «средним человеком» в течение его жизни чувств, ни исследование того, какие направления деятельности и план жизни способствуют образованию чувств, увеличивающих ценность жизни, или наоборот — обесценивающих, как у г. Мокиевского. Здесь возможен единственный путь: определение тех общих психических условий, при которых развиваются чувства, придающие жизни более высокую ценность, глубину и полноту.

В числе этих условий — важнейшее место занимают, как мы сейчас увидим, осуждённые современным эволюционизмом и позитивною моралью конца нашего века идеал и страсть.

III

Исключительное значение чувства, свидетельствующего живому существу о переживаемых им субъективных состояниях, из непрерывного ряда которых состоит его жизнь, для определения ценности этой жизни, явствует уже из самого источника возникновения чувства. Возникает чувство вовсе не из представлений внешнего мира или пассивно воспринимаемых нами впечатлений его на нас, как думала психология почти до второй половины нашего века. Современная психология

в лице лучших своих представителей отказалась и от понятия чисто пассивно воспринимаемых душою отвне впечатлений, и от доказавших свою бесплодность попыток вывести и объяснить все другие более сложные формы душевной жизни из соединений, ассоциации этих мнимо-пассивных восприятий, всё более и более осложняющихся. Один из первых и несомненнейших основных законов современной психологии есть так называемый закон *психического спектра*. Это тот закон, по которому ни состояние воли, ни состояние представления или чувства не существуют сами по себе, отдельно, но непременно и во всяком случае даны все три вместе, составляя только три стороны одного нераздельного душевного процесса. Если же не существует ни представления или ощущения, ни чувства без воли, без её акта, то очевидно, что никаких пассивных восприятий, в которых внешний мир отпечатлевался бы на душе, как на мягком воске, ни пассивных чувств, развивающихся из комбинации подобных впечатлений, уже допустить нельзя. В основе всей душевной жизни и всех её состояний должен непременно полагаться какой-нибудь *волевой* акт живого существа, стоящий ему определённого усилия и имеющий определённую напряжённость.

Главная заслуга в установлении на прочных основах этого понятия о *психической активности* принадлежит, прежде всего, Горвицу, затем Вундту, из русских психологов Владиславлеву. Но понятие о жизни вообще, как непрерывном ряде деятельных актов, ведёт свою родословную ещё от отца всей науки, Аристотеля. Существо совершенно бездеятельное было бы и существом не живым; было бы оно вместе с тем и ничего не чувствующим, и не ощущающим, т. е. вовсе *не сознающим*. Самая первая искра сознания загорается в первом произвольном, стоящем усилия движении живого существа. Такое движение, стоящее усилия, не может не сознаваться совершающим его животным в форме хотя бы смутного самочувствия. А последнее необходимо для того, чтобы самоё движение было не случайно-механическим ответом на механический только толчок, но произвольным, регулируемым из самого совершающего это движение индивида. Без такого регулирования движений невозможно стало бы и никакое приспособление орга-

низма к окружающей среде, невозможна и никакая жизнь, и никакое дальнейшее развитие. В основе всей жизни лежит, таким образом, проявляющееся во всякой деятельности самочувствие, и жизнь с этой точки зрения является не только непрерывным рядом деятельностей, но и непрерывным рядом состояний самочувствия. Иметь эти состояния, в которых существо узнаёт, что оно *есть*, — а имеет их оно только в деятельности и через деятельность, — составляет поэтому первую и постояннейшую потребность душевной жизни. Только в деятельности и находит эта потребность для себя удовлетворение, только через деятельность же становится жизнь и ведомою себе, и в какой-либо мере ценною. Вполне бездеятельное существо не могло бы придавать своему бытию никакой ценности, оставаясь к нему совершенно равнодушным.

Но деятельность, составляющая, как мы видим, и существо жизни, и условие какой-либо ценности её, непременно есть в какой-либо мере сознаваемая. Сознаться же она может в двух отношениях: или *сама по себе*, по своей напряжённости, по тому усилию, с которым она совершается, — или по своему отношению к *объектам*, на которые она направлена, по своему направлению. Сознаваемая в первой форме, т. е. как субъективное усилие известной напряжённости, она и ведома нам как *чувство*; чувство есть именно сознание деятельного субъекта о напряжениях, усилиях своей деятельности. Сознаваемая в другой форме, т. е. по своему направлению на те или другие объекты, она порождает знание (в ощущениях ли, или представлениях, или понятиях — всё равно) самих этих объектов, т. е. *познающий интеллект*. В какой из этих двух форм ведомая себе деятельность определяет ценность для субъекта его жизни — совершенно очевидно. Ясно, что ценны для него прежде всего, непосредственно и безошибочно, — те усилия, напряжения, которыми осуществляются его деятельности. Те же знания о предметах, которыми определяется направление его деятельности, её путь, имеют сами по себе значение только служебных средств и условий этой деятельности. Эмоциональный, волнующий, возбуждающий или угнетающий волевою деятельность характер принадлежит поэтому исключительно *чувству* и только в несравненно слабейшей степени — состоя-

ниям познающего интеллекта: ощущениям, представлениям, понятиям и т. д. Чем последние более близко подходят к своему назначению — давать нам предметное, объективное знание, — тем они менее имеют страстный, волнующий характер. Бесстрастие есть идеал предметного знания. Отвлечённое, научное понятие совершенно лишено эмоциональности; несколько более её в живых и ярких представлениях; в сфере же простых ощущений именно те, которые дают наиболее чистое теоретическое знание (зрительные), обладают наименьшей эмоциональностью, тогда как в ощущениях вкусовых и обонятельных, которых познавательное содержание чрезвычайно скудно и неясно, эмоциональность возрастает по мере именно этой скудости и неясности. Свидетельствует об этом возрастание волнующего характера душевных состояний по мере уменьшения их значения для предметного знания и огромное различие в тех сопутствующих этим состояниям *движениях*, которыми они отражаются и выражаются в двигательной мускульной области. Какое огромное различие в напряжённости, массе и широте распространения по мышечной системе тех почти незаметных и тесно локализованных движений, которыми сопровождается мышление, например, отвлеченного понятия, и теми энергичными и широко распространяющимися по всему организму движениями, которые сопровождают сильные обонятельные и вкусовые ощущения. *Закон обратного отношения между эмоциональностью душевного состояния и его предметно-познавательным характером* может почитаться одним из наиболее прочно обоснованных законов научной психологии¹⁴³.

А между тем только по мере своей эмоциональности, составляющей самое существенное и важное для воли в чувстве, и получают переживаемые нами душевные состояния большее или меньшее значение для ценности нашей жизни. Можно поэтому сказать с уверенностью уже здесь, что существо, кото-

¹⁴³ Примером частного проявления этого закона может служить закон *обратного отношения между впечатлительностью и вниманием*, установленный самим П. Е. Астафьевым (см. главу 3 в кн.: Ильин Н. П. Истина и душа. СПб., 2019).

рое бы утратило *всю* свою эмоциональность, перестало бы что-либо горячо и страстно чувствовать и чем-либо волноваться, но всё ушло бы в спокойное и ясное научное мышление или созерцание, — вместе с тем утратило бы и всякую действительную ценность своей жизни, стало бы к ней безусловно равнодушным. С ним случилось бы то же, что и с существом, которое отказалось бы от всякой деятельности, всякого усилия, напряжения и захотело бы ограничиться одними пассивными восприятиями и бездейственным пользованием готовыми благами жизни. И на том, и на другом оправдались бы слова Маудсли: «Перестать желать и стремиться значит начать умирать физически, нравственно и интеллектуально». Неподражаемо выразил ту же мысль великий Гёте в двустишии:

Wer nicht mehr strebt und nicht mehr irrt,
Der lasse sich begraben¹⁴⁴.

Одним «умом», одним знанием без чувства и его страстных волнений не проживёшь жизнь, имеющую какую-либо ценность, интерес и теплоту. Пусть чувство слишком часто способно нарушить своими страстными порывами правильное, рассчитанное течение жизни, внося в неё элемент случайности, непредвиденности! Но не нужно забывать, что, как превосходно доказывал Дюринг в своей книге «о ценности жизни»¹⁴⁵, — жизнь, в которой не было бы ничего непредвиденного, неожиданного, никакого случая и никакой свободы, в которой исчезли бы всякие поводы к волнениям, надежды и опасения, — вовсе перестала бы быть жизнью. Став столь же

¹⁴⁴ Кто больше не стремится и не ошибается, // Тот может дать себя похоронить.

Примечание Ред.: В известном изречении Гёте в контексте своих размышлений глагол *lieben* (любить) Астафьев изменяет на *streben* (стремиться).

¹⁴⁵ Дюринг Карл Евгений (нем. Dühring; 1833–1921) — немецкий философ, экономист, профессор механики. Пытался сформулировать философскую концепцию «по сторону материализма и идеализма». Астафьев имеет в виду сочинение Дюринга «Ценность жизни с точки зрения ее героического понимания» (1865), переведённое на русский язык под названием «Ценность жизни» (1892).

определённой и ясной, как и простая арифметическая задача, такая жизнь кончилась бы для человека неизбежно таким квиетизмом¹⁴⁶ и тупым ко всему равнодушием, которые ещё хуже смерти настоящей.

Но если в чувстве — непременно в чувстве *страстном*, волнующем — необходимое условие жизни, ценной для живущего ею существа (а жизнь, лишённая всякой ценности, не есть, конечно, ни «разумная», ни достойная жизнь!), то какими же условиями определяется рост и развитие самого чувства?

IV

Та почва, на которой возникает вообще чувство, есть, как мы видели, *деятельность* живого существа, дающая основное содержание всей его жизни. Без деятельности и в тех направлениях, в которых субъект не деятелен, никаких чувств вовсе и не развивается. Но деятельности, сопровождаемые чувством и имеющие для жизни ценность, суть только деятельности, требующие от существа известного напряжения, усилия, которые и сказываются непосредственно в его *самочувствии*. Одно пассивное восприятие впечатлений, одно бездеятельное, не стоящее никаких усилий и труда наслаждение благами жизни, если бы оно и было возможно, не внесло бы в душевную жизнь никаких чувств, не придало бы ей никакой ценности. Между тем именно в таком пассивном восприятии приятных впечатлений, в беструдном наслаждении, весьма многие нравственные учения прошлого видели благо жизни, истинную задачу стремлений мудреца. История этих учений лучше всякой критики доказала несостоятельность их исходной точки зрения. Начав с гедонизма¹⁴⁷, с учения о наслаждении и об-

¹⁴⁶ *Квиетизм* — бездеятельность, безучастность; исторически — религиозно-этическое течение в католицизме, проповедующее полное подчинение божественной воле и безразличное отношение к своей судьбе.

¹⁴⁷ *Гедонизм* (др.-греч. ἡδονή — наслаждение, удовольствие) — этическое учение, рассматривающее чувственное удовольствие как мотив всякого нравственного поведения. «Гедонист — это тот, кого можно назвать сибаритом» (Философский словарь / Основан Г. Шмидтом. — М. : Республика, 2004. — С. 97).

ладании благами жизни, эти учения постепенно перешли к исканию уже не положительного наслаждения, но просто *отсутствия страдания*, сперва в форме безмятежного довольства, а затем в форме *безразличного, чуждого волнений, равнодушного отношения ко всей жизни*¹⁴⁸. Отсюда — уже один шаг к заключительному звену всего развития, к мертвящему квиетизму и отчаянию *пессимизма*. Противоречие исходного начала и заключения, полней какого и быть не может! В новое время ошибка эта повторяется всеми теми моралистами и философами, которые понятие усилия, напряжённой деятельности, работы отождествляют прямо со страданием. Для них всё то в жизни, что стоит усилия, заметных напряжений, — уже по этому самому уменьшает ценность жизни, как, например, для Шопенгауэра и Гартмана. И они, начав с требования беспрудного наслаждения, дарового счастья, кончают самым систематическим и грандиозным *пессимизмом*. Забывают они при этом, что если первая жизненная потребность живого существа есть знать о своем бытии, так сказать, *подтверждать* его себе, — а это самочувствие даётся в деятельности и через деятельность, — то первая же, жизненнойшая потребность живого существа есть потребность в деятельности. Отождествлять при этом деятельность, усилие со страданием совершенно уже невозможно. Напротив — самоё отсутствие деятельности уже порождает страдание (скука, тоска вынужденного покоя), а деятельность в известных *пределах напряжённости* сама по себе доставляет уже наслаждение. Последнее подтверждают и прыжки, и игры молодых животных и детей, и игры людей зрелых, представляющие для них тем больший интерес, чем более в игре решающее значение имеют искусство и случай, и то наслаждение, какое всякий сильный, здоровый характер находит в борьбе с препятствиями, со всеми её волнующими перипетиями. Квиетизм, наоборот, полная бездеятельность и жизнь только *по привычке* — никогда никому ещё не доставляли положительного наслаждения, в период здоровья, по крайней мере. Страдание, представляющее, так

¹⁴⁸ Атараксия, или состояние душевного покоя, невозмутимости, была идеалом *Эпикура* (приблизительно 342–271 гг. до н. э.) и его школы.

сказать, вычет из ценности жизни в целом, есть спутник не деятельности самой по себе вообще, *но лишь деятельности или недостаточной, задержанной в своём проявлении, или чрезмерно насильственно напряжённой.*

В этом последнем положении и заключается решение вопроса об условиях, при которых сопровождающие наши деятельности чувства придают жизни бóльшую, высшую положительную ценность. Это — те условия, при которых деятельность наша остаётся и ценною для нас деятельностью, и ни недостаточною, ни чрезмерно, вынужденно напряжённою.

Для существ, живущих ещё жизнью вполне непосредственно, более физическою, чуждою всякой рефлексии, эти условия лежат, главным образом, в окружающей их внешней среде. От них самих, при благоприятных внешних условиях, т. е. не стесняющих их движений и не вынуждающих их к непомерно усиленным и продолжительным движениям, требуется только известный запас здоровья, жизненной энергии. Таковы животное, ребёнок, первобытный дикарь. Для них и скука, и тоска бездействия и переутомление невозможны без искусственных и отвне идущих условий лишения свободы, пищи и воздуха, принуждения и т. п. *В них самих* не заключается побуждений для насильственно задержанной или перевозбуждённой деятельности. Подобные условия могут встретиться нам лишь на высших ступенях развития, где человек живёт уже рефлексией. Здесь он чрезмерность или недостаточность своей деятельности определяет уже не одним соответствием или несоответствием её наличному запасу своей жизненной энергии, но своими целями, страстями и мировоззрениями. На ступени же непосредственной жизни достаточность или недостаточность деятельности определяется лишь соответствием наличного запаса жизненной энергии с наличными внешними условиями, благоприятными или неблагоприятными для её нормального проявления. Пока этот запас достаточен и внешние условия не слишком неблагоприятны, для него невозможны ни скука, ни переутомление: он живёт и счастлив своей жизнью. Когда же соответствие между жизненной энергией и внешними условиями нарушено, — он

столь же просто, как жил и наслаждался жизнью, — умирает. И заметьте — умирает без ожесточённой борьбы против наступающей смерти, протеста против неё, спокойно и покорно. Только среди людей, живущих, как говорится, «нервами», т. е. людей чрезвычайно высокого умственного развития и особенно энергичной воли, встречаем мы примеры смерти, которой предшествует долгая, ожесточённая против неё борьба, агонии, продолжающейся по два, по три дня (например, А. С. Пушкин или М. Н. Катков¹⁴⁹). Ни среди животных, ни среди детей или дикарей мы такой борьбы против смерти не встретим.

В жизни людей, достигших уже высокой степени развития, живущих уже рефлексией, выработавших уже себе мировоззрения и планы жизни, закон чувства остаётся тот же, т. е. положительную ценность жизни придают чувства таких деятельностей, которые представляются ни недостаточными, ни чрезмерными. Но та *мера*, по которой здесь определяется недостаточность или чрезмерность жизненных деятельностей, здесь уже иная. Она лежит здесь уже не в одном наличном запасе жизненной энергии и соответствующих или несоответствующих внешних условий, но и в *понятиях* самого человека о том, какова его деятельность и какова она должна быть. Здесь поэтому счастье или несчастье человека в значительной степени — его собственное дело. Сам, своими взглядами на свою жизнь, он может отравить все её радости, лишит её всякой теплоты и серьёзного интереса, как и наоборот.

К таким взглядам на жизнь, проникнувшись которыми человек сам свою жизнь обращает в мёртвую пустыню, принадлежит и то понятие о разумной, чисто рациональной и только целесообразной жизни, с изложения которого мы

¹⁴⁹ Катков Михаил Никифорович (1817 или 1818–1887) — публицист, литературный критик. По своим взглядам — государственный консервативного направления. Издавал влиятельную газету «Московские ведомости» и журнал «Русский Вестник», где печатались произведения Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского и других выдающихся представителей русской литературы. П. Е. Астафьев напечатал в «Русском Вестнике» ряд своих работ.

начали. Там, где всё рассчитано, — не допускается ничего не предвиденного, нет места никаким волнениям, ни надеждам, ни опасениям. Нет места и никаким страстным *стремлениям*, ибо нельзя страстно стремиться к тому, чего наступление или не наступление уже с математической точностью предусмотрено. Нельзя здесь и с горячим интересом следить за приближающимися постепенно к предусмотренному результату событиями, так же как нельзя, решая математическую задачу, горячо интересоваться всеми промежуточными подстановлениями, обращениями, превращениями и т. п.¹⁵⁰ Нет места здесь, наконец, ни подвигу, ни борьбе, ибо всё уже заранее с непогрешимой точностью предусмотрено, и ни подвиг, ни борьба со всеми её интересами и волнениями не внесут ничего случайного, иррационального в правильное течение «разумной» жизни. Из её рационального плана исключены и всякий случай, и свобода, и всякая страсть, и всякий идеал, который был бы ценен и придавал ценность и деятельности независимо от расчётов на его осуществимость или неосуществимость, но сам по себе. Правилу благородных и счастливых людей: *Fais que dois, advienne que pourra*¹⁵¹ — здесь также нет места, ибо всё это мировоззрение исходит из положения, что должно принимать лишь то, что безошибочно-целесообразно, несомненно осуществимо. Не останавливаемся здесь на том коренном противоречии, в котором этот взгляд на жизнь, требующий от человека, чтобы

¹⁵⁰ Здесь мы, конечно, слышим голос человека, который сам никогда не занимался поиском решения *нерешённой* математической задачи. Впрочем, неудачный пример не отменяет общий смысл рассуждений Астафьева; он только свидетельствует, что этот смысл *шире*, чем он считал. В то же время нельзя не признать, что *математическая формализация* той или иной проблемы нередко уводит в сторону от её *реального* решения (примером может служить «устранение» времени в так называемой теории относительности).

¹⁵¹ «Поступай как должен, и будь что будет». Близкие по смыслу слова — «Исполняйте ваш долг и положитесь на богов» — встречаются в трагедии «Гораций» французского драматурга *Пьера Корнеля* (1606–1684).

он сам одним своим разумом и своею силою вёл и устроил всю свою жизнь, стоит к воззрению *религиозному* вообще (без различия исповеданий). Здесь мы желали только указать на то, что и с чисто психологической точки зрения этот взгляд совершенно обесцвечивает, для разделяющего его, жизнь. Он лишает эту жизнь в его глазах и всякого интереса, и теплоты, а его самого — всякой здоровой энергии. Конечно, при этом сам человек отнюдь не становится счастливее, не придаёт своей жизни бóльшей ценности. Квиетизм, скука и, наконец, отчаяние пессимизма — единственный исход из этого учения о *разумной* жизни. Наш век, представляющий особенно широкое распространение его, более всякого другого века истории, может быть охарактеризован и скукою, и отчаянием пессимизма, и стремлением к тупому квиетизму, и ведущему к последнему безнадежному аскетизму. Жизнь, построенная по этому плану разумной жизни без идеала и страсти, оказывается очевидно глубоко и непоправимо неразумною.

Совершенно иное действие, чем это совершенно заключающее из своей программы и идеал и страсть понятие о рациональной, целесообразной жизни, оказывают на душу в оценке ею переживаемой жизни эти самые идеал и страсть. Совершенно чуждые всяких соображений *целесообразности*, полезности, — с этой точки зрения нерациональные, — идеал и страсть не убивают, но в громадной степени повышают душевную энергию. Увеличивают они для души и ценность её жизненных деятельностей, увеличивают и тот запас тратимой ею в этих деятельностях энергии, который для неё может представляться ни недостаточным, ни чрезмерным. Уменьшают они, таким образом, и пределы той области, на которой деятельность может порождать два главные бича современного человека — скуку и переутомление. В них, поэтому, — лучшая гарантия для человечества сохранить за своею жизнью ту ценность, которая, по-видимому, в наше время упала уже до своего возможного минимума.

Между идеалом и страстью в психологическом отношении очень много общих, сходных черт. Прежде всего, как

идеализм всегда страстен, так и страсть всегда идеализирует предмет своего стремления, всегда идеалистична. Этой страстностью, эмоциональностью и особой ценностью для души идеал глубоко отличается от тех *понятий* разума, в которых нам даётся предметное познание. В понятиях этих мы познаём предмет, который дан нам независимо от нашего желания, нашей воли и с которым мы, напротив, должны согласовать свою волю. То или другое знание предмета принимается моею мыслию не потому, чтобы я *хотел* этого предмета (например, закона тяготения или закона химического сродства), но потому, что моя мысль *вынуждена* к этому очевидностью, неустрашимостью известных впечатлений от предмета, — что она этого знания *не принять не может*. Поэтому-то предметное знание, чем оно ближе к своему идеалу предметности, тем *бесстрастнее*, безвольнее. Оставляя душу без волнующих её *собственное* существо эмоций, предметное знание и неспособно само по себе вызвать энергическое напряжение воли. Оно ценно для последней лишь как указатель для неё возможных путей и средств её деятельности. Оно сдерживает волю и научает её лучшим средствам, но *не возбуждает* её подобно чувству. В совершенно ином отношении к воле стоит *идеал*. И идеал есть понятие или представление. Но он — не понятие о предмете, который только дан душе и которого она не признать *не может*, но понятие, которого она *положительно хочет*. Он не только указывает воле, его хотящей, средства и границы деятельности, но и возбуждает её, и направляет, придавая ей особенную ценность. Отсюда его страстность. Отсюда же и его способность придавать особенную цену даже малым затратам деятельности, им направляемой, и которые сами по себе были бы недостаточны, и не замечать чрезмерности громадных затрат энергии в тех же деятельности. Для человека, чьею деятельностью руководит идеал, в который он страстно верит, как в сам по себе безусловно ценный, независимо от его близкой или далекой, верной или неверной осуществимости, — не существует ни слишком малых, ни чрезмерных напряжений в этой деятельности. Одушевлённый верою в свой идеал и любовью к нему, он и от *отсрочки* его осуществления не испытывает

острых мук неудовлетворённого желания. И приносимые им на этом пути *жертвы* не уменьшают в его глазах ценности ожидаемого достижения. И всякий малейший *успех* не разочаровывает его своею малостью и ценится им. И наконец, радости предвидящей конечное торжество антиципации для него — ничем не отравлены. Какую энергию и какую ценность душевной деятельности придаёт идеал, какую массу недоступных без него тёплых и отрадных чувств в душе за рождает — совершенно очевидно.

Идеал поэтому всегда *оптимистичен*, заставляет и видеть в жизни лучшее, и больше ценить её, и крепко надеяться на лучшее. Эта черта оптимизма опять сближает идеал со страстью. И страсть, хотя бы даже и грубая, всегда идеализирует свой предмет, всегда твёрдо верит в достижение того, к чему стремится, всегда придаёт меньше значения требуемым ею жертвам и больше — достигаемым ею успехам; и для неё радости антиципации выше даже мук раскаянья, опасения за будущее и т. п. Наконец, деятельность, возбуждаемая сильною и глубокою страстью, подобно деятельности, возбуждаемой идеалом, не являясь никогда для самой души ни ничтожною, ни непосильно напряжённою, не даёт места в своей области чувствам скуки и переутомления. Последнее для страсти в особенности мало доступно благодаря тому, что страсти обыкновенно возникают не мгновенно, но на почве привычных, долго и часто повторявшихся деятельностей. А известно, что всякая привычная деятельность по мере своего повторения совершается всё с меньшим напряжением, усилием, достигая всё больших результатов. Вот сколько нового, ценного содержания вносит в душевный мир столь чуждая всякого разумного расчёта целесообразности страсть, к которой так враждебно, с презрением и ненавистью относилось большинство моралистов и психологов! Главною причиной этого презрения и ненависти к страсти для них было то, что страсть *слепа*, что одержимый ею человек теряет способность спокойного, разумного самообладания. Но эту слепоту и это отсутствие расчёта, холодного и спокойного самообладания, контроля воли, страсть вносит в нашу душу не одна, а *вместе* со столь

же чуждым разумного расчёта и всё животворящим идеалом. А во что, в какую бесцветную, бесплодную и мёртвую пустыню обращает жизнь, каким несчастным и неинтересным ни для себя, ни для других, скучающим и скучным существом делает человека устраняющая из жизни идеалы и страсти теория рациональной, целесообразной жизни — это мы уже достаточно видели! Современное человечество достаточно ясно говорит своей скукой и отчаянием о достоинствах этой теории...

И если ей суждено всецело овладеть умами современного культурного человечества, окончательно убить в нём всякую энергию и всякую любовь к обесцененной в конец жизни, — то настало время прийти Гогам и Магогам¹⁵² и занять место этого несчастного, *пережившего* себя человечества. Как ни грубы и жестоки были бы их идеалы и страсти, жизнь их будет всё же разумнее, счастливее и достойнее, чем жизнь этого бессильного культурного человечества без идеала и страсти, без силы и без жажды жизни...

¹⁵² Согласно «Полному православному богословскому энциклопедическому словарю» (т. I, репринт 1992 г.), Гог и Магог — по преданию, царь и страна скифов, напавших в VII в. до Р. Х. на Малую Азию, а затем Палестину. В Новом Завете Гог и Магог упомянуты в Апокалипсисе (20:7) как союзники дьявола в борьбе против Бога по окончании тысячелетнего царства. Подробнее см.: Мифологический словарь. — М.: Большая Российская энциклопедия, 1992. — С. 157–158.

ПЕРЕРОЖДЕНИЕ СЛОВА¹⁵³

I

Немного найдётся в истории человеческой мысли контрастов, более поразительных, чем контраст между взглядами, сложившимися в младенческую пору жизни народов, и взглядами современной образованности, представляемой в массе «интеллигенцией»¹⁵⁴, на слово, его значение в экономии духовной жизни, его задачи и достоинство. И в первобытных мирах, и в религиозных верованиях, и в народной поэзии, и в быту, и в сохраняющих ещё доселе среди простого народа прежнее, хотя и более или менее затемнённое значение приметах, заговорах, пословицах, заклинаниях и т. п. выражается изначальный взгляд человечества на слово как на творческую, созидательную, всеобразующую и мировую духовную силу, а не простое условное средство выражения готовой мысли, передачи её «с рук на руки» от одного человека другому, ради тех или других нужд, удовлетворяемых в общежитии. Для всех индоевропейских народов слово, как самостоятельная зижду-

¹⁵³ Печатается по изданию: *Астафьев П. Е. Перерождение слова // Русский вестник. — 1892. — Т. 223. — Ноябрь. — С. 153–173 ; 1892. — Декабрь. — Т. 223. — С. 163–187.*

¹⁵⁴ П. Е. Астафьев понимает термин «интеллигенция» так, как его использовала консервативно-национальная мысль того времени. Интеллигенция в этом смысле — не просто образованный слой, профессионально занимающийся умственным трудом, но и социальный слой, принципиально находящийся в оппозиции самодержавному государству, Православной Церкви и национальным традициям, т. е. стоящий на либеральных или социалистических позициях.

щая и образующая сила, имело первоначально божественный характер и относилось к божественному творческому началу. Слово для них само по себе уже было и мудростью, и поэзией, и истиной, и творческой силой, и самой духовной сущностью вещей, открывающейся в их наименовании. Сообразно такому понятию о божественном значении слова, о его призвании и способности придавать определённую, образ хаотическому, неопределённому, вносить свет и жизненную теплоту в неясные сумерки пробудившейся, но не овладевшей ещё ни самой собою, ни открывающимся ей миром душевной жизни, понималось и значение тех, кто приносил народам слово, и задачи и достоинство самих произведений слова. Провозвестники слова, носители его почитались в народной памяти наряду с полубогами и героями, являлись человечеству со всем авторитетом учителей и устроителей его жизни. Их произведения, как откровения духа, неизгладимыми чертами запечатлевались в душах, свято, как драгоценнейшее сокровище сохранялись и через века передавались поколениями от одного другому во всей их неприкосновенности, с ревнивою заботой об ограждении их от всякого последующего искажения. Слово здесь было источником и образующим, устрояющим началом всей духовной жизни, а не одним из условных, случайных и зависящих от произвола средств выражения сложившихся в ней готовых мыслей и интересов. Его роль в духовном развитии человечества понималась последним как роль творца, учителя, воспитателя и устроителя, а не как роль служебного органа, призванного служить случайным нуждам и целям души, сложившейся уже независимо от него и свободно распоряжающейся им для своих удобств, как и другими своими техническими орудиями. Перенесясь на эту точку зрения древнейшего человечества, мы в упадке значения слова для общественной жизни той или другой эпохи, в его оскудении творческим содержанием и силою формы, учительским авторитетом и воспитывающим народы влиянием, в его низведении в положение простого справочного орудия мысли и удобства жизни этой эпохи — должны были бы видеть несомненный упадок, бесплодие и самой духовной жизни этой эпохи, утрату ею одной из важнейших зиждущих, образующих эту жизнь сил.

Никаких следов этого взгляда на слово, его значение, задачу и достоинство, — ни тени прежнего уважения к его произведениям как высочайшим откровениям духа и признания их высокого учительского и воспитательного призвания, — ни далёкого подобия их прежней глубокой и прочной власти над душами целых рядов поколений не встретим мы в той части современного человечества, которая является представительницей его средней образованности и называется в наши дни «интеллигенциею». Насущная потребность в слове, необходимость его для осуществления самых настоятельных задач общественной жизни современного человечества и возможность самого широкого, разнообразного и умелого пользования им для этих потребностей и задач отнюдь не стали меньше, чем в более ранние исторические эпохи. Но изменились самые потребности и задачи, изменилось и определяемое ими значение слова, и отношение к нему современного человека. Книгопечатание, благодаря техническим усовершенствованиям нашего века, даёт возможность с почти невероятною быстротой и в страшных массах ежедневно доставлять всё новые и новые произведения слова всем, кому они могут быть доступны; а доступность их, с распространением начального образования и путей сообщения, стала почти безграничною. Число неустанно выбрасываемых чудовищными новейшими скоропечатными машинами на рынок произведений слова ежегодно возрастает в такой громадной пропорции, что в недалеком будущем уже должны возникнуть вопросы о том, как и где хранить эти горы печатной бумаги для возможности пользоваться ими нашим детям. Уже теперь с этой страшной массой произведений слова не в силах сладить самый сильный и трудолюбивый отдельный ум. Следить за текущею литературою в её целом стало уже невозможно отдельному лицу, не специализируясь всё более и более в одной какой-нибудь области её. Но и для этой задачи скоро уже потребуются целые учреждения, особая литература книг о книгах, особые обозрения обозрений, каталоги каталогов и особые для них библиотеки! Параллельно с этим безграничным размножением произведений слова, в подавляющей массе которых всё труднее становится современному человеку разобраться, сделать сколько-либо созна-

тельный, неслучайный выбор своего чтения, возросло уже до десятков миллионов и число питающихся этою, по-видимому, избыточной духовною пищею читателей и — до десятков тысяч число писателей, имена и особенности которых также быстро и бесследно поглощаются в общей массе, как и особенности их произведений. Пути сообщения и быстрый рост мировой промышленной и торговой жизни, уничтожая преграды расстояния, всяких национальных и бытовых особенностей, связывая между собою самые отдалённые центры умственной, политической и экономической жизни и создавая для современника массу общих интересов с людьми самых различных стран, рас, культур и государств, создают для него и необходимость непрерывно следить за всеми событиями и течениями их жизни. Становится делом первой важности знать всё, на неё так или иначе влияющее и умственно, и экономически, и политически. Создаётся для огромных масс необходимость в ежедневных отчётах о всех явлениях этой жизни, более или менее захватывающей каждого в своё течение; создаётся и ежедневная печать, удовлетворяющая этой никогда не отдыхающей, ни на чём не успокаивающейся потребности. Развивается журналистика, специальное назначение которой — знакомить читателя исключительно с изменяющимся состоянием важнейших вопросов *текущей* жизни, для возможности участвовать в ней, со значительными общественными фактами и господствующими в данный момент направлениями общественной мысли об этих текущих, «злободневных» вопросах. Образуется и выделяется из образованной массы и специальная разновидность читателя, обращающегося к литературе не с вопросами мыслителя или любителя искусства, не в поисках за идеею и художественным образом, не томимого задачами мировоззрения и вечно волнующими живой развивающийся дух вопросами глубочайшей внутренней жизни, но единственно за справками о состоянии вопросов, составляющих злобу дня, о фактах, их рождающих, и о том решении этих вопросов текущей жизни, которое составляет содержание и задачу «общественного мнения». Подобный читатель, не могущий прожить дня без газеты, изредка и на досуге заглядывающий в толстый журнал и почти никогда — в книгу, ищет в той литературе, которая

ему жизненно-необходима, не того, что могут дать ему мыслитель или художник, но лишь того, чему он может научиться от репортёра, корреспондента, хроникёра и высказывающего решения «общественного мнения» публициста. Ему нужны в литературе не идеи, но факты, не мировоззрения, но программы. Таков и есть представитель той постоянно читающей и думающей и потому почитаемой образованною массы, которая называется в наши дни интеллигенциею. Чтение для него жизненно-необходимо, но задача литературного слова для него всецело разрешается журналистикой и преимущественно газетою. Его мысль постоянно озабочена массою вопросов и интересов, но все эти вопросы и интересы — исключительно вопросы и интересы «злобы дня», текущей жизни, занимающие «общественное мнение» и за которыми для него не существует более глубоких вопросов мировоззрения, вечной истины, правды и красоты. Не требует он и никакого законченного мировоззрения и глубоких идей от того писателя, к которому обращается за нужным ему поучением, никакого духовного средоточия мысли и чувства, которого и в нём самом нет, в котором он и не чувствует даже внутренней потребности. Он слишком быстро живёт, его душевные силы слишком поглощены вихрем быстро сменяющихся и разнообразных задач настоящей минуты, чтобы оставить ему досуг очень глубоко вдумываться в эти задачи, обсуждать смысл своей «деловой» жизни и вчитываться в свою литературу, с которою он только по мере надобности *справляется*, в которую только мимоходом *заглядывает*. Полнота и точность сведений репортёра и хроникёра, определённая тенденции, ясность и согласие с господствующим направлением общественного мнения у публициста — вот всё, чего только требует он от своих «учителей слова». Никакой глагол, конечно, не может «зажечь сердца», глубоко и плодотворно взволновать духовный мир подобных читателей, за отсутствием в них самих запросов сердца и мысли, сердечной теплоты и духовной глубины при обращении к поучению слова. Никакого слова, зажигающего души и бросающего в их глубину плодотворное идейное семя, и не могут, и не призваны, конечно, возвестить им их репортёры, хроникёры и «общественное мнение» о злободневных вопросах,

говорящее устами их публициста. Всё значение слова в этом мире интеллигентных читателей, ищущих только справок, но не нуждающихся в мировоззрении и идеях, — мире летучей журналистики и общественного мнения, исчерпывается полезностью этого слова и необходимостью для нужд текущей общественной, но не более глубокой, внутренней личной жизни человека¹⁵⁵. Оно является уже не высоким свято чтимым, ревниво охраняемым и любимым, глубочайшим откровением духа, не авторитетнейшим учителем и творчески развивающей и образующей дух силою, но просто — удобнейшим средством взаимного сообщения фактических справок, обращения в обществе практически важных для успешного действия в нём сведений, понятий и мнений, имеющих прямое отношение к текущей жизни этого общества.

Этому соответствует и изменённое отношение к слову, его задачам и произведениям, как среди самой интеллигенции в очерченном выше значении, так и среди завладевшей словом для её потребностей журналистики. Ни следов того любовного «пиэтета» в отношении к своей литературе, её выдающимся именам и произведениям, которым отличались образованные люди ещё первой половины нашего века, не найдём мы среди этой новейшей, созданной условиями последнего экономического, социального, просветительного и политического «прогресса интеллигенции». Те произведения слова, которые составляют её насущную духовную пищу, в её собственных глазах не имеют особенно высокой ценности, ничем не заменимого, единственного сами по себе неизменного значения, но и дюжинны и эфемерны. Они бесследно исчезают из её короткой, «злободневной» памяти тотчас же, как только сослужили свою мгновенную службу задаче минувшего дня, уже сменившейся новой задачей, новым интересом и заботой общественного

¹⁵⁵ «Мир летучей журналистики», которая полагает себя обязанной формировать «общественное мнение», был Астафьеву категорически понятен и не дорог, поскольку именно «общественное мнение» господствовало всё откровеннее над жизнью (духовной, культурной) конкретной личности. Астафьев наблюдал зарождение того процесса, который сегодня является господствующим.

мнения. Если интеллигенцию новейшего времени характеризует, в отличие от прежнего образованного круга, отсутствие всякого собственного мировоззрения, стойкого средоточия мысли и чувства и даже отсутствие сознания потребности в них, на которую она искала бы ответа в своей литературе — летучей журналистике, то другою характерною чертою её представится то, что она не помнит и не знает своей литературы, не уважает её и не привязана к ней любовью. Естественно, что и писатели, «посвятившие свои силы» делу служения умственным нуждам подобной интеллигенции, — нуждам, не имеющим ничего общего с задачами слова, как творческой, воспитывающей дух силы, с вопросами мировоззрения и вечной правды, изменяют свой взгляд на собственное литературное дело своё. Давая читателю своему лишь то, что не требует от них самих ни законченного определённого мировоззрения, ни глубины мысли и чувства, ни личного творчества — одни наблюдения, факты и протоколы жизни, они всё более входят в роль простых докладчиков о текущих событиях и выразителей общественного мнения, сами всё более обезличиваются и обеспложиваются. Писательство из высокого и тяжёлого служения, призвания — обращается в более или менее прибыльное, но отнюдь не поглощающее всех духовных сил и стремлений писателя, не требующее их крайнего напряжения, как и не придающее ему какого-либо особо высокого личного достоинства, — ремесло. Стремление творить что-либо долговечное, выяснять и решать принципиальные вопросы, вера в своё высокое учительское призвание и глубокое духовно-образующее, развивающее дух читателя их до ясного самосознания влияние своего слова, — всё более покидает их производство литературного товара, требующегося на срок и срок очень краткий. Дух всё более оставляет и их самих, и их протокольные произведения¹⁵⁶. Они хорошо знают эфемерность, мимолётность жизни

¹⁵⁶ *Оставленность* духом творчества — проблема и современной «протокольной культуры», в которой активно используются такие будто бы «новые формы», как «doc.формат», «нон-фикшн». Позитивизм и утилитаризм — вот что ведёт к **перерождению слова**, считает и доказывает это П. Е. Астафьев.

этих своих произведений и рассчитывают последние только на этот краткий срок, кончающийся с заменой вдохновившего их сегодня и отмеченного ими для справки события новым, с переходом от заступаемой ими тенденции части общества к другой. С предназначенным только на потребу исчезающего мгновения произведением, в которое не влагается ничего, кроме фактов для справок и тенденций, ни малейшей частицы личного творчества, идеи, собственной более или менее глубокой духовной жизни автора, не представляется никакого серьёзного побуждения связывать и какое-либо имя, столь же эфемерное, скоро забытое и незначашее, как и самоё произведение. Безымянная, анонимная и псевдонимная, лишённая всякого отпечатка личной творческой мысли и оригинального таланта, справочная и протокольная, чуждающаяся всех вопросов, не входящих в круг вопросов мимолетной злобы дня и забот общественного мнения, как праздных и недоступных, богатая не идеями, но фактами, не системами, но программами и тенденциями общественных партий, — эта литература интеллигенции, летучей журналистики и общественного мнения, конечно, и не уважается, и не глубоко захватывает жизнь души. Она столь же характерна для умственной жизни конца нашего века, как и то громадное значение, какое приобрели в его социальной и политической жизни эти три новые могущественные силы последней: интеллигенция, журналистика и общественное мнение.

Эти силы развиваются в теснейшей взаимной связи. В странах с так называемыми свободными учреждениями, более или менее быстро, но неизбежно, приходящих к демократии, каждый в своей мысли и поступках становится тем в более полную и всестороннюю зависимость от общественного мнения и журналистики, частью выражающей, частью вырабатывающей последнее, чем более он прямо или косвенно участвует в управлении страной и её общественной жизнью. Чем властнее господство общественного мнения над духовной жизнью отдельного лица, тем деспотичнее поглощают все умственные интересы и силы последнего те вопросы текущей жизни, которыми исключительно озабочены общественное мнение и журналистика. Тем более отвлекаются эти интересы

и силы от идейных задач внутреннего духовного мира человека, от вечных вопросов мировоззрения, от тех произведений творческого слова, которые являются вечно ценными и значащими, пробуждающими и развивающими дух откровениями его, но не годятся для справок, не протоколы современной жизни. Тем меньшее значение получает в умственном обиходе отдельного лица литература, преследующая не задачи текущей общественной и политической жизни, но иные более духовные и глубокие, стоящие вне и выше вихря сменяющихся событий и борющихся тенденций. Тем меньше становится в обществе и лице и определённого мировоззрения, и стойкого духовного средоточия.

Рядом с громадным численным нарастанием масс интеллигенции, чудовищным развитием летучей журналистики и усилением власти общественного мнения над умами и волями людей — творческая сила мысли и слова в философии, науке и искусстве, глубина и воспитательное духовно-образовательное влияние литературы, определённость мировоззрения и высокое личное развитие постепенно повсюду утрачиваются. Это мы видим особенно ярко на примере самой нефилософской, нехудожественной, нелитературной и неглубоко живущей духом, при наибольшем развитии и значении в ней интеллигенции, журналистики и общественного мнения страны современного мира — Северной Америки. Состояние религиозных верований, философии, искусства, наук и литературы в этой стране, — бесспорно, самой бесплодной в деле духовной культуры человечества изо всех просвещённых стран мира, которым она служит, однако, образцом свободных учреждений и просвещённости масс, — ясно свидетельствует о том, как бесплодно для этой культуры может быть и самое широкое, свободное и влиятельное по видимому¹⁵⁷ процветание слова.

Из цифр сравнительной статистики печатного дела в разных странах один наш интеллигентный писатель недавно вывел, что «североамериканцы читают втрое больше, чем образованнейшие из европейцев, и в сорок или пятьдесят раз более,

¹⁵⁷ Здесь — в смысле видимости, кажимости.

нежели русские» («Книжки Недели», 1892 г., IV, стр. 149, статья г. Меньшикова)¹⁵⁸. Если сам этот писатель почему-то благо-разумно воздержался от дальнейшего вывода, что значит — североамериканец втрое образованнее «образованнейшего из европейцев» и в пятьдесят раз образованнее русского, — то, несомненно, многие среди его «интеллигентных» читателей именно этот, глубокомысленный вывод из его вычислений и сделали!

Оно свидетельствует, что само по себе употребление слова не создаёт ещё ни литературы, ни мировоззрения, ни иных духовных благ, когда это употребление подчинено не требующим творческой духовной деятельности подъёма и напряжения духовных сил, но чисто утилитарным и только общественным задачам, а значение слова сводится к роли одного из технических орудий общественной жизни.

Таким орудием, наряду с паром, электричеством, деньгами и т. п., и представляется слово там, где в нём видят лишь наиболее пригодную для нужд общежития (справок о текущей жизни, её протоколов) форму выражения и взаимного обмена относящихся к этим нуждам мыслей отдельных членов общества. Но именно только такое средство выражения и обмена мыслей, сведений и желаний и видит в слове огромное большинство современной интеллигенции и журналистики. Именно для этой только цели, справок и взаимного обмена ими, а не для творческого развития и углубления духа человеческого, и пользуется словом, как своим орудием, общественное мнение. С ограничением области слова исключительно этим ути-

¹⁵⁸ Меньшиков Михаил Осипович (1859–1918) — известный русский публицист, автор одной из самых массовых газет «Нового времени», один из идеологов русского национализма начала XX в. В период написания цитируемой статьи находился на умеренно-народнических позициях. «Неделя» — газета, либерально-народнического толка, издавалась в 1866–1903 гг. в Петербурге. «Книжки Недели» — ежемесячный бесцензурный литературный журнал, выходил в виде приложений к газете «Неделя» с 1878 г. Астафьев ссылается на статью: Меньшиков М. О. Призвание журналистики // Книжки «Недели». — СПб. — 1892. — № 4. — С. 137–153.

литарным употреблением во взаимном обмене и выражении практически нужных в общезнании мыслей, естественно, и область самой пользующейся словом мысли суживается. И она ограничивается исключительно такими обиходными понятиями, которые могут быть во всём своём содержании и в полной определённости выражены словом и переданы в точном протоколе его, как готовое достояние её, от одной мысли другой. Не к пониманию известного мысленного содержания и выработке, углублению его, но лишь к *сообщению*, передаче его во всей готовой определённости, не имевшей его ранее мысли должно вести здесь слово. Такое понятие о значении слова в духовной экономии человека и такое только — справочное употребление его, изменяя и понятие о задачах и достоинстве произведений слова и их авторов и приводя к всё более выясняющемуся упадку литературы, измельчанию, бесплодию и опошлению её, потере прежних прав и даже притязаний на уважение и любовь людей, — составляет прямую противоположность взгляду на задачу и силу слова, сложившемуся у человечества в первые времена его истории. Кто же из двух прав в своём определении задач слова, значения его произведений? Первобытное ли человечество, видевшее в слове духовно-образующую самую мысль-силу и создавшее под эгидой этого понятия величайшие, не умирающие памятники откровений духа в поэзии, религии, философии, — или современная интеллигенция, видящая в слове только условную форму выражения готовой уже мысли, средство для справок, и создавшая свою летучую журналистику и протокольную литературу? Есть ли совершающийся и даже уже довершающийся в современной образованности переход от первого понятия о задачах слова ко второму и к сопровождающему его упадку во всех родах его произведений, кроме журналистики, к «изнеможению духа», бессилию что-либо творить, естественный, нормальный результат развития слова и мысли, или же противное природе слова, ненормальное перерождение слова и самого духа в особых условиях новейшей жизни нашей?

Наука о слове, всегда, конечно, много занимавшаяся вопросами об отношении слова к мысли, о его значении в общей жизненной экономии духа, как развивающегося, так и раз-

вившегося уже до самосознания, о соответствующих этому его значению и призванию естественных формах и задачах произведений слова, решает поставленный нами вопрос весьма ясно и недвусмысленно¹⁵⁹. И решение, добытое ею с тех пор, как она оставила прежнюю бесплодную, формально-логическую почву, на которой возводила свои объяснения и построения языка, и положила в основу своих исследований сравнительно историческое изучение языков и опытную психологию, т. е. с Вильгельма Гумбольдта¹⁶⁰, подтверждает понятия о слове не современной интеллигентной массы (с её духовно-бесплодным «просвещением» и «изнеможением духа»), а первобытного, младенческого человечества. Его смутные, но глубокие, полупоэтические, полурелигиозные гадания о творческой, образующей духовный мир природе и задач слова, его восторженное и убеждённое, хотя безотчётное, поклонение просвещающей жизнь силе слова находят себе перед лицом науки такое оправдание, какого совершенно лишено чисто-рассудочное и поверхностное понятие «интеллигентных» масс просвещённой современности о слове, как условном средстве выражения и взаимной передачи готовой мысли для нужд житейского обихода. Остановясь на этом понятии, определяющем и мелкие задачи, и ничтожное, с точки зрения духовной культуры, внутреннее значение её искусства, философии и литературы упадка, эта интеллигентная, просве-

¹⁵⁹ Астафьев показывает, что слово выражает мысль, что оно прежде всего содействует пониманию мысли: «Именно проблема понимания является центральной проблемой той "философии языка", которую набирается Астафьев в своей статье» (Н. П. Ильин). [См. с. 121–131 в книге: Н. П. Ильин. Истина и душа. СПб., 2019].

¹⁶⁰ Гумбольдт Вильгельм фон Фридрих Вильгельм Кристиан Карл Фердинанд (нем. *Von Humboldt Friedrich Wilhelm Christian Karl Ferdinand*; 1767–1835) — немецкий филолог, философ, языковед, государственный деятель. Основал в 1809 г. Берлинский университет. Один из основоположников лингвистики как науки. Учение Гумбольдта о языке как непрерывном творческом процессе и о «внутренней форме языка» как выражения индивидуального мирозерцания народа являлось своеобразным преломлением гегелевского учения об «абсолютной идее» и её саморазвитии.

щённая масса оказывается далеко отставшею и от серьёзной науки своего времени, и от вдохновенных верований и гаданий младенческого человечества. В наши дни она, при всей своей мнимой просвещённости, сама не ведая того, только рабски повторяет, доводя их последовательное развитие до всем очевидного абсурда, заблуждения навсегда пережитого «просвещения» XVIII века. Она повторяет ошибки, давно уже бесповоротно осуждённые судом строгой науки и не коснувшиеся, по счастью, «непросвещённых» народных масс там, где эти массы ещё остались целы от разлагающих влияний полубразованности и деспотизма общественного мнения на их ум и здоровое чувство. И в этом вопросе о природе и жизненной задаче слова и литературы она только — запоздалое эхо одной из грубейших ошибок прошлого века, как и во многих других основных стремлениях и формах своей умственной и политической жизни.

II

Как в праве, государстве и даже религии, так и в языке XVIII век был склонен видеть искусственное создание разума и сознающего свои цели и средства произвола. И в языке он видел намеренное изобретение, полезное и искусное учреждение, основанное на договоре людей между собою, или принятый ими в законченном, готовом виде от высшего, авторитетного законодателя, дар. Образование языка приписывалось или свободному соглашению людей, условившихся между собою насчёт слова как знака для выражения мысли своей и взаимного сообщения её в общежитии, или непосредственному откровению Бога, даровавшему человечеству в системе языка такое готовое средство выражения и обмена готовых мыслей. И в том, и в другом воззрении на происхождение языка слово, как условный, искусственно придуманный способ обозначения готового содержания мысли, представлялось только случайно, внешним образом, связанным с обозначаемой словом мыслью. Здесь нельзя было утверждать внутренней необходимости слова для мысли. Призвание слова было только обозначать готовую мысль, но отнюдь не деятельно участвовать в самом процессе образования её. Служить этой

задаче выражения мысли, развивающейся, слагающейся независимо от языка, но по собственным внутренним законам, слово может, очевидно, тем совершеннее, чем точнее и чище отражает оно в своём строении эти внутренние законы самой мысли. А так как законы мысли, логика — одни для всего человечества, во все времена и во всех странах, то с этой точки зрения и совершенный язык должен быть *один*, имеющий одно совершенно логическое, общечеловеческое строение. Все различия действительно существующих в человечестве языков с этой точки зрения представляются только ненормальностями, нелогическими отклонениями от одного совершенного типа общечеловеческой, так называемой «философской грамматики», или — как в теории божественного откровения языка — результатом позднейшего регресса, потемнения и искажения в позднейшем сознании сообщенного человечеству изначала во всей полноте логического совершенства слова. И всякое развитие, прогресс языка, с этой точки зрения сводилось лишь к искусственному приближению его к единому типу логически-совершенного, вполне отвечающего требованиям «философской грамматики», общечеловеческого языка. Допускался, таким образом, неограниченный произвол отдельных «законодателей слова» в *сочинении* и усовершенствовании языка, отрицался внутренне необходимый органический характер в историческом происхождении и развитии отдельных языков, живое и богатое разнообразие существующих языков в их художественно-законченной органической особенности не находило себе оправдания перед судом «философской грамматики», а самая связь слова с мыслью представлялась не следствием внутренней необходимости в самой природе мысли, но чем-то условным, внешним для неё и случайным. Если мысль образуется и развивается независимо от слова, как случайного, условного знака для её внешнего выражения, то возможны и другие, помимо слова вообще и того или другого исторического языка, средства, другие, может быть и более логически-совершенные, и точные, способы её выражения, вроде языка знаков математики. В подобном взгляде на природу, образование и значение слова для мысли представлялась, конечно, и удобнейшая почва для тех многочисленных попыток

сочинения единого общечеловеческого языка, одну из которых представляет наш современный «волапюк»¹⁶¹ и о которых искренно мечтали когда-то, платя дань своему времени, даже такие великие умы, как Лейбниц¹⁶².

Подобное чисто-механическое, утилитарное и формально-логическое, отвлеченное понимание природы и значения языка могло удерживаться лишь под условием совершенного игнорирования действительной *истории* языков и отрицания её значения во имя мнимых прав и задач безличного отвлечённого рассудка. Оно скоро уступило, если не в сознании толпы, то в науке, место взглядам исторической школы, видевшей в языке уже не логическую систему условных звуковых обозначений мысли, но конкретный организм, индивидуальное воплощение целого художественно-философского народного мировоззрения. Связь между словом и мыслью здесь уже понималась не как внешняя и случайная, но как столь же внутренне необходимая, недоступная личному произволу, как и связь между формой и содержанием в художественном произведении, в котором нет и не должно быть ничего случайного. Слово и мысль понимались здесь как развивающиеся в таком тесном взаимодействии, что мысль столько же определялась словом, как и слово — мыслью, которая в нём объективировалась и через то доходила до необходимого для дальнейшего развития самосознания. Язык, подобно мысли, представлялся уже не готовым, само по себе законченным делом, произведением, но *деятельно-*

¹⁶¹ *Волапюк* — международный искусственный язык, созданный в 1879 г. немецким католическим священником Иоганном Марином Шлейером (1831–1912).

¹⁶² Примечание составителя: *Лейбниц Готфрид Вильгельм* (нем. *Leibniz*; 1646–1716). Монадология Лейбница оказала существенное влияние на ряд крупных мыслителей (Гердер, Гёте, Лотце и др.) и на какое-то время стала господствующим учением немецкого Просвещения благодаря трудам *Христиана Вольфа* (1679–1754).

Добавление комментатора: В 1660-е гг. Лейбниц предпринял безуспешную попытку создать на основе математических методов универсальный язык.

стью, живым методом, по которому мысль народов доходила до самосознания. Он являлся здесь творческой работой духа народов в истории, подобно их поэзии и праву. При таком понятии о связи языка с исторической индивидуальностью народного духа было ясно, что, говоря словами В. Гумбольдта, «человек, высывая себе язык, тем же актом вплетает и себя в его ткань, так что каждый народ обведён кругом своего языка и выйти из этого круга может только перешедши в другой»¹⁶³. Задачей филологии при этом взгляде, конечно, уже не могло быть *сочинение* удобнейшего языка по плану единой «философской грамматики». Задачей становилось лишь уяснение, путём сравнительно-исторического опытного изучения языков, тех процессов взаимодействия в действительном развитии мысли и слова, тех определённых путей, которыми образуется язык из исторической жизни народного духа и слово выполняет своё деятельное, творчески-образующее призвание в росте и уяснении этого духа до самосознания.

Выдвинутые историческою школою на первый план понятия об органическом взаимодействии слова и мысли в создании и развитии языка и о непроизвольной художественно-философской деятельности народного духа, как его источнике, конечно, слишком неопределённы и туманны сами по себе — в особенности понятие бессознательно-творческого народного духа — для того, чтобы пролить действительный свет на эти процессы и пути, действительно определить их. Но несомненная заслуга этой школы в том, что она ясно поставила самую задачу филологии, определила то направление, в котором эта задача должна быть разре-

¹⁶³ Мысли Гумбольдта излагаются по книге А. А. Потебни «Мысль и язык» (Харьков, 1892). См. современное издание: *Потебня А. А. Собрание трудов. Мысль и язык.* — М., 1999. — С. 32.

Потебня Александр Афанасьевич (1835–1891) — языковед, литературовед и философ, первый крупный теоретик лингвистики в Российской империи, находился под влиянием идей В. Гумбольдта, занимался соотношением мышления и языка — прежде всего на материале русского и славянских языков.

на, и дала новой науке руководящее понятие о взаимодействии мысли и слова, о самостоятельном творческом и образующем мысль значении слова в духовной жизни человека и человечества. Она дала филологической науке ту программу, выполнению которой совместными усилиями опытного сравнительно-исторического изучения языков и психологии обязана эта наука в таких открытиях и трудах её, как связанные со всеми выдающимися именами её от В. Гумбольдта и Штейнталя¹⁶⁴ до Макса Мюллера в наши дни. Вопрос после всего сделанного уже наукой в этом плодотворном направлении состоит теперь уже не в том, есть ли слово *вообще* самостоятельная образующая сила в развитии мысли, сила, без которой и самоё это развитие до высоты мысли человеческой было бы невозможно. Вопрос возможен лишь о том, в *какие* именно определённые процессы образования мысли деятельно вступает и какие именно новые — развивающие её далее, переводящие её в высшие формы — элементы вносит эта образующая сила слова? Этот же вопрос, очевидно, требует для своего разрешения непрременной помощи опытному языкознанию со стороны психологического анализа процессов образования мысли, требует знания его моментов и форм в их значении для душевного развития. Без психологии новая филология беспомощна.

Ещё очень много остаётся до сего времени шаткого и спорного в относящихся сюда учениях психологии отвлечённой, общей; очень далеко, тем более, от нас сколько-либо научное разрешение гораздо более сложных задач конкретной психологии народов, гораздо более нуждающейся в свете, заимствованном от сравнительно-исторического языкознания, чем проливающей от себя свет на его область. Тем не менее, бесспорно и совершенно достаточно установленною, несмотря на всё различие борющихся психологических школ, представляется, по крайней мере, одна сторона образующе-

¹⁶⁴ Штейнталь Хейман (нем. *Steinthal Heyman*; 1823–1899) — немецкий филолог и психолог, занимался классификацией языков. В 1864 г. в журнале «Филологические записки» была опубликована его статья «Характеристика главных типов языкостроения».

го участия слова в развитии субъективной мысли. Бесспорно установленным может считаться положение, что «слово нужно душевной деятельности для того, чтобы она могла *стать сознательной*, ставши сама предметом новой мысли». Если мыслить восприятиями, образами, представлениями предметов, как мыслят животные и дети, возможно и без слова, то для того чтобы мыслить о *своих* образах, представлениях предметов, чтобы сознательно обсуждать, оценивать и построить их, необходима уже объективация этих образов и представлений в слове. Необходим и тот анализ и вместе сгущение, конденсация бесконечно-разнообразного содержания восприятия и представления, могущественнейшим орудием которого является слово, когда выделяет своим обозначением из всех бесчисленных признаков, содержащихся в представлении, один, как центральный, группирующий вокруг себя и определяющий все остальные, второстепенные признаки, и заменяющий для мысли об этом представлении всю их совокупность, целое представления. Таким образом, слово является необходимым орудием мысли для такой объективации собственных своих представлений, которая вместе и производит известный анализ их содержания, выделение в нём существенного, образование общих и отвлечённых, родовых признаков. Объективация мысли в слове, таким образом изменив уже первоначальное восприятие, разложив и сконцентрировав, сгустив расплывающееся содержание мысли, делает её предметом новой умственной деятельности, предметом сознательно изучающей себя, уже в высшей форме понятия, мысли о мысли. Только в этой форме понятия, мысли, которая знает о себе, а не только о предмете своём, а следовательно, и только при помощи слова, как условия образования понятий, — и довершается процесс полного усвоения (*апперцепции*) мыслью нового содержания восприятий, приведения его в сознательную связь со всем своим прежним содержанием, отведения ему в этом её готовом содержании определённого места и значения. Слово является, таким образом, необходимым помощником мысли, для того чтобы она могла разобраться в своём разнообразном содержании, привести его в порядок, *устроить* мир своих восприятий и представлений. Слово по-

этому необходимо для перехода мысли от непосредственного, неустроенного хаоса восприятий и представлений к мышлению о представлениях, мышлению сознательному, рефлексивному. Оно необходимо для перехода от восприятия и представления к анализирующему и сгущающему их понятию, от простого непосредственного сознания к самосознанию. Его образовательная, просвещающая и устрояющая роль в жизни развивающегося духа представляется поэтому столь же творческой и неизмеримо-значительной для всех дальнейших судеб этой жизни, как и роль самого понятия, самого самосознания, самой сознающей свою работу, её цели, материал и средства мысли, отличающей им человека от животного. Не останавливаемся на выяснении этой существенно-творческой роли слова в процессе развития внутреннего духовного мира отдельного человека — роли, благодаря которой слово, очевидно, не утратило бы своей жизненной необходимости для человеко-мыслящего существа (мыслящего сознательно, в понятиях), даже и в совершенном уединении, при неимении к кому вне себя обращаться с речью. Это выяснение составило бы изложение одного из обширнейших и интереснейших отделов психологии, как науки о внутренней жизни субъекта¹⁶⁵. Но оно не столь самоочевидно и непосредственно, независимо от признания того или другого психологического учения, приводит к убеждению о творческом, духовно-образовательном и устрояющем призвании слова в нашей умственной жизни, как соображение об условиях и способах действия слова на дух

¹⁶⁵ Примечание Астафьева: В русской литературе систематическое изложение относящихся сюда истин психологии, прекрасное, хотя местами и немного устарелое (главные руководители автора: Вайц и Лотце), читатель найдёт в вышедшей недавно вторым изданием книги проф. *Потебни* «Мысль и язык» (Харьков, 1892 г.).

Примечание комментатора: *Франц Теодор Вайц* (нем. *Teodor Waitz*; 1821–1864) — немецкий психолог и антрополог (сторонник эволюционных взглядов), изучал анатомию. Известна его работа *Die Anthropologie der Naturölker* («Антропология первобытных народов»). Труды Иоганна Гербарта (см. дальше), на которого не раз ссылается Астафьев, оказали на него существенное влияние.

в речи, обращённой одним мыслящим существом к другому. Именно это рассмотрение условий и способов духовного действия речи (и всякого произведения слова), предназначенной, по-видимому, лишь для обмена взаимного сообщения готовой мысли между людьми, приводит неотразимо к убеждению, что слово, речь — не есть только форма внешнего выражения и передачи готовой мысли от одного ума другому. Оно всего лучше убеждает нас, что слово не может и не должно быть такою мёртвой справочной формой готовой мысли, пока духовная задача в нас ещё содержательна, глубока и энергична, пока умственное развитие человека ещё не прекратилось, умственная жизнь не остановилась, ещё «горит, а не тлеет».

Речь, очевидно, лишь в той мере способна служить человеку таким выражением его собственной мысли, посредством которого он мог бы передать её другому, перенести её в другой ум, в какой возможны такая передача, перенесение мысли вообще. В каком же смысле и под какими условиями возможна вообще передача мысли от одного ума другому, а слово есть лишь средство *справки* о мысли?

Передача в собственном смысле, перенесение мысли во всей той определённости, индивидуальной законченности и полноте содержания, с какими она присутствует в уме говорящего, — в уме его слушателя, конечно, совершенно невозможны. Ни слово, ни другой какой-либо знак, ни художественное произведение (статуя, картина) не переносят мысли готовую в чужой ум, как могут быть переданы в чужой карман те или другие неодушевлённые предметы, например деньги. Я только в той мере действительно передал мою мысль — с какой бы ясностью и полнотой сам ни сознавал её — моему слушателю или читателю, в какой последний сам её мыслит, сам собственно деятельностью вносит определённую и полноту содержания в тот намёк на мысль, который я дал ему своим словом, знаком, картиною: человек лишь постольку понимает другого, поскольку понимает себя. И слово, и знак, и картина являются только возбуждениями отвне собственной, уже чисто-внутренней деятельности мысли слушателя или зрителя. Получать отвне душа может только возбуждения к самодеятельности мыс-

ли; последняя же есть процесс чисто-внутренний, результаты которого определяются не столько свойствами полученного объективного возбуждения, сколько свойствами самих сил возбуждённой души, их энергиею, содержательностью и т. п. Смотря по энергии этих сил, глубине и полноте содержания собственного духовного мира слушателя или зрителя, будет и *понята* им речь или картина, возникнет в его душе по поводу их глубокая или мелкая, ясная и широкая или смутная и узкая мысль. Понимание произведений слова, как и произведений других искусств, поэтому у каждого, как основанное на его собственной душевной самодеятельности, субъективно, индивидуально, не вполне тождественно с пониманием другого, хотя и все слышат совершенно тождественные возбуждающие деятельность понимания звуки и видят тождественные образы. Что в душе одного вызывает целый стройный мир идей и стремлений, представляется ей бесконечно-содержательным и ценным, то для другого остаётся почти лишённым значения сочетанием мёртвых звуков или образов. Для того, поэтому, чтобы речь или другое произведение искусства вообще были более или менее понятны, оказали большее или меньшее действие на мысль и чувство людей, необходимо, чтобы они могли возбуждать душевную самодеятельность последних, чтобы их содержание не пассивно только воспринималось душою их. Чем меньше этой душевной самодеятельности возбуждает содержание речи или другого произведения искусства, чем более оно только пассивно воспринимается, так сказать, принимается к сведению, только *узнаётся* душою слушателей или зрителей, как нечто чисто-объективное, тем менее *понимается* оно этою душою. Тем менее глубокое духовно-образовательное действие оказывает оно на неё, не вызывая её сил к той самостоятельной деятельности, которая необходима для действительного усвоения, действительного обращения ею в своё духовное достояние предлагаемого ей нового содержания, и в энергии и полноте которой состоит вся энергия и полнота внутренней, духовной жизни.

Всё духовно-образовательное значение и действие речи и других произведений искусства лежит поэтому именно

в способности их содержания быть *субъективно и индивидуально* понятым, возбуждив душевную самодеятельность понимающих. Оно не в тех мёртвых элементах речи или картины, которые только объективны, только узнаются, пассивно воспринимаются, принимаются к сведению слушателем и зрителем. Эти элементы, для пассивного усвоения которых, восприятия душою последнего требуется только некоторая нормальность, доступность, приспособленность организации к воздействиям отвне, — чтобы зритель не был слеп и не видел перед собою ни на что ему известное не похожих образов, чтобы слушатель не был глух и знал значение слов, тот язык, на котором к нему обращаются с речью, — сами по себе духовно-образовательного значения содержанию произведения слова или другого искусства не придают. Их назначение — служить возбуждением отвне, внешним поводом для развития внутренних процессов самодеятельности духа, которая имеет задачу не только *узнать* то, что ей отвне, в готовом, законченном образе предлагается, но и субъективно, свободно *понять* его. Помимо этого назначения, переставая служить ему, и содержание, и форма речи или другого произведения искусства обращаются для духа в нечто внешнее ему, отвне только узнаваемое им, не захватывающее его собственной внутренней жизни, но чисто-объективное и бездушное. Как такое объективное и бездушное, только знание, но не понимание, сообщающее душе, не захватывающее её собственной внутренней жизни и не возбуждающее её самодеятельности, — такое содержание и форма произведения слова ли или живописи, скульптуры и т. п., подобно всему чисто-объективному, перестают производить на души разнобразное, соответствующее индивидуальностям, впечатление. Значение их и смысл для всех становятся приблизительно совершенно-тождественными, как приблизительно тождественно для всех значение фактов внешней природы, пока эти факты только даны душе и воспринимаются ею только как данные, не возбуждая ещё ни задачи научного объяснения их понимания, приведения в стройную систему, ни практической или эстетической их оценки. Восприятие их во всех одинаково-организованных существах одинаково-

во, не носит на себе индивидуального отпечатка и не имеет само по себе в духовной жизни ни особенно глубокого значения, ни высокой ценности именно поскольку не есть ещё и понимание. Наоборот, такие содержание и форма речи, картины, статуи и т. п., которые не только узнаются душою, но и требуют от неё напряжённой и свободной собственной деятельности для понимания их, необходимо должны быть не только восприняты душою, но и осмыслены, поняты ею, — имеют для внутренней жизни духа и несравненно большее значение и ценность. Но они и несравненно разнообразнее усваются ею, т. к. самый процесс усвоения чисто внутренний, субъективный и свободный. Знание, пассивно-усвояемое, принимаемое только к сведению, может быть совершенно-безличным, тождественным во всех умах, которым оно отвне сообщается, как голое знание о фактах ли, или их единообразных последованиях, или о формулах; но понимание, как дело душевной, свободной самодеятельности, отвне не сообщаемое и не усвояемое пассивно душою, всегда разнообразно, всегда имеет индивидуальный, личный оттенок. В сообщении одним человеком другому простых фактов, знаний, которые требуется только пассивно, без понимания их смысла, усвоить, узнать, — совершается ли это сообщение при посредстве речи или другого искусственного изображения, — мысль сообщающего и мысль получающего, воспринимающего сообщение, могут быть совершенно тождественными, вполне совпадать. Здесь происходит действительно как бы прямая *передача* готового содержания мысли, от одного ума другому. Но такое содержание и форма мысли, которые требуют понимания, усваются душою лишь возбуждая её самодеятельность, которые идейны — всегда усваются, понимаются индивидуально, с разнообразными оттенками в умах. А только такое содержание и форма мысли и имеют духовно-образовательное значение и ценность для внутренней жизни духа! Если В. Гумбольдт был несомненно прав, утверждая, что вследствие своей неизбежной субъективности, индивидуальности, «всякое понимание чужой мысли в речи или произведении искусства есть вместе с тем и некоторое непонимание её, всякое согласие с нею — вместе и некото-

рое несогласие»¹⁶⁶, — то его мысль должна быть ограничена лишь теми речами и произведениями искусства, содержание и форма которых дают что-либо для субъективной деятельности понимания, в которых есть что субъективно понимать, т. е. есть идея. В таких речах и произведениях мысль не передаётся другому готовою, не узнаётся только им, но возбуждает в другом самостоятельно, а потому и оригинально, творчески-воспроизводящую её собственную деятельность мысли. Для того, чтобы понять философа или поэта, читатель должен пережить их мысль и чувство, сам собственною деятельностью воспроизвести творчески, по их указанию, идею их произведения: он сам в известной мере становится причастен их философскому и поэтическому творчеству. И всё мастерство поэта или мыслителя состоит ни в чём ином, как в умении дать своим произведением достаточно определённое руководящее указание для этого *подражательного творчества* своего читателя, но не указание чрезмерно-определённое, устраняющее самый повод к такому подражательному творчеству. В соблюдении этой меры — вся тайна искусства возбуждать в людях словом живые мысли и чувства. Только здесь, где слово и произведение искусства не средства пере-

¹⁶⁶ Цитата Гумбольдта излагается по книге А. А. Потебни «Мысль и язык». (Харьков, 1892). В современном издании см.: *Потебня А. А. Собрание трудов. Мысль и язык.* — М., 1999. — С. 225–226. В 1858–1859 гг. в «Журнале Министерства народного просвещения» был опубликован основной языковедческий труд В. Гумбольдта «О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человечества» (1836), в переводе П. Билярского (в современном переводе: «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества»)

В работе «Мысль и язык» А. Потебни встречаются ссылки на три работы В. Гумбольдта: «О различии строения человеческих языков...», «О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития», а также «Эстетические опыты. Первая часть. О "Германе и Доротее" Гёте». Все эти работы вошли в издание: *Гумбольдт В. фон. 1. Избранные труды по языкознанию.* М., 1984; 2. *Язык и философия культуры* М., 1985. Влияние В. Гумбольдта испытали многие русские филологи (И. И. Срезневский, Ф. И. Буслаев, А. Н. Веселовский и др.).

дачи готовой мысли другому, а возбудители творчески воспроизводящей их мысль работы духа, и получают и слово и художественное произведение духовно-образующее, оживляющее и углубляющее внутреннюю жизнь человека значение. Но это значение принадлежит слову и произведению искусства лишь поскольку выражаемая ими мысль такова, что требует своего понимания, глубоко-значительна и ценна именно в меру своего внутреннего смысла. Мысль должна быть не такова, чтобы ум довольствовался только принятием её к сведению не ради её внутреннего значения, а лишь ради внешних ей самой соображений полезности для чуждых ей целей, как, например, мысль: «на моих часах половина второго» или «идёт крупный дождь» и т. п. Передать словом или произведением искусства с недопускающей оттенков понимания определённой возможностью только ту мысль, о которой важно лишь, чтобы другие её знали, но не то, чтобы они её понимали; и служа лишь передаче подобных мыслей и с подобными целями, и слово и искусство могут иметь лишь утилитарное, но не образующее и углубляющее духовную жизнь значение. Самой внутренней жизни они при этом не затрагивают и перестают быть словом и художественным произведением в настоящем значении слова, сохраняя от их содержания и формы лишь то, что для души навсегда остаётся только внешним, бездушным и само по себе неосмысленным. Слово и художественное произведение здесь перестают производить свой собственно-духовный эффект.

III

Едва ли может возникнуть сомнение о том, какую именно созидающую и углубляющую или разлагающую и обеспложивающую духовную жизнь современного человечества силою является слово в характеристичной для конца нашего века литературе его, литературе «изнеможения духа», интеллигентных масс, летучей журналистики и всевластного общественного мнения?¹⁶⁷ И жизненные задачи этой литературы,

¹⁶⁷ Продолжение статьи «Перерождение слова», начиная с третьей её части, печаталось в «Русском Вестнике», кн. 11-я, 1892 г.

и преобладающее в ней содержание, и формы её, и те силы, которые сообщают ей направление и силу влияния на умы, согласно лишают её возможности иметь сколько-либо глубокое духовно-образовательное значение.

Ничто не характеризует эту новейшую литературу так ярко и глубоко, как основное стремление — не возбуждать в людях субъективную, свободную деятельность понимания, личную работу выяснения и углубления идей, мировоззрений, но сообщать умам возможно большую массу точно-описанных фактов и разнообразных отрывочных знаний для принятия всего этого к сведению и практическому руководству. Обогащение ума фактами человеческой и мировой жизни, описанными с фотографической, безличной полнотой и точностью, как они представляются случайному наблюдению во всей своей хаотической бессвязности, не одухотворённые цельным пониманием их в той или иной системе, и столь же далёкими от идейного, систематического единства, столь же безличными, отрывочными, положительными знаниями, — вот то дело, на которое направлены все её стремления. Дело это, не требующее от читателей никакой духовной самодеятельности, никакой самостоятельной и личной заботы мысли, ничего кроме пассивного узнавания и запоминания без наложения на приобретённое умственное содержание какого-либо отпечатка личного понимания, идеи, мировоззрения, — и от делающих его писателей не требует личной, творческой работы мысли. И от них не требуется глубокой идеи и единства мировоззрения — ничего кроме умения отмечать, описывать и запоминать факты и формулы. Личные оттенки в понимании, в объединяющей идее, в цельном мировоззрении, отводящем отдельным фактам то или другое место, дающем им тот или другой смысл и значение в систематическом целом, не только не требуются для подобного дела, но и не должны в нём иметь места. Объединённые в цельное мировоззрение, приведённые в порядок системы, одушевлённые тою или другою идеею, — и факты и формулы знания утрачивают уже свой безличный и *чисто-положительный* характер. Они утрачивают уже и свою годность для тех справочных пособий мысли, в какие стремятся обратиться произведения литера-

туры. Справки о фактах и общепользовательных знаниях только теряют в своей точности, общей годности и деловитости, практическом значении от примеси к сообщаемому о них слову отпечатка личного творчества, следов личного понимания и отношения к ним с точки зрения той или другой идеи, того или иного мировоззрения. Их не должно быть в справочной, безличной и безыдейной литературе, верной своему деловому призванию. А это именно призвание и усваивает себе всё более и более та современная литература, о которой мы говорим, становясь по мере этого усвоения всё безличнее, безыдейнее, протокольное, всё более лишённое определённого мировоззрения и личного творчества. Всё более становясь в точном смысле слова справочной и протокольной, она естественно и всё поверхностнее влияет на духовную жизнь современных людей, всё менее затрагивает и оживляет её глубины, и всё мельче и поверхностнее делает её умственные интересы и запросы. Как в энциклопедическом справочном словаре — в ней становится всё легче многое полезное узнать, но всё меньше остаётся нужды что-либо глубоко понимать и возможности чем-либо вдохновиться.

Стремление, сколько можно приблизиться по своему содержанию к типу точного, безличного отчёта, протокола, справочной книги, есть, несомненно, одно из самых общих и решительно господствующих во всех родах произведений новейшей передовой литературы. Не только область лётной журналистики и большой и малой газеты безраздельно овладело оно, но всё определённое сказывается и в изящной, и в научной серьёзной литературе времени. Конечно, в ежедневной периодической печати стремление это вполне естественно и законно, удовлетворяет очень существенным практическим нуждам общества. Всё полезное назначение этой печати именно в том и состоит, чтобы быть возможно полным отчётом о текущей жизни, дающим читателю возможность ориентироваться в разнообразии её событий и течения. Чем более даёт она читателю фактов, происшествий, справочных сведений и разнообразных полезных знаний и чем менее берёт на себя творческую работу в мире идей, выработку систем знания и мировоззрений, тем лучше выполняет она

своё очень полезное, но не особенно возвышенное, не творческое, не общественно-учительское или духовно-образовательное назначение. Задачи репортёра и хроникёра, с точки зрения этого её назначения, представляются самыми существенными задачами производящих ежедневные печатные листы работников. Самый труд последних, не допускающий и не требующий никакого личного творчества, естественно ничего не теряет от того, что он коллективный и полумеханический, ремесленный, в противоположность всегда личному труду мыслителя, учёного, руководителя общественной мысли или поэта, действительно достойных этого названия. Личный взгляд, идея, законченное мировоззрение здесь могли бы быть уместны лишь со стороны публициста «передовика». Но и последний, если не хочет потерять главную массу своих читателей, требующих от него лишь помощи, чтобы ориентироваться в сумятице вопросов текущей жизни, должен тщательно избегать слишком далёких от её минутных забот принципиальных вопросов, слишком глубоких и идейных рассуждений. Он поневоле вынужден выполнять свою роль руководителя, группируя и оценивая факты и мысли текущего дня не с точки зрения высших начал и философских мировоззрений, которые требуется ещё излагать, доказывать и уяснять, чтобы сделать приемлемыми для не имеющей ни подготовки, ни времени, ни охоты раздумывать массы. Ему доступна лишь точка зрения наличных, всем известных и ясных, готовых тенденций и программ, занявших уже своё место в общественном мнении и о которых достаточно только напомнить читателю. Если же он захочет стать выше указки общественного мнения, подняться и поднять своего читателя над ходячими наличными тенденциями и программами в мир идей, начал и философских мировоззрений, — то его будут читать отдельные мыслители, лица высшего духовного развития, да — если он обладает очень уж могучим талантом — живущий своею более глубокой, незлободневной жизнью народ, но не та масса интеллигенции, которая озабочена только вопросами текущей жизни и общественным мнением. Ей, в вихре этих вопросов, не до вечных идей и философских мировоззрений, но и нужны, и доступны лишь текущие факты и готовые решения от

имени общественного мнения и то и другое безличные, и то и другое безыдейные. Судьбы тех лучших, гениальнейших публицистов, которые мыслили сами слишком глубоко, слишком искренно и слишком лично для того, чтобы подчинить свою мысль запросам интеллигентной толпы и сделаться послушным орудием общественного мнения, доказывают верность сказанного у нас, как и везде. Разве интеллигенцию, присяжными и заправскими читателями газет читались, на её умы действовали и на её сочувствие опирались три наши величайшие публициста последних десятилетий: М. Н. Катков, И. С. Аксаков и Ф. М. Достоевский?¹⁶⁸ Конечно, нет. Дело, которое они делали, было не дело интеллигенции и газеты именно потому, что это было дело не тенденциозно-справочное, но идейное, учительское, просветительное.

Призвание летучей журналистики, повторяем, не таково, и не ей притязать на такое высокое и творческое призвание. Ей должно поневоле довольствоваться своею несравненно более скромною, не духовно-образовательною и просветительною, но утилитарною, справочно-ориентирующею задачею, в своих пределах и нужною и полезною для общества, хотя и *нелитературною* в настоящем значении этого слова. Настоящим общественным злом, настоящим источником непопра-

¹⁶⁸ М. Н. Катков, И. С. Аксаков, Ф. М. Достоевский — названы Астафьевым в одном ряду «величайших наших публицистов», хотя, конечно, каждый из них имел свои личностные творческие, политические и мировоззренческие особенности с точки зрения влияния на формирование русского самосознания. Они не могли пользоваться успехом у подавляющей части интеллигенции, проникнутой к тому времени либеральными и революционно-социалистическими идеями.

Примечание составителя: Аксаков Иван Сергеевич (1823–1886) — русский публицист, поэт, общественный деятель, один из лидеров славянофильского движения. Младший сын С. Т. Аксакова.

Примечание комментатора: Достоевский Фёдор Михайлович (1821–1881) — русский писатель, представитель «почвенничества» — течения, «оттолкнувшегося» от славянофильства, развившего его в некоторых позициях. В наибольшей степени выразил свои социально-политические идеи в «Дневнике писателя» (периодически издавался с 1873 по 1881 г.).

вимого, глубочайшего вреда для духовной культуры народов становится эта летучая литература, когда она, без идей, без мировоззрения, без личного творческого духа, забывает своё скромное, но естественное и полезное назначение и притязает на значение учительское, просветительное, духовно-образовательное, берётся *заменить* для общества и науку, и философское мировоззрение, и литературу!

В этом настоящая общественная опасность, а не в том искусственном разжигании дурных страстей, том возбуждении одних классов против других, смущении общества ложными слухами, раздувании ничтожных случаев до размеров событий, бесцеремонном оглашении интимнейших тайн частной жизни и торговлестью и добрым именем членов общества, которыми загрязнено газетное дело более или менее за последнее время. Против всех этих репортёрских злоупотреблений гласностью и общественной доверчивостью могут быть придуманы более или менее действительные меры, вроде, например, совершенного изгнания из употребления анонимов и псевдонимов, такой организации репортёрского цеха, при которой над его ремеслом был бы возможен действительный общественный контроль, устраняющий от него лиц, заведомо и профессионально лгущих, занимающихся диффамацией или рекламой и т. п. Но все подобные меры не коснутся самого источника того вреда, о котором мы говорим.

Величайшим злом и опасностью для культуры человечества было бы, если бы оно действительно уверовало, что газетные руководители его суть «небожители», сообщающие ему «высочайшие откровения духа» и дарующие духовное просвещение, что их справочные сведения «по всем отраслям знания» суть сама наука и заменяют её, а их тенденции, программы и приговоры общественного мнения суть идеи, мировоззрения и начала! Что подобная возможность не есть только плод необузданной досужей фантазии пессимиста, изверившегося в будущность современного человечества, в этом, к сожалению, не трудно убедиться. Наряду с голосами, всё чаще и решительнее высказывающими очень серьёзно-мотивированные сомнения насчёт нравственных достоинств, просветительных сил и духовно-образовательного назначе-

ния и даже — сомнения насчёт общественной безвредности современной летучей журналистики, всё более оттесняющей на задний план литературу книжную, раздаются и ликующие голоса, ожидающие от журналистики ни более ни менее как духовного возрождения, обновления человечества, создания целой новой культуры. Таков, например, «у нас недавно со-общённый в назидание потомству “Книжками Недели”» го-лос г. Меньшикова. Этот писатель прямо объявляет миру, что журналист есть «небожитель», что задача журналисти-ки — создать недостающее нашему времени объединяющее человечество духовное мировоззрение, духовное средоточие человечества, разрушенное лихорадочным прогрессом нашего времени, всюду внёсшим хаос, неустойчивость и разложение, разрушившим старую культуру, верования, формы быта и т. п. и т. п. Впрочем, г. Меньшикову не трудно ожидать от журна-листики выполнения всех высочайших просветительных за-дач философии, науки и литературы, т. к. задачи последних понимаются им крайне своеобразно и изумительно невысоко. Для образчика мы приведём здесь чрезвычайно характерное для современного «интеллигента» и его скудных духовных за-просов мнение г. Меньшикова о том «научном образовании», которое получают люди *путём чтения «хороших газет»*. Вот что решается высказать об этом предмете г. Меньшиков *ipsissimis verbis*¹⁶⁹: «Газета — истинный университет новейшего време-ни, бесконечная энциклопедия, бесконечный курс школы по всем отраслям знания, дающий в растворённом, так сказать, состоянии массу легко усвояемых сведений. Эти сведения, многократно повторяясь, наконец, заучиваются. Ежедневное чтение хорошей английской газеты, например, “Herald”, где текст пересыпан бесчисленными пояснительными рисунка-ми, не только упрочивает школьные знания, но поднимает их и держит на уровне современности. Внимательный, интел-лигентный от природы рабочий через несколько лет чтения такой газеты делается совершенно образованным челове-ком: более образованным, нежели иные профессора-педанты,

¹⁶⁹ *Ipsissimis verbis* (лат.) — слово в слово, совершенно точно.

очень учёные в своём предмете, но круглые невежды во всех остальных. Такой рабочий более универсально-образован, чем заурядный университетский слушатель, долбящий “право” или “ассирийский язык”. Газета является, таким образом, агентом самой науки, органом высших откровений человеческого духа, передающим эти откровения в глубь народной массы» (IV, 152, «Книжки Недели», 1892 г.).

Трудно высказать с более трогательно-наивной откровенностью понятие типичного интеллигента, никаких наук не «долбившего» в ретроградных университетах под руководством ретроградных «профессоров-педантов» о науке, как сборнике заученных бессвязных сведений, о газете, как органе «высших откровений духа», и т. п. С такими понятиями о науке, о духе и его высших откровениях не удивительно, что тот же интеллигентный мыслитель договаривается и до признания за журналистикой даже призвания водворить на земле, с помощью глубокомысленных репортёров и благодетельной гласности, их трудами всеозаряющей, «царство правды, царствие Божие на земле!» (ibid., с. 156).

Важно, конечно, здесь не то, что таковы личные мнения и вождения г. Меньшикова или другого писателя, высказывающего, как понимает литературное дело масса родственной его духу интеллигенции. Важно то, что масса интеллигенции, так понимающая задачу и средства литературы, что последняя и просвещает человечество, и создаёт для него и единство мировоззрения, и культуру путём простого сообщения людям фактов, новостей дня и бессвязных справочных сведений или путём «проведения» разных общественных тенденций и программ, — есть одна из влиятельнейших сил и в обществе, и в литературе, а следовательно, и в духовной жизни нашей современности. Важно то, что понятие о просветительном, духовно-образовательном значении этих фактов, скандалов, происшествий, справочных сведений, тенденций и программ, как замещающих собою успешно и идею, и науку, и мировоззрение, проникает из мира естественно ограниченной по своему призванию этими сомнительными образовательными средствами летучей журналистики в мир собственно-литературный, в серьёзные произведения слова, художествен-

ные, философские и научные. И в этом мире, призванном осуществлять действительно-образовательную задачу слова в нашей духовной, а не только социальной, экономической, политической и т. п. жизни, всё яснее сказывается руководящее влияние тех же, упраздняющих и личный дух, и творчество, и глубокую идею, и единство мировоззрения понятий и задач справочно-протокольной, утилитарной газетной литературы.

Нужно ли подтверждать этот прискорбный и знаменательный факт нашей духовной жизни доказательствами?

— Забота исключительно о сообщении, в возможной полноте и объективности, фактов человеческой жизни и мира, о возможно более точном внешнем наблюдении и подробнейшем описании их внешних условий и признаков, о накоплении отрывочных, положительных, чисто-фактических знаний «единообразий сосуществования и последования явлений» всё решительнее определяет *содержание* и характеризующей наше время изящной и его учёной и философской литературы. Всё решительнее отодвигается за этим чисто-фактическим, внешним и только отвне сообщаемым мысли и пассивно ею усвояемым содержанием на задний план задача идейного понимания, деятельного проникновения мысли в сокрытый за этою внешностью фактов внутренний, философский и поэтический смысл их. Влияние школы, записывающей старательно «человеческие документы» и «протоколы жизни», не требующие от их докладчиков никакого личного творчества и не ищущие дать их читателям никакого действительно-идейного воззрения на мир и человека, в современном романе громадно. Несмотря на раздающиеся разрозненные голоса, протестующие против её принципиального воздержания от идейности и её бесплодности, она даёт мерилу для современного романа по преимуществу. В душевный внутренний мир человека этот роман даёт заглянуть лишь как бы нечаянно, против воли авторов, мимоходом и вскользь. Да не этим миром и занят он. Вместо внутренней жизни отдельной личности, изображения определённого, резко очерченного и сильного личного характера, в нём занимают всё большее место и значение изображения безличной общественной среды и судеб безличных масс, толпы. Вместо изображения борь-

бы страстей и личных стремлений духа — их вдохновляет борьба общественных тенденций и направлений. Являются и социальный роман, и социальная, тенденциозная *sit venia verbo*¹⁷⁰ — деловитая поэзия, очень далёкие по своим предметам и задачам, но и по своему духовно-образовательному, идейному и эстетическому значению и интересу от прежнего романа и прежней поэзии. Ни общественная среда, ни безличные массы, ни тенденции не составляли главного интереса последних. И в народной поэзии всех стран, и в художественных произведениях позднейшего личного творчества действовали, волновались, побеждали и страдали, вызывали к себе сочувствие или презрение *личности*, герои, характеры. В них возбуждали мысль и чувство читателя глубочайшие мотивы духовной жизни, но не общественные или политические тенденции, выражались мировоззрения и типы, а не случайные наличные факты сегодняшней действительности, не случаи и анекдоты. Как оставляют эти мотивы художественного творчества область изящной литературы, заполонённую «человеческими документами», «социальным романом», «гражданскою поэзией» и тенденциями, вытеснившими отовсюду идеи, — так становятся они чужды и характеризующей современность влияющей на неё философии и наук. И здесь — то же накопление бессвязных, неосмысленных и не объединённых идею фактов положительных знаний, то же принципиальное отсутствие печати личного творческого гения и глубины, то же механическое распадение достоинства духа на омертвевшие и бессмысленные в своей разобщённости, безыдейности специальности. И здесь даже, наконец, руководящее значение практической, утилитарной и случайной внешней самому предмету тенденции, вытесняющей идею! Конечно, каждый, знающий и понимающий значение слова «мировоззрение», понимает и что мировоззрение, претендующее не на истинность и глубину в миропонимании, а лишь на полезность, пригодность для личных или партийных практических целей, не

¹⁷⁰ *Sit venia verbo* (лат.) — пусть это слово будет принято снисходительно, т. е. да позволено мне будет так сказать, да простится (мне) это выражение.

есть мировоззрение, но что-то другое. Определение достоинства «мировоззрения» такими эпитетами, как либеральное, консервативное, социально-либеральное, прогрессистское и т. п., представится ему, поэтому, верхом нелепости мысли и слова. Но ничего нет обычнее сочетания этих слов в новейшее время! Далее такой философ, как Дюринг, обладавший не только огромным знанием, сильным и глубоким философским умом, но далее и крупным оригинальным талантом, сознательно посвятил свои силы ума на построение особого мировоззрения, специально имевшего в виду обоснование и оправдание социализма. Хорош мир, великолепна вселенная, грандиозны их судьбы — *ad usum*¹⁷¹ германского социализма!! Чего же ожидать от менее крупных и глубоких, менее сильных и свободных духом от деспотического влияния общественных нужд и тенденций, более дюжинных философов?! Но более глубокого идейного содержания, не более ценного и духовно-образовательного мировоззрения, чем их «либеральные или консервативные», но, конечно, не философские «системы мира» можно искать и в той части современной «положительной» науки, которая развивается под влиянием идей позитивизма. Эта наука сознательно и в принципе отказывается от всякого мировоззрения, отказывается сознательно от искания идей, ограничивая свою задачу накоплением и классификацией «единообразий сосуществования и последования явлений, фактов». Она сознательно, с чувством даже гордого превосходства над «дилетантизмом» стремящейся всё обнять философской мысли, замыкается в узких пределах бесконечно дробящихся отрывочных специальностей. Живо и цельного миропонимания, духа и идейно-возбуждающей духовную жизнь человечества, духовно-образовательной силы нет у этого подавляющего своею громадностью, но внутренне-бессвязного, мёртвого, механического и безличного агрегата положительных, фактических знаний, рассчитанных только на принятие к сведению и запоминание, но не на понимание их. В подобном знании — только *material* для возможной

¹⁷¹ *Ad usum* (лат.) — для использования.

мысли, но не самая ещё мысль. И никакое обилие этого сырого материала не составляет ещё само по себе действительного духовного богатства, как не образует дух само по себе одно хаотическое обилие необработанных, не приведённых в порядок впечатлений, восприятий.

С очень ясным и несомненно-характерным для духа нашего времени изменением преобладающего *содержания* в его произведениях слова, естественно происходит и не менее заметное и существенное изменение и в *формах* современного литературного слова. Содержание чисто-фактическое, ценное лишь по мере фотографической точности и полноты подробностей в сообщающем о нём мысли описании, требует для этого описания и таких особенностей словесной формы, в которых находили бы себе прежде всего место именно точность и полнота подробностей, перечисление всех доступных наблюдению и передаче признаков описываемого предмета. Описывающая предмет свой возможно точнее и полнее всеми его признаками и рассчитанная только на сообщение этого описания, но не на синтетическое понимание его в целом, в его внутренне-объединяющем смысле, идее, речь — необходимо становится и по форме своей более аналитичною, бесформенною и менее связанною каким-либо неизменно определённым средоточием, дающим ей органическое строение. Описание внешними признаками — работа аналитическая, и тем более аналитическая, чем более имеется в виду именно фотографическая точность и полнота подробностей в описании. Синтез, приведение их к единству целого, расположение их соответственно степени их существенности, значения для характеристики этого целого, вокруг одного внутреннего средоточия — есть уже дело не описания, но понимания. И он один даёт произведению форму. Чем более преобладает задача описательная, тем и форма речи аналитичнее, менее повинуетя органическому, сосредоточивающему её элементы строению, менее может быть сжата, цельна и стройна. Чем более преобладает, наоборот, задача понимания, тем и речь должна быть внутренне организованнее, стройнее располагающую части вокруг их необходимого средоточия, сжатее и умереннее в подробностях, останавливаясь только на том, что суще-

ственно для целого, и откидывая всё для его характеристики неважное, ненужное. Чисто описательная, безыдейная, щеголяющая только подавляющею массою мелких подробностей, без разбора их существенности или случайности, неважности для целого, сообщающая только факт, но не понимание его, литература естественно и в своих формах становится всё менее синтетичною, стройною и сжатою. Она делается всё более расплывающеюся, нестройною и многосложною бессодержательною, водянисто-пухлою. И действительно синтетичность, стройность, сжатость при чрезвычайном богатстве содержания и трезвая умеренность в подробностях, допускаемых лишь насколько они органически необходимы для ясности и законченности целого, всё реже встречаются в речи современной протокольной, только описывающей факты литературы. Не только современная проза, но и поэзия отличаются многословием, отсутствием определённого строения и исключительно аналитическим характером. При этом никакие огромные размеры произведения, никакое увеличение числа страниц или стихов его не спасают его от горькой судьбы — представлять из себя лишь расплывающийся *отрывок* без начала, середины и конца. Таких многотомных и отчаянно-бессодержательных романов, таких увесистых диссертаций, на тысячах страниц кропотливо нагромождающих бесконечные материалы по какому-нибудь специальнейшему из вопросов, без всякой их обработки, какими богато наше время, не знала прежняя, не чисто-описательная литература. Не только в учёной литературе нашего времени укоренилось и узаконилось самое бессодержательное многословие и отсутствие стройности в развитии расплывающегося в подробностях содержания, но и в художественных произведениях и даже в поэзии. Такое мастерское умение на немногих страницах раскрывать целые миры идей, образцы которого представляют нам лучшие произведения мыслителей — художников слова, как Декарт, Лейбниц или Лессинг¹⁷², нашему времени стало совершенно недоступно

¹⁷² Лессинг Готхольд Эфраим (нем. *Gotthold Ephraim Lessing*; 1729–1781) — немецкий писатель, поэт, драматург, теоретик искусства, литературный критик, основоположник немецкой классической литературы.

и даже непонятно. Даже в поэзии нашей такая синтетичность, содержательная сжатость и законченность формы, как в произведениях А. Майкова, А. Фета¹⁷³ или К. Р.¹⁷⁴, представляют явления совершенно исключительные и стоящие в стороне от общего литературного течения.

Для слова, вся задача которого только подробнее и точнее описать свои предметы, но не глубже понять их, — синтетичность и стройность формы и вовсе не нужны. Для него не существует и старого правила: *le secret d'ennuyer est celui de tout dire*¹⁷⁵, но наоборот — вся его гордость состоит в том, чтобы высказать читателю описанием предмета именно *всё* о последнем, чтобы не оставить мысли и воображению самого читателя ничего дополнять от себя и углублять в понимании предложенного описания. Произведения этого чисто-описательного, положительного и щеголяющего полнотою анализа и подробностями литературного направления стремятся, по существу своей задачи, не возбудить дополняющую и развивающую их от себя свободную деятельность мысли и воображения читателей, но наоборот. Их стремление упразднить эту свободно-дополняющую и развивающую деятельность, сделать невозможным, чтобы читатель в них понял или почувствовал по поводу их что-либо, авторами этих описаний не предусмотренное; они не допускают *субъективного*, свободного понимания.

¹⁷³ *Фет (Шенишин) Афанасий Афанасьевич* (1820–1892) — поэт-лирик и переводчик, мемуарист. Отличался консервативными взглядами, перевёл на русский язык «Фауста» Гёте и «Мир как воля и представление» Шопенгауэра — произведения, значимые для Астафьева. Он ценил Фета выше всех поэтов-современников.

¹⁷⁴ *К. Р.* — поэтический псевдоним великого князя *Константина Константиновича Романова* (1858–1915) — члена Российского Императорского дома, генерал-адъютанта, генерала от инфантерии, президента Императорской Санкт-Петербургской академии наук, поэта, переводчика и драматурга. Помимо Астафьева, его поэтическое творчество высоко оценивали А. А. Фет и П. И. Чайковский.

¹⁷⁵ «Секрет надоедливости в том, чтобы говорить всё» — (фр.). Здесь и далее перевод с французского языка — А. К. Назарчука.

Но поэтому-то они и дают *minimum* понимания идеи вообще, *minimum* возбуждения к деятельности мысли и чувства людей. Поэтому же они, не давая этой деятельности никакой пищи, но подавляя её своими приёмами, стремлением «всё высказать», насильственно навязать своё готовое содержание чужой душе, не только бесформенны и безыдейны, но и *скучны*, сухи и мертвы. Поэтому же, наконец, и значение их и ценность весьма недолговечны. Для всего человечества и во все века могут иметь ценность и неумирающий смысл только те произведения слова, которые дают огромную, широчайшую возможность каждому уму развивать в себе по поводу их отвечающее собственной природе этого ума, следовательно, *очень разнообразное* содержание. Таковы величайшие произведения религиозной мысли, философии и поэзии, возбуждающие души к такому самостоятельному и разнообразному развитию их содержания именно благодаря чрезвычайной синтетичности, чуждой мелочей анализа, простоте и стройности своей, выражающей единство их идеи, формы. Без синтетической формы произведение и не *возбуждает* в читателе собственной деятельности мысли, потребности дополнять, уяснять себе и углублять предлагаемое содержание. Но произведение, не допускающее никакой субъективности, никакого развития и разнообразия в понимании его содержания другою мыслью, — как произведения, имеющие в виду одну аналитическую задачу описания, могут быть принимаемы умами только пассивно одним неизменным образом, целиком, в готовой, неподвижной законченности. Их действие поэтому и не переходит за границы своего времени, своего ограниченного круга наблюдений и интересов, узкой непосредственно-окружающей их авторов среды. Чем дальше от этой среды, этого случайного круга знаний, наблюдений и мнений, этого времени их создания, тем они становятся непонятнее, неприемлемее, бессмысленнее для последующих поколений. Тем неизбежнее постигает их полное и *заслуженное* забвение! Произведение слова, в котором нечего понимать, дополнять свою мыслью и воображением, нет идеи и формы, а есть только факты и аналитические описания, обречено на смерть уже в самый момент своего рождения. И серьёзная, фундаментальная лите-

ратура, приближаясь своим содержанием и формой — вернее бесформенностью — к образцам, вытекающим из свойств не духовно-образовательной, чисто-утилитарной, справочной задачи летучей журналистики, естественно разделяет и участь последней в отношении бесплодия для дела духовной культуры человечества и эфемерности, мимолётности значения своих мелких, хотя и массивных созданий.

Как своим содержанием, только описательным или напоминающим мысли готовую, вполне уже определённую тенденцию, а потому и только принимаемым мыслью к сведению, так и неопределённостью, нестройностью и отрывочностью своих расплывающихся и безжизненных форм, подобная литература не возбуждает в читателе живой и напряжённой работы мысли. Она не вносит оживления и развития в личный духовный мир и не углубляет его. Не требует она и от своих авторов и не отражает в своих созданиях никакого следа личного творчества определённого характера мысли и чувства, резко-очерченного духовного образа. Произведения этой литературы не дают читателю заглянуть в душу их авторов. И по действию своему, и по источникам, и по содержанию, и по форме она представляется чем-то вполне безличным, бесхарактерным, чуждым личной внутренней жизни духа. Естественно, что и служить она может не целям этой, всегда личной жизни, т. е. не духовно-образовательным задачам, но целям и силам жизни безличным и недуховным, задачам жизни только внешним и утилитарным.

И современное развитие этой безличной и по источнику своему, и по эффектам справочно-описательной литературы действительно совпадает с развитием в современном обществе новой силы, безличной, утилитарной, не духовно-образовательной и недуховной, — силы, не только умаляющей в современности значение творческой личности, глубокой и свободной внутренней жизни человека, определённого и оригинального характера, но и всё решительнее и нетерпимее вытесняющей этих деятелей с поприща жизни, всё более обезличивающей последнюю. Эта новая сила, безличная и обезличивающая всё более и современную жизнь, и литературу, всё теснее суживающая круг интересов и сил внутренней, личной жизни человека, всё властнее и нетерпимее за-

глушающая всякое оригинальное и свободное проявление её и внутренний рост, есть сила *общественного мнения*. Оно всё более захватывает в своё ведение все задачи и силы духовной личности, подчиняет себе все её интересы и дела, и политику, и философию, и быт и литературу. На всё налагает она свою печать безличия, механичности и утилитарности, печать бесплодия и отрицания духа. Характеризующие современность явления так называемого «изнеможения духа» — бесплодие мысли, неустойчивость воли, бессилие характеров, неудовлетворённость и неопределённость стремлений, и над всем этим глухая томящая всеобщая тоска, пессимизм во всех слоях общества, профессиях и возрастах, — не случайно растут и ширятся параллельно росту и расширению на все стороны жизни власти общественного мнения. Оба явления — упадок, измельчание и бессилие духовной личности и безграничное увеличение власти и притязаний общественного мнения — стоят друг с другом в теснейшей внутренней связи, взаимно друг друга вызывают, питают и упрочивают. Оба явления равно обуславливают своим развитием упадок, обезличение, безыдейность и творческое бесплодие современной литературы и равно в этом упадке отражаются, создавая себе в этой литературе, по мере её упадка, всё более послушное новое орудие своего дальнейшего и полнейшего развития. А венец этого развития, конечный результат прогрессивного «изнеможения духа» и господства «общественного мнения» — представляется и концом собственно духовной культуры человечества, с какими бы политическими, социальными и экономическими благами ни был он связан! Этот рост отнимает у внутренней, личной жизни духа именно всё то, что ей «единое на потребу».

IV

Культура духа состоит прежде всего в *устройении* умственной жизни, во внутреннем объединении всех понятий человека, верований, стремлений и суждений, выражающих его отношение к миру, жизни и себе самому, в одно совершенно и ясно определённое, хотя бы и не широкое, но законченное и цельное мировоззрение. Но именно этого-то устройства внутреннего объединения умственного мира и не ищет, и не

может создать характеризующая конец века литература, по самому существу своих задач и средств. И расплывающаяся, лишённая строения неопределённость и незаконченность форм, и отрывочная случайность, бессвязность содержания тех справочных сведений, образов, фактов и формул, которые составляют её тщательно накапливаемое духовное богатство, делают из неё — повторяем — только материал для возможной мысли, сам по себе ещё неустроенный и не возбуждающий свободной работы мысли в определённом направлении.

Никакого единства, внутреннего сосредоточения не вносит этот материал сам по себе в умственную жизнь отдельного человека, не даёт ему сам по себе *образования*, как бы ни был он обилён и разнообразен; как не образует ума и самое усердное и постоянное чтение энциклопедического словаря. Никакого единства не создаёт обилие и полнота этого неустроенного материала мысли и между различными умами членов общества, как бы оживлённо и постоянно ни обменивались они между собою этим материалом посредством печатного слова. Общность фактических, справочных сведений, деловых формул, средств и приёмов осуществления случайно совпадающих личных стремлений и задач не объединяет ещё людей духовно, но лишь облегчает каждому пользование для себя годами общежития. Не положительные знания и отрывочные формулы духовно объединяют людей, но единство мировоззрения, — т. е. именно то, чего и не хочет и не может принести с собою «деловая», утилитарная образованность конца века. Поэтому та огромная и всё более приобретающая влияния на жизнь современного общества часть его, которой умственная жизнь всецело определяется кругом задач и средств этой лишённой внутреннего единства утилитарной образованности, и сама духовно ничем не объединена, не связана общностью мировоззрения при всей общности и энциклопедичности своих обиходных знаний. Эта-то часть общества, связанная только общностью обращающихся в её среде общедоступных положительных знаний и формул, общею энциклопедией справочного знания, но не объединённая духовно, единством идеи, единством направления и интересов *духовной* жизни, и есть то, что по преимуществу называется интеллигенцией.

Принадлежность к ней определяется единственно известным запасом обиходного, нужного при известных задачах общежития — политических, экономических, социальных и т. п. — знания; в отношении же мировоззрения — специфически характеризующее её и единственно допускаемое в её среде «передовое» мировоззрение состоит лишь в признании цельного мировоззрения, вообще, не существенным, безразличным и — у образованнейших из этой среды, могущих сослаться и на общедоступнейшее из «философских» учений, позитивное и феноменистское — даже неосуществимым, не научным. Индифферентизм в деле мировоззрения — её философия; сборник, энциклопедия отрывочных знаний — её наука; и дневник происшествий — её излюбленная литература. Не она, конечно, чуждая сама в принципе всякой объединяющей, устрояющей духовный мир идеи, может внести эту идею в современное общество, которого представительницею, «духовной аристократией» себя провозглашает, а в странах со «свободными» учреждениями и действительно является. Не в служении её утилитарной задаче — взаимного обмена между «интеллигентами» положительных и «деловых» справочных знаний и формул — осуществляет слово и своё духовно-устрояющее, творческое и образовательное призвание. Не она, конечно, и блюдет назначение слова в этом его призвании, произвольно распоряжаясь им, упрощая его и изменяя его органическое, веками сложившееся строение, как того требуют её, очень *простые* и безличные, космополитические нужды только — утилитарного взаимного сообщения своих знаний и формул. Попытки подобных упрощений, не только в стиле, но даже в орфографии (укажем здесь только на опыты с русским, немецким, французским и, в особенности, английским языками в последние десятилетия) и сочинения нового, искусственного, общечеловеческого языка (волапюк) слишком ещё свежей памяти для того, чтобы на них останавливаться. И исходят все эти и подобные им дезорганизующие слово попытки, конечно, не из среды учёных филологов или народа, а именно из среды интеллигентной космополитической толпы, для которой слово, как и мысль, как и знание, дорого лишь как одно из удобств и средств общественной жизни.

Если слово где любовно и сознательно охраняется от посягательств на него произвола во имя разных полезностей, — если где живо ещё сознание его не справочного, но творческого, устрояющего духовную жизнь человека и человечества назначения, то только там, где ещё сохранилась эта духовная жизнь с её высшими, не только утилитарными и «деловыми» общественными интересами. Только там сохранились ещё и цельная личность, характеры и сознание необходимости внутренне-единого и цельного мировоззрения и самое такое мировоззрение. Сохранились же они ещё более или менее лишь в тех слоях общества, которых ещё не поглотила в свои ряды и не обезличила духовно «интеллигенция», т. е., с одной стороны — в народе, не променявшем ещё своей простой мудрости и веры на ворох справочных знаний и деловых формул, а с другой — в круге людей с высшими духовными запросами и развитием, не отказавшихся ещё, ради всё поглощающих деловых интересов жизни, от духовных сокровищ религии, философии, поэзии и т. п. Отношение к слову, к философскому мировоззрению и к поэзии не менее характеризует лишённую духовно-устрояющего, объединяющего сосредоточения мысли интеллигенцию, как и её литература конца нашего века.

Если не вносить в современную жизнь необходимого для действительной культуры духовно-устрояющего, объединяющего начала, цельного и дурно или хорошо осмысленного мировоззрения, представительница современной образованности — интеллигенция, со всею своей пухлой энциклопедией положительного знания и «протоколов жизни», — то ещё менее способно выполнить эту задачу *общественное мнение*. Подобно летучей журналистике нашего времени, и оно имеет своё необходимое, вполне законное и почтенное назначение, *raison d'être*¹⁷⁶ в современной жизни. Но ещё более, чем в ежедневной справочной литературе газет, это назначение общественного мнения законно и оправдано лишь поскольку ограничено кругом исключительно утилитарных, внешних задач и дел жизни, не претендуя на задачи духовно-образо-

¹⁷⁶ *Raison d'être* (фр.) — смысл.

вательные. В громадных государствах современности, с их колоссальными и страшно-сложными задачами социальными, промышленными, административными и т. п., при лихорадочно быстром темпе современной жизни, выдвигающем на её поприще всё новые силы в самых неожиданных комбинациях, — справки с «общественным мнением» для всякого общественного и государственного деятеля столь же необходимы, как и для коммерсанта — справки с биржевыми ценами. Но жизненно-необходимое для этих утилитарных справок о наличных, в данную минуту, нуждах и находящихся в их распоряжении силах и средствах общества или государства, — общественное мнение совершенно лишено возможности, и по своему предмету, и по способам своего образования и действия на умы, притязать на какое-либо влияние духовно-образовательное. Ни выработать и уяснить каких-либо идей, истин, мировоззрений, ни возбудить деятельность умов к самостоятельной выработке идей, истин или мировоззрений оно не может и не должно, не призвано. В качестве силы духовно-образовательной, стремящейся вытеснить, по-своему образовать и заменить собою в умственной жизни людей и науку, и философию, и совесть, и поэзию, — общественное мнение в культуре человека и человечества явилось бы силой более беспощадно-разрушительной, губительной для всякой жизни и свободы духа, чем любая из слепых стихийных сил, чем потоп или нашествие варварских народов.

Это так потому, во-первых, что непосредственный предмет, о котором высказывается общественное мнение, никогда не составляет идея, начало, мировоззрение; это всегда — тот или другой специальный вопрос текущей жизни, то или другое значительное, с точки зрения интересов последней, лицо или событие, та или другая, касающаяся общего благосостояния и мира, возникающая потребность, которая требует немедленного удовлетворения, и т. п. Ко всем возможным предметам своим, во-вторых, общественное мнение относится, о всех их высказывается не с точки зрения безусловных и неизменных требований духа, истины, красоты и правды, но лишь с точки зрения мимолетных нужд настоящей минуты, с точки зрения вечно-изменяющейся, условной и только утилитарной.

Чисто-идейный и бескорыстный духовный интерес лежит совершенно вне круга задач общественного мнения и мотивов, определяющих его приговоры. О каких бы предметах, событиях и лицах оно ни высказывалось, оно поэтому никогда и не основывается на всестороннем и добросовестном исследовании и обсуждении их, доискивающемся до их собственного смысла и внутренних мотивов. Оно просто, так сказать, примеряет наличный факт, как он дошёл до его сведения, к готовой тенденции, привычке мысли, интересу — и приговор готов! К убеждениям и верованиям масс, как и к самим обсуждаемым фактам, оно относится только за справкою, вовсе не заботясь об их осмыслении, одухотворении. Как не ищет оно само обсуждения, идеи, ничего кроме справки, — так и не имеет в виду в чём-либо убеждать умы, вызывать в них и развивать, углублять идеи. Оно заботится не об убеждении, но лишь о том, чтобы приговор его, основанный на сопоставлении наличного факта с наличным интересом или привычкою мысли, был принят отдельными лицам к сведению и руководству.

Ничто, поэтому, не может быть поверхностнее общественного мнения, более внешним и случайным образом относящегося к своим предметам и менее духовно-образовательным и по происхождению, и по способу действия на умы. Ничто и не совместимо менее его задач и действия с оригинальностью, свободой и напряжённой глубиной личной мысли. Среда, в которой господство его над умами и волями безраздельно, в которой оно безапелляционно определяет отношение мысли и чувства к событиям и лицам по своим чисто внешним критериям, есть не круг самостоятельно или глубоко мыслящих людей, но безличная толпа. Только её не высоким запросам мысли удовлетворяет оно, только её поверхностную умственную жизнь определяет и только через средство решительно влияет на окружающую жизнь. Высоко развитой, оригинальной и живущей глубокою внутренней жизнью, непоколебимой в убеждениях и неподкупной в суждениях личности оно не только не имеет в виду, и не знает, но и не признает, а в столкновениях с нею беспощадно и решительно подавляет её и устраняет. Остракизм — неизбежная участь, постигающая такую личность в обществе, где общественное мнение

перестало быть только справочной инстанцией для органов государственной и общественной жизни, но овладело этими органами, подчинило их себе, стало верховною властью, «*sa majesté l'opinion publique*»¹⁷⁷.

Не устойчивость характера и мировоззрения, но оппортунизм, широчайшая применимость, приспособляемость ко всяким мировоззрениям и господствующим интересам, растяжимость совести и идейный индифферентизм — условия успеха и влияния там, где духовная личность и народ оттеснены на задний план интеллигентной толпой и общественным мнением.

Такая участь необходимо постигает высоко развитую духовно личность и все её дела и задачи в странах, где безраздельно воцарилось господство демократической и всегда поверхностно и только утилитарно мыслящей толпы, — будь эта толпа древне-классической или современной республики. По совету ли Платона или по совету Ж. Ж. Руссо и его продолжателей — в подобной стране всевластная толпа всегда «попросит» слишком глубоко волнующего души граждан поэта или слишком выпренно настраивающего их мышление мыслителя-философа или замолчать и не беспокоить «попусту» добрых людей, или удалиться. Нет в этом отношении деспотизма беспощаднее, нетерпимее налагающего свою властную руку на все стороны жизни отдельного человека во всех её даже мельчайших подробностях, из которых ни одна не ускользает от его ревнивого надзора, не пользуется привилегией неприкосновенности, как деспотизм толпы и общественно-го мнения. Они и не рассуждают, и не убеждают, как лично-духовные, но только хотят и действуют, как стихии. Сильная и оригинальная личность, высокое духовное развитие, глубина и творческая определённости внутреннего, духовного человека, а следовательно, и высокая духовная культура, — всегда естественные и опаснейшие враги верховного владычества толпы и общественного мнения, вечная угроза их всеобличивающему и опошляющему всевластию. Оплот против этих

¹⁷⁷ «*Sa majesté l'opinion publique*» (фр.) — «его величество общественное мнение».

общественных сил, отрицающих свободу и творческую, созидательную духовную культуру мощь внутренней духовной жизни, *отрицающих личное начало*, — охрану этого незаменимого для культурной человечности личного начала от конечного искоренения его из современной жизни, — может дать только вполне самостоятельная сила, ограничивающая власть толпы и общественного мнения, вводящая их влияние в скромные пределы их естественного назначения. В охране свободы и жизни духовной, творческой личности, этой драгоценнейшей зиждущей силы всякой культуры, против всеопшляющего и слепого гнёта общественного мнения — одна из благороднейших задач в призвании государства, осуществимая ещё там, где государство является независимую общественною силою. Но такой независимой силы всё меньше становится, и власть общественного мнения и толпы всё растёт и ширится в современных обществах в той мере, как они всё далее «прогрессируют» по пути демократизации и «свободных» учреждений, угнетающих всякую свободу. Опасность для культурных, духовных, свободных и творческих сил жизни всё возрастает...

Никогда ещё опасность эта, угрожающая самому духовному бытию человечества, сколько-либо ценному и глубокому, не достигала таких размеров и не сознавалась яснее независимыми умами, как в наши дни всеобщей демократизации, дни повсеместных побед безличных и всеобезличивающих сил интеллигентной толпы и общественного мнения над личную творческую силу духа, космополитического и утилитарного общества над историческим государством и самобытной оригинальностью личных и народных характеров. Никогда ещё антагонизм обезличивающих и духовно-бесплодных, с одной стороны, и личных, и духовно-образовательных, с другой стороны, сил жизни в борьбе за властное направление дальнейших судеб человечества по руслу бесплодной утилитарной эксплуатации мира и человека или развития духовной культуры не выражался в таких ярких и недвусмысленных формах. Никогда и не обнаруживалась непосильность этой борьбы против обезличивающих бездушных и бесплодных сил интеллигентной толпы, облечённого властью общественного мнения и созданного ими

направления литературы, для предоставленной своим уединенным усилиям творческой духовной личности, — в таких всеобщих и знаменательных явлениях, как современное «изнеможение духа», возрастающее бесплодие и творческое бессилие его, повальная тоска, неудовлетворённость, пессимизм и т. п.

И этот антагонизм и прискорбно — для дела духовной культуры человечества обнаруживающие его результаты явления политической, нравственной, умственной и литературной жизни новейшей современности, — явления, свидетельствующие о всё возрастающем обезличении и механизации жизни, «убывании» из нее «души», — вызваны причинами очень общими и глубокими. Обезличение, сглаживание всех особенностей личного характера, уравнивание всех различий личного значения, особенностей быта, вкусов, понятий, призваний и приёмов деятельности — вот самая основная и общая тенденция *всего* прогресса нашего века — прогресса космополитического и утилитарно-социального по преимуществу. Все величайшие открытия и изобретения, громаднейшие умственные и экономические приобретения, определяющие весь строй жизни политические и общественные учреждения, которыми характеризуется наш век, служат этой основной тенденции его к обезличению, механизации жизни. И машины, и громадные капиталы, и пар, и электричество, и пути сообщения, и всемирная летучая журналистика, и свободные, конституционные учреждения, и уничтожение всяких сословных, бытовых, вероисповедных и племенных разграничений — всё это исподволь разрушает, лишает значения всякую индивидуальность жизненных положений, традиций, прочных вкусов и привычек. Всё это ослабляет и определяющую направление жизни силу влияния почвы, личного характера и призвания, личной инициативы и самобытной мысли, личного творчества и энергии, особенностей и личного и народного духа. И общественная, и умственная жизнь личности всё менее определяются в своём содержании и направлении из её собственной внутренне-сосредоточенной, самобытной индивидуальности, всё более становятся несвободным, случайным пассивным продуктом взаимодействия разных, безличных,

общих течений и сил окружающей, внешней среды. Личность перестаёт быть средоточием и свободным источником своей собственной жизни, действительную силу, её устрояющей.

Это принижение, измельчание и обессиление личности, утрата ею значения творящей жизнь из себя силы, находит себе и теоретическое оправдание, и освящение в наиболее характерных и распространённых философских учениях современности о сознающей себя личности и её месте в природе и истории. Начиная с религии, из которой новейшие попытки религиозного «обновления» на почве личной и общественной нравственности или положительной науки стремятся исключить понятие личного Бога, Творца и Промыслителя, заменяя его понятиями «разумения жизни» и её закона (у нас гр. Л. Толстой), духа единого человечества (П. Карус)¹⁷⁸, закона мировой эволюции, мировой души и т. п. (как у новейших французских и американских позитивистов), — творческая личность повсюду объявляется иллюзией, повсюду получают господство материалистические или пантеистические взгляды. Сознание личности и её воля и в метафизике, и в психологии, и в этике признаются ничего из себя не вносящими в жизнь нового, своего, что не было бы предоставлено уже от века в тех стихийных, безличных силах и массах, взаимодействие которых по неизменным законам выразилось в преходящей и несущественной форме этого или другого индивида с его страстями, мыслями и действиями. Они представляются лишь узнающими со стороны, пассивно, испытывающими то, что помимо их участия, с роковой необходимостью, уже совершилось. Действительное бытие и значение принадлежит в этом взгляде на мир, не ясно или смутно сознающим себя, <не> деятельным из себя субъектам (как например, представляется в мировоззрении Лейбница), но бессознательным и безличным атомам, мо-

¹⁷⁸ Примечание составителя: Карус Поль (нем. Carus; 1852–1919) — американский философ, по происхождению немец. Известен как издатель журналов «Открытый Суд» («The Open Court») и др., в которых пропагандировалась идея религиозного мировоззрения, построенного на «строгой научной основе».

лекулам, их движениям и т. п. — и в мире, развившемся из взаимодействия этих безличных сил с неизбежно необходимостью, ни малейшая даже подробность не изменилась бы нисколько, если бы и вовсе не было в нём этого стороннего, бездеятельного и случайного зрителя их игры, личного сознания. И в метафизике, и в психологии, и в этике, принятых в среде, представляющей современную образованность, самозначащая, творческая и свободная личность признана за иллюзию, за нечто несуществующее и несущественное. С этой точки зрения всякая забота о духовной культуре, о высоком развитии и углублении сознательной жизни личности в её философии, поэзии, литературе, представляется, конечно, только непоследовательностью, следствием неполного понимания. Всё это должно быть признано (ненужным и отвлекающим от истинного назначения жизни) вздором, как и сделали это некоторые искренние и последовательные умы, в ряду которых гр. Л. Толстой, только один из наиболее смелых и цельных в отрицании личности и культуры.

Вот в каких условиях, под возрастающим давлением каких новых исторических сил совершилось и продолжает совершаться очерченное на предшествующих страницах перерождение слова, его задач и способов действия на умы, в произведениях современной образованности. Вот против каких новых врагов, овладевающих всё более средствами политического, социального и литературного влияния на современность, приходится самобытной, живущей глубокою внутренней жизнью духовной личности отстаивать своё бытие, свои высочайшие неутилитарные задачи этой жизни в философии, поэзии и религии, своё слово, как драгоценнейшую творческую, образующую и устрояющую силу неутилитарной духовной культуры. От исхода этой борьбы зависит решение вопроса: быть или не быть оригинальной и свободной творческой личности, личной и народной самобытности, духовной культуре, мировоззрению и поэзии, духовно-образовательной литературе в будущей жизни человечества? Сохранятся ли эти глубочайшие зиждущие силы жизни для грядущих поколений, или им суждено быть бесследно сметёнными с лица земли, отовсюду вытесненными и повсюду замещёнными без-

личной, недуховной, обезличивающей и обеспоживающей, разрушающей духовную культуру властью интеллигентной толпы, общественного мнения и служащей их мелко-утилитарным духовным запросам литературы?

Пределы вторжению этой духовно-дезорганизирующей власти в область внутренней духовной жизни лиц и народов могут быть положены отчасти отвне, через ограничение её политического влияния, существованием независимого от нее, не служебного ей государства. Там, где она овладела и последним, подчинила себе все его функции, никакого ограничения её влиянию отвне уже не представляется, разрушен главный *внешний* оплот личной и народной самобытности, личной свободы и духовной культуры. *Изнутри* предел посягательствам космополитической интеллигентной толпы, общественного мнения и созданной ими некультурной литературы на чуждые и недоступные им, гибнущие в их истолковании духовно-образовательные задачи, может явиться только как результат последовательно развивающегося сознания ими своего собственного чисто-утилитарного и безличного, космополитического призвания. Такой предел — в верности их этому само по себе естественному и законному, полезному своему назначению. Чем исключительнее и последовательнее сосредоточит эта толпа и её литература свои силы на осуществлении своего утилитарно-космополитического назначения, тем яснее и резче размежуеться область их влияния от области духовно-образовательного, созидающего духовную жизнь и культуру слова. Надежду на такое размежевание в будущем можно отчасти возлагать, не рискуя впасть в преувеличение или увлечение парадоксами, даже на одно из, по-видимому, наивнейших и грубейших, в духовно-образовательном смысле, изобретений нашей утилитарной, справочной и деловой, космополитической и бездушной образованности. Мы говорим, не шутя, о «волапюке». Этот искусственный, механически построенный, бесхарактерный общечеловеческий язык слишком хорошо отвечает тому справочному назначению, которое получило слово от умственных нужд и задач современной интеллигенции, общественного мнения и их литературы, чтобы не иметь будущего. Можно без преувеличений надеяться на то, что уже

в недалёком будущем всякий заправский «интеллигент» будет говорить и читать преимущественно на волапюке, и на нём же будет издаваться вся его самая передовая, излюбленная литература. Когда его ежедневные газеты, его справочная, энциклопедическая и положительная наука, его протокольный и социальный роман, его гражданская и тенденциозная, деловая поэзия заговорят на волапюке, — можно будет с облегчённым сердцем и спокойным духом думать о будущем живых языков и развивающихся в них духовных сокровищ философии и поэзии народов и живущих интересами духовной жизни лиц. Этой жизни речь волапюка никогда не захватит в свой круг, не опошлит и не разрушит...

Один из великих исторических людей (если не ошибаемся, Карл V-й) говорил, что человек, знающий два языка и которому, таким образом, раскрыты строй и богатство двух мировоззрений, имеет для него цену двух людей¹⁷⁹. Любопытно было бы решить, в какой именно дроби единицы выразил бы этот несомненно умный покойник, свою оценку, с этой точки зрения, будущего интеллигентного «гражданина вселенной», мыслящего, говорящего и читающего на упрощённом общечеловеческом волапюке?!

¹⁷⁹ *Карл V Габсбург* (лат. *Carolus V*, нем. *Karl V*; 1500–1558) — государственный деятель Европы первой половины XVI в., король Испании и император Священной Римской империи Карл V. Известно его высказывание об основных европейских языках: «*На испанском с Богом, на французском с друзьями, на немецком с неприятелем, на итальянском с женским полом говорить прилично*».

ПОСЛЕДНИЕ ТЕНИ ПРОШЛОГО¹⁸⁰

Реферат, читанный в Московском Психологическом Обществе

(По поводу книги проф. Александра Введенского¹⁸¹:

О пределах и признаках одушевления.

*Новый психофизический закон в связи с вопросом
о возможности метафизики. С.–Петербург, 1892 г.)*

Мысль односторонняя и в этой односторонности очевидно ложная, но развитая в строгой логической последовательности до своих крайних выводов, ни пред какую парадоксальность их не отступающая и тем именно и выясняющаяся воочию и вполне, в своём истинном значении, — всегда обладает известною поучительностью и имеет цену для интересов умственной жизни. Она всегда и поучительнее, и несравненно важнее в общем течении умственного

¹⁸⁰ Печатается по: *Астафьев П. Е.* Последние тени прошлого // Вопросы философии и психологии. — М., 1893. — Кн. 19 (4). — С. 20–34.

¹⁸¹ *Введенский Александр Иванович* (1856–1925) — русский философ-кантианец. Основные произведения: «Новое и лёгкое доказательство философского критицизма» (1912), «Психология без всякой метафизики» (1914, 1915), «Логика как часть теории познания» (1917). Часто встречающееся причисление А. И. Введенского к «неокантианцам» ошибочно; фактически он придерживался всех основных идей критической философии И. Канта. В конце жизни, несмотря на личный религиозный агностицизм, выступил с мужественной статьёй «Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом» (1922, журнал «Мысль», № 2), фактически направленной против оголтелой пропаганды атеизма и преследования Церкви в СССР. В итоге был отстранён от преподавательской деятельности.

развития человечества, чем лишь наполовину доверяющие себе и наполовину искренние взгляды, робко остерегающиеся обнаружить во всей их определённости и свои последние основания, и крайние, вытекающие из них, выводы, избегающие боязливо всякой резкой крайности, вполне односторонней и последовательной определённости. Подобные более осторожные, чем глубокие взгляды и теории, создаваемые разными благими примирительными, эклектическими стремлениями мысли, никогда ещё никого ничему действительному не научали. Они ни одного из жизненных вопросов мысли не приближали к его действительному решению, ни одного серьёзно недоумевающего ума из его недоумения не выводили. Только на время и поверхностно маскируя, и затемняя неотвязные и мучительные вопросы мысли, не разрешая, а лишь отдаляя их, во всей их беспощадной суровости, от ясного их понимания и серьёзного к ним отношения мысли, — эти примирительные, половинные, всем слегка угождающие построения мысли проходят для умственной жизни человечества не только бесплодно, но и не безвредно. Свидетельствуя о присутствии в их создателях лишь тех «добрых намерений», которыми, по выражению поэта, «вымощен ад»¹⁸², — в мысли человечества они лишь увековечивают и плодят без конца в новых формах старые, невыясненные недоумения. Они только тормозят надолго дело неутомимого и неискоренимого искания истины. В области этого вечного дела добрая сознательная ссора всегда почтеннее и плодотворнее худого недоумевающего мира. И за односторонним, но последовательным и законченным, хотя и ошибочным, решением основных вопросов мировоззрения заслуга перед человечеством должна быть признана несравненно большая, чем за всякими несмелыми примирительными и эклектическими полу решениями их.

¹⁸² Какого поэта имеет в виду Астафьев, неясно. Характерно, что вошедшее в поговорку выражение «благими намерениями вымощена дорога в ад» не встречается и в Священном Писании. Чаще всего его приписывают английскому литератору *Сэмюэлю Джонсону* (1709–1784), автору известного (и двусмысленного) афоризма о патриотизме.

Именно такую заслугу — и заслугу крупную — приходится бесспорно признавать за вышедшим недавно в свет последним трудом проф. А. Введенского «О пределах и признаках одушевления»¹⁸³. В этом небольшом, но замечательно ясном, образцовым по строгости логического развития основной мысли и по прямо художественной стройности исследования автор решает вопрос о метафизике. Из решения гносеологического вопроса об основаниях нашей неопровержимой уверенности в существовании душевной жизни в существах, *находящихся вне нас*, он приходит здесь к решению общего вопроса об основаниях нашей уверенности в *метафизических* истинах вообще (бытия Бога, души, внутренне осмысленного, целесообразного мира и т. д.). Найдя, что душевная жизнь, непосредственно ведомая каждому только в его собственном индивидуальном внутреннем опыте, но никогда не доступная прямому наблюдению его в других, может быть признаваема или отрицаема каждым из нас в этих других не на основании внутреннего опыта (внутренний опыт каждому говорит лишь о его собственной душевной жизни) или внешнего (внешнему опыту душевная жизнь вовсе не дана, не подлежит), — автор ищет иного, *неэмпирического* основания нашей уверенности в одушевлённости других людей, животных и т. п. «Отрицание чужой душевной жизни нисколько не противоречит данным опыта, — говорит он, — и никакими *теоретическими доводами* скептика здесь опровергнуть нельзя» (с. 29)¹⁸⁴. «Если кто станет отрицать существование чужой душевной жизни, то его нельзя опровергнуть, хотя он, наверное, неправ, ибо и я, и всякий другой непосредственно сознаём её в себе» (с. 50)¹⁸⁵.

¹⁸³ Полные данные: Введенский Александр. О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. — С.-Петербург: типография В. С. Балашова, 1892. — 119 с.

¹⁸⁴ Строго говоря, здесь Астафьев не цитирует Введенского, а только передаёт общий смысл его рассуждений на указанной странице.

¹⁸⁵ В данном случае мы имеем дело с практически точной цитатой (у Введенского мы читаем «Итак, если кто» и далее по тексту). В дальнейшем случаи точного цитирования специально не оговариваются.

Но если реальность чужой душевной жизни не есть истина теоретическая, доказуемая опытом и умом, то какая же это истина? и что заставляет признать её? Автор находит исход в указании на предполагаемое «метафизическое чувство, которое есть лишь выражение или неотделимая сторона чувства нравственного» (с. 118–119)¹⁸⁶. Недоказуемая теоретически, реальность чужой душевной жизни есть *необходимый постулат* (требование) нравственного чувства, ибо без неё невозможна вовсе нравственная жизнь и деятельность, — нравственное же чувство бесспорно и никаких доказательств для себя не требует.

Каково бы ни было происхождение нравственного чувства, утверждает г. Введенский, мы не решаемся оспаривать его приговоров (с. 119)¹⁸⁷. Кто эти *мы* в наше время? Гартман, Гюйо, Летурно, Баррэс, Ницше¹⁸⁸? Все они разве *согласны* и насчёт приговоров нравственного чувства, и насчёт их неоспоримости?!

¹⁸⁶ Это уже совсем не цитата, а выражение *своими словами* убеждения Канта (и Введенского) в том, что метафизические положения могут иметь только нравственное оправдание, т. е. являются не теоретическими истинами, а «практическими постулатами».

¹⁸⁷ Приведены слова Введенского на с. 118.

¹⁸⁸ *Гюйо Жан Мари* (фр. *Guyau Jean-Marie*; 1854–1888) — известен как «французский Ницше». Видел в «развёртывании жизни» как цель природы, так и высший моральный закон. Автор «Очерка морали без обязанностей и санкций», «Безверия будущего» (рус. пер. 1912 г.) и ряда других работ в духе витализма и эволюционизма.

Летурно Шарль (фр. *Létourneau Charles*; 1831–1902) — французский этнограф и социолог, автор многочисленных работ, посвящённых эволюции человеческого общества. Труды Летурно (если верить «Википедии») широко использовал Ф. Энгельс.

Баррэс Морис (фр. *Barrès Maurice*; 1862–1923) — писатель и политик, перешедший от ярко выраженного индивидуализма (трилогия «Культе моего я» к радикальному национализму антигерманской направленности).

Ницше Фридрих (нем. *Nietzsche Friedrich Wilhelm*; 1844–1900) — талантливый проповедник аморализма, антихристианства и натуралистического волюнтаризма. Современный культ Ницше как «гениального мыслителя» — яркое свидетельство как нравственного, так и интеллектуального вырождения европейской культуры.

Такова же и реальность всех других, теоретически недоказуемых, хотя и не отрицаемых истин метафизики, как бытие Бога или внутреннего смысла мироздания и т. д. Всё это истины — не для теоретического разума, но как постулаты нравственного чувства. Поэтому и метафизика есть не система теоретических истин, но система постулатов нравственного чувства (практического разума, нравственной воли), которому принадлежит примат, первенство перед познающим разумом. «Ввиду невозможности чисто-теоретической метафизики, — заключает г. Введенский (с. 118–119), — не остаётся никакого другого средства для проверки идеи чужого одушевления, а вместе с тем и для решения других метафизических вопросов, кроме изучения нравственного чувства и его постулатов».

Наш автор здесь упускает из виду то обстоятельство, что первый же шаг в изучении нравственного чувства убеждает нас в том, что нравственное чувство как таковое и его требования *никогда ни одной* теоретической истины установить не могут. Теоретическая истина всегда утверждает лишь, что нечто *есть* или что нечто необходимо или возможно, раз признано, что что-либо другое *есть*. Она всегда имеет основание в признании чего-либо *сущего*, данного мысли и определяющего её утверждения или отрицания в этой своей данности. Нравственное же чувство и его требования могут говорить мне лишь о том, как я *должен* относиться к тому, что есть, что признано сущим, данным, но не о том, что нечто вообще есть или не есть, — дано или не дано. Содержание нравственных постулатов — не то, что есть или не есть, но то, что должно быть или желательно. Они ни исходить из признания или непризнания чего-либо существующим, ни приводить к такому признанию или непризнанию *логически* не могут. Они определяют наше поведение, но не содержание теоретической истины, и то, что само по себе было в области последней только непроверенным предположением, не возводится на степень знания одним тем, что это предположение представляется необходимым с точки зрения нравственного чувства¹⁸⁹.

¹⁸⁹ К словам Астафьева достаточно добавить, что *дуализм бытия и долженствования* (Sein und Sollen) — родовая черта всех разновидностей кантианства и неокантианства.

Таким путём автор от частного вопроса о пределах и признаках одушевления в познаваемом мире приходит к восстановлению Кантова понятия о метафизике как решающей вопросы, навеки изъятые будто бы, по свойствам нашей познавательной способности, из области теоретического познания приговором нравственного чувства (практического разума). Это — метафизика, для которой всякая реальность — и «вещь в себе», и «мир», и Бог, и душа — обращается в постулат практического разума, оставаясь теоретически непознаваемой. Этот путь не составляет открытия, исключительно принадлежащего нашему автору. «Принципом всех построений метэмпирики, — замечает он (у Клиффорда, Баррата, Льюиса), — служит только что высказанное нами: опыт, в строгом смысле слова, относится только к *нашим* состояниям сознания, но отнюдь не к чужим, следовательно, утверждение существования других сознаний трансцендентно, и всякий, кто верит в существование подобных ему людей, тем самым, нисколько не подозревая того, закладывает фундамент метафизики»¹⁹⁰. Подобный же высказанному автором Кантовский взгляд на метафизику как систему постулатов нравственного чувства или практического разума, изгоняющий из области теоретически познаваемого мира всякую, обращённую в такой постулат реальность, принадлежит и всем многочисленным новокантианцам нашего времени, допускающим, в смысле теоретических наук, лишь «психологию без души», «космологию без мира» и «теологию

¹⁹⁰ Взятые в кавычки слова (в книге Введенского они приведены на с. 52) являются контаминацией цитат из сочинения французского философа-спиритуалиста *Альфреда Фулье* (1838–1912) «Будущее философии» (1889).

Льюис Джордж Генри (англ. *Lewis George Henry*; 1817–1878) — британский философ-позитивист, автор большого числа популярных сочинений, в том числе «Вопросы о жизни и духе» (2 т., рус. пер. 1875–1876).

Баррат Альфред (англ. *Barratt Alfred*; 1844–1881) — английский философ, автор «Физической этики», в которой доказывал необходимость гармонии между этическими и физическими принципами.

Клиффорд Уильям Кингдон (англ. *Clifford William Kingdon*; 1845–1879) — английский математик и философ, писал на разнообразные темы, но его главные достижения связаны с точными науками.

без Бога» (ср. А. Ланге «История материализма», т. II)¹⁹¹. Но, не впервые открывши этот путь обращения всякой реальности в нравственный постулат, проф. Введенский с особенной ясностью и последовательностью прошёл этот путь до конца, отметив все его трудности и приняв все его логически обязательные последствия. Он поставил все точки над і.

В этом — его несомненная, повторяем, заслуга перед философствующими умами современности. Основная мысль критицизма, последовательно доведённая им до конца, лишается последних призрачных основ своих, долго казавшихся столь солидными. Своим ясным, точным, никогда не прибегающим к недомолвкам и «заметающим следы» оговоркам, изложением того пути, на котором философская мысль, оставляя для теоретического знания лишь область опытных *явлений*, субъективных, хотя и общегодных построений чувственности разума, изъе­млет всякую *реальность* из области знания о сущем и обращает в нравственный постулат, — автор даёт своему читателю возможность вполне оценить и все достоинства этого пути критической философии, и все его неразрешимые трудности и непоправимые ошибки. Читателю становится вполне ясною внутренняя необходимость, приводящая последователей этой философии к всеобщему *иллюзионизму* и феноменизму¹⁹² в области теоретического познания, — к обращению всего познаваемого мира в мир каких-то призраков, явлений явлений, теней теней. Становятся ясными и все размеры тех требований, которые ставятся мысли признанием того, что не призрачное явление, а действительная непреложная для неё *реальность* есть недоказуемый и непро­вержимый теоретически постулат нравственного чувства. От приговоров последнего здесь ставится в зависимость самой *бы-*

¹⁹¹ Ланге Фридрих Альберт (нем. *Lange Friedrich Albert*; 1828–1875) — немецкий философ и писатель-социалист. Наибольшую известность принесло Ф. А. Ланге его сочинение «История материализма и критика его значения в настоящее время» (2 т., 1866, русские переводы Н. Н. Страхова и В. С. Соловьёва). Выражения «психология без души» и прочие быстро стали нарицательными.

¹⁹² Феноменизм — то же, что и феноменализм, учение о том, что познанию доступны только явления (феномены), а не сущность вещей.

тие или небытие какой бы то ни было реальности в мире и жизни. И ставится в зависимость от нравственного чувства прежде всего бытие, реальность *самого сознания*, самого исходного пункта всякого критицизма, всякого мышления.

Это возведение требований нравственного чувства, практического разума в высшее начало не только мышления, но и бытия всегда придавало характер особенной нравственной высоты и благородства учению Кантова критицизма в его первоначальной чистоте и у его ближайших последователей, как, например, у Фихте-старшего¹⁹³. Оно всегда и наиболее подкупало серьёзные умы в пользу этого учения, невзирая на его иллюзионизм в теории¹⁹⁴. У большинства новых представителей критицизма, конечно, уже ничего не осталось от этой нравственной высоты и благородства первообраза учения. Нравственное чувство (практический разум, воля¹⁹⁵) из верховного метафизиче-

¹⁹³ *Фихте Иоганн Готтлиб* (нем. *Fichte Johann Gottlieb*; 1762–1814) — выдающийся представитель немецкого классического идеализма, в определённой степени усвоивший *этический пафос* И. Канта (см. фундаментальный труд Б. В. Вышеславцева «Этика Фихте», 1914). Называл свою философию *наукоучением*, т. е. «наукой о науке». Подчеркивал деятельную природу личности, первичный акт которой состоит в том, что «Я полагает себя». Одно из самых знаменитых произведений — «Речи к немецкой нации» (1808, рус. пер. 2008 г.), в которых метафизически обосновано национально-патриотическое мировоззрение. И. Г. Фихте иногда называют Фихте-старшим, а Фихте-младшим — его сына *Иммануила Германа Фихте* (1796–1879), представителя, по его собственным словам, «философии христианского теизма», в его отличии как от пантеизма, так и от монотеизма (нередко выдаваемого за христианство).

¹⁹⁴ Фактически Кант считал существование реального мира *коллективной иллюзией*, создаваемой деятельностью теоретического (или *чистого*) Разума.

¹⁹⁵ Примечание Астафьева: От которых, заметим, уже в завершившем эволюцию идеализма панлогизме Гегеля ровно ничего не осталось.

Добавление составителя: термин «панлогизм» применительно к философии Гегеля впервые использовал теолог и философ Эрдман Иоганн Эдуард в 1853 г. См. также раздел «Панлогизм Гегеля» в «Положительных задачах философии» (ч. I) классика русской философии Л. М. Лопатина (1855–1920).

ского и безусловного начала бытия обратилось у них в одно из многочисленных явлений субъективного психического развития, в очень условное служебное орудие разных эмпирических житейских нужд и потребностей человека. Безусловная мораль Канта обратилась в руках его современных последователей в условную и утилитарную, естественную мораль позитивизма, эволюционизма, «свободного идеала»¹⁹⁶ и т. п., нравственная жизнь сведена на одно из явлений в ряду других явлений, на один из многих привычных призраков в призрачном вообще мире. Иллюзионизм в этих новейших формах кантианства, критицизма, распространился таким образом и на область нравственной жизни: для метафизики уже не остаётся и этого последнего убежища, построенного для неё Кантом.

Критицизм проф. Введенского очень далёк от этого глубокого падения нравственной мысли Канта, особенно резко и характерно выразившегося в учениях большинства последних неокантианцев и позитивистов. Наш автор вполне остаётся на той высоте нравственного учения, которая яснее всего обнаружилась в учениях самого Канта и Фихте-старшего. «Мы действуем, — повторяет он слова последнего, — не потому что мы познаём, но мы потому и познаём, что назначены к деятельности. Практический разум есть источник всякого разума, для разумных существ законы деятельности известны непосредственно; а потому что они известны, из-

Примечание составителя: *Лопатин Лев Михайлович* (1855–1920) — русский философ-классик, неокантианец, психолог. С 1890 г. — профессор Императорского Московского университета. С 1899 г. — председатель Московского Психологического общества. Редактор журнала «Вопросы философии и психологии». Автор книг «Положительные задачи философии» (1886–1891), «История древней философии» (1901), «Психология» (1902), «Характеристики и речи» (1911), «Лекции по истории новой философии» (1914).

¹⁹⁶ «Мораль свободного идеала», не зависящего от той или иной религиозной морали и предполагающего только «любовь к человечеству и всему живому», обычно связывали со взглядами Жан Мари Гюйо, французского философа-эволюциониста, популярного в России в конце XIX в.

вестен им и их мир. Мы не можем отказаться от первых без того, чтобы не погрузились в абсолютное ничто и наш мир, а с ним и мы сами. Мы возвышаемся над этим ничто и поддерживаем себя над ним только посредством нашей нравственности» (с. 116)¹⁹⁷. Вопрос именно в том, возможно ли для мысли удержаться на этой соблазнительной высоте — не оказывается ли она сама призрачной и разрушительной для всего, что не призрак?

Но именно вследствие этой-то серьёзности нравственно-го и метафизического построения проф. Введенского, резко выделяющей его из толпы современников, более поверхностных новокантианцев, и представляется особенно интересным, *sine ira et studio*¹⁹⁸, проверить логическую безупречность того критического пути, который привёл его к признанию всех метафизических истин (т. е. имеющих предметом не простое явление, но самое реальное) за систему постулатов нравственного чувства. Неизбежен ли этот вывод? Вполне ли и окончательно он обоснован, так что для мысли нет иного выхода, как в направлении критицизма и отрицания *теоретической*, доказательной метафизики, т. е. учения об истинно-сущем?

Основные посылки рассуждения проф. Введенского действительно совершенно неопровержимы. Но вывод свой из них он делает лишь при помощи допущения *скрытых предположений* и притом — предположений не только не доказанных, но и прямо неверных.

Невозможно оспаривать нашего учёного автора, пока он ограничивается лишь утверждением того очевидного положения, что не существует таких *объективных*, доступных

¹⁹⁷ Астафьев приводит то место из книги Введенского [указанной в сноске (183)], где последний цитирует (по-видимому, в собственном переводе) отрывок из работы Фихте «Назначение человека» («Die Bestimmung des Menschen», 1800). Более поздний перевод данного места у Н. О. Лосского (1905, с. 85) практически совпадает с переводом Введенского; только вместо «нравственности» Лосский говорит о «моральности».

¹⁹⁸ *Sine ira et studio* (лат.) — без гнева и пристрастия.

внешнему наблюдению признаков, из которых мы могли бы с полной достоверностью заключить о какой-либо чужой душевной жизни¹⁹⁹. Душевная жизнь каждому дана непрерываемо и непосредственно исключительно во внутреннем опыте, и прямому наблюдению отвне навеки и совершенно недоступна. То, что дано нашему внешнему наблюдению, и чему мы привыкли приписывать значение несомненных признаков душевной жизни, — речь, мимика, поступки окружающих людей, — само по себе представляет лишь более или менее сложные группы материальных движений. Если мы эти движения истолковываем как внешние признаки чужой и самой по себе недоступной нам душевной жизни окружающих людей, животных и т. п., то только потому, что уже заранее, каким-то независимым от внешнего опыта путём предположили в них существование душевной жизни. Без этого же предположения невозможно и психическое истолкование чужой речи, жеста, поступка, но всё это остаётся чисто материальными движениями. «Можно видеть и нельзя отрицать, существует ли душевная жизнь у меня самого, но нельзя наверное знать, существует ли она и у других людей (с. 9). Для нас недоступно даже и представить-то себе чужую душевную жизнь, как чужую» (с. 36)²⁰⁰. Мы представляем себе (в этом случае) лишь свою *собственную* душевную жизнь в том виде, как она *протекала* бы, если бы была сполна поставлена в условия душевной

¹⁹⁹ Примечание Астафьева: Ведь, повторим слова С. Трубецкого («Вопросы философии и психологии», кн. XVI, с. 108) — искать объективных признаков сознания без и вне сознания, разумеется, остаётся невозможной задачей, самая постановка которой едва ли имеет серьёзное значение.

Дополнение составителя: Астафьев дословно цитирует слова известного отечественного философа, князя *Сергея Николаевича Трубецкого* (1862–1905) из статьи «К вопросу о признаках сознания», опубликованной в разделе «Обзор книг» указанного журнала (с. 97–109). Нельзя не отметить, что С. Н. Трубецкой, как и П. Е. Астафьев, *отождествлял* сознание и одушевление.

²⁰⁰ У Введенского эта фраза выделена курсивом.

жизни того лица, о котором идёт речь (с. 37). «Сама чужая душевная жизнь остаётся непредставимой» (с. 38)²⁰¹. Представимы только производимые окружающими существами звуки, жесты, движения, т. е. чисто материальные процессы, сами по себе ничего о вызывающей их какой-либо душевной жизни не говорящие.

Но «всякое материальное явление, где бы оно ни наблюдалось — в организмах или в неорганизованных телах, и чем бы на самом деле ни вызывалось (хотя бы и душой), всегда совершается по законам материальной природы и может быть объяснено одними ими без всякой помощи души» (32). Эта-тавозможность объяснять всякое телесное явление как такое, без всякого предположения души и даёт скептику неотъемлемое право сомневаться в действительности душевной жизни у внешних ему существ, одни телесные явления движения которых он из внешнего опыта знает. Нельзя сомневаться в действительности лишь своей собственной душевной жизни, но чужая — достоверных объективных признаков не имеет.

Г. Введенского упрекали в смешении понятий одушевлённости и сознательности души — которая будто бы может быть понимаема и как сама по себе бессознательная. С гносеологической точки зрения упрёк этот совершенно несправедлив, и г. Введенского не упрекать следует за то, что он допускает предположение души лишь в тех пределах, в каких допущено предположение сознания, но похвалить за ясность и точность мысли, не сбиваемой с толку ходячими привычными недоумениями. Ведь если повод говорить и думать о «душе» вообще дают единственно явления сознательной жизни, без них же никогда не зашло бы и речи о жизни душевной, то для отделения души от сознания, как чего-то самого по себе бессознательного, логические основания отсутствуют. И если существует действительно много мнящих себя спиритуалистами и утверждающих в то же время самостоятельное бытие какой-то бессознательной по своей природе души, — то из существования этих многих, неясно и непоследовательно мыслящих, умов вовсе

²⁰¹ В кавычки Астафьев мог бы взять и приведённые перед этим фразы: он излагает позицию Введенского предельно точно, без всяких попыток как-то сместить смысловые акценты своего оппонента.

не вытекает и для г. Введенского обязанности мыслить столь же неясно и непоследовательно, как они. Мнение, само по себе, логически нелепое не станет логически правильным от того, что больше или меньше добрых людей пробавлялось этим нелепым мнением большее или меньшее число лет, — как склонен, по-видимому, думать кн. С. Н. Трубецкой, упрекающий г. Введенского в неисторическом *смешении* сознательности с душевностью. Оригинальный упрёк в «смешении» таких вещей, которые прямо *тождественны!* О «душе» вообще говорят и могут говорить лишь как о носителнице сознания, и там, где не предполагается *никакого* сознания, нет и повода предполагать «душу». Несомненный *факт* — одно сознание, а «душа» лишь примышляется умом к факту для его объяснения. Правильно ли это примышление, или нет, но единственную логическую основу его составляет факт сознания.

Поэтому «без всякого противоречия с данными опыта и без всякого опасения быть теоретически опровергнутым, я могу повсюду (кроме себя, конечно!!) отрицать душевную жизнь и повсюду её допускать. Там, где душевная жизнь действительно существует (во мне самом), ход и взаимная зависимость телесных явлений друг от друга несколько не изменяются от её присутствия и совершаются так, *как бы её и не было*» (с. 60)²⁰².

Этот любимый вывод современной психофизиологии представляется нашему автору теоретически-неопровержимым в силу того уже, что *объективных* признаков у душевной жизни не существует (что бесспорно). Поэтому, так как мы равно вправе и отрицать всюду (кроме самих себя) и признавать всюду душевную жизнь, — её признание в окружающих существах и не есть истина эмпирическая, доказуемая научно. «*Если признать убеждение в существовании чужой душевной жизни за достоверную истину, и притом такую истину, которая не просто принята на веру, а проверена нами, то надо допустить, что сверх внешних чувств и обсуждающего их показания ума, у нас есть ещё особый орган, доставляющий нам сведения о том, что находится вне нас*» (с. 4). Этот-то орган,

²⁰² Астафьев опускает (впрочем, без ущерба для смысла) некоторые части более обширной цитаты.

утверждающий для нас реальность чужой душевной жизни, наш автор и называет метафизическим чувством, составляющим неотделимую сторону нравственного.

Во всём выводе автора, на всех его ступенях повторяется постоянно только *одна* ошибка, но ошибка, с начала до конца разрушающая всё, по-видимому, столь прочное и стройное логическое построение.

Несомненно, что душевная жизнь не имеет *объективных* признаков. Но значит ли это, что она недоступна теоретическому познанию *ни по каким* признакам вообще? Конечно, нет. Каждый в своём собственном внутреннем опыте очень хорошо знает свою душевную жизнь и никак не может отрицать её действительности. Имеет ли даже это знание каждым действительности своей душевной жизни для него самого значение неоспоримой *теоретической* истины знания о подлинном факте, а не нравственного только постулата? — Конечно — да; каждый *знает* свою душевную жизнь как несомненнейшую действительность, а не как постулат, не постулирует её только.

Но если так, то одно отсутствие объективных признаков душевной жизни, без помощи каких-либо других, не высказанных ещё предположений, нисколько не оправдывает ни одного из главных будто бы критических выводов нашего автора.

Не оправдывает оно его утверждение, будто *равно* допустимы, равно недопустимы, равно недоказуемы и неопровержимы и признание, и отрицание повсюду (кроме самого себя) присутствия действительной душевной жизни. Эти два «предположения» далеко не равнозначущи логически. Тогда как отрицание душевной жизни есть предположение и *не всеобщее* (в себе, а следовательно, и в суждениях мысли никто отрицать её не может) и в одном случае (для каждого лично и для его суждения) *неверное*, — противоположное предположение признания душевной жизни может быть по существу и *всеобщим*, и в одном случае (во внутреннем опыте каждого и во всяком акте его мысли) обращаясь в несомненную *непререкаемую истину*. Но если эти два положения логически неравнозначущи, то они и приняты не в одинаковой мере мо-

гут быть лишь в силу каких-либо нетеоретических постулатов. Постулата требует, безусловно, лишь *нигде теоретически не подтверждаемое отрицание* душевной жизни, но никак не *признание* её, в одном и важнейшем случае бесспорно подтверждаемое, без всяких постулатов, внутренним опытом каждого. Неоправданным является поэтому и утверждение проф. Введенского, будто при *одинаковой* бездоказательности (она, как видим, вовсе не одинакова) чисто-психологической, так и чисто-физиологической точек зрения, мы равно в праве пользоваться тою точкой зрения, при помощи которой нам удобнее расширить своё познание данных опыта (с. 71)²⁰³. Чисто-психологическая и чисто-физиологическая точка зрения далеко не суть только методические приёмы, которым нельзя придавать никакого теоретически-достоверного значения (с. 74), как учит современная «теория двух точек зрения»²⁰⁴. Они (эти точки зрения. — *Н. И.*) имеют и очень различную *теоретическую достоверность*, ибо внутренний опыт, подтверждая одну, отрицает другую. Сравнять их по их теоретической достоверности можно — *лишь допустив то предположение, что внутренний опыт, противоположно к ним относящийся, сам никакого теоретического значения достоверности для мысли не имеет.*

Это и есть действительно то скрытое предположение, которое лежит в основе и кантианства, и позитивизма, и новокантианства, и всякого феноменизма. Нельзя считать за познаваемое одни *явления*, всякую же реальность за выходящий за границы достоверного знания постулат, — не отрицая достоверности внутреннего опыта, в котором дана нам

²⁰³ Это практически снова цитата, причем у Введенского слова, начиная с «мы равно...», выделены курсивом.

²⁰⁴ То есть теория «параллелизма» психических и физических (или физиологических) явлений, получившая широкое распространение в психологии второй половины XIX в. Основоположником этой теории является немецкий философ *Густав Теодор Фехнер* (нем. *Gustav Theodor Fechner*; 1801–1887) — автор «Элементов психофизики» (1860). Принято, однако, считать, что идею «психофизики» выразил ещё Б. Спиноза (1632–1677), которому приписывается изречение: «порядок вещей тот же, что и порядок идей».

несомненная реальность нашей душевной жизни. Нельзя признать внутреннего опыта и его показаний за простые явления, не свидетельствующие достоверно о какой-либо реальности, не отрицая самого существа внутреннего опыта. Он не может быть явлением, ибо явление только ведомо кому-нибудь, но само себя не знает, существо же внутреннего опыта, сознания, усилия воли именно в том и состоит, что они знают о внутреннем опыте, сознании и усилении, т. е. о себе. Нельзя признать метафизику, науку об истинно-сущем, за не имеющую теоретической достоверности систему нравственных постулатов, не отрицая внутреннего опыта. При признании достоверности последнего пришлось бы или допустить для каждого две метафизику рядом: одну, относящуюся к внешнему миру «систему постулатов», и другую, теоретически достоверную, относящуюся к его собственной реальности; или пришлось бы поискать в этой последней, теоретической метафизике субъекта, каких-либо путей к познанию и внешней ему реальности, т. е. к метафизике теоретической, а не одних только нравственных постулатов²⁰⁵. Но такое искание невозможно там, где достоверность и метафизическое значение отрицаются у внутреннего опыта.

Это отрицание составляет существенную черту «критической» (только не в данном случае²⁰⁶) философии Канта и всякого, примыкающего к ней феноменизма, сводящего метафизику на «систему нравственных постулатов». Отрицание это тем не критичнее и не научнее, но и тем труднее одолимо, что оно везде более или менее скрыто, замаскировано. И это по

²⁰⁵ Примечание Астафьева: Пришлось в самом внутреннем опыте искать просвета в трансцендентный, лежащий за его пределами мир, как и делаю я в сочинении «Вера и знание в единстве мировоззрения».

Дополнение составителя: полное название этого труда П. Е. Астафьева — «Вера и знание в единстве мировоззрения (опыт начал критической монадологии)» (1893).

²⁰⁶ Древнегреческое слово *κριτικός* означало «способный к различению, умеющий разбираться». Астафьев хочет сказать, что «критицизм» Канта является ущербным, т. к. отвергает принципиальное различие между внешним и внутренним опытом, считая, что тот и другой дают нам только познание «феноменов».

очень понятным причинам. Ведь открыто отрицать теоретическую достоверность внутреннего опыта, сознания, — в котором нам дано *всё*, — значило бы открыто отрицать *всякую* вообще и где бы то ни было достоверность! Открыто признать сознание, внутренний опыт, за простое явление, индивидуальную особенность значило бы откровенно сознаться, что *всё без изъятия есть иллюзия*, не исключая и «нравственного чувства», которое ведь тоже дано *только* во внутреннем опыте. Признание у г. Введенского возможности считать сознание за мою *индивидуальную особенность*, образовавшуюся в особенных условиях моего индивидуального развития, так странно, что мы её не можем серьёзно разбирать, видя в ней лишь *lapsus linguae*²⁰⁷. Признав своё сознание за «индивидуальную особенность», вроде случайного прыжка, конечно, я лишаюсь права говорить не только об объективных метафизических истинах, но и просто об общегодных²⁰⁸, имеющих только *логическое* значение суждениях. Я при этом признании не могу быть уже не только догматиком, но даже и критиком, и скептиком, должен перестать говорить и начать мычать и т. п.

Но тогда пришлось (бы. — *Н. И.*) отказаться и от метафизики как системы нравственных постулатов. Поэтому отрицание внутреннего опыта в критической философии выражается лишь в том, что о нём *вовсе не говорят*, приравнивая его, как нечто само собою разумеющееся, к опыту внешнему, его знание к знанию явлений и т. п. Любопытно, что уже у основателя критицизма, Канта, так подробно исследовавшего условия познания *объектов*, во всей массе его произведений внутреннему опыту посвящено лишь 16–17 страничек, разбросанных в «Антропологии» и «Критике чистого разума»²⁰⁹. Особой критики внутреннего

²⁰⁷ *Lapsus linguae* (лат.) — обмолвка, оговорка.

²⁰⁸ Сегодня принято говорить — *общезначимых*.

²⁰⁹ «Антропология с прагматической точки зрения» (1798) — последняя крупная работа Канта, главная задача которой заключалась в «изображении характера человеческого рода». Как и в «Критике чистого разума», Кант исходил из того, что во внутреннем опыте, как и во внешнем, мы познаём только явления, поскольку *любой* опыт даётся нам в *форме времени*, и, следовательно, его нельзя считать *непосредственным* познанием «вещей в себе».

опыта, изучения особых условий *познания субъекта*, как будто вовсе и не требуется. Но до тех пор, пока этой критики нет, пока ещё не доказано, что внутренний опыт не есть достоверная основа метафизического знания, что он не выводит мысль за пределы внешнего опыта и не может быть только субъективным (а это *доказали* многие — не один Мэн-де-Биран²¹⁰), — до тех пор весь феноменизм и учение о метафизике как системе нравственных постулатов построены на чисто произвольном предположении, суть лишь праздные «слова, слова»!..

Совершенно тщетна и надежда нашего автора сохранить за метафизику жизненное значение, признав её системой нравственных постулатов, — надежда, обманувшая уже раз и праотца критицизма — Канта²¹¹.

Никогда, как мы уже говорили, одно требование моим чувством чего бы то ни было, как безусловно желательного или долженствующего быть, не может служить основанием

²¹⁰ Примечание Астафьева: Стараюсь доказывать и я в моей последней книге «Вера и знание в единстве мировоззрения» (М., 1893. — *Ред*).

Примечание составителя: Астафьев писал — *Мэн-де-Биран* (далее — совр. *Мен де Биран*; фр. *Maine de Biran*, полное имя *Мари Франсуа Пьер Гонтье де Биран* (фр. *Marie François Pierre Gonthier de Biran*; 1766–1824) — французский философ (встречаются различные русские транскрипции его имени), который одним из первых пришёл к идее тесной связи между сознанием человека и его личным *волевым* усилием. Несмотря на то, что роль Мен де Бирана как одного из основоположников *конкретного спиритуализма* (или *персонализма*) не вызывает сомнений, на русский язык до сих не переведено, насколько мне известно, ни одной работы французского мыслителя. Лучшее (на мой взгляд) изложение идей Мен де Бирана принадлежит по-прежнему Алексею Ивановичу Введенскому (1861–1913) в книге «Современное состояние философии в Германии и Франции. Часть 2. Философия в современной Франции» (1894, с. 125–213). Не могу не отметить совершенно необоснованные нападки на эту работу со стороны современного автора А. А. Кротова («Философия Мен де Бирана», 2000), связанные, по-видимому, с тем, что Алексей Введенский был далёк от приснопамятного «религиозного ренессанса» начала XX в. и твёрдо придерживался православно-монархических убеждений.

²¹¹ Наверное, было бы всё-таки правильнее назвать Канта «отцом критицизма» и «праотцом неокритицизма».

для логического вывода, что это нечто *есть*. Из нравственных постулатов никогда, никаким углублением и уяснением их содержания не получим мы ни одной самонаименованной капли метафизической истины. Это прежде всего; затем остаются ещё два вопроса, выводящие нас неизбежно за сферу нравственных постулатов, не позволяющие нам в них видеть прочное основание для каких бы то ни было выводов наших о мире сущего, но требующие для них самих обоснования, оправдания не одною их наличностью в моём сознании.

Ведь, во-первых, нравственное чувство может постулировать лишь такую реальность, которая не находится с ним самим в явном, кричащем противоречии. А такова ли — постулируемая им будто бы реальность нашего мира, как поприща нашей деятельности, и реальность психических существ, составляющих наше общество, среду этой деятельности? Или мало в них всякой лжи, зла, безобразия и нелепости? И как же при этом постулировать нашему нравственному чувству эту реальность? Пессимизм всех веков даёт ясный ответ на это.

В наше время менее чем когда-либо возможно не замечать очень прискорбного, но неустранимого факта господствующих в огромной части человечества пессимистических учений. А этот факт слишком ясно и громко свидетельствует против утверждённой г. Введенским мнимой бесспорности, самоочевидности требований «нравственного чувства», постулирующего одушевлённый мир и многое другое! Ведь нравственное чувство пессимиста постулирует не иное только, чем наличное, не высшее и лучшее бытие, но *небытие*! И в наличном бытии самым нелепым, нежелательным, чем скорее уничтожимым, тем лучше, признаёт оно именно *сознание*, одушевлённость, ибо в них — вечный источник всего осуждающего бытие мира страдания: чем больше души, сознания, тем неизмеримее и непоправимее страдание! Нравственные постулаты здесь, очевидно, не ведут к метафизике нашего автора²¹².

Во-вторых же, самые требования нравственного чувства не только далеко не так неоспоримы, так самоочевидны, но

²¹² Нет сомнений, что Астафьев имеет в виду учение буддизма или даже скорее — его упрощённое понимание у Л. Н. Толстого.

и нуждаются в собственном своём обосновании и оправдании более, чем полагает г. Введенский, — чтобы из них обосновать всякую реальность и мира, и души, и Бога. Особенно странно говорить об этой самоочевидности и самообоснованности в наше время, — время повсюдной проповеди «естественной» эволюционной «морали» и свободного идеала, — время таких «моралистов», как Баррэс и Ницше! Нет; дело изыскания оснований и оправданий нравственных есть и вообще, и в особенности в наше время, и не невозможное, и не праздное дело! Не праздно оно уже потому, что от признания *того или другого* основания системы нравственных предписаний изменяется и всё их значение и даже содержание, получается или мораль жизненных целей, или мораль принципов, начал, или условная мораль целесообразности, или безусловная мораль долга и т. п. А это, конечно, далеко не безразлично и для «нравственных постулатов», которые сами, нуждаясь в обосновании, не могут уже служить последним основанием признания всякой реальности и началом метафизики...

В заключение ещё одно замечание: проф. Введенский не раз высказывает, что то неокантианское, критическое направление философии, к которому он принадлежит, представляется в наше время господствующим; что клич: «назад к Канту!» — является как бы общим философским лозунгом²¹³. Это не совсем верно и для Западной Европы (особенно, например, для Франции, где влияние Мен де Бирана и его спиритуализма²¹⁴ едва ли слабее влияния Канта и его критицизма), и для России в особенности. У нас философов вообще немного, но и из этих немногих лишь незна-

²¹³ Автором лозунга считается немецкий философ Отто Либман, в книге которого «Кант и эпигоны» (1865) в конце ряда глав звучит призыв «вернуться к Канту». Сам Либман не был правоверным неокантианцем, отвергая, в частности, идею «вещи в себе».

²¹⁴ Одним из наиболее энергичных пропагандистов идей Мен де Бирана (практически неизвестного при жизни) стал его соотечественник Виктор Кузен (1792–1867), профессор философии в Париже и автор множества работ, в основном по истории философии, написанных в духе спиритуализма.

чительное число — новокантианцы. За исключением самого А. Введенского и частью Н. Ланге²¹⁵, едва ли у нас найдутся серьёзные представители неокантианства. Наиболее многочисленная группа наших современных философов своим лозунгом избрала не клич «назад к Канту» и к критицизму, но скорее «назад к Лейбницу» и спиритуализму. К их числу принадлежит и пишущий эти строки²¹⁶. Период неокантианства и позитивизма у нас, по-видимому, уже пережит, хотя и не так ещё решительно и бесповоротно, как пережито гегельянство, а симпатии к спиритуализму высказываются с каждым днем всё яснее и определённое²¹⁷.

Оживить вновь, одушевить великие призраки пережитого уже человечеством одностороннего и деланного немецкого идеализма, как пытается сделать это г. Введенский с тенями Канта и Фихте, едва ли в наши дни возможно. *Justo judicio judicata sunt, justo judicio condemnati sunt*²¹⁸. Не будем желать нашему талантливому и искреннему автору, как делает это кн. С. Трубецкой, перейти от Фихте к Шеллингу, а там к Гегелю (и к чему же дальше??). Это значило бы — пожелать ему

²¹⁵ Ланге Николай Николаевич (1858–1921) — русский психолог, сторонник экспериментальной психологии, установил так называемый закон перцепции Ланге. Его причисление к неокантианцам даже с оговорками сомнительно.

²¹⁶ Призыв «Назад к Лейбницу» мы встречаем в работе П. Е. Астафьева «Национальность и общечеловеческие задачи» (1890). В общем и целом, большинство классиков русской философии высоко ценило учение Лейбница, отвергая, однако, ряд его наиболее известных идей (типа «предустановленной гармонии»). Подробнее см. мою статью «Счастливая вина. Лейбниц и “аутсайдеры” русской философии» (альманах «Философский век. Г. В. Лейбниц и Россия», 1996, с. 124–144).

²¹⁷ Необходимо отметить, что в начале XX в. в России резко возросло влияние так называемой Марбургской школы неокантианства (Герман Коген, Пауль Натторп и др.). Среди «русских неокантианцев» марбургского разлива мы встречаем М. М. Бахтина, Андрея Белого (Бугаева) и даже, на короткое время, Б. Л. Пастернака.

²¹⁸ Общий смысл этого латинского изречения: *справедливо судимые — справедливо осуждены*. Напомню, что П. Е. Астафьев окончил юридический факультет Московского университета.

топтаться безвыходно и томительно на месте, уже совершенно вытоптанном, навеки бесплодном и никакого выхода не оставляющем открытым. Пожелаем ему скорее, примыкая к мысли Э. Радлова²¹⁹ («Вестник Европы», 1893, I, статья «Неудачный метафизик»), поискать выхода в критике психологического субъективизма Милля²²⁰ и «панлогизме» Гегеля, а выражая эту мысль, по-моему, — в критике *внутреннего опыта*.

²¹⁹ Радлов Эрнест Леопольдович (1854–1928) — историк философии и переводчик, автор первого в России сравнительно добротного «Философского словаря» (1904) и первого сравнительно объективного «Очерка истории русской философии» (1912).

²²⁰ Милль Джон Стюарт (англ. *Mill John Stuart*; 1806–1873) — английский философ, психолог и социолог, продолжатель английского эмпиризма, основоположник английской ветви позитивизма. Астафьев вряд ли удачно (с точки зрения собственной философии) говорит о «субъективизме» Милля, имея в виду его «феноменизм», а ещё конкретнее: сенсуализм (мир для Милля — «постоянная возможность сходных ощущений»).

Дополнение Редакции: Далее Астафьев ссылается на труд Милля «Система логики» (англ. *A System of Logic*; 1843). В России этот труд был переведен и издан в 1865 г.

ГЕНЕЗИС НРАВСТВЕННОГО ИДЕАЛА ДЕКАДЕНТА²²¹

«Нет такой дурной книги, из которой нельзя бы научиться чему-либо хорошему», — говорил Гёте²²². Для нашего времени, особенно богатого дурными книгами, это чрезвычайно утешительно. Если это время крайне бедно философскими, религиозными, нравственными и даже художественными произведениями духа, выросшими на почве начал и идеалов, создавших всю предшествовавшую культуру человечества, доказавших на ней свою жизненность и творческую силу, глубоких и всесторонне продуманных, а ещё недавно и бесспорно общепризнанных в человечестве, — то богато оно зато в другом отношении. Отринув исторические, недавно ещё безраздельно господствовавшие в его духовной жизни начала, — современное человечество все свои умственные силы, весь огромный капитал своего знания и всю свою энергию страстно сосредотачивает на изыскании *новых* начал, новых основ для своей философии, нравственности, религии и эстетики, взамен обветшавших, подвергнутых сомнению и отринутых старых. Никогда не бывало так велико разнообразие более или менее остроумных, учёных и глубокомысленных попыток установить

²²¹ Печатается по изданию: Генезис нравственного идеала декадента // Вопросы философии и психологии. — 1893. — Книга 16. — С. 56–75.

²²² Приведённые слова принадлежат не Гёте, а древнеримскому писателю Плинию-старшему (I в. н. э.), создателю энциклопедической «Естественной истории» (в 37 кн.). Возможно, что Гёте их где-то и повторил.

новые *принципы* для философии, религии, нравственной жизни, искусства — открыть новые пути для их дальнейшего развития, как в последние десятилетия нашего века. В массе произведений, вызванных этим движением на почве замечательно единодушного сомнения в старых основах жизни и безнадежно расходящегося по бесчисленным направлениям искания новых основ на новых, ещё не изведанных путях, — напрасно было бы искать убедительного и решительного ответа на *принципиальные* вопросы, составляющие весь их действительный интерес. Выдвигаемые одни за другими, новые начала умственной и нравственной жизни, — новые идеалы в борьбе за господство, за признание их действительными началами этой жизни, бесильны привести эту борьбу к исходу, к решительной и бесповоротной победе одного из них над другими. Зато в этой борьбе они очень успешно и неумоимо обличают одни других, взаимно обнаруживая свою неполноту, слабость, негодность служить основами умственной и нравственной жизни. Зрителю этой поучительной борьбы становится из неё совершенно ясным, что именно не может быть действительным началом нашей жизни, на каких именно путях не надо его искать. В этом отношении чем более дурных книг, ищущих истины на ложных путях, и чем эти книги хуже, чем избранный ими путь далее и очевиднее отходит от истинного, тем большему можно из них научиться.

С этой точки зрения нельзя не признать особенно поучительными взгляды на основания и задачи нравственной жизни Фридриха Ницше, с которыми читатель «Вопросов философии и психологии» познакомился из изложения г. Преображенского в XV книге журнала²²³. Среди бесчисленных в современной литературе попыток дать нравственной жизни новые основания, совершенно независимые от традиционных, лежащих в основе всей новой, христианской культуры, трудно было бы, действительно, указать другую, которая

²²³ Преображенский Василий Петрович (1864–1900) — философ и литературный критик. Речь идёт о его обширной статье «Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма», напечатанной в журнале «Вопросы философии и психологии» (кн. 15, 1892, с. 115–160).

более ярко и очевидно, чем попытка Ницше, выяснила бы несостоятельность *самой задачи* этих попыток. Трудно яснее, чем сделал это Ницше, доказать полную несостоятельность одной категории этих попыток *новой морали*, — учений альтруизма и учений, полагающих в основу нравственной жизни требования *нравственного блага*. Но трудно и так полно осуществить, уничтожая этого своего противника («общественную» мораль), над своим собственным учением, видящим всю задачу нравственности «в пышном расцвете самодовлеющей *особи*», приём *reductio ad absurdum*²²⁴. Знакомство со взглядами Ницше на задачи нравственной жизни лучше изучения многих других систематических нравственных учений нашего времени убедит внимательного читателя в том, что задачей этики и верховным законом нравственности *не может быть ни общественное благо* как такое²²⁵, ни самый могучий и пышный расцвет сил и дарований *особи*, — что этой задачи нужно искать в совершенно иной области.

К тому или к другому из этих основных начал сводятся все нравственные учения новейшего времени, покинувшие почву традиционной и безусловной, христианской, морали: и учения утилитаризма, приспособления, эволюционизма, религии человечества и т. п., и учения свободного идеала (Гюйо), самоуслаждающейся морали, в экстагическом напряжении самочувствие особи (Баррэс), и могучего, и прекрасного, ничем не связанного, самозаконного «сверхчеловека» (Ницше)²²⁶. В области *политической* первый взгляд, подчиняющий всю нравственную жизнь требованиям общественного блага и видящий в отдельной личности лишь средства, орудия для цели общего целого (общества ли, человечества ли, или всего мира), составляет почву *социализма*; второй же, видящий, наоборот, в обществе, человечестве и природе лишь служебное орудие, подмости для безграничного и всестороннего развития само-

²²⁴ *Bellum omnium contra omnes* (лат.) — доведение до нелепости.

²²⁵ Примечание Ред.: здесь — как таковое.

²²⁶ Более подробно о Гюйо и Баррэсе говорится в статье Астафьева «Нравственное учение гр. Л. Н. Толстого и его новейшие критики» в данном издании.

довлеющей особи, — лежит в основе *анархизма* (безысходное *bellum omnium contra omnes*²²⁷, где право определяется мощью). В стороне от обоих направлений остаётся нравственность *безусловного долга*, мораль христианская, признающая нравственную личность за безусловную *самоцель*, не могущую быть униженной до степени *средства* общественного ли блага, развития ли, или расцвета другой, более сильной и одарённой личности.

Блистательно опровергая мораль общественного блага, утилитаризма, альтруизма и социализма, и столь же блистательно доводя до абсурда свою же собственную мораль самодовлеющей, эгоистической особи — мораль анархизма, — Ницше своими нравственными взглядами, совершенно наперекор своим задушевному и самым страстным стремлениям, приводит к необходимости обратиться именно к глубоко им ненавидимой, но даже *незатронутой*, действительно, его критикой, морали безусловного долга, морали христианской. В этом его ненамеренная, неменяемая ему — так же, как и его апологетам в заслугу — поучительность Ницше. Но в этом же и внутреннее осуждение того дела, которое он сознательно стремился сделать, — дела отрицания всякого безусловного закона жизни, во имя обоготворённой, самозаконной гениальной особи. Понять это его дело, само себя разрушающее и доставляющее торжество именно страстно ненавидимому противнику, значит и осудить это дело. А за служение ему в наше время берутся так многие с ещё большим, чем у Ницше, болезненно раздражённым самолюбием и легкомыслием, но и с несравненно меньшею искренностью, меньшей душевною мукою и меньшим дарованием...

Не только философ, но и каждый искренно мыслящий ум стремится дать себе ясный отчёт в своих понятиях о занима-

²²⁷ Война всех против всех (лат.) — выражение из «Левиафана», сочинения английского философа *Томаса Гоббса* (1588–1679), где доказывалась необходимость абсолютной власти государства («суверена») над действиями и мыслями подданных.

Дополнение комментатора: Т. Гоббс — философ-материалист, разрабатывал теории общественного договора и государственного суверенитета: добродетели же — опираются на разумное понимание того, что содействует (или, напротив, препятствует) общему благу.

ющем его вопросе, внести в эти понятия единство и порядок, устранить возможность противоречивых, взаимно исключающих друг друга суждений об одном и том же предмете в одном и том же отношении, словом, стремится к *системе*, к стройной цельности своей мысли (ведь мысль, совершенно единичная, вне всякой связи с другими, не бывает ни ложной, ни истинной). Ф. Ницше не только чужд этого стремления к системе, к синтезу, без которого никогда не создалась бы ни наука, ни философия, но даже в принципе осуждает его. В нём он видит «недостаток порядочности», и отрывочность, афористичность своей собственной мысли возводит в требование всякой мысли, которая не ищет ложного успокоения в самообмане мнимой законченности своих построений.

Ницше особенно блестящ и силён при изложении своих мыслей в форме отрывочных афоризмов. Это и любимая форма его. Но блестящим литератором остаётся он и в тех немногих сочинениях, где высказывает свою мысль не афористически, но связно. Как на образец последних укажу читателю на небольшую, но крайне меткую и злую характеристику Вагнера и вагнерианства в статье «Der Fall Wagner»²²⁸, одном из более безобидных его произведений (хотя

²²⁸ «Казус Вагнера. Проблема музыканта» — памфлет Ницше, направленный против Рихарда Вагнера, по отношению к которому он в течение долгого времени испытывал почти религиозное поклонение. Среди причин, превративших поклонение в поношение, нельзя не отметить неприязнь Ницше к национализму и «антисемитизму» Вагнера.

Дополнение комментатора: *Вагнер Вильгельм Рихард* (нем. *Wagner Wilhelm Richard*; 1813–1883) — выдающийся немецкий композитор и дирижёр, теоретик и мыслитель. См., например, *Вагнер Р.* Избранные работы. — М., 1978. Вагнера интересовали вопросы «что такое немецкое?» в музыке, в культуре, в политике и жизни. «Огромную часть наследия Рихарда Вагнера составляют его труды, в которых великий композитор непосредственно *размышляет* над проблемами исторического, философского и религиозного характера. Другими словами, в Вагнере совершалась постоянная работа мысли, органически связанная с его художественным творчеством, но не “растворенная” в этом творчестве» (*Ильин Н. П.* Урок немецкого // *Философская культура*. — СПб., 2005. — № 1 (январь–июнь). — С. 175–192).

и здесь добродетель отождествляется с дрессурой, любовь выводится из половой вражды и ненависти и т. п.).

Поэтому и единство взглядов Ницше на нравственную проблему есть единство не начал и понятий, но единство *личного настроения, личной воли*, ставящей себя сознательно вне и выше господства каких бы то ни было логических рамок, общих начал и понятий. Для него всё есть только проблема, ничто само по себе не имеет бесспорной и достоверной ценности и обязательности, кроме этого личного настроения, личной самоутверждающей воли. Это ничем не связанное — ни внешним, ни внутренним законом — самообоготворение личной воли определило у Ф. Ницше и самую постановку им вопроса о нравственности, и то решение этого вопроса, к которому он приходит.

В самой постановке у Ф. Ницше вопроса: что такое нравственность, — *откуда и для чего* эта совокупность норм, осуждающих одни поступки и одобряющих другие, устанавливающих для людей различие добра и зла, — предreshается уже *невозможность* какого бы то ни было действительного различия между добром и злом, каких-либо нравственным норм и законов. Главный недостаток существовавшей донныне науки о нравственности Ницше видит в том, что в этой науке не было ещё самой *проблемы* нравственности. Исследователи этой области принимали-де нравственность как нечто данное, не подлежащее сомнению, и ограничивались только различными попытками научно понять этот данный факт нравственной жизни, объяснить его из тех или других оснований. Во всём своём исследовании они не покидали почвы самой данной нравственности и в решении своих вопросов руководствовались критериями той же самой исследуемой ими нравственности. В ней же самой они таким образом искали и её оправдания, причём, очевидно, нравственность никогда не становилась действительной *проблемой*. Этот приём осуждает, по мнению Ницше, всю предшествующую науку о нравственности. Чтобы действительно поставить проблему о нравственности и её ценности, думает он, нужно стать *выше и вне* всяких нравственных оценок как таковых, нужно перейти *по ту сторону добра и зла*, и перейти не только отвлечённо, в мысли, но и в чувстве,

и в жизни. Основание нравственности, то, что придаёт ей бытие и ценность, нужно, таким образом, искать, по Ницше, вне и выше самой нравственности, в том, что по ту сторону добра и зла, само не есть ни добро ни зло, само чуждо нравственного характера. Нетрудно видеть, что такая постанковка «проблемы» нравственности заранее уже предрешает, что нравственность вообще не имеет никакого *внутреннего* основания и ценности, но заимствует их от чего-то, что само нравственности чуждо. Предрешается, иными словами, что нравственности *безусловной* не существует, то же, что мы нравственностью называем, совершенно условно и заимствовано извне. Весь вопрос о нравственности решён у Ницше уже в самой постановке его и решён в смысле морали условной, относительной, внешней.

Почему же так? Чем такое важное решение мотивировано? Где его оправдание? Нельзя же, в самом деле, серьёзно видеть такое оправдание в положении Ницше, будто «для того, чтобы судить о нравственности, нужно стать вне и выше нравственности, подняться над её критериями!» Что сказали бы мы о том «мыслителе», который серьёзно уверял бы нас, что для того, чтобы здраво судить о логике, нужно стать вне и выше логики, отрешиться от её требований и законов? Конечно, при таком отношении мысли от логики²²⁹ — и суждение получилось бы не здоровое и логическое, но безумное и нелепое. Как науку логику создают не безумные, не те, которые перестают сами логически мыслить, становясь вне и выше логики, — так и науку о нравственности создают не те, кто перестаёт руководствоваться «и в мысли, и в чувстве, и в жизни» нравственными критериями, переносясь «по ту сторону добра и зла». Перенесясь в логике по ту сторону истины и лжи, мы только становимся сами *нелогичны*; перенесясь по ту сторону добра и зла — только становимся сами *ненравственны*; но никакой *проблемы* ни в том, ни в другом случае не решаем и решить не можем. Если бы логика и нравственность были не законами самого нашего духа, но законами внешних предметов и явлений, то исследователь их мог бы стоять вне и выше

²²⁹ Здесь — в смысле отделении, разъединении мысли и логики (*Ред.*)

исследуемой логики и нравственности, «по ту сторону» их. Но если они законы *того же* духа, который и исследует их, то отрешиться от них, стать вне и выше их исследователь не может, не переставши вовсе мыслить. Учёный логик вовсе не создаёт законов, по которым совершается мысль в силу её исконной организации, но лишь уясняет и раскрывает нам эти законы, задачи и приёмы мысли. Так же и философ-моралист вовсе не сочиняет нравственность, не создаёт впервые нравственного закона, а лишь раскрывает и уясняет его из понятий о той же духовной организации нашей. Конечно, *если* законы логической мысли и нравственной воли коренятся в самой нашей духовной организации, то и логика, и нравственность имеют и *внутреннее* основание, и *внутреннюю* ценность, независимые ни от каких случайных, внешних условий. Без первых и вне их невозможны и мышление, и воля, т. е. для мыслящего и водящего существа, как такового, и требования логики, и нравственные требования имеют значения требований *безусловных*, вне которых можно стать — лишь становясь нелогичным и безнравственным.

Закрыв для себя своей характерной постановкой вопроса о нравственности *единственный* путь, на котором исследование в этой области вообще возможно, Ницше делает ещё один шаг, окончательно решающий уже всё направление его мысли о нравственности и определяющий всё содержание его учения, отрицающего различие добра и зла, т. е. всю нравственность. Основание нравственности — то, что даёт ей и содержание, и ценность, — лежит, как он утверждает, вне и выше всяких нравственных критериев, по ту сторону добра и зла. Какое же это основание? Основанием всяких нравственных предписаний, всяких *обязанностей* вообще, служат, по Ницше, те *высшие цели*, которые добровольно ставит в своей жизни человек. Только свободно признав какую-либо высшую цель своей жизни, признает человек, вместе с тем, и определённый круг обязанностей, выполнение которых требуется для осуществления этой цели, как условие или средство. Различие содержания нравственности заключается поэтому в различии высших целей. Сколько в человеке таких признанных высших целей, столько же и различных нравственных систем.

Придавая от себя той или другой нравственной системе и её определённое содержание, и её ценность для того или другого человека, сами эти высшие цели, конечно, утверждает Ницше, *стоят вне и выше нравственной оценки*. Мерило ценности этих высших целей уже само не может иметь нравственного характера. Где же это мерило ценности самих целей, дающих бытие нравственным обязанностям и их системам? Существует ли вообще какая-либо общепризнанная цель жизни, которая могла бы служить основанием для одной общечеловеческой морали? Только в том случае, говорит Ницше, если бы человечество имело общепризнанную цель, можно было бы говорить: поступать должно так-то и так-то. Но такой единой общепризнанной цели нет! Можно *рекомендовать* человечеству ту или другую цель жизни как высшую, но только после признания её можно выводить из неё *закон* жизни. Нельзя искать закона, как чего-то данного, готового, независимо от свободного признания той или другой цели жизни. На чём же основывается, повторяем, самое признание той или другой цели жизни, являющейся основанием для всей системы нравственных обязанностей? Где критерии для самих этих верховных целей? Ведь пока такой признанной индивидуумом цели нет, — на этого индивидуума не налагаются никакие обязанности, для него не существует ни добра, ни зла, ни греха, ни вины, ни упреков совести?

В ответе на этот вопрос — *весь Ницше*. Нравственность существует лишь постольку, поскольку есть признанная высшая цель жизни. Но такой единой признанной цели *нет*; не существует поэтому и единой общечеловеческой морали. Не существует, далее, и такого *критерия*, на основании которого одна из бесконечного множества возможных целей должна бы быть свободно признанной и чрез который нравственность была бы положена. Нравственная обязанность всё ещё лишена всякого основания, за неимением *критерия* целей. Чем же после этого руководиться мне в жизни, если нет ни критерия целей жизни, ни установленной цели, ни вытекающей из неё обязанности?

Своей свободой, своей волей, не связанной ни внешними, ни внутренними цепями общественных, метафизических, ре-

лигиозных и нравственных предрассудков, отвечает Ницше. Долой все эти цепи! Смысл, ценность и цель жизни вложены в неё не извне: только своей волей (не забудем — без критерия) влагает человек смысл в свою жизнь, сам создаёт её значение и ценность. Не законы, обязанности и внешние цели возвышают ценность и достоинство жизни, но единственно полнота, энергия, широкий расцвет самой индивидуальной, ничем не связанной жизни. Нравственность есть лишь служебное средство и симптом жизни, но не её руководство и закон. Жизнь особи — сама себе закон и оправдание.

Мы далее вернемся к тем выводам и приложениям, которые делает Ницше из своего идеала свободной, ничем ни извне, ни изнутри не связанной, мощно и широко развивающейся личности, скинувшей с себя оковы всяких обязанностей, всех этих старых призраков греха, вины, преступления, долга и проч. Нам важен здесь тот *путь*, которым Ницше приходит к этому идеалу, отрицающему уже не только безусловную, но и всякую вообще нравственность, всякое понятие долга и обязанности. Путь этот определяется, как мы видели, его положением, что государственные обязанности основанием имеют в *признанных целях* жизни, которые поэтому сами уже оценке *по нравственным критериям не подлежат*. Отсюда, за неимением и другого критерия для самих, обосновывающих нравственные правила целей, Ницше приходит к полному отрицанию таких правил, *пока не установится единой общепризнанной цели, единого идеала*. До тех пор (время «междоцарствия») поведение индивидуума может подчиняться лишь его собственному разуму и руководиться только его собственным выбором, его вкусами и его дарованиями. «Мы лучше всего сделаем, если в это междоцарствие станем своими собственными царями». Только подлинно индивидуальный поступок, подлинно индивидуальная жизнь, без всяких общих стеснительных рамок и законов, — ценны и благородны.

Этот путь особенно поучителен своею совершенною последовательностью и законченностью. Благодаря этой последовательности и проведению основной мысли до конца, он представляет превосходнейшую критику одного из наиболее распространённых в нашей науке о нравственности недора-

зумений. Это недоразумение, от которого редкий из современных моралистов остаётся свободен, состоит в признании, что *основания* нравственного закона нужно искать в тех или других *целях* жизни [о различии целей воли и её внутренних, руководящих начал см. мою брошюру «Общественное благо в роли верховного начала нравственной жизни» (М., 1892. С. 22 и сл.)]. Мораль в этом направлении обращается в мораль целей, а не мораль принципов, внутренних и безусловных законов воли.

Изложенный ход мысли у Ницше показывает, что, исходя из понятия цели как *основания* нравственного закона, мы последовательно должны кончить *полным отрицанием* последнего. Если существующие системы «этики целей» (а таковы почти все наличные системы — и утилитарные, и пессимистические, и альтруистические) уходят от этого крайнего вывода Ницше, то лишь благодаря отсутствию его неумолимой последовательности. Ницше, действительно, неопровержим на этой почве. Нельзя ничего возразить на его рассуждение: если *цель* есть *основание* нравственного закона, то оценка самой цели уже не есть дело нравственного критерия: самая цель оправдывается уже иными критериями, чем нравственные, которые сами на её признании только основаны. Все системы нравственности целей, признавая нравственный закон за требование той или другой высшей цели жизни, за вывод из неё, и в то же время оправдывая самую эту цель её *нравственным* характером, очевидно, вертятся в безвыходном логическом кругу: *нравственность* есть требование *нравственной* цели жизни. В то же время, лишая этим логическим кругом свои построения всякой научной состоятельности, они вносят в систему морали необходимость быть системой только *условной, относительной* морали. Всякая мораль целей, система нравственных законов лишь как требований, условий той или другой, признанной за высшую, цели жизни, есть необходимо и мораль условная, ибо она — только *средство* для зависящего от бесконечной массы условий *осуществления* целей. Самоё основание такой морали должно стоять вне нравственного критерия, оставаться *оправдывающим* нравственность, но не ею *оправданным*, а сама система — лишь условная, обязательная лишь под условиями. Ницше,

оставаясь на почве признания нравственной обязанности за имеющую основание единственно в признанной цели жизни, только последовательнее других сделал отсюда вывод: если так, то *нравственно-обязательной* цели нет, а если нет единой *нравственно-обязательной* цели, то нет вовсе и никакой нравственной обязанности.

Выход отсюда представляется единственно в морали *безусловной*, в которой нравственный закон основание своей обязательности имеет не вне себя, не в какой бы то ни было условно осуществимой цели или системе целей жизни, но *внутренне*, — в том, что он есть закон самой, ставящей себе вообще какие бы то ни было *цели*, деятельности *духа* — её принцип. Только если основание всей системы нравственных законов коренится в самой организации духа и есть *внутренний закон* целеположной деятельности этого духа — осуществимый настолько же, насколько осуществима и сама эта деятельность, и независимый от тех или других полагаемых ею целей (осуществимых или неосуществимых, низменных или возвышенных), — только тогда есть нечто и *безусловное* в законах нравственной жизни. Только с этим получается и искомый критерий для определения нравственного достоинства самих возможных целей жизни, признание или непризнание которых без такого критерия предоставлено или чистому произволу, или спорным, случайным соображениям. Только такой закон, коренящийся в самой организации духа нашего, подобно логическим законам мышления, мог бы ставить человеческой воле требования, столь же *внутренне необходимые, всеобщие и единые*, как *внутренне необходимые, всеобщие и едины* законы логической мысли.

И такой закон в нашей духовной организации, несомненно, существует, составляя основу всякой возможной нравственной оценки своих и чужих поступков, всякой нравственной жизни. Открыто ли, сознательно и точно сформулированный как *закон*, или руководя мыслью философа только как неясный, полусознательный *постулат* этой мысли, он лежит в основе построения всех нравственных учений, кроме (учения) Ницше.

Это — *принцип формальной закономерности* наших собственных мыслей, чувств и желаний. Это требование каждо-

го сознания от тех представлений своих, чувств и целей, на которых оно останавливается, которые признает, — чтобы они *оправдывались* согласием своим с каким бы то ни было *общим критерием*, а не одной своею наличностью, случайной данностью в этом сознании. Без этого требования от себя какой-либо общей закономерности своих признанных мыслей, чувств, желаний и целей, какого-либо *оправдания* их человек никогда не производил бы никакой *критики* наличных своих представлений и желаний, никогда не различал бы между истиной и ложью, добром и злом, красотой и безобразием. Он навеки оставался бы, как животное, при своих случайных *наличных* состояниях представления, чувства и т. п., никогда не имел бы ни науки, ни этики, ни эстетики, ибо они все состоят в *критике* наличных представлений и побуждений.

Нетрудно видеть и то, *откуда* вытекает это безусловное требование формальной закономерности, так решительно определяющее всю нашу духовную жизнь и деятельность, лежащее в основе и нашей науки, и нашей нравственности, и нашей эстетики. Оно неизбежно вытекает из того, что мы *сознаём себя*. Объективируя свою мысль, побуждение, мы *сознаём* своё представление, своё чувство, своё побуждение как *одно из целого ряда возможных вообще (objective)²³⁰ представлений, чувств и побуждений*. Для того чтобы при этом моё сознание остановилось именно на этом, а не на другом из всего ряда возможных представлений, побуждений и чувств, одобрило его, *признало*, — оно должно сличить его с другими, произнести над ним *суждение*. А это значит подвести его под какой-либо критерий, оправдывающий его *objective, вообще*. Основное требование формальной закономерности, *оправдания* мысли, чувства и побуждения потому и направляет всякую нашу духовную деятельность, потому и *ставит* для неё нормы, логические, этические и эстетические, — что мы *сознаём себя*, к себе самим относимся объективно, о самих себе судим. Отрицать это — значит отрицать всякие нормы, *всякую* логику, науку, нравственность и эстетику.

²³⁰ Астафьев явно использует термин «объективный» в смысле «значимый для всех разумных существ», т. е. по существу в смысле Канта.

Этот чрезвычайно простой и очевидный вывод начала формальной закономерности из самосознательности нашей духовной жизни не упоминается обыкновенно моралистами, оставляющими поэтому и всё свое здание этики недостроенным в самом его фундаменте. Происходит это упущение самого основного и главного именно благодаря чрезмерной простоте и самоочевидности вывода, не привлекающего к себе серьёзного и отчётливого внимания.

Это безусловное требование формальной закономерности всякой духовной, самосознающей деятельности (а следовательно, и деятельности, полагающей и осуществляющей какие-либо цели) сказывается везде, где возникает вопрос: истинна ли эта моя мысль, хорошо ли это моё побуждение, прекрасен ли образ? Поэтому и не существует такого нравственного учения, в основе которого оно бы не лежало. В некоторых наиболее высоких учениях оно вполне ясно, сознательно и сформулировано именно как самоё основание нравственной жизни, нравственного суждения вообще. В самой отвлечённой, чисто формально-логической форме сформулировано оно Кантом в его «категорическом императиве»: действуй так, чтобы правило твоего поступка могло быть общим правилом, *законом поступка вообще*²³¹. В более конкретной и полной форме это требование оправдания своего побуждения общею законностью его, как побуждения *вообще*, выражено ранее в заповеди христианства: люби ближнего, как самого себя²³², — заповеди, возводящей любовь во всеобщий закон.

Но и в наиболее далеких, по-видимому, от задач безусловной морали учениях утилитаризма, эволюционизма и т. п. — *основным*, руководящим, всерешающим остаётся всё это же требование *оправдания* признаваемой цели, образа чувств и действий их *всеобщей* закономерностью, способностью их

²³¹ В «Метафизике нравов» (1797) Кант приходит к следующей формулировке: «Категорический императив <...> гласит: поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона!»

²³² Строго говоря, Иисус Христос называет эту заповедь *второй* — после *первой* заповеди любви к Богу (см., напр., Мф. 22: 37–40).

быть целью, чувством, действием вообще, для всех и каждого, не становясь в противоречие с собою в разных индивидуумах. Высшей целью признаётся ими лишь та, которой осуществление возможно для каждого без ущерба другим, и возможно для всех (цели идеальные: наука, искусство, нравственность, общее благо), — цель формально-закономерная. Добрым поступком признаётся такой, в котором я, осуществляя своё свободное самоопределение, не нарушаю тем чужого самоопределения, а самоопределение, таким образом, остаётся всеобщим законом, — т. е. поступком формально-закономерным и т. п. Конечно, этот принцип, требующий оправдания всякой мысли, чувства и побуждения их общею формальною закономерностью, не даёт ещё готовых суждений о той или другой мысли, о том или другом побуждении: он не даёт ещё готовой критики мыслей и побуждений, готовой науки или нравственности. Но он один возбуждает критику мною моей собственной мысли и воли. Он один, несомненно, лежит в основе всякой критики мыслей и побуждений, в основе всякой науки и нравственности. Отрицание принципа формальной закономерности, как оправдывающей мысль и поступок, есть отрицание *всякой* логики и нравственности, отрицание самого различия истины и лжи, добра и зла, отрицание всякого суждения, всякого спора и доказательства. Это чистый *нигилизм*, где всякое рассуждение, всякая оценка мыслей и побуждений заменяется всему себя противопоставляющим и ни в чём себе не ищущим оправдания: *я хочу так*. Ни спору, ни доказательству здесь уже места нет!

Такое именно отрицание коренного закона всей нашей духовной жизни — принципа формальной закономерности, такое именно вознесение своего «я хочу» над всяким оправданием, всяким суждением о нём и всякою оценкой, на степень *верховного закона* для мира и составляет самую сущность взглядов Ницше на нравственность. В этом отрицании или игнорировании принципа формальной закономерности — корень решительного непонимания Ницше столь ненавидимого им христианства и лучших нравственных учений, вроде Кантова. Для последних *всякая нравственная личность как такая* (т. е. носительница нравственного закона) *есть самоцель*

и никогда не может и не должна быть только *средством* для другой цели или другого лица. Но в этом возведении своего «я *хочу так*» в верховный закон всего мира и всей истории — и мотив ожесточённой борьбы Ницше против морали «общественности» (общего блага) и «альтруизма». Его критика этих учений беспощадна и неопровержима именно в той части её, где он восстаёт против низведения ими личности на простое служебное орудие, средство для общества, для массы (что противно и христианству, и серьёзной нравственной философии, как у Канта). Но она становится отрицанием всякой *логики* и нравственности там, где, ставя *я хочу* верховным законом и для мира, и для общества, она обращает и мир, и людей (что опять противно и христианству, и всякой нравственной философии) в служебные орудия, безразличные средства для полноты и торжества этого *я хочу*. В этом же поклонении своему личному произволу как верховному закону бытия и ядро того обнаружившегося позднее помешательства, которым кончил несчастный Ницше, вообразив себя под конец жизни Богом и творцом мира...²³³

Трудно указать более блестящую, злую и неумолимую критику той современной морали, которая называется общественной, альтруистической, эволюционистской, моралью приспособления, утилитарную, — чем критика Ницше. Но доводы её действительно неотразимы, стрелы её действительно смертельно ядовиты *только* для этой морали, которая своего основания ищет не в безусловных требованиях, коренящихся в самой нашей духовной организации, но в разных полезностях: в общем благе или общественном благе, в спокойствии порядка, прелестях мирного общежития и т. п. С *этой* моралью нашего времени — условной, относительной, не признающей ни свободной воли, ни Бога, ничего, кроме естественных стремлений особи ко всяческому благополучию, — ничего общего не имеет мораль христианская и безусловная мораль Канта. Эти последние основание свое

²³³ Точнее, Ницше вообразил себя не Богом, а архиврагом Бога — Антихристом. Одна из его работ «эпохи распада» так и называется: «Антихрист. Проклятие христианству».

видят не в общественном благе, не в благополучии мирного и беспечального сожития людей, для которого отдельный человек был бы лишь служебным орудием, средством. Для них, напротив, нравственная личность есть самоцель [именно согласно принципу формальной закономерности (ср. вторую формулу категорического императива у Канта²³⁴) и никогда не может быть средством. Для них основание нравственности — не в случайных внешних условиях среды или общества, а в безусловных требованиях самого духа; оправдание и высшая необходимая санкция последних — в высшей законодательной воле (ведь только воля может *обязывать*, связывать волю!) совершенного Существа.

Без этого последнего завершения и обоснования морали автономная мораль (внутренний закон духа) остаётся и формальной, как у Канта, и лишённую действительной внутренней обязательности для воли. Одного знания о законе ещё недостаточно для того, чтобы воля *eo ipso*²³⁵ ему *добровольно* подчинялась. Я знаю много тех или других законов природы, но подчиняюсь им только *по необходимости*, там, где это неизбежно; но всюду, где только возможно, я обхожу эти законы, подчиняю их себе, заставляю служить моим целям, *моей воле*. Обязательности для воли во всех этих законах нет; обязывать же волю может лишь закон, от воли же исходящий, ею положенный.

Это различие между безусловною христианскою моралью и новой утилитарною моралью нашего времени необходимо помнить, следя за критикою Ницше, который сам постоянно их смешивает, приписывая и христианской, безусловной морали чисто утилитарные внешние основания

²³⁴ Под «второй формулой категорического императива» Астафьев, очевидно, имеет в виду следующие слова из «Основ метафизики нравственности» (1785): «...*Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству*». Парадокс (а по сути — противоречие) учения Канта состоит в том, что личность является не только целью, но и *единственным средством* исполнения нравственного закона.

²³⁵ *Eo ipso* (лат.) — вследствие этого, в силу этого.

и мотивы. Происходит у Ницше такое смешение потому, что, признав вообще, что основание нравственности лежит вне её области, в целях (утилитарное), он и не задаётся даже мыслью о возможности её *внутреннего* основания в самой организации духа. Поэтому он и не замечает, что христианская, безусловная мораль (где личность — самоцель) отличается от условной, утилитарной (где личность — средство) именно внутренним, безусловным своим обоснованием, — и всякую мораль вообще считает утилитарною, определённо не *началами*, но *целями*. Но признать внутреннее, безусловное основание морали, внутренний закон духа, Ницше и не мог, ибо тогда ему пришлось бы отказаться от верховенства своего ничем не связанного незаконного *я хочу*. Христианство и его мораль для него тем ненавистнее, что они именно гораздо решительнее, принципиальнее отрицают это верховенство *я хочу*, полагая ему внутренний закон, чем самый последовательный утилитаризм, всегда условный, относительный и лишь извне ограничивающий произвол особи.

Много очень ценных и верных замечаний представляет у Ницше критика Шопенгауэрова учения о чувстве *сострадания* как основании нравственной деятельности. Ницше очень остроумно доказывает, что это чувство не открыто Шопенгауэром, но частью выдуманно им с присочинением разных совершенно фантастических достоинств его, частью же, там, где Шопенгауэр опирается на действительные факты душевной жизни, искажено его слишком грубым психологическим анализом. Как *основание* нравственности, оно вовсе не годится. Сострадание, замечает Ницше, есть расслабляющий и потому вредный аффект (ср. моё «Чувство как нравственное начало», гл. III). Сострадание становится преобладающим чувством лишь в среде с пониженною жизнеспособностью, с уменьшенною стойкостью и энергией воли, усталой от жизни или согнувшейся под её тяжестью и вырождающейся. Это — среда боязливая, страдающая *impressionnisme moral*²³⁶,

²³⁶ *Impressionnisme moral* (фр.) — моральный импрессионизм, нравственная впечатлительность.

только и помышляющая о том, как бы избежать опасности и страдания. Мораль сострадания — мораль вырождающихся поколений, мораль упадающих и дряхлеющих цивилизаций с их постоянным симптомом, — пессимизмом.

Ещё менее пригодно служить основанием нравственности начало общего блага, оценка поступков по их полезности или вредности для целого. Что здесь полезно, что вредно? — То, что было полезно вчера, когда обществу угрожала опасность извне (отвага, жестокость, властные инстинкты, хитрость), становится вредным сегодня, когда внешняя опасность уже перестала грозить. Двигаются человечество и общество вперёд не смиренными, добрыми людьми, разрабатывающими готовые мысли и блага, «земледельцами духа», но теми, кто, созидая новое, должны разрушать старое и, следовательно, причинять массам много страданий, борьбы и слёз. «Самые сильные и злые люди, — говорит он, — до сих пор двигали человечество вперед»²³⁷.

Хваля добродетель, акт самопожертвования, самообуздания личности, общество хвалит в них поэтому не их непосредственную полезность или разумность. Хвалится, собственно, та *глупость* добродетели, в силу которой человек отрекается от своей индивидуальности, обуздывает свою силу, свою страсть, давая превратить себя в послушное и безопасное служебное орудие целого. Общество радуется, чувствуя, что со стороны добродетельного, безличного, ему не грозит уже никакая опасность, — а опасности, которая всегда налицо, пока существует сильная личность, оно всего более боится. Хвалится, собственно, безличность, сходность, равенство, посредственность, ничтожество. Люди стремятся — сознают ли они это, или нет — к коренному преобразованию, ослаблению и обезличению, устранению индивидуума. Признак *общественных* чувств и поступков заключается в их обезличивающем влиянии, в их тенденции уравновесить всякую личность со *средним уровнем* общественной массы, в сглаживании тех индивидуальных различий, которые сделали бы сильную личность слишком опасною для её соседей и для общества. Общество

²³⁷ Слова из «Весёлой науки» (1882). Первая книга, четвертая глава.

боится индивидуальности, опасности от неё. Поэтому оно и одобряет безличную посредственность и стремится к равенству смиренных и послушных посредственностей. Современная общественная мораль, говорит Ницше, есть мораль стадных животных, это — *дрессура*.

Если с точки зрения современных общественных учений морали, видящих в лице лишь служебное орудие целого, подчинение закону (общего блага) есть действительно обезличение и требуется уравнивание, обезличение, опошление личностей, — то прав ли Ницше, сводя *всякое* подчинение личности общему закону вообще на обезличение, опошление? — Очевидно, нет. Или, подчиняя течение своих мыслей законам логики, философ обезличивается, опошляется? Или, подчиняясь законам гармонии, композитор становится безличною посредственностью? Или только *нарушая* и отрицая законы логики и гармонии, могу я быть и глубоким философом, и великим музыкантом?

В том-то и дело, что подчинение личной воли закону совпадает с обезличением только во внешних, часто утилитарных отношениях людей, где *личность перестаёт быть самоцелью* и является для другого лишь контрагентом²³⁸, средством, — но не в области неутилитарной, духовной жизни и деятельности. Не замечая последней, с её неутилитарными, безусловными законами, Ницше и восстаёт против *всякого* закона вообще, как требующего будто бы обезличения. Обезличение, обесцвечение и измельчание жизни, вырождение человека — видит он не только в подчинении личности, как служебного орудия, *внешним* ей утилитарным целям общественного блага, но и в её подчинении своему собственному, *внутреннему* закону мысли, чувства и воли. Он и последний отрицает. Он ненавидит не одну мораль, но и логику, и систему.

Замечательною силой страсти и убеждения проникнуты те афоризмы Ницше, в которых он раскрывает действительно ужасающий смысл того всеобщего обезличения, которое составляет существеннейшее требование современной морали «общественного блага», «приспособления», «альтруизма» и «ути-

²³⁸ Каждая из договаривающихся сторон в договоре.

литаризма» — морали как дрессуры человека. Это — самые блестящие и неотразимо убедительные страницы его, подкапывающие в корне всю эту утилитарную, условную, чисто внешнюю и насилующую дух мораль, самое яркое выражение которой — в социализме. Эта мораль, говорит Ницше, сделала из человека прирученное домашнее животное. Но она согнула и расслабила его волю, вытравила из него все сильные и властные инстинкты, связала и усмирила все бьющиеся в нём страсти: она истребила в нём всё пышное и роскошное и сделала его проще и дешевле. Она сделала *посредственность* идеалом и типом человека. В этом — самая величайшая, самая грозная наша опасность и источник утомления от самого вида испошлившегося человека, *taedium vitae*²³⁹ и нигилизма. Общее вырождение человека, его измельчание до совершенно стадного животного, его превращение в животного-карлика с одинаковыми правами и притязаниями — вот ужасающая опасность, грозящая человеку от его морали общественного блага, альтруизма и утилитаризма! Цепи, налагаемые этою моралью на человеческий дух, — глубоко растлевающие, разрушающие его жизненную силу цепи. Долой же эти цепи! — в этом первая, насущнейшая задача.

Но кто же всего больше сделал в истории для освобождения человечества *именно от этих* обезличивающих цепей единоподержавного «общественного бытия», морали утилитаризма и приспособления? — Конечно, христианство, — именно то самое христианство, которое Ницше так страстно и болезненно ненавидит. Именно от этих цепей, сковывавших без выхода дух человека в языческом мире с его моралью, вытекавшей из *внешних* духу оснований и целей жизни, — и эмансипировало человечество христианство, указав духу на его собственный, *внутренний*, безусловный закон и призвание. Ницше этого не видит и не хочет видеть. Он не признаёт закона внутреннего, имеющего основание не в том, что внешне и условно, каковы цели жизни; поэтому он и отрицает закон вообще, как всегда внешний, обезличивающий. Понятие христианской безусловной морали о личности как о самоцели, никогда не обращает

²³⁹ *Taedium vitae* (лат.) — отвращение к жизни, равнодушие к ней. Выражение приписывается римскому историку Тациту.

мой в *средство* для каких бы то ни было целей, ему совершенно чуждо и как бы даже неизвестно. Для него существует только альтернатива: или сильная личность, как орудие и средство для общественного блага, блага безличных, бессмысленных и ничтожных масс, и вместе с тем вырождение, унижение человека до стадного животного, — или общество, массы, как служебное средство, пьедестал для широчайшего и прекраснейшего расцвета сильной, ничем ни извне, ни изнутри не связанной гениальной личности.

Ницше, конечно, признаёт только второе. В высших людях он видит весь смысл и всё оправдание жизни. Они имеют в тысячу раз более прав на существование, чем ничтожная, смиренная посредственность масс. Смысл и ценность общественной массы заключаются не в ней самой. Общество существует не ради общества, но лишь в качестве фундамента, подмостков, из которых мог бы подняться более изысканный род существ, к своей высшей задаче, к высшему существованию. Оно — лишь подмости для «сверхчеловека». Ради полноты развития этого сверхчеловека, этой гениальной, могучей и прекрасной личности масса обрекается на неполное существование, на участь рабов и орудий, относительно которых, как не имеющих собственной внутренней ценности, — ради высокой цели, — всё дозволено, до неумолимой жестокости. *Werdet hart!*²⁴⁰ — последний завет Ницше. Безумною расточительностью было бы делать здорового орудием большого или гения — орудием массы. Поэтому, заключает Ницше, нужно, наоборот, массу сделать орудием гения. Последнему всё дозволено; для него нет ни вины, ни греха, ни угрызений совести; он должен быть и неумолим, и свободен от всяких цепей, пред-рассудков метафизических, религиозных и нравственных; нарушение нравственности нисколько для него не постыдно, ибо всё — и самая нравственность — *для него!*

Понятие о нравственной личности как самоцели, о нравственном законе как не извне и ради внешних отношений

²⁴⁰ «Станьте тверды!» — этот призыв из книги «Так говорил Заратустра» Ницше повторил в своей последней книге «Ессе Ното», назвав его там *императивом*.

наложенном на дух, о его собственном, внутреннем законе, остаётся с начала до конца чуждым и неизвестным Ницше. Признав произвольно, что основание закона вообще есть только внешнее (цели жизни), и, бесспорно, доказав затем, что нравственность, опирающаяся только на *внешние*, условные основания (утилитаризм, альтруизм, приспособление), совершенно несостоятельна, он из этих посылок, из которых первая, безусловно, *ложна*, а вторая *верна*, и выводит своё нелепое логически заключение: *закон вообще не должно быть!* Закон один: мой произвол!

Не в этом чудовищном и, как видно, логически нелепом выводе, — поучительность блестящих афоризмов Ницше. Она вся — в его критике той морали, которая не знает иных оснований нравственного закона, кроме внешних, условных, утилитарных. Но такова не только разрушаемая Ницше мораль общественного блага, сострадания, альтруизма, приспособления и т. п., но и *собственная* мораль Ницше. И она приходит к последовательному отрицанию закона *только* потому, что она сама не знает иных оснований его, кроме внешних. Чудовищные нравственные взгляды Ницше поучительны именно как убедительнейшее косвенное доказательство того, что основание нравственности — не внешнее (в целях), но внутреннее (в законах духа), — не условное и утилитарное, но безусловное и бескорыстное.

Только эта поучительность и искупает отчасти тяжесть и неблагодарность труда — разбирать такое колоссальное и часто возмутительное заблуждение, такую болезнь духа, какими представляются взгляды на нравственность Фр. Ницше. Тяжелее и неблагодарнее мог быть только принятый на себя г. Преображенским с истинным самопожертвованием труд *простого изложения* этих взглядов для публики. Если это изложение не было «преждевременным» в глазах его трудолюбивого автора, то едва ли может считаться им преждевременною и эта критика изложенного им «рассуждающего безумия нашего декадентства»²⁴¹.

²⁴¹ «Рассуждающее безумие» — это выражение как нельзя лучше подходит и к современному «постмодернизму».

ПРАВСТВЕННОЕ УЧЕНИЕ ГР. Л. Н. ТОЛСТОГО И ЕГО КРИТИКИ²⁴²

Wer die Welt vernuenftig ansieht,
dem sieht sie auch vernuenftig aus

*Hegel*²⁴³

I

Натуры глубокие, богато одарённые и страстные оставляют и на своих судьбах и делах, и на выраженных ими мыслях и чувствах резко отмечающую их печать цельности, законченности и какой-то роковой стихийной последовательности. Чуждые разбросанности и определяемых внешними, случайными воздействиями окружающей среды колебаний в разные стороны, составляющих удел осторожной, бесстрастной и безыдейной посредственности, они и в мыслях, и в делах, и в чувствах своих всегда доходят до конца, ни перед каким препятствием робко не сторонясь, ни перед каким крайним выводом не отступая. Эта-то законченность и как бы стихийная, неуклонная последовательность мыс-

²⁴² Печатается по изданию: *Нравственное учение гр. Л. Н. Толстого и его критики // Вопросы философии и психологии. — Книга 4. — 1890. — С. 64–93.*

²⁴³ «Кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно» (нем.) — слова из «Философии истории» Г. В. Гегеля; более точное название: «Лекции по философии истории» (опубликованы посмертно по рукописям Гегеля его сыном Карлом). См. приведённые слова в современном русском издании (1993, с. 65).

ли и страсти и придаёт совершенно особенный интерес изучению произведений и жизненных судеб подобных натур. Такое изучение их роковых подвигов и преступлений, их великих открытий и грандиозных заблуждений несравненно поучительнее анализа бесчисленных более мелких и менее цельных характеров. Это так потому, что оно с совершенною ясностью раскрывает перед нашей мыслью тот путь, который неизбежно должна выполнить та или другая идея, та или другая страсть, *всецело* овладевшие духовною жизнью человека и предоставленные в своём развитии исключительно сами себе. Этим даётся и одно из убедительнейших средств для оценки действительного значения, достоинства той или другой идеи и страсти, которые можно проследить здесь в их ничем посторонним не затемнённом и не восполненном внутреннем развитии до конца, — оценки по их внутреннему, ничем не прикрашенному существу. Но для того, чтобы изучение произведений и судеб таких одарённых и сильных натур было действительно поучительным в указанном смысле, необходимо прежде всего, чтобы оно уловило именно характеризующую эти натуры цельность и последовательность их образа. Необходимо, чтобы оно не ограничилось отрывочной оценкой и анализом того или другого отдельного проявления их духа, не дающего о нём, в своей отрывочности, правильного понятия. Здесь всё внутренне связано и в самом изучаемом предмете, и в изучении его.

Среди немногих действительно крупных наших писателей последнего времени колоссальная фигура графа Л. Н. Толстого представляет, бесспорно, наиболее типичное и цельное воплощение той глубины, верности себе и беззаветной страстности, о которых мы говорим. Поэтому и критическое изучение произведений его, менее чем изучение какого бы то ни было другого писателя, может быть отрывочным, делающим свои выводы на основании отдельных его произведений, или того или другого *рода* этих произведений, художественных, религиозно-нравственных или философских. Более чем какой-либо другой писатель, гр. Л. Толстой может быть правильно понят и оценён только *по всей полноте* своих произведений. В каждом из них — и в самом крупном,

и в самом незначительном, и в художественном, и в нравственно-философском, и в религиозном — он *всё тот же*, неизменно верный себе и только всё яснее и яснее высказывающийся граф Лев Толстой. Выяснить, определить ту единую идею, которая в разнообразных формах высказывается в каждом из этих произведений, обращая каждое из них в дополнение и разъяснение всех других, — значит и выяснить, и определить весь духовный образ гр. Л. Толстого. Только поняв эту идею, руководящую всей его духовною жизнью и развивавшуюся постепенно во всех формах его многолетнего творчества, получим мы и начало, разъясняющее ту роковую *внутреннюю необходимость*, с которой это грандиозное, но тем более прискорбное, трагическое развитие совершилось. Получим мы, вместе с тем, и прочное основание для оценки этого поучительного — именно по своей ценности и роковой последовательности — развития. Всякая другая оценка такого законченного и цельного мировоззрения, как мировоззрение гр. Л. Толстого, — например, исходящая из противоречия тех или других его положений разным признанным и твёрдо установившимся учениям, юридическим, экономическим или церковным, или из указания логических промахов писателя, неточности, неправильности аргументации, не научности и т. п., — не коснётся *самого корня* всего учения. Она не обнаружит с совершенной полнотой и убедительностью его внутреннего значения и достоинства, оставляя в конечной оценке возможность разных компромиссов, принятия одной части учения при отрицании других и т. д. Но именно здесь, в вопросе о значении мировоззрения гр. Л. Толстого, менее всего можно остановиться на компромиссах и посредствующих *примирительных* суждениях: здесь уместно только *или всё, или ничего*.

А между тем именно графу Л. Толстому особенно посчастливилось на такие «половинные», содержащие в себе компромиссы, суждения о его произведениях. Посчастливилось ему и на критику их отрывочную, останавливающуюся только на одном или другом роде произведений, рассматривающую их вне совокупности и внутренней связи и оценивающую их не по внутреннему достоинству высказавшейся в них общей идеи,

а по их сопоставлению с теми или другими признанными (но стоящими вне этой идеи) учениями. Ничего нет обыкновеннее, как полное отделение графа Л. Толстого как художника от графа Л. Толстого как мыслителя и моралиста или убеждённое признание его нравственно-философских учений (или хотя части их) рядом с отрицанием его «учения» религиозного. Даже у такого умного и тонкого критика, как М. де Вогюэ²⁴⁴, мы встречаемся с первым; даже у такого глубокого мыслителя, как А. А. Козлов²⁴⁵, недостаточно определённо выяснена внутренняя связь между решительно отрицаемым им религиозным воззрением графа Л. Толстого и его нравственно-философскими взглядами²⁴⁶.

Благодаря подобному дробному изучению произведений гр. Л. Толстого, по частям и родам, и критике их внешней (не по внутренней состоятельности их общей идеи, а лишь по сопоставлению их с другими признанными учениями, моральными и религиозными) происходит нечто даже очень странное и могущее очень многих читателей поставить решительно в тупик. Происходит то, что граф Л. Толстой в изложении

²⁴⁴ *Вогюэ Эжен Мельхиор де* (фр. *vicomte de Vogüé Eugène-Melchior*; 1848–1910) — французский дипломат и литературный критик, автор ряда работ по русской литературе, среди которых основным является «Русский роман» (1886), переведённый на русский язык под названием «Современные русские писатели: Толстой — Тургенев — Достоевский» (1887).

²⁴⁵ *Козлов Алексей Александрович* (1831–1901) — русский философ-спиритуалист и публицист, создал свою философскую систему, называемую им панпсихизмом. Главным понятием в панпсихизме является понятие бытия, источником которого служит первоначальное сознание. Автор книги «Философия действительности. Изложение философской системы Дюринга с приложением критического обзора» (1878).

Однако внимание его к работам П. Е. Астафьева было не всегда достаточным.

²⁴⁶ Примечание Астафьева: Мы говорим здесь о превосходных статьях А. А. Козлова в «Философском трёхмесячнике».

Дополнение составителя: Впоследствии эти статьи вышли отдельной книгой: *Козлов А. А. Религия графа Л. Н. Толстого, его учение о жизни и любви.* — СПб., 1895. — 224 с.

и критике его нравственно-философского учения, например у князя Д. Н. Цертелева²⁴⁷, представляется совсем не тем крупно-оригинальным и вызывающим во всяком случае не среднюю, примирительную оценку своей мысли графом Толстым, как в «Беседах» высокопреосвященного Никанора²⁴⁸, более полно и глубоко, чем другие критики, разобравшего «учение» графа Л. Толстого в его целом. Тогда как у первого граф Л. Толстой производит впечатление писателя, «почти как и все», только немного более обыкновенного — смелого, страстного, парадоксального, яркого и эксцентричного, — у высокопреосвященного Никанора он уже производит совсем иное, несравненно более крупное, но и резкое и правдивое впечатление, — и притом *не только* со стороны своего особого отношения к вероучению церкви (как односторонне оценивается он, например, в бойких и живых «Заметках» Ю. Николаева²⁴⁹), а и как философ и психолог. Части всего учения, разбираемые в последних критических произведениях кн. Д. Н. Цертелева и высокопреосвященного Никанора о нравственном учении графа Л. Толстого, мы, как во многом

²⁴⁷ *Цертелев Дмитрий Николаевич* (1852–1911) — философ, поэт, литературный критик. Астафьев имеет в виду его книгу «Нравственная философия графа Л. Н. Толстого» (1889).

²⁴⁸ *Никанор (Бровкович)*, архиепископ (1826–1890) — православный духовный писатель и философ. Основное философское произведение: трёхтомная «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (осталась незаконченной). В книге «Против гр. Л. Толстого. Восемь бесед» подвѣрг взгляды Льва Толстого всесторонней, но крайне пристрастной критике.

²⁴⁹ *Юрий Николаев (или Ю. Николаев)* — псевдоним *Говорухи-Отрока Юрия Николаевича* (1850–1896), писателя и публициста, проделавшего путь от революционных настроений к консервативным убеждениям. Астафьев, вероятно, имеет в виду его книгу «Последние произведения графа Л. Н. Толстого» (1890). Обратим внимание читателя, что под псевдонимом Юрий Николаев несколько позже печаталась *Данзас Юлия Николаевна* (1879–1942), автор содержательной монографии о гностицизме «В поисках за божеством» (1913). Характерно, что и православный Говоруха-Отрок, и католичка Данзас резко отрицательно относились к «русской религиозной философии» в стиле В. С. Соловьѣва.

взаимно дополняющие, и сопоставим здесь. Изложение наше будет по необходимости сжато. Но самая сжатость его, освобождающая суть дела от затемняющего пёстрого и *казуистического* её изложения у графа Л. Толстого (отдельные случаи, личные опыты, лирические вспышки, перемешанные с философствующими рассуждениями), будет способствовать уяснению внутренней связи сопоставляемых частей и характеристике целого. Это сопоставление поведёт нас естественно к выяснению основной движущей идеи всего творчества гр. Л. Толстого как художника и мыслителя-моралиста и к её внутренней оценке.

II

В двух статьях: «Учение графа Л. Н. Толстого о жизни» (Русск<ое>. Обзор<ение>, 1890 г., июль) и «Нравственная философия гр. Л. Н. Толстого» (М., 1889 г.) кн. Д. Н. Цертелев излагает и комментирует, подвергая часть их более или менее полной критике, те стороны учения гр. Толстого, которые не связаны непосредственно с религиозными воззрениями последнего. Только взятые вместе эти две статьи дают сколько-нибудь *определённое* представление о нравственном учении гр. Л. Толстого, т. к. именно в его *понятии о жизни* — основание и его понятий о нравственном и безнравственном, о труде и собственности, обществе и государстве и т. п. Брошюра кн. Цертелева «о нравственной философии гр. Л. Толстого», изданная ранее второй статьи его и не касающаяся оригинального учения гр. Л. Толстого о жизни, именно вследствие этого последнего обстоятельства и не оставляет в уме читателя при всех своих достоинствах (изящное, хотя порой и слишком «уклончивое» изложение, — верные, а нередко и очень остроумные критические замечания) вполне определённого и верного представления о всём учении. Разбор же порознь отдельных положений этого учения вне связи с их общим основанием (в учении о жизни) является причиною и того, что князь Д. Н. Цертелев нередко наполовину или вполне соглашается со многим, что в них представляется безобидным и благовидным только *вне этой связи* и с чем он, конечно, имея в виду эту связь, никак бы не согласился. Таково, например, у него признание, что граф Л. Толстой, увлека-

ясь «высшими идеалами», *только смешивает* области права и высшей нравственности, основанной на любви (Л. с., с. 8)²⁵⁰.

Кн. Д. Н. Цертелев признаёт даже, во имя этих «высших идеалов», учение графа Л. Толстого «благотворным» (!) и могущим быть «ещё более благотворным по освобождению его от некоторых посторонних примесей» (Л. с., с. 6–7). «Высший же идеал» затем, однако, и в изложении кн. Д. Н. Цертелева оказывается что-то очень уж *звероподобным*; это — возведённое в святость (например, в «Три старика») прокормление своей физической особи собственноручным физическим трудом, не пользуясь чужим трудом, — *и только*. Да и сам кн. Цертелев в конце своей брошюры справедливо замечает, что только с точки зрения узкого материализма можно последовательно провести тот взгляд на науку и искусство, который пытается отстаивать в своих последних статьях гр. Л. Толстой (Л. с., с. 140).

Дело, как мы увидим, идёт гораздо далее смешения — *до полного отрицания* всякого права и совершенно *своеобразного* понимания любви, ни с высшею, ни с какой другою нравственностью ничего общего не имеющего. Поэтому мы, во избежание превратного толкования нравственного учения графа Л. Толстого и совершенно бесплодной критики его с таких *вне* его стоящих точек зрения, которые последним принципиально отрицаются (таковы, например, юридическая и экономическая точки зрения), и начнём с изложения учения графа Л. Толстого о жизни, придерживаясь его довольно полной передачи у князя Д. Н. Цертелева²⁵¹.

Основная мысль учения графа Л. Толстого о жизни есть признание, что *индивидуальная жизнь*, жизнь в пространстве и времени, никогда не достигающая своего назначения — *блага*, есть *зло и нелепость*, обнаруживающиеся в столь же нелепой и призрачной смерти. Истинная жизнь — не в этой временно-пространственной индивидуальности, а в том, что, составляя

²⁵⁰ Л. с. = *Loco citato* — в указанном месте (лат.).

²⁵¹ **Примечание Астафьева:** Делаю это для удобства читателя, хотя не только читал не бывшее в обращении русское издание «О жизни», но имел удовольствие лично возражать графу Л. Толстому на первую редакцию этого учения, прочитанную графом в виде реферата Московскому Психологическому обществу.

её внутреннее существо, не индивидуально, но едино, *обще* во всех особях, вечно, и пребывает вне пространства и времени, т. е. *в сознании, разуме*. Подчинение животного начала индивидуальной жизни общему, вне времени и пространства находящемуся — разуму, одно даёт нам истинное, неуничтожимое благо. В нём состоит и истинная, не призрачная жизнь. Это своё учение об истинной жизни гр. Л. Толстой основывает на следующем рассуждении:

«Человек живёт только для своего счастья, для своего блага», — это положение гр. Л. Толстой считает несомненным и достаточно *исчерпывающим* для определения смысла жизни. Как только человек перестаёт искать блага, он не чувствует своей жизни. Человек не может представить себе жизнь, не связывая с нею желания собственного блага. Для каждого человека слово *жить* значит то же, что искать блага и стремиться к его обладанию; отыскивать благо и стремиться к его обладанию значит жить. Но человек сознаёт жизнь *только в себе самом*, в *своей* индивидуальности; вот почему он воображает сначала, что *то* благо, которого он хочет, есть его индивидуальное благо. Однако эта его мысль — жалкое заблуждение, ибо жизненный опыт, несомненно, ежедневно убеждает в том, что индивидуальное, личное благо недостижимо никогда, что оно призрачно. Тогда как одно из я — индивидуальность — приказывает поэтому человеку жить, другое я — его разум — говорит ему «жить невозможно». Стремление индивидуальной жизни противоречит голосу общего разума. Кто же из них прав? «То, что человек называет жизнью, — отвечает гр. Л. Толстой, — его существование со времени рождения, — никогда не было ею». Когда человек вопрошает себя о возникновении его разумного сознания, он, как разумное существо, никогда не рассматривает себя как сына своего отца и матери, внука предков своих родителей, рождённого в таком-то году. Оставляя в стороне всякое представление о какой бы то ни было филиации, он чувствует, что *отождествляется с сознанием разумных существ*, которые совершенно чужды ему по времени и пространству, которые жили несколько тысячелетий ранее его на другом конце света. В своём разумном сознании он не находит и следов своего *индивидуального* происхождения, но чувствует связь, которая

соединяет его, вне времени и пространства, с другими разумными сознаниями. Они отождествляются с его собственным, как если бы он проникал в них, или они в него. Поэтому жизнь человека, как индивидуума, стремящегося только к собственному благу, среди множества индивидуумов, ему подобных, разрушающих друг друга и погибающих, — эта жизнь есть зло и бессмыслица, и истинная жизнь не может быть такова. Таким образом, эта индивидуальная жизнь, единственная, которую он сознаёт в себе как цель всей своей деятельности, сводится к чему-то обманчивому и несущественному, тогда как жизнь *вне его* — жизнь, которую он не любит, не чувствует, которая ему неизвестна, есть единственная настоящая. С этой жизнью вне его индивидуальной жизни единит его вечный и не знающий пространственных разделений разум, сознание, без которого для него нет и собственной индивидуальной жизни (несознаваемая жизнь — не жизнь) и который в то же время доказывает ему же призрачность и тщету этой индивидуальной его жизни. Не призрачная сущность жизни — в этом неиндивидуальном, внепространственном и вневременном разуме. В действительности нет иной жизни, кроме жизни этого сознания. Истинная жизнь человеческая поэтому совершается вне пространства и времени, вне индивидуальности. «Жить для себя? — спрашивает гр. Л. Толстой. — Но моя индивидуальная жизнь есть зло и нелепость. Жить для семьи, для общества, для отечества, для всего человечества? Но если жизнь моей индивидуальности несчастна и нелепа, то то же самое и всякая другая жизнь человеческой индивидуальности, и соединение бесчисленного множества индивидуальностей нелепых и неразумных никогда не может составить одной жизни счастливой и разумной». Только в подчинении нашей животной, индивидуальной природы закону разума для достижения блага и состоит вся наша жизнь. Ни разум, ни степень подчинённости разуму не могут быть определены пространством и временем. Истинная жизнь человеческая совершается вне пространства и времени. Отречение от блага индивидуальной жизни есть закон жизни, закон разума. Любовь, в которой оно проявляется, есть единственная разумная деятельность человека. И самая любовь эта, по учению гр. Л. Толстого,

возникает из сознания бессмыслия индивидуального бытия. Не из любви к отцу, сыну, жене, друзьям, людям добрым и любезным, учит он, люди отказываются от индивидуальности, а наоборот — единственно вследствие сознания ничтожества индивидуального существования, невозможности счастья для этого существования. Только сознав эту невозможность и отрекшись от индивидуальности, и начинает человек истинно любить жену и друзей. *Этот источник любви и самоотречения очень существенно отличает мораль графа Л. Толстого от всякой иной морали, проповедующей подчинение личного блага общему во имя любви. Та любовь и то отречение от личного блага вследствие ясного сознания невозможности осуществить это благо, которым учит гр. Л. Толстой, конечно, очень похожи на «пожертвование» в пользу какого-нибудь общего дела заведомо ничего не стоящей акции, безнадёжного векселя и т. п. Невольно вспоминается здесь ироническое изречение наших хохлов: «на Тебе, Боже, что нам не гоже»!*

В изложенном учении о жизни — два существенных положения, с неизбежной понудительностью предрешающих и весь дальнейший ход мысли. Первое гласит, что единственное существенное, не призрачное в жизни — разум — *безличен, вне времени и пространства*. Второе — что отрицаемая этим безличным разумом временно-пространственная *индивидуальность, личность, есть призрак, зло и нелепость*. Ввиду этого и самая любовь, «единственная разумная деятельность», должна быть не индивидуальной и направленною не на зло и нелепость, не на личность, индивидуальность (как, например, отдельное лицо, семья, отечество), но безличною. Истинная любовь, по учению графа Л. Толстого, не должна *выбирать*, не должна *исключительно* привязываться к одному лицу или группе лиц ни благодарным воспоминанием, ни заботливою надеждой или опасением. Такая любовь людей, «не понимающих смысла жизни», не есть благо, не даёт счастья любящему, и во имя её нередко совершаются самые страшные преступления. Настоящая любовь есть любовь *в настоящем*, любовь *ко всякому*, кого жизнь передо мной ставит, *без предпочтения*. Человеку, отрекшемуся от блага своей индивидуальности, нет дела до того, есть ли другая любовь, сильнейшая, чем та, которая вле-

чѣт его в *настоящее* время. Он отрекается от самого себя и посвящает своё существование той любви, которая доступна ему и которую он видит перед собой. *Безличная и неисключительная* любовь — единственная *разумная*. Развивая своё учение об этой оригинальной безличной любви, граф Л. Толстой нисколько не смущается тем, что для её действительного существования необходимо ни более ни менее как *отменить* (*nous allons changer tout cela!*²⁵²) *один из основных законов душевной жизни*. Это тот закон, по которому *всякое* представление, *чем более сильным чувством сопровождалось его первое появление в душе*, тем прочнее и глубже запечатлевается в душе, тем ярче и легче воспроизводится ею по новому поводу, вызывая за собою и всё с ним ассоциированное. По этому закону человек, которого мы раз в жизни, хотя бы на короткое время, любили, через это уже неизбежно приобретает для нашей души *особую* ценность и значение, *выделяется* из массы безразличных для неё лиц. Выбор, личная и исключительная привязанность здесь, поэтому, *неизбежны*.

Неизбежным выводом из признания начала *индивидуальности, личности* — в принципе за зло и нелепость — должно явиться *отрицательное отношение* ко всему, что в строе нашей жизни так или иначе *служит началу личности, индивидуальности, способствуя его развитию или охраняя это развитие, или выражая собою результат, проявление личного развития*. Но таковы и личная любовь, и семья, и экономия, и право, и общество, и государство, и наука, и искусство. Всё это — или условия развития и охраны личности, индивидуальности, или её выражения, — напряженные, развитые проявления. В *отрицании* всего этого, т. е. *всей человеческой культуры*, и состоит дальнейшее развитие взглядов гр. Л. Толстого, обзор которых, сопровождаемый критическими замечаниями, представляет брошюра князя Цертелева под заглавием «Нравственная философия гр. Л. Толстого»²⁵³.

²⁵² «Мы изменим всё это» (фр.) — эти слова до сих пор остаются главным призывом левацкой идеологии.

²⁵³ Примечание Астафьева: Материал её — XII-й том сочинений гр. Л. Н. Толстого.

III

Вопрос всякой нравственной философии состоит в том, что такое добро и как возможно и должно его делать? Но для последнего необходимо знать, как жить, не делая зла. Если задача нравственного человека состоит в том, чтобы, облегчая людям их страдания и увеличивая их радости, находить в такой деятельности и высочайшее личное нравственное удовлетворение и благо, — то для графа Л. Толстого несомненно, что всё, способствующее высокому развитию личности, индивидуальности, или являющееся его результатом и выражением (разделение труда, собственность, всяческое неравенство, городская жизнь, искусства и науки), *препятствует* такой деятельности и достижению этого нравственного удовлетворения. Это явствует для графа Л. Толстого как из разбора тех причин, которые мешали ему самому делать добро другим, так и из определения необходимых, по его мнению, условий личного счастья.

В первом отношении первую помехой для своей нравственной, добро делающей деятельности гр. Л. Толстой находит скопление людей в городах и поглощение в них богатств деревни. Стоит только человеку не желать пользоваться чужим трудом посредством владения землёю и деньгами и потому — по силам *самоу* удовлетворять своим потребностям, чтобы ему никогда в голову не пришло уехать из своей деревни, в которой легче всего можно удовлетворить своим потребностям... Вторая причина — разделение богатых и бедных, неравенство, собственность. Стоит только человеку не желать иметь землю и деньги, и человек будет поставлен в необходимость удовлетворять сам своим потребностям собственным

Примечание Ред.: речь идёт об издании 1889 г. В воспоминаниях «Моя жизнь» С. А. Толстая писала: «В лето и осень 1889 года я печатала вновь второе дешёвое издание Полного собрания сочинений и в сентябре кончила печатать XII том» (*Толстая С. А. Моя жизнь* : в 2 т. М. : Кучково поле, 2014. Т. 2. С. 104). В XII том Софья Андреевна предполагала включить «Крейцерову сонату», но её запретила цензура, и она выпустила ПСС без неё, а «Крейцерову сонату» включила в XIII том и потом долго хлопотала о его выпуске.

физическим трудом. Он перестанет пользоваться чужим трудом, заедавая чужую жизнь, и тотчас же невольно разрушится та стена, которая отделяет его от рабочего народа, и он получит возможность помогать ему... Третьей помехой для графа является стыд, основанный на безнравственности обладания теми деньгами, которыми он хотел помогать людям. Стоит человеку не желать пользоваться чужим трудом, и у него никогда не будет лишних денег. Если бы не было безнравственного желания пользоваться чужим трудом, которому помогает существующее разделение труда, и каждый сам удовлетворял бы всем своим потребностям, памятуя самую первую и несомненную человеческую обязанность *трудиться руками в общей борьбе человечества с природой*, — если бы не было и выражающей пользование чужим трудом собственности и устанавливаемых ею и разделением труда всяческих неравенств и общественных делений, и каждый помнил бы, что «единственная его действительная собственность есть *он сам*», — то не существовало бы и тех помех общению с людьми и деланию им добра, которые гр. Л. Толстым указаны. Не останавливаясь на критике понятий гр. Л. Толстого о собственности и разделении труда (очень остроумную критику читатель найдет в брошюре кн. Д. Н. Цертелева, шаг за шагом следящего за аргументацией графа Л. Толстого), мы здесь желаем только указать на внутреннюю связь их между собою и с основным понятием гр. Л. Толстого «о жизни». Обращаясь к определению условий личного счастья и блага, гр. Л. Толстой насчитывает их пять. Первое — «есть жизнь такая, при которой не нарушена связь человека с природой (т. е. в деревне), общение с землёй, растениями, животными. Другое условие счастья есть труд: во-первых, любимый и свободный труд; во-вторых, непременно труд *физический*, дающий аппетит и крепкий, успокаивающий сон. Третье несомненное условие счастья, которому, однако, строй современной культуры ставит неодолимые преграды, есть семья. Четвёртое условие счастья есть свободное любовное общение со всеми разнообразными людьми мира, — общение, которому современный культурный строй, с его разделением труда, экономически, умственными и политическими неравенствами и обще-

ственными перегородками всякого рода, опять на всяком шагу препятствует. Наконец, пятое условие счастья есть здоровье и безболезненная смерть.

Всем этим условиям равно не отвечает строй современной культурной жизни вообще и жизни городской в особенности, доводящий разделение труда, неравенство, развитие индивидуальностей до крайних пределов. И все они сводятся в сущности к двум: жизни в деревне и труду — притом непременно труду физическому, — при которых каждый, удовлетворяя сам своим потребностям, не пользуется чужим трудом и безнравственное орудие такого пользования — собственность — становится лишнею. Физический труд, поэтому, возводится графом Л. Толстым в первую, несомненную *нравственную обязанность* человека, выполнение которой требуется не как средство для достижения каких-либо целей (например, необходимых средств жизни для семьи), а само по себе, как цель. Тот, кто физически не трудится, — паразит, заедающий чужую жизнь и не выполняющий первой человеческой обязанности. В каком бы положении ни находился человек, обязанность физического труда для удовлетворения своих потребностей есть *первая* из обязанностей уже потому, что людям нужнее всего их жизнь. Поэтому для того, чтобы защищать и научать людей, и делать их жизнь более приятною, надо сохранить самую жизнь, а между тем моё неучастие в борьбе с природой, поглощение чужих трудов, есть уничтожение чужих жизней, зло и разврат. «Что делать? — спрашивал я, — говорит гр. Л. Толстой, — до тех пор, пока под влиянием высокого мнения о своём призвании не видел того, что первое и несомненное моё дело было то, чтобы кормиться, одеваться, отопляться, обстригаться и в этом же помогать другим, потому что с тех пор, как существует мир, в этом самом состояла и состоит первая и несомненная обязанность каждого человека». Я должен трудиться руками для того, чтобы есть свой, а не чужой хлеб, и должен есть для того, чтобы трудиться. В этом — задача и смысл жизни. «Нужно усвоить себе, — учит гр. Л. Толстой, — тот простой и правдивый взгляд, с которым вырастает рабочий человек, что человек прежде всего есть машина, которая заряжается едой, чтобы кормиться, и что потому стыдно, тяжело, нельзя

есть и не работать (*физически*), что есть и не работать — это самое безбожное, противоестественное и потому опасное положение, вроде содомского греха». Но таким образом, как замечает князь Д. Н. Цертелев, «если сущность и цель человеческой жизни состоит только в том, чтобы работать и питаться продуктами этой работы, то, несомненно, оказывается, что он *есть только то, что он ест*»²⁵⁴ (Л. с., с. 109). Зато, при таком определении цели жизни, развитие личности, индивидуальности доведено, как и всякое вытекающее из него неравенство, *до минимума*, — собственности и разделения труда нет, а потому нет и разобщения между людьми и развращающей роскоши городской жизни, не нужны и университеты, и весь сложный аппарат права и государства!.. Ставшему звероподобным человеку (вроде, например, «трёх стариков»²⁵⁵) не достаёт только, для полного «совершенства», забыть человеческую речь и обрести шерстью!!

Понятно, что в жизни, смысл и задача которой определены так, чтобы свести на минимум развитие индивидуальности, личности и по возможности приблизить человека к *родовому* существованию безличного и только физически живущего животного, — наука и искусство, требующие для выполнения своих задач именно крайнего напряжения всех духовных сил особенно высоко и индивидуально развитой личности, должны играть самую жалкую роль. И гр. Л. Толстой вовсе не признаёт *самостоятельного* значения задач науки и искусства. Он допускает последние лишь из утилитарных соображений, поскольку они могут служить не развитию личности человека, а его счастью, благополучию. Наука, говорит он, должна служить людям, их благу. В чем бы ни полагали люди своё назначение и благо, наука будет учением об этом назначении и благе. Все знания, приобретаемые бедным, служат ему только для улучшения личной жизни. Все знания, приобретаемые

²⁵⁴ *Der Mensch ist, was er isst* — считается, что данное выражение — из рецензии немецкого философа Людвиг Фейербаха (1804–1872) на книгу вульгарного материалиста Якоба Молешотта (1822–1893). Иногда эти слова приписывают самому Молешотту.

²⁵⁵ Имеется в виду рассказ Л. Н. Толстого «Три старца».

богатым в науках и искусствах, несмотря на все громкие слова о важности наук и искусств, нужны ему только для того, чтобы побеждать скуку и приятно проводить время. Таким образом, идея *истины*, как чего-то ценного само по себе и составляющего задачу человеческого духа независимо от той пользы, какую из неё можно извлечь, совершенно отрицается гр. Л. Толстым. Отрицает он и самостоятельное значение умственного труда. «Наука и искусство, — говорит он, — выговорили себе право праздности и пользования чужими трудами и изменили своему призванию. И заблуждения их произошли только потому, что служители их, выставив ложно понятый принцип разделения труда, признали за собою право пользования трудами других и потеряли смысл своего призвания, сделав себе целью не пользу народа, а таинственную пользу науки и искусства и предались праздности и разврату, не столько чувственному, сколько умственному». «Отчего бы, — спрашивает он, — людям искусства не служить народу? Ведь в каждой избе есть образа, картины, каждый мужик, каждая баба поют; у многих есть гармонии, и все рассказывают истории, стихи, и читают многие!» Отсюда он и выводит советы: живописцу, чтобы он рисовал пятикопеечные картинки, музыканту, чтобы он играл на гармонии и учил баб петь песни, поэту-сочинителю, чтобы он бросил свои поэмы и романы и сочинял песенники, истории, сказки, понятные безграмотным людям²⁵⁶.

Но «они скажут, что я сумасшедший!» — кончает эти советы гр. Л. Толстой.

Конечно, советы эти звучат сразу очень дико, но они совершенно последовательно вытекают из однажды принятой исходной точки; дикость не в них, а во *всём* учении. Если действительно развитая индивидуальность, личность есть зло

²⁵⁶ Примечание Астафьева: Мысль та же, как и в заключении книги Прудона «Об искусстве», но выражение её и практический вывод гораздо оригинальнее.

Дополнение составителя: Прудон Пьер Жозеф (1809–1865) — французский социолог, один из основателей движения анархизма. Астафьев имеет в виду его книгу, выходящую в русском переводе под названием «Искусство, его основания и общественное значение» (1865 и др.).

и нелепость, то зло и нелепость есть и всё, что её развитию служит и его выражает: и разделение труда, и собственность, и право и суд, и разделение наций, и государство²⁵⁷, и наука, и искусство, — словом, вся наша «цивилизация». Дальше мы увидим, что ложью, злом и нелепостью должно оказаться, с этой точки зрения, и ещё многое другое, стоящее, по-видимому, выше и вне всякой цивилизации с её возможным несовершенством. И идея истины, и идея красоты, и личная любовь, и, как увидим дальше, личный Бог, и общение с Ним — всё это, как призрак и ложь, изгоняется из человеческой души; оставляется в ней один звероподобный *идеал физической особи, работающей для своего прокормления*. Невольно напрашивается на перо беспощадно жёсткое слово!..

Поэтому едва ли можно признать отвечающими характеру и значению изложенного учения слова, которыми кн. Д. Н. Цертелев заключает своё изложение его: «Если мы захотим в нескольких словах выразить сущность нравственного учения графа Толстого, мы увидим, что оно сводится к требованию жить как можно проще, как можно ближе к природе; при этом предполагается, конечно, что по природе своей человек склонен к добру и что внешние условия (государственные и общественные правила, законы, учреждения) не улучшают, а искажают природу» (Л. с., с. 124). Нет, сущность учения и глубже, и резче, и несравненно сильнее буколических мечтаний «безобидного любителя природы» или здравых советов гигиениста-филантропа! В конце своей брошюры кн. Д. Н. Цертелев проводит легко возникающую в мысли читателя XII тома «Сочинений» графа параллель между учением гр. Л. Н. Толстого и учением другого апостола «естественной», простой жизни, другого противника собственности, всякого неравенства и развращающей мир своею ложью цивилизации, так же, как и гр. Толстой, признающего за наукою и искусством лишь утилитарное значение и т. п., — Ж.-Ж. Руссо.

²⁵⁷ Примечание Астафьева: отсюда «заповеди»: не войю, не судись, не клянись.

Дополнение составителя: строго говоря, заповеди «не войю» в Библии нет.

Действительно, между обоими учениями на первый взгляд очень много сходных общих черт. Но не менее легко было бы провести параллель и между учением гр. Толстого и другого, новейшего апостола равенства, отрицателя «идеала» в науке и искусстве и врага современного строя жизни — Прудона. И в первой, и во второй параллели можно указать равно много сходных по внешности черт французских учений с учением графа Льва Толстого. Но существует между ними одно очень существенное различие, дающее возможность не сопоставить, а, скорее, взаимно противоположить эти учения. Тогда как Ж.-Ж. Руссо со своею теорией «естественного человека» и «общественного договора», а Прудон с своим учением о «равенстве» как «справедливости» и со своею войною против «идеалов» цивилизации (и прежде всего *guerre a Dieu!*²⁵⁸) исходили (правильно ли или неправильно аргументируя — всё равно) из идеи о правах *индивидуальности, личности и её благе* — гр. Л. Толстой исходит, наоборот, из принципиального признания индивидуальной, личной жизни за коренное зло, *ложь и нелепость*.

Это его начало приводит его логически неизбежно и ещё к нескольким, очень существенным в области нравственной философии, отрицаниям.

IV

То, что по существу своему есть зло, призрак и нелепость, конечно, не может и не должно быть ни предметом поклонения, ни предметом любви: и то, и другое могут относиться

²⁵⁸ «Война Богу!» [*«Guerre a Dieu!»* (фр.)]. Для незнакомого с подлинными произведениями Прудона читателя заметим здесь, что, хотя у Прудона и не проводится систематически *отрицание* личного Бога, а порой сквозит даже и готовность теоретически признать Его, — но везде сказывается какая-то поистине комичная *личная вражда* его, Прудона, к Господу Богу. Если он совершенно серьёзно и искренне объявляет *«guerre a Dieu!»*, то потому, что власть и авторитет Бога *слишком велики* для того, чтобы быть совместимыми с тем равенством, к какому сводится высший для Прудона закон жизни — *справедливость*, которой враждебен всякий *идеал* и, всего более, совокупность всех идеалов — Бог.

только к *безличному общеразумному*. Отсюда вытекает ряд положений, довершающих характеристику верного себе во всех подробностях учения графа Л. Н. Толстого как последовательного отрицания и устранения из разумной жизни личного начала и всего с ним связанного²⁵⁹. Особенно важное значение имеет, по своим последствиям, отрицание графом Л. Толстым начала личности в религии и в половой любви. Последнему посвящена и последняя «Беседа о христианском супружестве» высокопреосвященного Никанора, ранее, в других беседах, разбиравшего религиозные и нравственно-политические воззрения гр. Толстого. В начале своей последней беседы высокопреосвященный Никанор вкратце напоминает характеристику этих воззрений, высказанную в тех прежних «беседах» его. Воспользуемся несколькими выдержками из этого резюме.

«По религии графа, — напоминает высокопреосвященный, — ожидать новой, лучшей жизни, той жизни, в которой будет доступно человеку ближайшее общение с Богом, блаженство личности, рай, мы не должны. Иисус будто не только никогда ничего не говорил в подтверждение личного бессмертия, но напротив, даже отрицал его. Иисус также будто бы никогда и ничего не говорил и о своём личном бессмертии. Бессмертие состоит единственно и исключительно в неумирающей жизни человеческого *рода*, в жизни Сына человеческого... Жизнь *всех людей* — единственная достойная²⁶⁰ святыня... истинная жизнь есть жизнь настоящего, присущая всем людям... Бог Отец — это *безличное* начало и основа всей жизни. Бог есть разумение жизни. Сын Божий, Сын человеческий — это непрерывное продолжение человеческого рода» (Л. с., с. 1–3). Иисус же — только казнённый и умерший Учитель.

В подобном религиозном учении, заменяющем личного Бога безличным «*разумением жизни*», а Сына Божия — непрерывным продолжением человеческого рода, конечно, не

²⁵⁹ Примечание Астафьева: Как и всё учение Прудона, есть последовательное элиминирование из жизни всякого идеала и — прежде всего — *retrogradation de Dieu* (отступление от Бога. — *Ред.*).

²⁶⁰ То есть, согласно Вл. Далю, *достойная поклонения*.

может быть и речи ни о каком мистическом общении человеческой личности с безличным Богом в молитве, таинстве и обряде. И молитва, и таинство, и обряд из подобного религиозного воззрения естественно сами собою устраниаются. Единственное общение с безличным Богом, как общим началом общей, родовой жизни и «разумением жизни», для человека здесь возможно только в форме подчинения своей животной индивидуальности закону разума, т. е. в форме *общения со своим родом*, жизни не ради неосуществимого индивидуального блага, а благом рода и во имя его. Поэтому живущий в настоящем общею жизнью всех людей, жизнью «Сына человеческого», тем самым соединяется с Богом, как Отцом, безличным началом и основой всей жизни. Какими путями и в каких условиях осуществляется это единение с безличным Богом, как жизнь по закону разума, т. е. жизнь в роде и для рода, — это мы видели выше, говоря о нравственном учении графа Л. Н. Толстого (не пользование чужим трудом, собственный физический труд на удовлетворение своих потребностей и помощь в том же другим и т. п.). *Только* эти нравственные предписания «разумения жизни» и составляют, очевидно, существенное содержание этой религии, из которой исключено не только всё обрядовое, но и всё мистическое, таинственное, и даже, по возможности, всё метафизическое. Это — религия чисто практическая, утилитарная, без откровенного содержания, религия рассудочного «здорового смысла», вроде, например, бедной религии Конфуция²⁶¹, более бедной, чем даже религия самого дикого из полинезийских дикарей, для духовного обихода которого всё же есть что-нибудь, кроме серенького «здорового смысла» и физической пользы!

Каков вытекающий из принципиального отрицания личного начала взгляд графа Толстого на современное общество и государство, это мы уже видели: отрицание всякой обще-

²⁶¹ Конфуций (Кун Фу-Цзы) (552–479 до н. э.) — китайский философ и государственный деятель. На протяжении многих столетий конфуцианство соперничало с классическим даосизмом. В отличие от Лао-Цзы Конфуций видел в «дао» не абсолютное бытие, а мировой закон нравственного и социального порядка.

ственной и частной защиты лица, его собственности и прав (следовательно, и отрицание функций суда и власти), отрицание всякого рода общественных и политических неравенств и разграничений, как национальных, так и имущественных, вытекающих из разделения труда и т. п. и т. п. Всё это, как вытекающее из источника, признанного за зло, призрак и нелепость, и его ложным целям служащее (т. е. вся наша культура), само в этом воззрении должно последовательно быть признаваемо за зло и ложь, поддерживающиеся только благодаря насилию, предрассудку, бессмысленному воспитанию и т. д. Но оказывается, что такое же достоинство должно, наконец, признать и за общечеловеческим чувством *половой любви*, как напряжённейшим проявлением личной, индивидуальной жизни, без конца поддерживающим ложь и нелепость последней. И это чувство должно быть признано за зло и нелепость, за продукт разврата, предрассудка и ложного воспитания. Разбору произведения графа Л. Н. Толстого, разоблачающего мнимую внутреннюю ложь *половой любви* («Крейцера соната»), и посвящена последняя «беседа» высокопреосвященного Никанора. Мы не будем излагать содержания «Крейцеровой сонаты» — произведения, ставшего гораздо известнее русской публике в ревностно-распространяемых литографированных и контрабандных изданиях, чем могло бы оно сделаться в издании обыкновенном, не разжигающем как «запретный плод» особого любопытства. Не имеем мы в виду и критики его. И то, и другое читатель найдёт не только в форме краткого очерка (как, например, в очень живых и метких статьях Ю. Николаева²⁶²), но и особенно в очень обстоятельной, искренней и беспощадно-строгой брошюре высокопреосвященного Никанора. Мы намерены представить здесь только сущность взгляда графа Л. Толстого на чувство *половой любви*, по возможности освободив его от тех болезненно-грубых, порой до мучительно-циничных форм и образов, в которых этот взгляд в «Крейцеровой сонате» высказан.

²⁶² См.: *Говоруха-Отрок Ю. Н.* Во что веровали русские писатели? — Т. I. — СПб. : Росток, 2012. — 894 с. «Крейцера соната» рассматривается на с. 95–113.

Половая любовь, это чувство, искони делавшее испытывающих его людей и мягче, и чутче сердцем, и лучше, и даже красивее, искони возбуждавшее в них неведомые ранее силы и стремления, скрашивавшее и самую серенькую, будничную жизнь всех без изъятия — и царей и рабов, и любимцев судьбы и обделённых ею, — вдохновлявшее самые обыденные натуры на высокие геройские подвиги и породившее самые прекрасные произведения в поэзии, музыке и других искусствах, возвышающих душу и обогащающих её жизнь, — есть, по учению графа Л. Толстого, *зло и мерзость*. Оно и рождается из зла, и рождает одно зло. Любовь есть предпочтение одного лица другому, но *для чего* предпочтение и *надолго ли?* Напрасно думают видеть в этом предпочтении нечто идеальное, возвышенное и возвышающее душу и таким рисуют его нам, скрывая грустную действительность. Ничего духовного и возвышенного в ней нет, по учению графа, а есть лишь чисто-плотское, животное, мерзкое и даже — *увы!* — свиное, — простая животная похоть. Одно лицо в этом чувстве предпочитает другое лицо как орудие своего эгоистического наслаждения.

Граф Л. Толстой забывает, что о *чисто-эгоистическом* (как, например, в еде или питье) наслаждении здесь не может быть речи уже потому, что здесь всякое впечатление одного лица сопровождается ответным впечатлением другого. Происходит *общение* впечатлений, изменения в двух особях не только физические, но и психические, духовные. Это одно уже придаёт отношениям половой любви характер не чисто-эгоистический и физический, но и идеальный, психический, обогащая душу каждого *новым* содержанием, *зарождая* чувства взаимной благодарности, заботливости, нежности, давая одной душе глубоко *заглянуть* в другую и делая из этих отношений *почву*, на которой развиваются *всякие вообще общественные чувства*. Поэтому неоспоримо прав высокопреосвященный Никанор, утверждая даже о любви естественной (независимо от освящения браком), что в человеке плотская любовь никогда не может быть чисто-животным чувством, без всякой примеси естественного или извращённого *духовного* влечения (Л. с., с. 49). Такою, прибавим, она может быть только в *чистом скоте*, вовсе не живущем психической жизнью.

За обращением двумя лицами друг друга в орудие эгоистического, скотского наслаждения, за обладанием следует

охлаждение и холодная взаимная ненависть, как между соучастниками в преступлении осквернения человеческого существа, — ненависть и за подстрекательство, и за участие в преступлении. Эта ненависть — нормальное отношение между двумя лицами, находящимися в союзе половой любви, наступающее, как только чувственность удовлетворена, и пропорциональное по силе порыву чувственности. Период любви — период злости; длинный период любви — длинный период злости; более слабое проявление любви — более слабое проявление злости. Эти любовь и злоба — то же самое животное чувство, только с разных концов. Вечной и даже продолжительной половой любви нет и не может быть; этому всегда помехою будет пресыщение, а с ним и холодная взаимная *ненависть*. Вместе с этою ненавистью соучастники в преступлении осквернения человеческого существа естественно проникаются взаимным недоверием и презрением, и их жизнь отравляется новым ядом *ревности*. Наконец, и *дети*, рождающиеся от союза половой любви, не только не единят родителей и не скрашивают их жизнь, а становятся новым источником разъединения, забот, тревог, опасений и страданий.

Таким образом в жизни, основанной на предпочтении одного лица другому в половой любви, создаётся понемногу настоящий ад, в котором оставаться возможно, лишь подло обманывая друг друга, а выход из которого — убийство и самоубийство. Иного и нельзя было ожидать от союза, у которого такой грязный источник, как половая любовь. Мужчины все и всё врут о высоких чувствах, а им нужно только тело жены, женщины же и по воспитанию, и по строю жизни своей думают только, как бы пленить мужчину, овладеть самцом (и это говорит писатель, создавший образы Наташи и Кити!). И взаимное владение это только временное, редко на годы, чаще на недели, месяцы и дни. Всякий мужчина испытывает то, что называется любовью, ко всякой красивой женщине и менее всего к своей жене. Ничего нет в этой любви идеального и возвышенного, а просто животная похоть, разжигаемая праздной жизнью, сытной пищей (*sic!*) и развращающим воспитанием и рождающая между теми, кто ей поддаются, ненависть и ревность. Этой похоти в утончённом виде служат и разжигают её

искусства, и поэзия, и музыка, облагораживая, идеализируя то, что само по себе только мерзко, — и не *возвышая* душу, как думают, а только страшно *раздражая* её.

Благотворное действие искусств гр. Л. Толстой отрицает здесь на том основании, что они вызывают страшную энергию чувства, не соответствующую условиям времени и места. Особенно возмущается он в этом отношении против музыки, возбуждающей чувство без всякого *определённого намёка* даже на обстоятельства его проявления. Здесь его возмущает то самое свойство музыки, во имя которого Шопенгауэр, например, так высоко её ставит²⁶³, а Мантегацца признаёт за самое *общечеловеческое* из искусств, удачно называя её «*una lingua, che si non e da tutti parlata, e almeno balbettata*»²⁶⁴.

Сойдясь по влечению животной похоти, без всяких духовных и возвышенных задач, супруги не только не думают о взаимной духовной жизни, но не берегут и физической. Их союз, рождающий раздоры, обман, ненависть, ревность и насилие, есть союз убийства и самоубийства ради грубого разврата половой чувственности. Брак, таким образом, как условие обладания известной женщиной, есть разрешение на разврат. Брак, как и половая любовь, из которой он возникает, есть для графа Л. Толстого скверна, убийство и самоубийство; не следует ни жениться, ни любить, ибо половая любовь — всегда падение. Идеал — в полном целомудрии и девстве. «Любовь, семья, брак — всё ложь, ложь и ложь!» — резюмирует свой взгляд на вопрос герой графа Л. Толстого, Позднышев²⁶⁵.

Но что же станет без этой «лжи и мерзости», без половой любви, семьи и брака — с продолжением человеческого рода? Откуда же дети?

А зачем же нужно продолжение человеческого рода? для чего дети? — отвечает на последний вопрос граф Л. Н. Тол-

²⁶³ См., например, главу «К метафизике музыки» во втором (дополнительном) томе книги Артура Шопенгауэра «Мир как воля и представление».

²⁶⁴ «Язык, на котором если и не все могут говорить, то все могут, по крайней мере, бормотать» (итал.). *Мантегацца Паоло* (итал. *Mantegazza Paolo*; 1831–1910) — итальянский врач, автор ряда популярных книг, таких как «Физиология удовольствия», «Физиология любви» и др.

²⁶⁵ Главный герой «Крейцеровой сонаты».

стой. Ответ ужасен, но последователен. Если действительно индивидуальная жизнь есть зло, призрак и нелепость, то увековечение этого зла, призрака и нелепости бесконечным произрождением новых индивидуальных жизней не только не желательно, но и ничем не может быть оправдано, кроме прискорбной слабости нашей природы, не достигшей ещё до совершенства. Когда совершенство достигается, исчезнет слабость и не будет «падения», то сами собою воцарятся целомудрие, девственность, дети не будут рождаться, и индивидуальная жизнь человека прекратится. Это уничтожение индивидуальной жизни с прекращением человеческого рода и представляется графу Л. Н. Толстому *конечным исполнением закона жизни*. Рассуждение его таково: цель как человечества, так и человека — благо. К достижению блага ведёт закон *единения*, осуществлению которого мешают страсти индивидуальной жизни. Когда уничтожится самая сильная из этих страстей, половая, плотская любовь, исчезнет и главная помеха осуществлению закона единения. Закон будет выполнен, и человечеству *незачем* уже будет жить. «А пока не выполнится?» — спрашивает высокопреосвященный Никанор. «Ну, вот и дан спасительный клапан. Признак неисполненного закона есть присутствие плотской любви. А как только есть плотская любовь, так вследствие именно её и является новое поколение, в котором может осуществиться закон. Не осуществило и то, — опять следующее, до тех пор, пока осуществится всё. *Когда же осуществится, тогда вследствие этого самого осуществления сам собою уничтожится и род человеческий*» (Л. с., с. 18–19).

Таков последовательный заключительный вывод всего мировоззрения Толстого, чрезвычайно цельного, стройного и законченного в целом. Возможно остаётся только разработка подробностей, исправление частных недостатков в аргументации и доказательстве; но нельзя уже ничего существенного прибавить ни к первому обоснованию целого здания (в учении о жизни), ни к последнему, крайнему выводу. Дальше этого вывода идти уже некуда, дальше *развивать* систему нельзя. И вывод этот — выполнение закона жизни через уничтожение зла и нелепости индивидуального бытия — очевидно, есть только иное, развитое выражение первого, *исходного* по-

нения об индивидуальном бытии в пространстве и времени как о зле, призраке и нелепости, а о безличном общем разуме вне пространства и времени как о едино-существенном, непризрачном. Всё умственное построение совершенно цельно и строго закончено, существенные части его с внутренней необходимостью между собою связаны. Можно глубоко возмущаться целым, приходиться в ужас и негодование перед тою или другою особенно резко отвергающею наши верования, стремления и убеждения частью его, но *бесплодно бороться против той или другой части целого, оставляя нетронутым самоё основание целого*, — так тесно и необходимо все эти части связаны. В этом основании — всё и дело!

V

Было бы ошибочно думать, что это цельное и законченное мировоззрение графа Л. Толстого, изложенное нами в его существенных чертах, есть продукт развития его мысли только за последние прискорбные годы (годы, так сказать, *проповедничества*) и не имеющее ничего общего с предшествующим периодом его не помрачённого художественного творчества. Основную мысль всего мировоззрения, мыслью о нелепости и призрачности стремлений индивидуального бытия, глубоко проникнуты и все его чисто-художественные произведения, что давно уже замечено всеми критиками их. «Все произведения гр. Л. Толстого, — замечает К. Головин²⁶⁶ в превосходной статье своей «Старый вопрос на новый лад» (Русское Обозрение, 1890 г., июль), — от *Детства* и *Отрочества* до *Анны Карениной* включительно, проникнуты одной руководящей идеей — сознанием бессилия единичной человеческой воли

²⁶⁶ Головин Константин Фёдорович (1843–1913) — прозаик, публицист, литературный критик; использовал псевдоним Орловский. Потеряв в 1881 г. зрение, продолжал активную служебную и общественную «антинигилистическую» деятельность (романист «катковской школы», роман-хроника «Вне колеи» и другие произведения). Один из видных идеологов «черносотенного» движения; после убийства П. А. Столыпина безуспешно пытался объединить разрозненные правые и националистические организации.

и человеческого ума и необходимости смиренного подчинения бессознательной власти судьбы. Превосходство терпеливого самоуничтожения пред надменным и призрачным стремлением руководить другими людьми и собственную жизнь — вот основная тема всей литературной деятельности Толстого, главная черта в его мирозерцании» (Л. с., с. 328).

Этот чертой определяется и *субъективное отношение* графа Л. Толстого к изображаемым им лицам, насколько такое отношение могло выразиться в произведениях этого гениального, особенно по своей *объективности*, художника. Его очевидные любимцы — люди без резко выраженного индивидуального характера, это — или люди, живущие мыслью и стремлениями *масс*, родовыми (например, Каратаев)²⁶⁷, или люди, не умеющие ни мыслить, ни хотеть определённо, вечно колеблющиеся по ветру, бестолково ищущие, бесхарактерные и ничтожные (например, Безухов или Левин). Наоборот, к людям с резко обозначенным и сильным личным характером автор наш относится, несмотря на свою художественность, порой очевидно пристрастно и несправедливо (Наполеон; Болконский). В других случаях он старается с явной натяжкой изобразить своих любимцев живущими исключительно мыслью и чувством безличной массы, рода, лишая их всякой личной инициативы (например, Кутузов). Этой же преобладающей мыслью автора определяется и *особенный характер* его объективного творчества. В противоположность Ф. М. Достоевскому, у которого всякое, даже ничтожнейшее действующее лицо есть резко-определённая, живущая своей богатой внутренней жизнью личность, графу Л. Толстому особенно удаётся изображение именно лиц малохарактерных, живущих жизнью своей *среды*, более или менее стихийных (во всех его лучших вещах, например, «Казачьи», «Севастопольские рассказы», «Два гусара» и др.). По этой же причине он резко отличается от громадного большинства художников-писателей, у которых изображение резких мужских характеров обыкновенно выходит несравненно удачнее, ярче и живее, чем изображе-

²⁶⁷ Здесь очевиден пропуск после прилагательного «родовыми». Возможно, правильно будет: «родовыми *инстинктами*».

ние женских. Гр. Л. Толстому, наоборот, несравненно более удаётся изображение характера женского, менее резкого, более родового, живущего в гармонии с окружающими людьми и средой, живущего их жизнью. Образы всех этих Безуховых, Вронских, Левиных и т. д., конечно, несравненно бледнее, ниже по художественной глубине и силе, чем неподражаемо прелестные и тёплые, живые образы Наташи, Китти, Анны, даже — второстепенной по её месту сестры Болконского.

Все эти особенности чисто-художественного творчества графа Л. Толстого, очевидно, тесно связаны с основной мыслью его мировоззрения, — мыслью о ничтожестве и прозрачности стремлений индивидуальной, личной жизни. Высказанная в первых художественных произведениях ненамеренно — выбором сюжетов, степенью удачности в их выполнении, следами личного отношения автора к героям, эта мысль высказывается — в заключительной, отвлечённо-рассуждающей части «Война и мир» — уже вполне сознательно и с попыткой её философского оправдания. Попытка эта, сделанная вначале на *чужой* почве, на почве готовых учений материализма, детерминизма и всех забытых ныне тривиальностей Бокля²⁶⁸, оказалась неудачною. Она не могла удовлетворить самого автора, который, со своей гениально-страстной натурой, не мог мыслить иначе, как *самостоятельно*. Он *должен* был сам подготовить философскую почву для всестороннего развития определившей весь его духовный мир мысли. Эта самостоятельная работа мысли и выразилась в его «Исповеди», «В чём моя вера», «О жизни», «Крейцера соната» и во всём XII-м томе собрания его сочинений. Форма, в которой высказывалась постепенно, как бы катясь по наклонной плоскости, всё резче и определённое, эта мрачная мысль, различна; различно и достоинство приёмов её выражения и обоснования, большею частью философски-несостоятельных

²⁶⁸ Бокль Генри Томас (англ. Buckle Henry Thomas; 1821–1862) — английский историк и социолог, представитель «географической школы» в социологии. Автор ряда работ о значении женщины в прогрессе научных знаний. Основной труд — «История цивилизации в Англии» (рус. пер. 1861).

и по их пёстрому казуистическому характеру (образы, личные волнения и чувства вместо определения понятий); но мысль с начала до конца только развивалась, но не изменилась. Начав с отрицания «надменных и призрачных» стремлений нелепого и лживого индивидуального бытия, граф Л. Толстой кончает полным отрицанием этого бытия и всего, что с ним связано, начиная с науки, искусства, права и т. п. и кончая половой любовью и самым существованием человеческого рода!

Мировоззрение это, систематически и последовательно отрицающее всякое *самостоятельное значение личности и задачу её развития как жизненную задачу*, признающее и то и другое за зло и ложь, — составляет во всех частях своих прямую противоположность тому *спиритуалистическому* воззрению, признающему, наоборот, *личность за самое реальное и ценное, а её развитие — за высочайшую задачу жизни*, на котором основана всякая культура вообще и наша, христианская, в особенности. Противоположение это, таким образом, есть противоположение отрицающего самоценное индивидуальное бытие, во имя безличного начала, *пантеизма*²⁶⁹ и — *спиритуализма*, для которого необходимы и личный Бог, и личное общение с Ним в обряде, молитве и таинстве, и охрана и развитие личности (следовательно, и право, и экономия, и государство, и наука, и искусство, и половая любовь, продолжающая род и развивающая личность и т. д. и т. д.)

Мы здесь, конечно, не намерены решать векового спора между признающим реальность и смысл только за общим безличным началом бытия пантеизмом (материалистическим или идеалистическим — всё равно) и — признающим этот смысл и реальность лишь за личным сознающим духом — спиритуализмом. Это дело целой философской системы. Здесь мы ограничимся немногими замечаниями, доказывающими совершенную несостоятельность оснований своеобразного пантеизма у гр. Л. Толстого.

²⁶⁹ *Пантеизм* — букв., «учение о том, что всё есть Бог». Различают ряд видов пантеизма, но наиболее адекватным представляется суждение Шопенгауэра: «Пантеизм — это прежде всего форма атеизма». Самыми знаменитыми пантеистами были, несомненно, Спиноза и Гёте.

Его мировоззрение имеет, как мы видели, два основания:

- 1) ложь, зло и призрачность индивидуального бытия в пространстве и времени, и
- 2) истину, добро и реальность общего, безличного разума вне пространства и времени.

На чём основано, во-первых, *отрицание индивидуальной жизни* и её стремлений, как чего-то ложного и призрачного у гр. Л. Толстого? На том соображении, что смысл индивидуальной жизни состоит *только* в стремлении к благу, к счастью, а между тем счастье это и благо для индивидуума *никогда не достижимы*, в чём и обнаруживается-де *самопротиворечие* индивидуальной жизни, её нелепость. Рассуждение это столь же старо и тривиально (хотя встречается и у очень серьёзных философов, как Шопенгауэр например, только не придающих ему того *решающего* вопроса значения, как граф Л. Толстой), как и неверно и основано на произвольном смешении понятий. Прежде всего заметим, что, начав с признания стремления к счастью и благу за *единственный* смысл жизни, — *во имя его же*, этого счастья и блага (по его недостижимости), отрицать жизнь, т. е. это же стремление к счастью и благу — представляется недостаточно логичным: в этом рассуждении, очевидно, *чего-то* недостаёт, что-то недосказано, есть какой-то круг и *petition principii*²⁷⁰.

Или стремление к счастью принимается за *едино-реальное* в жизни (хотя бы в форме самоутверждения), но тогда не может быть реально жизни, не осуществляющей его, и оно осуществлено только там, где нет жизни, *или* признаётся нечто *реальнейшее в жизни вне и независимо* от стремления к счастью (например, разум, истина, добро, как-нибудь осуществимые и помимо личного счастья), но тогда опять неосновательно отрицать осуществляющую их жизнь из-за недостижимости одного личного счастья.

На произвольном смешении понятий (терминов) основано затем и утверждение, будто личное счастье *никогда* не достижимо. Мы, наоборот, утверждаем, что *личное счастье*

²⁷⁰ *Petition principii* — латинское выражение, которое можно перевести как «предвосхищение основания» — название логической ошибки, когда в доказательстве используется недоказанная предпосылка; также — вывод из положения, ещё требующего доказательства.

всегда достижимо и достигается столько же времени каждым, сколько длится его жизнь. Нужно только помнить, что мы говорим именно о личном счастье, а не о чём-либо другом, не о какой-нибудь, например, общей задаче мысли или деятельности. Счастье — не такая мыслимая умом задача, но чувство; оно не мыслится, но чувствуется. Как всякое чувство, оно реально только в самый момент его переживания. Воспоминание о пережитом счастье, мысль о нём столь же мало суть самое реальное счастье, как и воспоминание о прошедшей зубной боли есть сама зубная боль. Точно так же и раз реально пережитое, почувствованное мною счастье не перестает быть реально в своё время бывшим моим счастьем, не уничтожается как счастье от того, что я после, когда-нибудь, думая о нём, признаю его ничтожным или призрачным. В этот позднейший момент я могу чувствовать себя очень скверно, (например, вследствие пресыщения, дряхлости, катаров и т. п.), быть глубоко несчастным, но того, что я был вполне реально счастлив, — это моё последнее суждение не уничтожает, как и вообще бывшего сделать не бывшим.

«Сами боги всемогущие не властны»²⁷¹.

И я могу в каждый последующий момент всей моей жизни признавать, что реально испытанное мною в предшествующий момент счастье было неважно и призрачно, и, тем не менее, считая сам себя всё время несчастным, я реально был в эти моменты жизни моей счастлив, ибо чувствовал счастье.

В чём же вина такого нелепого, до очевидности фальшивого суждения моего о моем действительном счастье? — Да просто в том, что я суждение моё, дело рассудка и разума, подставляю на место чувства, каково реальное счастье и несчастье. По этой-то нелепой ошибке так часто самые благополучные, счастливые люди всю жизнь сами себя считают несчастными, достойными сожаления. Эту же ошибку смешения суждения ума о чувстве с самим чувством и упущения из виду того обстоятельства,

²⁷¹ Приведённая строка принадлежит, возможно, древнегреческому поэту Симониду Кеосскому (вторая пол. VI — первая пол. V в. до н. э.), автору знаменитой эпитафии спартамцам, защищавшим Фермопильский проход.

что никакое суждение ума не может *уничтожить* раз реально почувствованного счастья и сделать его из бывшего счастья бывшим несчастьем, — повторяют и все пессимистические исчисления перевеса страданий жизни над её наслаждениями у Шопенгауэра, Гартмана и их бесчисленных последователей. Ошибка эта тем более очевидна, что во всяком реальном моменте всякой жизни, как бы он ни был мучителен, есть неизбежно и положительное, доставляющее счастье и выше всего ценимое чувство, самочувствие, сознание своего бытия (*the enjoyment of existence*²⁷²), длящееся столько же, сколько и сама жизнь²⁷³.

Поэтому безошибочно можно сказать, в противность всем рассудочным расчётам пессимизма, утверждающего, будто личное счастье никогда недостижимо, что, наоборот, *каждый счастлив по-своему ровно столько, сколько живёт*. Может быть неосуществима та или иная задача деятельности, тот или иной план жизни. Осуществление того и другого, успех, зависит от такого необозримого множества непредрасчитанных условий, что оно — *вне* человеческих расчётов и власти. Но если бы оно зависело от нашей власти и расчётов, то едва ли жизнь наша от этого стала бы для нас интереснее, богаче содержанием, а мы сами — энергичнее и лучше. Того, что будет в результате наших усилий, мы не знаем, знаем же лишь определённо к чему *должны* стремиться. Большого для жизни и не нужно! Но *чувство* жизни и, следовательно, счастье каждым неизбежно всю жизнь достигается. Противоположное утверждение, ставящее судящий рассудок на место реального чувства, забывает очень простой психологический закон, что чувство только реально переживается, но не воспроизводится (как чувство) в представлении или понятии о нём при воспоминании. На одной такой — даже не метафизической, а только психологической — ошибке, очевидно, нельзя основывать отрицания смысла и реальности индивидуального бытия, как

²⁷² *The enjoyment of existence* (англ.) — букв., наслаждение существованием.

²⁷³ Примечание Астафьева: Обстоятельнее сказано у меня об этом в брошюре «Страдание и наслаждение жизни» (СПб., 1885).

Дополнение составителя: см. данное издание.

делает гр. Толстой. Для этого требуются более серьёзные метафизические основания, каких у гр. Л. Н. Толстого не имеется.

Не серьёзнее обстоит дело и с другим основоположением учения графа Л. Н. Толстого, — с его утверждением, будто разум, во имя которого отрицается индивидуальное, временно-пространственное бытие, *имеет бытие общее, безличное, вне времени и пространства*. В этом положении, не менее старом и банальном, чем только что разобранный (хотя и также встречающемся у крупнейших философов, *иначе* только, серьёзнее, чем гр. Л. Н. Толстой, его обосновывающих), содержится несомненная истина вместе с несомненным же заблуждением. Содержание разума, его идеи, понятия, суждения (например, математические или нравственные истины), и ложные, и истинные, — действительно обще людям всех времен и пространств. Оно вне времени и пространства, не преходяще. Но это ещё не значит, чтобы и *самый разум*, имеющий это содержание, был общ, безличен и вне пространства и времени. Это было бы так только, если бы *сам разум был* — *только его содержание*, если бы в сущности были только идеи, понятия, суждения, а разум был только поприщем, местом их самобытной смены, развития, их вместилищем. Так оно и представляется в учении идеализма с его «саморазвивающеюся» идеей, понятием и т. п. (как у Гегеля, например).

Но граф Л. Толстой ничего общего с этим заправским идеализмом не имеет²⁷⁴, — он говорит о разуме как реальном начале жизни. Разум действительно есть *реальное* начало: он не пассивное вместилище «своего содержания», не место саморазвития или «поприще» игры своих идей и понятий, но деятельно полагает, определяет своё содержание, свои идеи и понятия. Всего этого содержания и нет вовсе без его реальной деятельности. И этот, деятельно вырабатывающий себе своё содержание, разум не только реален, а даже есть и единственная реальность, которую мы *непосредственно* знаем. Всё прочее мы знаем в нём и через него, даже, собственно говоря,

²⁷⁴ Примечание Астафьева: И не может иметь, потому что мышление, идея, истина для него ценны не *сами по себе*, а лишь как орудия блага, пользы.

ничего кроме его и его деятельности мы вовсе и не знаем, как не раз признаёт и гр. Л. Толстой. Но если мы всё знаем в нём и через него, то наше знание о нём самом есть самое несомненное: и обязательное из всех знаний. Каким же знаем мы его?


Такой реальный разум, деятельно вырабатывающий *общие и безличные*, вневременные и внепространственные идеи свои, свое содержание, — сам *ни безличен, ни общ*, не представляется нам никогда ни вневременным, ни внепространственным. Он *непосредственно* ведом мне только как *личный, знающий о себе* (а в этой ведомости себе — и самоё существо всякой жизни, сознание). Непосредственно же ведом мне разум, поэтому, и как *не общий*, но именно относящийся к себе, полагающий себя, как я. Не может быть этот реальный, личный, необщий разум, как реально деятельный, и *вне времени*, ибо всякая деятельность полагает разделение моментов во времени. Если такой разум и не *есть* во времени, не определён временем, то своею деятельностью *полагает*, определяет время. Остаётся, таким образом, лишь вопрос о пространстве, т. е. существует ли только *один* реальный, личный и не общий разум, вне которого ничего нет, или же их сосуществует бесконечное множество, одни вне других, т. е. в пространстве? Но как бы этот последний вопрос (монизма или плюрализма) ни решился, — места для признания «разума» гр. Л. Толстого, т. е. разума реального и в то же время безличного, общего и вневременного, — *нет*. Может быть речь о таком разуме, повторяем, только в *идеализме*, для которого, в то же время существенное — вовсе не в «разуме» или сознании, а в *идее*, и от которого граф Л. Н. Толстой бесконечно далёк.

Таким образом, оба основоположения изложенного мировоззрения гр. Л. Толстого оказываются не выдерживающими даже лёгкого прикосновения философской критики, лишёнными всякого основания, висящими на воздухе. Но если мы не видим солидных оснований у этого столь законченного в себе умственного здания, то зато перед нами все его невероятные выводы, части. Каждая из них объявляет злом, ложью и нелепостью какое-нибудь из самых существенных и драгоценных нам верований, стремлений и жизненных благ наших, а все они вместе — объявляют ложью, злом и нелепостью всякое дело личной жизни и истории, всякую человеческую культуру

вообще и — спиритуалистическую, христианскую, в особенности. Что же нам делать в виду этой страшной Медузовой головы, этого колоссального как по силе и полноте, так и по совершенному отсутствию оснований осуждения всего нашего бытия в бессмыслии, лжи и разврате? Приходить в ужас, в негодование? Но негодованием сделанному злу не поможешь! Особенно не поможем мы ему там, где *мы сами*, наше общество в этом зле по крайней мере отчасти виноваты. А оно именно так: в обществе с действительно *философским, гуманитарным* образованием — подобное учение не могло бы создаться, а если бы и создалось, то не приобрело бы стольких рабски преклонившихся пред ним недоумевающих поклонников, не получило бы и столько стадных одобрений, даже в «образованной» среде нашей, скучающей, падкой до «пикантного», как бы намеренно развлекающей себя недоумением...

Заблуждение слишком систематично, колоссально и глубоко-неисправимо для того, чтобы, в виду производимого им потрясающего, истинно-трагического впечатления, оставлять место таким чувствам, как вражда и негодование. Само, одним своим появлением в обнажённом виде, оно произносит себе приговор, тем более беспощадный и страшный, чем на созидание этой злой карикатуры мироздания было положено более сил, таланта и искренней, беззаветной страсти. Никакая критика здесь ничего не прибавит к самому, слишком красноречивому факту.

Судьба наделила графа Л. Толстого, как бы в виде коррективы, даром гениально объективного воспроизведения действительности в художественных образах. В этих бессмертных образах, созданных им, внутренняя правда действительности, именно благодаря его чрезвычайной объективности, наперекор его желаниям и тенденциям, говорит сильнее и яснее, чем в его философствующих личных поучениях и рассуждениях. Там сама жизнь, а жизнь всегда поучительнее любого учителя. И эти произведения навсегда останутся драгоценнейшим достоянием не только русской, но и мировой, *культурной* литературы. *Учение* же его, столь многих праздных живо развлекавшее и столь многих искренних, но слабых, сбившее — увы! — с толку, тоже навсегда останется культурному человечеству *уроком, как не должно мыслить*.



ЧУВСТВО КАК НРАВСТВЕННОЕ НАЧАЛО²⁷⁵

*(Реферат, читанный под заглавием
«О любви, как начале морали» в публичном заседании
Общества Любителей Духовного Просвещения. 30 мая 1886 г.)*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Едва ли возможно сомневаться в чрезвычайно-распространённом и глубоко-искреннем интересе к вопросам о морали, её отношении к религии и её психологических основах, оживляющем в настоящее время лучшую часть нашего, ещё не так давно равнодушно относившегося к ним общества. Несомненно поэтому и интерес для него всякого рассуждения о чувстве в его моральном значении (и, следовательно, главным образом — чувстве любви), в каком бы направлении оно ни велось. Но живо интересуюсь религиозной, моральной, эстетической, педагогической и практически-жизнейской стороною чувства, едва ли многие с таким же интересом отнесутся к чисто-научному, психологическому анализу этого чувства. Чем последний будет бесстрастнее, тем менее удовлетворит он ожидания тех, кто приступят к чтению рассуждения «о чувстве», с вопросами исключительно первого рода. Это тем вероятнее, что подобный

²⁷⁵ Печатается по изданию: П. Е. Астафьев. Чувство как нравственное начало : реферат, читанный (под заглавием «О любви, как начале морали») в публичном заседании Общества Любителей Духовного Просвещения. 30 мая 1886 г. — М. : Тип. Л. О. Снегирева, 1886. — 86 с.

анализ требует от читателя, кроме научного интереса, ещё и несколько большей подготовки и большего труда, чем чтение популярных рассуждений о любви моралистов, или — риторических упражнений на эту тему, вроде произведений Мишле, Мантегацца и многих других²⁷⁶.

Поэтому я уверен, что очень многие из читателей предлагаемого очерка, в котором главная задача — именно психологическая и вся вторая глава посвящена даже чисто-научным вопросам *общей теории чувствований* (наименее серьёзно разработанного из всех отделов психологии), — упрекнут его в том, что в нём «чересчур много психологии», и даже в том, что в нём слишком мало — по его предмету — лиризма, что о *таком* предмете нельзя трактовать так «сухо» и т. п. Для таких читателей открыта возможность, выпустив вовсе вторую главу и приняв её положения (высказанные в подробном оглавлении) на веру, — ограничиться чтением первой и третьей глав. Я же всегда держался того убеждения, что чем шире, живее и глубже практически-жизельский интерес вопроса, — тем необходимее бесстрастное расследование о нём на чисто-научной почве и — по возможности свободное от всяких, затемняющих суждение читателя вспышек лиризма, злоупотреблений риторикой и т. п. Не думаю, чтобы и для вопроса о *моральном* значении чувства вообще и любви в частности было безразлично то или другое психологическое объяснение этого чувства из тех или других источников, признание за ним, по *научным* основаниям, того или другого значения в душевной экономии и т. п. Вот причина, почему я не решился говорить о практическом значении любви к человечеству, не установив общих понятий о природе и законах жизни чувства вообще. — Это было тем необходимее, что именно в этой части психологии большую часть вопросов приходится ещё решать *ab ovo*²⁷⁷, вновь.

Притом, если бы эта часть предлагаемого очерка и была признана многими лишнею для решения нашей *специальной*

²⁷⁶ Мишле Жюль (фр. *Michelet Jules*; 1798–1874) — французский историк, представитель романтической историографии, автор глубоко субъективных трактатов об истории, обществе и природе.

²⁷⁷ *Ab ovo* (лат.) — «с яйца»; с самого начала.

задачи, — вопроса собственно о любви, как моральной силе, — то она во всяком случае могла бы сослужить службу в другом, более общем и не менее важном вопросе. Она могла бы, восстанавливая значение чувствований в целом нашей душевной жизни, несколько оздоровить ставшие в нашем обществе ходячими (под влиянием позитивизма и мелкого рационализма à la Бокль) понятия о чувстве, как о несущественном или даже вредном, (как *нерациональное*) мало по малу устраняемом из жизни с распространением «света знания» *придатке* разума, — как о зародышевой, до культурной, смутной форме и замене *знания*, призванного быть *единодержавным господином* в «разумной» жизни, по мере её разумности. Едва ли какое-либо из заблуждений позитивизма более распространено у нас и более вредно, более мертвяще, искажающе влияло на развитие нашего поколения, чем именно это чисто *школьное* учение о самодовольстве и самодержавии *знания*, весь Божий мир обращающее в школьную «задачу», а человечество — в чуждых всему, кроме своего урока, и всего более — жизни, школьников. Ему, более чем чему-либо другому, обязаны мы тем, что в нас «душа убывает» (выражение Д. С. Милля; но он был больше чем *только* позитивист). Раскрыть хотя отчасти внутреннюю ложь и — *disons le mot* ²⁷⁸ — пошлость этого современного предрассудка, — задача, сама по себе достаточно жизненная и оправдывающая то, что в предлагаемом очерке для иных «чересчур много психологии».

Москва, 1886 г. 26 августа

П. Е. Астафьев

СОДЕРЖАНИЕ

I

Сознанная обязательность, всеобщность и единство основания, как необходимые логические признаки нравственного закона. Различие между условиями признания какого-либо положения мыслью

²⁷⁸ *Disons le mot* (фр.) — скажем прямо, напрямик.

за теоретически-истинное и подчинением ему, как действительно-обязывающему волю к положительным усилиям, этой *воли*. Теоретическая истина сама по себе способна лишь *воздерживать* волю, но не *положительно* возбуждать её к деятельности. Формальный, отрицательно-запретительный характер всякой *чисто-рационалистической* этики; необходимость *чувства* для всякой *положительной* и действенной морали.

II

Сравнительная неразработанность в психологии отдела о чувствовании. Три возможных направления в определении отношений области чувства к области воли и области интеллекта. Общие соображения, ведущие к признанию психологией центрального, главенствующего в душевной жизни положения за волею. Обобщения, доказывающие прямую пропорциональность состояний чувства волевым и — обратную пропорциональность тех и другим состояниям интеллекта, следовательно, — прямую зависимость чувства от волевых напряжений. Характерные черты чувства, противопоставляющие его состояниям интеллекта и говорящие против *прямой ассоциации* между теми и другими. Волевой источник чувства и его активный характер объясняют необходимость, для действительности последнего, двух моментов:

1-е — *самочувствия* и

2-е — *сосредоточения на индивидуальном объекте*.

Роль и значение *самочувствия* в жизненной экономии; формальные чувства. Влияние *сосредоточения* чувства на индивидуальном объекте на подъём *самочувствия*, пополнение его содержания и повышение его ценности; различие в этом отношении, между различными объектами. Человек как преимущественно способствующий развитию качественных чувств объекта чувства для человека же; значение *общезития* в душевном развитии.

III

Любовь как чувство по преимуществу. Активный характер и происхождение из чисто-субъективных условий волевого начала душевной жизни, доказываемые, во-первых, независимостью любви от тех или других *свойств* любимого предмета и, во-вторых, независимостью её вообще от каких-либо специальных поводов *вне воли* самого любящего. Различие в этом отношении между любовью и дружбой, состраданием и ненавистью. Полнота, всесторонность, высшая ценность, нерасторжимость и исключительность общения волею, возникающего из любви, в отличие от возникающего из дружбы

и сострадания. Доказательство предшествующей характеристики любви особенностями её выражения и субъективными условиями её зарождения. Противоречие между необходимой исключительностью всякой любви и всеобщностью нравственного закона как такого. Не устраняется оно и в так называемой «любви к человечеству», которая не представляет ни одного из существенных признаков чувства вообще и чувства деятельной любви в особенности; но оно утрачивает свое значение в любви религиозной, любви к Богу. Только через последнюю становится возможною как *чувство* и «любовь к человечеству» и *положительная* практическая мораль.

I

Кант указал между прочим одну из наиболее характеристических черт, ярко разграничивающих жизнь собственно человеческую от жизни животного и природы вообще, в словах: «Все существа вселенной живут и действуют по законам²⁷⁹; человек же — по своим *представлениям закона*». Это представление человека о законе как общем правиле, которому *должен* подчиняться его образ действия, именно как закону, *обязательному* общему правилу, — действительно составляет неизбежную принадлежность всякой человеческой деятельности, пока она сохраняет свой специфически человеческий характер *сознательности*²⁸⁰, — пока она совершается не механически, под неодолимым давлением страсти, не в самозабвении или автоматически, под влиянием привычки или инстинкта, но с сознанием и под его руководством. А таковы все те человеческие действия, которые подлежат *моральной оценке*, вменению, признанию их не только полезными или вредными, красивыми или безобразными (и тем и другим могут быть и проявления инстинктивной животной жизни, и результаты игры бессознательных стихийных сил природы), но и добрыми или злыми, нравственно одобряемыми или неодобряемыми.

²⁷⁹ Примечание Астафьева: Неизменным, всегда в одинаковых условиях одинаково себя проявляющим, независимо от того, признаются ли они кем-либо, как законы, или нет.

²⁸⁰ Говоря о чувстве (как главной теме своего доклада), Астафьев, между тем, сразу выделяет именно *сознательность* как существо человечности человека.

ми. Различие между оценкою действий первого рода и последнею — специфически-нравственной — совершенно очевидно. Оно состоит в том, что тогда, как в первом случае производится оценка *объекта* (явления, деятельности, формы бытия) со стороны *внешнего* этому объекту, чуждого его внутреннему существу и только испытывающего на себе его внешнего воздействия ценителя, — в *моральной* оценке поступка, как доброго или дурного, оценивающим этот поступок является и *сам* сознательно совершающий его человек, а не один испытывающий на себе его вредные или полезные последствия. Таким образом, от представления закона в моральном, человеческом смысле требуется не только сознание человека о его *обязательности* для воли, но и его *общность*, т. е. присущность его сознанию как того, кто произносит нравственное суждение, так и того, над кем это суждение произносится. Тот поэтому, кто был бы сам лишён всяких нравственных понятий, не сознавал бы никаких обязательных правил для своей деятельности или же обладал бы такими сознанными правилами поведения, которые шли бы совершенно в разрезе с признаваемыми обязательными среди нас, — тот и стоял бы *вне* нашей нравственной жизни и нашей *нравственной* оценки его поступков. Единственная оценка, которой он мог бы подлежать с нашей стороны, была бы лишь оценка с точки зрения пользы или вреда, удобства или неудобства, красоты или безобразия *для нас* его бытия и деятельности, подобно всем прочим объектам, бессознательным силам и явлениям природы. Только на *такую* же оценку с его стороны наших к нему отношений могли бы притязать и мы. Тот, кто являлся бы, с нашей точки зрения, преступником против нашего блага, нашего закона, — в свою очередь имел бы равносильное основание видеть в нас, его осуждающих, — преступников против *его* блага и его закона²⁸¹; так ядовитая змея, которую мы стараемся уничтожить

²⁸¹ Примечание Астафьева: То обстоятельство, что нас много, а он один, конечно, столь же мало ручается за то, что на нашей, а не на его стороне *право*, как не ручается оно и за *истинность* понятий о каком-либо предмете большинства и — неистинности понятий меньшинства.

ради её вреда для нас, имеет несомненное основание стараться нас ужалить, уничтожить, в свою очередь, как враждебные ей существа. Кто из двух здесь прав, кто не прав? — На этой точке зрения борьбы индивидуальных благополучий, *личных* разумений полезного или вредного, — вопрос неразрешимый. Для его разрешения требуется отсутствующее здесь *общее основание* суждения о том или другом поступке в сознании того, кто этот поступок совершает, и в сознании того, кто терпит на себе его последствия. Только при наличии такого общего основания нравственных суждений в сознаниях всех состоящих между собою в нравственном общении существ и возможно это нравственное общение нравственной жизни. Без него — борьба за существование, в которой на стороне каждого из борющихся столько права, сколько силы, успеха, будь последний приобретён превосходством физической силы или же превосходством ума, знания, хитрости.

Таким образом, нравственный закон для того, чтобы выполнить своё назначение в жизни, должен не только быть сознаваем как закон, т. е. — для самого сознания иметь признак *обязательности*, но сверх того ему должен принадлежать ещё и признак *всеобщности*. Наконец должен он быть и *единым* по своему основанию, а не распадаться в бессвязный агрегат отдельных правил поведения *ad hoc*²⁸², из которых каждое вытекало бы из своего собственного, совершенно особого и самостоятельного основания. Довольствуясь таким, не связанным единым общим основанием, агрегатом житейских правил, человек и никогда не нашёл бы в нём требуемого определённого руководства, решения вопроса *как поступить?* Во всех сколько-либо сложных положениях жизни, предъявляющих ему одновременно на выбор целую массу самых разнородных требований и интересов, — и теоретических и эстетических, и себялюбивых, и бескорыстных, и семейных, и общественных, и национально-государственных, и религиозных, — из которых каждый сам по себе законен, заслуживает признания, в известных пределах — даже и исключительного. А между тем

²⁸² *Ad hoc* (лат.) — «к этому», для данного случая, для этой цели.

из этих — именно, ждущих от нравственного закона своего точного и быстрого разрешения, сложных положений, представляющих *коллизии* самых разнородных нравственных требований²⁸³, — и слагается преимущественно вся жизнь сколько-либо развитого, разносторонне культурного, — стоящего в самых разнообразных отношениях к окружающему человеку.

Не эти сложные случаи коллизии разнородных нравственных требований составляют исключение в жизни такого человека, но наоборот, те редкие простые положения, в которых путь для воли, несомненно, указывается *одним* каким-либо нравственным требованием без всякого соперничества или совместительства других. Поэтому чем разностороннее, богаче содержанием и глубже развитие самого человека, тем настоятельнее становится для него и потребность в такой системе правил поведения, которая бы представляла для сознания и единство *основания их, и всеобщность*, и сознанную *обязательность* для воли; тогда как человек в младенческой поре своего развития, человек, жизнь которого протекает в простой, первобытной, патриархальной обстановке, гораздо менее нуждается в нравственной *системе* (осмысленной и связанной), довольствуясь отдельными, рассчитанными на особые случаи его жизни, лишенными сознанной связи между ними правилами народной мудрости, опыта предков, обычая, обряда и т. п. Присутствием или отсутствием в каком-либо нравственном мировоззрении этих трёх признаков — *единства основания, всеобщ-*

²⁸³ *Примечание Астафьева:* Уже ради этой точности и быстроты решения, которых требуют не ждущие вопросы жизни, нельзя было бы ждать надёжного руководства в их решении от *соображения последствий* поступка, *целесообразности* его и т. д. «Предвидение последствий» дано в таких ограниченных размерах человеку, так часто жизнь обманывает все наши расчёты, и столько в самом этом предвидении сомнений и колебаний, так невозможно определить границу, до которой может и должно идти наше предвидение! То же и в вопросе о выборе, *по основаниям разума*, одной из многих возможных целей. Тот, кто решился бы действовать, лишь вполне и несомненно предвидя все последствия действия и окончательно оправдав только разумом ту или иную цель его, — тот вечно рассуждал бы и колебался, но ни одного действия не совершил бы во всю жизнь.

ности и сознанной обязательности закона — и определяется, поэтому, достоинство этого мировоззрения, признание или непризнание его удовлетворяющим своему назначению — быть нравственным, руководящим в жизни мировоззрением.

С точки зрения современных нам эволюционистов, видящих весь смысл и закон жизни вообще и жизни человечества в особенности, лишь в постоянно усвершенствующемся, выигрывающем и в широте, и в разнообразии, и в точности *приспособлении* живых организмов (благодаря этому приспособлению выживающих и передающих его приёмы в наследие для дальнейшего усвершенствования своим потомкам) к окружающей среде, — все предшествующие рассуждения должны представляться имеющими по большей мере значение лишь весьма условное, — для нашего только времени, — а заключительный вывод наш о возрастающей необходимости *сознательной нравственной системы* с развитием и усложнением жизни — даже прямо ложным. По их взгляду, наоборот: чем дальше идёт развитие человечества, тем *менее* становится для последнего необходимость руководствоваться в своей деятельности *сознательными представлениями о законах её*, тем более человек приближается в своей деятельности к животному, живущему без всяких представлений о законе (могущих быть и ложными, и истинными, и ясными, и смутными), но по неизменным, роковым *законам природы*, а потому и никогда не заблуждающемуся, и не грешащему и т. п. Чем выше развитие человека, говорили мы, тем сознательнее и его деятельность, тем большая в нём и потребность в сознательной системе законов этой деятельности; чем выше нравственное развитие человека, говорит эволюционизм, тем менее сознательна его деятельность, тем меньшая нужда ему в законах. Повторяясь часто, приёмы поведения соответствующего задачам наилучшего приспособления организмов к среде (и выживания их)²⁸⁴ переходят у наисовершен-

²⁸⁴ Примечание Астафьева: Спенсер, основывающий нравственный характер поступков, вытекающих из «приспособления», на том, что они содействуют цели выживания (количественного во времени и пространстве и качественного увеличения жизни на земном

нейших, наилучше приспособившихся представителей рода в *привычки*, в органические *склонности*, осуществляя которые в дальнейшей деятельности своей, он испытывает всё менее колебаний, сомнений, усилий, всё менее нуждается в ясном сознании того, — *как, почему и для чего* ему действовать? С передачей этих привычек и органических склонностей (переходящих в самую структуру организма) предшествующими поколениями в наследие позднейшим человечество становится всё богаче этими «нравственными инстинктами, склонностями и привычками, а его нравственная деятельность — всё более чуждою всякой внутренней борьбы, сомнений, сознательности, усилия и подвига»²⁸⁵. «При полном приспособлении

шаре), — не смущается вопросами: да почему же *нужно* жить и *должно* стараться об увеличении суммы жизни? и почему же для меня обязательно содействовать увеличению суммы *общей* мировой жизни, а не моей только личной? Серьёзность первого вопроса доказывает существование германских пессимистов (которых, конечно, не Спенсер опровергает!); прекрасною же иллюстрацию второго может служить роман О. Фелье «Покойница» (ср. Г. Спенсера «Основания науки о нравственности», р. пер. с. 16–27 и сл.).

Примечание составителя: *Спенсер Герберт* (англ. *Spencer Herbert*; 1820–1903) — английский философ, психолог и социолог, создатель так называемой синтетической философии, задача которой — обобщение результатов специальных наук. Главным мировым законом считал закон эволюции, с которым, однако, соединял идею «диссолюции» как «оборотной стороны» эволюции. Определённый интерес сохраняет книга Спенсера «Основные начала» (1862, рус. пер. 1897).

Примечание комментатора: Астафьев ссылается на роман французского писателя, роялиста и апологета аристократии *Фелье О.* «Покойница» (СПб., 1886) и перевод книги Г. Спенсера «Основания науки о нравственности» (СПб., 1880).

²⁸⁵ Примечание Астафьева: Выписки, следующие за сим, берём, сохраняя их порядок, из II-го тома сочинения г. Кареева «Основные вопросы философии истории» — с. 328.

Дополнение комментатора: *Кареев Н. Т.* Основные вопросы философии истории. — СПб. : издание Л. Ф. Пантелеева, 1887. — Ч. 2: Научные основы теории прогресса. — 354 с. *Кареев Николай Иванович* (1850–1931) — русский историк и социолог, педагог, член-корреспондент Санкт-Петербургской академии наук (1910). Его научные интересы:

человека к общественному состоянию, — говорит Спенсер, — самые высшие действия, требующиеся для гармонического ведения жизни, будут столь же обычными, как и те низшие действия, к которым мы побуждаемся теперь простыми желаниями. Нравственные чувства, являясь на сцену в должное время, в должном месте и в должных размерах, будут руководить тогда людьми столь же самопроизвольным, непринужденным и вполне соразмерным образом, как руководят ими теперь ощущения». В другом месте он передаёт ту же мысль в следующих словах: «Удовольствия и страдания, порождаемые нравственными чувствами, станут, подобно телесным удовольствиям и страданиям, побудителями и сдерживателями, столь хорошо приспособленными по своей силе к требованиям жизни, что нравственное поведение станет просто естественным поведением». Или ещё: «Переформировка человеческой природы в видах приспособления её к требованиям общественной жизни должна дойти под конец до того, что все нужные для этой жизни деятельности станут приятными, а все деятельности, находящиеся в разногласии с этими требованиями, неприятными. Те самые вещи, которые выполняются теперь с неудовольствием лишь по чувству обязанности, будут выполняться со временем по непосредственному влечению, а вещи, от которых мы воздерживаемся теперь по чувству долга, будут отталкиваться нами со временем просто вследствие того, что они будут казаться нам противными». Так ли это, или не так? И ликовать ли нам ввиду этой открываемой перед нами Спенсером перспективы постепенной автоматизации нравственной жизни человечества, конечным результатом развития которой является полное упразднение всего, что даёт ей *ценность, теплоту и глубину*, — т. е. и внутренней борьбы, и сознательности, и подвига, — или

Французская революция, русско-польские отношения, проблемы философии. Помимо «Основных вопросов философии истории» (2-е изд., 1887 г., третий том которых вышел под заглавием «Сущность исторического процесса и роль личности в истории» (1890)), ряд его историко-философских и социологических журнальных статей вышел в книге «Историко-философские и социологические этюды» (1895).

же приходиться в ужас перед этой перспективой? Видеть ли в этом предстоящем оскудении человечества духом и роста его в направлении целесообразности и приспособленности действия — нравственной прогресс человечества или же регресс? Или же, наконец, принимая всерьёз школьную фантазию эволюционизма и в то же время не решаясь вовсе отречься от самого драгоценного содержания нашей нравственной жизни, — утешать себя вместе с г. Кареевым, *наперекор* всякой психологии, тем, что привычки будут развиваться *сами по себе*, а сознание обязательности, закона, чувство долга — оставаться в неприкосновенности тоже *само по себе*?

Нет нужды, что между обязанностью и наслаждением не будет антагонизма, как это случается теперь, пусть это будет приятная обязанность, но самая форма этого мотива поступков будет отличаться от форм других мотивов, не сопровождаемых чувством обязательности. Развитие всегда будет сопровождаться у человека аффектом сознания возвышения существа, вызывающим рефлексивный процесс обязательности, как аффект наслаждения вызывает желание или аффект пользы вызывает расчёт («Осн^{овные} вопр^{осы} философии истории», т. II, с. 329). И откуда это г. Кареев умудрился почерпнуть свои «аффекты» сознания возвышения существа, пользы и т. п., так же как и связь *сознания обязательности* с «аффектами»? Или г. Кареев принадлежит к тем, для кого — вне возможного сомнения всё, что «напечатано» в книжке?

Все эти вопросы для нас здесь — впрочем, не имеют решающего значения. Важно для нас лишь соображение, что если мечта эволюционизма о предстоящей механизации (обесмыслении, упразднении сознательности) нравственной жизни и осуществится когда-нибудь, — если когда-нибудь этой жизни и станут нужны сознательность, внутренняя борьба и подвиг, — то до этого осуществления во всяком случае человечеству остаётся пройти ещё очень долгий путь, ещё много веков, если не тысячелетий. До наступления конца этого пути до всеобщего мирного, филистерски-благополучного водворения в породнившемся по бессознательности с животным человечестве *механической* патентованной, машинной нравственности, это человечество будет нуждаться для своей пока ещё человеческой жизни в системе нравствен-

ности *сознательной*, представляющей и единство основания своих предписаний, и всеобщность, и сознанную обязательность их.

Но все ли условия действительно отвечающей своему назначению в жизни нравственной системы исчерпываются перечисленными тремя признаками, — признаками, которые встречаются не только в нравственных предписаниях (обращённых к деятельной воле), но и во всех выдерживающих критику и вынуждающих себе признание у познающей мысли, как такой, общих положениях чисто теоретического характера²⁸⁶?

Уже в самой постановке нами этого последнего вопроса заключается указание на то, что ответ на него с нашей стороны должен быть *отрицательный*. Действительно, допустим, что какое-нибудь положение обладает по своему содержанию всеми тремя признаками (т. е. что и само оно может быть сведено к какому-нибудь высшему положению, и к нему может быть сведён целый ряд подчинённых положений, и что оно обладает известною общностью и вынуждает себе у мысли согласие совершенным отсутствием самопротиворечия или противоречия своему предмету) и предлагается сознанию; спрашивается: *тождественны ли* те требования, выполнить которые должно сознание это в том случае, когда мы ожидаем от него признания этого положения, как теоретически истинного, и в том, — когда мы требуем ему признания в качестве предписания, *обязывающего волю* действовать или бездействовать, действовать в том или другом направлении, с тою или другою степенью энергии и т. п.? *Очевидно, далеко не тождественны*. Для теоретического признания моим сознанием какого-либо положения за истинное требуется лишь, чтобы я с ним, по логическим основаниям, был вынужден согласиться²⁸⁷, чтобы моя мысль *отказалась от противоречия*

²⁸⁶ Примечание Астафьева: Напомним определение схоластиков: *Quodlibet ens est unum, verum, bonum* [«Любая сущность едина, истинна, добра» (лат.). — *Ред.*].

²⁸⁷ Примечание Астафьева: Под тем ещё важным условием, уже от теоретической мысли не зависящим, чтобы я вообще захотел занять мою познающую мысль этим предметом, а не другим. Если я не

ему, от его *непринятия*. Этим, *чисто отрицательным* актом отказа от противоречия, актом согласия совершенно выполнена вся задача *пассивного усвоения* познающей мыслью, как такой, того или другого предлагаемого ей положения, признания его за истинное. Но этим отрицательным актом согласия, *непротиворечия* данному положению, ещё нисколько не предрешаются вопросы о том, насколько важное и существенное значение я придам этому новому приобретению мысли в дальнейшем течении моей душевной жизни? Насколько я дам ему повлиять на дальнейшие задачи и приёмы моего мышления, насколько глубоко или поверхностно остановлю на нём моё внимание, насколько часто и охотно буду воспроизводить его и насколько даже глубоко удержу его в памяти и т. д.²⁸⁸? Насколько, наконец, признание его, принятие моим разумом явится новым *побуждением* в ряду тех, которыми в душе моей вызываются более или менее энергичные, деятельные стремления, усилия осуществить их во вне? Всё это нисколько не дано ещё одним усвоением душою какого-либо положения, как не противоречащего ни себе, ни своему предмету, теоретическим согласием с ним. Для признания его в качестве предписания, обязательного для воли, *положительно* побуждающего и направляющего последнюю, — нужно, чтобы оно было способно побуждать мою душу не к одному отрицательному *непротиворечию*, но и к *положительному более или менее энергичному деятельному усилию*. Нужно, иными словами, чтобы оно было не чисто теоретическою, объективною и, как такая, бесстрастною истиною для души, но возбуждало бы в большей или меньшей мере *душевное волнение*,

желаю размышлять о каком-либо вопросе, не «интересуюсь» или не хочу интересоваться им, то никакие умнейшие рассуждения о нём своею разумностью и логической основательностью не вынудят у меня к ним даже внимания, а тем более интереса. Попробуйте, например, заставить заправского материалиста выслушать апологию внутреннего опыта в психологии, или банкира — мысли глубочайших моралистов о суетности богатства!

²⁸⁸ Примечание Астафьева: Хорошо запоминаем мы не то, что нам хорошо растолковали, но то, чем живо интересуемся.

определённый исход из которого и представляет требующий от нас уже положительных, более или менее дорого стоящих нам усилий, акт воли. Без этого привходящего условия более или менее энергичного душевного волнения — никакая теоретическая истина, признанная разумом, не становится *сама по себе* источником *положительного возбуждения воли*. Самое большее, что она может произвести в этой области, это — *удержать* волю, уже возбуждённую в каком-либо направлении, от совершения соответствующего действия (как, например, преследующего неосуществимую задачу, нецелесообразного, самопротиворечивого и т. п.), но отнюдь *не положительно* вызвать волю к обнаружениям усилия в тех направлениях, в каких она не была ещё возбуждена. Как для своего признания, усвоения, теоретическая истина требует лишь *отрицательного* акта согласия, так и её эффект по отношению к воле остаётся *чисто отрицательным* же, т. е. могущим удерживать волю, но не положительно возбуждать её. Если бы это было не так, если бы один факт усвоения какого-либо положения, как теоретической истины, сам по себе побуждал уже волю к положительным усилиям, к энергической деятельности, — то наиболее энергичными деятелями должны были бы оказываться люди, наиболее богатые теоретическими истинами, знанием, и наиболее развитые в научном, созерцательном направлении; а не видим ли мы всегда и везде именно обратное²⁸⁹? Если бы это было не так, то наиболее глубоко и непоколебимо нравственными должны были бы оказываться не кто иной, как глубоко учёные *моралисты*, искушённые во всех тонкостях диалектики и нравственной казуистики; а не привыкли ли мы, наоборот, связывать и энергию, и выдер-

²⁸⁹ **Примечание Астафьева:** Напомним очень ярко иллюстрирующее нашу мысль сравнение двух типичских характеров — Гамлета и Дон-Кихота (хотя бы в речи покойного И. С. Тургенева).

Примечание комментатора: *Тургенев И. С. Гамлет и Дон-Кихот* (Речь, произнесённая 10 января 1860 года на публичном чтении, в пользу Общества для вспомоществования нуждающимся литераторам и учёным) // Полное собрание сочинений и писем : в 30 т. / И. С. Тургенев. — М. : Наука, 1980. — С. 330–350.

жанный, непоколебимо-моральный характер воли именно с *простотой сердца*, чуждого всякой разлагающей и обесценивающей диалектики и казуистики?! Не достаточно ли уже и этих соображений для признания, что одни *умопостигаемые истины разума*, как такие, не могут ещё сами по себе образовать систему действительных законов воли, хотя бы они и в высшей степени обладали требуемыми условиями единства, всеобщности и логической, вынуждающей у мысли признание их, понудительности? Для *этой* цели они должны являться, как видно, в союзе с душевным волнением, могущим и положительно возбуждать волю, а не только ограничивать её энергию и направление, *воздерживать* её.

Понятия разума (а они, конечно, представляют совершеннейшую форму выражения всяких теоретических истин) из всего душевного содержания нашего составляют нечто *наиболее чуждое* по существу своему душевного волнения, наиболее от него далекое. Если мы в этом отношении сопоставим все формы, через которые проходит в постепенном развитии познающая деятельность, то увидим, что чем какая-либо из этих форм в более чистом виде служит задаче *объективного познания*, чем она более имеет исключительно-познавательный характер, тем менее *волнует* она душу. Наиболее эмоциональным, волнующим характером обладают из этих форм познающей деятельности самые элементарные — наши *ощущения*. При том и из них наиболее волнуют душу полусубъективное, составляющее как бы соединительное звено между чувством и ощущением, так называемое *мускульное чувство*, затем немало более его прибавляющее к нашему объективному знанию, но тесно связанное с нашими субъективными чувствами *обоняние* и *вкус*, и наконец — наиболее холодный оттенок имеют те наши ощущения, которые наиболее содействуют нашему предметному познанию, т. е. *зрение* и *слух*. Совершенно в соответствии со степенью эмоциональности ощущений стоит и энергия, и распространённость их *отражения* и *выражения* в организме (преимущественно в сосудодвигательной и мышечной системах): какая разница, например, в силе и распространённости этих отражений и выражений, сопутствующих напряжённому мускульному чувству (потрясающих иногда

весь организм) или энергическому обонятельному и вкусовому ощущению и — сопутствующим ощущениям зрительным или слуховым!! Уже в гораздо меньшей степени обладают волнующим характером, — сопровождаясь и гораздо более слабыми, и гораздо менее распространёнными органическими отражениями, — имеющее уже гораздо большее значение для предметного знания — *восприятие*, и тем более — воспроизведенное *представление*. Понятие же, наконец, эта высшая форма и последний результат познающей деятельности, отличается почти полным отсутствием эмоциональности и чрезвычайною ограниченностью, локализацией сопутствующих органических отражений: при мышлении отвлечённом эти отражения ограничиваются областью голосовых мышц (мысленная речь) и разве немногих головных (например, потирание затылка в затруднительных обстоятельствах), вовсе не переходя в область сосудодвигательной системы²⁹⁰. Мышление объективное, предметное и мышление бесстрастное слишком давно уже и часто принимались как синонимы. Чем более преобладает в каком-либо душевном образовании чисто познавательный элемент, чем это душевное образование легче и охотнее принимается, усваивается разумом, тем менее волнения, страсти вызывает оно в душе и тем менее энергичными и менее распространёнными *движениями* (выражениями волевых напряжений) сказывается оно в организме.

Наиболее *свободно* (с наименьшим, следовательно, *усилием*, затратой энергии) распоряжается душа материалом своей деятельности в области общих, отвлечённых понятий, комбинируя их так или иначе, начиная и кончая эту свою работу над ними по собственному, ничем (кроме логической формы) не стесняемому почину; *наименее*

²⁹⁰ Примечание Астафьева: Область *чувства* потому и называлась издавна жизнью сердца, что всякое душевное волнение ускоряет или замедляет сердцебиение (и, следовательно, кровообращение), влияет на его ровность, ритмичность, или прерывистость и т. п. (люди бледнеют и краснеют, покрываются холодным потом, чувствуют озноб и т. п. не в те минуты, когда мыслят те или другие понятия, но в те, когда переживают известные чувства и душевные волнения).

свободна она (наиболее поэтому напрягается и волнуется) — в области элементарных ощущений, овладевающих душою и оставляющих её помимо её желаний.

Понятно теперь, что невозможно ожидать от системы самых даже ясных понятий, как бы она ни была цельна и закончена, той способности возбуждать волю к *положительным* усилиям в известном направлении, которая требуется от действительно обязательного для деятельной воли предписания, т. е. от нравственного закона. Эту способность и самые даже убедительные для разума положения могут получить лишь из области душевных волнений (так называемой жизни сердца).

Можно сказать, что без этой помощи со стороны сердца, чувствований, в области понятий как форм предметного познания недостижимы даже и то *единство*, и та *всеобщность*, без которых нравственная система не выполняет своего жизненного назначения²⁹¹. Многие ли в самом деле даже из философов, всецело посвятивших свою деятельность этой задаче, успели достигнуть в своём мировоззрении вполне строгого и законченного единства, столь жизненно-необходимого, как мы видели, для системы нравственных предписаний? Что же сказать в этом отношении о том громадном большинстве, которое не только не задаётся задачею построения цельного систематического мировоззрения, но совершенно спокойно и без явных практических неудобств умеет совмещать в своей мысли разноцветные обрывки самых разноречащих и даже противоположных начал мировоззрения? Ещё хуже

²⁹¹ Примечание Астафьева: Преследуя в этом очерке более психологическую, чем этическую задачу, ограничусь здесь только ссылкой на первые главы книги В. С. Соловьёва «Критика отвлечённых начал».

Примечание комментатора: *Владимир Сергеевич Соловьёв* (1853–1900) — мыслитель, поэт и публицист, литературный критик Серебряного века, мистик, преподаватель; почётный академик Императорской Академии наук по разряду изящной словесности (1900). Оказал влияние на творчество поэтов-символистов — Андрея Белого, Александра Блока, Вяч. Иванова и др. Отстаивал идеи экуменизма.

обстоит дело с требуемою *всеобщностью* признанных оснований нравственного законодательства, если мы вздумаем искать её путём теоретических, научных построений. Пока *знание* будет только плодом *исследования*; пока доказательство будет только ответом на *сомнения* и пока не будет указано для всех умов равно непроходимых пределов исследования и сомнения, — до тех пор, чем выше будет научное развитие обществ, чем свободнее и шире будет область, доступная исследованию и доказательству, — тем разнообразнее будут и достигаемые разными умами, на разных путях результаты этого исследования и доказательства, т. е. научные построения. Сравнения в этом отношении обществ, мало живших умственную жизнь, и обществ, стоящих на высокой степени научного развития, слишком известны и убедительны для того, чтобы на них настаивать. Если Огюст Конт надеялся на наступление такой поры в жизни человечества, когда оно добровольно откажется от исследования и сомнения в научной области, подчинясь раз навсегда в её вопросах решениям *коллегии, компетентных позитивных учёных, являющихся* вместе с тем и нравственными законодателями; если Д. С. Милль полагает, что достаточно, чтобы какой-нибудь *компетентный* и много испытавший мыслитель установил систему благ и целей жизни, как высших и низших, более и менее благородных и нравственных, для того, чтобы человечество признало в этой системе надёжное и *обязательное* для себя руководство нравственной деятельности: — то очевидно, что моральная *обязательность* (а следовательно, и всеобщность признания) этой системы благ или этих решений позитивных коллегий покоится уже на предполагаемом *авторитете* в глазах человечества авторов их, но не на логической убедительности самих понятий, как таких. *Но где в научной области, области обязательного сомнения и доказательства* такие, приобретшие безусловное и всеобщее признание, — авторитеты? А без этого нового начала *авторитета* научные построения всегда останутся столь же разнообразными, не всеобщими признанными, как разнообразны и самые задачи, и предметы, и пути исследования. Не производят ли, например, несколько даже комического впечатления усиленные

старания Г. Спенсера доказать истинность утилитаризма, как моральной доктрины, тем, что утилитаризм не требует допущения *только одного* предположения: оптимистического признания, что жизнь в общем представляет перевес наслаждения над страданием? Это «только» поистине несравненно!! В основу долженствующей стоять *вне спора* системы нравственного законодательства полагается *такое* предположение, которое до сих пор не доказано, многими считается и не доступным доказательству, и против себя имеет предположения пессимизма, считающего по крайней мере в наше время большее число сознательных адептов, чем оптимизм. Что же делать утилитаризму с этими пессимистами? Каким образом состоять с ними в нравственном общении? И что станется при этом из всеобщности утилитаризма как основы нравственного законодательства?

Но положим, что искомый авторитет, придающий какому-либо теоретическому построению требуемые нравственную систему единство и всеобщность, найден. *Обязательность* его предписаний для подчиняющейся им воли вытекает уже, очевидно, не из их *собственной* логической понудительности, но из акта *признания авторитета* авторитетом и из тех *чувств*, которыми это признание в душе поддерживается и укрепляется.

Без этой помощи чувства в отношении воли к авторитету самый факт его признания на каких-либо *только логических* основаниях авторитетом, как видно, ещё не разрешает задачи. Без обращения к помощи какого-либо чувства и не обходилась в действительности ни одна из крупных философских систем морали, какой бы строго-рационалистический характер ни старался сохранить за нею её автор. Даже Кант, — творец наиболее в логическом смысле удовлетворительной, свободной от всяких произвольных предположений, чисто рационалистической (но за то и *чисто-формальной*, отрицательно-запретительной) системы морали, — этот ригорист по преимуществу, считавший, что всякое действие по влечению чувства как бы это чувство ни было хорошо и возвышено, как эгоистическое, наносит ущерб святости всеобщего и бесстрастного *долга*, закона, который должен быть *единственным* руководителем

воли²⁹², — даже этот Кант требовал от морально-настроенного человека *чувства уважения* к святости этого закона. Одна рациональность последнего, одна его логическая понудительность, как *формы закона вообще* (категорический императив), и для него представлялась ещё недостаточной. Но может ли такое чувство, как «уважение», — тем более уважение не к живому, действительному *лицу*, а к отвлечённому *понятию* порядка, закона, — придать последнему ту обязательность для воли, которая ему в силу одной его разумности ещё не принадлежит и, однако же, от него требуется? Такие чувства, как уважение или страх (особенно, если предметы их только отвлечённые), способны, подобно логически-очевидным для разума истинам, по большей мере лишь опять-таки *удержать* волю от идущего против закона проявления, но *не положительно* побудить её к энергическим усилиям там, где эти усилия по каким-либо сторонним, случайным причинам *не неизбежно* необходимы. Поэтому всякая рационалистическая мораль, не признающая иных моральных чувств, кроме уважения к закону или страха, и носит на себе этот только отрицательно ограничивающий, запретительный, удерживающий волю характер: *есть собственно мораль не деятельности, но бездея-*

²⁹² Примечание Астафьева: Напомним известную *Ксению Шиллера*:

Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin. <...>
Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.

Примечание комментатора: *Ксении* (др.-греч. ξένια — «подарки гостям») — короткие юмористические или хвалебные стихотворения, эпиграммы. Ф. Шиллер в приведённой эпиграмме иронизирует над этикой «чистого долга» И. Канта.

Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

.....
Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг.

Цит. по: *Шиллер Ф. Философы* (пер. Владимира Соловьёва) // Собрание сочинений : в 7 томах. — М. : Изд-во худ. лит-ры, 1955. — С. 241.

тельности внешней дисциплины. Такая мораль и способна подвинуть нравственную волю к исполнению лишь первых двух отрицательных ветхозаветных нравственных заповедей, т. е. *nemine laede*²⁹³ и *suum cuique tribuere*²⁹⁴, но не к выполнению третьей и высочайшей заповеди, положительной заповеди *милосердия*, характеризующей мораль христианскую: *immo omnes, quant potes, iuva*²⁹⁵. Только последняя даёт нравственное определение *положительной* стороне деятельности воли; в первых же двух отрицательных, только удерживающих волю от зла заповедях эта положительная сторона стоит *вне* всякого специфически-нравственного определения²⁹⁶. В этом несомненное превосходство христианской морали над дохристианской по полноте, законченности и действенности. Но этот её положительный и действенный характер вытекает не из *недейтельных* чувств уважения к закону или голого страха, но из *чувства положительной, деятельной любви*, составляющего существеннейшее содержание Христовой проповеди.

Чувства (голового страха. — А. М.) по существу своему депримирующего, *подавляющего проявления воли* (в чём и вся тягость его), но не возбуждающего их. К разряду тех же отрицательных, депримирующих, удерживающих волю чувств нужно отнести и чувство *симпатии*, в котором не раз уже моралисты искали основания практической морали. Нам далее придётся подробнее сказать об этом чувстве; здесь же обратим внимание читателя лишь на большую сравнительно со «слепую» любовь зависимость симпатии от *знания предмета симпатии, чисто интеллектуального бесстрастного момента*. Если эта зависимость и не бросается в глаза в одном виде симпатии, *сострадании* (мы можем сострадать, и даже очень живо, людям вовсе нам неизвестным, если только ясно представляем себе постигшие их бедствия), то в другом виде симпатии, *сорадости*, эта зависимость

²⁹³ *Nemine laede* (лат.) — никому не вреди.

²⁹⁴ *Suum cuique tribuere* (лат.) — воздавай каждому должное.

²⁹⁵ *Immo omnes, quant potes, iuva* (лат.) — даже помогай каждому, сколько можешь.

²⁹⁶ Примечание Астафьева: Будучи таким образом предоставлена определению *другими, не специфически нравственными* началами — эвдемоническим, утилитарным, эстетическим и т. п.

совершенно уже очевидна. Мы можем, как известно, искренно и глубоко сочувствовать чужой радости лишь тогда, когда эта радость не только известного нам, знакомого, но и — хорошо известного, близкого человека.

Едва ли о каком-либо из чувств было говорено так много и так страстно, как о чувстве любви; но едва ли и так злоупотребляло человечество каким-либо из самых драгоценных и священных достояний своих, как этим чувством любви, ссылкой на которую старались искони оправдать, облагородить проявление самых даже жестоких, корыстных и низких инстинктов человеческой природы. Не во имя ли любви зажигались костры инквизиции? Не во имя ли её же одно из направлений социализма проповедует ненависть к высшим классам, насилие, обман, убийство и разрушение всего существующего строя жизни? Не на любовь же ли, с другой стороны, готовы сослаться и разные банки, товарищества ссудных касс и т. д., отчисляя из своих чистых прибылей ежегодно известный процент на содержание разных *филантропических* учреждений? Не напоминает ли этой последней, грустно-комической *любви* и та новая, ныне так не художественно и неумело (хотя зато очень усердно) проповедуемая между нами «любовь», ограничивающаяся «непротивлением злу», в смысле решимости никому не вредить, во имя того, что, если я же никому не мешаю, то и мне никто не будет иметь повода мешать, а это — *всё*, чего может требовать от своих отношений к людям и жизни примерная, враждебная всему мистическому и страстному, богатая одним *здравым смыслом* — филистерская душа?!

Ввиду всех бесконечных злоупотреблений и словом, и понятием *любовь*, — злоупотреблений, которым особенно лёгкий доступ в умы открывался тем обстоятельством, что, бывши предметом бесчисленных рассуждений моралистов и декламаций риториков, чувство любви едва ли чаще, чем в виде редкого исключения, бывало предметом серьёзного научного, психологического анализа и объяснения, — задача представить подобную попытку научного анализа и объяснения не нуждается в оправдании своём. Связь же такой попытки с важнейшими вопросами и задачами всей системы нравственной, философии из предшествующего достаточно очевидна.

II

Но как ни очевидны и ни значительны интерес и важность задачи, — трудности, представляющиеся на пути её разрешения, ещё превосходят этот её интерес и значение. Из всех отделов психологии (науки, которая в свою очередь в ряду всех наук философских может считаться наиболее молодой, менее других достигшею научной самостоятельности, законченности и цельности) учение *о чувствах* вообще представляется наименее разработанным, наименее могущим похвалиться точностью своих анализов, строгою доказательностью своих законов и оснований, полнотой и правильностью своих классификаций, ясностью своих определений и объяснений. Всего этого, в несравненно более значительной степени, успели достигнуть те отделы психологии, которые имеют дело с другими двумя коренными формами душевной жизни, явлениями *воли и интеллекта*. Причина такой сравнительной отсталости учения *о чувствах* лежит частью в самых свойствах его предмета. Из всех душевных состояний — чувства наиболее субъективны, вечно изменчивы, индивидуальны, представляя резкие особенности не только у двух людей разных полов, характеров, темпераментов и положений, но и у одного человека в разные моменты его жизни. Они наименее поэтому могут быть обобщаемы, подводимы под общие категории и выражаемы в точных определениях, наименее, — наконец, — доступны спокойному, точному наблюдению в самый момент их переживания душою. Во всех этих отношениях и явления воли, и явления интеллекта представляют гораздо более пригодный для научных целей и благодарный материал. Не лишено значения здесь и то обстоятельство, что, как выражается А. А. Козлов, «явления познания и воли, резче и яснее заявляющие своё значение в практической жизни, как бы завоёвывали преимущественное внимание философов и психологов и отодвигали не совсем справедливо от него чувствования на задний план»²⁹⁷. Но ещё в большей мере зависит отсутствие прочных

²⁹⁷ Цитата Астафьева из: Козлов А. А. Критический этюд по поводу книг и г. Грота «Психология чувствований». — Киев, 1881. — С. 2.

и точных оснований и выводов в этой области психологии, по нашему убеждению, от того влияния, под которым всегда развивалась, да вне которого не может развиваться и вперёд психология, — влияния общих метафизических воззрений на природу субъекта душевной жизни, того или другого понятия об отношениях субъекта к объекту вообще, сознательного начала к бессознательному и т. п. Мы сейчас увидим, как именно те или другие понятия об этих предметах влияли на решения вопросов: — что такое именно чувство и каковы его отношения к другим основным формам душевной жизни воле и интеллекту? Какова *роль и значение чувства* в общей экономии душевной жизни и почему именно они таковы, а не иные? Каковы по этому *условию и законы* их возникновения, развития и исчезновения, их остроты, или глубины, эмоциональности или прочности и т. п.?

На все эти вопросы предшествующая психология давала самые разнообразные и противоречивые ответы. Было бы чрезвычайно любопытно проследить эти разноречия в связи их с основным различием общих взглядов на начало душевной жизни — жизни субъекта, *непосредственно доступной только его же внутреннему опыту*²⁹⁸, как *самостоятельного*, т. е. из себя, по собственному почину, развивающего все свои образования, состояния чувства, воли и познания, — или *не-самостоятельного*, развивающегося не по собственному почину, но из *вне* его данных возбуждений, из мира *объекта*. При этом всё равно, будет ли разумеется под *объективным* нечто материальное, или же — метафизическое и бессознательное духовного характера, пущенное в ход преимущественно новейшею германскою философией.

И это бессознательное, как бы духовно мы его ни определяли, в противоположность миру пространственному, миру материи и движения — ведь всё-таки *для субъекта, с точки зрения его внутреннего*

²⁹⁸ Примечание Астафьева: В этом свойстве — быть *предметами* только *внутреннего опыта* — отличительный характер психических явлений, как таких. То, что никогда, ни при каких условиях и ни в какой мере не может быть дано внутреннему опыту, — то и не есть *душевное* состояние, но принадлежит миру объективному, миру внешнего опыта или объективного же умозрения.

опыта, будет вечно оставаться чем-то внешним этому внутреннему опыту, внешним и ему, следовательно, субъекту, как субъекту, — чем-то, значит, *объективным!* Область субъективности и область внутреннего опыта, сознательности, совершенно совпадают и тождественны.

Не располагая, к сожалению, достаточным для этой задачи временем и местом, ограничусь здесь, по необходимости, только самым общим указанием.

В направлении, *отрицающем* самостоятельное, деятельное из себя начало душевной жизни, жизни субъекта как такого, конечно, и исходную точку всего душевного развития должно видеть лишь в возбуждениях *отвне*, из мира объективного, а так как этот мир даётся субъекту лишь через разные *познавательные* формы, то и — в этих именно формах ощущения, представления и понятия, — область интеллекта. Им поэтому и приписывается здесь *первичное* в душевном развитии и наиболее самостоятельное значение. Чувство здесь должно представляться уже вторичным отзывом души на испытанные ею от вне, *не по её почину* впечатления, раздражения, нарушения её равновесия; а воля — наиопределённейшее деятельное выражение внутренней душевной жизни во вне, — как обусловленная наличностью и представлений, и чувств, — уже третьим, последним звеном цепи моментов душевного развития. Представление, чувства и воля: таков здесь порядок этих моментов. Сюда принадлежат все психологические теории материализма, пантеизма и тех форм идеализма, которые, хотя и чужды пантеизма, но по другим основаниям видят *в познании*, как *отличной* от воли и чувства психической форме, самоё существо природы духовного начала.

Например, вследствие признания *сознания* (познающего всё, что входит в круг его освещения) за отдельную, самостоятельную душевную способность. Так как все душевные состояния приобретают свой определённый психический характер, лишь в той мере, в какой они становятся сознательными, то естественно, что здесь самоё сознание (как отдельная форма душевной жизни) получает в ряду душевных способностей и явлений первое по времени и значению место. Отсюда и столь распространённое в былое время (под влиянием картезианизма) определение чувства как *смутного* представления, низшей, элементарнейшей формы познания и т. п. Совсем иначе

представляется дело, конечно, для тех, кто видят в сознании не одну из душевных способностей наряду с другими (только *познающую* другие состояния и могущую притом и присутствовать, и отсутствовать в данном психическом состоянии, как таком; например, у Гербарта и его школы²⁹⁹), но самое существенное *во всех* душевных состояниях и деятельности, общий *всем* им, как *душевым* состояниям, признак. Здесь уже, очевидно, исчезает основание отводить познавательным формам первое место³⁰⁰.

Не останавливаясь здесь на учениях объективного и абсолютного пантеистического идеализма, как системах, наименее обращавших внимание на Психологию и наименее способствовавших её развитию³⁰¹, приведём, как образец влияния материалистического отрицания, самостоятельного начала душевной жизни и развития на тот или другой, принимаемый психологом, порядок трёх основных форм душевной жизни и по преемству их, и по значению, — теорию, так называемого «психического оборота» русского психолога Н. Я. Грота. По его учению психическая жизнь, как результат взаимодействия организма с окружающей средой, состоит из четырёх фазисов:

- 1) Внешнее впечатление на психический организм.
- 2) Переработка этого внешнего впечатления во внутреннее.
- 3) Вызванное внутренним впечатлением такое же внутреннее движение.

²⁹⁹ Примечание составителя: Герbart Иоганн Фридрих (нем. *Herbart Johann Friedrich*; 1776–1841) — немецкий философ, психолог и педагог. Считал, что действительный мир состоит из простых и неизменных существ (реалов), в определённой степени аналогичных монадам Лейбница. Использовал в своих рассуждениях математическую символику. Имел большое число последователей (гербартианцев), особенно в педагогике. На русском языке см. его «Психологию» (2007).

³⁰⁰ Примечание Астафьева: ср. Bouillier «Du plaisir et de la douleur» (1865) и «La Vraie conscience» (1882).

Примечание комментатора: Астафьев ссылается на книги Франциска Булье «Об удовольствии и боли» (1865), «Истинное сознание» (1882).

³⁰¹ Примечание Астафьева: В особенности в учении о чувствованиях.

4) Внешнее движение организма на встречу предмета.

Психические явления, соответствующие этим моментам, располагаются следующим образом: первому моменту соответствуют первоначальные *ощущения* и все их осложнения, т. е. представления и понятия (*сфера ума, познания*); второму — примитивные *чувствования* удовольствия и страдания, и сложные чувства, и волнения (область чувствительности); третьему — *стремления* и осложнённые желания, и хотения (область воли); четвёртому — *движения* и их осложнения: действия и поступки (область деятельности). Таков *тип* психического оборота. При этом ни одно психическое явление, простое или сложное, не может возникнуть без настоящего или хоть прошедшего участия явления, соответствующего *предыдущему* моменту в правильном типе психического оборота. Всё дело, таким образом, начинается здесь с внешнего впечатления, с ощущения, а чувствования являются лишь показателями тех изменений в тканях нашего организма, которые произвели в них эти внешние воздействия, впечатления с соответствующими им ощущениями. Накопление или трата вещества в этих тканях, — соразмерные или несоразмерно-малые и великие, — вот что собственно *чувствуем* мы в форме разных положительных и отрицательных удовольствий и страданий. Таким образом, чувствованиями определяется гармония или дисгармония действий внешней среды с состоянием наших тканей; *и чувствования удовольствия, и страдания вытекают из бессознательной и относительной оценки гармонии или дисгармонии между тратой наших веществ и их накоплением.* С этой точки зрения естественно, что всем чувствам от самых простых и низших до самых высоких и сложных должно быть приписано происхождение *периферическое*, из внешних впечатлений и соответствующих простейших ощущений. И действительно г. Грот совершенно серьёзно пытается объяснить, например, чувство *благожелательства* (снисходительности) правильным окончанием пищеварительного процесса, облегчением переполненного желудка.

Когда много раз подряд наступало правильное удовлетворение голода и правильно совершался или оканчивался (неправильно начатый) процесс пищеварения, то отдельные удовольствия, покоя,

успокоения в пищеварительных органах должны постепенно сокупиться в одно цельное, постоянно сопровождающее окончание упомянутых процессов, чувство облегчения в данной системе органов, переходящее вместе с тем в *чувство снисходительности* к невольным или даже произвольным виновникам предшествовавших нарушений процесса!!.

Мы здесь не имеем в виду разбора достоинства подобных «остроумных» психологических *объяснений*, вообще — критики психологической теории г. Грота³⁰², предполагающей *bona fide*³⁰³ совершенно естественными в психологической науке и понятными такие нелепости, как «бессознательная оценка отношений накопления и траты вещества»³⁰⁴, и много подобных этой. Мы желали в этой теории предложить читателю лишь пример влияния материалистических взглядов в области психологии. Важно нам указать здесь на то обстоятельство, что и в подобных даже взглядах, стремящихся свести всю душевную жизнь к преобразованиям внешних впечатлений, ощущений, *чувство* для своего объяснения не может обойтись без ссылки на лежащую в его основе невосприимчивость (к внешнему возбуждению), но *деятельность*,

³⁰² Примечание Астафьева: Превосходную критику её дал уже проф. А. Козлов в брошюре по поводу книги г. Грота.

Примечание комментатора: Астафьев имеет в виду брошюру: Козлов А. А. Критический этюд по поводу книги г. Грота «Психология чувствований». — Киев, 1881.

³⁰³ *Bona fide* (лат.) — по доброй вере; доверчиво, чистосердечно, искренне.

³⁰⁴ Примечание Астафьева: Кто же не знает, что всякая оценка требует сопоставления, сравнения, различения и отнесения, сопоставляемых к единому, сопоставляющему их, субъекту? Как же возможна при этом *бессознательная* оценка? И *кто* здесь сравнивает, оценивает? Сами накапливающиеся и тратящиеся *вещества* тканей? Если же не они сами, а целый *психический* организм, наше я, то что, спрашивается, он здесь оценивает? Ведь не вещества же тканей, о которых, как таких, он непосредственно ровно ничего не знает и не может знать? Если же — не сами накапливающиеся и тратящиеся вещества, но что-либо соответствующее им *психическое*, то почему о последнем нет речи?..

хотя бы и только в форме деятельности органической (отношения накопления и траты вещества у Грота, накопления и траты сил у Дюмона и др.), лежащую в его основе. Но если чувство и для материализма даже понятно лишь как имеющее в основе своей деятельность вообще, то решительно не видно оснований, почему эту деятельность наука психологии должна брать в её форме *физиологической*, органической деятельности³⁰⁵ (бессознательной, непосредственно внутреннему опыту недоступной, да и науке-то весьма не точно известной), тогда как существует и вполне соответствующая ей, *чисто психическая* форма деятельности, непосредственно известная, данная во внутреннем опыте (а следовательно, доступная и сознательной оценке). Мы говорим о *волевых напряжениях*, которые ведомы сознанию в разнообразных видах чувств иннервационных, мышечных, сопровождающих деятельности внимания и т.п.? Ведь *этими* чувствами даётся знать сознанию и о всяком

³⁰⁵ Примечание Астафьева: Как накопление и трата веществ и сил. К тому же не мешает напомнить, что так как это накопление и трата, — сколько мы знаем из физиологии, — совершаются *не одновременно, не параллельно*; то и отношение накопления и траты могло бы быть ведомо только со стороны изучающему их наблюдателю (в форме предметных представлений), но никак не *чувствуемо* самим субъектом, в котором происходит этот процесс накопления и траты. Если же мы признаём, что в чувствах оценивается нами не *отношение* между накоплением и тратой (или другого рода отношение, например, как у *Бенеке* (*курсив.* — *Ред.*), между силой возбуждения и состоянием возбуждаемой восприимчивой силы), но трата и накопление *сами по себе*, то вместе с тем будем вынуждены признать и ту нелепость, что *всякая* трата сил (деятельность) сопровождается страданием и наоборот.

Примечание комментатора: *Бенеке Фридрих Эдуард* (1798–1854) — немецкий философ. Автор книг: «Учение об опыте как основе всякого знания, представленное в своих главных чертах» [«Erfahrungslehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzugen dargestellt» (1820)], «Учебник психологии как естествознания» [«Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft» (1833)], «Система логики как учение об искусстве мышления» [«System der Logik als Kunstlehre des Denkens» (1842)], «Новая психология» [«Die neue Psychologie» (1845)].

состоянии живых тканей, и о всякой их *деятельности*³⁰⁶; — почему же психология должна игнорировать эти чувства, сопровождающие проявления воли, ограничиваясь физиологическими рассуждениями о веществах, тканях и силах? Не в угоду же только *догмату* материализма, как стоящему для каждого заправского представителя современной науки вне и выше всякого возможного сомнения и доказательства?

Это отходящее у очерченного направления на задний план начало *деятельной и знающей* о своей деятельности и по её напряжению, и по её направлению *воли*, в направлении, исходящем из противоположного метафизического предположения, из признания самостоятельности начала душевной жизни, как из себя и по собственному почину, развивающего все свои образования, — и самый порядок душевных состояний представляется обратным. Не интеллект, познающий внешнее и возбуждаемый отвне, затем чувство и, наконец уже, наиполнейшим образом выражающая жизнь субъекта, его самоопределение, воля, — но воля (в форме стремления *Trieb*³⁰⁷, самопроизвольности,

³⁰⁶ Примечание Астафьева: Всякая живая ткань, пока она жива, находится постоянно в состоянии тонического напряжения. Это напряжение изменяется, и, при известной силе, эти изменения сознаются нами, именно как чувства усилия, напряжения, утомления, свободы и т. п., т. е. в чисто психической форме волевого начала. Конечно, в изменённой химически или механически ткани, с появлением новых условий тонического напряжения, этой формы волевого начала, изменяется, а потому и доходит до сознания самое это тоническое напряжение. Но оно-то непосредственно ведомо сознанию и существованию для него! И непосредственно важно для него ведь именно это соразмерное или несоразмерное напряжение, усилие — эта психическая сторона процесса, а никак не бессознательные, химические или механические изменения в тканях, о которых и самые-то физиологи знают весьма немного, остальные же всю свою жизнь сильно и ясно чувствующие существа ровно ничего не знают! К чему же при этом искать в «психологии» источника чувства в бессознательных физиологических изменениях тканей, предпочтительно перед психическими волевыми состояниями?!

³⁰⁷ *der Triebe* (нем.) — побуждение, импульс, порыв.

влечения)³⁰⁸, затем чувство и наконец уже интеллект. Таков здесь порядок. И в *этом* направлении, как мы видим, чувству отводится второе место в ряду коренных форм душевной жизни. И здесь за ним не признаётся значение первичной, самостоятельной формы этой жизни, но оно представляется определяемым и в своей степени, и в своём качестве другими началами, — лежащею в его основе деятельною волею, с одной стороны, и сосредоточивающим его на том или другом объекте (дающим ему качественную определённость) интеллект — с другой.

Не отрицая этой очевидной определённости, современная психология, сколько нам известно, может указать лишь весьма немногих представителей третьего возможного направления, утверждающего первичное, основное и само-

³⁰⁸ Примечание Астафьева: В некоторых из относящихся сюда философских взглядов самой волевой начало, лежащее в основе чувства, принимается за *полусознательное*, и даже *вовсе бессознательное*, как, например, в школе Шопенгауэра у Бэнзена и др.; но самой понятие *о бессознательной воле* принимается этою школою в силу не психологических, но метафизических, притом совершенно произвольных и не бесспорных соображений. Чтобы в этом убедиться, достаточно серьёзно поставить себе вопрос, *откуда берётся* понятие об этой «бессознательной воле»? *Где* такая воля дана мысли? Во внешнем опыте? Очевидно, нет; этот опыт, как уже достаточно доказано, не может быть источником не только понятия воли, но и понятия деятельной *силы* вообще. Из внутреннего опыта? Но во внутреннем опыте, в *сознании*, очевидно, не даётся ничего вне и *бессознательного*; внутренне усматриваемое бессознательное есть, очевидно, совершеннейшее *contradictio in adjecto* [Противоречие между определяемым словом и определением; внутреннее противоречие (лат.) — *Ред.*]. А так как и самое понятие силы вообще — мыслью допускается лишь на основании данной нам только во внутреннем опыте и *только сознательной* воли, то и никакие *правильные* обобщения этих данных внутреннего опыта (сознаваемого усилия, напряжения, влечения) не могут привести к понятию *бессознательной воли*. Последнее не может оправдываться и тем, что оно будто бы есть *a potiori fit denominatio* [наименование даётся по преобладающему признаку (лат.) — *Ред.*]; между ним и его прототипом полная несоизмеримость.

стоятельное значение чувствований в иерархии душевных образований и признающего, что из чувствований уже вырабатываются в дальнейшем душевном развитии, *постепенно выделяясь* из первоначального синтеза и вместе специализируясь, приобретая свою характерную определённую, и воля, и представление, интеллект. Крупнейшим представителем этого направления в психологии³⁰⁹ в наше время можно считать Горвица. Но этот взгляд свой ему удаётся провести через всю психологию, с достаточною благовидностью, лишь благодаря тому, что уже в этой, признаваемой им элементарною, форме *чувства* он видит нерасторжимое единство двух моментов — *ощущения (интеллект)* и *движения* (волевое начало). После этого, конечно, ему и не представляется уже особенно трудным выделить их, как бы *вывести* из элементарного синтеза их в чувстве. Другие между современными психологами (весьма немногочисленные), ставящие чувство в иерархии духовного развития раньше воли и интеллекта (порядок у них таков: чувство, интеллект и воля), делают это лишь благодаря некоторой непоследовательности и — ещё более — многосмысленности термина *воля*. Таковы, например, французский психолог Булье и английский Бэн³¹⁰. Оба ставят чувство на первое место, волю же на последнее, несмотря на то, что первый в основе всякого чувства видит какую-либо душевную *деятельность*, проявление душевной энергии, а последний полагает в основу всей душевной жизни вообще некоторую *самопроизвольность* — спонтанность. Конечно, если для признания наличности воли требовать и наличности сознания цели и средств её осуществления,

³⁰⁹ Примечание Астафьева: В философии его крупнейший представитель Шлейермахер.

Примечание комментатора: Шлейермахер Фридрих Даниэль Эрнст (нем. *Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst*; 1768–1834) — немецкий философ, теолог и проповедник.

³¹⁰ Бэн Александр (англ. *Bain Alexander*; 1818–1903) — шотландский философ, психолог и педагог, представитель ассоциативной психологии, пытался выяснить характер неразрывной связи между психическими явлениями и физиологическими процессами.

и желания, и решимости осуществлять эту цель этими средствами, добытыми путём собственных усилий, — то ни «Бэнонова самопроизвольность», ни «душевная энергия Булье» не могут быть названы волею. Но если брать самый существенный признак, отличающий коренным образом состояния воли от состояний интеллекта и чувства, т. е. *деятельное напряжение*, усилие, — то, конечно, и самопроизвольность, и душевная энергия, и стремление, и влечение должны быть признаны за *волевые состояния*. Но тогда и, полагая их в основу чувствований, мы будем вынуждены признать за основную форму душевной жизни самую волю, а не эти, ею вызываемые в душе, чувства. Поэтому нельзя удивляться, если кроме школы Шопенгауэра (признающей волю за метафизическое, а не только психологическое начало), большинство современных психологов примыкает к тому второму из очерченных нами направлений, которое волю и её состояния почитает источником жизни чувства³¹¹. Таковы в немецкой литературе такие крупные психологические авторитеты, как Вундт

³¹¹ Примечание Астафьева: Преимущественно — в форме первоначальных *стремлений и влечений*, которых, во-первых, принимается несколько и которые, во-вторых, как первоначальные, *бессознательны*. От этих психологов мы отличаемся тем, что, во-первых, не допускаем и не понимаем «бессознательного» стремления. Во всяком стремлении есть необходимо момент *усилия* (иначе оно сводится на физическое движение — и только), а следовательно, и *самочувствия*, без которого нет стремлений и которое не может быть бессознательным. Во-вторых, *в этом самочувствии и стремлении его к уяснению, определению, наполнению себя содержанием* (чему содействуют и интеллект с его объектами, и субъективное чувство) мы имеем и такое *единое* стремление, совпадающее со стремлением к самой жизни, самосохранению во всех возможных его формах, которое упраздняет необходимость предположения многих первоначальных стремлений (все они сводятся к нему) и само не бессознательно. Напомним, что психологии иногда удаётся объяснить образование «бессознательного» из сознательного (навыки, привычки etc.); но никогда никому не удавалось и не удаётся *объяснить, вывести* хотя бы малейшую искру сознания из бессознательных движений.

и Карл Геринг³¹² и даже в нашей бедной литературе — покойный Ушинский и в особенности Владиславлев³¹³. Наименьшим же числом и научных оснований, и сколько-нибудь авторитетных последователей может из всех трёх направлений похвалиться то, которое учит о самостоятельности, первичности *жизни сердца* сравнительно с интеллектом и волею.

Тогда как можно представить ум существующим совершенно самостоятельно и волю как слепую стремящуюся силу, — невозможно представить себе сердце изолированно существующим. Ум, сам по себе, есть холодная аналитическая деятельность, изолированная воля есть бессознательное влечение. Но что такое изолированно взятое сердце? Это было бы бытие без почвы, деятельность без поводов к ней, какой-то отзвук без самого звука (*Владиславлев. Психология. II. С. 411*).

Современная научная психология исходит из того несомненного и не допускающего исключений факта опыта, что *никогда и нигде* душевная жизнь не представляет нам ни чистого представления, без примеси волевых и эмоциональных элементов, ни чистой воли без всякого сопровождающего движения чувства и представления, ни чувства без

³¹² *Геринг Карл Эвальд Константин* (нем. *Karl Ewald Konstantin Hering*; 1834–1918) — немецкий физиолог.

³¹³ Примечание Астафьева: Особенная заслуга в этом отношении, так же как и в изменении учения о мотивации воли, должна быть признана за г. *Владиславлевым*. Недостатки его в этой области сводятся лишь к тому, что он, говоря изредка гораздо больше, чем нужно или возможно (например, всё совершенно-несостоятельное учение об *измерении* чувствований, построенное по следам и приёмам Фехнерова измерения *ощущений*, с совершенным упущением из виду громадного, *коренного* различия между ощущением и чувством), гораздо — чаще же из-за дерев не замечает леса, не *договаривает до конца* (так, например, полагая в основу душевной жизни «хотения и влечения воли», останавливается на *множественности* и *бессознательности* этих *примитивных* хотений и влечений. *Психология. II. С. 420–465*).

Дополнение комментатора: Основные труды М. И. Владиславлева — «Логика» (СПб., 1872) и «Психология» (в двух томах, СПб., 1881).

порождаемых вместе с ним стремлений и хотя бы неясных ощущений и представлений, но что всякое душевное событие и состояние представляет непременно случай *совместности*, взаимодействия всех этих трёх душевных форм жизни, с *преобладанием* только одной из них над другими. Поэтому психология и отказалась от прежних бесплодных попыток психологии *выводить* одну из этих форм из других: чувство из представлений (сенсуализм, Гербарт и др.) или из воли (Шопенгауэр), как основных будто бы, *самодовлеющих* психических форм. Такой самодовлеющей психической формы она не видит уже более ни в *чистой* воле, ни в *чистом* представлении. Но, отказавшись от старой, порождённой главным образом не самостоятельностью развития психологии (зависимостью её от метафизики в ненадлежащих пределах) ошибки и признав *взаимозависимость* и *взаимоопределяемость* всех трёх форм (основных психических, представляющихся как бы тремя сторонами единого душевного процесса), — она, очевидно, ещё отнюдь от того не приблизилась к разрешению занимающего нас вопроса: *какова* эта взаимозависимость их? Каково поэтому различное значение каждой из них в общей душевной экономии?

Самое общее указание на возможное его решение даёт нам соображение о том: *что именно* получается для всей полноты душевной жизни в её целом от той или другой из её основных форм? *Интеллект* вообще (во всех формах своих, от ощущения — до понятия) даёт нам *знание объективное*: на всех его ступенях объективность составляет и *прямую задачу* его, и *признак* совершенства или не совершенства его образований. *Чувство* — наоборот — даёт душе не объективное знание, но знание о *ценности* для неё её *собственных* внутренних состояний. Эта ценность, говоря душе только о *простом факте* её *субъективной жизни*, конечно, не утрачивает в этом смысле и не приобретает ни своей *реальности*, ни своего для душевной жизни *значения*, от того обстоятельства — *совпадает или не совпадает* выражаемая в ней оценка чувства с *познанными* через интеллект *объектами* *окружающей среды*, их порядками и законами. Образование интеллекта (ощущения, представления, понятия) может, смотря по своему соответствию или

несоответствию тому предмету, который через него должен быть именно *познан*, быть истинным или не истинным. Для чувства же этого требования соответствия чему-либо *вне* его самого не существует; не существует поэтому для чувств и различия, как истинных или неистинных. Единственная истина чувства, о которой можно говорить, состоит лишь в том, чтобы оно *действительно* испытывалось душою, а не вымучивалось бы нами искусственно, или симулировалось ради каких бы то ни было сторонних целей. Единственные различия, возможные в этой области, суть различия силы и продолжительности, остроты и глубины, сосредоточенности на одном точно определённом объекте, или беспредметности, возбуждающего или подавляющего действия на душу и т. п. В воле, наконец, нет *односторонности*, ни направленного на чисто объективные познания интеллекта, ни на чисто субъективную оценку собственных состояний души чувства. Выражая собою такое отношение субъекта к объекту (*самовоплощение* субъекта, выражение им своего внутреннейшего содержания вовне), в котором оба соотносящиеся члены *равно существенны*, ни один не выступает перед другим и не поглощается другим, — она является звеном, неразрывно соединяющим субъект с объектом во всей их полноте и относительной самостоятельности. Отсюда — более очевидная для мысли внутренняя необходимость *связи* воли как такой и с чувством, и с представлением, чем связь последних друг с другом. Отсюда же, с другой стороны, и наибольшая для мысли вероятность, что *воле* именно, как захватывающей всесторонне всю полноту душевной жизни, — а не односторонним чисто объективному интеллекту и чисто субъективному чувству, — должно быть приписано *центральное*, главенствующее по значению положение в живой совокупности душевных образований, — что в ней всего ближе искать корня и жизни интеллекта, и жизни сердца, а в её законах и условиях — объяснения законов и условий последних.

К этому заключению и склоняется, как мы уже указывали, вся новая научная психология. Она признаёт, что в основе, как всех познавательных процессов, так и состояния чувства, лежат *разнообразные волевые движения*, — будь то в форме му-

скульных и разных иннервационных усилий и соответствующих им специальных чувств, без помощи которых не может состояться ни одно ясное, определённое по содержанию *ощущение*³¹⁴, или в *форме напряжения внимания* (сопровождаемых также совершенно определёнными чувствами), без которых не может состояться ни восприятие, ни его закрепление в памяти, ни его дальнейшее воспроизведение, ни тем более чисто логические процессы, образования понятий, суждения, умозаключения; — будь то в форме Бэновой «самопроизвольности» или в форме «первоначальных стремлений» (Фихте младший, Ушинский, Владиславлев, Булье и др.). И биология со своей стороны понуждает к тому же признанию за *произвольным* (в смысле чувствуемого) *движением* значения существеннейшего и элементарнейшего проявления, признака жизни и её условия. Там, где нет произвольного, хотя бы в самой смутной степени чувствуемого как усилие движения, там мы и не видим *жизни*. В движении этом, которое, поскольку оно стоит существу какого-либо *усилия*, не может не сознаваться им, — и впервые зарождается элементарнейшая форма *сознания* — *самочувствие*. Без этого движения, и в какой-либо мере *сознаваемого* и стоящего какого-либо *усилия*, не возможен, наконец, и тот процесс «приспособления внутренних отношений организма к внешним отношениям среды», в котором эволюционизм видит самоё существо жизни и развития. К тому же заключению, наконец, склонялись, в силу общих глубочайших метафизических соображений, ещё далеко до зарождения научной психологии самые величайшие философские умы: назову из них только двух — Спинозу и Аристотеля.

³¹⁴ Примечание Астафьева: В психологии в наше время уже достоверно известно, чем именно показания наших органов чувств обязаны, по мере своей ясности и определённости, этим мускульным и иннервационным чувствам. Чем орган более способен доставлять этих последних, чем он, следовательно, подвижнее, снабжён более сложным мускульным аппаратом, тем более ясные, более пригодные для целей предметного познания ощущения и может он доставлять душе (сравни в этих отношениях глаз и печень, ощущения зрительные и тепловые и т. д.).

Но не одни подобные соображения общего и историко-философского характера вынуждают нас примкнуть к тем из современных психологов, которые *в воле и её условиях* видят основу душевной жизни вообще и жизни чувства в особенности. Существует целый ряд всем известных³¹⁵ эмпирических обобщений опытной психологии, прямо вынуждающих утверждение *коренной, прямой и непосредственной* зависимости состояний чувства от стремлений, движений, актов воли, — и только посредственной вторичной (через волю) связи их с ощущениями, понятиями, формами интеллекта.

В сопоставлении этих обобщений оказывается, *что одни и те же условия, вызывающие усиление, уяснение, рост и развитие в области ощущений, представлений и понятий, — сопровождаются ослаблением, потемнением и исчезновением или коренным видоизменением чувства, так же как и различных форм волевой деятельности* (стремлений, усилий, желаний, актов самоопределения и т. п.). Сопоставление это всего лучше покажет нам, насколько серьёзное основание имеет психология для установления общего закона, *что чувство caeteris paribus*³¹⁶ (оставаясь чувством) *обратно пропорционально состояниям интеллекта (как формам познания) и прямо пропорционально волевым напряжениям.* Вот главные из этих обобщений.

Ни от одного психолога-эмпирика, ни от одного даже просто житейски-опытного, дающего себе отчёт в пережитом человека не ускользала, конечно, поразительная противоположность отношения состояний чувства и воли — с одной стороны, и мира представлений — с другой:

- 1) *к памяти, идеальному воспроизведению их,*

³¹⁵ **Примечание Астафьева:** Хотя и различно истолковываемых. Возможность такого различного их толкования, однако же, необходимо уменьшается в той мере, в какой они нам представляются не в одиночку, каждое само по себе, но в сопоставлении их в одно целое. В таком сопоставлении каждое из этих обобщений, проливая свет на остальные, получает и от них своё настоящее освещение и надлежащую вескость.

³¹⁶ *Caeteris paribus* (лат.) — при прочих равных условиях.

2) к *продолжительности времени*, в течение которого ими занята душа,

3) к влиянию на ясность их содержания и их энергию более или менее частого *повторения* и слагающихся этим путём *привычек*, наконец,

4) к *сосредоточению на них внимания*.

Воспроизведение по памяти, представления или понятия совершенно совпадают с их реальным переживанием: *содержание* воспроизводимого мною представления или понятия (собаки, города, пространства) совершенно тождественно по существу с содержанием самих соответствующих восприятий и первых актов представления, понимания. Разница здесь может быть только в большей или меньшей полноте (числе признаков, соединяемых в представлении или понятии) и в несущественных для них, как форм *предметного познания*, сопровождающих *субъективных* изменениях (различная окрашенность чувством, разная степень напряжённости внимания и мышечных чувств, как, например, при речи действительной и при речи мысленной и т. п.). Совершенно иное представляют нам, при воспоминании о них, состояния чувства и акты воли. Воспоминая о пережитом ею состоянии чувства или выполненном ею действии в ряде более или менее напряжённых и определённых усилий, душа ещё далеко не *чувствует* этих пережитых состояний и не *выполняет в действительности* этого ряда воспоминаемых усилий. Вспоминаются только *образы*, представления пережитых чувств и напряжений воли (так же как и те условия, обстановки, в которых они были пережиты), но отсюда до *реального их переживания* душою, как *чувств и напряжений воли*, ещё очень далеко: по *содержанию* своему реально пережитое чувство или состояние воли и — воспроизведенное идеально — отнюдь не совпадают. Чувство как чувство и напряжение воли как напряжение воли, — суть такие душевные состояния, которые могут *повторяться* душою снова, но не *остаются* в ней сами по себе³¹⁷ в идеальной форме, как однажды навсегда приобретённое ею достояние, подобно

³¹⁷ Примечание Астафьева: Без помощи соответствующих представлений.

представлениям или понятиям. Благодаря этому-то обстоятельству и понятия, и представления, раз они уже сложились, обладают неизменной (в известных, конечно, пределах) определённой во все дальнейшие моменты душевной жизни, тогда как состояния чувства и воли всю свою определённую и по энергии своей, и по содержанию получают от вечно-изменяющихся условий именно реально переживаемого *настоящего* момента. То, что в них остаётся более или менее прочного, — как постоянное *направление* воли или сосредоточение чувства на том или другом объекте, — всё это относится уже не на счёт чувства и воли, как таких, но на счёт связанных с ними в процессе целого душевного развития *представлений*. Отсюда понятно, почему с развитием жизнь интеллекта с её специфическими законами (механизм ассоциации) достигает сравнительно значительной *самостоятельности*, сравнительной независимости от изменчивого течения чувства и всяких колебаний воли, — почему однажды сложившееся в пору зрелости мировоззрение может остаться вполне неприкосновенным даже в годы глубокой старости, когда не только весь характер чувствований, но и направление воли уже подверглись очень значительному изменению. Для *воспроизведения* своих пережитых чувств и волнений душе мало вспоминать об этих чувствах и волнениях, но нужно *снова реально* волноваться и напрягаться. Отсюда происходит то успокоительное, всё примиряющее и всё сглаживающее действие *времени*, о котором так много и красноречиво говорили и моралисты, и поэты всех времен, — так же, как и сладость *воспоминания* вообще, даже о горьких и тяжёлых минутах прошлого. В этих воспоминаниях *нет* уже тех реальных волнений и душевных напряжений, которые когда-то чувствовались именно горько и мучительно; время совершенно изменило и *условия*, вызывавшие эти волнения и напряжения; — остаётся лишь отрадное сознание о том, что пережитое горе уже *пережито*, и формальное удовольствие воспоминания вообще, как не чрез меру напряжённого упражнения одной из душевных деятельностей. Отсюда понятно, как этот характер воспоминания чувств и волевых движений, не вынуждающих ещё душу к реальному переживанию их, снова вносит в нашу жизнь с *психологической необходи-*

мостью элемент оптимизма, облегчающий и скрашивающий эту жизнь. Если бы это было не так, если бы воспоминание о всяком пережитом душою чувстве или напряжении воли уже ео ipso³¹⁸ всякий раз вовлекало бы душу в реальное переживание их со всей их бывшею остротой и энергией, то, конечно, жизнь существа, одарённого даже слабой памятью, была бы невыносима по своей остроте, невозможна далее очень ограниченного промежутка времени.

Но за тем — и *реально* воспроизводя пережитые ею чувства и волнения, выполняя вновь однажды уже выполненные волевые напряжения, повторяя их, — душа достигает результата совершенно противоположного тому, который получается ею путём повторного воспроизведения интеллектуальных образований, ощущений, представлений и понятий. Как последнее от частого повторения становится всё более и более отвечающим своей прямой задаче — доставлять душе предметное познание, т. е. по содержанию своему становится всё яснее, полнее и отчётливее (вместе с тем и бесстрастнее), — так от того же повторения и состояния чувства и акты воли становятся — первые менее волнующими, яркими, ценными для души (а всё их назначение — быть показателями ценности для души её состояний), последние же — требующими всё менее и менее сознательного душевного напряжения, собственно усилий воли. *Этих усилий, вообще говоря, от воли требуется тем более, чем менее определено то направление, в котором они должны быть выполнены; а так как те представления, которые именно определяют это направление воли, от повторения всё более и более уясняясь, дают ж всё большую и большую определённую направленность воли (в область объектов), то с повторением, естественно, требуется и всё меньшая энергия соответствующих волевых напряжений, усилий.*

Уже отсюда явствует обратная пропорциональность напряжённости воли и соответствующего душевного волнения, с одной стороны, и — ясности, предметности, представлений и понятий — с другой.

³¹⁸ *Eo ipso* (лат.) — вследствие этого, тем самым.

Таким путём слагаются душевные *привычки*, в которых совершенно утрачивают свой первоначальный, специфический характер и чувство, и воля (первое бледнеет, всё менее и менее волнует душу, вторая всё с меньшею затратю энергии выполняет свои задачи, осуществление которых, наконец, переходит уже в совершенно нестоящее усилие, рефлекторное, механическое, *безвольное*) и, наоборот, всё более укрепляется и развивается в своём специфическом характере (предметно-познавательном) представление и понятие.

Отсюда, из постепенного освобождения, с образованием привычек, волевой энергии из области соответствующих этим привычкам задач, — возникает и возможность всякого душевного развития, научения и т. п. (см. мою брошюру «Понятие психического ритма») ³¹⁹.

Совершенно подобную же противоположность по своему влиянию на чувство и волю — с одной стороны, и интеллект — с другой, представляет и *продолжительность* их непрерывного переживания душою. «Ощущения», повторим мы вслед за г. Владиславлевым, «от продолжительности действия впечатлений не нарастают в своей силе: ощущение сладкого не станет сильнее от того, что язык долго соприкасается с сладким предметом; красный цвет поверхности не станет краснеть от того, что глаз долго смотрит на неё, равно как и тон не делается энергичнее, когда некоторое время мы с вниманием слушаем его». Происходит здесь именно обратное: по известному закону утомления внимания, всякое впечатление, *непрерывно* действующее слишком долгое время, перестает *замечаться* душою, вызывать в ней соответствующие ощущения (известный пример мельника, спокойно засыпающего под шум своего водяного колеса и просыпающегося при внезапном прекращении этого шума; другой пример — все приёмы гипнотизирования, однообразные пассы, вслушивание в однообразное чиканье часов, фиксирование блестящего предмета, повторение одной и той же коротенькой и простой мелодии, фразы и т. п.). «Чувствования ведут себя в этом отношении

³¹⁹ Примечание комментатора: Астафьев П. Е. Понятие психического ритма как научное основание психологии полов. — М. : Унив. тип. (М. Катков), 1882. — 60 с.

иначе. Они увеличиваются в силе, конечно, до известного предела, если впечатление продолжает непрерывно действовать на сердце»³²⁰. При этом особенно поучительным представляется то обстоятельство, что одни чувства *страдания* постоянно возрастают по мере непрерывной продолжительности своей, тогда как чувства *наслаждения* возрастают лишь до известной меры продолжительности, за её же пределами, когда вызвавшее их впечатление продолжает действовать, постепенно переходят в равнодушие, пресыщение и, наконец, — в свою прямую противоположность — положительное страдание³²¹. Это различие между чувствами страдания и наслаждения, из которых первое при неограниченной продолжительности только возрастает, второе же исчезает и переходит в свою противоположность, может быть удовлетворительно объяснено лишь при признании, что в основе чувствований, определяя их тон и их энергию, всегда лежит волевая, стоящая душе усилий деятельность. Непрерывно продолжающееся напряжение воли, естественно, вызывает утомление её, возрастающее — с его продолжением — до положительного страдания, и только *умеренные*, перемежающиеся разнообразными напряжения деятельного начала могут сопровождаться чувствами удовольствия, как, например, во всякого рода играх, в эстетическом наслаждении (доставляемом нам только такими предметами, которые дают единство в разнообразии линий, цветов, звуков, движений и т. п.)³²². Без ссылки на волю, как основание чувства, этот факт оставался бы совершенно необъяснимым.

Если бы в чувствах была существенна одна их качественность, *одно их интеллектуальное содержание*, то длительность чувствований, не касающаяся этого содержания, не могла бы так различно отзы-

³²⁰ Примечание Астафьева: Владиславлев. Психология, т. II, стр. 241.

³²¹ Примечание Астафьева: Тогда как *повторение* равно ослабляет и обесцвечивает и наслаждения, и страдания.

³²² Примечание Астафьева: См. превосходное, относящееся сюда, рассуждение L. Dumont. «Theorie scientifique de la sensibilité» [Л. Дюмон «Научная теория чувствительности» (1876). — *Ред.*].

ваться на страданиях и наслаждениях. Различие это всецело относится, таким образом, не к представляемому содержанию чувств, но к *степени энергии* напряжения лежащей в их основе воли.

Не менее противоположными эффектами на состояния чувства и воли или состояния интеллекта сказывается и более или менее энергичное *сосредоточение внимания* на этих состояниях. Ослабляя, искажая и даже вовсе уничтожая первые, оно только *способствует* ясности, полноте и отчётливости наших ощущений, представлений и понятий. Роль внимания во всех познавательных процессах, значение его для их совершенства слишком известны для того, чтобы говорить об этом предмете. Не менее понятна и причина того, что внимание, сосредоточенное на *цели, предмете и средстве* в действиях, т. е. на всём том, что в акте воли принадлежит собственно *интеллекту*, — только способствует успешности направленной на них воли; тогда как отвлекая наше внимание от этих целей, предметов и средств и сосредоточивая его на *самой воле*, как такой, на её собственных *усилиях, напряжениях*, вдумываясь в них, — мы тем самым задерживаем, парализуем эти усилия, убиваем самую волю³²³. Понятно и почему это так. Ведь внимание *само есть форма волевой* деятельности, его напряжение есть затрата волевой энергии; эта затрата, направленная на предметы, цели и средства стремлений воли, естественно *суммируется* с энергией этих, на них же направленных стремлений, — и столь же естественно *вычитается* из этой последней энергии, составляет чистую непроизводительную потерю, будучи направлена на неё самую. Поэтому-то *резон-*

³²³ Примечание Астафьева: Пусть кто-нибудь попробует сосредоточенно наблюдать в себе те сложные усилия (resp. мышечные сокращения) [*resp. (respective)* — соответственно, соответствует (лат.). — *Ред.*], которые слагаются в акт *ходьбы*, или сосредоточит свое внимание на подобных же усилиях (и движениях кисти и пальцев) *в игре* на фортепиано вместо того, чтобы смотреть на цель пути и на дорогу в первом случае, — на ноты (или сосредоточить внимание на представлениях своих о развитии мелодии, целом пьесы в отношении ее частей) во втором, — и он легко убедится, что при этих условиях и плохо ходится, и плохо играется.

нѣры и суть всегда наименее отличающиеся энергиею и выдержкою в действиях своих из людей. Если таково действие сосредоточенного внимания на самую волю, — последняя же лежит в основе всякого чувства, — то таково же должно быть действие этого сосредоточения и в области чувства. И действительно, не существует, как мы знаем, лучшего средства убить какое-либо чувство в самом зародыше, как усиленно сосредоточить на нём внимание в самый момент его переживания. В этом — и глубокое и непоправимое несчастье всех бесчисленных гамлетов, ищущих во чтобы то ни стало чувства, гоняющихся за всяким подмеченным ими в себе проблеском его, жадно ловящих этот проблеск, как только они его подметили, — и с ужасом и скорбью видящих, как в тот самый момент, когда они им, по-видимому, овладели, оно в их руках улетучивается как призрак. Убивая в зародыше всякое естественное чувство, сосредоточение на нём в момент его переживания внимания *создаёт* зато³²⁴ (как и всякая напряжённая деятельность) в душе массу чувств неестественных, ложных, не имеющих никакого действительного повода, ни во внутренней жизни слишком внимательного к своим чувствам субъекта, ни в окружающей его обстановке. Кому не известны все эти живущие чудовищно искусственными, насильованными, ложными чувствами сензитивы³²⁵, сентиментальные старые девы, даже настоящие психопаты?! В этой области душевной жизни поэтому более, чем в какой-либо другой, оказывается верным упрёк, обращенный Кантом к не в меру усердному самонаблюдению, с помощью которого, как

³²⁴ Примечание Астафьева: Не в этом ли болезненном и невольно уродующем свой предмет вниманию к перевиваемым ими чувствам и причина того, что все герои покойного Достоевского производят на читателя впечатление настоящих душевнобольных и в действительности таковы? Незнание меры *копания* в своём внутреннем мире — в особенности в мире чувства — не проходит человеку безнаказанно.

³²⁵ Примечание комментатора: *Сензитивы, сензитивы* — люди, из-за особенностей своей нервной системы более чувствительные ко всему происходящему вокруг.

он выражается, «мы очень часто делаем в душе своей мнимые *открытия* того, что сами же, того не замечая, в неё вложили» этим самонаблюдением.

Именно потому, что сами напряжения внимания суть одна из форм волевой деятельности, а потому и порождают необходимо соответствующие своей силе, продолжительности, направлению и т. д. чувства.

Во всех рассмотренных нами сейчас случаях, — случаях, захватывающих, очевидно, значительнейшую и по их числу и частоте, и по их важности часть процессов, из которых складывается душевная жизнь наша, — *чувство оказывалось везде прямо пропорционально энергии, напряжённости, деятельному характеру воли и оба, т. е. и чувство, и воля, — обратно пропорциональны чисто познавательному характеру всех образований интеллекта. Убедительность вывода* относительно прямой и непосредственной связи состояний чувства с актами воли и только посредственной, косвенной связи их с ощущениями, представлениями и понятиями интеллекта ещё выигрывает от напоминания некоторых черт, полагающих яркое и существенное *различие* между состояниями чувства и представления вообще. На эти разграничительные черты мы уже ранее указывали в общем. Вот главные из них, достаточные для прямого противоположения области чувства и области познающего интеллекта:

Во-первых, *постоянство и возрастающая общность* по содержанию познавательных форм — и чрезвычайная изменчивость, разнообразие и *совершенная индивидуальность* состояний чувства, различных, при всём возможном сходстве поводов к ним, не только у двух различных людей, но и у одного и того же человека в разные моменты его жизни, в разных внешних и внутренних условиях. Отсюда и сравнительная лёгкость передачи, сообщения понятий от одного ума другому (с помощью общих символов, слова), — тогда как ничто не может быть так неполно для чужого понимания выражено и сообщено другому словом, как чувство, остающееся всегда более или менее непонятным для всякого, кроме того, кто его сам переживает, несмотря на всю выразительность тона, жеста, движения.

Чужие понятия, выраженные в ясной речи, *понимаются* нами, несмотря на то, *кто* с нами говорит, — друг или враг, мужчина или женщина, вполне чужой или «свой» человек; чужое чувство же всегда в большей или меньшей мере лишь *сочувственно угадывается* нами, — и угадывается тем полнее, поэтому, чем сильнее симпатия, связующая нас с теми, кто его испытывает. Отсюда-то своего рода ясновидение, угадывающее малейшие движения и оттенки чувства в чужой душе, которое мало-помалу возникает из отношений между влюбленными, супругами, родителями и детьми и т. п.

Во-вторых, *исключительность* и *несовместимость* в душе чувств, разнохарактерных или противоположных³²⁶. Между такими чувствами непременно происходит в душе борьба, неизбежно кончающаяся победою одного из них, или вполне подавляющего, поглощающего остальные, или же придающего свой специфический оттенок, окраску тому сложному *слиянию* их в одно целое, которое мы встречаем во всех так называемых смешанных чувствах (например, отрада в воспоминании о минувшем горе, приятное чувство нежности в грусти по утраченном друге, мучение в наслаждении творчества, удовольствие в гневе и т. п.). Между тем в области ощущений, представлений и понятий не только не существует такой исключительности и несовместимости, но наоборот, наличность разнохарактерных и даже противоположных по содержанию ощущений, представлений и понятий, друг с другом *не смешивающихся* и не сливающихся, составляет даже необходимое условие их сравнения и различения, а следовательно, и уяснения, обогащения, большей определённости их познавательного содержания. Сколько бы раз человек ни думал о различии понятий добра и зла, эти понятия у него между собою не смешаются, не сольются в одно понятие, и одно только служит к уяснению другого; тогда как невозможно представить себе человека, настроенного одновременно или постоянно и гневно, и нежно, и *влекущегося* к какому-либо предмету и лицу, и *отвращающегося* от них.

³²⁶ Примечание Астафьева: Несовместимы также, конечно, в душе одновременно разнохарактерные и противоположные волевые движения, усилия.

В-третьих, *то характерное отражение состояний чувства на движениях* (а движение в живом организме есть проявление волевого начала) сердца, сосудов, разных специальных мышц и целых масс их, о котором мы уже ранее говорили. Мы видели, что чем более душевное состояние имеет чисто познавательный характер (например, отвлечённое понятие), тем сопутствующие ему органические отражения, совершенно ничтожные по своей энергии, и более *местно ограничены*, распространяясь на меньшую часть всего организма, — тем менее *волнующий* имеют они характер. Таким образом, и *распространённость* органических отражений, и *эмоциональность* душевных состояний тем большее, чем меньшее участие в них имеют познавательные формы интеллекта.

В-четвёртых, — это обратное отношение эмоциональности душевных состояний к их познавательному характеру подтверждается и тем, что мы ранее говорили об облегчающем, ослабляющем усилие воли значении *определённости* того направления, которое она должна принять, — определённости, которая даётся ей не волнующим чувством³²⁷, но именно бесстрастным, объективным представлением или понятием. Чем больше последнего элемента — тем меньше требуется от воли усилий, напряжений, тем менее волнующий характер получает и сопутствующее этим усилиям чувство. Этим указывается уже и путь к определению того *места* в целом процессе душевного развития и того *значения* в нём, которое принадлежит ясному представлению, интеллекту. Он представляется *завершением* этого процесса, *целью* его, с достижением которой направленная на неё душевная энергия становится незанятой, свободной и обращается в другие области. Напомним здесь о теории Tarde (известного нам по его статьям в *Revue philosophique Ribot*)³²⁸, сводящей всю душевную жизнь

³²⁷ **Примечание Астафьева:** Оно не определяет *направление* возбуждённой воли, но лишь способствует к усилению или подавлению этого её возбуждения в том ли, в другом ли направлении, определяемом уже не чувством, но ощущениями, представлениями, понятиями и т. д.

³²⁸ **Примечание составителя:** *Тард Жан Габриель* (фр. *Gabriel Tarde*; 1843–1904) — французский социолог, создатель субъективно-психологического направления в западной социологии.

на начала *désir* (желание, стремление) и *croiance* (уверенность, то же что и «ясное представление»).

Кому не приходилось сравнивать по степени их эмоциональности чувства так называемые беспредметные, ищущие себе предмета, и чувства, его уже нашедшие³²⁹?

Прибавив к сказанному написание о фактах, говорящих против прямой, непосредственной ассоциации чувства с *содержанием* объективного представления³³⁰, мы получим больше оснований, чем возможно требовать от такой молодой науки, какова психология, для установления её, как научно-оправданного *понятия о прямой зависимости состояний чувства от волевых напряжений, об активности всякого чувства и о необходимости, следовательно, для того, чтобы состоялось какое-либо чувство, наличности и этих волевых напряжений, и тех условий, без которых они не осуществимы. Этих условий, без наличности которых нет воли, а следовательно, не*

Дополнение комментатора: «Revue philosophique» («Философское обозрение») — журнал, издаваемый с 1876 г. *Теодюлем Рибо* (французским психологом), в котором публиковались работы Гартмана, Лотце, Горвича (Горвица) и др.

³²⁹ *Примечание Астафьева:* Напомним условия перехода настроений в аффекты.

³³⁰ *Примечание Астафьева:* Так, например, мы знаем, что *длительность* чувства, волнующего душу, вовсе не определяется присутствием в сознании давшего ему повод представления; последнее может уже не сознаваться, даже вовсе забыться, а чувство всё ещё долго продолжает волновать душу. Кто не испытывал на себе такого действия мимолетного и оказавшегося фальшивой тревогой испуга, разочарования и т. п.? Затем: одни и те же «идеи» и группы их, нисколько не изменяясь в своём *содержании* и у разных людей, и у одного человека в разные, иногда даже очень близкие моменты его жизни, вызывают совершенно различные и даже противоположные чувства (например, вид стола с закусками, сырами и т. п. до и после насыщения). Наконец, — на что, к сожалению, вовсе не обращают внимания, — всякое представление или понятие, смотря по богатству своего содержания, может входить *разными сторонами* этого содержания в самые *разнообразные* ассоциации с другими представлениями и понятиями, тогда как «ассоциация» одного чувства с другим всегда определена *точно и исключительно*.

может быть и чувства, — два: субъективное условие — более или менее напряжённое *самочувствие*, объективное — *индивидуальный, конкретный объект*, на который может быть направлена воля.

Мы не раз уже указывали и в настоящем изложении, и в других местах на существеннейшее значение *самочувствия*, как необходимого момента всякой жизни вообще на какой бы ступени развития она ни стояла³³¹. Там, где нет в какой-либо мере сознаваемого, в какой-либо мере стоящего усилий движения (произвольного), — там никакой *психолог* и *биолог* не признает наличности *животной жизни*, там невозможно и никакое «деятельное приспособление внутренних отношений организма к внешним отношениям среды». Но это-то сознание собственного *усилия* и есть то, что называется *самочувствием*, элементарнейшая форма *сознания* вообще, характеризующая жизнь даже самых низших животных. *Усилие*, напряжение, выполняемое живым существом, не может не сознаваться им. Только в этих *усилиях* поэтому (а не в механической передаче движений или молекулярных изменениях состава тканей) и зарождается сознание вообще, впервые вспыхивает в мире мёртвых масс его свет. Это же *усилие*, которое не может не сознаваться выполняющим его существом, не может и не иметь для последнего *ценности*, придающей ценность и всему тому ряду непрерывно сменяющихся друг друга *усилий*, напряжений, движений, из которого состоит процесс жизни. Где нет *усилия*, нет соответствующего ему напряженности, продолжительности и т. д. *самочувствия*, там и жизнь для самого живущего не *может иметь никакой ценности*, — сохранение или потеря её должны представляться равно безразличными. Если бы самоё познание окружающего мира в ощущениях, представлениях и понятиях не требовало никаких *усилий*, сопровождаемых *самочувствием*, то существо, одарённое *одним* таким познанием, существо чисто созерцательное, было бы и, безусловно, равнодушным к со-

³³¹ Примечание Астафьева: Сравни, например, в моём «Страдание и наслаждение жизни», начало II-й гл. и др.

хранению или потере своей жизни³³². Зарождаясь первоначально в выполняемых живым существом, более или менее напряжённых, более или менее продолжительных и однообразных, или ритмически сменяющихся усилиях, — самочувствие первоначально и есть только чувство более или менее соответствующего запасу наличной силы существа, соразмерного или несоразмерного ей³³³, легко и ритмически или медленно, тяжело и неправильно совершающегося течения сменяющихся состояний *собственного напряжения* (проявляющегося в разнообразных движениях). Оно и чувствуется, смотря по этой соразмерности или несоразмерности, легкости или тягости, разнообразию смены или томительному однообразию, как *удовольствие или страдание, бодрость или подавленность, возбуждение или угнетённость, занятость души своею внутреннею жизнью или скука, отсутствие внутренних впечатлений и т. п.* Таким образом зарождаются все так называемые *формальные* чувства (чувство количества собственного напряжения, его отношения к силе возбуждений, быстрой или медленной смене их и т. п.). В той мере, в какой процесс жизни состоит из этих усилий (а вся жизнь есть лишь непрерывная смена их), она и сопровождается этими *количественными, формальными* чувствами. Без них не обходится ни единая жизненная душевная деятельность, будь это даже простое, *повидимому* пассивное, переживание смены впечатлений, будь эти душевные деятельности самые низшие, элементарные, или же самые высшие. Таковы и простые чувства бодрости и утомления, удовольствия и страдания, — и доступные лишь высокоразвитой душевной жизни чувства, сопровождающие

³³² Примечание Астафьева: Буддисты, аскеты всякого рода.

³³³ Примечание Астафьева: Это понятие *гармонии, соразмерности или несоразмерности* каких-то отношений, — как выражающей самоё существо чувства, одно из любимых понятий у психологов всех школ. Мы встречаемся с ним и у Декарта, и у Лотце, и у Бенеке и у Гербарта, и у Грота, и у Дюмона, и у Спенсера, и у Булье. Но очевидно, что оно может служить к выяснению одних только *формальных* чувств (бодрость, утомление, страдание, наслаждение, скука, удивление, ожидание и т. п., см. дальше).

деятельности интеллектуальные (скука, удивление, сомнения, контраст и др.), эстетические (единство в разнообразии испытываемых впечатлений и движений, или разнообразие в единстве, чувство комизма, чувства, сопровождающие всякого рода игру, и т. п.), и моральные (чувства силы и бессилия, удачи или неудачи и т. п.). Этого рода чувства, как сопровождающие и выражающие напряжённость, соразмерность возбуждений с наличным запасом силы и порядок смены тех душевных усилий, из непрерывного ряда которых складывается всякая жизнь, — естественно, и встречаются везде, где есть эта жизнь, — представляют, следовательно, *самую элементарную основную форму жизни чувства вообще*. Естественно поэтому, что на них всегда преимущественно обращалось внимание психологов и что именно этот отдел психологии чувствований до сих пор представляется наиболее удовлетворительно разработанным (в некоторых системах психологии он даже и — единственно разработанный, как, например, в школах Бенеке и Гербарта). Столь же естественно, с другой стороны, что все эти формальные чувства, сводящиеся в конечном анализе на чувства недостаточного, соразмерного и чрезмерного напряжения душевной деятельности (и самочувствия) непременно *представляют совершенно определённую окраску удовольствия или страдания*. Ни одно из них не может быть так называемым «нейтральным» чувством, как ни одно из них и не представляет в значительной степени того *смешения* удовольствия со страданием, которое мы так часто встречаем в области высших, сложных чувств. В этих же простейших формальных чувствах и наиболее ясно видна прямая непосредственная связь *чувства и воли по её напряжению*.

Но не одними этими простейшими, количественными, формальными чувствами живет душа и сопровождаются все её деятельности; как и самая, лежащая в основе чувства вообще, воля, её деятельности представляют не только *количественно определённые усилия известной напряжённости, продолжительности и т. п., но определены ещё и в другом отношении, т. е. и по своему направлению*. Направления же своё волевые усилия получают, как мы уже знаем, от того или другого *объекта*, на котором они сосредоточиваются, — а так как объек-

ты сами по себе душе не даны, даны же ей только ощущения, представления и понятия о них, то значит ощущения, представления и понятия. Этот новый элемент *предмета*, без которого усилие воли не имеет законченной определённости и не переходит в определённое движение, должен, конечно, как-нибудь влиять, в чём-нибудь изменять и лежащие в основе всякого чувства, и данные со всяким усилием воли состояния *самочувствия, придающие всякой душевной деятельности и всей жизни их ценность*. В чём же именно сказывается влияние того или другого, сосредоточившего на себе волю предмета на самочувствии?

Если самочувствие со стороны своей количественной определённости, напряжённости, продолжительности и тона дано *непосредственно* уже вместе с теми усилиями, в которых оно зарождается, — то в дальнейшем своем развитии, переходя в *самосознание*, становясь для сознания всё более и более определённым и богатым содержанием (а следовательно, и выигрывая в определённой для души *ценности*), — оно подпадает под все те условия, которые необходимы для развития, уяснения *сознания* вообще. Сознание, как известно, становится возможным только там и в той мере, где и в какой мере дана возможность *различения и сравнения*. Там, где нечего сравнивать, — нечего и сознать; там, где сравнение возможно лишь в неопределённых общих чертах, там и результаты его для сознания не выходят из общности, неопределённости³³⁴. Понятно, какое значение с этой точки зрения получает для развития, уяснения (и, следовательно, повышенной ценности) самосознания привходящее к формальным различиям и противоположностям собственных внутренних, переживаемых нами состояний, новое противоположение субъекту более или менее определённо ясно сознаваемого *предмета*. Оно открывает новую область для сравнений и различений, новые пути для определения содержания нашего собственного я, на содер-

³³⁴ Примечание Астафьева: Поэтому и сознаём мы не отдельные свои состояния, но лишь *изменения их*; там, где не происходит никакого изменения, не существует разнообразия переживаемых состояний, — ничего и не сознаётся.

жании представлений, ощущений и понятий о предлежащем предмете. Чем богаче определённым содержанием одно, тем богаче им, тем яснее и полнее сознаётся и другое. Таким образом на сравнении своего содержания с тем или другим объектом — и субъект душевной жизни начинает всё яснее, полнее и энергичнее сознавать себя, *так сказать, растёт в своём самочувствии*; сознание им жизненной энергии своей *повышается*, приобретает для него всё большую и *большую ценность*.

Понятно также и то, что не всякого рода ощущения, представления и понятия предлежащих предметов в *равной мере* способны содействовать этому росту самочувствия, повышения жизненной энергии и её ценности, уяснению и пополнению самосознания. Очевидно, что чем ощущение, представление или понятие неопределённое, беднее содержанием, тем менее могут они способствовать этой задаче. Самое общее понятие менее служит ей, чем более конкретные представления, а последние — менее, чем ещё более конкретные и индивидуальные восприятия или ощущения. Соответственно этой своей общности или индивидуальности, отвлечённости или конкретности, образования интеллекта и сопровождаются более или менее энергическими чувствами, как мы уже видели выше. Отсюда становится совершенно понятным нам то значение, какое для увеличения силы, продолжительности и ясности чувства имеет способность живо *воображать* его поводы, — с одной стороны, и возможность его *выражения* — с другой. Рассказ о Лиссабонском землетрясении³³⁵ или о каком-нибудь страшном перевороте в жизни какого-либо очень от нас отдалённого и по времени, и по культуре своей народа (трудно воображаемом) гораздо менее потрясает нас, чем известие о ничтожном несчастье, происшедшем в близкое нам время, в хорошо известной среде и с близко знакомыми нам (легко рисуемыми воображением) лицами. Газетное известие о скоропостижной смерти неизвестного нам какого-нибудь Ивана Ивановича Иванова оставляет нас совершенно равно-

³³⁵ *Лиссабонское землетрясение* — произошло 1 ноября 1755 г., став одним из самых смертоносных землетрясений в истории, унеся жизни около 90 тыс. человек.

душными; но это равнодушие уже уступает место некоторому интересу, когда мы далее узнаём, что скоропостижная смерть его последовала тотчас по получении им известия о самоубийстве его сына, вследствие неоплатного проигрыша в карты; и этот интерес, возрастая со всякою новою подробностью, которую мы узнаём, достигает уже значительной степени напряжённости, когда мы, наконец, узнаём, что скоропостижная смерть неизвестного Ив. Ив. случилась накануне выигрыша двухсот тысяч, павшего на принадлежащий ему выигрышный билет. Страдания и радости лиц, занимающих чрезвычайно высокие, бьющие в глаза, положения царей, полководцев, гениев, государственных мужей какого бы то ни было времени, в рассказе о них вызывают в нас несравненно живейшее участие, чем связанные с ними страдания и радости современных им и зависевших от них, столь же неизвестных нам, но менее ярко воображаемых, серых масс, солдат, ремесленников, мелких чиновников и т. п.³³⁶ Не менее несомненно и влияние на живость и определённую чувствую его более или менее ярких *выражений*. Всем известны случаи *заразительности* чувства страха (панический ужас в битве), энтузиазма (в праздновании какого-либо имеющего большое и общее значение события, при встрече толпою обще-прославленного и обще-любимого лица, на большом концерте или представлении и т. п.). Можно сказать без преувеличения, что, переживая какое-либо чувство в *толпе*, мы его переживаем с силою, как бы увеличенную всюю массою чувств этой толпы. Поэтому такие чувства, которые по существу своему не могут быть *никак* выражены нами и *не могут встретить* никакого выражения ответного чувства в окружающей нас среде, — по необходимости должны оставаться сравнительно бледными, неопределёнными.

Не менее существенно для пригодности предмета воли и чувства к задаче повышения и уяснения самочувствия, то обстоятельство, на сколько этот предмет обладает чертами *общии-*

³³⁶ Примечание Астафьева: Поэтому вполне правы те психологи, которые замечают, что слабость сочувствия в некоторых людях к чужим радостям и горестям частью должна быть отнесена скорее на счёт *слабости их воображения*, чем на счёт их *бессердечности*.

ми, сходными и чертами, отличающими его от самого субъекта, на сравнении с ним уясняющего себе собственное содержание, ценность собственных своих состояний. Предметы, в содержании которых не встречается *ничего* общего, не могут быть ни в каком отношении сопоставлены между собою, а следовательно, и ни в каком отношении различены (например, добродетель и протяженность в пространстве). Для того, чтобы содействовать развитию самочувствия, предмет, на котором сосредотачиваются воля и чувство, должен, таким образом, представлять и нечто *общее с этою волею и этим чувством (их субъектом) и нечто существенно от них отличающееся*³³⁷. Но очевидно, что в этом отношении предметом, вызывающим наивысший и наиболее полный подъем самочувствия, наиболее яркое сознание ценности своего бытия и деятельности, *для человека является другой человек же*, представляющийся и столь сходным с ним по своей внутренней жизни, и столь от него различным в то же время, в силу того уже, что эти две, замкнутые в себе, *внутренние* жизни, как бы ни было велико их взаимное влечение друг к другу, никогда не могут слиться в действительное единство, безразличие *одной* внутренней жизни. Много было говорено о значении общества себе подобных в деле развития самосознания и сознания вообще у всех живых существ и в особенности у человека³³⁸. «К самосознанию приходит отдельная особь, — говорит Горвиц, — лишь среди себе подобных. Отбившаяся от стада овца в этом своём одиночестве, очевидно, перестаёт чувствовать себя настоящей, заправской овцой; она совершенно теряется, поражена, беспомощна. То же и с человеком. В одиночку он не уверен в себе, пуглив, робок, несамостоятелен»³³⁹. Незаменимость для человека в этом отношении человеческого

³³⁷ Примечание Астафьева: Безусловное тождество, как и безусловное различие в равной мере уничтожают возможность сравнения.

³³⁸ Примечание Астафьева: В особенности рекомендуем сравнить в этом отношении пятую книгу «Микрокосма» Лотце.

³³⁹ Примечание Астафьева: Analyse der qualitativen Gefühle, p. 413. [Речь идет о книге: Horwicz A. Analyse der qualitativen Gefühle. 1878 («Качественные чувствования»). — *Ред.*].

общества, станет ещё очевиднее, если мы вспомним сказанное ранее о значении для ясности, полноты и силы чувства, помощи со стороны *воображения* и выражения его³⁴⁰. Конечно, внутренние состояния человека могут быть несравненно легче и живее воспроизведены человеческим же воображением, чем внутренние состояния какого бы то ни было другого живого существа; также и выражения человеческого чувства более ясно говорят нам о соответствующих душевных состояниях, чем всегда тёмные по своему смыслу для нас выражения чувства какого-либо животного: ведь мы *вполне* понимаем только то, что сами переживаем. Поэтому только в человеческом обществе осуществимо для человека и действительное *общение воли*; только в нём же и развиваются до высшей степени полноты и напряжённости чувства *влечения и отвращения*³⁴¹. Но об этом подробнее в следующей главе. В заключение же настоящего очерка основ психологической теории чувствований напомним ещё раз, что человеческое общество может, согласно всему сказанному, оказывать такое действие на *развитие чувств человека, на подъём его самочувствия и возвышение ценности его бытия* лишь под тем условием, чтобы человек в этом обществе находил не одни свои бесчисленные подобию, не одно *повторение* своей собственной внутренней жизни, но и некоторые *различия, разнообразие, словом, неравенство*. С водворением в человеческих обществах того полного равенства мысли, чувств, интересов и приёмов действия, о котором так наивно мечтают коммунистические утопии и которое для учения эволюционизма представляется естественным, конечным результатом всего процесса развития, ведущего к идеальному приспособлению всех существ мира друг к другу, — этот источник развития чувствований и жизненных интересов *иссяк бы, потерял бы всякое значение*. Тем беднее стала бы жизнь чувствованиями вообще, тем смутнее и слабее стало бы самочувствие в человеческих особях и, следовательно, тем ничтожнее *ценность для них их собственной жизни и их общежития*.

³⁴⁰ Л. с., р. 383 [Л. с. = *Loco citato* — в указанном месте (лат.). — *Ред.*].

³⁴¹ Л. с., р. 413.

III

Несмотря на сжатость и схематичность представленного нами очерка начал общей психологической теории чувствований, — и в нём мы уже имеем достаточно оснований для решения вопроса, насколько правы не только моралисты, но и психологи, придавая чувству *любви центральное*, первенствующее значение во всей области жизни сердца; — насколько правы мы, связывая с этим чувством и самые страстные, деятельные и самые глубокие, и самые воспитательные, облагораживающие, уясняющие и поднимающие весь наш душевный строй душевные волнения, и интересы жизни, придающие ей если не весь её смысл, не всю её теплоту и ценность для нас, то во всяком случае значительнейшую их часть. Прилагая установленные выше начала теории чувства вообще к анализу чувства любви, мы не только уясним себе природу этого чувства, его внутренние и внешние условия в различии от более или менее родственных ему чувств дружбы, сострадания и т. п., но разовьём ещё далее и те общие начала.

Если мы не совершенно ошиблись в природе чувствований и их законов вообще, то в чувстве любви яснее и с большей силою, чем в каком-либо другом, должны проявляться и *страстный, волевой, активный характер чувства, и та необходимость сосредоточения на конкретном, индивидуальном предмете, без которой не осуществимы ни действительно активные, определённые и энергичные движения воли* (и их выражения), *ни подъём энергии самочувствия, ясность и полнота самосознания*, придающие ценность для души и самым переживаемым ею *чувствам*, так же как и *предметам*, на которых они сосредоточиваются и развиваются. И которые для того, чтобы служить задаче подъёма самочувствия и развития самосознания, должны, как мы видели, допускать *сравнение* их душою с содержанием собственного самосознания её, т. е. должны представлять и черты *сходства* с этим содержанием, и черты *различия*, не представляясь ни безусловно несоизмеримыми, ни безусловно тождественными с этим содержанием.

Рассмотрим в отдельности, насколько в чувстве любви участвуют перечисленные моменты, какое значение они имеют

для развития и определённого характера этого чувства, какие новые черты, которых мы ещё не касались, вносят в него с его развитием³⁴².

Происхождение любви из деятельных волевых напряжений, по преимуществу *активный* характер этого чувства, совершенно, казалось бы, очевидны. Существует, несмотря на то, в научной литературе и в ходячих представлениях общества об этом предмете взгляд, прямо противоположный нашему и думающий объяснить, — так сказать, вывести чувство любви не из самого существа душевной жизни, т. е. *деятельной воли*, но из особенных *свойств того или другого предмета и лица*, которые мы любим в той мере будто бы, в какой более *получаем* от обладания ими наслаждений, благ, пользы, удовлетворения наших логических, эстетических и т. д. стремлений. По этому взгляду, любим мы в том или другом предмете или лице собственно не то, что *от себя* в них влагаем, не ту массу собственных деятельных усилий, труда, забот и т. д., которые на них положили, но то, что от них получаем, воспринимаем, — любим непременно *за что-нибудь*. Но самых известных и несомненных обобщений житейского опыта, самых несложных рассуждений достаточно для того, чтобы убедиться в совершенном несоответствии этого взгляда действительности³⁴³. *За что*

³⁴² Примечание Астафьева: Главнейшие из этих новых черт, имеющие для любви особенно существенное значение, суть *идеализация объекта, вера в него как в самого себя и влечение к нему*.

³⁴³ Примечание Астафьева: Везде, повторим мы за г. Владиславлевым, *мотивы влечения не сознаются субъектом*: никто не в состоянии сказать, почему он любит такое-то существо и влечётся к нему, а другого не любит и отвращается от него. Иногда этого влечения нельзя оправдать ни красотой, ни умом, ни характером любимого человека, и если в некоторых случаях можно сослаться на последствия союза с ним, именно, что в союзе живётся хорошо, приятно, — то, как часто человек в привязанности к другому находит для себя источник одних огорчений, страданий и бед, и всё-таки влечётся к другому и сознаёт невозможность отделиться от него; во вторых, — эти *влечения не сопровождаются ясным сознанием цели*. Кто может сказать, для чего собственно он влечётся к лицу другого пола, к знаменитостям, к детям, к гениям? (*Психология*, II. С. 375–376).

любят друг друга влюбленные? За красоту? — Но тогда при встрече с кем-нибудь ещё более красивым, чем предмет его настоящей любви, каждый из них должен бы переносить своё чувство на это новое лицо. За ум или другие достоинства? — Но всё это можно в превосходнейшей степени встретить всякий день в окружающем. За согласие убеждений, стремлений и вкусов? — Но такое согласие, могущее встречаться только между *равными*, и может привести к зарождению лишь того сравнительно бесстрастного и недеятельного чувства, которое называется *дружбою*³⁴⁴ и которое одно возможно между равными.

Если бы любовь имела *такое* происхождение, то и полюбить кого-нибудь мы могли бы лишь *основательно узнавши* его вкусы, привычки, убеждения. Но таким путём долгого постепенного ознакомления с человеком зарождается, как известно, именно дружба, а не любовь; последняя же начинается не с полного *знания* свойств любимого лица, но с *веры* в него и с *идеализации* его. Поэтому-то ж возможно так часто подтверждаемое опытом *мгновенное* зарождение любви, тогда как дружба никогда мгновенно не возникает. Основываясь на *опытном знании* своего предмета, не нуждается дружба в *идеализации* его, и даже не допускает её в значительной мере; развиваясь из бывшего уже, более или менее продолжительного общения двух душ, дружба не содержит в себе и того *страстного требования* этого, ещё не осуществившегося общения, того *страстного влечения*, которое так характеристично для любви.

Любим мы не тех, кто равны нам, — с совершенно равными мы состоим или в дружбе, или — *ещё чаще* — во вражде, но любим или тех, кому наша любовь, наша забота, наши деятельные, направленные на их благо, усилия *нужны*, или тех, кому они с нашей стороны *должны*. Так любим мы существа нежные, хрупкие, слабейшие — с одной стороны, существа, требующие нашей деятельной заботы и охраны, — любим и существа, высоко превосходящие нас своею силой, красотой, возвышенностью, дающими им право требовать себе,

³⁴⁴ Примечание Астафьева: В дружбе, как известно, совершенно отсутствует тот момент *взаимной идеализации*, который так существенен для любви, для страстного взаимного влечения.

как должного, с нашей стороны подчинения нашей воли их воле. Так любим мы гениев, людей, облечённых громадною властью и располагающих судьбами громадных масс, — Бога; так, с другой стороны, любит мать своего ребёнка; натура энергичная — натуру нежную, слабую и т. д. Везде и во всяком случае необходимым условием любви является *неравенство*, не простой обмен равноценных услуг, мыслей и т. д., не связанные с таким обменом *удобства* и *полезности* жизни, но нечто гораздо высшее, более ценное и более жизненно необходимое для *роста* нашей внутренней жизни³⁴⁵. Неравенство, некоторое различие при сходстве того объекта, на котором стоящая к нему в деятельных отношениях личность сама для себя уясняется, приходит всё к более определённом и энергичному самосознанию, и последнее, — являясь условием роста и развития *самочувствия* (т. е. того, что придаёт их ценность всем душевным состояниям нашим), производит там, где оно имеется налицо, *двойкий* психический эффект. В самом субъекте эти деятельные отношения вызывают *подъём* самочувствия, сознание большей ценности своего бытия и деятельности, как тесно связанных с украшенным, повышенным, просветлённым бытием объекта деятельности и чувства, или жизненно нуждающихся в них с нашей стороны, или же имеющих на них неоспоримое в наших глазах право. В отношении же *объекта* это неравенство в нас вызывает *идеализацию* его в двух направлениях: — в направлении его малости, хрупкости, нежности, его нужды в заботливой деятельности моей, бережно охраняющей его от всякого грубого посягательства, прикосновения, впечатления как нарушающих полноту его бытия (нежные чувства); и в направлении его великости, силы, кра-

³⁴⁵ Примечание Астафьева: Напомним определения *Бенеке*, видевшего в любви отношения высшего взаимного возбуждения и исполнения, а в дружбе — отношения единодушия и слияния. (Gr. d. Sittenl. II. 267).

Примечание комментатора: Астафьев ссылается на книгу: Grundlinien der Sittenlehre. Ein Versuch eines natürlichen Systems derselben. Zweiter Band. Berlin, 1841. S. 267 (*Бенеке Ф. Э.* Основы этики. Опыт её естественной системы. — Т. 2. — Берлин, 1841. — С. 267).

соты, власти (чувства восторженного удивления, уважения, страха в смысле радостного и принимаемого как должное подчинение). В обоих направлениях эта идеализация предмета чувства вызывает отражённо и *повышенное самочувствие* в субъекте; признание ценности одного переходит в признание повышенной ценности другого. *Этого* мотива повышения самочувствия, т. е. идеализации предмета, очевидно, нет при отсутствии условия последней, т. е. неравенства состоящих между собою в деятельных отношениях лиц. В отношениях между равными нет повода и места для такой идеализации, — отсутствует и то *страстное влечение* к своему предмету, которым характеризуется любовь. Понятно, как с этим связан и *более страстный, и более деятельный* характер любви сравнительно с дружбой, и несравненно более жизненное значение, ценность первой для полноты и роста душевного мира нашего. Понятен становится отсюда и тот довольно, кажется, известный факт, что тогда как мы можем встретить множество людей, никогда не знавших в жизни дружбы (особенно между теми, у кого сильно развито чувство гордости) и даже никогда не испытывавших потребности в дружбе³⁴⁶, — едва ли приходилось нам в жизненном опыте натолкнуться хотя на один случай, когда бы человек, как бы груб, низок, жесток и подл он ни был, прожил бы всю свою жизнь без любви. Без дружбы действительно гораздо возможнее пройти жизненный путь, чем без любви, в чём мы вполне убедимся дальше, когда будем говорить о различии *поводов*, из которых возникают любовь и дружба.

Возвращаясь к вопросу, с которого мы начали: за что, за какие, получаемые от них, блага любим мы тот или другой предмет, то или другое лицо, за какие достоинства их? — сошлёмся снова на общий житейский опыт, являющийся в подкрепление нашей психологической теории и вынуждающий нас ответить: *ни за что*, — именно потому, что любовь рождается не из объективного повода, не из чего-либо *восприни-*

³⁴⁶ Примечание Астафьева: К настоящей дружбе способны лишь души, обладающие значительную степенью благородства, великодушия, справедливости и т. п.

маемого нами от предмета её (благо, польза, наслаждение), но из *нашей деятельности*, на нём сосредоточенной, что любовь есть чувство не пассивное, но активное по преимуществу. Неужели родители, и в особенности мать, любят своих детей вначале за их детскую невинность, игривость и красоту, затем — за те их маленькие успехи в развитии, которые могут льстить тщеславию родителей, а впоследствии — из-за расчёта на поддержку с их стороны и помощь в старости? Не трудно понять, до какой степени сами по себе ничтожны, не всеобщи, до какой степени зависят от массы случайностей и часто обманчивы все эти мнимые мотивы чувства родительской любви — в сравнении с той бесконечной массой мелких и частью грязных забот, бессонных ночей, неприятностей от детского писка, от ничем не прикрашенного, наивного эгоизма и капризов в младенчестве и всех становящихся с ростом детей всё более серьёзными и многочисленными страхов, волнений и забот о них, которые выпадают необходимо на долю родителей и в особенности матери!³⁴⁷ А не есть ли именно *материнская* любовь наиболее характерный образец родительского чувства не только у людей, но даже и у животных³⁴⁸?

³⁴⁷ Примечание Астафьева: Конечно, если бы любовь возникала из *расчёта благ*, получаемых нами от любимого предмета, то дети, доставляющие нам очень мало таких благ и чрезвычайно много горя и забот, могли бы внушать нам одно только чувство *ненависти*, в особенности — матери, которой уже один акт деторождения доставляет столько мало понятных даже мужчине страданий. А между тем на этой именно точке зрения и стоит Э. Ф. Гартман, определяя ту долю ценности, которую это чувство придаёт нашей жизни. При этом ему, конечно, весьма легко удаётся доказать его *отрицательную* ценность, доказать, что оно есть одна из тех многих *иллюзий*, которыми «никогда, не научаемое опытом жизни до конца человечество» вечно себя обманывает («Philosophie d'es Unbewussten», р. 687–688). Не можем воздержаться здесь от того, чтобы примкнуть к негодующей характеристике этого рода *оценки чувств*, как «баснословно чудовищной и безотраднo-филистерской» у Горвица (Л. с., р. 37).

³⁴⁸ Примечание Астафьева: Совсем уже комичными по той важности, с которой они высказываются, представляются нам рассу-

И замечательно, что чем большая накапливается масса этих забот и страданий, как бы питающих материнскую любовь, тем теснее сливается эта любовь с самим существом матери: утрата двухнедельного ребенка не составляет для неё такого непоправимого горя, как утрата подростка, а тем более совершенно взрослого, теряя которого мать теряет сразу как бы всё содержание своей внутренней жизни³⁴⁹. То же найдём мы и во всех других видах любви, только выигрывающих в силе, ясности и полноте, по мере жертв деятельного труда на благо любимому предмету и понесённых в служении ему страданий³⁵⁰. И между супругами связывающее их чувство становится тем глубже и для каждого из них дороже, чем большая масса взаимных уступок *в обоюдном приспособлении* чувств, вкусов и привычек накопилось в их совместной жизни, образовав, так сказать, неприкосновенный *капитал* для будущности их супружеской любви. Едва ли, кажется нам, может

дения некоторых физиологов и психологов, объясняющие привязанность матери к своему ребенку теми *приятными ощущениями*, которые доставляет ей кормление его грудью, прикосновение к его нежному молодому телу и т. п. Всё это имеет свою долю участия в развитии чувства материнской любви, но не в этом существо её. Даже у животного материнская любовь недостаточно объяснима этими моментами (Horwicz. L. c., p. 365).

³⁴⁹ Примечание Астафьева: Любовь отца по глубине своей, теплоте и в особенности по энергии в перенесении всяких забот и страданий, по выносливости — не может идти в сравнение с материнской любовью. Очень характерно здесь то обстоятельство, что у животных, свидетельствующих с своей стороны о силе и всеобщности материнской любви, в большинстве видов вовсе отсутствует чувство любви отеческой, и заботы самца о своём потомстве по большей части сводятся к заботам его о своей самке, матери этого потомства (ср. Horwicz. L. c., p. 369).

³⁵⁰ Примечание Астафьева: Страдание само по себе не только не составляет помехи любви, но его можно даже прямо считать одним из ее необходимых моментов. Любовь хочет что-либо перенести и выстрадать, для неё представляется необходимым признаком пожертвовать чем-нибудь, наложить на себя какое-либо лишение ради любимого предмета (существа) (Horwicz. L. c., p. 458).

и развиться в ком-нибудь серьёзное и глубокое чувство любви к человеку, который, не требуя от нас никогда никаких уступок, никаких забот, никогда не заявляя своей самобытности, всю жизнь свою только пассивно во всём с нами соглашается, во всём нам подчиняется, не доставляя нам никаких страданий, но и — никаких поводов к *энергическим пробуждающим самочувствие усилиям, напряжениям воли*. Только по мере этих напряжений и растёт чувство любви и ценность её предмета в глазах любящего. Солдат, побывавший на войне, перенёсший всевозможные лишения и проливший за отечество свою кровь, наверное, более горячо любит это свое отечество, чем солдат, побывавший только сытым и чистеньким на учениях да парадах. Поэт, мыслитель, крупный общественный деятель — вообще человек *идеи* — наверное, более горячо и более исключительно любит эту свою идею, много для неё поработавши и много принеся ей жертв, перенеся во имя служения ей порой и лишения, и нищету, и горе, и вражду, и насмешку, и даже презрение от окружающих³⁵¹, чем если это служение идее, не стоив ему усиленного труда, идя всё время как по маслу, доставляло ему одни только успехи похвалы, отличия, деньги. Таким образом, *не в наслаждениях, не в пользе и жизненных удобствах*, доставляемых нам разными предметами и лицами, источник, из которого зарождается любовь к ним³⁵². Страдание, жертва, труд, напротив, скорее питают и растят это чувство. Сильно любим мы не потому, что у нас чего-нибудь *слишком мало* и что мы надеемся восполнить этот недостаток через *приобретение* любимого предмета

³⁵¹ Примечание Астафьева: И всего менее — в *рассудочном расчёте* наслаждений, полезностей и т. п. Подобный расчёт может *призойти* к чувству, оправдывая его, усиливая впоследствии и т. п., но не из него *возникает* чувство, — даже *не на его почве*. Там, где дело *начинается с расчёта*, — чувству любви даже особенно трудно возникнуть, т. к. невозможна идеализация предмета, а следовательно, и — страстное влечение к нему.

³⁵² Примечание Астафьева: Гениальной иллюстрацией этой истины может служить любовь к своим сокровищам «скупого рыцаря» Пушкина.

или через обладание им³⁵³. Любим мы не от нашей нищеты и скудости, *но от полноты и богатства нашей собственной внутренней жизни*, которые гнетут нас, пока мы не проявим их во вне, не отразим их в окружающем и не сознаем себя в этом отражении. Отсюда понятно, что любовь, как совпадающая с самым внутренним жизненным стремлением всякого живого существа — выразить себя во вне, — составляет действительно одну из насущнейших потребностей душевной жизни³⁵⁴; полная же неспособность любить кого-либо или что-либо всегда свидетельствует об исключительной духовной бедности или чрезвычайной испорченности³⁵⁵. Если бы была верна оспариваемая нами теория любви, то наиболее любящую натурой должны были бы обладать существа наиболее слабые, нуждающиеся в помощи, поддержке, восполнении своей немощности, т. е. по преимуществу — очень маленькие дети, тяжело больные и дряхлые, беспомощные старики; а не говорит ли нам опыт именно *обратного*?! Слабость всегда делает эгоистичным и недоверчивым. Поэтому-то истинная любовь «и долготерпит, и всё прощает», и не только не смущается

³⁵³ Примечание Астафьева: И мало ли существует таких видов любви, в которых любимый предмет никаким образом не может быть приобретён и никогда не доступен обладанию (припомним все случаи любви без возможной взаимности, любви к отвлечённой идее, любви к неодушевлённому предмету, любви Пушкинского «бедного и простого рыцаря», и прежде всего любви к Богу). И человеком ведь никогда невозможно обладать вполне; а между тем именно любовь к человеку есть тип любви.

³⁵⁴ Примечание Астафьева: Не испытывал ли каждый из нас состояния чрезмерной «полноты сердца» вследствие наплыва массы новых, сильных, приятных или возвышающих впечатлений (в путешествии, на торжественном празднике, на превосходном концерте или драматическом представлении, на торжественном богослужении и т. п.), состояние, вызывающего в душе как бы прилив *беспричинной любви* к окружающим, стремления *высказаться* перед ними, поделиться с ними своею внутреннею радостною полнотою?

³⁵⁵ Примечание Астафьева: Некоторые писатели, впадающие здесь в слащавую сентиментальность при всех своих стремлениях к реализму, пытались представить нам изображение любви у *идиотов*; но такая любовь психологически есть совершенный nonsense.

слабостями и недостатками любимого существа, но даже, так сказать, питается ими столько же, как и всеми его превосходствами и его красотой. Если, поэтому, у человека нет предмета достойного любви, то неодолимая сила потребности в этом чувстве заставляет его искусственно *создать* для себя такой предмет; и зарождается *настоящая* любовь со всеми её признаками нежности, идеализации, влечения и т. п.! Напомним институтские «обожания», нежную страсть некоторых старых дев к безобразнейшим мопсам и кошкам, симпатичнейшего «старосветского маляра» Данилевского³⁵⁶ и т. п. Вытекая из самого внутреннего существа человека, в его полноте и цельности, любовь к другому человеку и есть любовь *не к той или другой стороне* его, тому или другому свойству, но любовь к нему *во всей его полноте и целостности же*. Житейский опыт, несомненно, убеждает нас в том, что любим мы в другом человеке *весь* его нравственный, физический и умственный образ, со всеми его достоинствами, но и со всеми слабостями и недостатками, — любим именно *это, а не другое целое*. Отнимите у любимого существа один из его характерных недостатков, одну из его слабостей, — и чувство любви вашей к нему вместо того, чтобы от этого *исправления* усилиться, вырасти, очень часто рискует ослабеть и перейти в равнодушие. Воистину мудрое поучение житейского опыта высказано в нашей народной поговорке — «не по хорошу мил, а по милу хорош». В этом-то и выражается столь существенная в любви идеализация ею своего предмета и вера в него, рождающая и влечение к нему. Примеры страстной любви к *недостойным* её людям и предметам, любви, выдерживающей самые тяжёлые испытания без малейшего ущерба в своей силе и глубине, слишком многочисленны и известны, для того, чтобы говорить о них. Но поучительно здесь то, что зрелище такой «недостойной» любви вместо того, чтобы *возмутить* наше нравственное чувство, как следовало бы ожидать, оставаясь на почве бесстрастного разума, гораздо чаще *трогает* нас, возбуждает в нас сочувствие к так беско-

³⁵⁶ «Старосветский маляр» — рассказ Г. П. Данилевского. *Данилевский Григорий Петрович* (1829–1890) — писатель, известный историческими романами из истории России XVIII–XIX вв.

рыстно и всепрощающе любящему, свидетельствуя о чистоте и силе его чувства, о его глубоко-любящей натуре.

Если последний источник, из которого помимо тех или других *случайных объективных условий* с внутреннею необходимостью зарождается чувство любви, есть самое внутреннее существо нашего душевного мира, наша *воля*, ищущая себе выражения, определения и в форме *самочувствия*, и в сосредоточении на том или другом *предмете*, — то очевидно, что возникновение этого чувства не может стоять в зависимости от того или иного *специального внешнего повода*, как оно не стоит в зависимости и от тех или других специальных свойств своего предмета. И действительно — бесконечное *разнообразие* тех поводов, из которых возникают первые проявления чувства любви, — чрезвычайно характерно отличает это чувство от чувств дружбы, сострадания, ненависти, благожелательства и др. Показывая *всеобщность* этого чувства сравнительно с другими, — оно может уже само по себе служить очень веским доказательством верности нашего взгляда на источник чувства вообще и чувства любви в особенности. Любовь возникает по *всякому возможному поводу*. Возникает она и из чувства благодарности за оказанную услугу и из оказания кому-нибудь услуги, из сострадания к чужому горю и из чужого сострадания нашему горю, из чувства власти над каким-либо лицом или предметом и из чувства подчинённости, из наслаждений, доставленных нам через общение с каким-либо лицом, и из связавших нас с ним страданий, наших ли только (каковы страдания матери при деторождении) или же общих нам с ним (известно, что самую крепкую связь между людьми слагает общее горе, общая беда, как, например, у политически угнетенной национальности, в моменты великих общих бедствий и т. п.). Родается она даже из сознания причинённого другому зла, даже из ненависти. Не может возникнуть любви *только из одного равнодушия*, т. е. из того чувства, которое питается нами в отношении к *совершенно равным*. Состояние «равнодушия» есть не состояние *безразличного* отношения к какому-либо лицу или предмету, как, казалось бы, обозначается этим словом, но содержит в себе уже весьма заметный оттенок отталкивания, *нежелания* вступать в общение с лицом или предметом. Говоря, что

тот-то или то-то для меня «безразличны», что я к ним равнодушен, я высказываю, что я не имею интереса или желания иметь с ними дело или ознакомиться с ними. По какому бы поводу *ни возникла* первоначально любовь, — как бы ни лишился впоследствии, в изменённых условиях жизни, своего прежнего значения этот первоначальный повод её — хотя бы он даже заменился и совершенно противоположным поводом (благодарность — сознанием оказанной услуги, страдание — наслаждением и обратно, чувство подчинённости чувством власти, общая радость — общим горем и т. п.), — любовь, раз зародившаяся *и поддерживаемая более или менее тесным общением*, от этих изменений нисколько не изменяется в своём характере и не теряет своих существенных черт: влечения к любимому предмету, идеализации его, более или менее энергичного и бескорыстного служения его благу и т. п.³⁵⁷ Совершенно иное представляют нам другие чувства, принадлежащие, по-видимому, к одной категории с любовью. И дружба, и ненависть, и страдание всегда возникают по какому-нибудь *совершенно специальному поводу*, всегда носят на себе специальную окраску этого своего повода и с уничтожением этого последнего, или же его коренным изменением, и сами или вовсе уничтожаются, или переходят в другие чувства. Дружба может зародиться, например, из одной общности убеждений и вкусов, из взаимного обмена услуг и т. п.³⁵⁸; но, как скоро убеждения

³⁵⁷ Примечание Астафьева: Более и более полное и тесное *общение* двух внутренних миров; взаимное приспособление их друг к другу и взаимопроникновение их *на почве уже существующего чувства, взаимного влечения*, только способствует укреплению, усилению и развитию этого чувства; придавая ему, наконец, вполне *несравнимую* ценность, незаменимое значение в жизни обоих участников. Такую картину развития чувства любви путём общения жизни представляет нам удачный брак. В нём, повторим мы вслед за Горвицем, «любовь от времени не только не слабеет, но только растёт, от первого дня до последнего» (Л. с., р. 401). Чем более любимы мы, тем более учимся любить (*ibid.*, р. 465).

³⁵⁸ Примечание Астафьева: Даже из частых встреч в одном месте, за одним развлечением (дружба «сбутыльников», «кофейниц», охотников и т. п.).

и вкусы начнут дальше и дальше расходиться, обмен мыслей и услуг начнёт становиться не нужным, нежелательным или невозможным, так и чувство дружбы начинает охлаждаться, некоторое время поддерживается ещё по привычке и из приличия, а затем переходит в откровенное равнодушие. Ненависть, могущая возникнуть у меня к кому-нибудь, вследствие зависти к нему, ревности или гнева на постоянные его противодействия моим стремлениям, не только вовсе исчезает с уничтожением прежних поводов зависти, ревности и противодействия, но даже (в особенности, если сюда присоединится ещё раскаяние в оказанной ранее в гневе несправедливости, сострадание к её предмету и т. п.) может перейти в более или менее тёплое, благожелательное чувство. *Никогда* не возникая из равнодушия и чрезвычайно *редко* развиваясь из дружбы, любовь, как мы знаем (напомним Шекспира), очень нередко возникает из борьбы, неожиданно заменяет собою прежние гнев, отвращение и ненависть. В особенности же специальною своего повода и главными существеннейшими чертами своими отличается от любви *сострадание*. Рождаясь *только из вида* страдания перед нами живого существа³⁵⁹, которому

³⁵⁹ Примечание Астафьева: *Наличность*, или по крайней мере полная *наглядность* (живая воображаемость) страданий перед нами живого существа, с которым мы в какой-либо мере непосредственно сознаём своё родство, общность жизни, — первое и необходимейшее условие возникновения чувства сострадания. Чужое страдание, которое мы видим или живо и ярко воображаем себе, с такою же необходимостью заставляет нас самих непосредственно испытывать страдание, как и вид чужого зевка — заставляет зевать, а звук постоянного покашливания соседа — самих откашливаться. *Сила* нашего сочувствия чужому страданию определяется степенью нашего *влечения* к страдающему существу или отвращения от него, — но не самой сочувствие *рождает* это влечение и отвращение, так же как и не *общие* идеи и отвлечённые соображения о родстве, общности нашей жизни с существом страдающим. Я могу быть глубоко проникнут чувством общности моей жизни со всей вселенной и, однако, — нисколько не волноваться состраданием при виде скошенного сена или редиски, которою собираюсь позавтракать. Страдая, при виде страданий *любимого* существа часто *сильнее* последнего, я оста-

мы правильно или неправильно приписываем сходные с нашими собственными ощущения и чувства, сострадание не заключает в себе ни единого из существеннейших в своей совокупности характерных моментов чувства любви, присутствующих в одиночку и в гораздо слабой мере в чувствах дружбы и ненависти. В дружбе нет взаимной идеализации любви, но есть некоторая доля взаимного влечения; в ненависти есть противоположное влечению отвращение, но также и своего рода идеализация (в отрицательную сторону) её предмета. В сострадании нет ни взаимного влечения, — оно может *возникнуть* на почве уже существующего влечения, но само по себе влечение не *производит*³⁶⁰, побуждая в большей мере лишь к удалению *наличного* страдания, — ни тем более, конечно, ни малейшей *идеализации*. Не заключая в себе ни момента влечения, ни момента идеализации, сострадание само по себе и отнюдь не требует *того деятельного общения* воле, которое для любви составляет самую жизненную необходимость и первое условие её *страстного* характера, в дружбе же только возможно, а в ненависти выражается в отрицательной

юся холоден при виде сильнейших страданий существа, мне враждебного или отвратительного. То чувство *малости, слабости, беспомощности*, которое, как справедливо замечает г. Владиславлев, внушается нам видом чужого страдания и горя, переходя, в первом случае, в *нежное чувство* сострадания, — во втором переходит во *враждебное* чувство презрения.

³⁶⁰ *Примечание Астафьева*: Существа сострадания, замечает Горвиц, должно искать в том, что чужое страдание нас трогает *непосредственно*, без посредства «высших соображений разума» и идей (Л. с., р. 309). Из последних, например, из философского сознания единства сущности во мне и в существе страдающем, полагаемого в основу сострадания, например, у Шопенгауэра, никогда не разовьётся конкретное *чувства сострадания* уже потому, что это сознание «единства сущности» *в равной мере* роднит меня со всеми одушевлёнными и неодушевлёнными существами мира, со всеми предметами моих влечений и моих отвращений *безразлично* и т. п. Действительное сострадание уже *предполагает* существующее влечение, хотя бы в слабой степени, там же, где последнего нет, оно и не возникнет.

форме борьбы. Рассмотрение тех особенностей *деятельного общения волю*, которые вытекают из самой природы, требующей его любви, прольёт новый свет на изложенные уже нами отличительные черты этого чувства (в превосходной степени активный характер его, всеобщность его по поводам его возникновения, независимость от свойств предмета его) и, дополнив их, окончательно выяснит перед нами природу этого чувства и его условия.

Являясь выражением коренного жизненного стремления живого существа — *деятельно проявить себя и выясниться для самого себя на этом самопроявлении во всей полноте и ценности своего внутреннего мира*, — и согласно с этим, не завися в своём зарождении от каких бы то ни было специальных поводов и специальных свойств своего предмета, — любовь, естественно, и направлена на любимую личность во всей её полноте, целости, и требует *общения волю* также не специального, одностороннего, но полного всестороннего³⁶¹.

С этой точки зрения, и полая любовь, коренящаяся в стольких глубочайших мотивах *личной жизни*, совпадающих с самим индивидуальным стремлением к *самосохранению*, к *уяснению и повышению самочувствия и самосознания*, которые составляют если не *единственно-ценное*, то *самое ценное* в жизни, — вовсе не представляется следствием *бессознательного инстинкта сохранения рода*, не имеющего нисколько в виду полноты и ценности личной жизни, как это утверждается в мрачных и диких философских кошмарах Шопенгауэра и Гартмана. Коренится любовь, как видно (какую бы важную мировую роль ни играл родовой безличный инстинкт), психологически в *наиболее личном* из всех стремлений индивидуальной и *входящей в индивидуальное сознание* жизни, — стремлении к полноте и энергии самочувствия, самосознания. И *это* стремление, *находя* себе в любви всегда удовлетворение, независимо от каких-либо других, личных, родовых или мировых *целей*, независимо и от отдельных *страданий* с ним связанных, — естественно, остаётся всегда *наиболее и положительно-ценным* в личной жизни. Ошибка, таким образом, с начала до конца вся теория любви Шопенгауэра — Гартмана; ложь — и их положение, будто *ценно в жизни одно наслаждение*.

³⁶¹ Примечание Астафьева: Ср. Nowicz. L. с., р. 388.

В дружбе общение воль не захватывает *все* стороны внутренней жизни друзей; она ограничивается обменом впечатлений, мыслей, замыслов, общностью некоторых вкусов и привычек и только. Поэтому чувство дружбы далеко не отличается *исключительностью*: отнюдь не представляется невозможным иметь одновременно *нескольких* друзей и притом друзей *разнохарактерных*, с одним из которых связывает меня общность мыслей, с другим — общее дело, с третьим — общность вкусов и привычек и т. п. Вследствие этой *односторонности* дружбы, потеря того или другого друга и не может иметь *всеобщего* разрушительного влияния на весь мой внутренний мир, не подкашивает его жизненности в самом корне. В случае чего, можно прожить и довольно сносно без всякой дружбы. Ещё возможнее без коренного нарушения полноты и энергии внутренней жизни обойтись без совершенно уже специального по своим поводам чувства *сострадания*. Не возбуждая к действительному и всестороннему общению воль, это чувство и не может быть исключительно; напротив, оно по природе своей есть отрицание всякой исключительности (а следовательно, и страстности): если я способен сострадать и только одному *этому* человеку в мире, то моё чувство есть уже, очевидно, не *сострадание*, обусловлено уже не видом чужого страдания *вообще*, но чем-то совершенно иным. Любовь, требуя *полного* и *всестороннего* общения воль (поддерживаемого и взаимным влечением, и верою, и идеализацией), вследствие этого самого резко отличается от рассмотренных сейчас двух чувств, с одной стороны, своею совершенной *исключительностью*, не допускающей никакого совместничества, а с другой — своею страстностью и своею *ценностью для души*, жизненным значением для процессов её развития.

Именно вследствие того, что невозможно удовлетворить самой сильной страсти, самого могущественного из основных стремлений, не поставив на ставку *всей* своей личности и не отдавшись всецело, — это стремление, с одной стороны, становится сильнее, подобно запруженному потоку, а с другой — чище и благороднее, облагороженное высшею ценностью своего предмета. Именно великость требуемой от меня жертвы, высокая цена, которую я должен заплатить, делает в моих глазах более ценным и то благо, к которому я стремлюсь, бо-

лее заманчивым. Отсюда объясняется горячая страстность нашего чувства, восторженные иллюзии его и т. п. (Hogwicz. L. с., р. 389).

Если в любви общение волею полное и всестороннее, то *это*, очевидно, не может не быть исключительным; нельзя состоять в полном и всестороннем общении *всем* своим существом с несколькими лицами зараз. *Получать* разные блага, удовольствия, полезности можно одновременно со многих сторон, но *полагать* *всего* себя в живом и всестороннем (не отвлечённом) общении разом со многими, очевидно, невозможно. В этом — новое оправдание нашего учения о любви, как о чувстве *активном по преимуществу*, а не пассивно-воспринимающем. В этом *активном, выражающем самые глубокие деятельные стремления субъективной жизни (независящие от тех или иных внешних условий её и окружающих предметов)*, характере чувства любви — и объяснение некоторых черт её, резко отличающих её и от дружбы, и от сострадания. Выражая чисто-субъективное деятельное стремление души, любовь *не нуждается*, подобно дружбе и состраданию, *ни в полном знании* своего предмета, заменяя это знание своею идеализациею предмета, тогда как и дружба, и сострадание по своей силе прямо пропорциональны полноте знания свойств друга или лица, которому мы страдаем, — ни, подобно дружбе, во *взаимности*, без которой, как нам известно, любовь очень часто обходится (т. к. в ней существенное именно не в стремлении *взять*, но — в стремлении *положить* себя), тогда как дружба без взаимности — бессмыслица. Не нуждается любовь, подобно дружбе и состраданию, для того чтобы сильно чувствовать, и в непрестанном и неперменном *присутствии перед глазами* любимого предмета; влечение к последнему, напротив, в его отсутствии часто чувствуется ещё сильнее и страстнее, тогда как дружба всего живее чувствуется нами и всего дороже для нас в минуты беседы, живого *действительного* общения с другом, в отсутствии же его очень мало нас занимает, а сострадание в отсутствии страдающего существа вовсе невозможно. Как же при этом, захватывая всю *полноту и глубину* субъективности, не быть любви *исключительною!*

В этой же внутренне необходимой исключительности всякой любви, не допускающей никакого совместничества, —

и психологическое оправдание чувства *ревности*, которое, как видно, вытекает вовсе не из какого-то *чувства собственности*, из которого пытались выводить ревность некоторые «мыслители», преимущественно заботившиеся доказать лишь её гнусность (в интересах проповеди женской эмансипации). Эту же исключительность чувства любви, требующую непременного сосредоточения его *на одном только лице, с которым* любящий состоит в полном и всестороннем общении, захватывающем *всё* его существо, объясняется и страстность любви, и её несравненная ценность, и значение для самых жизненных интересов души.

И эта ценность для души, и страстность возникающих из любви отношений ещё усиливаются тем обстоятельством, что всесторонне, во всей её полноте, а потому и исключительно захватывая весь внутренний мир личности, со всеми его силами, стремлениями, наслаждениями и страданиями, надеждами и опасениями, — отношения эти, в отличие от отношений, возникающих из дружбы и сострадания, представляются не *преходящими, временными*, добровольно заменимыми другими отношениями, но *неразрывными*, в высшей степени для любящего *обязательными*. Сострадание исчезает само собою вместе с поводом к нему; в поддержании отношений дружбы мы чувствуем себя более или менее *свободными*; от обоюдного согласия зависит их сохранение или разрыв. Если же два человека сойдутся на «любовь» по обоюдному согласию, по точному, специальному *договору*, не на нераздельное общение *всей жизни*, но на время или ради какой-либо *специальной* цели (например, взаимопомощи), то можно быть уверенным, что между ними существует всё что угодно, только *не* любовь. Любовь может проходить, как и сама жизнь, но пока она остаётся действительной любовью, она и *хочет всестороннего и неразрывного* общения *всей жизни*, и *верит* в него. Насколько сознание неразрывности и обязательности принятых с нею на себя уз должно способствовать развитию глубины и серьёзности самой любви, усилению чувства, — очевидно. Если вообще только в деятельном общении с себе подобными приходит человек к ясному *самосознанию и сознанию ценности своего бытия*, путём уяснения себе своего содержания на сравнении

с этими себе подобными и различии от них, — то совершенно очевидно, что это сравнение и различие наиболее полны и богаты результатами там, где я с себе подобным состою не в одностороннем временном и более холодном общении, но в наиболее страстном, наиболее полном прочном и всестороннем. Если только в общении приходит человек к ясному самосознанию и сознанию ценности своего бытия, то в отношениях, *созданных любовью*, он должен доходить до *высочайшей*, достижимой степени этого повышенного самосознания и сознания ценности своего бытия. В этом — величайшее и ничем не заменимое воспитательное значение любви и создаваемых ею отношений. В этом же и подтверждение уже высказанной нами мысли, что без дружбы, ненависти и сострадания возможно человеку прожить, без любви же — никогда.

Страстный, повышающий самочувствие и самосознание до наибольших степеней энергии и полноты характер чувства любви одинаково сказывается как в характерных *внешних выражениях*, проявлениях этого чувства, так и в *субъективных условиях* его зарождения и развития. Что касается до первого, то кому неизвестно, как просветляется, сколько новой красоты, энергии и выразительности получает самая убогая, будничная в общем наружность живого существа в те моменты, когда оно согрето, воодушевлено любовью, близостью любимого предмета, или совершением действий служения его благу? Самое обыкновенное и неосмысленное в эти минуты становится прекрасным и выразительным, дышащим силою и сознанием ценности своего бытия, — начиная с животного, самого даже грубого и некрасивого, сразу прихорашивающегося, приобретающего и грацию, и ловкость, и через все промежуточные ступени матери, ласкающей своё дитя, девушки, услышавшей первое слово любви и почувствовавшей сочувственно прилив небывалой полноты и теплоты в собственном сердце, — счастливого влюбленного, обнаруживающего в присутствии своей избранной изумительные для него самого находчивость, ловкость, остроумие, блестящие таланты, дотоле никому не ведомые, — до героя, сквозь тысячи смертей, не замечая их, взлетающего на стену неприятельского укрепления, до художника или мыслителя в момент разрешения излюбленной, стоившей

труда, лишений и страданий целой жизни задачи, до, наконец, молитвенного экстаза глубоко религиозного человека, принёсшего Богу в молитве и всё горе, и всю радость своего бытия, и все свои надежды, и все свои страхи, раскаяния и сожаления. Везде, несмотря на неизмеримо различный характер оживляющего момент чувства, одно и то же выражение: полноты, энергии и сознания наивысшей ценности бытия. А известно уже, в какой мере *выражение* чувства способно возбуждать такое же сильное чувство и в наблюдателе: «Сила сочувствия, — как замечает г. Владиславлев, — почти прямо пропорциональна силе и горячности выражения чувствований»³⁶². Этой силой и определённостью выражения любви, а никак не какими-либо соображениями рассудка, ассоциациями представлений о ранее испытанном или ожидаемом удовлетворении³⁶³, — *и вызывается* наичаще и наидействительнее со стороны того, к кому это выражение обращено, *ответное симпатичное* чувство³⁶⁴. И наоборот — *там, где и прямое, и ответное выражение чувства по существу дела невозможно, — там и чувство осуждено бледнеть и гаснуть*, подобно тому, как меркнет и мысль, которой невозможно облечь в слово и образ. Обращаясь, наконец, к психофизиологической стороне выражений любви, мы находим, что во всех обыкновенных видах этих выражений, *настоятельно-требуемых* чувством (поцелуй, объятие, ласкающее поглаживание, прижимание к сердцу любимого предмета или чего-нибудь с ним связанного, его напоминающего, и т. д.), наиболее выдающуюся роль играет самый *непосредственно активный* и, как мы видели, *самый волнующий* элемент, участвующий во всех наших ощущениях (и преимущественно — в деятельном осязании), т. е. определённые *мускульные чувства*. В свободной игре последних — разгадка физиологической стороны наслаждения, испытываемого в поцелуе, объятии

³⁶² Примечание Астафьева: Заразительность страха, отваги, восторга, отчаяния в массах.

³⁶³ Примечание Астафьева: Ср. Norwicz. I. с., p. 370–371.

³⁶⁴ Примечание Астафьева: Ответное выражение которого, в свою очередь, отражённо усиливает и определяет первоначальное чувство.

и т. п. (так же как в свободной игре напряжений внимания, ритмической смене впечатлений и т. п. — разгадка значительной доли *эстетического* наслаждения (ср. Dumont, L. с.)).

Не менее ясно говорит за верность изложенной теории чувства любви, наконец, и *субъективное условие* зарождения и развития этого чувства. Условие это, при отсутствии которого живое существо для чувства любви становится более или менее недоступным, — есть *сила и сознание своей силы* (resp [лат.] — соответственно (*Ред.*)] красоты, привлекательности, высокой ценности). Менее всего способны чувствовать любовь те, кто всего болезненнее сознают свое бессилие, непривлекательность или в каком бы то ни было отношении — презренность, те, кто наименее доверяют своим силам. Мало способные *возбуждать* к себе любовь (*ceteris paribus*)³⁶⁵, они ещё менее способны *чувствовать* её сами уже потому, что сознание своего бессилия и непривлекательности делает человека и *эгоистичнее, и недоверчивее* к окружающим, лишая его, вместе с *верою* в другого, и существеннейшей для любви и влечения возможности *идеализации* его. Такие люди, везде подозревая пренебрежительное отношение к себе и своим интересам, неотвратимое *собственными силами* посягательство на них, склонны или злобствовать и злорадничать, или, по меньшей мере, всех и всё укорять и недовольно брюзжать. Таковы очень маленькие дети, тяжело больные, уроды и очень дряхлые старики; таким же становится на более или менее продолжительное время и каждый из нас после какой-либо крупной неудачи или долгой бесплодной борьбы, в которой мы оказались бессильны побороть препятствия нашим упорным намерением, сладить с намеченною задачей. В этих условиях всегда преобладают *недоброжелательные* настроения³⁶⁶. И наоборот — после успеха, победы, удовольствия, улёгшегося припадка гнева, благополучно избегнутой опасности, так же

³⁶⁵ *Ceteris paribus* (лат.) — при прочих равных условиях.

³⁶⁶ Примечание Астафьева: Подобное же брюзжание старческой импотенции слышится нами и в более или менее философски окрашенном пессимизме значительной части современного культурного общества.

как и в отношениях к малым и слабым, над кем мы чувствуем несомненное превосходство своих сил, — в нас развивается *общее* настроение доброты, ласковости, нежности, которое, так же как и чувство гнева, и общего недовольства в первом случае, стремится *индивидуализироваться*, сосредоточиться на каком-либо предмете и излиться на него, предрасполагая нас таким образом к любви³⁶⁷. Поэтому нельзя не признать значительной доли истины в известной мысли Руссо, что «тот, кто чувствовал бы себя сильным сделать всё — никогда не испытал бы гнева и злобы»; говорим «доли истины» потому, что *одно самодовольное сознание* своей силы ещё не влечёт за собою ни идеализации чего-либо вне меня, ни влечения к нему и веры в него, ни самоотверженного служения ему, — не зарождает ещё чувства *любви* (только располагая к нему), выяснившегося нам и как самое *страстное, исключительное и как самое общее, и как самое эгоистическое, и в то же время самое самоотверженное из всех волнующих душу чувств*³⁶⁸.

Как по своему *источнику*, по всеобщности поводов своего возникновения, так и по своей высочайшей *ценности* для всей душевной жизни субъекта в её полноте и целостности, и по силе и определённости своих деятельных *выражений*, и по всесторонности захватывающих всю жизнь и деятельность субъекта *эффектов* своих (возбуждаемых ею стремлений, создаваемых ею жизненных отношений), — любовь, как видно из предшествующего очерка, является действительно самым *основным*, занимающим в душевной жизни *центральное* положение, самым *постоянно живым* в нас изо всех чувств, — самым *богатым последствиями*³⁶⁹ рычагом всего душевного и вообще личного развития, источником самых могущественных, потрясающих всё наше существо волнений и деятельных воз-

³⁶⁷ Примечание Астафьева: Ср. Ушинский. «Человек, как предмет воспитания», II. С. 174. (1869 г. — Ред.).

³⁶⁸ Примечание Астафьева: Ср. Norwicz. Л. с., p. 465.

³⁶⁹ Примечание Астафьева: Напомним, для скольких других чувств любовь представляет или основание, почву их возможного развития, или условие, определяющее их силу и направление (сострадание, ревность, вера, самоуверенность и т. п.).

буждений воли. Естественно было бы, при всём этом, именно в любви видеть то искомое чувство, которое выяснилось нам в начале нашего рассуждения, как необходимое основание *положительной* нравственности, придающее системе рациональных законов её, помимо их логической понудительности для мысли (способной сама по себе лишь воздерживать волю, но не положительно и энергически возбуждать её), и ту живую понудительность *для воли*, ту способность её на самоотверженное и радостное воплощение их в деятельности, которые одни делают нравственное законодательство вполне действенным и законченным и которыми так характерно отличается положительная христианская мораль от только запретительной и формальной морали ветхозаветной³⁷⁰. Но одна из самых же выразительных и вытекающих из самого существа любви черт её, теснейшим образом связанная и с её страстностью, и с её несравнимой для души ценностью, — делает, по-видимому, *невозможным признание за нею специфически, и даже по преимуществу, нравственного характера*. Мы говорим здесь о той внутренне необходимой *исключительности* любви, на которой ранее так настаивали, и, утрачивая которую, любовь именно в той же мере и перестает быть *любовью*. Всякая любовь, — не только любовь родительская, половая, родственная, но *даже и любовь к истине, и любовь к отечеству как любовь — исключительна, и в той же именно мере и страстна, и эгоистична*. Теснейшими и нерасторжимыми узами связывая любящего субъекта с одним, захватывающим интересы и силы его души предметом, — она замыкает эту душу, делает её равнодушно-настроенною, или даже враждебною³⁷¹ в отношении других предметов, — является началом, вместе и связующим, но и разделяющим, взаимно-противопологающим в жизни³⁷². Значительная доля истины содержится

³⁷⁰ Примечание Астафьева: И всякой морали чисто-рационалистической.

³⁷¹ Примечание Астафьева: Равнодушие само по себе уже содержит в себе зародыш враждебности.

³⁷² Примечание Астафьева: Одну семью, одну национальность, одно мировоззрение — другим семьям, национальностям и мировоззрениям.

поэтому в старом изречении житейской, мирской мудрости: «Без некоторой ненависти не существует и живой, страстной любви». Тот, кто всех и всё равно любит, ко всем и ко всему относится равно-благосклонно, — тот обыкновенно и никого, и ничего в действительности не любит. *Бездушный эгоизм, чёрствость и замкнутость сердца* — вот что прежде всего заставляет нас предполагать в другом такая безразличная, ничем не возмутимая благосклонность, приветливость, такое со всеми во всем согласие³⁷³, — черты, наименее способные вызвать в нас симпатию или любовь к тому или к той, в ком мы их подметили. И кому неизвестно, как *всякий род любви* теряет и в силе, и в ценности, и в теплоте по мере распространения на больший круг предметов? Нужно ли рекомендовать в этом отношении сравнение между любовью к одному лицу и любовью к семейству, к роду, сословию, племени и т. п., или — сравнение любви к своей специальности у учёного специалиста, любви к музыке у музыканта, — с чувствами «просвещённого любителя всяких наук и искусств вообще», которые не только энергичного душевного волнения, но даже и живого мгновенного наслаждения не способны доставить их скучающим и ничем не занятым обладателям?! А между тем нравственный закон, утрачивающий своё содержание, форму и значение закона вместе с *утратой всеобщности* своей,

³⁷³ Примечание Астафьева: Нужно поэтому очень уж увлекаться предвзятой гипотезой для того, чтобы, подобно *Горвицу*, видеть в «обходительности», «приветливости», даже в обязательной для воспитанного мужчины «любезности» (галантности) в отношении ко всякой женщине и в некотором «кокете» последней — виды того всесильного и драгоценного чувства, которое мы признали в любви. Рассуждения Горвица об этом предмете (405–424) очень остроумны и литературны, но чересчур, очевидно, основаны на ничем не оправдываемом, по крайней мере со стороны психолога, отождествлении *условной формы выражения* чувства с несомненным признаком *действительно оживляющего душу* чувства. Особенно неуместно, по нашему разумению, в существовании таких условных (и всеми понимаемых в своей условности) форм искать какого-то психологического оправдания и подтверждения той любви, которую проповедовал Христос.

несовместим, очевидно, ни с какою *исключительностью* (по своему предмету) возбуждающего волю к его исполнению чувства. Поэтому перед нами возникает вопрос: не существует ли такого вида чувства любви, которое или *вовсе не было бы исключительно по своему предмету*, или, *сохраняя, как и всякая любовь, свою исключительность* (а вместе с нею — и свою страстность, и ценность, и всесторонний, всеобъемлющий, всю личность поглощающий характер), *было бы, тем не менее, совместимо с безусловной всеобщностью нравственного закона*. Как на вид любви первого характера нам указывают на *любовь к человечеству*, как вид второго характера нам известна *любовь к Богу*.

Если верхом странности представилось бы нам (по крайней мере, будучи открыто выражено) ожидание или требование от психологии, чтобы она, в угоду той или другой «альтруистической» доктрине морали, сочиняла *наряду с общей* теорией чувств и чувства любви ещё *особую*, специальную теорию для оправдания исключительно одного чувства любви к человечеству, — то должно сознаться, что психология не имеет *ни одного основания* признать «любовь к человечеству» за чувство вообще и за вид любви в особенности. В «любви к человечеству» тщетно искали бы мы хотя одного из существеннейших признаков и условий того чувства, которое называется любовью. Не представляет она прежде всего душе никакого *определённого объекта*, на котором её влечение могло бы сосредоточиться, индивидуализироваться, определиться как любовь.

«Человечество» — это неизмеримое ни во времени (и в прошедшем, и в настоящем, и в будущем), ни в пространстве целое самых бесконечно разнообразных образов, бытовых, нравственных и умственных особенностей жизни, самых разноречащих и взаимно противоречащих по своим основным стремлениям и идеалам культур, — культур, о которых мы по большей части только догадываемся по немногим дошедшим до нас таинственным обломкам, знаем иногда их имя, а иногда даже и того не знаем; — это целое, неопределённое для нас ни в прошедшем, ни тем более в будущем своём, — очевидно, *не может никогда быть предметом живого, конкретного представления*. Никакая

сила воображения не может создать такого представления о человечестве в его целом³⁷⁴. Представить себе одно живое целое из соединения характерных черт китайского бонзы, средневекового рыцаря, древнего египтянина, Атиллы³⁷⁵ с его ордами, парижского бульварного франта, английского лорда, с невозмутимым благородством выражения и во имя высших начал опаивающего опиумом и водкой низшие расы, испанского мавра, ацтека, камчатского шамана, русского боярина XVI в., зулуса, грека периклова века³⁷⁶ и т. д. и т. д., — не есть ли это полнейшая невозможность?! А все народы и культуры прошедшего и будущего, которых мы не только не знаем, но даже и числа которых не в состоянии угадать?! Единственный способ для души постигнуть это целое — есть образование из признаков сходных во всём этом множестве образов, общего, *отвлечённого понятия о человечности*, т. е. об известной *совокупности свойств*, но уже не о живом предмете. Можно, при известной высоте, притом умственного и нравственного развития, очень высоко ценить и любить эти *свойства человечности* и в себе самом, и в окружающих, — но это и будет только *любовь к себе и к этим окружающим*, а уже не искомая любовь к *человечеству*. Человечность и человечество — два совершенно различные и даже несоизмеримые *понятия*. Притом первое доступно лишь высокоразвитым душам и потому не пригодно в основание для *общей* человеческой морали, а второе есть самое бледное и бессодержательное из *общих* понятий. Заключая в себе лишь черты *равенства, тождества* всех лю-

³⁷⁴ Примечание Астафьева: Напряжение воображения далеко не безгранично, как замечает г. Владиславлев, оно может удаляться от опыта только на известное расстояние, не только не безграничное, но даже и не очень отдаленное (Л. с. II. 246).

³⁷⁵ *Атилла* (лат. *Atilla*; умер в 453) — правитель гуннов в 434–453 гг., объединивший под своей властью германские, тюркские и другие племена, создавший государство от Рейна до Волги.

³⁷⁶ *Перикл* (др.-греч. *Περικλῆς*; около 494–429) — афинский государственный деятель, оратор и полководец, один из создателей афинской демократии.

дей вообще между собою, оно и ничем не может обогатить, сделать определённое и ценнее для той или другой души, её самочувствия или самосознания, ни в какой мере не может взволновать её. *Равнодушие* — вот естественнейшее чувство души в ответ на подобное понятие тождества, равенства. То сильнейшее и основное чувство *влечения к себе подобным*, которое так неодолимо собирает животных в стада и делает из человека «общежительное животное» по преимуществу, способное жить и развиваться лишь в общезжитии, далеко не совпадает с «любовью к человечеству». Как и всякое естественное чувство — оно непременно *индивидуализируется*, и только в этой индивидуализации черпает свою энергию и ценность. Животные, живущие стадами, роями и т. п., всегда очень хорошо отличают от «своих» особи, отбившиеся от *чужого* стада, и относятся к ним совершенно иначе. Так же и для человека представление его о тех «себе подобных», к которым его неодолимо влечёт, всегда обусловлено *пределами его опыта и развития*, всегда более или менее *индивидуализовано*. Известно, как всё, совершенно отличное от известного нам, всё безусловно-*непривычное* нам, несоизмеримое с нашими сложившимися ассоциациями представлений и потому представляющее неодолимые трудности к согласованию его с готовым уже душевным содержанием нашим (к ассимиляции его, апперцепции), возбуждает в душе нашей чувство, прямо противоположное влечению, — *отвращения*. Чем на низшей ступени развития стоит лицо или народ, чем ограниченнее его опыт и замкнутее, теснее круг его привычек, — тем враждебнее и презрительнее относятся они ко всякому чуждому их быту и душевному строю, чужеземному обычаю, верованию, образу поведения, одежды и т. п. Поэтому-то и для человека его инстинктивное влечение к себе подобным всегда необходимо-*индивидуализовано*, *исключительно*, есть (пока оно остаётся *чувством*, а не вы рождается в бесцветный и бесплодный «головной», рассудочный фанатизм) чувство влечения к людям *своего* отечества, *своего* положения, *своей* культуры — не далее. О любви «к человечеству» здесь, очевидно, говорить нельзя. Не представляя необходимых *во* всяком предмете, способном воз-

буждать к себе определённое чувство влечения, соединённых черт сходства и различия с влекущимся к нему субъектом, понятие «человечества»³⁷⁷ и не может порождать никаких живых влечений, как семья, родина или даже сословие. Оно не может быть предметом чувства вообще.

Невозможным представляется и идеализировать «человечество» подобно тому, как мы идеализируем и не можем не идеализировать семью, род, родину, любимое дело нашей жизни, взрастившую нас культуру; а без идеализации так же нет любви, как и без влечения, и без конкретного предмета! Если основанием идеализации должно служить здесь сознание моей принадлежности к человечеству как ничтожной части к неизмеримо-великому целому, — то ещё высшая степень идеализации должна бы была вызываться в моей душе сознанием принадлежности к ещё более обширному целым, каковы животное царство, органический мир, вселенная, бытие — вообще. А не видим ли мы именно обратного? Сознание родства своего со всем сущим, независимо от каких-либо метафизических концепций (не порождающих никаких специальных метафизических чувствований), действительно согревающее душу живым и отрадным чувством, сопровождаемым повышенным сознанием ценности своего бытия, — всем хорошо известно³⁷⁸. Наполняет оно душу и в прекрасную летнюю ночь, и весною в чаще леса, и при наблюдении игр, и ласк молодых животных и т. д.; входит оно, по всей вероятности, как один из составных моментов во все виды нежного чувства и влечения вообще³⁷⁹. Но оно, во-первых, ничего общего не имеет

³⁷⁷ Примечание Астафьева: Как и вообще всякое общее понятие.

³⁷⁸ Примечание Астафьева: Один из лучших, глубочайших и симпатичнейших поэтов наших, граф А. Толстой — есть поэт именно этого сознания и соответствующего чувства по преимуществу. Напомним здесь несравненное место из его «Иоанна Дамаскина» — «Благословляю вас, леса», его пьесы — «Слеза дрожит в твоём ревнивом взоре», «Меня, во мраке и в пыли» и многие другие.

³⁷⁹ Примечание Астафьева: Одна из симпатичнейших страниц в сочинении пессимиста по положению (автор — жена Эд. Ф. Гартмана, под своим именем вплетающая новые лавры в венец своего

с любовью специально к человечеству; во-вторых, — оно *не парализует*, не лишает силы в согреваемой им душе ни одного из существующих уже в ней *антипатичных* чувств, от-вращений и т. п.; и в-третьих, — что особенно поучительно — оно согревает душу именно в те минуты, когда она предаётся *отдыху, успокоению, мечтательному созерцанию*, т. е. *наименее деятельно настроена*. Это чувство есть одно из чисто созерцательных, доставляющих нам прекрасное, но чисто-субъективное, эгоистическое удовлетворение, наслаждение, но не возбуждающих в душе *энергических деятельных стремлений*, столь характеристичных для всех видов любви. Последние стремления возникают в душе лишь по отношению к тем предметам, которым её деятельность или *нужна*, или *должна*, как мы уже знаем.

Но можно ли сказать, что моя энергичная страстная деятельность может быть *нужна* для человечества или *должна* ему с моей стороны? Я могу сделать что-нибудь, для меня

неразборчивого супруга) *Тауберт*: «Der Pessimismus u<nd> s<eine> Gegner», — есть та, где автор дополняет психологически неудачное объяснение любви своего очень чуждого всякой психологии мужа «бессознательным инстинктом сохранения *рода*», обманывающим *личность* всевозможными, кончающимися полным юнкерским *разочарованием* иллюзиями личного блаженства, — новым, полубессознательным, полуметафизическим *мотивом любви*: тоскливым влечением особи, роковым образом замкнутой в границах своей индивидуальности, к *слиянию* с общим первоисточником всякого бытия в форме (всегда по необходимости неполного, не вполне удовлетворяющего) слияния с тем или другим представителем этого первоисточника, — родственным и любимым индивидом. *Этот* мотив любви, прелестно выраженный и в известном, приводимом Тауберт стихотворении Рюккерта («Два луча»), не только несравненно симпатичнее, эстетичнее и теплее сочиняемых Гартманом мотивов её (инстинкт рода, глупые мальчишеские мечты «*неземного блаженства*», кончающиеся не менее глупым разочарованием), но и психологически ближе к действительности, вернее и ценнее.

Примечание комментатора: *Рюккерт Фридрих* (нем. *Friedrich Rückert*; 1788–1866) — немецкий поэт, переводчик, профессор восточной литературы.

самого *очевидное и ценное*, могу, *несомненно*, для самого себя послужить тому или другому лицу, семье, родине, любимой идее, науке, искусству, любимому делу. Везде здесь возможен и очевидный, так сказать осязательный для меня, *эффект* моей более или менее напряжённой деятельности, — возможна и определённая, *несомненная оценка* этого эффекта и с моей собственной стороны, и со стороны этих лиц, семьи, окружающих, — возможно, словом, *определённое выражение и удовлетворение* лежащего в основе чувства *деятельного стремления* и — следовательно — соответствующее повышение и уяснение самочувствия и самосознания. Но возможно ли всё это в действиях, рассчитанных на благо *всего* этого великого Неизвестного — человечества? Какой очевидный и несомненный эффект действий моих возможен здесь? Кто решится с *точки зрения этого человечества*, — которое почти неизвестно чем жило все предшествующие нам века и вовсе неизвестно, чем и ради чего будет жить все грядущие тысячелетия, — произвести оценку того или другого действия моего, будь это даже величайший подвиг, гениальнейшая мысль или произведение искусства? *Что они* для человечества, которое и без них, и до них похоронило уже бесследно столько народов, государств, рас, культур и целых мировоззрений, — которое, может быть, через два-три века пойдёт по совершенно чуждому, враждебному или неведомому мне и моей культуре пути, а через тысячелетие, может быть, едва помня имя *моей* культуры и два-три *намёка* на те идеалы её, которые оживотворяли мою мысль, сердце и волю, с таким же недоумением будет смотреть на ископаемые обломки этой, теперь живой культуры, с каким мы теперь смотрим на разные, полные для нас загадочности, неведомого нам смысла, находки наших археологов и путешественников, свидетельствующие нам лишь о том, сколько полной и энергичной жизни человеческой мысли, чувства и воли протекло уже по земной поверхности в совершенно неведомых нам руслах? И если в их только значении *для этого человечества*, обречённого к тому же когда-либо смерти, подобно всему земному, вся ценность и весь смысл моих начинаний и стремлений, то велик ли этот смысл и эта ценность в моих собственных гла-

зах? *Способны ли* они поддерживать в душе моей то страстное и упорное, всё радостно выносящее и всем жертвующее ради любимого предмета напряжение всех сил в одном направлении, которое возбуждается в душе любовью, возвышает её сознание ценности своего бытия и даёт начало её росту и развитию? Очевидно, нет. Очевидно также, что в этом отношении и любовь к лицу, к семье, родине, и любовь к науке, и к искусству бесконечно способнее к возбуждению *деятельных стремлений* (и питающих и развивающих чувство и удовлетворяющих его), чем бледный рассудочный призрак «любви к человечеству»³⁸⁰.

Не допускает последняя, наконец, и никакого, столь существенного в деле чувства, *ответного выражения* со стороны предполагаемого предмета любви, так же как и никакого действительного *общения воль* — ни одного из условий живого и деятельного чувства любви. Помогая кому-нибудь в беде³⁸¹, самоотверженно служа ему, сочувствуя его горестям и стремясь облегчить их, я состою в действительном общении воль, впечатлений и чувствований (усиливаемом и скрепляемом и выражением) именно *с этим кем-нибудь*, а не с человечеством вообще, помогаю, служу, сочувствую этому кому-нибудь или чему-нибудь, но не человечеству вообще.

³⁸⁰ Примечание Астафьева: Для всего этого возможно сделать что-либо осязаемое и очевидно-ценное, важное и нужное.

³⁸¹ Примечание Астафьева: Конечно, не отсылкою по почте известной доли моего избытка в какое-либо филантропическое учреждение для приобретения, например, «нравственных носовых платков для бедных маленьких дикарей Баррибулло-Гха». (Многим вообще любителям филантропии и всяких благотворительных предприятий не мешало бы с «чистым сердцем» перечитать «Холодный дом» и другие произведения Диккенса.)

Примечание комментатора: *Чарльз Джон Хаффем Диккенс* (англ. *Charles John Huffam Dickens*; 1812–1870) — английский писатель, романист и очеркист. Самые знаменитые романы Диккенса, хорошо известные в своё время и в России: «Посмертные записки Пиквикского клуба», «Оливер Твист», «Николас Никльби», «Дэвид Копперфилд», «Холодный дом», «Повесть о двух городах», «Наш общий друг», «Тайна Эдвина Друдра».

Чувство моё, поскольку оно чувство, т. е. и энергично, и *ценно* для души, всегда и везде индивидуализировано, и лишь в той мере, в какой индивидуализировано, и составляет оно деятельно-возбуждающее начало в душевной жизни, могущее побуждать душу к самым энергическим усилиям и оттеснять в ней на задний план все другие, постоянно-борющиеся в ней за преобладание, эгоистические побуждения и стремления³⁸². Ни к такой борьбе и победе, ни к энергии и ценности неспособны такие *общие настроения без определённого предмета, без направления, выражения, деятельного почина* и т. п., каким даже наиболее склонная к оправданию «любви к человечеству» психология могла бы с самыми большими натяжками признать эту «любовь к человечеству». Нельзя поэтому не сознаться, что плохая была бы надежда на водворение в человечестве *положительной и действенной* морали, если бы вся эта надежда покоилась на подобном сомнительном чувстве, которое даже и чувством-то вообще слишком трудно признать! И очень знаменательно здесь то обстоятельство, что *до христианства* весь древний мир, очень хорошо знавший и высоко ценивший в нравственном отношении *все* виды любви, — и любовь половую и родственную, и любовь к отечеству и любовь к мудрости, добродетели и красоте, — ничего не знал и не говорил о какой бы то ни было любви к человечеству; — точно как будто бы это чувство, *не имеющее самобытных корней естественных, психологических, стало возможным и действительным лишь вместе с Христовым Откровением и через него*, — невозможное само по себе, стало действительным *ради Христа!*

Но именно таким и должно быть признано положение дела. Конечно, не нам, пишущим эти строки, пробовать свои силы на анализе и подробном развитии чувства любви к Богу. Предполагая в своей основе *факт положительного самооткровения человеку Бога*, это чувство должно быть предметом не психологии, с её всегда гипотетическими по-

³⁸² Примечание Астафьева: А стремление к гегемонии, к исключительному преобладанию в душе, есть одна из основных особенностей всякого более или менее страстного чувства.

строениями и исследованиями, но нравственного — и частью — догматического богословия. На психологе может лежать здесь лишь обязанность *констатировать* наличие в чувстве любви к Богу всех тех признаков, которые ранее были признаны *существенными* во всякой любви вообще, обуславливая собою и её страстность, и её положительно-деятельный характер, и её несравнимую ценность для всей жизни, и *отсутствием* которых так невыгодно отличается гипотетическая «любовь к человечеству». Все эти признаки в своей совокупности и в превосходнейшей степени имеются налицо в чувстве любви к Богу. Здесь имеется и конкретнейший *предмет* чувства, — не в бледных *общих понятиях*, но в наиболее полных, живых и тёплых образах ведомый человеку личный Бог со всею чудесной и подробной, исполненной глубочайшего, потрясающего интереса историей Его земной жизни и вольного земного страдания за нас. Здесь до высочайшей, несравнимой в земных чувствах степени доходит и *идеализация* предмета чувства, как Высочайшего и Единственного, — и *вера* в него, наиболее *свободная*, наименее *вынужденная* у души случайными условиями её внешней обстановки (в сравнении, например, с верою в случайные навязанные душе предметы непосредственного опыта); — вера, являющаяся здесь поэтому в наиболее чистой, *типической* форме своей. Отсюда и — превосходнейшая степень *влечения*, и стремление к наиболее беззаветному, полному и всестороннему *общению* с недостижимым Предметом любви: Кому, какому страстно-любимому земному существу способен человек так без утайки открыть все самые сокровенные глубины своей души, как своему Богу?! От какого любимого земного существа может он ожидать и такого безусловного, полного и бескорыстного, сочувственного и снисходящего понимания всего, чем болеет и движется его сердце, как от Бога, Которому он приносит в молитве это «сокрушенное сердце»?! В *Церкви*, наконец, собирающей верующих и любящих в общей молитве, общем *выражении* наполняющего их души чувства, каждый из них обладает и строго-определённую форму *общения* и выражения этого чувства *цельными массами*, столь существенного, как мы виде-

ли, для роста всяким чувств вообще в их энергии и определённости. Отсюда — и известный, несомненно-страстный, *положительно* возбуждающий душевные силы характер религиозной любви. В то же время, будучи умеряема в своей страстности присутствующим в чувстве этой любви в большей мере, чем в какой-либо другой любви к *высшим*, элементом *сдерживающего уважения, робости, страха*, — религиозная любовь, не переставая быть, как и всякая настоящая любовь, *исключительно* по своему Предмету, не становится в силу этой исключительности в противоречие со *всеобщностью нравственного закона*. Самый Предмет её, будучи единственным, *всё* под собою равно объёмлет, — таков, что перед Ним не существует уже различий пола и возраста, варвара и эллина и т. п.

Являясь наиболее во всех отношениях *типичным* видом чувства страстной и деятельной любви, — любовь к Богу, естественно, представляется и условием подъёма до высоты действительного чувства, и для включенной в её содержание и её требования «любви к человечеству», не имеющей сама по себе почвы для действительного развития в чувство, в условиях жизни человеческого сердца. Если она и становится деятельным чувством любви, *то не иначе как через любовь к Богу и в ней*, — становится любовью лишь *ради Христа*, положившего Себя за всё человечество.

Дело истории культуры — доказать *a posteriori*³⁸³, эмпирическим изображением развития человечности в человечестве эту внутренне-необходимую зависимость любви к человечеству от религиозной любви к Богу, — *специфически христианский* характер первой. Наша психологическая задача здесь кончается. Если *законченная, положительная и действенная* мораль невозможна без чувства *деятельной любви*, приводящего к рациональной системе её законов, единственный же вид любви, не противоречащий всеобщности этих законов, не противоречащий и этой задаче, возможен и действителен лишь *через положительную религию и в ней*, то и *положитель-*

³⁸³ *A posteriori* (лат., букв. — из последующего) — знание, полученное из опыта, в противоположность *a priori* (доопытному знанию).

ная мораль возможна лишь через положительную религию, — не иначе. Кончу же последними строками стихотворения нашего дипломата г. Хитрово:

Бог вне меня, превыше мира,
В Нём — смысл и цели бытия;
Не сотворю ж себе кумира
В соблазне собственного я.
И — мало ль значу я иль много —
В смиренье должен я сознать,
Что всё — от Бога и для Бога, —
И жизнь, и смерть, и благодать³⁸⁴.

³⁸⁴ Примечание составителя: *Хитрово Михаил Александрович* (1837–1896) — русский дипломат (посланник в Японии и Португалии), поэт, переводчик, правнук М. И. Кутузова. Женат на Софье Петровне Бахметевой (1848–1910), приёмной дочери графа Алексея Константиновича Толстого. Цитируется стихотворение по книге: *Хитрово М. А. Стихотворения. Первое издание. Оглавление: Впечатления и песни. Думы и картины. Из времени. Из Ветхого Завета. Переводы. Дополнение.* — СПб. : Типография А. С. Суворина. 1881. — 184 с.

К ВОПРОСУ О СВОБОДЕ ВОЛИ³⁸⁵

Causa inalis movet non
secundum suum esse reale, sed
secundum esse cognitum³⁸⁶

ПРЕДИСЛОВИЕ

Давно уже (еще в 1874 году) начав работать над сложным и трудным вопросом о свободе воли³⁸⁷, я, быть может, ещё много лет откладывал бы издание в свете результатов моей

³⁸⁵ Статья П. Е. Астафьева первоначально появилась в выпуске III «Трудов Московского Психологического Общества» (1889), с. 269–360. Воспроизводится по изданию в виде отдельной брошюры, напечатанной в том же году в типографии А. Гатцука в Москве и дополненной предисловием и оглавлением. Статью предваряет Оглавление:

Предисловие

Глава I. Постановка вопроса по существу

Глава II. Постановка вопроса в истории

Глава III. Вопрос в учении детерминизма

Глава IV. Вопрос в учении трансцендентальной свободы

Глава V. Итоги и основания положительного решения

³⁸⁶ Целевая причина сообщает движение не потому, что она реальна, а потому, что она осознана (лат.), — схоластический афоризм.

³⁸⁷ Впоследствии Алексеем Ивановичем Введенским было осуществлено издание книги: *Астафьев П. Е. Опыт о свободе воли (из посмертных рукописей)*. — М., 1897. — 118 с. А. И. Введенский датировал рукопись Астафьева 1874–1876 гг. Несмотря на сходство названий, содержание «Опыта» заметно отличается от предлагаемой читателю зрелой работы Астафьева.

работы по этому предмету, если бы не был подвинут к тому характером занятий Психологического Общества за последний год. Целый ряд рефератов и заседаний Общества за это время был посвящён исключительно обсуждению вопроса о свободе воли, и весь третий выпуск «трудов» Общества предназначался специально для статей об этом предмете, представляющих взгляды на него с различных философских точек зрения. Изложить в таком сборнике наряду с другими выработанный и мною взгляд на глубоко и издавна интересующий меня предмет — казалось мне тем привлекательнее, что изложение этого взгляда более, чем другие изданные мною до сих пор монографии по разным психологическим и философским вопросам, выражает самую суть моего мировоззрения в его *целом*. Вот ближайшие причины появления в свет настоящего очерка. Ограниченные размеры места, которым я мог располагать в Сборнике, где этот очерк помещён, объясняют часто по необходимости слишком суммарный характер, — а долгое время, в течение которого выработывался мой взгляд на предмет, — некоторую естественную неровность изложения (только I-я и V-я главы написаны мною вновь, III-я же и IV-я взяты почти целиком из рукописи ещё 1876-го года). Сожалея об этой неровности, совершенное исправление которой слишком, однако же, задержало бы выход в свет третьего выпуска «трудов» Психологического Общества, я не особенно сожалею о вынужденной сжатости изложения. Вопросы такой громадной, подавляющей сложности, как вопрос о свободе воли, более других нуждаются именно в суммарном, сводящем их на немногие основные понятия изложении, — более других требуют, чтобы изложение это давало *non multa, sed multum*³⁸⁸. К тому же и в обстоятельных статьях того же Сборника, принадлежащих уважаемым товарищам Н. Я. Гроту и Л. М. Лопатину, читатель найдёт массу рассуждений, могущих превосходно восполнить оставленные мною во многих частностях пробелы, при всём различии наших точек зрения. Из понятий, весьма *существенных* для моей собственной точки зрения на вопрос

³⁸⁸ *Non multa, sed multum* (лат.) — не много, но многое, т. е. содержательно, но кратко.

о свободе воли, мало затронуты мною или недостаточно выяснены два: понятие о природе *внутреннего* опыта, в котором нам дана воля, и понятие *усилия*. Причина этого в том, что оба понятия (бывшие предметом особых рефератов, читанных мною в Психологическом Обществе в 1887 и 1888 годах) составляют предмет специального труда, представляющего основу и синтез всего моего мировоззрения и который я в непродолжительном времени надеюсь издать под заглавием: «Внутренний опыт как начало всеобщего мировоззрения»³⁸⁹. Неполнота настоящего очерка в этом отношении — недостаток, какого трудно, если не вовсе невозможно, избежать во всякой монографии, — как *отрывке*, — вообще.

П. Астафьев
1889 года 10 октября

I

Тесно связанный со всеми, без исключения, основными понятиями философского мировоззрения, на которых строятся и спекулятивные, и нравственные, и нравственно-религиозные теории, слагающие последнее, — придавая своим решением этим теориям и то или другое направление, и тот или иной смысл в целом мировоззрении, — «вопрос о свободе воли» в себе одном, как в фокусе, отражает *все* вопросы, сомнения, недоумения и заблуждения, через которые проходила философская мысль в истории каждой отдельной философской дисциплины порознь. В этом отношении взгляд того или другого философа на свободу воли может служить характеристикой всей его системы и пробным камнем её важнейших достоинств и недостатков. В этом же отношении и история вопроса о свободе воли, несмотря на более позднее, сравнительно с другими основными вопросами философии,

³⁸⁹ Фактически это намерение Астафьева осуществилось только незадолго до его смерти (в 1893 г.) в виде книги «Вера и знание в единстве мировоззрения (опыт начал критической монадологии)». См. Библиографию работ П. Е. Астафьева в настоящем издании.

возникновение его во времени, представляется особенно поучительной. Возник вопрос этот, специализировавшись в свою настоящую форму (о свободе как отрицании необходимости), выделившись из общего *метафизического* вопроса об основах бытия и действия вообще, — уже только в средние века. К этой специализации вопроса о свободе человеческой воли, к выделению его из общего метафизического вопроса о последних основах бытия и действия, произведшие это выделение Отцы Церкви и моралисты были подвинуты не спекулятивным, общеметафизическим, но главным образом нравственно-религиозным интересом, — стремлением выяснить себе значение *нравственной свободы* в человеческих поступках и её отношения к этически-религиозным понятиям о Боге как мироправителе, о благодати, предопределении, основании нравственного закона и т. п. Этот мотив — нравственный и религиозно-нравственный — в дальнейшей разработке вопроса о свободе воли получал всё более и более преобладающее значение, придавая и самому исследованию всё более и более специально-этический характер и отделяя его постепенно от его метафизических и психологических корней. Вместе с тем и самая специальная разработка вопроса постепенно переходила, как бы по праву, в ведение богословов и моралистов, принимая вместе с тем в целых системах спекулятивного мировоззрения характер какого-то второстепенного эпизода, кое-как приноравливаемого отныне к строю целой системы, но не имеющего уже по себе решающего и определяющего самый этот строй значения.

Такой ход судеб вопроса о свободе воли одинаково вредно, по нашему убеждению, отразился и на целых спекулятивных системах мира, и на специальном вопросе о свободе воли — ошибочно, как мы думаем, специализированном. Во-первых, он явился одною из важнейших причин весьма существенной (и общей почти всем системам нового мира³⁹⁰) односторонности, неполноты и, следовательно, ошибочности. Эта односторонность и неполнота явились естественным последствием

³⁹⁰ То есть философии Нового времени (XVII–XIX вв.).

изъятия из области спекулятивных метафизических начал (а вместе с тем и устранения из всей системы мира) начала *деятельной силы*, единственную ведомую нам формой, которой (и только во внутреннем опыте ведомую) является именно *воля*. На место этого понятия деятельной, нечто *из себя* полагающей силы отныне в мировоззрениях всё решительнее ставится заимствованное из мира объектов, т. е. определённых в пространстве *состояний* сущего, понятие *движения* — ничего из себя не полагающего, но лишь передающегося, неизменно сохраняющегося равным себе в бесконечном ряде сменяющихся состояний своих, которые точно определены и во времени и в пространстве.

Смена объективно-определённых *состояний*, в которых выражается неизменно равное себе, ничего не творящее, не растущее и не убывающее, но лишь разнообразящееся в формах своего проявления в пространстве и времени движение, — вот чем заменяется отныне для спекулятивной философии «деятельная сила». Понятию начала творческого здесь уже нет места. Нет места более и для совпадающего с ним понятия самоопределения. Мысль отныне ищет в той смене объективных состояний, какую представляется ей весь мир, лишь выражения равного себя, неизменно определённого и вечно-сохраняющегося движения, которое в этой смене проявляется. — Ввиду этой задачи, она сводит всякую последующую совокупность состояний на предшествующую, показывая в первой — лишь продолжение или преобразование второй, без всякого изменения в самом выражающемся в них, вечно себе равном движении. Всякое отдельное состояние и всякая совокупность состояний постигаются здесь лишь как точное продолжение, повторение движения или энергии, выразившихся в другом предшествующем состоянии, или совокупности состояний. — Всё сущее в этом мире «явлений движения» — получает отныне определённую свою для мысли только из другого и через другое, а не из себя, — есть действие *вне* его лежащей определённой причины. Только в данной определённости причин (как состояний движения) лежит основание определённости действий (других состояний движения), и этот закон причинной связи (в иной форме выражаемый как закон «сохранения

энергии», элементарнейшее проявление которого представляет инерция³⁹¹) не терпит никакого исключения в том мире, из которого устранено начало деятельной силы, заменённое сохраняющимся неизменно движением.

В этом мире (без деятельной, творческой силы, без самоопределения), в котором последующее есть только продолжение, преобразование предшествующего, события совершаются точно так же, как и мысли следуют одна из другой в логическом мышлении, в котором основание заключения должно *всецело* содержаться уже в посылках. Все элементы первого даны уже в последних — и весь процесс логического построения есть собственно лишь процесс *изменения в терминах*, но не положение чего-либо действительно *нового*, каковое, если бы оно и явилось, было бы признано не имеющим достаточных оснований. Как в мире логической, отчётной мысли царит безысзятно³⁹² закон достаточного основания³⁹³, так в мире объективно существующего царит закон причинной связи. Разница только в том, что, говоря о логическом мышлении, трудно забыть (хотя бывает с мыслителями и это³⁹⁴), что здесь самоё построение (геометрическое, алгебраическое или формально-логическое), приводящее следствие к его основаниям или выводящее первое из последних, есть результат *деятельности субъекта*, преследующего в своих комбинациях представлений, понятий, суждений etc. свои собственные определённые цели (отчётность мысли, доказательность и проч.). В мире же объективно-сущем такого деятельного субъекта, деятельность которого лежала бы в основе представляемой этим миром смены состояний, не требуется.

³⁹¹ Строго говоря, инерция связана с законом сохранения импульса; но на суть рассуждений Астафьева эта неточность не влияет.

³⁹² То есть исключительно.

³⁹³ Закон формальной логики, согласно которому всякая истинная мысль должна быть обоснована другими истинами, истинность которых доказана или принята как аксиома.

³⁹⁴ Примечание Астафьева: Пример — система Гегеля, для которой и макрокосм, и микрокосм суть лишь продукт диалектического *саморазвития* идеи (первоначально — понятия), осуществляющегося без всякого носителя её, субъекта.

Место такого субъекта занимает здесь движение, — которого нельзя назвать деятельным уже потому, что оно, будучи раз дано, только *продолжается* и, преобразуясь, неизменно сохраняется. Для *этого* мира представляются, таким образом, вместе с устранением из него понятия деятельной силы, чуждыми не только понятия творчества и самоопределения, но и понятие субъекта, деятеля. — Остаются только *состояния* и их отношения. Чистый «феноменизм» (вроде, например, мировоззрения Д. Ст. Милля с его теорией «постоянных возможностей ощущения», имеющих заместить и дух, и материю) был бы наиболее точным выражением этого мировоззрения, принимающего в соображение всё, кроме данной во внутреннем опыте деятельной силы, воли. Конечно, с точки зрения подобного мировоззрения — о воле, как деятельной (определяющей себя, а не передающей только далее сообщённую ей отвне³⁹⁵, определённую не ею энергию) свободной силе, или вовсе не может быть речи (воля должна в нём вовсе отрицаться), — или же воля, с её самоопределением, должна быть отнесена в область, лежащую вне тех пределов, где происходят движения, где совершается смена состояний, явлений, т. е. в область недоступного никакому опыту (ни внешнему, ни внутреннему), но только умопостигаемого (интеллигибельного³⁹⁶) мира. Первый исход представляют нам пантеизм, материализм, позитивизм и все бесчисленные разновидности чисто-механического мировоззрения (например, и гербартианизм); второй — учения о так называемой трансцендентальной свободе, крупнейшими представителями которого в новое время являются Кант, Шеллинг и Шопенгауэр³⁹⁷.

Повлияв, — как мы теперь только указали, а в дальнейшем изложении надеемся с достаточною полнотою выяснить, — совершенно определённо на характер и направление систем спекулятивной философии нового времени в их целом, — отделение вопроса о свободе воли от общего метафизического

³⁹⁵ То есть извне.

³⁹⁶ *Интеллигибельный мир* — мир чисто мыслимых предметов, идей, идеалов; у ряда философов этот мир постигается только с помощью особого «интеллектуального созерцания».

³⁹⁷ Это учение Астафьев рассмотрит ниже.

вопроса о началах бытия и специализация его в области нравственно-религиозных вопросов (или по крайней мере подчинение исследований о свободе воли исключительно руководителству этических мотивов) ещё решительнее отразились на судьбах самого этого специального вопроса. В отношении общего развития философии в новое время, это отделение может ещё, по-видимому, подтверждать правило, что «нет худа без добра», т. к. оно по крайней мере способствовало выяснению существеннейшей противоположности свободы — необходимости, которого ещё не знала древность, противопоставившая лишь определение отвне — самоопределению, или случай, судьбу (*fatum*) — личному, намеренному в действиях (сравни Trendelenburg «Über Freiheit u<nd> Notwendigkeit» у древних)³⁹⁸. Ни о логической возможности, ни о психологической действительности этого самоопределения не ставилось вопроса, не формулировалось и сомнения. Сравни Аристотелево определение «свободного» *in de anima*³⁹⁹.

Но нельзя утешать себя тем же в отношении решения *специального* вопроса о свободе или несвободе воли. Здесь можно смело утверждать, что подчинение исследования вопроса исключительно этическим мотивам и передача его в специальное ведение богословов, моралистов и даже (как это ни странно!) юристов, — не привели ни к чему, кроме почти безнадёжной запутанности, произвола и широчайшего простора всяческой софистике, как в постановке, так и в разрешении вопроса.

Иначе и не могло быть. Суженный в специально-этический, или даже юридический, — метафизический вопрос такой громадной важности, как вопрос *о природе воли, деятельной силы, субъекта*, конечно, не мог быть не только

³⁹⁸ Тренделенбург Фридрих Адольф (нем. *Friedrich Adolph Trendelenburg*; 1802–1872) — немецкий философ, известен в первую очередь как критик «диалектической» логики Гегеля. Астафьев ссылается на работу Тренделенбурга «О свободе и необходимости» («Über Freiheit u<nd> Notwendigkeit». — *Ред.*).

³⁹⁹ В трактате Аристотеля «О душе» свобода души состоит в том, что она «сама себя движет».

правильно решён, но и правильно поставлен. Человечество, к счастью, ищет опоры для своей действительной нравственной жизни в своём собственном духе, в его вечных, не сочинённых жизненных началах, не выжидая сочинения и обнаружения той или другой «системы этики». «Постулат» той или другой из многих нравственных систем, каким является в этих исследованиях свободная воля⁴⁰⁰, конечно, не может никогда занять в мысли место на ряду с такими основными понятиями, заправляющими всей умственной жизнью человека, как понятия причины и действия, основания и следствия и т. п. Тем более не может он ограничить или победить эти понятия, оказавшись с ними в непримиримом противоречии. «Постулат» всегда уступит место этим понятиям. *Перестраивать же* всю систему мира согласно требованиям того или другого *постулата*, особенно если последний условен и ограничен, — не всеобщ, — конечно, не менее рискованно и смешно, как и пытаться применить к делу метод, изобретённый членом знаменитой фантастической свифтовой «академии прожектёров»⁴⁰¹ для стройки домов, начиная не с фундамента, а с крыши. Комичны, бесспорно, были бы для серьёзного мыслителя какая-нибудь «система мира утилитаризма» или «система мира альтруизма» и т. п.; но ещё несравненно смешнее и нелепее звучали бы для него «теория начала деятельной силы Магдебургского права»⁴⁰² или «теория творческого начала и механизма итальянского уголовного права», построенные с точки зрения этих «прав» в серьёзном убеждении, что *этим* путём действительно создаются теории деятельной творческой силы или механизма, т. е. целые системы мира!

⁴⁰⁰ Примечание Астафьева: И должна являться по этическому характеру этих систем, как систем, обнимающих *нормы* должного или желательного, а не законы сущего.

⁴⁰¹ «Великая Академия в Лагадо» в романе Дж. Свифта «Путешествия Гулливера».

⁴⁰² Магдебургское право — одна из наиболее известных систем городского права; сложилась в XIII в. и отражала относительную независимость городской буржуазии от феодалов.

А между тем, произвольно и насильственно вырванный из своей родной метафизической почвы и подчинённый специально-богословской, этической и даже (особенно часто — в наше время) юридической точке зрения, — вопрос о воле, деятельной силе, субъекте действий, настоятельно требует от исследователя, — в силу своего значения для всех областей цельного мировоззрения, — неперменного введения того или другого решения своего в *целую* систему этого мировоззрения. Приходится, для этой цели, или перестраивать всё мировоззрение с специально этической, богословской или юридической точек зрения, создавать, например, «специально-протестантскую» метафизику, или систему мира⁴⁰³; — или же подводить входящие в задачу вопроса о свободе воли понятия «воли», «субъекта», «деятельной силы» под категории одного из существующих уже спекулятивных мировоззрений без всякой критики последних. А это значит, — как видно из предшествующего, — ни более ни менее как: подводить понятия воли, деятельной силы, субъекта, самоопределения — под понятия *такого* мировоззрения, началами которого, благодаря самому уже факту выделения из него вопроса о свободе воли как специально этического, заранее *отрицаются* и «воля» и «деятельная сила»... Задача эта, бесспорно, столько же не-

⁴⁰³ Примечание Астафьева: Каждому, знакомому с обширной литературой вопроса о свободе воли в Германии, бросалось, конечно, в глаза, какие яркие следы оставило на её произведениях, и в метафизической, и в этической части их, характерное учение *de servo arbitrio* о несущественности деяния в деле спасения и о случайности нравственного характера деяния, о благодати, как случайном счастье (*nicht meine That, sondern mein Glück*), и т. д. Учение это договорилось в кальвинизме до самого мрачного и отчаянного своего выражения и резко отличается от учения православной церкви, как это последнее изложено, например, в Послании (исповедании) восточных патриархов.

Пояснения составителя: *de servo arbitrio* — сочинение Лютера «О рабстве воли»; «*nicht meine That, sondern mein Glück*» — приблизительно: «не моя заслуга, но моя удача»; Послание восточных патриархов — вероятно, имеется в виду Послание 1848 г., подписанное четырьмя патриархами и направленное против притязаний папы Пия IX.

разрешима, сколько и задача — начинать построение метафизики с юридических или этических формул, или постройку дома с крыши.

Понятно, какая неразрешимая путаница понятий должна была роскошно разрастись на почве столь невозможной постановки вопроса. Путаница эта, характеристике и раскрытию которой посвящены ближайшие страницы этого рассуждения, достигла в наше время, после почти тысячелетней разработки вопроса, такой сложности и таких размеров, что приводит в отчаяние даже сильнейшие и искреннейшие умы. Не только скептики и сторонники позитивизма и феноменизма⁴⁰⁴, но даже мыслители, серьёзно преданные метафизике и искренне ждущие от неё верных ответов на всякие «проклятые вечные вопросы», признают в наши дни этот вопрос о свободе воли для научной мысли навсегда неразрешимым и в отношении его считают неизбежным для человечества ограничиться раз навсегда «верованием сердца» или несомненностью «нравственного постулата». Таковы, например, в Германии — Лотце, или у нас один из глубочайших русских мыслителей, Ю. Ф. Самарин⁴⁰⁵. Но, конечно, твёрдо верить в свободу воли в своей живой нравственной деятельности, отрицая в то же время и волю, и деятельную силу субъекта в своем теоретическом мировоззрении, — исход слишком болезненный, отчаянный даже для нашего глубоко-больного современного человечества, давно лишившегося внутренней гармонии и цельности мысли. *Нужно* попытаться распутать веками запутанный клубок недоумений и ошибок, представляющийся нам результатом истории вопроса о свободе

⁴⁰⁴ Примечание Астафьева: Которым, для полной последовательности, собственно должно бы о воле с её свободой или несвободой вовсе *не говорить*, устранив от участия в споре, т. к. понятие «деятельной силы» ими в принципе отрицается.

⁴⁰⁵ *Самарин Юрий Фёдорович* (1819–1876) — философ, историк, публицист, идеолог «раннего славянофильства». В основе философии Самарина лежало религиозное понятие Провидения, которое и определило его двойственное отношение к свободе воли. Подробнее см. «Исторические заметки» М. О. Гершензона.

воли, — как бы задача эта ни казалась на первый взгляд трудно выполнимой.

А этот клубок, действительно, очень запутан, хотя концы его и недостаточно скрыты вглубь для того, чтобы его приходилось разрубать, решительно отказавшись от надежды распутать. Недоумение, — и недоумение колоссальное, — встречается здесь уже с первого же шага и сразу же даёт нам в руки руководящую нить. Это недоумение — в самом названии вопроса, в самом вопросе *о свободе воли* как бы предполагающем, что воля, если она *есть*, если мы её раз допустили, *может быть* — или свободна, или несвободна. Как мы постараемся показать в дальнейшем изложении, все исследователи вопроса о свободе воли, отрицавшие эту свободу (а за ними — несомненное превосходство строгой последовательности в развитии своей мысли, хотя и мысли односторонней), *отрицают собственно не эту спорную будто бы свободу, но отрицают самую волю*, — саму деятельную, что-либо из себя полагающую (а не передающую и сохраняющую сообщенное ей отвне определение) силу, отрицают самого *субъекта*, как деятеля. И воля у них обращается в равнодействующую механической борьбы представлений, чувствований, мотивов и т. п., являющуюся только выражением, преобразованием, сохранением и продолжением энергий, данных в тех же состояниях представления, чувствования, желания и т. п. — Она обращается из «дейтельной силы» в «продолжающееся и сохраняющееся в своих преобразованиях движение». При этом сведении воли, как деятельной силы, на сообщаемое и сохраняющееся неизменно себе равным движение, — несколько не затрудняются тем соображением, что воля, как деятельная сила, дана (если она вообще дана сознанию, а не есть результат искусственного построения) только во внутреннем опыте, — а сохраняющееся в смене определённых *состояний* определённое движение дано только во внешнем опыте (с его необходимою формою — пространством). Отождествив волю, деятельную силу, с заимствованным из мира объектов (а не из субъекта) движением, неизменно себе равным в смене своих состояний, — понимают затем и самого субъекта лишь как *совокупность* определённых *состояний*, выражающую определённую энергию,

которая сообщена ей из прошлого и перейдёт неизменною и в последующую совокупность определённых же состояний. Из одних определённых состояний неизбежно последуют другие, из определённых причин — определённые преобразования их (*сохраняющие* данную в причинах энергию), — действия, совершенно независимые от каких-либо нарушений или вмешательства особого субъекта, который ведь сам есть лишь «совокупность состояний». Таким образом, и *воля*, как деятельная сила, и *субъект* действия, как нечто большее, чем *совокупность* сменяющихся *состояний*, обходятся или вовсе отрицаются в рассуждениях о свободе воли. Зато и к воле, обращённой в преобразование энергий, данных ранее в форме психических и психо-физиологических состояний, и к субъекту, обращённому просто в совокупность этих состояний, уже без всяких затруднений применены законы мира объектов (определённых явлений, состояний), т. е. закон причинной связи и закон достаточного основания, — и всё представляется приведённым в наилучший стройный порядок. Наконец, и данные внутреннего опыта, — *воля*, как деятельная сила, и *субъект*, как деятель, — в их своеобразии устранены, заменены данными внешнего опыта: движениями, сохраняющимися в смене своих определённых состояний! Чем всё это оправдывается? — о том себя не спрашивают.

Не спрашивают себя: чем может оправдываться устранение из всей совокупности данных, служащих к построению мировоззрения, — именно самых непосредственных, элементарных данных внутреннего опыта, и ограничение себя данными исключительно внешнего опыта, гораздо более сложными, опосредствованными, производными?

В конце нашего рассуждения решится для нас вопрос: насколько правильно и логически веско полученное *таким* путём решение вопроса о свободе воли? — насколько законно отрицание или игнорирование внутреннего опыта и сведение его данных (воли, усилия и деятельного субъекта) на заимствованное из внешнего опыта представление движения? — насколько законно, наконец, представление о деятельной силе как об определённом *состоянии*, всецело переходящем в другое определённое же состояние, а о деятельном субъекте

как об определённой совокупности таких состояний, — представление, оправдывающее применение к деятельной силе и субъекту законов причины и достаточного основания? Прежде чем высказать наш вывод о решительной нелогичности, незаконности и несостоятельности всех этих, как бы узаконенных уже давностью в обсуждении вопроса о свободе воли приёмов подмены и смешения понятий, укажем в кратком обзоре существующих исследований этого вопроса, в какой форме и последовательности эти приёмы создавались, узаконялись и постепенно всё безнадежнее затемняли вопрос.

II

Если вообще возможно спорить только о том, что какими бы то ни было путями сделалось достоянием нашего сознания, то, следовательно, у человечества, ещё до первого появления какой бы то ни было теории воли, было *сознание свободы воли*, — в форме ли непосредственного сознания, или смутного верования, или представления, или же логического понятия. Одним словом, свобода воли должна была быть прежде всего фактом *личного* сознания, чем ещё отнюдь не предрешается вопрос об *источниках* этого факта сознания, так же как тот или иной, утверждающий объективное бытие или небытие свободы воли, теоретический взгляд на предмет. Нет ни одного философа, который отрицал бы этот факт, как простой факт личного сознания, и расходятся учёные и философы лишь в *объяснении* этого факта сознания из его причин (логических и психологических) и в *оценке* его, — как субъективной иллюзии, — или же как представления объективно-истинного. Так одни, из простой *всеобщности* этого факта личного сознания, выводят невозможность не доверять объективной истинности его показания и его действительности объективной, опираясь главным образом на его *непосредственность* (например, Th. Reid. Т. VI, chp. IV)⁴⁰⁶. Другие же, объясняя,

⁴⁰⁶ Астафьев ссылается на 4-ю главу 6-го тома собрания сочинений Томаса Рида (англ. Reid Thomas; 1710–1796), основателя так называемой шотландской школы. Т. Рид и его последователи утверждали, что человеческий *здравый смысл* обладает врождённым знанием 12 самоочевид-

с одной стороны, этот факт личного сознания логическими или психологическими процессами и показывая таким образом, что он вовсе не *непосредственный*, первичный факт сознания, — требуют, с другой стороны, для признания справедливости этого показания личного сознания, иного критерия, чем простое непосредственное присутствие этого показания в сознании хотя бы и всех людей. Поэтому они ставят себе двоякую задачу:

1) *объяснить* спорный факт сознания, — показать *историю* его происхождения, те общие условия и причины психического развития человека, как необходимое следствие которых у него является верование в свободу своей воли,

2) *оценить* этот объяснённый таким образом по общим, естественным законам, из причин его, факт, — решить вопрос об истинности или неистинности верования в свободу воли, о её действительности или иллюзорности.

При этом — и это *главное* обстоятельство — считают возможным решить *последний* вопрос из установленных уже *ранее*, несомненных, *более общих*, чем предмет спора, понятий о законах природы, строе всего мира, законах развития духа человеческого, отношении человека к миру и его Творцу-Богу, — о законах истории и значении деятельности отдельной личности в ней и т. п. Таким образом, ответ на вопрос: «Верно ли показание нашего *лично сознания* о свободе нашей воли, или нет, т. е. действительна ли эта свобода?» — является результатом целого ряда аргументов, доказательств и опровержений, заимствованных из областей метафизики, психологии, богословия, космологии, естественных наук, философии истории и т. п. Со всех этих точек зрения, при помощи положений и законов, заимствованных, как видно, из области *широчайшей, чем дающее повод к спору о свободе воли личное сознание, — области, объемлющей и мир бессознательного,*

ных положений, на которых основано познание. В русском переводе см. его работу «Исследование о человеческом духе на основе здравого смысла» [«An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense» (1764). — *Ред.*], изданную под названием «Философия здравого смысла» (2014).

стихийного и мир до- и сверх-сознательного, стараются одни — доказать действительное бытие удостоверяемой личным сознанием свободы воли, а другие — показать её иллюзорность. К этому присоединяются, наконец, за свободу воли и против неё, аргументы нравственные. Одни стараются доказать *необходимость* свободы воли для самого бытия нравственности, для бытия закона нравственного в его отличии от физического, для долга, нравственно-доброго или злого качества деяний человеческих, для ответственности за них, для наказания, исправления, воспитания и т. п. (*выводя* таким образом её действительность из её нравственной необходимости). Другие же утверждают, что если бы человеческая воля была действительно свободна, то её деяния, как не определяемые необходимо и неизменно мотивами (как беспричинные), были бы чистым капризом, — не имели бы, следовательно, никакого *внутреннего* нравственного достоинства, — что при этом исчезли бы самоё различие добра и зла, возможность вменения, взаимного доверия между людьми, воспитания и улучшения человека, — что наказание сделалось бы бесполезным и бесцельным, а закономерная, непрерывная, единая история, — постоянно нарушаемая в своём течении человеческим капризом, — невозможную (сравни для примера соч. Герцена «Physiologie de la volonté»⁴⁰⁷, где он преимущественно ссылается на итальянских криминалистов).

Но, выставив друг против друга эти аргументы за свободу и против неё, как условия нравственности, т. е. того, *что должно быть* в сознательной жизни человеческой (как самоцель, — или как средство для других целей — мирного общежития, общего блага, исторического развития и т. п., смотря по различию систем), оба противоположные направления затем опять сходятся. Вопрос о *действительном бытии или не бытии* этого предполагаемого условия или препятствия нравственности — свободы воли — они решают всё-таки прежде уже указанными законами *из области без- до- и сверх-*

⁴⁰⁷ Герцен «Физиология воли» (*Herzen A. A. Physiologie de la volonté. Paris, 1874. — Ред.*). Автор книги: Александр Александрович Герцен (1839–1906) — швейцарский физиолог, сын А. И. Герцена.

сознательного, найденными и доказанными *не в той* области личного сознания (внутреннего опыта), которая одна даёт нам и представление о воле, и верование в её свободу. Таков конечный приём учений детерминизма и трансцендентальной свободы, завещанных нам историей вопроса.

Первое отрицает действительное бытие свободы воли, стараясь притом истолковать понятия нравственной ответственности, долга, наказания etc. в том смысле, что свобода *не* есть их условие. Оно основывается при этом на не допускающей исключения *всеобщности закона причинности* в мире явлений, как бессознательных, *так и сознательных*, — на неизменности законов природы, предполагаемой и в метафизике, и в естественных науках, и в истории, и в психологии, — на том, что и *духовная природа* человека, подобно физической, есть результат известного *развития*, т. е. необходимое действие причин, — на противоречии, в котором, по его мнению, эта мнимая свобода человеческой воли стояла бы с некоторыми свойствами Бога, как Мироправителя, — с Предопределением, благодатью, учением о первородном грехе и т. п.

Детерминизм вообще требует психологического обоснования, *объяснения* содержания сложившегося, развитого человеческого духа, из бессознательных и предсознательных причин и условий его развития (ср. Sigwart. Fr<eiheit> u<nd> N<otwendigkeit>, 92–93⁴⁰⁸, а также не сознающего себя детерминиста Dittes'a: I-я часть его книжки о свободе и детерминизме⁴⁰⁹). Детерминизм особенное решительное значение придаёт тому обстоятельству, что нет в сознании никакого *первичного* содержания, но что всё оно, — плод развития из бессознательного, по его общим законам (таковы, по мнению его, или *добро и зло, и свобода воли*); таким образом он *сводит область сознания*

⁴⁰⁸ Зигварт «Свобода и необходимость» («Freiheit und Notwendigkeit») с. 92–93. *Зигварт Христоф* (нем. Sigwart Christoph von; 1830–1904) — немецкий философ, особенно известен своим 3-томным трактатом «Логика» (рус. пер. 1908).

⁴⁰⁹ *Диттес Фридрих* (нем. Dittes Friedrich; 829–1896) — немецкий философ, более известный своими трудами по педагогике. Астафьев имеет в виду его книгу «О нравственной свободе» (1860, 1892).

всецело на область бессознательного, а потому и в первой признаёт господство *только* тех же законов, какие властвуют во второй, т. е. законов необходимой причинной связи.

Второе же, т. е. учение трансцендентальной свободы, утверждает её действительное бытие (отстаивая притом её необходимость как условия нравственности и права в их совокупности), *но уже не в мире явлений* и не в являющихся отдельных *деяниях* человека. В этой области оно признаёт, подобно предшествующему учению, *безусловное господство закона причинности*, свободу же оно ставит в мире интеллигибельном (Кант), замировом (Платон и Ориген⁴¹⁰), где она выражается в лежащем вне человеческого сознания (Кант и Шеллинг), *вне-временном* (Кант, Шопенгауэр) или *довременном* (Шеллинг)⁴¹¹ акте, которым всякое существо *свободно* и один раз навсегда определило уже самые неизменные *свойства* своего характера (а не его отдельные проявления или действия), *необходимо* проявляющегося затем, под влиянием

⁴¹⁰ Примечание комментатора: *Ориген Адамант* (др.-греч. Ὀριγένης Ἀδαμάντιος, лат. *Origenes Adamantius*; ок. 185 – ок. 254) — греческий философ и теолог. Согласно Оригену, люди, созданные Богом, являются во всём свободными сущностями, которые воспользовались свободой для того, чтобы отделиться от Бога. Чтобы люди могли искупить это отпадение, Бог создал материальный мир, в котором они смогли обрести тела и поступить согласно своей свободной воле, очиститься от греха отпадения от Бога. Взгляды Оригена содержали ряд положений, не признаваемых Православной церковью, в частности, платоновскую идею о предсуществовании душ и апокатастасис — учение о спасении не только всех грешников, но и демонов и самого Сатаны, за что он и его ученики подверглись анафематствованию Вселенскими Соборами. Однако в целом ему удалось первым системно изложить христианские идеи в философском контексте и тем самым оказать определённое влияние на учение Отцов Церкви.

⁴¹¹ *Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф* (нем. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*; 1775–1854) — немецкий философ, развивал принципы диалектики природы как саморазвивающегося живого организма. Оказал особое влияние на русских мыслителей, в частности славянофилов, своей философией откровения, в которой религия понималась не как предмет рационального познания, а интуитивно постигаемая истина.

данных отвне условий, так или иначе в мире явлений. В этом мире, таким образом, по учению трансцендентальной свободы, сохраняется неприкосновенно всеобщность закона причинности, условности, определяемости всего сущего отвне, из другого, — на котором основывается всё наше знание о сущем. Свобода же, безусловность, самоопределение относятся за пределы этого мира, сосредоточиваясь в единый акт, однажды навсегда определяющий самоё *бытие характера* с такими, а не иными свойствами, добрыми или злыми.

Предположение *неизменности* однажды определённого этим трансцендентальным актом характера, очевидно, в этом учении *необходимо*, ибо этот акт — не повторяющийся, и определённый им интеллигибельный характер принадлежит к области, куда не может простираться изменяющее влияние ни одного из тех реальных деятелей (мира явлений), действием которых детерминизм объясняет образование определённого характера и изменения в нём. То, что для детерминизма является результатом долгого психического развития, т. е. твёрдая *определённость* характера, для учения трансцендентальной свободы поставлено уже изначала и навсегда неизменно.

Оба учения, — мы пока для ясности, чтобы не спутать понятия читателя с первых же шагов, не упоминаем о промежуточных формах, — отрицают, таким образом, действительное бытие свободы, истинность показания о ней нашего личного сознания *в мире явлений*, на том основании, что в этом мире, как он нам известен и из метафизики, и из психологии и из естественных наук, господствует одна непрерывная, сплошная цепь причин и их действий, которые не могут быть иными, чем они есть (цепь эта, если и может быть свободно прервана, или свободно начата и закончена, то только *трансцендентным* ей существом — Богом, но не принадлежащим к ней феноменальным человеком). В этом мире являющегося, находящемся в пространстве и времени и которому принадлежат все наши *действия*, без исключения господствует правило: «operari sequitur esse»⁴¹², — каковы свойства *характера*, таковы и свойства *деяния*. Если учение трансцендентальной

⁴¹² Operari sequitur esse (лат.) — бытие предшествует действию.

свободы и допускает бытие свободы воли, то не в этом мире явлений и сознательных действий, а в мире до-сознательном, интеллигибельном, — в до-сознательном и вневременном определении человеком свойств своего характера. В этом учении воля, субъект, из мира опытного только перенесены в мир интеллигибельный, — мир *никогда и никак* недоступных нам нуменов⁴¹³; а из мировоззрения детерминизма воля и субъект вовсе и окончательно устранены.

Очевидно, что хотя мы и находим первое показание о свободе воли в сфере *личного сознания*, и только в ней же и *сохраняем* всё время это показание (не перенося его во внешний мир), — вопрос об истинности или неистинности этого факта *переносится* обоими учениями в область бессознательного, до или сверхсознательного, и оттуда, т. е. из области *вне-сознательного*, берётся решение, будто бы *имеющее силу и в области наших сознательных действий*. Личное сознание как бы даёт только исходный факт, и, констатировав его, исследование оставляет уже в стороне личное сознание с его, может быть, очень своеобразными законами и, не видя в том погрешности, начинает выводить закон сознательных действий из порядков мира бессознательного. Оправдание своё такой путь решения вопроса может, очевидно, указать лишь в исходном предположении своём, по которому сферы сознания и бессознательного стоят под одними и теми же категориями, управляются одинаковыми законами и т. п.

Предположение это сказывается как в *объяснении происхождения* представления свободы воли, так и в отрицании действительности воли и свободы, при, по-видимому, логически-несовместимом с таким отрицанием признания за верою человека в свою свободу *практического* значения в жизни сознания.

Что касается до происхождения представления свободной воли, то одни считают его за данную⁴¹⁴ непосредственного сознания; другие, — в несравненно большем числе и обставляя

⁴¹³ Правильнее *ноумен*, или «вещь в себе» (ещё правильнее «вещь о себе») в философии Канта.

⁴¹⁴ «Данную» — здесь «данность» (примечание Ред.).

ющие свой взгляд на дело с несравненно большею научной основательностью и доказательностью, — *объясняют* его, как сложный продукт психологических и логических процессов. Для них представление свободной воли есть плод таких ассоциаций представлений, чувств и т. д., которые совершаются *вне контроля* сознания, — или же оно плод *сознательных, но ложных заключений* человека, происходящих от малого знакомства его с бесконечно сложным процессом, которым слагаются решения воли, — от знания им весьма немногих из тех бесчисленных и взаимно-переплетающихся, взаимно парализующихся причин и сил, которые участвуют в этом процессе, — от незаконного перенесения человеком суждения своего над действием уже совершившимся на тот момент, когда ещё только постановлялось решение, имевшее последствием это действие, — от смешения и замены одного другим понятий возможного и действительного, возможного вообще и возможного для меня и т. п. Всех различных объяснений образования представления свободы воли человеческой перечислить невозможно, — такое множество их.

Например, *Liebmann*⁴¹⁵ объясняет призрак *liberi arbitrii indifferentiae* смешением прошедшего с настоящим, *sollen c können; man legt den Massstab dessen, was geschehen soll (in der Zukunft) an das, was geschehen ist*⁴¹⁶. Но откуда берёт *Liebmann*, что понятие о должнствующем быть, *о должном*, распространяется только на будущее? Или, обсуждая *теперь* предстоящий образ действия, я в это обсуждение не допускаю и понятий *о должном*? (в таком произвольном ограничении области должного будущим виновны весьма многие, например и *Sigwart*). *Herzen*-сын поясняет представление свободы тем, что факт непрямого восприятия (например, возбуждение зрительным ощущением — слухового, причём *первая* причина забывается), а также из-

⁴¹⁵ *Либман Отто* (нем. *Liebmann Otto*; 1840–1912) — немецкий философ, прославился ранним сочинением «Кант и эпигоны» (1865), где прозвучал лозунг «Назад, к Канту».

⁴¹⁶ Примерный перевод: «Например, Либман объясняет призрак *полной свободы выбора* смешением прошедшего с настоящим, *должен с могу*; измеряют то, что *должно* случиться (в будущем), масштабом того, что случилось».

менчивый характер рефлексивного действия преимущественно благоприятствуют иллюзии произвольности наших действий; к этим же обстоятельствам принадлежит, по Герцену, и неизвестность исхода обсуждения, и сила борющихся бесчисленных мотивов⁴¹⁷. *Spinoza* объяснял иллюзию свободы невежеством и самомнением человеческим, например, тем, что «все люди рождаются не знающими причин вещей и что все они имеют стремление искать полезного для себя, что они и сознают. Первым следствием этого является то, что люди считают себя свободными, так как свои желания они сознают, а о причинах, располагающих их к этому стремлению и желанию, даже и во сне не грезят, ибо не знают их»⁴¹⁸. «Точно так же ребенок убеждён, что он свободно ищет молока, разгневанный мальчик — что он свободно желает мщения, трус — бегства. Пьяный убеждён, что он по свободному определению души говорит то, что впоследствии трезвый желал бы взять назад»⁴¹⁹ и т. п. *Hume*⁴²⁰ объясняет происхождение представления свободы тем, что, — разумея под *причинами необходимо* производящими действия во внешнем мире не просто постоянные предшествующие постоянных последующих, а *производящие силы*, — и не находя в познаваемых действиях души никаких таких *производящих* необходимо сил, т. е. ничего, кроме предшествующих и последующих, — мы не видим в этих действиях той необходимости, которую ошибочно предполагаем в мире внешнем (ибо понятие причины, как *производящей* силы, по Юму, ложно). *Д. С. Милль* объясняет это представление сложностью причин наших поступков и невозможностью всегда точно предрасчислить их действие (Сист<тема> лог<ики>. II. С. 408–409). *Лотце* свободу воли называет не *фактом* внутреннего наблюдения

⁴¹⁷ Составитель приводит целиком по-русски фразу, которая у Астафьева *частично* приведена по-французски.

⁴¹⁸ Составитель приводит целиком по-русски фразу из «Этики», которая в оригинале приведена Астафьевым по-латыни. Использовано издание: *Спиноза Б. Избранные произведения*. — Т. I. — М.: Госиздат, 1957. — С. 395.

⁴¹⁹ Русский перевод взят из того же источника, с. 460.

⁴²⁰ Примечание комментатора: *Юм Дэвид* (англ. *Hume David*; 1711–1776) — английский философ шотландского происхождения, предшественник позитивизма, представитель эмпиризма, психологического атомизма и скептицизма.

(самосознания), но *положением*, к приёму которого мы считаем себя вынужденными общим строем нашего нравственного сознания, — а потому-де и вера в неё будет подтверждена или исправлена разбором внутренних побуждений (*Микрокосм*, пер. Корша, с. 329). По *Маудсли*⁴²¹ человек наиболее убеждён в полной свободе своей воли во сне, когда он пьян или помешан («Физиол<огия> и патол<огия> души», с. 173). Ложное мнение о свободе воли вытекает из того, что сознание открывает известное состояние духа *в данную минуту*, но не открывает длинных рядов причин, от которых оно зависит (*ibid.*⁴²²). У большинства детерминистов любимые мотивы, разрабатываемые ими с целью обойти или устранить вопрос о действительной свободе воли (т. е. о внутренней свободе хотения), суть: объяснение представления о такой внутренней свободе смешением сознания свободы хотения с внешней свободой *действия* и принятием второй за первую, — объяснение этого представления смешением понятия *принуждения* (чем-либо чуждым и враждебным моей природе) с понятием необходимости (из внутренней *данной* определённости характера, наклонностей и т. п.) и ложным мнением о воле как свободной там, где она не принуждается чем-либо внешним, а выражается согласно своей природе, как необходимой причине её хотений. При этом они ссылаются и на то, что мы часто забываем, что само, возбуждённое в нас *причинами* фантастическое желание доказать свою *свободу* становится причиной действий, по-видимому произвольных, и т. п. (например, у Bain'a, *The em. a. the will*, p. 510 seqq.)⁴²³. Мы не приводим здесь ссылок, потому что читатель встретит эти мотивы в любом трактате детерминиста.

Но результат этих объяснений обыкновенно бывает один: — что представление свободы, как плод логически *ложных* заключений или же чисто субъективных ассоциаций, совершавшихся *вне контроля* критикующего сознания, и, следовательно, не имеющих *логической* ценности, есть *иллюзия*, — что верованию этому в свободу, — как бы ни было трудно и даже *невозможно* отрешиться от него и самому сознавшему его тщету

⁴²¹ *Маудсли* (правильнее *Модсли*) *Генри* создал психиатрический госпиталь в Лондоне.

⁴²² *Ibid.* сокр. от *Ibidem* — там же, в той же книге, статье и т. п.

⁴²³ *Астафьев* ссылается на работу А. Бэна «*The emotions and the Will*» («Эмоции и воля», 1876), на с. 510 и след.

философу, — ничто в *действительном бытии* не соответствует. Оставим здесь в стороне те соображения, что большая часть этих объяснений или натянуты (например, объяснение смешением возможности вообще с возможностью для меня у Шопенгауэра), или же представляют простую игру подобиями (например, Спинозово мнение, что летящий по законам тяготения камень, если бы был одарён сознанием, то, вероятно, считал бы себя свободным⁴²⁴, и т. п.), но обратим внимание читателя на одно обстоятельство. Все эти попытки объяснить сознание свободы воли предполагают, что, объяснивши образование этого представления в личном сознании, так или иначе, они уже сделали всё своё дело, что, изъяснивши его, они тем самым и оценили его и имеют уже все нужные данные для утвердительного или отрицательного решения вопроса о действительном бытии свободы, и в личном сознании, и вне его. Но дело, к сожалению, для душевного спокойствия этих исследователей, далеко не так просто! Какими бы причинами они ни объясняли происхождение нашего сознания своей свободой, — они сами признают, что это сознание всеобщее, что оно есть и у неразвитого дикаря, и у философа-детерминиста в те минуты, когда он не размышляет о своей системе, а действует. Многие объясняют этот общий факт сознания из общих причин, участвующих во всяком психическом развитии, так что он является уже не только всеобщим, но и субъективно-необходимым фактом человеческого сознания; многие, наконец, доходят до того, что в *практике* считают веру человека в свою свободу не только благодетельной, но и необходимой, т. к. без неё область действительно совершающихся человеческих действий чрезвычайно сузилась бы.

Таковы, например, Герbart, Милль и др. На это обстоятельство очень часто указывали детерминистам, как на плохо вяжущееся с их учением, — ибо выражающее признание, что, словами картезианцев, «действуя по представлению свободы, как бы свободные, — люди свободны». Но — «защитники необходимости заявляют, что мы не можем быть свободными, — и действуют так, как если бы они тако-

⁴²⁴ Из письма Спинозы Шулеру, т. 2, с. 591 указанного выше издания.

выми были»⁴²⁵ (Th. Reid. VI. P. 242). Непонятно, почему *предметом своей теории* они не решаются сделать свой *практический* образ действия, который, ведь, есть же *реальное* событие, и настолько важное, что заслуживает подробного исследования, а не поверхностной только логомахии⁴²⁶!

И между тем, признавая этот факт сознания себя свободным и всеобщим и необходимым, и даже имеющим практическое значение фактом, — занимаются им только для того, чтобы *объяснить* его из причин, и не думают поставить себе для специального и серьёзного исследования вопроса: если однажды это всеобщее и необходимое представление какими бы то ни было путями в сознании сложилось, — если оно *есть* в нём, то *каково его отношение к другим представлениям* этого же сознания, — *каково его влияние* на эти другие представления (на представление целей, хотений, например), — на их *значение, ценность* для сознания, — *какова роль этого всеобщего и необходимого факта сознания*, — *сознания себя свободным*, — *во всех деятельности сознания и для его результатов?*⁴²⁷ Этого исследования никакое *объяснение* происхождения человеческого верования в свободу воли из причин, очевидно, заменить не может, коль скоро это верование признано за всеобщий и необходимый факт сознания. Очевидно также, что без этого исследования ни в каком случае не может быть основательно и окончательно решён вопрос о действительном бытии или небытии свободы, — ибо не может быть видно, имеет ли это представление или нет, и *какое именно*, влияние на процессы сознания, — которому ведь принадлежит же *действительное*

⁴²⁵ Фраза в кавычках (переведённая составителем с французского языка) взята Астафьевым из французского издания Собрания сочинений Т. Рида (том VI).

⁴²⁶ То есть борьбы с Логосом (здесь, очевидно, с разумом).

⁴²⁷ Примечание Астафьева: Слишком часто забывают, что «субъективность происхождения отнюдь не довод против объективности значения» (Тренделенбург «Логические исследования», т. II, пер. Корша, с. 51), — особенно же не довод в настоящем случае, где идёт речь о значении субъективно-необходимого факта в сфере субъективного же сознания, в *котором* слагаются решения воли.

бытие и какое-нибудь, хотя самое ничтожное, положим, *участие* в реальных событиях действительной человеческой жизни, как одному, по крайней мере, из её факторов?!

Мы думаем, что если бы в содержании самосознания и оказалось представление свободы воли, то один факт присутствия этого представления в самосознании ещё несколько не гарантировал бы сам по себе действительного бытия свободы, хотя, конечно, найдя это представление в самосознании, исследователь должен был бы признать за ним значение *одного из главных деятелей* в механизме сознательных деятельностей вообще. Он должен бы постараться определить род и степень влияния *этого* представления (наиболее общего и дорогого людям) на *другие представления* нашего сознания (следовательно, и на мотивы, например, цели, суждения наши), на их комбинации, на изменения, под влиянием этого общего представления, ценности, идеального значения для субъекта всех прочих его представлений, — как выразились бы идеалисты, — или на изменение, под этим влиянием, силы прочих представлений, — как выразились бы реалисты, например гербартианцы (сравни против Гербартова понятия силы представлений, *Микрокосм* Лотце, с. 252 и сл.). Это исследование необходимо со всех возможных точек зрения, ибо ни одна, даже материалистическая, не может, если понимает себя, считать представление, действительно существующее в сознании, за нечто бездейственное, не оказывающее никакого влияния на другие представления этого же сознания, — за такое действие причин, на котором причинный ряд вдруг обрывается, ибо происшедшее каким бы то ни было путём действие само уже оказывается неспособным производить другие действия.

Вообще одна из самых слабых сторон материализма та, что для него представления сознания суть только *действия* органических процессов, и сами по себе (как представления *сознания*) уже ничего производить не могут, никогда не бывают сами причинами; все их действия для последовательного материализма суть действия соответствующих мозговых клеток, их состояний, качеств, соединений и т. п., как *настоящих* причин, и в это действие самая *форма сознания* ничего не привносит. При этом взгляде представление сознания есть

только бездейственный *свидетель* физиологического процесса, так сказать, перевод его, — есть действие, не становящееся причиною, — такое, на котором причинный ряд обрывается. Признавая сознание с его собственными отличительными чертами и в то же время отрицающая его *деятельный* характер, материализм, очевидно, признаёт такую функцию органа, которая *сама*, своими *специфическими* свойствами, не реагирует на орган, не имеет способности воспитывать его и т. п. Основание этому взгляду материализм видит главным образом в том, что *сознание* не есть *способность* или субстанция, но качество или атрибут конкретного умственного акта (Маудсли, указ. соч., с. 26).

Даже чисто материалистическая точка зрения, привязывающая отдельное представление к отдельной мозговой клеточке и поясняющая связи представлений образовавшимися, путём развития, сообщениями между клеточками (Литтре⁴²⁸, Бэн и др.) должна признать необходимость исследования роли представления свободы *в сознательных деятельностих*, — его влияния на прочие представления в личном сознании и т. д.

Ибо невозможно установить отношения там, где из двух членов его один известен и может быть известен только вообще (мозговые клетки и их соединения), а другой — (такие или иные, по сознательному содержанию, представления) был бы вовсе не известен. Материалисты сами признают, что, при настоящем состоянии физиологической науки, совершенно невозможно определить наблюдением и опытом характер тех органических процессов, которые составляют телесные условия душевных явлений (Маудсли, указ. соч., с. 8), что в настоящее время мы не можем понять внутреннюю специальную разницу устройства клеток мозга, которая объясняет разницу их отправлений (т. е. представлений, их соединений и т. п., ср. *ibid.*, p. 63).

Эта задача может быть решена только исследованием *сознаваемого содержания* одного представления по его отношению и значению для *сознаваемого же содержания* других пред-

⁴²⁸ *Littre* Эмиль (фр. *Littre Émile Maximilien Paul*; 1801–1881) — французский физиолог и философ, приверженец позитивизма Конта. Дополнил концепцию последнего о трёх стадиях развития — четвёртой стадией *техники*. Знаменит своим четырёхтомным «Словарём французского языка».

ставлений; без такого исследования, как предварительного и руководящего, не могла бы двинуться дальше общих мест и так называемая физиология мысли, ибо, чтобы устанавливать свои отношения между определёнными представлениями или классами их и мозговыми клетками, она не может начать иначе, как с ознакомления с *данными только в сознании* представлениями и их отношениями между собою *по признаваемому содержанию* их, и с *этим*, данным только в сознании, содержанием она должна сообразоваться дальше, если не хочет быть пустою декламацией. Таким образом, исследование значения «сознания себя свободным» *в сознании и для сознания* должно быть признано необходимым, к какой бы метафизической или психологической партии мы ни принадлежали, если только мы хотим решить вопрос об истинности или ложности этого верования человечества. Но такое исследование о значении преставления свободы воли в жизни личного сознания необходимо требует тщательной оценки самого предположения о безъизъятном господстве в сфере этой жизни и о приложимости к ней законов мира объективного, в котором не признаётся ни воли, ни субъекта.

Оценка этого предположения, строго научная, принимающая во внимание *все* неустранимые, несводимые данные как внешнего, так и внутреннего опыта, должна решить, возможно ли допустить в нашем вопросе указанный путь исследования, — где сознание и его содержание рассматриваются подобно прочим *объектам* знания и под теми же объективными категориями причины, закона и т. п. От такой предварительной оценки своего научного основания ни одна из теорий о свободе воли не имеет возможности освободить себя, оставаясь научною. Главное для результатов этой критики, — ответить на вопрос: соответствует ли приём исследования предмету в том виде, как он нам дан?

III

Что же, собственно, составляло предмет спора о свободе воли и как развивался этот спор?

Прежде всего нужно раз навсегда строго различить вопрос о свободе *действия*, осуществления состоявшегося определе-

ния воли от вопроса о свободе постановления самого *решения* воли. Эти два вопроса ненаучным сознанием постоянно смешиваются, но в действительности общего ничего не имеют, и наука имеет дело только со вторым. Вопрос о свободе *действия*, о свободе *исполнения* однажды принятого волею решения может быть решён не из *общих законов* природы и духа, а только рассмотрением условий всякого *особого* данного случая, ибо он совершенно равен вопросу о присутствии или отсутствии в каждом данном случае *эмпирических условий* осуществления воли, — внешних препятствий или содействий этому осуществлению. Собака, привязанная к цепи, несвободна *бегать*, — глухой человек несвободен *услышать* музыку; но, отвязав собаку, исцелив глухого, мы ещё отнюдь не имеем оснований признать или не признать за ними свободу *воли*, свободу решения их бегать или не бегать, слушать или не слушать. Поставим ли мы препятствия или окажем помощь осуществлению их желаний и намерений, — мы этим отнюдь не решим ещё ничего о том: свободны или несвободны самые эти намерения? Свобода действия, исполнения, есть свобода внешняя, определённая внешними для самой воли условиями. Только к этой же области *внешней* свободы, присутствия или отсутствия внешних условий проявления наших состоявшихся уже хотений, относится и возможное принуждение, признаваемое нами, как такое. Нельзя смешивать понятия принуждения с понятием необходимости. Наши хотения могут быть и субъективно необходимыми, например, неизбежными следствиями нашего данного темперамента, характера, воспитания и т. п.; но, осуществляя эти субъективно-необходимые хотения, вытекающие из нашей собственной, хотящей их природы, мы *не сознаём* никакого принуждения. Последнее сознаётся только там, где — или внешние и органические препятствия не позволяют нам осуществления наших признаваемых хотений, — или же внешние силы или собственное болезненное состояние аффекта, помешательства и т. п. вынуждают нас к действиям, которых мы в действительности не хотим, которые чужды, враждебны нашей *сознательной* субъективной природе. Таким образом, видно, что принуждение противоположно свободе *действия*, свободе исполнения состоявшихся

уже решений сознательной воли; между тем как относительно свободы самого постановления решений сознательной волею присутствие или отсутствие принуждения ничего не решает: постановленные сознательною волею решения могут быть и субъективно-необходимы, и свободны — и без принуждения и при нём, — и этой свободе (внутренней), свободе хотения противопоставляется не принуждение, а *субъективная необходимость* хотений. Вопрос о принуждении или свободе действия есть вопрос о свободе внешней, эмпирической, не имеющей основания в самой сознательной природе действующего и хотящего субъекта; — вопрос же о свободе внутренней, свободе хотений или их необходимости, решается именно из свойств природы самого сознательно-хотящего субъекта, — не эмпирически. Обоих вопросов смешивать никак нельзя.

А между тем один из любимых приёмов детерминистов, для устранения самого вопроса о свободе хотений, есть аргументация, — или смешивающая принуждение с необходимостью, — или смешивающая отсутствие принуждения, при субъективной необходимости хотения, со свободой, — аргументация, старающаяся поставить на место свободы хотения свободу действия, чем, конечно, вопрос о свободе или необходимости хотений не решается, но обходится. Примеры такой аргументации мы встретим всюду в избытке. (См. Bain в «The emotions and the will», pp. 498–504⁴²⁹, также Priestley⁴³⁰ и др.)

Виды свободы действия суть: свобода физическая, свобода гражданская, политическая, экономическая и др. У всякого разумного существа предполагается такая свобода исполнения, действия, — ибо оно, поскольку оно разумное существо, не может *решаться* на то, чтобы ставить себе целью деятельности что-либо, о чём оно знает, что осуществление его невозможно,

⁴²⁹ Астафьев ссылается на работу Александра Бэна («Эмоции и воля», 1876).

⁴³⁰ *Пристли Джозеф* (англ. *Priestley Joseph*; 1733–1804) — британский естествоиспытатель и философ, сочетал материализм с деизмом — религиозно-философским учением о том, что Бог создал мир, но далее уже не вмешивался в законы и процессы природы. Горячо приветствовал революцию во Франции и в результате был вынужден эмигрировать в Америку.

в силу ли внешних положительных препятствий и ограничений или в силу ограниченности находящихся или могущих находиться в его власти средств, необходимых для осуществления желательного. Ночной вор, например, может очень сильно желать, чтобы скорее зашла луна, бедняк может сильно желать выигрыша 200 000, но, если они не сумасшедшие, то не поставят скорейшее захождение луны или выигрыш — целью своих действий. Таким образом, вопрос о свободе действия или исполнения решений воли должен быть вовсе устранен из настоящего исследования, и остаётся только вопрос о свободе решения воли, о свободе хотения: свободно ли решается человек на такое или иное действие, или нет? Иначе: *сам ли сознательный* человек, как такой, есть последний источник своих решений, — или же его решения и хотения даны ему, помимо его сознательного участия, готовыми, и сознание только узнаёт их, когда они ему даны, и человек, таким образом, хочет того или другого не свободно, а с необходимостью, хотя, быть может, и не признаваемую им? Понятно, что только в первом случае человек может считаться действительною причиною совершившегося согласно его воле действия, ибо самая решимость его к последнему — его собственное дело; во втором же случае он является только носителем хотений, данных ему, помимо его, чуждыми и даже неизвестными ему причинами. Последние, лежащие вне его сознания и воли, уже и будут настоящими причинами, виновниками совершенного им деяния.

Только в первом случае человек и может быть ответственным за совершенное деяние перед самим собою, как самосознующее, нравственное лицо.

Совершенно ясна постановка вопроса у Т. Рида: «Если, совершая действие, деятель может его хотеть или не хотеть, он свободен в этом действии; но, если каждый раз, когда он действует добровольно, детерминация его воли является необходимым следствием чего-то недобровольного в состоянии его духа или каких-либо внешних обстоятельств, он нисколько не свободен; он не обладает тем, что я называю свободой морального деятеля» (указ. соч., с. 185)⁴³¹.

⁴³¹ Перевод с французского выполнен составителем.

Только когда он сам признаёт своё действие за *своё* намеренное, а не за навязанное ему извне, путём физического ли, психологического ли принуждения, т. е. за чужое, может он быть ответственен и перед законом юридическим, ибо только в этом случае существует необходимое условие юридического вменения: тождество действительного виновника совершившегося действия с лицом, в этом совершении обвиняемым. Во втором же случае этого тождества нет, ибо настоящая причина деяния — не обвиняемое самосознающее лицо, а те не зависящие от него, как самосознающего, причины, которые, по необходимому сцеплению, сложив в его душе такое и не могшее быть иным хотение, привели его к обсуждаемому деянию. В этом случае ответственность человека за свои деяния, награда и наказание были бы лишены *внутреннего* основания (основания в самом субъекте действия) и могли бы прилагаться к человеку, только ради каких-либо внешних целей и чуждых самому делу соображений, — например, полезности общей или личной, спокойствия общественного, дрессуры (которую не должно смешивать с воспитанием, действующим не извне, а через самосознание воспитываемого) и т. п.

И понятно, что при этом момент сознания, вовсе не существенен ни для вменения, ни для наказания. Некоторые детерминисты прямо и говорят, что от преступника не требуется ни сознания вины, как вины, ни сознания наказания, как наказания за вину (например, Зигварт — см. выше). Но как тогда возможно исправление путём наказания?!

Таким образом, весь вопрос сводится на то: даны ли человеку хотения, из которых вытекают его действия, помимо его сознательного воления, или же они не даны ему, а поставлены *им*, им самим сделаны *своими* хотениями, повлѣкшими за собою действие? Эти понятия: данное мне и поставленное мною хотение — нужно брать в самом строгом смысле; если известное хотение, через какой бы то ни было длинный ряд промежуточных звеньев, может быть всецело сведено на данные помимо воли и сознания хотящего человека причины, — то и самоё хотение должно быть признано не за поставленное человеком, а за данное ему следствие данных, чуждых ему (как сознающему себя деятелю) причин (сравни, Либман, указ. соч.,

с. 38–39). Мы на это обстоятельство просим обратить особенное внимание, ибо слишком часто, во всех литературах вопроса, можно встретить выражения, основанные на упущении его из виду и вовлекающие читателя в заблуждение, успокаивая его мнимыми объяснениями. Так, например, есть детерминисты, оправдывающие вменение человеку его деяний на том основании, что-де он, а не кто другой совершил их, как будто, если сам он есть только необходимое следствие сложившихся так, а не иначе причин, настоящие виновники совершившегося — не те причины, не страдающие и не знающие, а всё-таки он, на долю кому приходится и всё страдание, и всё сознание вины (подобно, например, как если бы кто признал причиной дня не солнце и землю, — а ночь!). Если всё в человеке, — и его физическая и его духовная природа, со всеми её наклонностями, стремлениями, понятиями, волевыми и т. п., — есть только продукт данных независимо от его воли и сознания причин, — если сознание принимает в себя только готовые уже помимо его понятия наклонности и хотения, — если, таким образом, все без исключения факторы сознательного деяния человеческого суть только следствия нечеловеческих, естественных, космических причин, и, в конце концов, отдалённые, но от того не ставшие менее необходимыми, следствия одной последней Первопричины, то, очевидно, нельзя назвать ни единого хотения человека поставленным им, ни единого мельчайшего акта его — свободным его актом. Хотя, например, хотение, обусловленное моею физическою организацией, темпераментом и т. п., и есть, *по-видимому*, моё хотение, — но оно не поставлено мною, т. к. причина его, особенность моей организации, так же мало зависит от меня, как и факт моего рождения, и физические и нравственные свойства передавших мне их родителей моих; происшедшее из этих, не поставленных мною причин хотение само есть *данное* мне, а не моё собственное. Но и не одна определяемость воли особенностями телесной организации ограничивает понятие свободы нашей в области наших хотений и решений воли. И духовная природа человека (такое или иное содержание его сознания) вовсе не такова, чтобы и о субъекте не чисто физическом, а духовном, можно было прямо сказать, что он свободен потому

только, что, определяясь своею духовною природой, он определяется не чем-либо чуждым ему, но самим собою, — собственно природой. Откуда эта его духовная природа, с этой, а не другой определённости? Дана ли она ему готовою, — при рождении, или путём не зависевших от него причин и общих условий психического развития, приведших необходимо к этому, а не другому результату, или путём его собственных несвободных, вызванных данными причинами, действий, сложивших наконец посредством повторения, с необходимостью, такие-то привычки мысли и чувства, такие-то направления желаний? Если существует единство природы бессознательной и сознательной, — если существует и единство познающей мысли, единство законов и понятий (категорий), по которым она приобретает знание о всех явлениях, — принадлежат ли они миру сознательного или же бессознательного; — то, говорят нам, нужно признать, что и духовная природа, подобно физической, есть на всякой ступени своего бытия плод развития данных зачатков, среди данных обстоятельств и условий, — и она, подобно всему сущему, имеет определённую, или данную ей готовою, или же необходимо развившуюся из данных же причин и необходимых действий их. Но с этой точки зрения и в духе человеческого, в его сознании, мы не найдём ничего свободно поставленного человеком; — и духовный субъект, хотения которого определены только его духовною природой, будет несвободен, всё содержание его нравственного сознания будет необходимое следствие, или того, что было заложено в его природе уже при рождении, — или же того, что сложилось в его душе путём зависевшего не от его свободы психического развития, воспитания извне и органического, — наконец, путём повторенных действий его, сложивших в нём известные определённые нравственные привычки (нравственный характер) — действий несвободных, ибо они сами были вызваны не им, а в конце концов не зависевшими от него, данными ему причинами.

Путём такого необходимого психического процесса развития, воспитания — мало-помалу, без малейшего участия произвола, слагаются в душе человеческой, по мнению детерминистов, определённые привычки мыслить и постоянные

ряды связанных мыслей, из которых одни всегда вызывают другие, — и определённые направления желаний, и определённая способность воспринимать влияния извне и реагировать на них, — т. е. полная, совершенная духовная определённость, определённый нравственный характер. Когда характер этот вполне определился, — то, как бы ни были изменчивы условия, среди которых он впоследствии очутится, — он останется себе равным, будет ассимилировать себе сродные влияния и отталкивать инородные, — вытекающий из него образ действий будет всегда одинакового достоинства. Но тогда с первого же раза видно, что крепость, определённость такого, путём необходимых психических процессов развившегося характера в равной степени есть необходимая, данная человеку, а не поставленная им, — будь она злая или добрая.

Drobisch⁴³², признавая возможность твёрдого характера, и доброго и злого, как следствия известного психического развития, совершенно безуспешно старается доказать большую крепость доброго характера в сравнении с злым, на том основании, что первый имеет содержанием своим хотения, выдержавшие самую строгую и добросовестную пробу, и что — далее — как бы ни был злой характер упорен в зле, не имея никогда возможности вполне заглушить голос совести, он никогда не имеет ничем не нарушимой внутренней устойчивости (ук. соч., с. 80–82). Дробиш забывает, что если человек никогда не может заглушить голоса совести, то никогда не может он быть и вполне свободен от всяких чувственных влечений, пока остаётся человеком; с другой же стороны, совершенно произвольно предположение большей степени обсуждения, размышления, как предусловия доброго характера в противность злему, ибо Drobisch говорит сам: «Творящим зло является только тот, кто, вполне сознавая безнравственность своего деяния, противится этому сознанию и своим добрым чувствам» (с. 86)⁴³³.

⁴³² Дробиш Мориц Вильгельм (нем. *Drobisch Moritz Wilhelm*; 1802–1896) — немецкий математик, психолог и логик, ученик и популяризатор Гербарта. Здесь и далее Астафьев ссылается на его книгу «Нравственная статистика и свобода человеческой воли» («*Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit*», 1867).

⁴³³ Перевод с немецкого фразы в кавычках принадлежит составителю.

Качества: злой и добрый — для естественно развившегося духовного характера внешни; не сам он добр или зол, подобно прочим явлениям природы, но мы о нём, с наших личных точек зрения, судим как о добром или злом для нас. Таким образом, прежде всего, если путь, которым слагается духовная определённость человека, таков, как описанный, то его духовная природа сама по себе не есть ни добрая, ни злая, хотя бы в ней и заключались сложившиеся понятия о добре и зле. Ведь и самые эти понятия суть только естественно-необходимые, а следовательно, и *равно* необходимые результаты психического развития (необходимость не может иметь степеней, см. дальше), хотя эти результаты и различны у разных индивидов, смотря по различию развития!

Очень ясно высказывает это Герцен-сын: «Свобода состоит в том, чтобы следовать побуждениям совести (*la conscience*) — но именно потому, что совесть является только переводчиком, она не может и не должна заниматься импровизацией» («Физиология воли», с. 104)⁴³⁴. Подобный же взгляд мы встретим и у Дж-Ст. Милля: «Если наше так называемое сознание (*consciousness*) того, что мы способны сделать, не подкреплено опытом, оно иллюзорно. Оно заслуживает доверия только как интерпретатор опыта» (*Examin.* 504)⁴³⁵.

Сложившийся таким образом характер сам по себе нравственным назван быть не может; всё его нравственное содержание не есть дело самого человека, не поставлено им, а дано ему извне из чуждых причин. И действительно, всякое, подобное указанному, понимание происхождения духовной определённости человека (понимание чисто-психологическое) берёт самоё понятие о нравственном законе, о добре и зле, не за принадлежащее человеку по самому существу его (и следовательно-

⁴³⁴ Перевод с французского фразы в кавычках принадлежит составителю. Следует обратить внимание, что французское слово *la conscience* может значить и совесть, и сознание.

⁴³⁵ Перевод с английского фразы в кавычках принадлежит составителю. Астафьев цитирует одно из главных сочинений Милля «Обзор (*Examination. — Red.*) философии сэра Вильяма Гамильтона» (под таким названием это сочинение было издано в России в 1869 г.). Правильнее было бы не «обзор», а «рассмотрение, исследование и т. п.».

но, всеобщее и необходимое аргіогі⁴³⁶), но за данное человеку отвне (и следовательно, эмпирическое, условное).

Так, например, Dittes прямо говорит, что нравственный закон человеку *angebracht von Aussen*⁴³⁷ (но тогда человек по существу своему необходимо-нравственное лицо, а если так, то как он мог и извне заимствовать действительно нравственный закон?). Waitz (*Lehrbuch der Psychologie...*, pp. 394 seqq)⁴³⁸ выводит образование представлений о добре и зле из чувства уважения к авторитету законодателя (но тогда сам законодатель откуда взял представление предписываемого им низшим законом как нравственного? Из уважения к новому авторитету? И так до бесконечности? (Ср. Bain. *The empirical will*, p. 283)).

Многие думают, что человечество никогда не стало бы нравственным, если бы не обладало, в начале развития, слепым послушанием, — другие полагают, что нравственность имеет единственным источником историческое откровение (но если бы нравственность только отсюда могла произойти, то большая часть рода человеческого не имела бы истинного понятия о нравственности и всеобщего критерия к различению истинного понятия о ней от ложного, а не имея его, не видно, как она его могла бы и усвоить когда-нибудь). Мы не можем останавливаться на оценке внешнего отношения нравственного качества к характеру, к духовной определённости человека, как оно является в изложенном ряде мыслей; укажем здесь только на то обстоятельство, что внешность этого отношения возбуждает следующие сомнения: на каком основании прилагаются к естественно и необходимо развившемуся характеру нравственные предикаты, не имеющие в нём самом необходимого основания? На каком основании прилагаются к характеру, только особенному, индивидуальному (характер, как продукт естественного развития, был бы всегда индиви-

⁴³⁶ *Apriori* (лат.) — букв. «изначально», т. е. то, что нельзя доказать или опровергнуть опытным путём.

⁴³⁷ *Angebracht von Aussen* (нем.) — дан извне.

⁴³⁸ Астафьев ссылается на «Учебник психологии как естественной науки» (*Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*), 1849) Вайтца. В конце указана уже знакомая нам книга А. Бэна «Эмоции и воля».

дуален), общие нравственные критерии? Откуда берётся сам внешний нравственный закон, если он в субъекте, под ним стоящем, не имеет никакого основания, и может ли при этом условии нравственный закон быть единым, всеобщим и признаваемым, как безусловно-обязательный, — что от нравственного закона, по его понятию, требуется? Теперь заметим ещё, что в изложенном ряде мыслей об образовании духовной природы человека не может быть речи не только о нравственном характере, но и о свободе, действий такого характера; ибо по правилу: *operari sequitur esse*, все отдельные действия с необходимостью будут вытекать из характера данного с такою-то определённою, стоящего в таких-то условиях, — где и условия даны человеку готовыми, и во втором факторе, характере, всё необходимо дано ему, и нет ничего, поставленного им. Все человеческие хотения (*resp* [(лат.) — соответственно (*Ped.*)] действия), в этом воззрении суть следствия каких-либо, определённых в конце концов независимо от хотящего человека, данных причин; всякая такая причина, будет ли то нечто чуждое духу человеческому, или же собственная его духовная природа, в конце концов дана ему, сделала его самого, мнимого деятеля, таким, а не иным, определила его всецело именно в этом данном направлении. И не только крепость развившейся согласно этому воззрению духовной определённости человека есть данная ему, независимо от него, естественным, органическим процессом, крепость, — будь она добрая или злая; но и возможная попытка человека изменить свой характер сознательно есть опять-таки совершенно необходимое следствие необходимо-данных ему прежним развитием понятий о нравственном, — данных чувствований, дающих этим понятиям естественную силу побороть враждебные, сделаться мотивами, — и данных же возбуждений, являющихся поводом к такой попытке. Также необходимым следствием безличных, данных человеку причин является и само сознательное ставление⁴³⁹ им себя в такие, а не иные условия, ради нравственных целей, ибо и эти цели, и их значение, и сила для него, и поводы

⁴³⁹ То есть *помещение* себя в такие условия и т. д.

к сознательному осуществлению их — всё это не поставлено человеком, а дано ему. Таким образом, в изложенной, чисто психологической системе нет ни малейшего места понятию свободы; это — законченная система детерминизма, и нужно весьма сожалеть, что многие сознательные детерминисты легко вводят непосвящённых в заблуждение, говоря будто бы за свободу, на основании приведённой, вполне отрицающей её, теории характера (например, Drobisch, *ibidem*, pp. 58 seqq)⁴⁴⁰. Не желая слишком грубо задеть нравственные убеждения и потребности читателя, часто пользуются словом, чтобы скрыть свою мысль; говорят, например, о степенях свободы и необходимости (не всякий же читатель предполагается знающим логику!), о свободе исполнения вместо свободы решения, — и под бандеролью учения о свободе внушают самый несомнительный детерминизм. Когда, например, Dittes отождествляет *Freiheit* с мало-помалу развивающимся характером, с происхождением, по законам причинной необходимости, ««всё более ясного собирания духа, всё более твёрдого ядра личности»⁴⁴¹, — когда единственно возможную свободу человека он видит в том, что его собственная природа достигла настолько твёрдой определённости, что может противостоять изменяющимся внешним условиям и оставаться равной себе при всевозможных колебаниях последних⁴⁴², — то он злоупотребляет словом, обозначая им совершенно неподходящее понятие (подобно, например, Бэну, видящему здесь самоопределение единственно возможное, см. *The emotions and the Will*, p. 508), и заставляет несведущего читателя думать, что

⁴⁴⁰ Дробиш в «Нравственной статистике и свободе воли», с. 58 и след.

⁴⁴¹ Перевод фразы в кавычках с немецкого принадлежит составителю.

⁴⁴² Примечание Астафьева (по-видимому, цитата из книги Диттеса. — *Н. И.*). В переводе с немецкого: «Свобода постоянно указывает на некоторые отношения между действиями и желаниями, будь это отношение отрицательным, а именно независимость от определяющих оснований, которые лежат за пределами воли, или положительным, а именно действительная обусловленность действий и решений волей. Более всего свободен тот, кто может делать то, что он хочет, и может не делать того, чего он не хочет».

его психологический детерминизм есть учение о нравственной свободе. В чём может состоять свобода для воззрения, признающего, что «когда Я приходит к сознанию самого себя, оно уже находит в себе определённые пружины деятельности, и точно так же определённые обстоятельства вне себя для возбуждения и применения этих пружин»?⁴⁴³ Все факторы деяния человеческого ведь здесь даны человеку, а не поставлены им! И разве возможно, далее, считать учением свободы то учение, которое под свободой разумеет не свободу в ставлении хотений, а свободу исполнения несвободных хотений?! Только последнюю признаёт, например, Диттес, а также Дробиш: в его «Нравственной статистике» говорится, что «подчинение воли познанию всё ещё можно называть свободой (а именно, нравственной свободой), так как воля при этом зависит только от нравственных мотивов, и является самоопределением, пусть и не самой воли, но человека как личности».

Но её же признают и самые безусловные детерминисты, как, например, Гоббс, Пристли, Спиноза.

Например, у Спинозы: «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой»⁴⁴⁴.

Вопрос о свободе здесь заменяется вопросом о мощи, которой поставлено более или менее ограничений, изнутри ли, извне ли. Также мало оправдано в воззрении психологического детерминизма и определение естественно-развившегося характера как нравственного или безнравственного; эти определения в естественно сложившемся и продолжающем существовать по тем же законам причинности характере — внутреннего, необходимого основания не имеют⁴⁴⁵. Как об-

⁴⁴³ В кавычках снова перевод цитаты из Диттеса. Это же верно и для приводимой ниже в основном тексте цитаты из Дробиша.

⁴⁴⁴ Русский перевод латинского текста взят из издания «Этики», указанного ранее (т. I, с. 362).

⁴⁴⁵ Примечание Астафьева: Cp. Schopenhauer: «Die beiden Grundpr *obleme* d*e*r Eth*ik*», s. 4.

Дополнение составителя: «Две основные проблемы этики»; есть рус. пер. в книге: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. 1992.

щие формы, они человеку *angebracht von Aussen*⁴⁴⁶, — как естественные же продукты индивидуального психического развития, нравственные понятия только субъективно-необходимы, будь они самые чистые или самые дикие. Оценка возражений против свободы, как чистой неопределённости воли ничем данным ей, — в ней ли самой или вне её, — здесь не у места, т. к. мы здесь даём только общую характеристику детерминизма, его приёмов и предположений. Здесь нам нужно только подтвердить, что если самое содержание выражающегося в действии я, — все его хотения, понятия, суждения, наклонности несвободны, не ставятся им, а даны ему, то свободы *вовсе нет*, ибо нельзя назвать свободой, — а тем более нравственною свободой, — возможность осуществления, за отсутствием внешних или внутренних препятствий, несвободного хотения или решения воли⁴⁴⁷. Такая «свобода» может быть и у камня, а не у одних нравственных существ. В детерминизме психологическом слово *свобода* *вовсе* не должно бы встречаться, — а всякий детерминизм, чтобы быть полным, должен обосновывать свою теорию хотений психологически. Исходя из предположения единства мира, единства законов (причинности), царящих в области бессознательной, так же как и сознательной, и единства мысли, постигающей всё сущее, без исключения, *под одними и теми же* категориями, — детерминизм объясняет и развитого человека, с готовым нравственным и интеллектуальным содержанием, из причин его развития, как их естественно-необходимый продукт. Затем в деятельности уже развитого сознательного субъекта (на основании предположения единства) он видит опять только те же законы причинности, те же

⁴⁴⁶ *Angebracht von Aussen* (нем.) — приданы извне.

⁴⁴⁷ Примечание Астафьева: Сравни, например, Hume. «*Untersuch...*», р. 84–86.

Дополнение составителя: Астафьев ссылается на немецкое издание «*Eine Untersuchung zu den Prinzipien der Moral*» [Юм Д. «Исследование о человеческом познании» (1751); есть рус. пер. во втором томе сочинений Юма (1966)].

категории необходимого сцепления, условности, как и в сферах *до* и *бессознательного*.

Как, например, у Спинозы, или у Лейбница, которого напрасно выделяют из сонма детерминистов⁴⁴⁸. Стоит всмотреться в такие положения его, как, например: «Всё находится в связи с каждым из возможных миров; универсум, каков бы он ни был, в своей совокупности есть как бы океан; малейшее движением в нём распространяет своё действие на самые отдалённые расстояния» (с. 136); <...> «сторона, к которой воля более склонна, всегда будет принята»; <...> «но когда говорят о сильнейшей склонности воли, то говорят о результате всех склонностей» (с. 156); <...> «в человеке всё наперёд известно и определённо, равно как и во всём другом, и человеческая душа в некотором роде есть *духовный автомат*» (с. 161) и др. места, например: «наши мнения и акты нашей воли не составляют прямых объектов нашей воли»⁴⁴⁹ (с. 168).

Он⁴⁵⁰, таким образом, выводит сознание, с его содержанием и способом деятельности, из бессознательного, — высшее, позднейшее всецело сводит на раннее, предшествующее. Обратив внимание читателя на эти предположения и черты детерминизма, в критике которых и должна состоять вся критика детерминизма, перейдём к характеристике противоположных учений трансцендентальной свободы.

IV

Детерминизм приходит к отрицанию свободы, показывая, что всё духовное содержание сознательного субъекта дано ему, — что и сознательный субъект мыслит, чувствует и действует по тем же законам необходимой причинной связи, по которым сложилась бессознательно его духовная природа. Где же теперь искать возможности свободы, каки-

⁴⁴⁸ Далее составитель даёт цитаты из «Теодицеи» в русском переводе по изданию: *Лейбниц Г. В. Сочинения* : в 4 томах. — Т. 4 (1989); с указанием страниц этого издания.

⁴⁴⁹ На взгляд составителя, последнюю фразу было бы лучше перевести так: «наши мнения и акты нашего хотения (желания) не составляют прямых объектов нашей воли».

⁴⁵⁰ То есть детерминизм.

ми средствами спасти её? Остаётся, по-видимому, только два пути для этого: или, отрицая основное предположение детерминизма, показать, что, сложившись однажды бессознательным, причинным путём, приобрета известное умственное и нравственное содержание, а именно не одни представления предметов, но и представления законов и целей, как своих, — сознание человека затем уже действует не по типу закона причинности, не по категориям бессознательного, — но совершенно иными, новыми путями, имеющими основание в его отличительных, свойствах, как сознания, и притом личного сознания; — или же признать, что, хотя законы деятельности развитого сознания принадлежат к тому же типу, как и законы бессознательного, но нравственная определённость развитого личного сознания не дана человеку бессознательными процессами психического развития, а изначально поставлена себе самим субъектом, до вступления его в мир явлений, подлежащих закону причинности и развитию в пространстве и времени. Второй путь и есть путь учений трансцендентальной⁴⁵¹ свободы.

Рассмотрим сначала первый из указанных исходов. Действительно ли духовная природа человека сознательного есть нечто *со всех сторон и совершенно-определённое* и определяемое по законам причинности, подобно прочим объектам? Действительно ли нет в сознании человеческого такого индифферентного пункта, который никогда не был бы с необходимостью определён другим, относился бы ко всякой частной определённости как к чуждой ему, случайной, и мог бы поэтому служить нашедшему его человеку точкою опоры для сознательного противодействия всякой другой возможной частной определённости, для снятия её, откуда бы она ни была дана ему? Если бы такой индифферентный пункт был дан в сознательной природе человека, если бы была дана с ним возможность сознательного противодействия всякой возможной определённости, — тогда от-

⁴⁵¹ В контексте дальнейших рассуждений термин «трансцендентальный» фактически равнозначен термину «трансцендентный», т. е. лежащий за пределами опытного, эмпирического мира.

существование противодействия, действительная определённая духа чем-нибудь, была бы уже не просто данною ему определённой (т. к. сознание могло бы и противодействовать этой определённости, как чуждой тому индифферентному пункту), но и сознательно-принятою им, свободно поставленной. По-видимому, такой пункт в развитом сознании есть, — именно сознание единого Я, для которого все его частные мысли, чувства и стремления в равной степени суть только объекты его, несущественные для него самого, в его всеобщности, единстве и индифферентности относительно этих частных и не исчерпывающих его в своей частности определений, — т. е. *самосознание*. С самосознанием, таким образом, дана, по-видимому, человеку возможность свободно — потому что *объективно* — относиться к своим хотениям, ставить свои мысли и хотения, а не брать их готовыми, как они даны ему помимо его выбора, — от себя придавать им силу и значение и т. п.

В самосознании, в способности сознания раздвояться, относиться к себе как своему объекту, — относиться ко всему своему содержанию (мыслям, чувствам и хотениям) объективно — и видят иные основания свободы человека в сфере своих хотений, — так, например, Кавелин в «Задачах психологии»⁴⁵² и полемике с Ю. Ф. Самариным (Психолог. критика. В. Е., 75 г.). Но мало простой ссылки на факт «сознания сознания», на способность души раздвояться и относиться объективно к своему сознательному содержанию, — для действительного объяснения возможности и действительности свободы воли. Нужно показать: как может сознание выйти из этого объективного, индифферентного ко всякому своему частному содержанию,

⁴⁵² Кавелин Константин Дмитриевич (1818–1885) — историк и правовед, наряду с Б. Н. Чичериным основоположник русского либерализма. По философским взглядам был близок к позитивизму. «Задачи психологии» (1872) — самая известная философско-психологическая работа Кавелина, вызвавшая полемику как с известным учёным-материалистом И. М. Сеченовым, так и славянофилом С. Ф. Самариным. Poleмика протекала в течение 1873–1875 гг. на страницах журнала «Вестник Европы» (В. Е. у Астафьева в тексте) в рубрике «Психологическая критика».

состояния? — как оно может остановиться на одной из многих, различных для него, мыслей, не определяясь к этому ничем отвне, т. е. с необходимостью? — нужно указать основания *самоопределения* сознания и объяснить, почему эти основания, оставаясь основаниями определений сознания, не уничтожают их свободного характера, его самоопределения. Но Кавелину было невозможно ответить на эти вопросы, при его понятиях о методе изучения явлений сознания, — при его предположении, что и личное сознание (сознание сознания, объект для себя) стоит под категорией причины и может быть изучено помощью основоположений знания о предметах (объектах не для себя самих, а для другого).

Но здесь же тотчас являются, по-видимому, и некоторые логические несообразности, и противоречия. Если самосознание, — сознание человеком себя как единого и всеобщего носителя всех своих мыслей и хотений, даёт человеку возможность относиться объективно к этим своим мыслям и хотениям, быть индифферентным относительно их, хотя на самое короткое время, — то от чего зависит такой или иной выход человека из этого индифферентного, объективного отношения к познаваемым им, как свои, мыслям и хотениям? От чего зависит выбор им такого, а не иного хотения, — такая или иная определённая, которую индифферентное я даёт себе? Если «я» *по природе* и безусловно индифферентно, то в том случае, когда оно получает определённую, оно может получать её не от себя, а только отвне (вследствие, например, привходящего нового мотива, дающего перевес одному из данных уже сознанию); — как индифферентное, оно не имеет внутреннего отношения ни к какой определённости своей, и всякая определённая его, таким образом, не им опять-таки поставлена. Если дух вообще не есть что-либо определённое, то в нём и нет оснований какой бы то ни было определённости, по правилу *operari sequitur esse*. Конечно, это ставящее нас здесь в тупик правило «*operari sequitur esse*»⁴⁵³ — заимствованное из мира бессознательных, данных всегда с *частною определённою*

⁴⁵³ Напомню, что это восходящее к античности положение означает, что *бытие предшествует действию*, т. е. действует только тот, кто уже существует.

причин, мы применяем к личному сознанию, ко всеобщему, формальному я, основываясь только на *предположении* о единстве в объективном и субъективном мире, мысли и их законов. Руководимые этим предположением, мы и к личному сознанию обращаемся с тем же вопросом, с которым мы уже привыкли обращаться к предметам мира бессознательного, т. е. с вопросом: *от чего* личное сознание получило такую-то определённую, произвело такой-то выбор между своими представлениями и стремлениями? Быть может, если бы мы отрешились на минуту от указанного предположения и допустили бы, что личное сознание не всё делает *отчего*, а что-либо делает и *ради чего*, зная, что оно это делает для *своей цели*, то указанное затруднение приняло бы совершенно другой вид. Может быть, оно заставило бы нас заняться совершенно непохожим на объективные исследования по закону причинности — исследованием личного сознания, его особых категорий, способов действия, — особого отношения его к сознанным им, как свои, целям, — вероятно, несколько иного, чем отношение его же к тому, что сознаётся им как данная ему и действующая независимо от него причина и т. п. Может быть, и дело тогда решилось бы иначе.

Но предположение однажды существует и крепко засело в умах, а *einmal ergriffen, wollen die Meisten nicht mehr geheilt sein*⁴⁵⁴, как говорит Herbart (Bd. I. 199). На вопрос: «от чего» происходит такая или иная определённая сознания, если оно по природе индифферентно, — ответа нет, — а потому перед нами стоит логическая невозможность, и первый из указанных нами путей спасения свободы закрыт. Против него говорят и другие логические затруднения, — всё с той же точки зрения. Здесь всему основанием дилемма: сознание или индифферентно, или определено, т. е. есть сознание данное себе как всецело определённое. Самоё состояние индиффе-

⁴⁵⁴ «Однажды заболев, большинство уже не хочет выздороветь» (нем.)

Примечание Ред.: Астафьев указывает на Bd. (Band) I. Очевидно, речь идет о немецком издании, так как русское издание: *Герbart И. Ф. Психология* / пер. А. Нечаева. СПб., (1875) — не было многотомным.

рентности я, рассуждающего свободно, выбирающего между будущими хотениями, в отдельности и теперь для него ещё безразличными, представляется невозможным! Представляется невозможным вопрос о свободе хотений, ибо эта свобода, выбор между хотениями, предполагает у человека хотение хотения, но последнее само непонятно, если ему не предшествовало хотение хотения хотения, и так до бесконечности⁴⁵⁵; *non velle volumus, sed agere*⁴⁵⁶, и понятие *velle velle*⁴⁵⁷ — нелепо, и вопрос может быть только о свободе действия, а не хотения. Останавливаясь перед этой логической невозможностью «хотения хотения», упускают из виду, что мы слишком часто навязываем предмету грех нашей мысли о нём, что «хотение хотения» с его мнимым *regressus ad infinitum*⁴⁵⁸, совершенно аналогично возбуждающему столько сомнений и вопросов «сознанию сознания», и что, следовательно, если сознание сознания есть действительный, несомненный и необходимый факт, то таковым же является и хотение хотения, которое есть только выражение сознания необходимости хотеть чего-либо и действовать как-нибудь. Но ни «сознание сознания», ни «хотение хотения», представляющие случаи, где нечто является объектом самому себе, т. е. действием самого себя, никак не могут войти в мировоззрение, признающее своей верховной и безусловно-всеобщей категорией — категорию причины.

Оба явления принадлежат только сфере личного сознания (самосознающего); объективная природа не представляет нигде по-

⁴⁵⁵ Примечание Астафьева: Это рассуждение принадлежит ещё Ноббес'у и постоянно приводится в доказательство того, что возможен только вопрос о свободе *действовать* сообразно хотению, но не вопрос о свободе хотеть (ср. у Шопенгауэра «Две основные проблемы этики»).

⁴⁵⁶ *Non velle volumus, sed agere* (лат.) — хотим не хотеть, а действовать.

⁴⁵⁷ Примечание Астафьева: Утверждающим возможность *хотения хотения* «никогда не избежать этих затруднений, если не признать, что в предшествующем состоянии свободного сознания существует предопределение, которое склоняет его к самоопределению» («Теодицея», с. 159).

⁴⁵⁸ *Regressus ad infinitum* (лат.) — регресс в бесконечность.

добного самораздвоения предмета, для себя бытия его, где предмет есть объект для самого себя же; в мире бессознательном (безлично-сознательном) предметы существуют только из другого, через другое и в другом, что и составляет их условность, не допускающую исключений, — они объекты не для себя, а для другого, или воздействующего на них (в причинном ряду) или мыслящего о них. По-видимому, такое коренное различие между предметами исследования, как указанное различие между личным (для-себя-сущим) сознанием и объектами безличного мира, — должно бы навести на вопрос: возможно ли изучать их по одной и той же категории причинности? Не есть ли эта категория — чисто объективная, применимая только к предметам, которые суть объекты только для внешнего им, и определённости которым даётся только отвне, другим, — и неприменимая к личному сознанию, которое (пока оно рассматривается как личное) есть объект не для другого, а только для себя? И под какую же категорию может быть изучаемо личное сознание, если категория причинности к нему неприменима?

Они⁴⁵⁹ не входят в мировоззрение, привыкшее иметь дело с объектами, которые суть объекты не для себя, а для другого (объекты действия внешних им предметов, объекты мышления внешнего им сознания), которые определяются другим, а не определяют себя. Подводя и личное сознание (объект для себя, самосознание), с его способами действия, под понятие объекта для другого, получающего определённую отвне (от частно-определённого и также отвне определённого и т. д. до бесконечности), — с этой же точки зрения рассуждают так: если дух не есть что-либо, имеющее определённую готовую, данную ему, но сам себя определяет, то каковы основания этого самоопределения, откуда оно может взяться? Из какой-либо данной им себе раньше определённости? — но тогда тот же вопрос повторится и относительно оснований этой прежней определённости, и так до бесконечности. Нужно, поэтому, или вовсе отказаться от понятия самоопределения, как немислимого, или же должно признать в духе определяемость без оснований, — чистое ничто, нечто не мыслимое.

⁴⁵⁹ То есть «хотение хотения» и «сознание сознания».

Чтобы выйти из всех этих затруднений (происходящих, как указано, из рассмотрения личного сознания наряду с бессознательными предметами, по тем же категориям и вопросам), — чтобы устранить необходимость какого-либо необходимо данного вне личной воли (как это требуется всеобщностью понятия причины) основания её определений, уничтожающего её свободу, — чтобы уйти от отрицающих эту свободу законов причинности, царящих в мире явлений (будто бы без исключения), — остаётся только признать свободу, самоопределение, за первоначало, за *Urthat*⁴⁶⁰, предшествующее всякой возможной определённости (а следовательно, и самому миру явлений с его всеобщей условностью и причинностью) и впервые ставящее всякую возможную определённую. Допустивши такое перводействие, мы должны признать его за начинающее от себя целый ряд определений, из которых всякое само по себе уже несвободно, а есть только необходимое следствие однажды данного воле тем перводействием определения, — так называемого интеллигибельного характера. Ряд несвободных частных хотений, выражающих этот поставленный перводействием свободы (вне и до явления) интеллигибельный характер, принадлежит уже миру явлений и, как несвободный (результат данного интеллигибельного характера, в данных условиях под их определением обращающегося в эмпирический), не противоречит царящему здесь закону необходимости, причинной связи. Всякое отдельное «являющееся» действие представляется здесь необходимым следствием данных причин: мотивов, с одной стороны, — и с другой, реагирующего на них так или иначе, сообразно своей определённости, характера. Самый же характер этот получил определённую свою (добрую или злую) от совершившегося вне мира явлений, *единожды навсегда*, первоначального самоопределения свободы. Таким образом, учение трансцендентальной свободы относит последнюю к области нуменов, в явлении же (отдельные хотения, *resp*⁴⁶¹ действия) признаёт, подобно учению детер-

⁴⁶⁰ Пра-деяние, первичное деяние. Ниже в переводе Астафьева — перводействие.

⁴⁶¹ *Resp* (лат.) — соответственно.

минизма, безусловное царство необходимости и закона причинности. Свобода, самоопределение здесь есть только один, не повторяющийся более, акт, определяющий затем уже всё направление жизни, действительно являющейся как нечто необходимое. Это учение трансцендентальной свободы, основателем которого почитается Кант, имело затем главных представителей в лице Шеллинга и Шопенгауэра.

Хотя, при желании отыскивать следы мыслей новых в древних гаданиях, можно найти намёки на это учение ещё в древности (например, у Платона, в рассказе памфильца⁴⁶², в X кн. «Государства») и у некоторых отцов церкви (например, у блаж. Августина⁴⁶³). Сравни исторический очерк Шопенгауэра в его сочинении «О свободе воли»⁴⁶⁴.

Сравнивая учение трансцендентальной свободы с учением детерминизма, мы найдём между ними, как это ни странно, весьма много общих черт. Прежде всего очевидно, что ни то, ни другое не говорит о свободе, составляющей вопрос, т. е. о свободе хотений: учение детерминизма признаёт возможным только вопрос о свободе действия, исполнения, — учение же трансцендентальной свободы устанавливает только понятие о свободе бытия неизменного характера с такой или иной определённой⁴⁶⁵. На основании обоих учений, чело-

⁴⁶² Житель Памфилии, как называлась в древности область в Малой Азии. В самом конце «Государства» передаётся рассказ некоего жителя Памфилии по имени Эр о том, как в загробном мире души умерших выбирают свою следующую жизнь — и этот выбор уже нельзя изменить.

⁴⁶³ Примечание комментатора: *Августин Блаженный* (лат. *Aurelius Augustinus Hipponensis*; 354–430) — христианский богослов, признаваемый святым как Православной, так и католической церквями, один из Отцов Церкви. В его интерпретации история человечества есть борьба двух враждебных царств — приверженцев всего земного, врагов Божьих, светского мира — *civitas terrena* и царства Божия *civitas dei*.

⁴⁶⁴ Астафьев имеет в виду раздел «О свободе воли» в книге «Две основные проблемы морали» [*Die beiden Grundprobleme der Ethik*] (1841), в которую помимо названного трактата 1837 г. («О свободе воли») вошёл и второй — «Об основе морали» (1839). — *Ред.*]

⁴⁶⁵ Примечание Астафьева: На неизменности его особенно настаивает Schopenhauer, признавая возможность изменения не в направлении желаний, а в выборе средств осуществления.

веку вменяются не его отдельные деяния, а самоё *бытие* его характера, так или иначе неизменно направленного. При этом — субъекту сознательному (который именно и есть обвиняемый агент) вменяются действия причин, лежащих вне его сознания, — бессознательных (в психологическом детерминизме, где самоё сознание со всем своим содержанием является необходимым продуктом бессознательного развития), или досознательных (в учении трансцендентальной свободы, акт которой совершается вне времени и до сознания). Очевидно, при этом, во-первых, что для вменения, и с той и с другой точки зрения, нет условия тождества лица судимого (сознающего себя субъекта) с деятелем, совершившим действительно деяние (бессознательные причины и внесознательный акт трансцендентальной свободы).

Если воля первого довременного акта, определившего направление моей деятельности, не сознаётся мною при совершении такого отдельного действия, то она и не есть воля, совершившая это сознательное моё действие, — она есть чужая воля.

Во-вторых, [очевидно], что оба учения совершенно напрасно ставят условием вменения деяния его сознательность. В детерминизме это условие несущественно, т. к. сознание ничего само свободно не ставит, а все свои определения получает готовыми из мира бессознательного; в учении же трансцендентальной свободы оно потому несущественно, что направление всех актов сознания определено опять-таки не им же, но актом, лежащим вне и до его и о котором наше личное сознание (решившееся на действие) не имеет никакого воспоминания, никакого представления. Да и каким образом было бы возможно сознание человека о сверх- и до-сознательном акте свободы своей, давшем его характеру эту, а не другую определённую, — если вообще само сознание произошло лишь вследствие этого акта? Если же сознательность деяния для этого учения, при вменении, несущественна, то несущественна и сознательность деятеля; вменение, нравственность должна распространяться и на мир безличный, бессознательный, стихийный; наказание преступника ничем не отличается от убиения ядовитого животного, заключения бешеного и т. п. От этих следствий, лишаящих нравственное суждение,

вменение, награду и наказание внутреннего основания в самом подлежащем им лице, — уничтожающих самоё понятие нравственного лица, уйти не могут оба учения, хотя учение трансцендентальной свободы главным образом и родилось из старания отстоять свободу как необходимое условие нравственности (ещё, например, у блаж. Августина). Далее, в обоих учениях не может быть речи о свободе нравственной; определения «доброе и злое» в обоих для самой сознательной воли внешни, несущественны.

Все эти следствия, от которых не могут уйти ни учение детерминизма, ни учение трансцендентальной свободы, совершенно противны целям великого основания последнего, Канта, — именно подвинутого к созданию этого учения потребностями нравственной системы. Должно, впрочем, заметить здесь, к чести Канта, что для него всё учение трансцендентальной свободы, будто бы нужное для целей нравственности, и сохраняло всегда значение только *постулата* практического разума, что он сам его не принимал за оправданную перед наукою, перед теоретическим разумом концепцию, как сделали продолжатели этого учения, Шеллинг и Шопенгауэр. Чтобы заключить характеристику этого учения, напомним опять читателям, что к нему пришли его творцы, вследствие убеждения в необходимости свободы воли, при сохранении предположения, на котором основывается и детерминизм, — предположения о всеобщности закона необходимой причинной связи в мире явлений, будь они явления мира бессознательного или явления личного сознания. Оба учения сохраняют предположение, что и к личному сознанию можно обращаться с теми же вопросами, изучать его по тем же категориям, как и прочие объекты природы, несмотря на его отличительное от них свойство: быть объектом не только для другого (как нужно для подведения под понятие причинности), но и объектом для себя самого. Впрочем, это предположение о всеобщности закона необходимой причинной связи, по-видимому, не очень строго сохранялось у учителей трансцендентальной свободы, потому что они между прочим опирают своё учение и на несостоятельность понятия причинности, если брать его в его всеобщности, denn es wird dadurch eine unbestimmte Reihe von Ursachen ge-

sezt⁴⁶⁶, — откуда и предположение свободы как первопричины, которую нельзя указать в явлении, но за бытие которой в мире нуменов нам ручается нравственный закон. Однако свобода, которую они признают, т. е. первопричина, лежит *вне* мира явлений, а следовательно, *для него* не исправляет и не пополняет понятия причинности. Вне-мировая свобода не делает понятия причины *не-всеобщим* для мира явлений, и в этом мире закон причинности обеими сторонами признаётся за всеобщий, *quand teme*⁴⁶⁷ довлеющий себе; под него подводятся все явления мира и личное, для себя будущее, сознание.

Резюме прекрасной критики этого Кантова учения у Зигварта таково:

«Главное затруднение этого учения заключается в том, что оно выводит нравственную сторону или нравственный элемент эмпирического существования человека из интеллигибельного акта свободного Я, а все другие стороны и элементы того же существования — из мира явлений, производного от вещей в себе; к этому миру явлений принадлежит вся чувственная сторона Я <...> таким образом, эта теория получает два ряда явлений в жизни эмпирического Я, исходящих из независимых друг от друга отправных точек. Причём эти ряды хотя и подчинены закону причинности, но могут совпадать только случайно».

Шеллинг же, перенося трансцендентальный акт свободы в начало мироздания, только увеличивает затруднение: «Каждый акт, каждое свободное действие перенесены у него в область *безличного*».

Заметим от себя, что в последней ошибке, которой мы не находим у Канта, виновен и Шопенгауэр. Против Шопенгауэрова учения трансцендентальной свободы специально написана книга Либмана («Индивидуальное доказательство свободы воли»), а против Шеллингова — книга Bockshammer'a («Свобода человеческой воли») ⁴⁶⁸.

⁴⁶⁶ «Ибо тем самым полагается неопределенно (длинный) ряд причин» (нем.) — по-видимому, Астафьев приводит слова Канта.

⁴⁶⁷ *Quand teme* (фр.) — непременно; по крайней мере.

⁴⁶⁸ Все взятые в кавычки фразы приведены у Астафьева по-немецки.

Дополнение Ред.: Бокшаммер Густав Фердинант (Bockshammer Gustav Ferdinand; 1784–1822) — немецкий пастор и богослов, прошёл мо-

Противоречие между двумя очерченными образами мыслей, под условием общего исходного предположения, — абсолютно; ничто посредствующее невозможно (например, подобное учению Лейбница). Всё равно, примет ли детерминизм за первую данную определённую, из которой необходимо вытекает всё дальнейшее направление хотения, эмпирическую природу человека при рождении, с унаследованными свойствами (будет ли это эмпирический детерминизм), — или же, не останавливаясь на этой ступени, пойдёт далее и возведёт направления воли, как необходимые следствия, к первопричине всего сущего (абсолютный детерминизм) — степеней необходимости для детерминизма не может существовать, так же как и ни малейшего допущения свободы. Точно так же не существует и степеней свободы для учений трансцендентальной свободы (сравни Sigwart. Ук. соч., pp. 118–119, 183 и др.). Можно говорить о более или менее широких сферах (пределах), в которых вообще или в данном случае проявляется безусловная необходимость или безусловная же свобода; но нельзя говорить о неполной необходимости или свободе хотений⁴⁶⁹. Это было бы самопротиворечием, ибо неполная (имеющая степени) свобода значила бы: свобода, определённая не собою одной, а и чем-либо другим, чуждым ей, — такая свобода была бы не — свобода, не — самоопределение; неполная же (большая или меньшая) необходимость означала бы необходимость не всецело определённую, — не необходимость. Не может быть поэтому и речи о свободе, которая у одного была бы сильнее, у другого же — слабее; такая свобода обозначала бы годящуюся, под этим названием, только в систему детер-

настырские школы Блаубеура и Бебенхаузена (Вюртемберг), а в 1801 г. возложил евангелическую семинарию в Тюбингене. Два его сочинения, которые сделали его имя известным — «Свобода человеческой воли» (1821) и «Откровения и теологии» (1822), получили академическое признание. В первом, на которое ссылается Астафьев, он полемизировал с Шеллингом.

⁴⁶⁹ Примечание Астафьева: На это различие между *шириною области действия* свободы и *степенями* их энергии просим читателя обратить особенное внимание.

минимума крепость данного психическим развитием характера. Свободы хотений условной, таким образом, нет, — так же как и условной необходимости их. Наконец, если свобода — абсолютная — и не прямая причина являющихся действий, а первая причина, определяющая характер, который в совокупности с мотивами составляет уже ближайшую причину действий, то эта трансцендентальная свобода не может уже, однажды определивши характер, вмешиваться в необходимый ряд его проявлений. Всякое из учений детерминизма или трансцендентальной свободы, забывающее эти условия, есть бессильная и невыполнимая на деле попытка посредства.

V

Как ни суммарно наше изложение двух завещанных нам историей вопроса о свободе воли типических форм его разрешения, — учения детерминизма и учения трансцендентальной свободы, — из изложения этого достаточно ясно, однако же, что оба учения, во-первых, равно не достигают своей *этической задачи*, и, во-вторых, не представляют достаточного теоретического оправдания лежащих в их *основании* спекулятивных понятий. Не разрешается ими, в первом отношении, основная задача этики: — указать основание *внутренней* (не по внешним, условным соображениям) *обязательности* нравственного закона и его *применимости* к судимым по этому закону действиям; не указаны в них *внутренние основания ответственности* совершившего действие субъекта как по суду собственной совести (раскаяние)⁴⁷⁰, так и по суду общества, которого он член, а в этой задаче — *всё* этическое значение вопроса о свободе воли! На неоправданном предположении покоится, с другой стороны, и общее обоим учениям признание безызытного господства в той области, где совершается постановление решений воли, где происходит «борьба мотивов» и т. п. (т. е. в области личного сознания, внутреннего опыта), —

⁴⁷⁰ Примечание Астафьева: Хотя из факта раскаяния, сознания своей ответственности за поступок, многие (между прочим и Шопенгауэр) *выводят* самый факт сознания человеком своей свободы, отрицая *непосредственность* последнего факта.

законов мира объектов, мира внешнего опыта и мышления о них, т. е. закона причины и закона достаточного основания. Предположение это, обоими учениями не только достаточно неоправданное, но даже и не подвергаемое обсуждению, могущему привести к его обоснованию, состоит в том, что для обоих учений — в мире, куда принадлежат деяния воли, в мире опыта, нет ни воли, как деятельной силы, ни субъекта, как чего-то большего, чем закономерно развившаяся совокупность определённых состояний. И воля, и деятельная сила, и субъект сводятся всецело на простую закономерную смену состояний, одних из других точно вытекающих, одних другие строго продолжающих. Проверкою этого основного предположения, одинаково существенно определяющего направление мысли, и в спекулятивной, и в этической области, мы и закончим наш краткий очерк вопроса о свободе воли.

На этом предположении всецело держится убеждение в несомненной законности приложения к жизни личного сознания законов причинности и достаточного основания. Это убеждение выражается в нашем вопросе требованием указать для всякого отдельного акта воли точно определённую причину или точно определённое основание, — определённое предшествующее её состояние, которым строго предрешается её последующее. Воля здесь, очевидно, сводится на смену, преобразование продолжающих одно другое состояний, лишаясь характера деятельной силы и отождествляясь с движением.

Только к последнему, т. е. к смене продолжающих одно другое, повторяющих в разных формах и комбинациях одно и то же содержание, точно определённых состояний, — и приложимы понятия причины и достаточного основания.

Что, в самом деле, делаем мы, чего ищем и чего достигаем, когда указываем какому-нибудь явлению или событию мира его причину, какому-нибудь понятию или суждению нашему его достаточное основание? Везде и всегда мы только *разлагаем* целостное, данное нам во всей его определённости явление, представление или суждение на его опять совершенно точно определённые элементы, и затем из этих определённых элементов *слагаем*, восстанавливаем возбудившее вопрос о своей причине или своём основании целое — будь это целое явле-

ние, событие внешнего мира, или наше собственное представление, понятие и суждение. Это-то и значит: свести действие на его причину, следствие на его основание, или вывести следствие из основания, действие из причины. *Цель* этого двойного процесса, разложения целого на его составные элементы и затем обратного сложения его, совершенно очевидна. Цель эта — показать, что в *целом* (будь это явление внешнего мира или наше понятие), о котором поставлен вопрос (каковы его причины или основания?), нет ничего случайного, необъяснённого, нерационального, *ибо в нём содержится только то, что дано уже в его составных элементах, ибо оно выражает только точный результат сложения, взаимодействия этих определённых элементов, так, что когда даны последние, то с ними дана уже и необходимость целого.*

В этом и только в этом указании совершенного *тождества* по содержанию — при различии только в *форме*, в *терминах* — исследуемого явления внешнего мира или оцениваемого критически понятия, суждения нашей мысли, с теми элементами, из суммирования которых то и другое сложились и из взаимодействия которых образовались явление и понятие, — весь смысл *объяснения* явлений внешнего мира из причин, или оправдания одного понятия как *необходимого следствия* из другого, составляющего его основание. Там, где в целом явлении, после всего процесса разложения его на элементы и построения из них, остаётся нечто, несводимое на сложение и взаимодействие найденных элементов, где целое не есть точная сумма или произведение найденных слагаемых или множителей, т. е. своих элементов, — там и целое признаётся не объяснённым из причин. Там, где заключение содержит в себе нечто такое, что не дано ни в посылках, ни в их сопоставлении, подводящем (через посредство *terminus medius*⁴⁷¹) одну под другую, — там и заключение признаётся лишённым достаточного основания.

⁴⁷¹ *Terminus medius* (лат.) — средний термин. Понятие, связывающее большую и малую посылки силлогизма и не входящее в заключение силлогизма. Например, в классическом силлогизме «Человек — смертен. Сократ — человек. Значит, Сократ смертен» средним термином является *человек*.

Но очевидно, что для установления такого, требуемого задачей, тождества (по содержанию) целого с производящими или слагающими его элементами предполагается *совершенно точная, законченная и уже неизменяющаяся определённая* — как самого целого, так и слагающих его или производящих элементов. Из неопределённых, текучих слагаемых или множителей никогда не получится определённой суммы или произведения и наоборот, — как и из неопределённых посылок не получится определённого заключения.

Таким образом, несомненно, что наиболее точно смысл закона причинности выражается именно в форме «закона сохранения энергии», а закон достаточного основания является точнейшим выражением закона «тождества» в развивающейся мысли. Но, с другой стороны, столь же очевидно, что и закон причинности, и закон достаточного основания имеют приложение только к тому, что имеет определённую не текучую, не изменчивую, но *сохраняющуюся*, что они относятся к определённым *состояниям*, лишь различно комбинирующимся и дающим в этих комбинациях разнообразные формы, термины (без изменения по существу), но не к деятельности, *определяющейся в самом своём совершении* — не к деятельной силе или воле. В основе того мира, в котором, безусловно, оправдано приложение законов причинности и достаточного основания, необходимо предполагается нечто неизменное, существенно *статическое*. Для мировоззрения, признающего безъизъятное господство законов причинности и достаточного основания, всё *динамическое*, весь мир изменений, движений, представляет лишь задачу: свести его всецело на мир статического, на мир определённых *состояний* и их разнообразных комбинаций. Только о *смене* и разнообразной *комбинации* равных себе неизменно состояний может быть речь в этом мире причинности и достаточного основания, но не о воле, как деятельной силе, не о начале творческом, нечто полагающем. Последние должны в этом мире или вовсе отрицаться (что чаще всего и делается ныне), — или приводиться к смене и комбинации *состояний* (что, как увидим, невозможно); или же приходится признать приложимость законов причинности и достаточного основания не *всеобщую*, ограничить её известною областью

(а именно — как будет видно — областью *объектов*, т. е. областью того, что есть не для себя, а для другого, дано не себе, но другому).

Объяснение характера законов причинности и достаточного основания, по самому существу своему отрицающего *волю, деятельную силу, субъекта* и т. п., мы находим в тех *необходимых условиях*, вне которых оба эти закона оказываются ни для чего не нужными и невозможными.

Условие приложения понятия причинности в изложенном нами смысле (согласно которому одни состояния являются лишь преобразованием других точно определённых состояний, в котором сохраняется тождественное по существу содержание) есть та *форма пространства*, в которой даны нам все объекты внешнего опыта. Будучи необходимою формою, в которой вообще даётся мысли мир объектов и без которой объект, внешний предмет, перестаёт быть объектом, — пространство, это представление *возможности сосуществования многих предметов одного вне другого*, налагает свою печать на всё наше мышление о мире данных в нём предметов, на всех ступенях этого мышления. Данные мышлению в пространстве, т. е. со стороны *своей внешности* одни другим, своих внешних отношений, — предметы и познаются здесь только со стороны этих внешних отношений и только поскольку они определяются этими внешними отношениями сосуществования, т. е. определяются *отвне*, другим и из другого, но не из своего внутреннего существа, в форме пространства неуловимого. Все *изменения* в этом мире внешних отношений и определений отвне сводятся только к изменению относительных положений в пространстве, производящих новые группировки данного в нём и только пространственно-определённого содержания. *Массы и движения* — дальше этого не может идти мысль о предметах, которые даны ей в форме пространства⁴⁷².

⁴⁷² Примечание Астафьева: При этом, благодаря закону обратного отношения масс и скоростей, возможно выражение масс в скоростях (бесконечно малая масса = бесконечно большая скорость) и обратно (бесконечно большая масса = бесконечно малая скорость, отсутствие движения).

О воле, об определении из себя, самоопределении, так же как и о каком-либо изменении, которое представляло бы что-либо иное, чем новую группировку остающегося неизменным содержания, эта мысль, оставаясь верною своему исходному условию, ничего не знает и не может знать. Для неё нет ничего внутреннего, но всё *внешнее* и отвне определённое. В этом чисто механическом взгляде на данный только в пространстве мир (т. е. мир внешнего опыта), последовательно развивающем и выражающем требования формы пространства, — несомненна законность безъизъятного приложения понятия *механической* причинности. Но столь же несомненно, что это понятие является ничем не оправданным, если оно приложено к явлениям, данным *не* в форме пространства, не во внешнем, а во внутреннем опыте.

Условие закона достаточного основания, по которому мысль разлагает на их элементы и снова слагает или строит свои собственные представления, понятия, суждения, есть, очевидно, *возможность и необходимость* такого разложения и сложения, построения. То, что *не* могло бы быть разложено и построено мыслью, но было бы ей, безусловно, дано и *только дано*, — то *eo ipso*⁴⁷³ и стояло бы вне приложения к нему закона достаточного основания. Самые акты разложения на элементы и построения из них понятий, суждений и т. д. предпринимаются мыслью вовсе не для того, чтобы убедиться в том, что ей нечто *дано*, что то или другое для неё *есть*, но ввиду совершенно специальной *логической* потребности: — дать себе *отчёт* в мыслимых ею понятиях, утверждаемых ею суждениях. Логическое мышление и мышление отчётное — понятия совершенно совпадающие.

Основание этому в том, что, для того, чтобы дать себе отчёт в своих представлениях, привести их в порядок, осмыслить их и т. п., сознанию — словами Лотце — нужно видеть путь, которым предлежит им (представлениям) идти от одного

Уточнение составителя: рассуждение Астафьева не вполне корректно; согласно второму закону Ньютона, следует говорить об *ускорениях*, а не о скоростях.

⁴⁷³ *Eo ipso* (лат.) — вследствие этого, в силу этого.

к другому (Лотце, Микрокосм, т. II, с. 267). Без знания сознанием этого пути представлений, последние и не расположены для него в порядке (как основания и следствия, например), но представляют тёмный хаос, и только даны ему, неизвестно как, т. е. почему и для чего, безотчётны, не различены ещё им как ложные или истинные, но все в равной степени случайны, ибо в равной степени непосредственно *даны* сознанию. Общая формула рационального доказательства следующая: сделай в мысли то-то, соедини такие-то представления или понятия в таком-то порядке и такой-то последовательности по таким-то нормам — и ты получишь такой же результат, какой получаю и я, и всякий другой, кто так же составит свои мысли и представления, например так же построит фигуру или число. Сила доказательства, основание его общегодности, так же как и общегодности его результата, лежит в общности всем людям способов и видов составления сознанием своих представлений; вследствие этого в результате одних и тех же актов разлагающей, синтезирующей, строящей мысли получают одни результаты. Чем в доказательстве менее элементов несоставленных или несоставимых (чисто положительных, о которых известно только, что они *даны*), чем большее значение в нём имеет сознательное *составление*, т. е. его процессы и формы, тем оно зовётся рациональнее, полнее, — тем оно общегоднее. Самое представление, сознательно составленное нами, уже не безотчётное представление, не такое, о котором мы не знаем, принять ли его, и на каких основаниях, или же отвергнуть, — но отчётное, которое мы знаем уже не как просто данное нам, неизвестно откуда и почему, но и по его основаниям. Это даётся именно тем, что мы знаем, как составили его, т. е. что акты составления были сознательны.

Таким образом, в области логического, *построяющего*, отчётного мышления безъизъятное господство закона достаточного основания столь же необходимо и законно, как господство механической причинности в области пространства, т. е. внешнего опыта. Но очевидно, что приложению этого закона *нет места* там, где речь идёт не о сложении и разложении данных и их элементов, а о том, *дано ли, есть ли* нечто как факт или нет, где речь идёт не об *условиях* бытия,

но о бытии⁴⁷⁴. Применяясь к способу выражения шеллингианцев, скажем, что мышление по закону достаточного основания (*ratiocinium*⁴⁷⁵) устанавливает для мысли лишь *das nicht Nichtseinkönnende*, — *nicht das Seiende*⁴⁷⁶. Но наш вопрос есть именно вопрос о самом *бытии* воли, — вопрос: *есть ли вообще воля, деятельная сила, субъект, или их нет?* В решении *этого* вопроса законом достаточного основания ничего нельзя ни утвердить, ни опровергнуть.

Итак — перед нами вопрос о *факте*: действительно ли *есть* то, что мы называем «волей», «действенной силой», «субъектом», или всё это только вспомогательные *построения* мысли, вызванные только вечною неполнотою её знаний и становящиеся недоразумениями, когда мы им приписываем реальность?

Не только специально в различных учениях о свободе воли, но и вообще во всей психологии нового времени — с Декарта и до половины нашего века — *воле* придавалось значение *производной* из других душевных состояний (главным образом представлений) форме душевной жизни, а учению о ней отводилось второстепенное и ничтожное место сравнительно с учением о познавательных формах (интеллект). Как результат взаимодействия определённых представлений, понятий, мотивов, как равнодействующая их борьбы, воля понималась здесь лишь как начало *реализации*, выражения вовне (в действии, движении) *идеального содержания* лежащих в её основе душевных состояний. Такою она была ещё у Спинозы (для которого нет воли, а существует лишь реализующая содержание интеллекта мощь); такую же осталась и в психологическом учении Гербарта, и в метафизике Гартмана. *Сила*, которая приписывается такой только реализующей содержание чувственных и умственных состояний интеллекта, производной

⁴⁷⁴ Примечание Астафьева: Т. е. не о «*cognitio circa rem*» («знание относительно вещей». — Н. И.), но о «*cognitio rei*» («знание вещей». — Н. И.).

⁴⁷⁵ *Ratiocinium* (лат.) — умозаключение.

⁴⁷⁶ «Лишь то, что не может существовать, — а не существующее (сущее)». Иначе говоря, лишь *невозможное*, а не *действительное*.

воле, очевидно, может быть только производною силой, только — *сообщённой* ей от тех душевных состояний, которые через неё реализуются, равнодействующую которых она выражает. Сила принадлежит здесь собственно тем ощущениям, представлениям, мотивам, взаимодействие которых реализуется и выражается волею, это учение о представлениях, мотивах, идеях, как определённых — и количественно и по направлению — *силах*, энергиях, нашедшее свое последовательнейшее выражение в учении Гербарта, отголосок свой имело недавно и в учении юриста Фулье об *idees-forces*⁴⁷⁷.

Сущность этого учения в том, что если бы действительно и не было никакой свободной воли, то, сложившись однажды в сознании, как определённая и весьма большая психическая *сила*, *идея свободной воли* получила бы решающее значение в механизме жизни представлений, мотивов, т. е. сделала бы человека, ею обладающего, действительно свободным.

Только на этом же понятии о представлениях, состояниях сознания как о механически-определённых силах, — эквивалентом борьбы которых является воля, — и держится с успехом отрицающая действительность воли *ассоциационная психология*.

Но едва ли можно оставаться при этом старом понятии в настоящее время. Все успехи новой психологии за последнюю четверть века неизбежно приводят к убеждению, что отношение между жизнью интеллекта и жизнью воли совсем иное, — что на самом деле не состояния ощущения, представления, их ассоциаций и т. п., своим механическим взаимодействием *слагают* волю, но что деятельное начало, воля, лежит наоборот *в основе* всех этих состояний интеллекта, от самых элементарных, до самых высших и сложных. И самое простей-

⁴⁷⁷ Фулье Альфред (фр. *Alfred Fouillee*; 1838–1912) — французский философ, развивал учение об «идеях-силах», которое нашло отклик и в русской философии, например в концепции «живых идей» у С. Л. Франка. Альфред Фулье известен так же своим «Очерком психологии европейских народов». Астафьев называет А. Фулье «юристом», возможно, потому, что последнему принадлежит книга о праве, написанная в либеральном ключе.

шее ощущение, как и самая высокая идея, — как убеждают нас всё новые психологические исследования, — возможны только как результаты некоторой, более или менее сложной деятельности, стоящей определённых усилий, осуществляемой при посредстве деятельных движений (о которых дают нам знать мышечные и иннервационные чувства⁴⁷⁸, столь недавно обратившие на себя серьёзное внимание исследователей) и напряжений внимания. Не желая повторяться, приводя здесь вновь подтверждения этому для меня несомненному положению, к которому я много раз уже и в нескольких монографиях⁴⁷⁹ возвращался, ограничусь лишь простою ссылкой на превосходно проводящую это положение о первичном в душевной жизни значении деятельного начала, воли, через всю науку о душе — «Психологию» М. И. Владиславлева⁴⁸⁰ и на I-й том Горвица «Psychologische Analysen auf phys<iologischer> Grundlage»⁴⁸¹. Основное положение его: keine Empfindung (что можно разуместь и о всех интеллектуальных формах) ohne Bewegung⁴⁸².

С этой точки зрения не только «воля» не производится от механической игры представлений и чувств, но наоборот — вся жизнь интеллекта и чувства ставится в зависимость от жизни деятельной воли, является её продуктом. С этой точки зрения не ощущения, представления и чувствования как

⁴⁷⁸ Чувства (а точнее, ощущения), определяемые нервными волокнами, которые связывают ткани организма с его центральной нервной системой.

⁴⁷⁹ Примечание Астафьева: Специально во II-й гл. «Чувство, как нравственное начало», М., 1886. Ср. также «Понятие психического ритма», 1882 г., «Смысл истории etc» и «Симптомы и причины», 1885 г.

Примечание составителя: Астафьев приводит сокращённые названия своих работ; их полные названия читатель найдет в «Библиографии работ П. Е. Астафьева» в данном издании.

⁴⁸⁰ Примечание Астафьева: Особенно в последних главах второго тома, требующих полной переработки учения о мотивации.

Примечание составителя: Работы Владиславлева М. И. по логике и психологии сохранили определённую ценность.

⁴⁸¹ Астафьев ссылается на книгу Горвица (Hogwicz) «Психологические анализы на физиологической основе» (1872).

⁴⁸² «Не существует восприятия без движения» (нем.)

причины определяют волю, но деятельная воля определяет себя соответствующими её деятельностям ощущениями, представлениями и чувствованиями. Самоё сознание — эта общая форма психической жизни — и зарождается только в деятельном, стоящем усилия движении и только путём тех же деятельных усилий и продолжается, и развивается. В них — вся его жизнь, и, отняв у сознания его существенно деятельный характер, мы тем самым вовсе уничтожаем сознание. Не состояния интеллекта и чувствования живут в душе и как причины определяют её существо — волю, но душа живёт в них, воля ими себя определяет.

Господство старого, всё решительнее устранимого изложенными сейчас соображениями понятия о воле, как производном только, реализующем *готовое* идеальное содержание представлений и мотивов (а не *ставящем* его) факторе душевной жизни, породило и одно без счёту повторяемое, на все лады разнообразящееся рассуждение. Оно встречается нами у тех из принимавших участие в споре о свободе воли, кто, удерживая, по этическим мотивам, *постулат* свободной воли, не имели достаточно смелости проверить основания своего спекулятивного мировоззрения, в сущности отрицавшего самую волю. Я говорю об известном отождествлении нравственной *свободы* человека с его *разумностью*, выражаемом в формуле: свободен тот, кто действует согласно разуму, по мотивам разума (общим, неизменным и т. п.). Положение тех, кто *этим* путём думает решить вопрос о свободе воли, таково: «Вопрос о свободе воли сводится к вопросу о положении разума среди других мотивов действий, причём под разумом понимается способность относиться критически к своим намерениям и поступкам»⁴⁸³. Едва ли в истории нашего вопроса какой-либо другой тезис был настолько бесплоден и даже

⁴⁸³ Примечание Астафьева: Выражаем это положение словами одного из тезисов реферата Н. А. Зверева «К вопросу о свободе воли».

Примечание комментатора: *Зверев Николай Андреевич* (1850–1917) — правовед, профессор Московского университета. Его статья под тем же названием была опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии» (книга вторая, 1890 г., с. 73–106).

вреден для действительного решения вопроса, *устраняя* его и заменяя мнимым, как этот. Не говорим уже о том, что ежедневный опыт убеждает нас в том, что высокая *разумность* человека совместима и с величайшею нравственною силою, и с глубоким нравственным падением, и одинаково может принадлежать и гению добродетели, и закоренелому злодею, и мелкому мошеннику, и крупному гешефтмахеру или карьеристу. Важнее для нас то обстоятельство, что этим положением отнюдь не разрешается вопрос, но снова ставится, только в новой, более замаскированной форме. Сам разум, в согласии с которым полагается свобода человека, есть ли *данная* человеку определённая совокупность *определённых* идей, правил, стремлений, с определённою силой механически вступающая во взаимодействие других его данных мотивов и уступающая им там, где они сильнее, побеждающая их там, где они слабее? Если да, то никакого участия *воли* в этой механической борьбе нет, воля же выражает только результат этой борьбы, т. е. *несвободна*, и свобода воли этим положением отрицается. Если же разум есть не *совокупность* данных, определённых идей, правил и т. п., но *способность* критически относиться к идеям и мотивам вообще, то затруднения ещё возрастают. Во-первых, *способность* не может быть *мотивом*, т. к. мотив должен быть *определён* совершенно точно, — способность же есть только возможность определиться в известном направлении. Во-вторых, разум, как критическая способность, останавливаясь на том или другом решении, выбирая тот или другой из данных мотивов, определяется ли к этому выбору самим этим данным мотивом, *ею собственно* силою и убедительностью? Или разум ему *от себя* придаёт эту силу и убедительность? Вопрос, иначе, в том: свободен или несвободен самый разум? Есть ли он выражение направляющей его «критическую» работу деятельной воли, или же — выражение относительной силы и убедительности данных с готовою определённостью состояний мысли, — мотивов? Во втором случае разум, очевидно, несвободен, в первом же свобода принадлежит не ему, а руководящей им *воле*, которая может направить разум и весьма неразумно! Вопрос, таким образом, и здесь сводится на признание или непризнание самой воли, как деятельной

силы, определяющей себя соответствующими её деятельности состояниями представления и чувства.

Не помогают задаче упразднения этого вопроса о деятельной воле, как *субъекте* сознательной, душевной жизни, и все попытки представить себе субъект как простую *совокупность* определённых *состояний*, выражающуюся в определённом *характере*, который затем механически проявляется такими или иными поступками, вступая, как определённая причина, во взаимодействие с привходящими определёнными влияниями. Ни «субъект», ни «характер» не имеют, ни в идее, ни в опыте, той полной определённости, которая должна бы принадлежать «совокупности» определённых состояний. Как возможность *бесконечного* ряда разнообразных проявлений под различными условиями, субъект относительно каждого из них в отдельности и относительно какого угодно эмпирического ряда их есть нечто *всеобщее, неопределённое*; а «причину» в механическом смысле этого слова, или «достаточным основанием», может быть, как мы видели, только нечто уже по себе *совершенно и точно определённое*⁴⁸⁴. Следовательно, субъект есть субъект, т. е. деятель, а не *механическая причина* и не *достаточное основание* своих действий. Не имеет требуемой для приложения этих понятий точной, совершенной определённости и *характер*. Только в плохих романах действующие лица бывают чистыми героями добродетели или закоренелыми злодеями, безукоризненными мудрецами или стихийными сензитивами⁴⁸⁵. В действительности же в каждом из нас живут и выступают в разные моменты наружу несколько характеров, и добрых, и злых, заставляющих мудреца порою делать глупости, а злодея совершать подвиги великодушия.

В этом отношении особенно далеко расходится с опытом учение Шопенгауэра о *неизменности* характера, связанное с положениями, что действие, поступок есть *несомненный* признак того или другого харак-

⁴⁸⁴ Примечание Астафьева: Малейшая *неопределённость* причины или основания лишает их уже значения *достаточного* основания и верной закону *сохранения энергии* причины.

⁴⁸⁵ То есть люди, чувствительные к различным (особенно внешним) влияниям.

тера, что «кто раз украл — навеки вор», что всякое *исправление* касается не характера, *воли*, но лишь головы, *ума* и т. п. Учение это не только не оправдывается психологически, но и в высшей степени негуманно!

Наш субъект, в своей *возможности* (как субъект) шире всех своих действительных проявлений, и его обособление в определённый образ, характер его проявления, может осуществиться лишь как дело его внутренней, деятельно себя определяющей *силы*; сам же по себе характер ни в «причины», ни в «достаточные основания», по своей неопределённости, не годится. Наконец и, как справедливо заметил в своём прекрасном реферате «о свободе воли» Л. М. Лопатин⁴⁸⁶, все те «причины», которые действуют в психической сфере, в области сознания, т. е. все *состояния* сознания, каковы — представления, идеи, мотивы и т. д., отличаются от причин в физическом мире, мире механической причинности, сравнительной *неопределённостью* своего действия. Но тогда, и идеи, и представления, и мотивы *сами по себе* и не суть ни причины, ни достаточные основания, из себя определяющее сознание, соответственно *собственной* своей силе, — но *деятельное сознание* само придаёт им значение своих мотивов, достаточных оснований, причин, — даёт им ту определённую, какой они сами по себе, как *состояния* его, ещё не имеют. Не пустым местом игры представлений, мотивов, чувств, не бездеятельным зрителем её является сознание, но деятельною силой, субъектом, определяющим себя представлениями и чувствами⁴⁸⁷. Не

⁴⁸⁶ Реферат Л. М. Лопатина «Вопрос о свободе воли» был напечатан в том же третьем выпуске «Трудов» МПО, что и реферат Астафьева.

⁴⁸⁷ Примечание Астафьева: Много превосходного относительно понятий сознания, деятельной силы и причинности читатель найдёт в книге американца Hazard'a «Zwei Briefe an J. St. Mill. Ueber Verursachung und Willensfreiheit». (Более точное название по-немецки — «Zwei Briefe über Verursachung und Freiheit im Wollen, eine an John Stuart Mill», 1876. — *Ред.*)

Примечание составителя: книга американского промышленника (!) Роуланда Джибсона Хазарда (англ. Rowland Gibson Hazard; 1801–1881) в оригинале называется «Two Letters on Causation and Freedom in Willing: Addressed to John Stuart Mill: With an Appendix on the Existence of Matter, and Our Notions of Infinite Space». Характерно, что

душевные состояния живут и движутся в душе нашей, но душа наша живёт, напрягается и работает в них.

Наши представления и понятия уже потому не годятся в «причины» и «достаточные» сами по себе основания, что никогда не представляют *определённой величины*, единицы, и это явствует из изменяемости их содержания. Понятие или представление для мысли определены не *раз навсегда* данным неизменно количеством признаков (содержанием), но представляются и мыслятся то с большим, то с меньшим их числом, то с более раздельным, то с более слитным содержанием, смотря как по целям самой мысли, так и по другим наличным условиям деятельности сознания.

Но где же, наконец, и в какой форме дана нам та деятельная сила, воля, на действительность и необходимость которой мы имеем уже столько указаний?

Искать той формы, в которой нам дана деятельная сила, воля, возможно, после всего сказанного, очевидно только в области внутреннего опыта, самосознания, ибо в сознании о внешнем мире объектов ничего кроме смены состояний, движений и их комбинаций мы не найдём. Шопенгауэр в своём знаменитом трактате «О свободе воли» (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*), обращаясь к самосознанию, в нём находит *волю*, но не находит её *свободы* на том основании, что будто бы в самосознании мы находим только *отдельные хотения* и субъект себя узнаёт только *как хотящего того или другого* (L. с., р. II). А так как его я таким образом совпадает с его хотением, то и получается у него положение «я хочу, потому что я хочу», которое, очевидно, есть тождество, но не искомое представление свободы. Следовательно, воля для Шопенгауэра познаётся самосознанием только в своих определённых хотениях, *только как хотящая*. С таким представлением воли, как она дана самосознанию, внутреннему опыту, едва ли согласится хотя один из обращавшихся к внутреннему опыту психологов. В том представлении о воле, которое даётся нам внутренним опытом, момент *хотения* того или другого предмета гораздо менее существенен, чем момент *усилия*, Шопен-

философия не была основным занятием Hazard'a, уделявшего главное внимание промышленности, политике и социальным реформам.

гауэром пропущенный. Обратившийся к внутреннему опыту исследователь не может игнорировать находимого в нём *усилия* уже потому, что оно не только составляет совершенно специфическое данное исключительно внутреннего опыта (объективный мир не даёт ничего подобного), но и *непрерывную* составную часть акта самого внутреннего опыта, сознания как такого⁴⁸⁸. Не только метафизики, как Мен де Биран, или психологи, как Булье, но даже психофизиологи нашего времени считают необходимым ввести в анализ и определение *сознания* чувство *усилия*, так что там, где нет *усилия*, — нет и самого *сознания*. Так поступает, например, и Ch. Richet⁴⁸⁹, утверждающий, что «чувство и спонтанное движение совпадают с сознанием» (с. 120). Иначе и не может быть с нашей точки зрения, признающей *сознание* по существу деятельным, выражающим волевое начало.

В этом необходимо данном внутреннему опыту (ибо представляющем его составную часть) чувстве *усилия* мы и видим основную форму деятельной силы, воли, — форму, без которой нет не только внутреннего опыта, *сознания* вообще и *сознания* себя свободным и деятельным в особенности, — но и возможности произвольных, т. е. *регулируемых живым существом движений*, а следовательно, нет и самой жизни.

Психофизиологи, придерживающиеся в вопросе об отношении душевной жизни к физиологическим процессам в организме известной теории «двух точек зрения на один предмет»⁴⁹⁰, а в сущности — старого материализма, призна-

⁴⁸⁸ Примечание Астафьева: Оно даёт таким образом ответ на то обычное возражение (например, у Lange в *Gesch. d. Mat.*) против внутреннего опыта, что его нельзя *отграничить* от опыта внешнего, но что оба везде сливаются.

Примечание составителя: в скобках Астафьев приводит в качестве примера уже известную нам «Историю материализма» Фридриха Ланге.

⁴⁸⁹ *Рише Шарль* (1850–1935) — французский физиолог, лауреат Нобелевской премии по физиологии и медицине (1913). Астафьев цитирует его книгу «Опыт по общей психологии».

⁴⁹⁰ Точки зрения объективно-физиологической и точки зрения субъективно-психологической.

ют значение *реальных* деятелей в жизненных процессах исключительно за физиологическими процессами, а в *сознании* видят только отражение этих процессов во внутренней точке зрения, т. е. только ничего не привносящий в них *от себя эпифеномен*⁴⁹¹ их, явление явления, фосфоресценцию и т. п. Понятно, что и сознаваемое живым существом, пока оно живо, усилие они пытаются лишить значения реального деятеля в жизненных процессах и свести его на простое отражение в психической форме чисто физиологического процесса. Так, например, и в напечатанных особо тезисах о свободе воли А. А. Токарского⁴⁹² мы читаем: «Воля, являясь только субъективной стороной явления, представляет собою психический эквивалент физиологического процесса; это есть ощущение действия, но не часть и не причина его (т. 9), откуда следует, что воля не только не свободный деятель, но и не деятель вообще (т. 18)».

Едва ли можно признать удачной эту последнюю попытку устранить вопрос о воле, как деятеле, сводя её на какое-то проблематическое «ощущение» уже совершившегося помимо её вмешательства физиологического действия, движения⁴⁹³. Такое сознание совершившегося движения было бы, во-первых, обыкновенным сознанием *смены* двух последовательных состояний, но вовсе не тем совершенно специфическим чувством *усилия*, которое не только так хорошо известно нам и в форме иннервационных напряжений, и в форме напряжений внимания, но и *не может* быть нам неизвестно, ибо в нём и коренное условие, и коренной признак всякой жизни вообще, — самое существо её. Не заменяет чувства деятельного усилия простое

⁴⁹¹ Сопутствующее явление.

⁴⁹² *Токарский Ардалион Ардалионович* (1859–1901) — русский психиатр, психолог и гипнолог. Один из основоположников экспериментальной психологии в России. Поместил в «Труды» свои тезисы. [*Токарский А. А.* Понятие воли и свободы воли // «Труды Московского психологического общества». — М., 1889. — *Ред.*]

⁴⁹³ Примечание Астафьева: Термин «ощущение» здесь, очевидно, употреблен не в точном смысле, а должен обозначать лишь какое-то сознание физиологического процесса вообще.

бездеятельное сознание совершившейся смены двух последовательных состояний — во-вторых — потому, что последнее же может сопровождать и *автоматические*, механические движения. Оно не может *регулировать* те движения, которые называются «произвольными» и составляют признак всякой жизни и *condition sine qua non*⁴⁹⁴ всякого *приспособления* организма к среде. Если нет этого приспособления и жизни без произвольных, т. е. регулируемых из самого живого существа движений, — то нет их и без того необходимого условия такого регулирования, которое состоит в деятельном *направлении* и *умерении* движений в самое время их совершения. Для этого же нужно то сознание деятельного направления и умерения совершаемых и имеющих совершиться движений, которое именно и дано в *чувстве усилия*, а отнюдь не в бездеятельном сознании совершившихся уже изменений, движений. И напрасны были бы опасения, что признание такого деятельного вмешательства психического агента (усилия, воли) в физиологические процессы грозило бы нарушением *закономерности* последних, т. е. в сущности — закона сохранения энергии, причинной связи в сфере последних. Ведь регулирующее, направляющее органические движения усилие *не создаёт* в организме ни новых масс, ни новых энергий; оно только в тех массах и энергиях, которые уже *даны* в организме, переводит живые энергии в напряжённые и обратно, играя роль вроде той, какая принадлежит собачке у заряженного ружья. Закон сохранения энергии этим нисколько не нарушается, и в то же время — это понятие усилия может пролить некоторый свет и на те органические процессы, которых сведение к чисто механическим и химическим процессам всегда было и будет и натянутым, и оставляющим свой предмет в загадочном полусвете.

Признание этой роли «усилия» в жизненных процессах подтверждает законность в физиологии тех *телеологических* категорий или точек зрения, которые в общих чертах прекрасно указаны Н. Н. Страховым в его сочинении «Об основных понятиях психологии и физиологии», 1886 г., СПб.

⁴⁹⁴ *Condition sine qua non* (лат.) — обязательное условие.

Нисколько не противореча *законным* притязаниям физиологии, это опирающееся на несомненные данные внутреннего опыта понятие усилия должно сослужить немалую службу как в метафизике и в психологии вообще, так и в нашем вопросе — в особенности. Если может быть вообще речь об искомой *деятельной силе, воле* — то единственно на основании этого данного внутреннему опыту и составляющего его существо усилия. Только в нём и через него дана нам воля, и дана как несомненный и всеобщий *факт*, с которым мысли приходится считаться, а не как спорный этический *постулат* или требование теории вменения, в каковые воля обращается в руках большинства юристов и моралистов. Но в нём же дан нам и тип *самоопределения*, т. е. такого действия, которое не подлежит ни закону механической причинности, ни закону достаточного основания. Усилие, — пока оно остаётся усилием, — утверждается не *определённым* своим, данным уже не отменным состоянием, но тем состоянием, которое *вызвано* его же собственным актом. Энергия его и направление определены поэтому для него не *ранее* этого акта, но тем состоянием, которое этот акт сам производит: закон сохранения энергии здесь приложения не имеет и акт усилия не *определён* своими данными состояниями, но *определяет себя* ставимыми им самим состояниями, *регулирует себя* в самом своём совершении. Наконец, — если сознание невозможно без усилия, то и усилие невозможно без хотя бы самого смутного сознания: оно определяет себя своими, своей же деятельностью поставленными *сознательными* состояниями (будь это простейшие ощущения и чувства боли на низшей ступени жизни, или мотивы и принципы развитого человека). В нём, поэтому, — в его необходимой данности во всяком акте внутреннего опыта, заключается и последнее, *не измышлённое* основание сознания всего человечества *себя свободным*, присущего ему вечно в *практической* его деятельности и которое напрасно многие исследователи (например и Шопенгауэр) представляют только логическим *заключением* из факта сознания своей ответственности.

Таким образом, *усилие*, не подчинённое законам механической причинности и достаточного основания, представляет

нам тип Аристотелевых «энергии» и «энтелехий»⁴⁹⁵, — телеологическое начало жизни, сознания. Оно — настоящий представитель той определяющей себя по целям конечной причины, о которой сказано, что *causa finalis movet non secundum suum esse reale sed secundum suum esse cognitum*⁴⁹⁶. И если человек действительно носит в себе, пока он живёт и мыслит, эту конечную, самоопределяющуюся причину, то он действительно свободен, *сознавая* себя свободным. И лучшим заключением для этого отрывка «о свободе воли» может быть знаменитое слово Гегеля:

*Не цепи делают раба, но рабское сознание*⁴⁹⁷.

⁴⁹⁵ У Аристотеля понятие *энергии* ближе к нашему понятию *силы*; неслучайно ещё в XIX в. закон сохранения энергии часто называли «законом сохранения силы». *Энтелехия* — активное начало, которое превращает возможность в действительность.

⁴⁹⁶ См. перевод в начале данной работы.

⁴⁹⁷ Парафраза рассуждений Гегеля о «господстве и рабстве» в «Феноменологии духа».

НАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЗАДАЧИ

(к русской народной психологии)⁴⁹⁸

Этот очерк, с чувством безграничного уважения и совершеннейшей преданности, посвящаю *Его Сиятельству князю Владимиру Андреевичу ДОЛГОРУКОМУ*, истинно счастливый выразить этим путём, хотя и в слабой степени, чувства горячей и глубокой благодарности Его Сиятельству за то многое, чем я Ему обязан, как в частной моей жизни, так и в облегчении мне возможности послужить горячо-любимому учено-педагогическому делу.

П. Астафьев

ПРЕДИСЛОВИЕ

Ближайшая задача предлагаемого очерка — способствовать разъяснению одного из тех недоразумений, которые, несмотря на свою поверхностность, — а может быть, и благодаря ей именно, — особенно упорно удерживаются ходячею, пробавляющеюся непроверенными общими местами логикой и нередко торжествуют над самыми лучшими душевными движениями нашими и парализуют самые благие начинания. Тот предрассудок из обширной семьи

⁴⁹⁸ Печатается по изданию: Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии). — М. : Университетская тип. на Страстном бул., 1890. — 47 с.

Дополнение Ред.: Статья посвящена Долгорукому Владимиру Андреевичу (1810–1891) — московскому генерал-губернатору (1865–1891).

*idola tribus*⁴⁹⁹, против которого мы здесь выступаем, есть столь обыкновенное *противоположение* требований народного духа, самобытного национального строя мысли, чувств и стремлений — требованиям идеалов и задач общечеловеческих, вечных, всеобщих и «сверхнародных», — как *ненародных*. Святость и высота этих последних, не умирающих подобно отдельным народам, никогда не утрачивающих для духа своего вселенского значенья идеалов, по-видимому, таковы, что, ясно сознав их, перед ними должен совершенно стушеваться, отказаться от всяких притязаний на руководящее в жизни значение сравнительно узкий, односторонний и преходящий идеал той или другой *народности*. Национальное, по-видимому, должно быть признано ниже общечеловеческого, национальные задачи и стремления — померкнуть перед общечеловеческими, уступить им своё место.

Развитие всяких *космополитических* стремлений, признающих и в народе с его самобытною культурой, и в национальном государстве, как законченной форме его индивидуальной жизни, лишь явления низшего порядка, временные, переходные, — естественный отсюда вывод. В крайнем своём выражении эти стремления представляются как *полное отрицание* национального начала в истории, политике, праве и т. д., особенно яркие примеры которого представляют нам так называемые «атомистические» политические учения прошлого века (например, Руссо, энциклопедисты или Кант) с их прямыми наследиями в современном коммунизме и социализме. Идеалы этих учений: «естественный человек», «гражданин вселенной» (*Welt-Bürger*), «средний человек» и т. п. Менее резко и исключительно выражается, оставаясь, однако, верна своей сущности, та же самая мысль в убеждении, что национальное начало хотя и *не противоположно* общечеловеческому и не подлежит, поэтому, *полному отрицанию или игнорированию*, но всё же относительно последнего занимает только *служебное*, подчинённое положение и только во имя своего служения общечеловеческому началу и заслуживает

⁴⁹⁹ Идолы племени — так называл английский философ Ф. Бэкон (1561–1626) заблуждения, присущие природе человека.

признания. По этому взгляду, народ с его самобытной культурой — лишь служебные *орудия* для осуществления сверхнародных общечеловеческих задач. А так как всякое орудие ценится лишь по достигаемым с его помощью результатам, то и национальность, и её самобытная культура здесь ценится лишь по тем отвечающим общечеловеческим задачам и интересам — результатам и благам, которые они действительно *выработали* своею жизнью. Все жившие доселе и живущие ещё народы представляют здесь только простое удобрение той почвы, на которой некогда будто бы расцветёт идеальное, единое всечеловечество.

Против этого взгляда на историю, видящего её смысл и оправдание не в её *внутренних*, созидающих мотивах и силах (всегда индивидуализированных), а в достигнутых ею objective⁵⁰⁰ безличных результатах, в осуществлённых ею задачах, как против взгляда, *в существе своём, вовсе отрицающего историю*, высказывался я ещё в брошюре «Смысл истории и идеалы прогресса» (первоначально изданной в Москве в 1885 г., вторым изданием — в 1886 г.). Тем же мотивом вызваны и последующие страницы настоящего очерка. Если, как учил тот же космополит Кант, нравственная личность в этом своём качестве никогда не становится простым орудием для определённой цели, всегда оставаясь *самоцелью*, и если мы признаём и за народом, сознательно живущим одною общею духовною жизнью, нравственную личность, — то за народом этим мы должны признать и значение не орудия только для каких бы то ни было целей, но самоценной самоцели. Если верно, что — как мы утверждаем здесь — своеобразность национального духа составляет ту незаменимую личной мыслью *почву*, на которой развиваются и из которой получают свою мощь, жизнеспособность и глубину *самые общечеловеческие идеалы*; если от того же национального духа последние получают и свою *определённость*, законченную форму, то очевидно, что начала самобытной национальности нельзя признать ни враждебным общечеловеческому идеалу, ни только служебным, второстепенным началом. *Служение национальной идее*,

⁵⁰⁰ Объективных (целях) (англ.).

выполнение требований национального духа с этой точки зрения является, напротив, требованием самих вечных, сверхнародных, общечеловеческих начал и задач, утрачивающих вне этого служения и свою правду, и действенную силу (1-я глава).

Для выяснения этой мысли нашей было необходимо хотя в общих чертах наметить тот своеобразный духовный строй, который даёт русскому народу в семье других народов право считаться культурным, — его собственный, способный к самобытной жизни и деятельности характер. Эту задачу мы и старались в общем выполнить во 2-й главе настоящего очерка. После таких великих художников, как А. С. Пушкин, Л. и А. Толстые, Достоевский и таких серьёзных мыслителей, как Аксаковы, Самарин, Киреевский, Хомяков⁵⁰¹, потрудившихся над задачей

⁵⁰¹ Примечание Ред.: Братья Аксаковы — основоположники идеологии славянофильства; Константин Сергеевич (1817–1860) и Иван Сергеевич (1823–1886) — сыновья русского писателя Сергея Тимофеевича Аксакова (1791–1859), автора известного автобиографического романа «Детские годы Багрова-внука» и сказки «Аленький цветочек».

Дополнение составителя: Имеется в виду Иван Васильевич Киреевский.

Примечание Ред.: Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) — публицист, критик, русский мыслитель, стоящий у истоков создания классического периода отечественной философии, ядро которой — «русский тип христианской философии» (определение Н. П. Ильина) и метафизика личностного самосознания. Критиковал западноевропейский рационализм, ведущий к духовному опустошению человека; связывал грядущий расцвет русской культуры с обращением образованного класса к цельному умозрению святых отцов Церкви, к Православию. Участвовал в работе журнала «Москвитянин». Его работы: «Обозрение русской литературы...» (за 1829 и 1831 гг.), «В ответ А. С. Хомякову» (1839); «Обозрение современного состояния литературы» (1845); «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852); «О необходимости и возможности новых начал философии» (1856) и др.

П. Е. Астафьев высоко ценил Киреевского, который глубоко понимал личность как «свободно-разумную», «духовную», открытую трансцендентному. Он также подчёркивал, что Киреевский много сделал для выявления «духовного образа русского человека в его самобытной красоте и глубине» (Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии). — М., 1890. — С. 4).

выяснения духовного образа русского человека в его самобытной красоте и глубине, — трудно указать какую-либо новую, ещё не отмеченную ими и сколько-либо существенную черту этого образа. Трудно и прибавить что-нибудь к законченной для *чувства* ясности его. Но возможно дать ему особое философское выражение, в котором ярче и определённое для анализирующей мысли выступала бы связь отдельных черт его с лежащим в их основе, составляющим их душу единым началом. Возможно, и всегда будет возможно, дальнейшее выяснение этого родного образа в смысле полноты подробностей. Если бы в том или другом отношении, настоящий очерк достиг какого-нибудь результата, хотя бы самого ничтожного, то и этим ничтожным результатом автор был бы безмерно счастлив, — ибо послужил бы тем одному из священнейших и величайших, и самое малое им причастное возвеличивающих дел жизни: делу *родного национального самосознания*.

П. Е. Астафьев

Москва

1890 года 12 марта

I

«Roseau pensant»⁵⁰² — этим гениальным уподоблением Паскаль навеки неподражаемо охарактеризовал и всё величие, и всю немощь человеческую. Действительно — в самосо-

Хомяков Алексей Степанович (1804–1860) — русский философ, основоположник раннего славянофильства, публицист и поэт. Член-корреспондент Петербургской Академии наук (1856). Астафьеву не была близка его идея «всемирной общины», он преодолевал в своём творчестве влияние его взглядов (и других ранних славянофилов), но, как считает Н. П. Ильин, «не успел полностью освободиться от влияния славянофильского барства, по точному выражению Ап. Григорьева» (Ильин Н. П. Истина и душа. СПб., 2019. С. 239).

⁵⁰² «Roseau pensant» (фр.) — «мыслящий тростник». В «Мыслях» французского математика и философа Блеза Паскаля (фр. *Pascal Blaise*; 1623–1662) читаем (в конце раздела «Переход»): «Человек — всего лишь тростинка, самая слабая в природе, но это тростинка мыслящая».

знательности «человечной» жизни корень всего и высокого в ней, и низменного, и трагического, и пошлого, ключ её таинственно-извилистых и прихотливых судеб. Только потому, что человек существо самосознающее, не просто переживающее свою жизнь, как она ему дана, но *судящее* об этой жизни, судящее о себе самом, о своих мыслях, стремлениях и поступках, ищущее всему этому какого-либо оправдания или произносящее осуждение, — только потому и стремится он неудержимо и в некоторой мере успевает действительно *устроить* свою жизнь, устроить мир своей мысли и действия, устроить и свой собственный внутренний мир, самого себя. Именно поскольку он есть самосознающее существо, является он, таким образом, причиной, виновником не только того, что он сделал, но и того, чем он сам стал, что он есть. Не остроумный только философский парадокс отрешившегося от действительности немецкого метафизического гения, но глубочайшая житейская истина высказана в известном афоризме: «Человек есть то (или становится тем), что он о себе думает»⁵⁰³. Человек, искренне уверенный в том, что он ни к какому идеалу бескорыстно не стремится, ничего страстно не хочет, — и в действительности не только сам ничего не станет страстно добиваться или созидать, но в пределах сферы своего личного влияния и всякое бескорыстно-идеальное или даже просто страстное стремление в окружающих его людях будет отрицать, охлаждать, сдерживать, убивать. Так и человек, уверенный в своей собственной лживости и негодности, никогда не решится говорить и действовать смело и правдиво, вынуждая к скрытности и обману тех, кто его окружает, деморализуя их своею деморализацией. Тот, кто уверен в своем ничтожестве и бессилии, никогда ничего великого сам не предпримет и другими предпринять, хотя бы путём «пассивного сопротивления», по мере сил своих не даст. Ведь одного труса в толпе храбрцов нередко достаточно, чтобы поразить всю толпу паническим ужасом и обратить в позорное бегство, и наоборот. Всё это —

⁵⁰³ Первоисточник установить не удалось. Ближе всего по смыслу слова Гегеля: «Человек должен уважать самого себя и считать себя достойным наивысшего».

истины, слишком вседневные и известные для того, чтобы требовалось останавливаться на доказательстве их.

Но сказанное о роли самосознания в жизни отдельного лица, достигшего зрелости, безвозвратно пережившего уже период непосредственно доброго или злого, невинного ни в счастье, ни в бедах своих детства, всецело подтверждается и на жизни вышедших уже из состояния первобытной естественной непосредственности (культурных) народов. И культурный народ для того, чтобы энергично жить и *устроить* свою жизнь, чтобы выступить деятелем на историческом поприще, должен составить себе *определённое* понятие о своих силах и стремлениях, о том, что ему дорого и мило, и что — ненавистно, о своих насущных задачах и потребностях, о себе самом. Он должен обладать *определённым самосознанием*, глубоко проникающим всё его мировоззрение, окрашивающим по своему общие отдельному народу с остальным человечеством идеалы и — главное — приводящим эти общечеловеческие идеалы в особый, индивидуальный у каждого народа органический строй, в котором каждый из этих общих идеалов (научный, эстетический, этический, социальный и т. п.) получает своё особое (более господствующее или более служебное) место, вес и значение, своё полное определение.

От крепости, от органического характера этого индивидуального строя общечеловеческих идеалов и задач зависит и *определённый национальный облик* той или другой этнографической или политической единицы и крепость её культуры, и её жизнеспособность. Зависит от этого своеобразного у каждого культурного народа *строя* его общечеловеческих интересов, стремлений и идеалов даже и самая жизнеспособность этих вечных идеалов и действенность их как начал, более или менее энергично воплощаемых человеком в окружающей жизни. С разрушением этого национального строя вечные и общие идеалы, конечно, остаются как *непременное достояние личного духа*; но в *двояком* отношении теряют они и в полноте своей, и в правде, и в действенной силе. С одной стороны, они становятся началами, руководящими отныне только *личную мысль*, жизнью и деятельностью во всей их непредрасчислимой случайности, ограниченности, исклю-

чительности. С другой стороны, удалённые из *органического* строя своего, в котором каждый из этих идеалов освещает и дополняет другие, в свою очередь освещаемый и дополняемый ими, эти отныне изолированные начала, общечеловеческие идеалы, ставшие к тому же началами только *личной* мысли и деятельности, получают возможность *исключительного*, одностороннего развития в этой мысли и деятельности, и враждебного противоположения одни другим, утрачивая вместе с тем и свою вечную правду, и животворную силу. Этот именно строй, налагающий резкую отличительную печать на представителей разных исторических, национальных культур (грек, римлянин, еврей, англичанин, француз, немец, византиец и т. д.), свою органическую целостью даёт и самим входящим в него общечеловеческим идеалам и стремлениям не только особую национальную окраску, но и полноту, и внутреннюю правду, и действенную силу. Он составляет ту необходимую *почву* и даёт ту гармонизирующую *форму*, на которой возможно плодотворное развитие в их полноте и в которой осуществимо деятельное воплощение отдельным народом в своей жизни и самых тех вечных, общечеловеческих идеалов. Отнимите эту почву, разбейте эту форму — и последние, в своей изолированности и стремлении к исключительному господству в личной мысли и личном призвании или темпераменте, перестают быть зиждательными, руководящими началами в жизни народа, общества.

Приведём здесь сжатую и общую, но в основе верную схему такого различного у разных народов строя общечеловеческих идеалов, высказанную Н. Я. Гротом для философии. «Идеал философии состоит в примирении разума, чувства, воли, науки, искусства, религии... Трудно не дать перевеса одному из элементов, и мы, русские, если судить по прежней истории нашего самосознания, по-видимому, склонны давать в своём мировоззрении перевес элементу религиозно-нравственному... Философия греков сумела же гармонически связать идеалы истины, добра и красоты под углом зрения этой последней; философские учения европейских мыслителей нового времени пытались гармонически сочетать те же идеалы под углом зрения истины. Не состоит ли историческая задача русских мысли-

телей в таком же, не менее глубоком, синтезе идеалов с точки зрения высших интересов блага?» («Вопросы философии и психологии», 1889 года, кн. 1, с. XVII–XVIII)⁵⁰⁴.

Ни греку, ни римлянину, ни иудею, ни немцу или французу не был и теперь не бывает вполне чужд ни один из общечеловеческих интересов религии, науки, искусства, нравственности, права, политики и т. п.; нет такого культурного народа, который отрицал бы один из общих идеалов истины, красоты, блага, даже — силы или богатства. Именно как *все-ленские*, общечеловеческие — эти начала и не связаны с *тем или иным* другим особенным культурным строем, но находят себе место во всех и в каждом. *Оставались* эти же общечеловеческие интересы и идеалы у тех из них, которые сошли уже с исторической сцены в качестве культурных деятелей, и *после* того, как они перестали быть культурными народами, утратили сознание своего единства и веру в него, а вместе и свой национальный облик, обратившись в бессвязные агрегаты отдельных личностей, умов. В жизни этих отдельных личностей и интерес религии, и интересы науки, искусства и нравственности играли не меньшую, а иногда и более исключительную роль, чем в жизни их предков, не менее наполняли и согревали их души, чем души их предков; но значение *исторических культурных сил* жизни ими было уже утрачено; оставались налицо любители и тонкие знатоки наук и искусств (времена упадка Рима и Греции), но дальнейшее развитие науки и искусства прекращалось, творчество иссякало, религиозность из созидающей, укрепляющей на подвиг жизни силы обращалась в отрицание этого подвига, вела к уединению от жизни и аскетизму. Античные и общечеловеческие идеалы остались прежние; — но и животворящая сила их и значение уже не те, как прежде. Почему? Именно потому, что и сила их и значение — не в отвлечённом только общечеловеческом или одностороннем и исключительном личном *определении* их;

⁵⁰⁴ П. Е. Астафьев цитирует с пропусками (отточиями) отрывок из статьи Н. Я. Грота «О задачах журнала» в первом номере нового журнала «Вопросы философии и психологии» (1889), быстро ставшего крупнейшим философски-психологическим журналом России.

а в том, которое они получают из целого общего *строга своего*, всегда выражающего национальное самосознание и составляющего необходимую прочную почву для их плодотворного и мощного развития.

Вместе с этим своим строем, выражающим смысл всего национального самосознания, все культурные начала жизни, — не только наука, искусство, право, но даже и религия, — действительно теряют под собою *почву в буквальном*, а не переносном только смысле. Это ясно уже из того, что, обращаясь в чисто личные или отвлечённые — общечеловеческие, они, тем самым, предоставляются исключительно *силам личного, отвлеченного разума* в деле понимания предъявляемых ими к человеческому духу требований, выставляемых ими задач, средств и приёмов их достижения, и форм их воплощения. Как только такое личное и отвлечённо-разумное понимание *одно* остаётся силой, определяющею самоё содержание всех культурных начал нашей жизни, — для самих этих начал не только открывается путь, на котором почти неизбежны исключительность, односторонность и, вместе с тем, враждебное противоположение одних из них другим, — но открывается и перспектива рокового *обессиления* их, лишения их значенья достаточно энергичных и живых мотивов нашей дальнейшей духовной жизни. Ничто, являющееся для мысли плодом её собственной работы, построенным ею самой хотя бы и искусно зданием, не имеет для неё никогда ни той безусловной понудительности, ни той бесспорной непреложности *факта*, которыми должен обладать каждый глубокий, прочный и сколько-либо страстный, деятельно напрягающий душу *мотив*. То, что мысль сама заведомо *построила*, для неё самой никогда не бесспорно и не закончено, всегда представляет заведомую же возможность перестроить его иначе; то, что она сама сознательно избрала и признала, столь же сознательно может быть ею отринуто, во имя другого, лучшего или представляющегося лучшим; *она* владеет и руководит своим сознанием, построением, а не оно владеет и руководит душой; то, что заведомо — её сознательное дело — не может поэтому и *охватить* душу всецело и увлечь её в неудержимом, страстном порыве. Становясь отвлечённо-рациональным

и личным, любое из культурных начал таким образом утрачивает характер и *положительного*, и *прочного*, и способного *страстно* волновать душу и беззаветно увлекать её к подвигу начала; оно обращается в одно из тех саморазрушающихся в роковой диалектике и неспособных служить твёрдой опорой для энергической духовной жизни отвлечённых начал, такую блестящую критику которых В. С. Соловьёв ещё так сравнительно недавно обогатил наше философское сознание⁵⁰⁵. Неудивительно, поэтому, что в истории нам так часто приходится констатировать чрезвычайный подъём общего образования нации, чрезвычайное распространение в ней всяких *идеальных* интересов, — научных, эстетических и даже религиозных, — наряду с полным замиранием в этой нации всякой *духовной энергии*, всякого творчества, всякого осмысленного *единства* жизни, хотя бы даже ради цели самосохранения. Времена упадка всех великих культур представляют нам именно эту скорбную картину «просвещения», высокого умственного развития отдельной личности, бездны «любителей» и знатоков наук и искусств в обществе, ревнивого охранения культа и вместе — полного духовного бессилия и упадка творчества и т. п. Такова, например, Александрийская эпоха. Культурные *идеи* ещё живы в отдельных личностях, но уже перестали быть культурными началами, уже бессильны согреть и оживить застывающий общественный труп, обратившись в отвлечённые, личные и общечеловеческие вместе с выпадением их из того их идеального строя, в котором выражалось национальное самосознание, и вместе с последним утратив и свою почву, и свою форму, и жизненную силу.

И сила эта, и определённая форма, а вместе и внутренняя полнота, и свежесть, сохраняются за ними только в том органическом строе, в котором они поставлены национальным самосознанием и на почве которого развиваются. Этот строй не отвлечённо рационален, не есть плод построяющей работы личного разума, а *положителен*, дан этому разуму и только более или менее ясно и отчётливо *усваивается* им, только более

⁵⁰⁵ Примечание Астафьева: «Критика отвлечённых начал» В. Соловьёва. — Москва, 1880 г.

или менее сознательно проводится в жизнь и деятельностью мысли и практической. Но эта его положительность, делая его непременно особенным началом только *этой*, а не другой культуры и жизни, с одной стороны, нисколько не лишает определяемые его особенностью общечеловеческие задачи и идеалы их *общечеловеческого* значения и ценности, а с другой — даёт им достаточную силу для того, чтобы быть глубокими, прочными и энергичными мотивами духовной жизни народа и его деятельности. Наука или искусство *сами по себе*, конечно, одни и те же и для грека, и для римлянина, и для еврея, и для славянина. Но различно для каждого из них то *значение*, та ценность, какую придаёт он науке или искусству в *совокупности* своих духовных задач, и богатств; различны и *мотивы*, руководствующие каждым из них в выборе задач своей науки или искусства, заставляющие его предпочитать одну задачу другой, направляющие его духовную деятельность в ту или другую сторону; различны и излюбленные каждым из них и наиболее удающиеся ему приёмы исследования и доказательства, так же как и художественного творчества. Тогда как один неподражаем в точности и глубине анализа, другой с любовью ищет всюду аналогий; один старается достигнуть полноты в специальной области своей, другой ото всякой частности стремится к высшим обобщениям; для одного дороже всего начало, принцип, проведённый последовательно до крайних выводов своих (таков француз), другой (типичны в этом отношении особенно англичане) не особенно дорожит ни чистотой начала, ни крайними его выводами, интересуясь более всего *axiomata media*⁵⁰⁶; один весь погружён в накопление и систематизацию холодного, бесстрастного объективного *знания*, другой — ищет *мудрости*, руководящей нравственную жизнь, и более интересуется изучением субъективного, духовного мира и т. д. Так и в искусстве — один ищет красоты, другой — грации, а третий — возвышенного; один пытается рисовать — даже в музыке, другой — внести движение даже в живопись, один всё символизует, другой стремится к объективной передаче,

⁵⁰⁶ *Axiomata media* (лат.) — средние основные положения; аксиомы среднего уровня, верные для какой-то ограниченной области знания.

а третий дидактичен, один превосходит в развитии характеров, другой — в развитии положений, действия...

Эти-то особенности руководящих мотивов, задач, приёмов и оценки и создают *национальную науку* и *национальное искусство*, нисколько не лишаясь от того своей общечеловеческой ценности и не отклоняемые тем от своего общечеловеческого назначения. То же и в праве, и в нравственном строе, и даже в религии. Даже в этой последней один народ является более созерцательным, другой более деятельным, один отдаётся ей более умом, другой более сердцем и третий — волей и т. д.

В иерархии общечеловеческих духовных начал — началу религиозному всегда отводилось *первое*, главенствующее место, даже у последователей Конфуция, своеобразная религия которых лишена и метафизического, и мистического элемента, и даже культа⁵⁰⁷. Но какая между народами громадная разница и в объёме, и в направлении влияния определяющего их жизнь религиозного начала! Тогда как у теократического еврея вся его жизнь, и внешняя, и внутренняя, весь его быт определены *положительным* религиозным законом и притом — *исключительно* этим законом, — у древнего римлянина всякий успех в новой области духовной жизни и творчества выражался в *лаинизации*⁵⁰⁸ этой области, всё более сосредоточивая жизнь религиозной идеи в одном внешнем культе, а у некоторых германских народов область действия этой идеи ограничивается одною *морализацией*, нравственную дисциплиной его личного внутреннего мира, или удовлетворением некоторых метафизических потребностей ума⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ Астафьев неточен: в конфуцианстве важное место занимает культ предков.

⁵⁰⁸ Лаинизация — обмирщение, усиление влияния мирян.

⁵⁰⁹ Примечание Астафьева: Только у подобного народа и возможны такие явления, как пастырь церкви со складом ума и литературною деятельностью Свифта, — вовсе уж не религиозными.

Примечание комментатора: *Свифт Джонатан* (англ. *Swift Jonathan*; 1667–1745) — англо-ирландский писатель-сатирик, священник, поэт, публицист, общественный деятель. «Путешествия Гулливера» — наиболее известное его произведение, где в романной форме высмеиваются пороки общества и людей.

Жизнь одного народа проникнута убеждением, что *одни дела* спасают, другого — что спасает *одна вера*, третьего — что *вера без дел мертва есть*, а четвертого — что религиозная идея есть преимущественно могущественнейшее *орудие* политической жизни — *сила*...

Эти различия в объёме и направлении действия религиозной идеи в жизни разных народов, обусловленные различием всего духовного строя, глубоко характеризующего тот или другой народ, — объясняют нам, как новое религиозное начало, усвоенное одним народом от другого, на своей новой почве получает и новую, своеобразную окраску, оставаясь само *тем же*, как и раньше. Объясняется этим и тот факт, что всецелое усвоение одним народом от другого его *религиозной идеи* отнюдь ещё не есть усвоение и всей *культуры* последнего, всего его духовного строя, — что, видя в истории массу примеров усвоения народами *культурных начал* жизни других народов, мы никогда не видели действительного усвоения, заимствования целого культурного строя. Между сотнями миллионов азиатских народов, заимствовавшими у Индии буддизм, и этой давшей им их религиозное начало Индией — такое же неизмеримое, непроходимое расстояние, как и между духовною жизнью народа, усвоившего себе вышедшее из еврейства христианское начало, и духовною жизнью еврея. Усвоены, *заимствованы могут быть только те или другие общечеловеческие начала, идеи, но не самый духовный, законченный строй их, всегда у народа, доросшего до культурности, до самосознания, своеобразный, неподражаемый и неповторяемый.*

Насколько, поэтому, прав В. С. Соловьёв, говоря, что «повсюду и всегда самые образующие *духовные начала* воспринимались друг от друга народами самых различных племён и культурно-исторических типов» (с. 167⁵¹⁰), — настолько же неправ он в своей полемике против

⁵¹⁰ Примечание Ред.: Здесь и далее (Л. с.) Астафьев ссылается на работу В. С. Соловьёва «Национальный вопрос в России» (выпуск первый, 2-е изд., 1888 г.).

Дополнение составителя: В предисловии к этому изданию Соловьёв, в частности, заявляет, что русская самобытность есть «лишь пу-
стая претензия».

мысли Н. Я. Данилевского о непередаваемости, неусвояемости отвне целых культурных типов.

Так и в области науки и искусства. И от того, что Шекспир или Ньютон⁵¹¹ были типичные англичане, а Кант и Шиллер — типичные немцы, произведения их, носящие на себе непререкаемый отпечаток национального духа их творцов, нисколько не теряют своего общечеловеческого значения. Влияние на их создание воплотившегося в них национального духа, напротив, составляет необходимое условие их так сказать *стихийной* силы, глубины и полной органической *законченности*. Это так потому, что этот дух и вызывает, и ведёт умственную или творческую работу учёного или поэта со всею понудительностью непреложного, овладевающего душой и подчиняющего её себе *факта*, а не со всегда подлежащей спору, только — логическою убедительностью строяемого этою душой для себя, по своим планам и расчётам и изменяющегося с изменением последних, всегда служебного ей *понятия*, каков всякий только *лично-разумный*, отвлечённо общечеловеческий идеал. Последний и *не производил* никогда ничего истинно-великого, несравненного именно потому, что он сам есть нечто произведённое, сознательно, рассудочно-построенное, не в себе основанное и не из себя черпающее свою силу. Произведения, им созданные, произведения *космополитические*, всем равно понятные и всех равно мало удовлетворяющие, но не имеющие *общечеловеческого* глубокого значения. На нём основаны и все эклектические и *подражательные* произведения духа, запечатлённые бессилием посредственности, хотя часто и очень умные или учёные, — произведения, равно не имеющие ни национального, ни общечеловеческого значения. Наоборот, действуя на

⁵¹¹ Примечание Ред.: Ньютон Исаак (англ. *Isaac Newton* /'nju:tən/, Исаак Ньютон; 1643–1727) — английский математик и физик, астроном и механик. Ему принадлежит фундаментальный труд «Математические начала натуральной философии», где излагаются закон всемирного тяготения и три закона механики, ставшие основой классической механики. Ему принадлежит также разработка интегрального и дифференциального исчисления и теория цвета.

душу путём непрерывных, сопровождающих всю её жизнь непосредственных и неустранимых влияний всего родного, быта, традиций, привычек мысли и чувства и — главное — путём необходимой формы всякого умственного процесса, дающей ему определённую и законченность *языка* (мысленная речь необходимо сопровождает мышление, и от неё свободно только неопределённое и бесплодное «мечтание»), — проявляющийся во всех этих влияниях и формах национальный дух является естественно *силой* и наиболее *энергично и страстно* возбуждающею душу к деятельности, и определённо направляющею эту деятельность, и налагающею печать глубины, мощи и законченной органической определённости на произведения творческой работы души.

Он является необходимым условием действительно творческой духовной работы, действительно энергичной, страстной и небесплодной духовной жизни. Но, как национальный, он представляет, во-первых, всегда определённый, особенный облик, недоступный никогда полному, совершенно точному подражанию того, кто им не проникнут, а только под него старается подделаться. Во-вторых же, проникая духовную жизнь и деятельность *самопознающего* существа, своеобразно окрашивая и приводя в органический строй *сознательные* стремления, задачи и идеалы его души, этот национальный дух *не может быть вполне бессознательным*, но выражается именно в сознательном строе жизненных задач, в относительной оценке значения каждой из них в целом, т. е. в целом воззрении человека на мир, себя и своё отношение к миру, в целом мирозерцании.

Нет силы творчества и действительности народного духа *без национального самосознания, без национального мирозерцания.*

Только забывая об этой необходимой самосознательности национального духа, *пока он ещё действительно жив*, мог Вл. С. Соловьёв написать красивые, но не верные (не красотой же оборота он увлёкся!) предложения: «Народный дух, национальный тип, самобытный характер — всё это существует и действует собственно силой, не требуя и не допуская никакого искусственного возбуждения! В истинно *народном* нет ничего *народного*, иначе вместо *народности*

окажется только *народничанье*» («Национальный вопрос в России», изд. 2, с. 59)⁵¹². Отождествляет ли здесь г. Соловьёв «нарочное» с сознательным? По-видимому, так. Но тогда странно, как он же признает, что «в философском мирозерцании действует свободно как личный, так и национальный дух» (ibid., с. 130), ибо не допустить же не сознающего себя, «ненарочного» философского мирозерцания!

Отрицая последнее⁵¹³, отрекаясь от него, мы отрицаем самую культурную национальность, отрекаемся от неё; мы обращаем вместе с тем, и все начала, от которых наша духовная жизнь должна получать и движущую энергию, и руководство — в только отвлечённо-рациональные, только — общечеловеческие *понятия*, — материал для самых разнообразных логических операций, определений и споров, но не живой источник творческой жизни духа. Забываем мы здесь, в погоне за ложно понятым *общечеловеческим* характером дорогих нам идеалов, что, как справедливо замечает Н. Я. Грот, «никогда философия одного народа не повторяла философии другого» и что «чем сильнее значение личности в той или другой деятельности, тем значительнее влияние народности» («Вопросы психологии и философии», 1889 г., кн. I, с. XVI).

А между тем изо всех идеальных культурных начал нашей, конечно, не *чрезмерно* богатой идеалами современной жизни — меньше всего посчастливилось именно началу национального самосознания, глубоко жизненное, *основное* (так сказать, почвенное) и необходимое для силы, правды и ответственности и самых *общечеловеческих* идеалов и начал (вместо мнимого враждебного противоположения им), значение которого мы в общем старались указать. Со всех сторон и с самых разнообразных точек зрения раздаются голоса против действительно культурного и идеального значенья этого начала. Отрицается и возможность его логического и нравственного

⁵¹² Как обычно, Соловьёв пытается заменить аргументацию игрой слов, в которой он был значительно талантливее, чем в философии. Астафьев же, тоже как обычно, отвечает на шутловство слишком серьёзно, а это всегда *выгодно шуту*.

⁵¹³ То есть национальное самосознание и, соответственно, национальное мирозерцание.

оправдания, и его жизненная необходимость; проповедуется, наоборот, его греховность и вместе с тем — спасительность и прелесть подвига самоотречения в форме отречения от национального самосознания.

Не все те формы, в каких выражалась доселе борьба против национального самосознания, как руководящего начала духовной жизни, заслуживают серьёзного и искреннего сочувствия или несочувствия к ним и серьёзного обсуждения их, т. к. сами они далеко не одинаково серьёзны. Наименее *действительным* противником начала национального самосознания представляется нам то философствующее направление, в котором выразилось огульное отрицание *всяких культурных идеалов вообще*, начиная с религиозного, научного, эстетического и так далее и кончая государственным и национальным, — во имя стремления к идеалу так называемого «естественного», будто бы счастливого, чистого душой и безгрешного человечества. Высказывалось это отрицание культурного идеала, наряду с необузданною идеализацией «естественного» человека, в самых разнообразных формах, — и в холодно-сентиментальных, подражающих знаменитому Discourse⁵¹⁴ Ж. Ж. Руссо (едва ли нужно указывать на многочисленные следы подобного подражания в нашей литературе начала века), и в форме циничных «учёных» памфлетов, как у автора Die Conventiellen Lügen der Kulturmenschheit M. Nordau⁵¹⁵, — и в форме полухудожественной, полуфилософской притчи, повторяющей религиозные недоумения мелкорассудочного «просвещения»

⁵¹⁴ «Рассуждение» (фр.). Наибольшей известностью пользуется «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» Ж. Ж. Руссо (1755).

⁵¹⁵ *Нордау Макс* (нем. *Nordau Max*; 1849–1923) — немецкий литератор еврейского происхождения. Наиболее известный труд «Вырождение» многократно издавался на русском языке. Записывал в число представителей «вырождения» чуть ли не всех знаменитых современников, от Р. Вагнера до П. Верлена. Астафьев упоминает его другой «критический» труд — «Общепринятая ложь культурного человечества».

прошлого века в вымыслах, часто вместо намеченной простоты только напряжённо-грубых, как в большинстве последних, предназначавшихся «для народа» произведений графа Л. Н. Толстого.

Ничего, кроме религиозных и философских *недоумений*, мы, признаёмся, не можем видеть в ссылках на «Бога» и Его закон *рядом* с отрицанием *Бога личного*, или в ссылках на «душу» того учения, которое в основе своей *пантеистично*, а потому и на индивидуальное бытие вообще, и на личную душу должно смотреть как на нечто не только не важное, но и греховное в своём стремлении к самоутверждению, как на плод какого-то космического недоразумения.

Этого рода отрицание никогда не представляло и не представит серьёзной опасности ни для одного из захватываемых им в свою сферу идеалов, действительно живых ещё в душе человека. Идеал «естественного» человека никогда действительно не прельщал и не может прельстить эту душу в смысле не занимательной только, но праздной мечты философствующего воображения, а действительно-руководящего начала жизни. Слишком трудно скрыть от себя, что в идеализованном образе этого «естественного» человека, внимательно в него всматриваясь, мы или вовсе не найдём ничего человеческого, ничего кроме *звероподобия*, хотя бы зверь оказался и добрый, не вредящий другим зверям в заботе о своём прокормлении и не противящийся злу (злу и лжи противиться может только человек, знающий идеалы добра и истины и стремящийся к ним), или же то человеческое, которое в нём ещё могло бы быть привлекательно, оказалось бы лишь отголоском или неразвитым зародышем всё *тех же* культурных идеалов, религиозных, познавательных, эстетических, государственных, социальных и тому подобных. Общее и серьёзное увлечение *зрелого* человечества подобным «идеалом» едва ли вероятно; участь его скорее в том, чтобы, возбудив на миг критическую мысль и временно *заняв* её, быть неизменно относимым в область безобидных в сущности, но интересных *пикантностью* досужих парадоксов. Защищать против них приходилось бы уже самый факт *человечности во всём его объёме*, а много это, — слишком много для *серьёзности* спора!

Не страшны для национального идеала и такие нападения, как сделанное на него не так давно К. Н. Леонтьевым⁵¹⁶ в брошюре «Национальность как орудие всемирной революции», брошюре замечательно талантливой по художественной яркости нарисованной картины нашего века, но или ничего не доказывающей против начала национальности, или доказывающей гораздо больше, чем автору нужно. Ведь если прожитый нами век революций был *вместе с тем* и веком пробудившегося сознания и торжества национального начала, то был он также веком и весьма многого другого, например: торжества рационалистической философии, а затем — материализма, скептицизма и позитивизма, веком небывалых успехов техники и промышленности, экономического развития, роста и торжества космополитической буржуазии, парламентаризма и т. д. и т. д.!

Внутренняя связь всего этого «другого» с революцией не более и не менее связи её с национальным началом доказывается простым фактом *одновременности* всех этих явлений, которая вообще нигде и ничего сама по себе не доказывает (как *намёк* только на приложение самого *несовершенного* из индуктивных приёмов, — метода «согласия»⁵¹⁷). То же обстоятельство, что национальным началом было возможно вос-

⁵¹⁶ Примечание Ред.: *Леонтьев Константин Николаевич* (1831–1891) — мыслитель, писатель, критик, публицист. Выступал против секуляризации культуры, абсолютизации значения человека («антрополатрия пересилила любовь к Богу и веру в святость Церкви и священные права государства и семьи»). Критиковал либерализм за «омещанивание» и лживую демократизацию; культивировал эстетический принцип в понимании и оценке жизни общества, государства, истории (здесь с ним полемизировал П. Е. Астафьев). Его работы: «О всемирной любви» (1880); «Византизм и славянство» (1875); «Восток. Россия и славянство» в 2 т. (1885–1886). Астафьев не точно называет работу Леонтьева «Национальная политика как орудие всемирной революции» (письма к О. И. Фудель), 1889.

⁵¹⁷ Индукция — метод заключения от конечного числа фактов к общему правилу. Частный случай этого метода, отмеченный Астафьевым, обычно называется «методом сходства». Подробнее см.: *Кондаков Н. И.* Логический словарь-справочник. — 2-е изд. — М.: Наука, 1975. — С. 578.

пользоваться как *орудием* революции против этого начала, решительно ничего не говорит или же говорит против *всех* начал и сил жизни вообще, ибо все они могут быть и бывали *орудиями* и революции, и эволюции. *Орудиями* революции становились, как мы знаем, порой и наука и искусство, имена же Марсилия Падуанского, Ла-Бозси, Мильтона, Суарэца, Марианны⁵¹⁸ и других напоминают нам, что даже в *религии* не раз пытались искать освящения для теорий народовластия, цареубийства и революции, а «мудрый» Локк⁵¹⁹ даже специально изобрёл (в своих *two treatises*⁵²⁰) для революции благочестивую кличку «*appeal to heaven*» (апелляция к Небу). Что же всё это может доказывать?! Конечно уж, не враждебность революции и консервативность начала *космополитического*...

Несравненно серьёзнейшее значение должно признать за тою философско-историческою критикой национального самосознания, как культурного начала жизни, которую дал нам Вл. С. Соловьёв в книге «Национальный вопрос в России»,

⁵¹⁸ *Марсилиус Падуанский* (лат. *Marsilius de Maunardino*; между 1275 и 1280 — ок. 1342) — итальянский философ и политик, отвергал притязания папы на светскую власть; был осуждён на смерть как еретик, но спасен покровительством императора Людвига Баварского. Многие идеи М. П. были взяты на вооружение идеологами Реформации.

Ла Бозси Этьен де (фр. *La Boétie Étienne de*; 1530–1563) — французский философ-гуманист, выступал в поддержку гражданского несопротивления как светской, так и церковной власти.

Мильтон Джон (англ. *Milton John*; 1608–1674) — поэт и политический деятель эпохи Английской революции; в ряде трактатов продолжал тираноборческую традицию раннего протестантизма.

Суарес Франсиско (исп. *Francisco Suárez*; 1548–1617) — испанский теолог и философ, придерживался в политике тираноборческих взглядов.

Дополнение Ред.: Очевидно, Астафьев неточно пишет имя. *Мариана Хуан де* (*Juan de Mariana*; 1536–1624) — испанский иезуит-теолог, политический мыслитель, историк. Автор трактата «О короле и институте королевской власти», испанский историк-публицист.

⁵¹⁹ *Локк Джон* (англ. *Locke John*; 1632–1704) — английский философ, в котором принято видеть основателя либерализма. Среди прочего, автор «Двух трактатов о правлении» (1690), которые отмечает Астафьев.

⁵²⁰ *Two treatises* (англ.) — два трактата (примечание Ред.).

действительно глубоко затрагивающей самый корень вопроса о культурном значении национального самосознания⁵²¹. Это значение г. Соловьёв в очень ограниченной мере признаёт вообще, но вовсе отрицает в отношении русского национального самосознания, которое, по его убеждению, должно быть ответом не на вопрос о силе и призвании нашего народа, а «о грехах России» (Л. с.⁵²², с. 209), ставя «зрячему» патриоту русскому задачу не самоутверждения и самовоплощения русского народного духа, но его *самоотречения*⁵²³. Начало национальностей г. Соловьёв признаёт по существу его *языческим*, разобщающим, исключительным (Л. с., с. 26), естественно переходящим в узкий *национализм*, в национальный эгоизм, упорно держащийся *своего* только потому, что оно своё, хотя бы оно и было дурно, и в этом отношении враждебно и безнравственно противопоставляющийся высшему *вселенскому* идеалу, идеалу христианскому. В отношении этого последнего значение национального начала вообще есть и должно быть только подчинённое, *служебное*, выполняющее вселенскую задачу по мере своих сил. «Нравственный долг требует от народа прежде всего, чтоб он отрёкся от национального эгоизма, преодолел свою природную ограниченность, вышел из своего обособления. Народ должен себя признать тем, чем он есть по истине, т. е. лишь частью вселенского целого; он должен признать свою солидарность со всеми другими живыми частями этого целого, солидарность в высших всечеловеческих интересах, и служить не себе, а этим интересам; в меру

⁵²¹ Эта книга Соловьёва состоит из двух выпусков, которые, в свою очередь, распадаются на ряд статей, опубликованных в 1883–1888 гг. и в 1888–1891 гг. Особенно одиозны статьи, которые содержат откровенную клевету на Н. Я. Данилевского, якобы «списавшего» свой знаменитый труд «Россия и Европа» (1869) с малоизвестного немецкого историка. Обратите внимание: чтобы выступить со своими «разоблачениями», Соловьёву понадобилось почти двадцать лет и смерть Данилевского в 1885 г.

⁵²² Л. с. = *Loco citato* (лат.) — в указанном месте.

⁵²³ Своим «зрячим патриотизмом» много раньше Соловьёва похвалялся другой русофоб — Чаадаев.

своих национальных сил и сообразно своим национальным качествами» (Л. с., с. IV).

В. С. Соловьёв настаивает на идее человечества как живого целого (а не как отвлечённого понятия и не как агрегата), относящегося к народам, как тело, целый организм — к своим органам (например, с. 184 и др.). Такое *представление* об отношении человечества к своим органам не только не заслуживает названия «идеи» или «понятия», но и как образ, уподобление крайне натянуто и фальшиво. Где и когда был известен организм, не имевший *своего* единого сознания и воли, и были известны органы его, *имеющие* своё личное сознание и волю? Где и когда встречался организм, сохраняющийся живым в то время, как органы его, никогда *не повторяясь* (подобно листьям, например) и не выполняя одинаковой функции два раза, постоянно рождаются и умирают?

Но, требуя от других культурных народов, во имя признания их *органами* человечества, как целого организма, живого тела, — только отречения от своего национального эгоизма ради служения одной вселенской, общечеловеческой задаче, определяемой г. Соловьёвым как «объединение всего мира в одно живое тело, в совершенный организм богочеловечества» (Л. с., с. 32), — относительно русского народа, г. Соловьёв идёт в своих требованиях дальше. Другие народы, отрёкшись от *национализма*, служат вселенской задаче «в меру своих национальных сил и сообразно своим национальным качествам». Подвиг же того самоотречения, которого г. Соловьёв ожидает от своего родного народа, обширнее и труднее, т. к. этот народ должен отречься и от своих *национальных сил и качеств*, ибо таковых, заслуживающих уважения и сохранения, по взглядам г. Соловьёва, *налицо не оказывается* для патриота «зрячего», свободного от самомнения. Доказывая это последнее обстоятельство, г. Соловьёв упоминает и о нашей «церковной бесплодности», о том, что мы в этой области ничего не произвели, «несмотря на личную святость отдельных людей, несмотря и на религиозное настроение всего народа» (Л. с., с. 43), указывает и на нашу не самобытность и малую производительность в области науки и искусства и, наконец, как человек истинно-философского ума и образования, касается самого корня, самого сердца всего вопроса, стараясь по-

казать, что в России нет никаких данных и для веры в *русскую самобытную, национальную философию*, что и здесь мы обречены жить заимствованиями у Запада (с. 131 и сл., с. 193 и сл.).

Этим действительно *окончательно* решался бы вопрос. Если нет и не может быть русской национальной философии, то нет и не может быть и русского национального самосознания, ибо философия, в отличие от *знания предметов*, есть именно самосознание *целого духа*, в котором и всё «мировоззрение», и вся «система» знаний о предметах составляют только *часть*, хотя бы и существенную. Если поэтому *нет* данных для русской национальной философии, то нечего и говорить о каком-либо *русском культурном идеале*, а остаётся только совершить «подвиг самоотречения» и, сознав «грехи России», покаявшись, идти просить у Запада совета и руководства во всех жизненных вопросах, начав с разных с ним «соглашений».

На этом последнем вопросе о данных для признания или непризнания русской национальной философии, как на составляющем самоё *cardo rei*⁵²⁴ национального вопроса, мы и остановимся в последующем изложении. При обсуждении этого более скромного, специального вопроса нам представится необходимость коснуться и общих понятий Вл. С. Соловьёва об отдельном народе и его отношении к единому человечеству, так же как и о существовании вселенского, общечеловеческого идеала и задачи жизни и политики. Но прежде чем приступить к этому обсуждению, необходимо сделать одну оговорку.

Вопрос наш вовсе не в том: *были ли* в нашем прошлом созданы русскими людьми самостоятельные философские *системы*? Конечно, нет; но это ничего не доказывает, ибо ведь и Пруссия, бывшая ещё недавно всемирным очагом философской мысли и поэзии, в то время никому ещё не представлялась в виде настоящей, служащей всему, что угодно, кроме философии и поэзии Германии. Не в том наш вопрос также: *будут ли* созданы русскими людьми самобытные философские системы? Философская *система*, для созидания которой требуются и целая посвящённая этой задаче жизнь, и особые

⁵²⁴ *Cardo rei* (лат.) — сущность, букв. ось вращения, центр.

личные дарования в её творце, всегда есть дело *личного* творчества, развиваемое далее и пополняемое несколькими другими лицами же, посвятившими свою жизнь и дарование развитию сочувственной им идеи. Но *личного творчества*, конечно, предрасчислить и предсказать невозможно; нельзя было *предсказать* появления ни Декарта, ни Лейбница, ни Гегеля. Но вполне возможно и важно решить вопрос: существуют ли в народном характере, в духовной атмосфере известного народа такие черты, которые делают его сына способным и глубоко интересоваться философией, и посвятить ей свои дарования, построив её так, как того требуют глубочайшие духовные интересы, чаяния и стремления этого народа, налагая на своё философское творение печать самобытности, народности? На *такой* почве и в такой среде, если она налицо, и *может* создать и непременно когда-нибудь создаст соответствующую философскую *систему* какой-либо неведомый ещё личный гений, вокруг которого соберутся и продолжатели его дела, а самое дело на этой почве не заглохнет, а станет национальным делом. И наш вопрос только в том: *представляет ли наш народный характер такую благоприятную для развитая самобытной философии определённую почву и духовную среду?*

II

Отличительные черты русского народного духа настолько характерны и слагаются в настолько своеобразный, законченный, настолько отличный от духовного строя западных народов, строй, — что *только этим своеобразием* и объясняется то обстоятельство, как этот наш народный дух, несмотря на установившееся уже более полутора столетия постоянное и живое общение с Западом — политическое, экономическое, умственное и т. д., — до последнего времени предстоял этому Западу только как грозно-таинственная загадка за семью печатями или просто как a great humbug⁵²⁵. Лишь в последнее время, благодаря всё большему знакомству с любовно и правдиво разъяснившими в созданных ими художественных образах

⁵²⁵ A great humbug (англ.) — великий обман или обманщик.

эту таинственную загадку произведениями русских писателей-романистов, начинают люди Запада не только понимать, но и *сочувственно* понимать загадочного для них русского человека, как видно, например, в превосходных статьях М. де Вогюэ⁵²⁶ о Толстом, Достоевском, Тургеневе. У нас характернейшие черты нашего духовного образа, его внутренний смысл и свойственные ему действительно-жизненные идеалы более или менее точно были определены в произведениях наших, всегда *философски* мысливших, славянофилов. Не составляли и не составляют эти черты тайны и в живом и, несомненно, ясном, хотя и не выражающемся отвлечённо-философским языком, да именно ради этой живости и непреложной ясности и не ищем во что бы то ни стало для себя такого выражения — сознании нашего народа, у которого *есть* своё мирозерцание, как то признаёт даже г. Соловьёв. Выразились они, наконец, и во всём ходе нашей истории, и во всём строе и даже неустройстве нашей настоящей жизни. Если свести все эти уже отмеченные черты к их самому общему и принципиальному выражению, раскрывающему пред нами и самый органически-цельный и законченный индивидуальный строй их, то мы получим следующее определение самобытно-русского национального характера: глубина, многосторонность, энергическая подвижность и *теплота внутренней жизни и её интересов*, рядом с неспособностью и несклонностью ко всяким задачам *внешней организации*, внешнего упорядочения жизни и — соответствующим равнодушием к *внешним формам, внешним благам и результатам* своей жизни и деятельности. *Душа выше и дороже всего*: её спасение, полнота, цельность и глубина её внутреннего мира — *прежде всего*, а всё прочее само приложится, несущественно, — таков девиз «святой Руси», предносящейся ей в *отличительно русском*, как признаёт и г. Соловьёв, идеале «святости».

Идеал этот притом, — и это очень существенно отметить, — не есть идеал чисто-созерцательный, аскетически

⁵²⁶ Вогюэ Эжен Мельхиор де (фр. *vicomte de Vogüé Eugène-Melchior*; 1848–1910) — французский дипломат и писатель, путешественник. Основное произведение — «Le roman russe» («Русский роман», 1886).

замыкающий душу от внешнего мира, практической жизни вообще, как идеал индийский, но — *действенный, практический*. Справедливо замечает г. Соловьёв, что «Россия, имея по народному характеру много сходства с Индией, резко отличается от неё своим живым, практическим и историческим смыслом» (с. 72). Практический *здравый смысл*, которым характерно отличались и наши народные подвижники, и даже всецело преданные делу спасения души святые, бесконечно отдаляет русский характер и от индийской бесплодной созерцательности, и от не менее характерного фанатизма формальной логики в средневековой романской *схоластике*. Отдаляет он и от необузданного *рационализма* какого-нибудь Гегеля, на место всякой реальности, и внешней, и внутренней, ставящего «понимающее себя в саморазвитии понятие», или саморазъедающего, мучительно сосредоточенного на себе *сентиментализма* какого-нибудь Вертера⁵²⁷. Этим практическим здравым смыслом обуславливается и свойственное русскому уму недоверие, а подчас даже и презрение к чисто-теоретическим умозрительным построениям, не имеющим никакого отношения к практической и *нравственной* жизни. Отдаляя русский ум от односторонностей аскетизма, логического формализма, рационализма и сентиментализма, этот практический здравый смысл предохраняет его и от того господства холодного, головного *воображения*, которым так характерно запечатлены все национальные французские исторические движения и произведения, и которое делает такую холодную, искусственную, ходульную, — словом, «непоэтичную», — всю французскую поэзию, как делало, хотя и в меньшей мере, расудочной и сентиментальной её прообраз — поэзию Рима, резко этими чертами отличающуюся от греческой.

Но, сохраняя за русским умом *гармоническую полноту*, чуждую одностороннего поглощения его в одном из направлений его деятельности и, вследствие того самого, на всё *чутко-отзывчивую* и *ко всему восприимчивую*, — этот «здравый, практический смысл» русского человека никогда не выродится в то

⁵²⁷ Имеется в виду герой повести Гёте «Страдания юного Вертера» (1774).

отрицание самого духа, его высших требований и начал во имя достижения ближайшей практической задачи личного самосохранения, победы в «борьбе за существование», в которое он переходит у типичного *struggle-for-lifer*'а⁵²⁸, англичанина или янки. Именно он, ради своей *здоровости*, ради ненарушения гармонической полноты своего духа, и заставит русского человека ставить свои внешние задачи и выбирать свои средства, так сказать, поделикатнее, посовестливее, не столь беззастенчиво, как делает это открыто возведшая борьбу за существование в принцип, недавно ещё «пышная и чудная» царица морей, на которой уже начинается сбываться пророчество нашего поэта:

Но за то, что ты лукава,
 Но за то, что ты горда,
 Что тебе людская слава
 Выше Божьего суда... и т. д.⁵²⁹

Нравственная опрятность, терпимость, благодушие и деликатность в житейской борьбе — качества не менее связанные с этим здравым смыслом, никогда не покидающим своей духовной, *нравственной* почвы, как и гармоническое равновесие ума, чувства и воли, полнота внутренней жизни, её восприимчивость и чуткая отзывчивость. Эти качества всегда, по словам Вл. С. Соловьёва, «привлекательно действовали на чужих людей», проявляясь как «мягкость и подвижность нашего народного характера, многогранность русского ума, восприимчивость и терпимость русского чувства» (Л. с., с.106).

Но именно во имя сохранения этой *столь привлекательной для чужих людей* (неужели только для чужих?) целокупности, полноты и равновесия своего духа, именно потому, что выше

⁵²⁸ От *struggle-for-life* (точнее *struggle-for-existence*) (англ.) — «борьба за существование»: термин, восходящий к «Теодицее» Лейбница (1710) и впоследствии использованный Ч. Дарвином.

⁵²⁹ Отрывок из стихотворения А. С. Хомякова «Остров» (1836), обращенного к «царице морей» Англии. Нельзя не отметить, что Хомяков был «англоманом», поклонником английских политических и общественных учреждений.

и ценнее всего для него его душа и её спасение, — и относился Русский народ всегда более или менее равнодушно, а часто даже и враждебно к внешне-организаторским задачам вообще; оказывал и мало склонности, и мало способности к формальной организации и организованной деятельности. Та деятельность, которой требует его действительно практический здравый смысл и которая действительно необходима для спасенья души его («вера без дел мертва есть»⁵³⁰ — его глубокое убеждение), представляется для него всегда как деятельность личная (хотя бы и не для личных целей), по существу своему нравственная, но не организованная в юридических или политических формах, не механизированная, — ибо всякая организация деятельности есть непременно и механизация её, ограничение её личного, чисто-духовного, творческого источника. Дорожа выше всего этим личным, творчески воплощающим всю полноту его духа и нравственным, а не отвне регламентированным характером своей деятельности (на свою ли, на общую ли пользу — всё равно), — русский народный характер и не может не относиться равнодушно, недоверчиво или враждебно к исключительным задачам устройства внешних форм, внешней организации жизни. Поэтому он и ведёт спустя рукава даже дело устройства своих внешних благ и средств, — не это для него важно! — бесконечно более думает о нравственном характере своих поступков, об их моральности, чем об их юридической правильности, об их легальности. Какая-нибудь вполне легально обставленная мерзость всегда гораздо глубже возмутит его душу, чем нарушение любой юридической формы, не из безнравственного мотива идущее. Немецкий принцип Kampf um's Recht⁵³¹ — столь же мало сроден его духу, как и английский — struggle-for-life. Наш народ — менее всего юридический или политический народ, в очень слабой степе-

⁵³⁰ Иаков 2: 20.

⁵³¹ «Борьба за право» — самый известный труд немецкого правоведа Рудольфа фон Иеринга (1818–1892). Видел в праве сумму условий социальной жизни. Критерий, отличающий право от морали, — признание государством и осуществление с обязательной помощью государства.

Struggle-for-life (англ.) — борьба за жизнь (*Ред.*).

ни — социально-экономический и в высочайшей — нравственный и нравственно-религиозный. Понятие *долга*, безусловного предписания совести, исполнение которого требуется независимо от каких-либо сопряжённых с ним положительных выгод и положительных же обязательств, для него бесконечно священнее юридических понятий права и обязанности, состоящих между собою в отношении арифметического равенства (так что без равносильных прав нет и обязанностей). И видя *грех* в нарушении долга, он и сравнительно легко уступает своё право и нередко слишком легкомысленно, без тяжёлой внутренней борьбы уклоняется от своей обязанности. И в личную нравственность верит он всегда более, чем во всевозможные формальные *гарантии*, и пресловутый *правовой порядок* есть чуждый его духу порядок!

Поэтому правильно поступали славянофилы, когда «с братолюбивою сущностью православия связывали и весь строй *народной* жизни, основанной не на борьбе, а на общинной солидарности, обеспеченной не формальными гарантиями, а взаимным доверием» (В. Соловьёв. Л. с., с. 79–80). Столь же верно и то, что, чуждаясь задач устройства внешних форм, внешней формальной организации жизни, куда относятся и задачи собственно политические, Русский народ никогда не искал и так называемых «политических прав», — что «русский народный взгляд не признаёт государственность саму по себе за высшую и окончательную цель национальной жизни... он никогда не положит свою душу за политические идеи (Л. с., с. 107). Русская партия действительно никак не может быть исключительно или даже по преимуществу политической партией: тогда она не будет Русскою» (Л. с., с. 108). И самая *организация партий*, неизбежно требующая «сделок», соглашений, — не дело русского человека всё по той же причине, что выше и дороже всего для него целость и полнота внутреннего мира его, душа и её спасение. Отсюда его отвращение ко всяким *компромиссам* и даже неспособность на них; отсюда же и то обстоятельство, что, не поступаясь ни во имя каких бы то ни было благ *принципом*, дорожа только им и враждуя только из-за него, он очень равнодушно относится ко всякого рода *программам*, придавая им весьма второстепенное значение.

Эта верность принципу, отвращение к компромиссу и пренебрежение к программам делают его мало способным даже к коллегиальному ведению какого-либо дела, сравнительно с западным европейцем!

Поэтому мы и видим одну из главных и наиболее чреватых недоразумениями ошибок наших славянофилов в их чрезмерном превеличении значения *соборного начала* в Русской народной жизни, — в тех заслугах, которые они этому началу скорее с трогательным лиризмом, чем с трезвою убедительностью, приписывают, и в тех надеждах, какие на него возлагают.

Какая же может на этой почве развиться организация партий или борьба партий, — не только политических, но даже социальных и сословных?! Конечно, никакой. Никогда у нас не было, да, даст Бог, и не будет, этих *благ* «просвещённой Европы», в конец её деморализующих. *Душа нам дороже их!*

У *такого* народа, пока не явилось отвне какой-либо объединяющей силы, естественно, должно было во всей своей силе проявиться «отличительное свойство славянского племени», состоящее в «склонности к розни и междоусобиям, неспособности к единству, порядку и организации» (Соловьёв. Л. с., с. 34). Сказавшаяся потребность в объединяющем, организующем начале, при отсутствии собственной способности и склонности к участию в организаторской работе, при нежелании поступиться ради каких бы то ни было форм и прав неограниченную полнотой своего внутреннего, нравственного мира, — заставила искать этой организующей и объединяющей силы *отвне*. Она-то и выразилась в беспримерном в истории акте, с которого началась русская государственность и русская история, — призвании варяжских князей. Справедливо признавая, что выразившиеся в этом акте «мудрость и самоотвержение наших предков обеспечили самостоятельное бытие России, дав ей зачаток сильной государственности» (Л. с., с. 36), Вл. Соловьёв только совершенно напрасно называет этот первый акт русской государственной жизни актом «национального самоотречения». Отрекаясь от участия в той организаторской власти и работы, которых он сам, во имя свободы и целостности своего личного внутреннего мира, *чуждался, для себя не хотел*, народ, очевидно, не от какого-либо своего

достояния или дорогого ему блага в чужую пользу *не отрекался*. Он только оставался верен своим глубочайшим и жизненным интересам, *передавая* в другие руки непосильную для него самого и нежелательную тяготу необходимого внешнего служения *общему делу своей земли*. Не свое право или свою власть передавал он этим актом варяжским князьям, — ибо он прав и власти и не имел, и не хотел иметь, — но *служение* необходимому общему делу. И священный и авторитетный характер этой призванной власти и народом, и самую эту властью всегда признавал как непоколебимо покоящийся не на личном *праве* облечённых властью лиц, — как это было во всей Западной Европе, — а на их *служении* необходимому для народа, но не принимаемому им на себя во имя других более дорогих ему интересов делу.

Подчинение *такой* власти и по *такому* мотиву, подчинение всегда не вынужденное, но свободное, благодарное и санкционируемое не фактом совершившегося завоевания или избрания, а требованиями собственного своего духа и сердца, — никак не может быть названо «самоотречением». Если это — самоотречение, то оно длится столько же времени, сколько живёт Россия, сколько держится необходимо выражающее это народное «самоотречение» в сфере чуждых народному духу юридических и политических организаторских задач — Самодержавие. Последнее есть *внутренне необходимая*, а не случайно образовавшаяся форма государственной жизни такого народа, каков наш народ, не организаторский, не политический, не юридический и даже не социальный по своим идеалам и стремлениям. Если от чего *никогда не отрекался и не отречётся такой народ*, то именно от своего нежелания положить дорогую ему паче всего душу свою — в формально и внешне организаторскую работу, в деятельное созидание внешнего юридического или политического строя своей жизни. Никогда не отречётся он от своего нежелания принять на себя тяготы *политических прав* — от своего родного, кровного самодержавия. Последнее для него так же жизненно необходимо и дорого, пока он верен себе, как и внутренняя свобода и неограниченная полнота и цельность его личной, внутренней жизни, спасение его души, —

несовместимые ни с какими «политическими правами», ни с каким «верховенством народа».

На Западе яркий пример такого сочетания чрезвычайной глубины внутренней жизни личного духа с принципиальным отчуждением от задач политической жизни представляет нам «довольно» крупный, кажется, характер Гёте.

Вся наша история доказывает выражающийся в этой непоколебимой привязанности к Самодержавию и отчуждённости ото всяких «политических прав» и «народовластия» инстинкт буквально *нравственно-религиозного самосохранения* (а не самоотречения) русского народа, прямо противоположный инстинктам самосохранения политического, социального, формально-юридического или экономического, движущим и двигавшим жизнью Западной Европы. Не можем не привести здесь слов И. С. Аксакова, выписанных Вл. С. Соловьёвым на 62–63 стр. своей книги: «...Не от национальности отрекались наши предки, а от *похоти* властвования и командования друг над другом, отрекались от вражды и раздора, обуздывая себя всеобщим послушанием единой, общей для всех, *призванной* со стороны власти. То же самое отречение от властолюбивой похоти, от принципа “народного верховенства” (*la souverainete du peuple*⁵³²) проявлялось и после варягов несколько раз в русской истории, а в 1613 г., когда государство разбилось вдребезги, народ восстановил его снова, ходил по самодержавного царя за Волгу, несколько лет упрочивал его власть авторитетом и надзором своих земских соборов, а потом с полными доверием, не заручившись никакими гарантиями, “пошел в отставку”, по выражению Хомякова, возвратился к своей земской жизни».

Но если так ярко высказывался инстинкт нравственно-религиозного самосохранения и связанного с ним отречения от *похоти* политической власти и внешне формальной организации уже в ранние периоды нашей народной истории во

⁵³² *La souverainete du peuple* (фр.) — суверенитет народа (Ред.).

Примечание составителя: Идею *народа-суверена* (т. е. народа — носителя *верховой власти*) первым вполне ясно высказал Жан-Жак Руссо в трактате «Об общественном договоре» (1762).

времена ещё смутного национального самосознания и даже (как призвание князей) до Православия, — то насколько глупок и мощен должен быть этот инстинкт теперь, когда он доразвился, под надёжным оплотом им же созданного Самодержавия до национального самосознания, и для своего девиза «душа всего дороже» — получил и религиозную санкцию в Православии! *Душа всего дороже*, — таков основной мотив и Православия, и Самодержавия, и народности нашей.

Но если русский человек, в ревнивом охранении чистоты, целокупности и свободы своего внутреннего, нравственного мира, доселе *по возможности* отстранялся от деятельного участия в несовместимых со всем этим, для него драгоценнейшим, политической власти и задачах политики, — так сказать, по возможности *отмежёвывался* от этой области внешней и принудительной организации жизни, — дорожа своею оригинальною и сильною государственностью с её определяющею формой Самодержавия, именно как надёжнейшим *оплотом* такого размежевания и нравственно-религиозного самосохранения, — то он, конечно всего менее способен смешать задачи своего внутреннего мира с внешне организаторскими задачами политики или права. Ещё менее, конечно, свойственно ему, пока он остаётся верен своему народному характеру, стремиться к внешней, формально закрепляющей вонне организации в своей жизни *самих задач и идеалов своего нравственного мира*. Это стремление, ярко характеризующее в особенности романские народы и делающее их преимущественно носителями и осуществителями юридико-политических задач и идеалов, совершенно чуждо и даже враждебно русскому народному духу. В особенности непонятно оно ему и уж вовсе несочувственно в сфере *самой* нравственности и *самой* религии, самой «святая святых» его души. Человек латинской — романской культуры стремится и всегда готов организовать, кристаллизовать в твёрдых, точно определённых внешних формах всякое движение, всякое стремление своей души: не только мотивы сословных и экономических различий, но и человеческое братство, и любовь, и уважение. Для него понятен и почти привлекателен даже вопрос о регламентации, кодификации нравственности в тесном смысле, так,

чтобы нравственные мотивы действовали в душе по общим правилам, в точно определённых формах и т. д.

Невольно вспоминаются здесь презрительные слова Гётевского Мефистофеля:

Ich habe schon in meinen Wanderjahren
Krystallisiertes Menschenvolk gesehn,⁵³³

слова, сказанные им учёному и ничтожному Вагнеру в то время, когда тот радуется удачному приготовлению химическим способом, *в реторте*, искусственного человека (*homunculus*), торжествуя совершающееся упразднение творческой силы природы в деле созидания живого, обладающего *душою* человека (*Faust. II*).

Русский человек *ужаснётся* предложению такой организации и кодификации; они ему представляются *смертью* самой нравственной жизни, ибо любовь, уважение или великодушные «по такому-то параграфу» положительного *устава* нравственности — уже перестают быть согревающими душу и священными проявлениями её свободной и прекрасной сущности, любовью, уважением и великодушием. Они переходят в не имеющее само по себе моральной ценности, ибо *предписанное*, вынужденное исполнение юридической обязанности. Обращая мораль в подобие положительного права, с его внешнею организацией и принуждением, мы отреклись бы от своей моральности в пользу легальности. А *русский* человек, как видно из всего сказанного раньше, гораздо легче поступится именно юридическим началом, легальностью, чем моральностью. В этом отношении он составляет, как человек «совести», крайнюю противоположность с не знающим вовсе понятия совести ветхозаветным «человеком закона» евреем и с более близким к последнему, всегда стремящимся личную совесть заменить, общим *формальным законом*, организацией, гарантией, сыном романо-германской культуры⁵³⁴.

⁵³³ «Так, странствуя, встречал и я, бывало, // Кристаллизованных людей» (пер. Н. Холодковского).

⁵³⁴ Астафьев здесь явно предвзят; вряд ли он не знал (глубоко зная, например, учение Канта), что истинным «сыном» германской культуры является понятие *долга*.

Последний способен искренне увлекаться изобретением даже разных «армий спасения»⁵³⁵, всемирных союзов «любви и братства». Мы не уверены, что не явится когда-нибудь даже известие о каком-нибудь народившемся на Западе обществе или союзе организованно и в определённых формах *развивающем и поощряющем* художественный экстаз! Для русского духа все такие попытки организовать то, что теряет всю свою цену, будучи организовано и регламентировано, всегда будут и нелепы, и глубоко несимпатичны, ибо они приносят сущность, дух в жертву формы, ибо в них самая жизнь духа скудеет и мельчает. Этот дух, повторяем, моральность свою, личную совесть ставит всегда выше безличной легальности, вонне организованной и отвне поддерживаемой. Если отсюда вытекает некоторая наша неаккуратность, беспорядочность, халатность и неряшливость в исполнении житейских *обязанностей* наших, некоторый недостаток того, что К. Н. Леонтьев назвал «вексельною честностью»⁵³⁶, составляющею высшую гордость и славу заправского западного буржуа, — то все эти недостатки наши и вытекающие из них житейские неустойства и неудобства связаны именно с тем, что для нас навсегда моральность выше легальности, душа дороже формальной организации, в которую мы никогда и не полагаем эту душу. Идеал «умеренности и аккуратности» никогда не займёт высокого места среди наших народных, не буржуазных идеалов.

Ещё менее, чем к положению своей души во внешнее устройство, формальную организацию нашей *моральной* жизни, к смешению её задач и интересов с задачами права и политики и подчинению их последним интересам, способен и склонен русский народный дух к подобному же смешению

⁵³⁵ Армия Спасения (англ. The Salvation Army) — международная христианская (методистская) и благотворительная организация, основанная в 1865 г. в Великобритании для оказания помощи нуждающимся. Штаб-квартира (главный офис) находится в Лондоне. В России Армия Спасения начала работу в 1916 г. С 1925 по 1991 г. была запрещена на территории СССР. Организация работает в 130 странах мира.

⁵³⁶ Вексель — долговой документ. Астафьев заблуждается, считая, что существует *точная граница* между легальностью и моральностью.

и подчинению, к подобному же «положению души» в дело внешней и формальной организации — в области своих *религиозных* задач и интересов. Они именно составляют самый центральный и наиболее драгоценный, наиболее ревниво охраняемый, отмежёвываемый ото всего, нарушающего его чистоту, пункт нашего внутреннего мира.

Для русского духа понятно, что положительное право, закон, распространившиеся на всю область морали, внутренней свободы, и поглотившие эту область в своих формах, тем самым лишают себя собственной своей этической *основы*, своей моральной ценности и святости, перестают быть правом и законом, обращаясь в выражение условного факта (договора или силы, или пользы и т. д.). Понятна для него и та непродоходимая пропасть, какая лежит между, безусловно, верным положением: «*политика не должна быть безнравственна*» (такую политику русский народ со своей стороны сочтёт всегда за *грех* и снисходительно отнесётся к ней только у «немца» или «турка», но не у себя), и совершенно уже не связанным с этою истиной и фантастическим положением, что политика *должна преследовать социально-нравственные задачи*. Фальшь такого «вывода» для него столь же очевидна, как и фальшь «усердия не по разуму» времени Магницкого⁵³⁷, когда говорят, в силу того, что анатомия не должна быть безбожна, *целью* преподавания анатомии ставилось доказательство премудрости и благости Божией. Никогда ради такого фальшивого по существу и неизлечимо хромого логически «вывода» русский человек свою дорожку ему нравственную задачу не сочтёт задачей государственной политики и не поручит её этой политике, — не станет *обеспечивать последнюю* её исполнение. — В этом он и будет, не с точки зрения исключительно *русской, национальной*, а и *философски* совершенно прав. Но ещё понятнее, ещё яснее для него то обстоятельство, что никакая государственная политика, никакая формальная, *земная* организация людей, коллегий и народов не выполняют его высочайшей *рели-*

⁵³⁷ *Магницкий Михаил Леонтьевич* (1778–1844) — государственный деятель, сторонник того, чтобы преподавание наук в университете было подчинено религии.

гиозной задачи — спасения души, и даже не затронут этой его главной задачи. Медью звенящею и кимвалом бряцающим⁵³⁸ останется, поэтому, для русского народного духа слишком *решительное* утверждение В. С. Соловьёва, будто задача христианской религии — объединить весь мир в совершенный организм богочеловечества (Л. с., с. 34), а «христианская политика должна приготовить пришествие царства Божия для всего человечества как целого» (Л. с., с. 1). Глубоко, по самому существу своему *религиозный*, — наш народный дух не может считать религиозную задачу — *земною* задачей, выполняемую устройением какой бы то ни было *организации* людей, властей и народов на земле, и вовсе не в таком устройении «царства Божия на земле» видит осуществление *правды Божией*.

Стремление *обеспечить* спасение своей души созиданием внешних его форм и организаций, искание, так сказать, *комфорта*, спокойствия в деле своего спасения устройением для него готовых форм ему совершенно чужды. В этом смысле не он, а именно ищущий и в деле религии такого душевного «комфорта», «прочного обеспечения» своего спасения, латино-германский культурный человек оказывается *ложно* толкующим знаменитое Евангельское слово: «Иже бо аще хочет душу свою спасти, погубит её; а иже погубит душу свою Мене ради, той спасет ю» (Ев. Луки. IX, 23–25). Именно это хотение *земного спасения* своей души и губит душу, и делает и человека, и жизнь бездушными, лишившимися Духа.

Представления «о царстве Божиим на земле», земной «организации правды Божией», — не русские представления, а западные, романо-германские, родившиеся из причудливого смешения христианского идеала с идеалом *единой всемирной империи*. Для русского религиозного духа сведение его религиозной задачи на землю и осуществление её в какой бы то ни было совершенной форме на земле, в земных учреждениях, было бы *умалением* этой задачи, отречением от её существа, продажей права первородства за чечевичную похлёбку. Он помнит, что действительная задача христианской религии —

⁵³⁸ Ср. 1 Кор. 13: 1.

отнюдь не задача какой бы то ни было организации земной жизни, хотя бы и наглядно *символизирующей* «богочеловечество», но задача — спасения души, и спасения не на земле и не для земли. Ибо помнит он и что «царствие Божие *в нас самих*»⁵³⁹, а не вне нас, и что весь земной мир, со всеми удачными и неудачными «организациями» труда, капитала и т. д., во дни оны кончится ради немногих *праведников, заслуживших* своею праведностью этот конец.

Бесполезно говорить такому серьезно религиозному и знающему лучше Рима значение и цену всего земного народу об осуществлении на земле «совершенного организма богочеловечества». Бесполезно и обращаться к этому народу, подобно г. Соловьёву, с *упреком* в том, что его церковная жизнь была *бесплодна*, ничего не создала, «несмотря на личную святость отдельных людей, несмотря и на религиозное настроение всего народа» (с. 43). Говорить о «бесплодности» церковной жизни, представляющей и образцы личной святости, и общее религиозное настроение, во всяком случае несколько странно. Или в самом деле задача религии и церкви — не *спасение души*, а *земное творчество*, созидание более или менее красивых, сильных и остроумных общественных и политических организаций?!. Если спасение души осуществимо только в Церкви, и только в ней же возможна и действительная религия, вне Церкви обращающаяся в самопоклонение ничем не обуздываемого и ничем не направляемого личного ума и чувства, в самодовлеющий мистицизм, то и *Церковь столь же положительна*, как и действительная религия⁵⁴⁰. А, как *положительная, действительная* Церковь, она не есть и не должна быть *задачей или предметом* какого-то «творчества» личного ли, государственного ли, выходящего из «свободного обсуж-

⁵³⁹ Ср. Лук. 17: 20–21.

⁵⁴⁰ Положительной (или позитивной) религией обычно называли религию, сложившуюся при конкретных культурно-исторических обстоятельствах, в отличие от *естественной религии*, якобы общей для всего человечества. Блестящий анализ проблемы был дан молодым Гегелем в работе «Позитивность христианской религии», опубликованной только посмертно.

дения», «соглашения» и т. п. Такое «творчество» в созидании, в организации Церкви уже потому противоречит настоящей религиозно-церковной задаче «исполнения Церкви», что в этом «творчестве» прежде всего должно быть забыто то смирение, которое составляет основу истинно-религиозного характера и первую добродетель истинного сына Церкви, так же как и одну из характерных черт русской мудрости. Смирение здесь столь же мало вяжется с творчеством, как в области государственной жизни — служение общей задаче государства путём осуществления каждым *своего* «политического права».

Нет; не таков идеал, отвечающий русскому характеру, как не таков и идеал Православия. Царствие Божие не на земле и не устроится нами здесь, в её учреждениях, а в духе. Не *созидание* Церкви, как осуществление какой-то только ещё предносящейся задачи, но *исполнение* Церкви, исполнение задачи *уже навсегда окончательно решённой* Искупителем Богом (для нас, а не нами) — таков смиренный идеал Православия и православного русского народного духа. *Не утратит* гармонической полноты, глубины и внутренней свободы своего духа в преследовании задач устроения всяких форм и внешних организаций жизни, так же как и в обезличивающем сужающем и мертвящем дух беззаветного служения разным внешним интересам и благам, — такова главная и высокая и вместе смиренная забота истинно русского характера. Отсюда и его замечательно непоколебимое *благодущие* среди всяких житейских невзгод, и его мягкость, и широкая *терпимость*, очень отличная от буржуазного индифферентизма людей Запада, отлично научившихся в своих парламентах и союзах пользоваться поочередно, как орудиями, всякими *принципами*, не веря ни в один и ни об одном не заботясь. Отсюда же и его геройское *терпение*; невероятно спокойно, без ропота и с трогательным достоинством переносящее самые тяжёлые испытания, каких немало пришлось вынести ему в тысячелетней жизни своей. Отсюда же, наконец, и его внутренняя *крепость*, никогда не допускающая его до окончательного, малодушного отчаяния, до очень яркого, трагического и, может быть, красивого, но подкапывающего самые основы нравственной жизненности *пессимизма*, демо-

рализующего и ожесточающего современный Запад. Не веря в осуществление на земле ни Царства Божия, ни даже «всеобщего благоденствия», — этот характер, весь сосредоточенный в интересах своего внутреннего, духовного мира, «всё выносит и всё прощает»⁵⁴¹, не падая, — с тем знаменитым анекдотическим «ничего», которое, говорят, когда-то заставило призадуматься великого западного человека над внутреннею силой стомиллионного народа, так часто в разных «оказиях» это слово повторяющего⁵⁴².

Но такой характер, как обладающий отмеченными в нашем беглом очерке признаками, представляется по существу своему и особенно призванным изо всех сфер умственной деятельности *именно к философии*. Погружённый лучшими и глубочайшими своими стремлениями в свой внутренний духовный мир, он не может не быть глубоко проникнут интересом *самосознания*.

А самосознание, как в себе законченное целое мысли и всего мыслимого, *в отличие от дробного знания* тех или других объектов и системы этого предметного знания (входящей в самосознание как *часть*, ибо *вся мысль*, всё знание есть только *одна сторона духа*) и *есть именно философия*. И замечательно, что тогда, как литература Запада представит нами немало произведений *крупных*, не носящих на себе, однако, следов собственно философии, в нашей литературе всякое мало-мальски крупное произведение непременно окрашено каким-нибудь философским интересом; и в нашем обществе, застав очень оживлённый и, видимо, всех интересующий спор, мы можем быть уверены, что застали спор философский именно.

Но не только *задача философии* близка нам, а и *средства* для её выполнения у нас все налицо. Умственные силы наши никому никогда не внушали сомнения в способности нашей к самому обширному *образованию*, вместе и серьёзному,

⁵⁴¹ Эти слова также, несомненно, навеяны «Первым посланием к Коринфянам» (гл. 13).

⁵⁴² Речь идёт, очевидно, об *Отто Бисмарке*: будущий первый канцлер Германской империи в течение нескольких лет (1859–1862) был послом в Санкт-Петербурге и неплохо освоил русский язык.

и разностороннему. «Многогранность» нашего ума, его живость и подвижность, его неограниченная восприимчивость и способность сочувственно понять всё чужое, перенестись на всякую чужую точку зрения, — стали общими местами. Той узкости, намеренной односторонности и того *самоуверования*, которые поражают нас в крупных даже мыслителях Запада, из которых нередко англичанин не хочет знать или не может понять мысль какого-либо знаменитого француза или немца, не желает даже говорить с ним иначе как на *своём* языке (англичане этим особенно отличаются, но мы берёмся, если потребуется, указать примеры и среди знаменитейших французов и немцев), у нас нет и следа. У нас редкость встретить обыкновенного *образованного* человека, который не владел бы по крайней мере тремя иностранными языками и не был бы знаком с их литературами лучше, чем со своею родною. В этом отношении мы даже грешим избытком «универсальности» и способны даже, например, серьёзно возиться с решительно неспособными к философии итальянцами⁵⁴³, добросовестно *штудирую* их.

И наш преобладающий интерес к *принципам* и их последовательному проведению, и наше отвращение к компромиссам, а следовательно, и к бесплодному эклектизму — опять черты существенно философского ума. Но, враждебно относясь к бессильному эклектизму, понимая, что в деле мысли, в вопросе об *истине*, добрая сора и почтеннее и лучше худого мира, наш ум, направленный на внутренний мир в его полноте, на *самую задачу самосознания*, гарантирован и от односторонности, составлявшей доселе удел западной философской мысли. В самосознании необходимо заявляют свою реальность и свои права, и разум, и чувство, и воля. Поэтому мысль, *действительно* поставившая себе задачей самосознание, не может впасть ни в беспочвенный и холодный

⁵⁴³ Такого рода суждения всегда опасны. Отмечу лишь, что уже в начале следующего столетия (т. е. XX в.) Италию представляли два крупнейших мыслителя: *Бенедетто Кроче* (1866–1952) и *Джованни Джентиле* (1875–1944), причём взгляды последнего были в определённой степени близки к взглядам П. Е. Астафьева.

идеализм и рационализм, как у Гегеля, признающего одно начало всего в (словами Киреевского) «понятии, движущемся без субстрата, или в возможности быть понятием, переходящей в действительность помимо чего-нибудь понимающего и чего-нибудь понимаемого», ни в крайность механического мировоззрения.

Последнее есть плод той мысли, которая доверяет исключительно *внешнему* опыту, только его предметом интересуется, игнорируя внутренний опыт и его данные, представляющие нечто совершенно чуждое миру «движения в пространстве».

И г. Соловьёв признаёт, что философские принципы механического мировоззрения суть всецело и исключительно порождения западного умственного развития; ни на востоке, ни в «истинной родине русского народа» мы таких «начал» не отыщем (Л. с., с. 202). Мы их действительно не найдём, потому что истинный предмет и здоровой философии, и русского мыслящего ума есть *внутренний мир*, мир *внутреннего опыта*, чуждый «началам» механического воззрения и от которого западная философская мысль роковым для себя образом отделилась, забыв вовсе этот своеобразный мир и всецело погрузившись в *мир объектов и познания их*, откуда и выросло механическое мировоззрение.

Даже у Канта, столь глубоко разработавшего вопросы об источниках знания и его формах, во всей массе его произведений, соображениям (отрицательного характера) о *внутреннем опыте* (innerer Sinn) отведено не более 7–8 страничек (в «Критике чистого разума» и «Антропологии»⁵⁴⁴). Это — надеюсь — знаменательно для философа, понимающего, что весь *внешний опыт*, во *всём* своём объёме, есть лишь та *часть* внутреннего, которую мы, наше представление проецировали, построили вовне, в пространстве.

⁵⁴⁴ Имеется в виду последнее крупное произведение И. Канта «Антропология с прагматической точки зрения» (1798); § 24 «О внутреннем чувстве» занимает здесь менее двух страниц. В знаменитом *втором* издании «Критики чистого разума» Кант включил раздел «Опровержение идеализма», где отрицал принципиальное различие между внешним и внутренним опытом («существует лишь один возможный опыт»).

Гарантированное от последнего⁵⁴⁵, наше философское мышление гарантировано и от его наивнейшей и грубейшей формы — *материализма*. И он совершенно чужд мировоззрению внутреннего опыта, самосознания, синтезирующего отвлечённый ум, чувство и волю, каковым должно быть мировоззрение народа, духовный и умственный интерес которого сосредоточен на самом духе, на самом *внутреннем человеке*, в его *полноте*, как у мыслителя русского. Конечно, чуждый *рационализма*, этот мыслитель всегда будет «не доверять отвлечённым умозрительным теориям, не имеющим отношения»⁵⁴⁶ к нравственной жизни, жизни воли и чувства. Конечно, будут в его философии занимать видное место и требования воли и чувства, ибо он понимает то, что понемногу становится общепризнанною истиной, т. е. что самый разум есть *не самодовлеющее начало, но и создаётся волей и служит ей*.

Поэтому мы и согласны с мыслью Н. Я. Грота, что русской философии предстоит выполнить синтез ума, чувства и воли, истины, красоты и блага, т. е. истинный идеал философии, с точки зрения *этической*⁵⁴⁷. Будут в такой *полной* философии, отвечающей полноте своего предмета — самосознающего духа, — и элементы *скепсиса* и *мистицизма*, но не тех антифилософских, которые почему-то приписывает русскому мышлению В. С. Соловьёв на 136 и 137 страницах своей книги, а необходимых во всякой *полной* системе философии. *Не будет* же в ней, наверное, как в системе этической, — пессимизма философии отчаяния, германского учения, что «небытие лучше, умнее и выше бытия, а бессознательность — сознательности»⁵⁴⁸. Таким образом, наиболее сродным русскому философскому

⁵⁴⁵ То есть от механического мировоззрения.

⁵⁴⁶ В кавычках приведены, очевидно, снова слова Соловьёва.

⁵⁴⁷ Н. Я. Грот, главный редактор «Вопросов философии и психологии», пишет об этом в статье «О задачах журнала» (кн. 1, 1889, с. XVIII–XIX).

⁵⁴⁸ Очевидно, что Астафьев имеет в виду пессимизм Шопенгауэра, усиленный Э. фон Гартманом. Ученик первого *Юлий Банзен* (1830–1881) довел пессимизм учителя до логического конца, совершив самоубийство.

характеру, наиболее отвечающим отмеченным здесь чертам русского духа, изо всех учений, созданных доселе европейскою философскою мыслью, — окажется философское учение *славянина по происхождению*, Лейбница⁵⁴⁹. И замечательно, что клич «назад к Лейбницу от плодов германского идеализма, начиная с Канта» всё громче и яснее раздаётся в философской Европе!

В отмеченных нами характерных чертах народно-русского духовного типа, — (дурен он или хорош, всё равно) — как ни бегло вынуждены мы были коснуться этих черт, во всяком случае *более* дающих основание верить в возможность и значительную вероятность развития действительно самобытной, оригинальной русской философии, чем основание согласиться с утверждением В. С. Соловьёва, будто «никаких действительных задатков самобытной русской философии мы указать не можем» (Л. с., с. 131). Пусть «всё, что выступало до сих пор в этом качестве, ограничивалось пустою претензией» (ibid.) и «всё философское в русских философских трудах было вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже» (ibid.)⁵⁵⁰. Пусть доселе многие «русские мыслители далее отрицательной критики, далее разрушения чужой теории и не шли» (Л. с., с. 198). Во всяком случае, такие факты, как проявляющееся в нашей философской мысли последнего времени стремление к восстановлению в его основном, решающем значении *внутреннего опыта* и связанные с этим восстановлением отрицание единовластия в духе *отвлечённого разума*, отрицание *механического* мировоззрения, исключительно заповившего мысль Запада, и реабилитация *воли и чувства*, — составляют совершенно достаточные и серьёзные *затки* действительно самобытной, вполне отличной от западной, русской философии.

⁵⁴⁹ Выдающийся историк философии Куно Фишер отмечает, что мнение о «славянском происхождении» Лейбница достаточно распространено, но не соответствует действительности.

⁵⁵⁰ Астафьев продолжает цитировать первый выпуск «Национального вопроса в России». Составитель изменил положение кавычек в цитатах так, чтобы они соответствовали оригиналу.

Ни одна из существующих философских систем Запада сочетания этих характерных признаков не представляет. Если программа такой системы, хотя бы и не отчётливо сознательная, сквозит во всём строе мысли прежних славянофилов-мыслителей, то нельзя не признать хотя бы *зачатков её выполнения* (главным образом восстановления начал внутреннего опыта, чувства и воли в их настоящем значении) в последних русских философских произведениях. Из них укажу на последние труды А. А. Козлова, М. И. Владиславлева, М. А. Остроумова, Н. Я. Грота и Л. М. Лопатина⁵⁵¹, а также и на все изданные мною с 1880 г. брошюры (особенно «Чувство как нравственное начало», «К вопросу о свободе воли» и «Понятие психического ритма»⁵⁵²).

Если бы только развитием и выяснением *такой* философии и было суждено русскому народу послужить вселенскому человечеству, то и это была бы заслуга великая. Народ, обладающий такою философией, явился бы истинным блюстителем, держателем лучших и священнейших общечеловеческих идеалов, охраняющим их среди всеобщего эвдемонически-утилитарного и эгалитарно-либерального одичания современности, из которой всё заметнее «душа убывает»⁵⁵³ и которой всё настоятельнее грозит наплыв «Гогов и Магогов»⁵⁵⁴, и наплыв — не только с Востока, но и с Запада.

Но ведь всё «это только задатки», только общие намёки, подающие надежду, действительное осуществление которой чрезвычайно сомнительно?!

Оставим в стороне очень сомнительную, хотя и подмеченную русским не безызвестным философом общерусскую оригинальность, состоящую главным образом в «умственной беспечности» (В. Соловьёв. Л. с., с. 161). Укажем здесь лучше на

⁵⁵¹ *Остроумов Михаил Андреевич* (1847 — после 1917) — русский философ, профессор истории философии в Московской духовной академии. Многолетний редактор «Церковных ведомостей». В своей книге «Вера и знание в единстве мировоззрения» Астафьев ссылается на его работу «О физиологическом методе в психологии».

⁵⁵² Первые две работы читатель найдёт в данном сборнике.

⁵⁵³ Выражение К. С. Аксакова.

⁵⁵⁴ В «Апокалипсисе» (20: 7) — олицетворение воинства сатаны.

опасность, действительно угрожающую осуществлению этой надежды и состоящую в том, что русский ум слишком склонен довольствоваться одними *принципами*, не беря на себя труда их развития во всей полноте целого завершённого мировоззрения. Он действительно не склонен к этой созидательной системе *работе* уже потому, что эта работа, требующая известной исключительности, одностороннего сосредоточенного направления, чужда его вечно-подвижному и вечно-стремящемуся к полноте начал, но не подробностей характеру. Пусть так. Но то, чего не выполнит *один* личный гений, выполняют многие, одушевлённые *одним* стремлением, хотя, конечно, произведение общего труда многих строителей не будет иметь художественной законченности и цельности создания *одного* мастера. Но последнее и не важно для задачи народного самосознания. Хорошо обоснованный и ясно выраженный *принцип*, формулирующий, объединяющий и уясняющий то, чем глубоко волнуется и действительно *живёт* смутная мысль и сердце целого народа, для дела *самосознания*, для его мощи и жизненной энергии, гораздо значительнее десятка во всех подробностях развитых, но не разъясняющих никому загадки его собственного внутреннего мира, *никому* не отвечающих на их вопрос жизни *систем*.

Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen,
 Wenn es nicht aus der Seele dringt,
 Und mit urkräftigem Behagen
 Die Herzen aller Hörer zwingt⁵⁵⁵.

⁵⁵⁵ Когда в вас чувства нет, всё это труд бесцельный; // Нет, из души должна стремиться речь, // Чтоб прелестью правдивой, неподдельной // Сердца людские тронуть и увлечь! [Гёте, «Фауст», ч. I; перевод Н. А. Холодковского (1858–1921)].



РАЗДЕЛ ВТОРОЙ



СОВРЕМЕННОКИ О П. Е. АСТАФЬЕВЕ
КАК ЧЕЛОВЕКЕ И МЫСЛИТЕЛЕ

Н. Я. Грот

П. Е. АСТАФЬЕВ

(некролог)⁵⁵⁶

7 апреля скоропостижно скончался в С.-Петербурге, от разрыва сердца, один из постоянных сотрудников журнала *Вопросы Философии и Психологии*⁵⁵⁷ и из видных членов Психологического Общества, П. Е. Астафьев. Никто, кому дороги интересы развития философии в России, не может быть равнодушен к этой преждевременной смерти. Пётр Евгеньевич умер во цвете лет, в 45-летнем возрасте⁵⁵⁸. Члены Психологического Общества всегда будут помнить, с каким живым интересом и рвением он относился к судьбе и занятиям Общества. Редкое заседание проходило без участия П. Е., редкие прения — без умных, полных содержания, одушевления и искреннего увлечения, проникнутых глубокой эрудицией и, в то же время, почти всегда благодушных, по отношению к оппонентам, возражений П. Е. Когда появлялся в заседании П. Е. Астафьев, можно было заранее сказать, что прения и беседы, даже по поводу скучной темы, будут интересными и содержательными. Поэтому справедливость требует признать, что Астафьев был одним из *действительных* создателей Общества, в теперешнем его виде, одною из самых *важных* пружин в его деятельности. Обществу трудно воз-

⁵⁵⁶ Некролог был напечатан в майском номере журнала «Вопросы философии и психологии» (1893, книга 18, с. 116–121). Эта и все дальнейшие сноски, если не оговорено особо, принадлежат составителю.

⁵⁵⁷ Названия журналов, книг, статей выделяем курсивом, сохраняя авторское написание (*Ред.*).

⁵⁵⁸ Николай Грот неточен: Пётр Астафьев умер на 47-м году жизни (точные даты рождения и смерти приведены в биографии).

наградить эту потерю. — В развитии журнала П. Е. играл выдающуюся роль. Он не только был первым, всегда снисходительным и разумным цензором его, но и отзывчивым, на все текущие философские вопросы и интересы, сотрудником. И сколько раз его просвещённое и сочувственное посредничество спасало журнал от случайных недоразумений и неприятностей!

П. Е. Астафьев искренно и всецело был предан интересам развития философии в России, и потому, несмотря на весьма определённые философские убеждения, он всё-таки был чрезвычайно терпим ко всяким мнениям и убеждениям, и с полным уважением умел относиться ко всякому философскому противнику, даже неопытному, незрелому, недостаточно подготовленному.

Как он любил Психологическое Общество и какое придавал он ему значение, видно из того, что, несмотря на уговоры родных переехать, ввиду расстроенного здоровья, на юг, в деревню, — он не соглашался на этот шаг и мотивировал это тем, что Психологическое Общество нельзя перенести в деревню, а без него он жить не может.

У П. Е. было много врагов и ещё более противников его убеждений, которые считали его взгляды нелепыми, отсталыми и не в состоянии были оценить его эрудицию, энергию и глубину его мысли. Но все враги и противники П. Е. признают, конечно, его бескорыстное, самоотверженное, неуклонное и полное самозабвения служение тем идеям, которые он отстаивал. Мало кто знал личную жизнь П. Е., но те, кто его знали ближе, были хорошо знакомы с его детской непрактичностью в делах, с его абсолютным неумением устраивать свои личные дела, с его философскою правдивостью, неумением льстить, заискивать и достигать выгод. П. Е. в 45 лет кончил свою карьеру тем, что получал 80 руб. в год жалованья (т. е. гонорара за лекции в университете) и не сумел себе выхлопотать за долговременную службу даже хотя бы ничтожную пенсию⁵⁵⁹. Несмотря на совершенно консервативные политические

⁵⁵⁹ До конца жизни П. Е. Астафьев оставался приват-доцентом, т. е. фактически внештатным преподавателем (или, как говорили в советское время, «почасовиком»). Отсюда и низкая зарплата, и отсутствие «обязательной» пенсии.

и религиозные убеждения, он не сделал никакой карьеры. Правда, у него были слабости и недостатки, легко развивающиеся на почве нашей безалаберной русской жизни, нашего неумелого воспитания и общественных шатаний. Но и с такими, и ещё большими, слабостями и недостатками у нас на Руси делают выгодную карьеру, выходят в люди, приобретают чины и отличия. П. Е. Астафьев ничего не достиг потому, что стремился к одному — только к торжеству своих философских воззрений. Это был типический неудачник, но, несомненно, человек идеи, и за это многие, понимавшие его человеческую суть, глубоко его уважали.

Краткая оценка философских воззрений покойного русского оригинального философа — одного из характернейших для нашего времени «дядек» и «пестунов» русской философии — дана ниже другим маститым представителем оригинальной философской мысли в России — А. А. Козловым. В одной из следующих книг журнала мы надеемся дать читателям более полный анализ самостоятельных философских заслуг покойного и напечатать несколько посмертных его философских статей⁵⁶⁰, а пока сообщим в заключение, на основании газетных отчётов, главные внешние факты жизни и деятельности П. Е., который не любил *среди философов* говорить о своей личной жизни и делах.

Заимствуем некролог его из статьи Д. Я.⁵⁶¹, напечатанный 10 апреля в *Московских Ведомостях*:

«Покойный родился 7 декабря 1846 года, в деревне Евгеньевке (Воронежской губернии, Острогожского уезда) и, по своему происхождению, принадлежал к богатой дворянской семье. Благодаря зажиточности отца, видного деятеля при введении крестьянской, земской и судебной реформы в Воронежской губернии, даровитый сын получил такое превосходное образование в родительском доме, под руководством немца-губернёра,

⁵⁶⁰ К сожалению, это обещание было исполнено лишь в очень незначительной степени: в следующей, 19-й книге журнала была напечатана статья П. Е. Астафьева «Последние тени прошлого» (см. данное издание).

⁵⁶¹ Кто такой Д. Я., установить не удалось.

что семнадцатилетним юношей был принят прямо в седьмой класс губернской гимназии (1863 года). Через год, ещё гимназистом, он написал свой первый литературный труд — небольшой очерк: *От Острогожска до Ивановки*, и напечатал его в *Воронежских Губернских Ведомостях* (1864 года, № 26).

Из гимназии Пётр Евгеньевич, по собственной склонности, поступил в 1864 году на юридический факультет Московского университета. Там ему пришлось с интересом слушать таких ученых, как Б. Н. Чичерин⁵⁶², Ф. М. Дмитриев⁵⁶³, Н. Б. Мюльгаузен⁵⁶⁴, и особенно заняться философией права под руководством покойного профессора П. Д. Юркевича⁵⁶⁵. Последний, как видно, оказал сильное влияние на молодого слушателя. В самом деле, по окончании университетского курса в 1868 году, Пётр Евгеньевич только два года пробыл кандидатом на судебные должности (1868–1870 гг.), а затем отдался учёной карьере. С 1870 года он состоял стипендиатом Демидовского Юридического лицея⁵⁶⁶ для приготовления к профессорскому званию и затем, с 1872 года, прочтя в лицее

⁵⁶² *Чичерин Борис Николаевич* (1828–1904) — крупнейший русский правовед либерального направления, автор пятитомной «Истории политических учений» (1869–1902). В книге «Основания логики и метафизики» (1894) развивал своеобразную версию гегельянства. Резко критиковал взгляды В. С. Соловьёва в работе «Мистицизм в науке» (1880).

⁵⁶³ *Дмитриев Фёдор Михайлович* (1829–1894) — историк права, публицист, профессор Московского университета, сенатор.

⁵⁶⁴ *Мюльгаузен Фёдор Богданович* (1820–1878) — русский правовед, профессор и декан юридического факультета Московского университета.

⁵⁶⁵ *Юркевич Памфил Данилович* (1827–1874) — философ и педагог, профессор Киевской духовной академии и Московского университета. Критика «антропологического принципа» Н. Г. Чернышевского вызвала бойкот лекций Юркевича революционно настроенными студентами. Главное сочинение Юркевича «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» (1866) направлено против идеи о «субъективности» знания. Уже поэтому трудно говорить о «сильном влиянии» Юркевича на Астафьева.

⁵⁶⁶ Современный Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова. *Павел Григорьевич Демидов* (1738–1821) — учёный-натуралист, действительный статский советник, меценат, основатель Ярославского училища высших наук.

вступительную лекцию по философии права, под заглавием “Монизм или дуализм?” (Ярославль, 1873 г.), начал преподавать означенный предмет в звании приват-доцента.

Через три года Пётр Евгеньевич покинул Демидовский лицей и временно оставил профессорскую кафедру. Его сначала увлекла публицистическая деятельность, выразившаяся в целом ряде передовых статей и иностранных обзоров на листах *Русской Газеты* (1876–1878 гг.); потом он занял должность мирового посредника⁵⁶⁷ в Юго-западном крае⁵⁶⁸, которая также отметилась двумя трудами: это были *Последнее десятилетие экономической жизни Подольской губернии* (Сборник Подольского Статистического Комитета за 1880 год) и *Очерки экономической жизни Подольской губернии (Киевлянин)*⁵⁶⁹, 1880 г.).

Только с 1881 года покойный Астафьев вернулся на педагогическое поприще: он поступил в лицей в память Цесаревича Николая⁵⁷⁰ на должность заведующего университетским от-

⁵⁶⁷ Мировой посредник — чиновник, в обязанности которого входило улаживание земельных споров между крестьянами и помещиками.

⁵⁶⁸ Юго-Западный край — в Российской империи XIX–XX вв. собирательное наименование трёх губерний Правобережной Украины: Волынской, Подольской и Киевской.

⁵⁶⁹ «Киевлянин» — газета, основанная *Виталием Яковлевичем Шульгиным* (1822–1878), отцом будущего известного политика и публициста *Василия Шульгина* (1878–1976).

⁵⁷⁰ Примечание комментатора: Московский Императорский Лицей в память Цесаревича Николая (неофициальное название — Катковский лицей) — привилегированное высшее учебное заведение для детей дворянского сословия, основан на личные средства М. Н. Каткова и его ближайшего друга и помощника — профессора П. М. Леонтьева в 1868 г. в Москве. Был так назван в честь рано скончавшегося наследника престола старшего сына Александра II Николая Александровича (1843–1865). Целью Лицея было «способствовать развитию в России самостоятельного педагогического дела». В сравнении с классическими гимназиями в Лицее более глубоко преподавались древние языки. Лицей готовил прежде всего преподавателей для гимназий. Просуществовал до 1917 г. В Лицей П. Е. Астафьев был приглашен М. Н. Катковым, заведовал в нём с 1881 до 1890 г. университетским отделением, читал гносеологию, этику, психологию, логику.

делением⁵⁷¹ и, вместе с тем, начал преподавать в этом высшем заведении гносеологию, этику, психологию и логику. С того времени и до последних дней жизни, рядом с педагогическими занятиями и временною службой в Московском цензурном комитете (с ноября 1885 года до июня 1890 года, когда он, оставив свою службу в Лицее Цесаревича Николая и в цензурном комитете, поступил приват-доцентом в Московский университет), Пётр Евгеньевич широко развернул свою учёно-литературную деятельность и почти непрерывно являлся в печати то с философскими трактатами, то с публицистическими трудами, то с меткими и остроумными статьями по эстетике.

К этой длинной веренице трудов почившего, кроме мелких библиографических заметок, помещённых в *Московских Ведомостях* и других изданиях, относились: *Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки* (*Русский Вестник* 1881 г., кн. 12; 1882 г., кн. 6 и 10; отдельно: М. 1882 г., IV + 156 с.), *Понятие психического ритма, как научное основание психологии полов* (М. 1882 г., 60 с.), *Симптомы и причины современного настроения: наше техническое богатство и наша духовная нищета*, две публичные лекции (М. 1885 г., 100 с.), *Смысл истории и идеалы прогресса* (*Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения*⁵⁷² 1885 г., кн. 7–8; отдельно: М. 1886 г., 62 с.), *Страдание и наслаждение жизни: вопрос пессимизма и оптимизма* (СПб. 1885 г., 70 с.), *Чувство, как нравственное начало*, психологический очерк (М. 1886 года, VIII + 84 стр.), *Старое недоразумение, по поводу вопроса тенденциозности в искусстве* (*Русское Дело* 1888 г., № 43), *К вопросу о свободе воли* (*Труды Московского Психологического Общества*, вып. III. М. 1889 г., II + 92 с.), *Учение графа Л. Н. Толстого в его целом*, критический очерк (из журнала *Вопросы Философии и Психоло-*

⁵⁷¹ Университетское отделение Лицея играло роль своего рода «подготовительных курсов» при Московском университете.

⁵⁷² Общество Любителей Духовного Просвещения (1863–1918) — российское православное религиозно-просветительское общество, основанное в Москве по инициативе митрополита Филарета (Дроздова) «в целях распространения среди духовенства и народа религиозно-нравственных знаний».

гии, кн. 4, М. 1890 г., 48 с.), *Национальное самосознание и общечеловеческие задачи* (*Русское Обозрение* 1880 год, кн. 3), *Гипнотизм как психологическая задача* (*Русское Обозрение* 1890 год, кн. 9), *Идеал и страсть* (*Сборник Московской Иллюстрированной Газеты* 1891 г., вып. I), *Религиозное обновление наших дней* (*Московский Листок* 1891 г., №№ 311–344), *Общественное благо в роли верховного начала нравственной жизни*, популярный очерк (М. 1892 г.), *Родовой грех философии* (*Русское Обозрение* 1891 г., кн. 11), *Перерождение слова* (*Русский Вестник* 1891 г., кн. 11–12), *Наше знание о себе* (*Русское Обозрение* 1892 г., кн. 12), *Воля в знании и воля в вере* (*Вопросы Философии и Психологии* 1892 г., кн. 13–14), *Урок эстетики*, с посвящением памяти А. А. Фета-Шеншина (*Русское Обозрение* 1893 г., кн. 2), *Генезис нравственного идеала декадента* (по поводу учения Фр. Ницше: *Вопросы Философии и Психологии* 1893 г., кн. 16) и, наконец, книга *Вера и знание в единстве мировоззрения* (*Опыт начал критической монадологии*, Москва, 1893), в которой покойный изложил в окончательной форме систему своей философии⁵⁷³.

Вот то главнейшее наследство, какое оставил почивший Астафьев! ... Покойный в свои предсмертные годы мечтал об издании собственного журнала. Он уже получил право издавать в Москве еженедельный орган, под названием *Итоги*, который, по своей программе, мог представить большой интерес: там предполагалось помещать: руководящие статьи по поводу явлений, характеризующих нашу духовную жизнь, литературное обозрение и критические труды, биографии и статьи по искусству, очерки по основным нравственно-философским и эстетическим вопросам, произведения изящной русской литературы и многое другое. Но этим заветным мечтам так же не пришлось осуществиться, как самому Астафьеву не удалось ещё в течение многих лет потрудиться на учёно-литературном поприще...»

«Выпуск последнего, только что появившегося сочинения (*Вера и знание*), — сообщает петербургская газета *Свет*, —

⁵⁷³ Более полный список трудов П. Е. Астафьева читатель найдёт в данной книге, в разделе «Библиография работ Петра Евгеньевича Астафьева».

особенно озабочивал покойного. Он точно боялся, что не успеет его издать, не успеет высказаться. Эта книга, как он сам заявил в своём предисловии к ней, представляет изложение основных начал того мировоззрения, которое сложилось у него “до довольно ясной и законченной определённости за более чем двадцать лет занятий вопросами философии и психологии”. Замечательно, между прочим, что, поднося ещё на днях эту книгу одному из своих школьных товарищей, он сделал на ней надпись: такому-то “пред расчётами”⁵⁷⁴. — “Пред какими расчётами?” — изумился друг. — “А ты думаешь, что расчёты за горами? — в свою очередь спросил Пётр Евгеньевич. — Нет, брат, поверь, не далеко...” И действительно, у этого же друга (П. Н. Фёдорова⁵⁷⁵), к которому П. Е-ч зашёл вчера вечером, он спустя несколько / часов скоростно и скончался, как определил врач, от разрыва кровеносных сосудов и кровоизлияния в мозг.

Будучи большим идеалистом, покойный Пётр Евгеньевич принадлежал к числу тех, так называемых “непрактичных людей”, которые меньше всего способны “устраиваться”. Отсюда — целый ряд неудач и недостат⁵⁷⁶, которые, без сомнения, сослужили свою убийственную службу и в его безвременной кончине».

Мир праху почтенного русского мыслителя, ещё не оценённого и не понятого, но имеющего занять со временем видное место среди родоначальников самостоятельной русской философской мысли. Таково, по крайней мере, *наше личное* убеждение.

Николай Грот,

Председатель Психологического Общества.

7 мая 1893 г.

⁵⁷⁴ Сегодня сказали бы «пред расчётом», т. е. ответом перед Богом за минувшую жизнь.

⁵⁷⁵ Возможно (хотя и маловероятно), что это *Пётр Никонович Фёдоров* (1857–?) — выпускник Воронежского военного училища, впоследствии участник Первой мировой войны.

⁵⁷⁶ *Недостача*, согласно Вл. Далю, то же самое, что отсутствие или недостаток чего-либо. «Криминального» значения это слово до революции не имело.

Якубовский Василий

ВОСПОМИНАНИЯ О П. Е. АСТАФЬЕВЕ⁵⁷⁷

Посвящается М. И. Астафьевой⁵⁷⁸

Если потеря такого человека, как Пётр Евгеньевич Астафьев, чувствительна для всего русского общества, как было своевременно заявлено большинством наших лучших периодических изданий⁵⁷⁹, то как же она тяжела для тех, кто

⁵⁷⁷ Печатается по изданию: Якубовский В. Воспоминания о П. Е. Астафьеве // Русское Обозрение. — 1893. — Т. 24, № 12. — С. 924–932. Василий Якубовский — пасынок П. Е. Астафьева.

⁵⁷⁸ Астафьева Матрёна Ивановна — во втором браке супруга П. Е. Астафьева. К сожалению, исследователям творчества Астафьева до сих пор не удалось обнаружить каких-бы то ни было биографических подробностей её жизни.

Примечание составителя: Известно, что Астафьев усыновил детей Матрёны Ивановны от первого брака и любил их как собственных. Воспоминания В. Якубовского содержат наиболее содержательные подробности духовного облика и роли супруги Астафьева в его жизни.

Примечание комментатора: В деревне Вьюнное Сумской губернии (ныне Украина, Сумская область, Ровенский район, с. Вьюнное) находилось поместье П. Е. Астафьева и был похоронен его прах. Рядом с могилой в 1893 г. была построена деревянная часовня-усыпальница, которая до наших дней не сохранилась. См.: <https://sobory.ru/article/?object=4198> (дата обращения: 01.09.2020).

Примечание Ред.: В 1895 г. П. Е. Астафьев издаёт брошюру «Симптомы и причины современного настроения (наше техническое богатство и наша духовная нищета) с Посвящением милым моим детям Александре Павловне Якубовской и Василию Павловичу Якубовскому, из которого мы узнаём отчество его приёмных детей.

⁵⁷⁹ Примечание комментатора: Некрологи и статьи некрологического содержания, вышедшие после смерти Астафьева:

близко знал его, постоянно имел с ним дело, жил в его семье... Проведя двенадцать лет почти неразлучно с Петром Евгеньевичем, деля с ним и горе, и радости, я хочу поближе познакомиться с ним тех, кто интересуется им не только как писателем и общественным деятелем, но и как частным человеком. Литературно-научная деятельность Астафьева оценена уже другими, я же попытаюсь обрисовать его не как представителя и поборника известных убеждений, но как человека высоко-нравственного и талантливого, кроме ума, одарённого широкою сердечною русской натурой.

Рождённый в небогатой дворянской семье, Пётр Евгеньевич имел возможность получить хорошее воспитание и разностороннее образование под руководством любимого им гувернёра, доктора Штейнмюллера, плодами которого он сумел воспользоваться сам и принести пользу другим.

Будучи, по выражению Е. В. Барсова, «представителем великой нравственной силы, животрепещущего, благороднейшего чувства, просвещающей, светло-горячей мысли, голоса, возвышающего низменное бытие, носителем пророческого огня, сжигающего хворост общественных зол и безотрадного личного существования»⁵⁸⁰, Пётр Евгеньевич был примерным семьянином; высоко ставя и глубоко уважая традицию, он искренне и горячо любил семью. Об этом свидетельствуют его отношения к своим родителям, потом к жене, и нам (детям жены

Введенский А. И. Пётр Евгеньевич Астафьев. Характеристика его философских и публицистических взглядов / А. И. Введенский // *Богословский вестник*. — 1893. — № 6, отдел III. — С. 554–571.

Грот Н. Я. П. Е. Астафьев. Некролог / Н. Я. Грот // *Вопросы философии и психологии*. — 1893. — Кн. 18. — С. 116–121.

Тихомиров Л. А. П. Е. Астафьев (Некролог) / Л. А. Тихомиров // *Русское обозрение*. — 1893. — № 5. — С. 358–363.

Козлов А. А. П. Е. Астафьев как философ / А. А. Козлов // *Вопросы философии и психологии*. — Кн. 18. — 1893. — С. 122–126.

Якубовский В. Воспоминания о П. Е. Астафьеве / В. Якубовский // *Русское Обозрение*. — 1893. — Т. 24 — № 12. — С. 924–932.

⁵⁸⁰ *Барсов Еллидифор Васильевич* (1836–1917) — филолог, этнограф, археолог, собиратель и исследователь произведений русского фольклора и памятников древнерусской письменности.

от первого брака), которых он любил как родных. Когда нам он посвятил свою брошюру «Симптомы и причины современного настроения», в посвящении назвал нас детьми; и только выноской объяснил, что он не родной отец, а отчим; посвящение первого ценного труда («Психический мир женщины») матери и жене и часто повторяемая им фраза: «Я люблю больше всего Бога, жену и философию», а также высказываемый им взгляд на взаимное отношение членов семьи — с достаточной ясностью характеризуют его как семьянина.

Когда М. Н. Катков, зная духовное богатство Петра Евгеньевича, поручил ему всецело лицейскую молодежь университетского отделения, то он своим сердечным обращением и религиозно-нравственными, истинно-патриотическими, просвещёнными убеждениями сумел заслужить искреннюю любовь и благодарность своих студентов. Пользуясь предоставленным ему Катковым личным и свободным постоянным общением со студентами, он особенно этим дорожил и, по его собственным словам, применялся к индивидуальным оттенкам ума и характера каждого студента, мог действительно их *воспитывать* и благотворно действовать на их развитие, сообразуясь со способностями каждого. Он сам говорил: «Основываясь на моём личном знакомстве с характером и духовными нуждами моей молодёжи, я могу, пользуясь моим свободно-воспитательным влиянием, дать кому-либо из моих студентов с полною уверенностью в охотном и добросовестном исполнении задачу: прочесть “Записки Пиквикского клуба”, *Monsieur de Camors*⁵⁸¹ или “Три смерти” Майкова — и дать мне отчёт в прочитанном. Я имею возможность воспитывать свою молодёжь в единой духовной атмосфере, крепко единящей их на всю жизнь общими стремлениями, симпатиями и вкусами, и создавать понемногу те традиции, тот *esprit de corps*⁵⁸², который теперь, к сожалению, сохраняется и воспитывает людей чуть ли не в одной военной службе».

Пётр Евгеньевич любил своих студентов и смотрел на них, как на своих «дорогих и молодых друзей», что выразил

⁵⁸¹ «Записки Пиквикского клуба» (1836) — первый роман Ч. Диккенса; «*Monsieur de Camors*» (1867) — роман О. Фелье.

⁵⁸² *Esprit de corps* (фр.) — дух корпоративности.

в посвящении своего критического очерка «Учение графа Л. Н. Толстого в целом» бывшим студентам университетского отделения Лицея Цесаревича Николая с 1881 по 1890 годы. Трудно описать восторг, с которым П. Е. открывал в своих питомцах проявление какой-либо способности! Зато, бывало, напишет студент статью или стихи, — он, прежде всего, несёт их к *своему* Петру Евгеньевичу, и всегда находит у него искреннее участие и правильную оценку. Заспорят ли в каком-нибудь вопросе, идут к Петру Евгеньевичу для разъяснения спора, — и он, забывая всё окружающее, бросая все дела, идёт к ним и часто до утра просиживает, беседует с ними и, пользуясь случаем, поделится с ними накопленным им годами сокровищем. Приведу следующий случай. Похоронив мать, Пётр Евгеньевич заболел; доктора решили, что положение его болезни безнадежное; общение со студентами во время болезни прекратилось; но приятно вспомнить, с каким сердечным участием справлялись каждый день у прислуги то один, то другой из студентов о положении здоровья Петра Евгеньевича. Зато не меньше скучал о них и почти умирающей больной. Когда, наконец, благодаря необыкновенному подъёму духа, материнскому уходу жены и другим благоприятным обстоятельствам, Пётр Евгеньевич начал поправляться, и доктор разрешил ему немного ходить по комнатам, то, к огромному удивлению домашних, он куда-то исчез из дому, и нигде не могли его отыскать. Оказалось, что воспользовавшись тёплым ходом из квартиры в университетское отделение, которое помещалось в третьем этаже, он, в полном смысле слова, убежал к своим друзьям, которые, обрадовавшись его выздоровлению и присутствию, представили на его суд накопившиеся неразрешённые вопросы; почти силой пришлось увлечь больного домой.

Многие студенты поверяли Петру Евгеньевичу свои семейные дела, и он не раз в них принимал живое участие и устранял встречавшиеся сложные препятствия. Множество писем, найденных мною в бумагах Петра Евгеньевича, от родителей студентов, свидетельствуют о том, как они поручали его отеческому надзору своих детей и просили и впредь не прекращать этих добрых отношений, в которых отражается столько сердечности, столько душевной теплоты.

Желая развить возможно сильнее чувство прекрасно-го в своих питомцах, П. Е. устраивал раз в неделю у себя на квартире литературно-музыкальные вечера. Что за симпатичными были «пятницы», день, выбранный Петром Евгеньевичем для выполнения его задачи! Здесь вы могли встретить, конечно, много студентов, которых иногда бывало до тридцати человек, профессоров, артистов, музыкантов, поэтов, как известных уже, так и начинающих. То зал П. Е. представлял из себя аудиторию, где происходили религиозно-философские диспуты; то он превращался в концертный зал, где исполнялись нарочно для «пятницы» разученные студентами музыкальные трио и квартеты, то приносились рукописи, — и часто впоследствии выдающиеся в печати произведения читались первый раз у П. Е. на «пятницах».

Как сейчас, перед собой вижу изящно-красивую, величавую фигуру К. Н. Леонтьева, в русском кафтане, который он всегда носил и так неохотно менял на фрак, в случаях крайней необходимости, со свёртком рукописей и вырезок из газет, читающего свои, например, художественные этюды из Константинопольских воспоминаний⁵⁸³; или «дедушку», как его называли, И. А. Григоровского, который читает поэму графа А. Толстого «Грешница», или «Пустую церковь» Розенгейма...⁵⁸⁴ Водворяется полная тишина, переходящая при последнем слове в гром рукоплесканий. Сколько бывало споров, сколько обмена мыслей и впечатлений!

⁵⁸³ Воспоминания, очерки, «консульские рассказы» К. Н. Леонтьева см.: *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем : в 12 томах. — Т. 6. — Кн. 1. Воспоминания, очерки, автобиографические произведения. — СПб., 2003.

⁵⁸⁴ *Григоровский Иван Алексеевич* (1812–1891) — русский драматический артист и рассказчик. П. Е. Астафьев оставил воспоминания о Григоровском: Памяти Ивана Алексеевича Григоровского // Московский листок. — 1891. — № 167. — С. 2.

Поэма А. К. Толстого «Грешница». См.: *Толстой А. К.* Собрание сочинений : в 4 томах. — М. : Изд-во худ. лит-ры, 1963. — Т. 1. — С. 507–512.

Розенгейм Михаил Павлович (1820–1887) — русский поэт, публицист и переводчик.

Случалось часто, что для продолжения споров, начатых на «пятнице», собирались на другой день у К. Н. Леонтьева, — и нередко результат их выражался в форме, например, следующего стихотворения, написанного Петру Евгеньевичу одним из его оппонентов, по поводу разговора о «бессмертии души»:

По поводу нашего разговора

Я разольюсь ли во вселенной
Иль единично буду жить, —
Не всё ль равно, коль несомненно,
Что, *быв, я не могу не быть?*
Неужли ж в Боге усомниться
Из-за того, что нет меня,
Что мне нельзя возобновиться
Былую форму сохраня?..
Бог вне меня, превыше мира,
В нём смысл и цели бытия..
Не сотворю ж себе кумира
В соблазне собственного — я!
И мало ль значу я иль много,
В смиреньи должен я сознать,
Что всё от Бога и для Бога, —
И жизнь, и смерть, и благодать.

Москва, 18 октября 1882 г.

Что, действительно, в П. Е. Астафьеве было что-то обаятельное, привлекающее, это отчасти доказывает следующий отрывок письма, из которого видно, что писавший его до первой встречи с Петром Евгеньевичем не был его поклонником, но при случайном знакомстве был им очарован, признал его мнение авторитетным и прислал своё стихотворение.

Вот отрывок из письма, которое начинается выражением удовольствия, полученного в обществе Петра Евгеньевича, а дальше говорится:

«Несмотря на то, что мы, так сказать *ex officio*⁵⁸⁵, должны смотреть друг на друга “молниеносными глазами”, вы вызвали

⁵⁸⁵ *Ex officio* (лат.) — по должности.

к себе наше самое дружественное расположение. Правду говорит Гоголь: «Имей душу, имей сердце, и будешь человеком»⁵⁸⁶, а вы — человек душевный. Когда буду в Москве, рад буду воспользоваться вашим приглашением на *пятницу*».

Письмо кончается стихотворением, комментированным фразой: «Оно (стихотворение) даёт мне возможность высказать вам впечатление, которое вы, Пётр Евгеньевич, произвели на меня и моих товарищей».

Из Шевченко⁵⁸⁷

Нет ни слов, ни рыданий прощальных.
Разошлись. И лишь песнь раздаётся...
Но сойдёмся ль мы в странствиях дальних,
Песню дивную спеть нам придётся ль?
Может быть. Но когда и какую
Песнь затаяет дряхлеющий хор?
Вероятно, уже не такую:
Для такой слишком нужен простор.
Не текла наша жизнь здесь привольно,
Но с друзьями, известно, беда
Не ложится на сердце так больно,
А, ведь, все мы здесь были друзья!
Вспоминали мы Днепр, что, как море,
Омывает весёлый наш край,
Вспоминали мы раннее горе
И тот юный, но грешный уж рай...

27 ноября 1884 г.

⁵⁸⁶ Автор письма ошибается. «Имей сердце, имей душу, и будешь человек во всякое время» — известное высказывание Стародума из комедии Д. И. Фонвизина «Недоросль». См.: *Фонвизин Д. И. Собрание сочинений* : в 2 томах. — М. ; Л. : Изд-во худ. лит-ры, 1959. — С. 130.

⁵⁸⁷ Примечание Ред.: *Шевченко Тарас Григорьевич* (1814–1861) — общественный деятель, поэт и прозаик, один из основоположников украинского этнонационализма. Последнее обстоятельство долгое время не осознавалось русским образованным обществом.

Обладая разносторонним, солидным образованием, Пётр Евгеньевич умел сразу оценить выдающиеся произведения; я знаю несколько случаев, когда он, обратив внимание на какую-нибудь вещь, находил издателя и давал возможность автору выпустить в свет свою работу.

Так как искреннее чувство найдёт себе отклик, то и перед Петром Евгеньевичем никто не оставался в долгу. Студенты своими доверчивыми, дружескими отношениями всегда старались доказать ему свою симпатию. Не стану перечислять оставшихся выражений дружеских отношений студентов к покойному Петру Евгеньевичу; укажу только, например, на вещь, которой всегда гордился и дорожил Пётр Евгеньевич, — это бювар, поднесённый бывшими студентами⁵⁸⁸.

Бювар украшен его вензелем, рельефным изображением пальмовых ветвей, гусиных перьев, надписью на серебряных лентах голубой эмалью: «Дорогому Петру Евгеньевичу от благодарных учеников-лицеистов»; изображён томик с надписью: «Психический мир женщины» — и серебряная доска, на которой выгравировано следующее:

Многоуважаемый Пётр Евгеньевич!

Наша любовь к вам за ваше душевное к нам отношение и наши благодарность и уважение к нашему учителю, проповеднику идеалов эстетики, нравственности и религии дают нам право просить Вас принять на память этот бювар, как хранилище Ваших рукописей. Да даст Вам Бог много сил в борьбе за эти идеалы».

Дальше идут подписи бывших студентов (факсимиле).

Приведу ещё стихотворение, посвящённое Петру Евгеньевичу бывшим его студентом, теперь занимающим уже некоторое положение в литературе:

⁵⁸⁸ *Бювар* — изящная настольная папка для хранения конвертов, писем, почтовой и промокательной бумаг.

Петру Евгеньевичу Астафьеву

Почти с младенческих пелёнок
Слагал — мечтатель — песни я,
Но Муза бедная моя
Была застенчивый ребёнок...
Твой добрый, ласковый привет
Мне душу чудно ободряет,
И сердце верить начинает,
Что я воистину поэт...
И если впрямь я славен буду,
Поверь мне, друг, я не забуду,
Что славы первую зарёй
Тебе я первому обязан,
Что путь, которого стезёй
Пойду, тобой мне был указан...
А если дар мой — заблужденье,
И я, в минуту отрезвленья
Сказав мечтам своим «прости»,
Другие изберу пути,
То всё же твоего участия,
Поверь, всю жизнь мне не забыть...
Дай Бог тебе удачи, счастья
Свой путь со славой совершить!..

2 февраля 1884 г.

Как покойный П. Е. искренне и бескорыстно любил свою философию, это ясно видно уже из того, что, окончив в Московском Университете курс по юридическому факультету, он пошёл по совершенно другой дороге, которая никогда не оплачивала его трудов (в последние годы своей жизни он состоял приват-доцентом Историко-филологического факультета, с годовым окладом за слушателей в сто рублей). Часто, когда приглашали П. Е. уехать в деревню, он говорил: «Если бы можно было, хотя Психологическое Общество посещать, я бы охотно переехал». А то что он любил «Психологическое Общество», он доказывал всегдашним участием в прениях «Общества», обсуждением почти всех читанных рефератов и сообщениями многих собственных

рефератов. Кому приходилось хотя мельком встречаться с П. Е., тот с первых слов убеждался в пылком, увлекающемся характере идеалиста Астафьева. Покровительство музыкальным талантам, статьи о музыке (например, «Национальность в музыке», по поводу юбилея Глинки)⁵⁸⁹, врождённая семейная способность к ней (родная сестра П. Е. была большая музыкантша), наконец, тонкое её понимание — свидетельствуют о его искренней любви к музыке, которой он отводил не последнее место в своей жизни. «Если б я не был философом, я был бы музыкантом», — говорил он. Вместе с философскими книгами, бывало, П. Е. возил творения Бетховена, Моцарта, Гайдена и Шопена⁵⁹⁰. Помню случай, когда мы покупали в Киеве рояль. Содержатель музыкального магазина начал расхваливать инструмент, объясняя детально все его достоинства, и когда П. Е. для испробования тона сел и сыграл наизусть свою любимую Бетховенскую сонату, то хозяин магазина пришёл в восторг от исполнения сонаты и принял П. Е. за музыканта-специалиста. Часто летом, которое П. Е. всегда проводил в Малороссии у своей родственницы, в лунные украинские ночи П. Е. просиживал один по целым часам за фортепьяно, в зале, с раскрытыми окнами. Впрочем, в последние годы жизни он почти оставил музыку. Когда я был мальчиком, то слово «философ» рисовало в моём воображении человека со строгим видом, совершенно не говорящего об обыденных пред-

⁵⁸⁹ Примечание Ред.: Правильное название статьи П. Е. Астафьева — «Народность в музыке. По поводу юбилея «Руслана и Людмилы» («Московский листок», 1892, № 33). Астафьев употреблял понятия «народность» и «национальность» — как и другие классики русской философии — как синонимы. *Глинка Михаил Иванович* (1804–1857) — русский композитор-классик, основоположник национальной оперной музыки.

⁵⁹⁰ Примечание комментатора: *Бетховен Людвиг ван* (нем. *Ludwig van Beethoven*; 1770–1827) — немецкий композитор, дирижёр, пианист, последний музыкант «венской классической школы».

Моцарт Вольфганг Амадей (нем. *Mozart Wolfgang Amadeus*; 1756–1791) — австрийский композитор.

Гайдн (соврем.) *Франц Йозеф* (нем. *Haydn Franz Joseph*; 1732–1809) — австрийский композитор.

Шопен Фредерик (польск. *Chopin Fryderyk*; 1810–1849) — польский композитор.

метах, не обращающего никакого внимания на свой внешний вид; но, познакомившись с П. Е., я совершенно был в этом разубеждён. Так, например, П. Е. никогда не позволял себе войти в чужую гостиную в несвежих перчатках; нередко, когда я дирижировал на вечерах танцами, подходил ко мне П. Е. и рекомендовал мне ту или другую фигуру котильона⁵⁹¹, говоря, что, когда он дирижировал, эта фигура всегда удавалась. Вообще, в каком бы обществе ни был П. Е., он всегда был незаменимым человеком. Но подкралась не милующая смерть, и преждевременно (ему было 46 лет) вырвала от нас дорогого человека. Чем человек жил, от того и умер: жил П. Е. умом и сердцем, и умер от кровоизлияния в мозг. Но смерти никогда не боялся П. Е. «Лишь бы оставить добрую и прочную память о себе: чего же больше и желать?» — говорил он и достиг этого с успехом. Странно, что он как бы предчувствовал приближение смерти: в Петербург он надписал свою последнюю книгу («Вера и Знание») школьному своему товарищу «перед расчётом», а теперь мной найдена ещё эта же книга, написанная другому лицу «в воспоминание хотя глупой, но милой юности, перед близящимися расчётами с уже прожитой жизнью». Итак, ты рассчитался с жизнью, оставив по себе светлую память!

*Sit tibi terra levis!*⁵⁹² хороший, добрый человек, поборник идеалов истины, красоты и правды!

Посвящение этих строк матери я мотивирую тем, что вряд ли кто любил покойного П. Е. больше её, и, как сам он мне часто повторял, она одна «украшала розами тернии его многострадальной жизни»; да и вряд ли кому ещё эти строки будут так милы и дороги, как ей. Она, действительно, шла рука об руку с ним во время их совместной жизни. Прибавлю ещё, что, начиная с «Психического мира женщины», все произведения Астафьева были написаны им после женитьбы. Кто знал отношение П. Е. к жене, не усомнится, что она могла иметь плодотворное влияние на труды покойного.

Д[ережня] Вьюнное
Якубовский Василий

⁵⁹¹ *Котильон* (фр. *cotillon*) — бальный танец французского происхождения.

⁵⁹² *Sit tibi terra levis!* (лат.) — «Пусть земля тебе будет пухом!»

Л. А. Тихомиров⁵⁹³

П. Е. АСТАФЬЕВ

(Некролог)⁵⁹⁴

7 апреля в Петербурге умер от разрыва сосудов и кровоизлияния в мозг Пётр Евгеньевич Астафьев. Внезапная смерть застигла его в полном расцвете сил, едва в 47 лет. Пётр Евгеньевич родился в 1846 году 7 декабря в деревне Евгеньевке Воронежской губернии Острогожского уезда. Дворянин по происхождению, родившись в богатой семье, он ещё дома получил блестящее воспитание. Окончив курс воронежской гимназии, он в 1864 году поступил на юридический факультет Московского университета. По окончании курса, в 1868 году, два года

⁵⁹³ Тихомиров Лев Александрович (1852–1923) — выдающийся национальный мыслитель. В молодости — революционер, один из руководителей и идеологов террористической организации «Народная воля». В 1888 г. пересмотрел своё мировоззрение и перешёл на государственно-национальные позиции. Деятельный сотрудник «Русского обозрения» и «Московских ведомостей». Консультант П. А. Столыпина по рабочему вопросу. В 1909–1913 гг. — главный редактор «Московских ведомостей». В 1917 г. отошёл от общественной деятельности. Главные труды: «Монархическая государственность», «Религиозно-философские основы истории» (впервые изданы журналом «Москва» в 1997 г. в серии «Пути русского имперского сознания»). См. также: Дневник Л. А. Тихомирова. 1905–1907 гг. / сост. д-р ист. наук А. В. Репников, канд. ист. наук Б. С. Котов. — М. : Российская политическая энциклопедия, 2015. — 599 с.; Дневник Л. А. Тихомирова. 1915–1917 гг. / сост. д-р ист. наук А. В. Репников. — М. : Российская политическая энциклопедия, 2008. — 456 с.

⁵⁹⁴ Печатается по изданию: Тихомиров Л. А. П. Е. Астафьев (Некролог) // Русское обозрение. — 1893. — № 5. — С. 358–363.

пробыл кандидатом на судебные должности. С 1872 года в качестве приват-доцента начал лекции философии права в ярославском лицее. В 1879–1880 годах был мировым посредником в Юго-Западном крае. С 1881 года поступил преподавателем в лицей Цесаревича Николая, а с 1885 года временно служил в Московском Цензурном комитете. С 1890 года он стал приват-доцентом Московского университета.

Эти разнородные занятия не мешали Петру Евгеньевичу постепенно входить в его настоящую роль — учёного философа и психолога, составившую его общественное значение.

П. Е. Астафьев при самой разносторонней учёности отличался, сверх того, редкой самостоятельностью мысли. Не компилятором, а двигателем науки являлся он. Его философские и психологические исследования давали каждый раз ценный вклад в сокровищницу знания. Детски неумелый и беспомощный в делах практической жизни, он был настоящим хозяином в области мысли. Во всеоружии знания, он смело подходил к самым трудным задачам. Ничто его тут не пугало, никакой авторитет не способен был подавить. Он не останавливался перед самыми сложными проблемами, которые часто побеждал своим тонким анализом, своей не менее замечательной способностью к синтезу. Такие подвижники мысли редки и дороги везде. Тем более тяжело их терять у нас.

Философия многим ещё представляется чем-то не имеющим отношения к жизни. И, однако — это источник общего мирозерцания, источник, из которого вытекают общие направления, определяющие человеческую деятельность. То, что представляет философия, передаётся попутно всем ищущим знания. Дряблость, компилятивность, безжизненность в этом первоисточнике направлений отражается затем на всём творчестве образованного слоя страны. Ныне весь цивилизованный мир страдает этой болезнью, но мы — ещё более других.

Неоценимы заслуги тех немногих, которые вносят сюда сильную, свежую мысль. Таким был покойный П. Е. Астафьев. Его общественное значение ещё более усиливается тем, что он мыслитель глубоко национальный, русский. То, что он унаследовывает в философии как истину научную, лишь развивает

миросозерцание, которое потенциально кроется в русском народе, в его верованиях и исторических инстинктах.

Несмотря на преждевременную кончину, Астафьев оставил богатое литературное наследство. Ещё гимназистом он написал свой первый литературный труд — небольшой очерк *От Острогжска до Ивановки* и напечатал его в *Воронежских губернских ведомостях* (1864 год, № 26).

В 1873 году явилось его первое философское произведение *Монизм или дуализм*, составлявшее вступительную лекцию в ярославском лицее. С 1876 по 1878 год в *Русской газете* помещён ряд его передовых статей и иностранных обозрений. В бытность мировым посредником он написал *Последнее десятилетие экономической жизни Подольской губернии* (Сборник Подольского статистического комитета за 1880 год) и *Очерки экономической жизни Подольской губернии* (Киевлянин, 1880 года).

Много мелких заметок библиографического содержания поместил он в *Московских ведомостях*. Из крупных трудов его должно назвать: *Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки* (*Русский вестник*, 1881, кн. 12; 1882, кн. 6 и 10; отдельно: М., 1882, IV + 156 с.); *Понятие психического ритма как научное основание психологии полов* (М., 1882, 60 с.); *Симптомы и причины современного настроения: наше техническое богатство и наша духовная нищета*, две публичные лекции (М., 1885, 100 с.); *Смысл истории и идеалы прогресса* (Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, 1885, кн. 7–8; отдельно: М., 1886, 62 с.); *Страдание и наслаждение жизни: вопрос пессимизма и оптимизма* (СПб., 1885, 70 с.); *Чувство как нравственное начало*, психологический очерк (М., 1886, VIII + 84 с.); *Старое недоразумение, по поводу вопроса тенденциозности в искусстве* (*Русское дело*, 1888, № 43); *К вопросу о свободе воли* (М., 1889, II + 92 с.); *Учение графа Л. Н. Толстого в его целом*, критический очерк (М., 1890, 48 с.); *Национальное самосознание и общечеловеческие задачи* (*Русское обозрение*, 1890, кн. 3); *Гипнотизм как психологическая задача* (*Русское обозрение*, 1890, кн. 9); *Идеал и страсть* (Сборник «Московской иллюстрированной газеты», 1891, вып. 1); *Религиозное обновление наших дней* (*Московский листок*, 1891, №№ 311–344); *Общественное*

благо в роли верховного начала нравственной жизни, популярный очерк (М., 1892), *Родовой грех философии* (*Русское обозрение*, 1892, кн. 11); *Перерождение слова* (*Русский вестник*, 1892, кн. 11–12); *Наше знание о себе* (*Русское обозрение*, 1892, кн. 12); *Воля в знании и воля в вере* (*Вопросы философии и психологии*, 1892, кн. 13–14); *Урок эстетики с посвящением памяти А. А. Фета-Шеншина* (*Русское обозрение*, 1893, кн. 2) и, наконец, книга *Вера и знание в единстве мировоззрения* (*Опыт начал критической монадологии*) (М., 1893).

Учёный по натуре, П. Е. Астафьев был, однако, глубоко проникнут стремлением служить своей мыслью на пользу людей. Он прямо отрекался от той старой философии, которая ничего не даёт для жизни. Истинная философия должна освещать человеку жизнь, быть источником увлечения, идеала, помогать развитию личности. Философия не просто даёт человеку мирозерцание. Это, говорит Астафьев, даже невозможно. Мирозерцание есть только у того, чья мысль, воля и чувство самодеятельно участвуют в его выработке. Задача философа в том, чтобы прийти на помощь этой самодеятельной работе, указав ищущему истины самую проблему мировоззрения, верные пути и основные начала её разрешения. Философия, таким образом, является на помощь каждому, указывает ему средства осмыслить жизнь и деятельность. Астафьев прекрасно сознавал, что такая роль философии особенно важна в наш изверившийся, изжившийся, скептический век. Ещё сильнее, чем И. Киреевский, отмечал он тот факт, что чем более распространяются мирозерцания, считаемые научными, тем сильнее замечается оскудение человеческой личности, исчезновение идеалов, господство холодного скептицизма. Вместо того чтобы всё лучше уяснять себе смысл своей жизни, человечество приходит к убеждению, что жизнь не имеет никакого смысла. Вопрос о целях изгнан из «научного» мирозерцания и заменён понятием о простой последовательности явлений, свершающихся неизвестно зачем и почему.

Вместе с Киреевским он хорошо видел источник, из которого происходила ошибка стареющей философии, делающая её бесплодным учением отупения или отчаяния. Но то, что

И. Киреевскому было открыто десятилетним самоуглублением и изучением отцов Церкви⁵⁹⁵, у П. Е. Астафьева явилось в результате самостоятельного изучения точной психологии. То, что у И. Киреевского осталось как бы гениальной догадкой, у Астафьева сложилось в стройную научную систему.

Основная ошибка, омертвившая господствующую ныне философию, состоит, по Астафьеву, в неправильном анализе души человеческой, а потому в произвольном сужении источников познания. Познательной способностью человека признаётся только разум, при таком понимании суживаемый до рассудка. Это — коренная ошибка. Современная психология, говорит Астафьев, установила несомненный факт, что душевная жизнь никогда не являет ни чистого представления, без примеси волевых и эмоциональных элементов, ни чистой воли, ни чистого ощущения. Единство, целостность человеческого существа такова, что эти три основные его способности — разум, воля и чувство — только логически расчлняются: фактически они неразрывны, составляют проявления одного существа, одной способности, одного и того же бытия. Жизнь есть бытие, а не одно рассуждение. Познание, способное дать нам истину, должно относиться к целому бытию, а не к одной его части. Человек познаёт не в одном представлении, но и в воле, и в чувстве. Отрицание этого приводит нас к познанию фиктивному, не соответствующему действительности. А между тем именно таков путь рационализма. Потому-то рационалистические мировоззрения приводят к таким омертвляющим выводам, с которыми неспособен согласиться живой человек.

Искать целого познания в одном рассуждении — ошибка тем большая, что она устраняет от исследования именно активные способности души и сохраняет, как бы единственные, её пассивные способности. Вот почему в этой философии исчезают цели жизни. В представлении и в логике нет цели. Они

⁵⁹⁵ Отцы Церкви — выдающиеся православные богословы и церковные деятели IV–VIII вв., отличающиеся святостью жизнью и сыгравшие важную роль в развитии догматики и организации Церкви. Среди них особо почитаются святители Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст и преподобный Иоанн Дамаскин.

представляются лишь средством бытия. То познание, какое даётся представлением и логикой, есть познание невольное, в котором человек берёт не то, что есть, а то, что к нему само идёт. Активные способности души, в которых человек берёт мир и познаёт его в самом существе, — это воля и чувство, столь ошибочно игнорируемые рационализмом как способности познавательные. Стоя на точке зрения, подсказываемой научной психологией, П. Е. Астафьев, покинув избитые пути философии, посвятил себя исследованию воли и чувства.

Этот ряд исследований сам Астафьев считал далеко не полным. В его уме роился ряд коренных вопросов гносеологии, ждущих разработки. Но и то, что он уже успел создать, представляет драгоценный вклад в науку. Исследования Астафьева ценны не только потому, что выясняют отдельные частности коренных вопросов человеческого познания. Его исследования делают больше. Они открывают пред наукой новый путь, по которому она пойдёт, какие бы частные поправки или дополнения к исследованиям Астафьева ни приходилось делать позднейшим исследователям.

Без сомнения, Астафьев, как философ-новатор, имеет против себя в учёной среде громадную силу — умственных привычек, въевшихся столетиями общих мест рационализма и материализма. Этот враг давил покойного и при жизни его, осуждая его на одиночество, создавая ленивое невнимание к его работам. Этот враг будет, конечно, давить его и после смерти. Действительно, вводя в сферу философии волю и чувство, стремясь к мировоззрению, которое понимало бы жизнь в целостном бытии, Астафьев точно так же неизбежно восстанавливает права религии, как неизбежно они забывались в урезанном мирозерцании рационализма. Анализ таких деятельных сил души, как воля и чувство, приводит нашего философа к идее о Боге, и притом в удивительном согласии с учением христианства. Таким образом, против философии, путь которой прокладывает Астафьев, восстает всё, что не допускает идеи Божества. Против же Астафьева и те компромиссы с религией, которые столь многочисленны в настоящее время и которые сознательно и бессознательно стремятся утопить веру в знание. Анализ веры и знания, указание их

существенной разности при одинаковой равноправности как источников общего познания человеческого составляет видную долю трудов Астафьева. Астафьев оказывается против всех модных и господствующих течений.

Но за Астафьева та широта миросозерцания, которое сложилось в этом тонко развитом уме, одинаково умевшем понять и научную истину, и красоту художественного образа, и откровенную истину веры.

Его философия столь же мало допускает упразднение веры, как и знания. Эта философия, твёрдо стоящая на почве целостности человеческой природы и не уступающая прав ни одной стороны этой природы, ставит как пред личностью, так и пред наукой требование всестороннего гармонического развития. В этом трудность усвоения идей Астафьева, в этом же их жизненность. Все направления мысли, в которых проявляется разложение человека, — омертвление той или иной способности души, — отвращаются от этих идей. Наоборот — всё, что цело в человеке, не разложено, невольно к ним тянется.

Значение Астафьева будет расти, пока развивается русская мысль, и даже дольше, потому что его работы закладывают прочный фундамент той новой философии, которой необходимость и неизбежность для обновления современной культуры предвидел ещё проницательный ум И. Киреевского⁵⁹⁶.

⁵⁹⁶ Н. П. Ильин считает, что Тихомиров Лев Александрович продолжил «дело Астафьева» в том смысле, что полагал — «отношение к личности есть критерий государственной способности к совершенству», т. е. когда Астафьев из триады православия, самодержавия и народности выдвигает в центр принцип «Душа всего дороже», то это значит, что он неизбежно применяется и к душе того, кто представляет Верховную власть, т. е. к царю как «носителю идеала» (См.: *Ильин Н. П.* Истина и душа. — СПб., 2019. — С. 279).

Л. А. Тихомиров

П. Е. АСТАФЬЕВ⁵⁹⁷

Пётр Евгеньевич Астафьев, как писатель-философ, принадлежит к числу самых оригинальных русских мыслителей. По времени наибольшего развития своего таланта он относится к 80-м годам XIX века. В начале 90-х годов (а именно в 1893 году) он умер.

Я знаком с его сочинениями и мог бы сделать характеристику его мировоззрения. Но это не относится к воспоминаниям о нём, которые у меня очень необильны. Тем не менее мне хочется их записать. Об Астафьеве едва ли найдётся многое в мемуарах этого времени, так что каждое малое свидетельство современника будет нелишне для историка русской мысли.

В словаре Брокгауза — Ефрона⁵⁹⁸ сказано, что он родился в богатой помещицкой семье в 1846 году. Но когда я познако-

⁵⁹⁷ Печатается по изданию: *Тихомиров Л. А.* Тени прошлого. Воспоминания / сост., вступ. статья и примеч. М. Б. Смолин. — М.: Изд-во журнала «Москва», 2000. — С. 652–653.

⁵⁹⁸ Примечание составителя: издательская фирма «Ф. А. Брокгауз», названная именем её основателя — Фридриха Арнольда Брокгауза (1772–1823), была создана в 1814 г. и существует до сих пор. В 1890 г. в Петербурге возникло её ответвление, в котором Россию представлял издатель Илья Ефрон (1847–1917). Издательство «Брокгауз — Ефрон» просуществовало до 1930 г.

Дополнение комментатора: «Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона» — универсальная энциклопедия на русском языке, выходила в двух вариантах (41 том и 2 дополнительных и в полутомов — 82 и 4 дополнительных). «Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона» издавался в 1899–1902 гг., «Новый энциклопедический словарь» (29 томов) выходил в 1911–1916 гг.

мился с ним, в самом конце 80-х годов, он был совсем не богатым, а скорее бедный человек и жил на своё жалованье. У его жены было имение где-то в Малороссии, но незначительное и никакого дохода не дававшее. Тем не менее у Петра Евгеньевича было заметно много привычек богатого дворянина. Он одевался очень изысканно, видимо заботясь о костюме. Он был нерасчётлив. Когда ему приходилось быть в ресторане — брал хорошие кушанья и вина, в которых знал толк. Поэтому надо полагать, что он вырос в достатке, но состояние его родителей ко времени независимой жизни сына уже по каким-либо причинам исчезло.

Я его знал уже человеком, живущим своим трудом, т. е. жалованьем и литературным заработком, которыми очень дорожил, — в общем, он вечно нуждался.

Несмотря на это, Астафьев был весел и жизнерадостен. На будущее он смотрел с доверием философа и христианина. Он был действительно верующий христианин, хотя в богословские и догматические вопросы не вникал и, мне кажется, по этой части не отличался большими познаниями. В этом отношении он довольствовался обычной церковной жизнью и тем, что она даёт.

И по наружности, и в обращении он был очень симпатичен. Умное, тонкое лицо его вспоминается мне постоянно оживлённым. В разговоре он очень любил по поводу разных частных переходить на философские вопросы. Это была его характеристическая черта, что он как будто жил философией. Я знавал несколько специалистов-философов и не замечал у них этой черты. Может быть, это зависит от того, что такие специалисты обыкновенно знают все философские учения, но своей философии не имеют? Поясню свою мысль. Сократ, а вслед за ним, и даже особенно, Платон мало придавали значения тому, чтоб ученики их усваивали именно их воззрения, а успех свой видели в том, чтобы ученик начал мыслить и отыскивать истину, сродную его душе. Таких учеников они бы признали у нас во Владимире Соловьёве и в П. Е. Астафьеве. Когда человек вступил на такой путь развития, он живёт философской мыслью, она связывается с вопросами даже его обыденной жизни и с его поступками.

Таков был и П. Е. Астафьев. Мне кажется, что для него, как для Платона, сущность философии состояла именно в вечном искании истины, а при этом, понятно, философия сливается с самими процессами жизни, во всех её проявлениях. Собственно же добытый результат, т. е. доктрина, при этом является не чем-нибудь окончательным, а вечно дополняемой формулой различных моментов этого процесса. Окончательного же результата не может быть, пока не окончились мысль и жизнь.

Еще не по сочинениям, а из бесед с Астафьевым припоминаю, что он совсем не признавал за философию такие мировоззрения, которые не были идеалистичны. Ни материализм, ни позитивизм для него не были философией. Помню, что я как-то заговорил о философии О. Конта, Астафьев даже прервал меня: «Полноте, при чём же тут философия? Огюст Конт совсем не был философом...» Однако философия Конта была во всяком случае мировоззрением. Не знаю, как бы Астафьев определил сущность философии. Кажется, у него этого нет в сочинениях.

Пётр Евгеньевич в личной жизни был очень добрым и кротким человеком. Своих детей он не имел, но у жены были от первого брака сын и дочь. Астафьев их очень любил, как бы своих собственных. Жена его была очень религиозна. Помню, что у неё в доме уже после смерти Петра Евгеньевича произошло необыкновенное явление: просветление старой иконы, которая была настолько черна от времени, что нельзя было даже разобрать, что на ней изображено. Вдова Астафьева благоговейно считала это чудом и потом передала поновленную икону в церковь.

Смерть Астафьева произошла в Петербурге. Он туда поехал по делам, связанным с получением какого-то хорошего места. Подробности не помню, но Астафьев тут видел какую-то большую удачу в жизни и поехал весёлый, с приятными ожиданиями. Дела его и шли в Петербурге очень хорошо, но тут его и настигла смерть. У него произошёл разрыв каких-то сосудов, но он оставался в полном сознании. Свидетели его кончины рассказывали тогда, что Пётр Евгеньевич встретил смерть очень спокойно, в очень светлом настроении и неза-

долго до последнего вздоха продекламировал из поэмы Майкова⁵⁹⁹ слова умирающего Сенеки о том, что час смерти — это великий час, час внутреннего возрождения, час вступления в новую жизнь. «Он умер как настоящий философ», — прибавляли свидетели последних часов его жизни.

⁵⁹⁹ Речь идёт о лирической драме в стихах «Три смерти» А. Н. Майкова, которую часто цитировал в своих статьях Астафьев. Философ Сенека — один из персонажей драмы. Возможно, речь идёт о таких строфах:

Мой друг, не дважды умирать!
 Раз — это праздник! Найдёшь и сам

 Всё, что осталось за мною, —
 Лишь мысли, истину любя.

 О, величайшее из благ —
 Смерть! Ты теперь в моих руках!..

Луций Анней Сенека (лат. *Lucius Annaeus Sēnēca minor*; 4 до н. э., Кордуба — 65 н. э., Рим) — римский философ-стоик, поэт и государственный деятель. Он является одним из самых значимых последователей философии стоицизма, а также учителем императора Нерона.

А. А. Козлов

П. Е. АСТАФЬЕВ КАК ФИЛОСОФ⁶⁰⁰

Искренно сожалея о преждевременной кончине П. Е. Астафьева, с которым я состоял лично в добрых отношениях и в котором я уважал почтенного деятеля в области любимой мною философской науки, я в виде воспоминания скажу несколько слов о нём как философе. Различая в его сочинениях и деятельности два течения: чисто философское и публицистическое, я думаю, что во втором, т. е. в публицистике П. Е. Астафьева, нередко отражалось влияние на него случайных и временных общественных обстоятельств, а потому она не была свободна от преходящих увлечений, особенно в полемике, и не может служить выражением его основных и постоянных философских убеждений. Отсюда в настоящем моём воспоминании я коснусь только чисто философских воззрений покойного, как наиболее соответствовавших глубочайшим потребностям его мыслящего духа.

Здесь, кстати сказать, что лучшие, по-моему, сочинения П. Е. — те, в которых совсем не примешивается публицистика. Таковы, например, «Понятие психического ритма». Москва, 1882; «Чувство, как нравственное начало». Москва, 1886; «К вопросу о свободе воли». Москва, 1889; и последнее «Вера и знание в единстве мировоззрения». Москва, 1893.

⁶⁰⁰ Статья была опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии» (книга 18, май 1893, с. 122–126). В оглавлении журнала она отмечена как некролог.

Примечание Ред.: Обширные сноски-комментарии А. А. Козлова внесены составителем в текст.

Философское направление, которому был постоянно верен П. Е. Астафьев, насколько это мне известно из его сочинений и из личных отношений, называется *спиритуализмом*. Но так как в этом направлении существуют некоторые частные отличия, то и в спиритуализме его была довольно яркая особенность. Основным началом для него был дух — не как субстанция, а как «сама о себе знающая» духовная деятельность. Иными словами, можно это выразить так, что деятельность была у него безразлично, или зараз⁶⁰¹, — и функцией, и её субъектом, значит, сознавал и знал о своей деятельности у него не субъект, не существо, а сама же *деятельность*. В философском отношении это различие не пустое и только словесное, а довольно важное, хотя многие читатели П. Е. Астафьева, видя, с какою энергиею он упрекает «механическое бес-субъектное мировоззрение» и психологию, которая не признаёт реальности того, что мы называем нашим я, могут подумать, что он именно и отстаивает то, что называется на философском языке субстанцией. Но это было бы ошибочно: субстанция у П. Е. есть всё-таки нечто поставленное, производное, а не первоначальное. Замечательным представителем такого направления в философии был Фихте-старший, по которому понятие, выражаемое словом «бытие», не есть первое, а уже второе. Первое же есть *деяние* (Thathandlung), *акт*, сам себя становящий и утверждающий, и затем уже все прочие его акты имеют свой субъект в первом акте.

Что П. Е. Астафьев имел своим первоначальным руководителем Фихте, — это можно усмотреть и из некоторых мест его сочинений; я же, кроме того, убеждён в том из моих личных бесед и споров с ним в начале 80-х годов, когда мы познакомились с ним в Киеве. Подкреплением моего мнения может служить и то, что субстанциальность Бога у него признавалась главным образом на основании религиозной веры, а не философского убеждения. Впрочем, несомненное влияние на него Фихте было первоначальным, в позднейшее же время он в этом отношении, как мне кажется, всего более сближался с Лотце, который тоже первым ставит не субстанциальное бытие,

⁶⁰¹ То есть сразу, одновременно.

а *деятельность*. Конечно, П. Е. А. сознавал затруднение мыслить первоначально деятельность без деятеля или субстанции. Но признать субстанцию он опасался, по-видимому, из-за того, чтобы впасть в материализм или в признание тождественного с ним, по его мнению, *бессознательного* бытия. Этот страх, конечно, был неоснователен, потому что, во-первых, материи не существует (она только иллюзия нашего неправильного мышления), во-вторых, приравнять бессознательное бытие материальному ошибочно, ибо абсолютно бессознательного вовсе не существует. Оно только относительное (для тех или других существ или моментов), — и кроме того, сознательность или бессознательность бытия никакой существенной связи с его духовностью или материальностью не имеет.

Другой постоянный пункт в философских убеждениях П. Н. Астафьева составляет учение о том, что внутренний опыт или данные непосредственного сознания каждого отдельного существа составляют важнейший источник не только для специально психологического, но и для всякого познания вообще.

Особенно высоко ценил П. Е. Астафьев непосредственное сознание акта усилия, напряжения воли в качестве доказательства реальности духовной деятельности нашего субъекта и в этом ссылался между прочим на известного французского психолога Мен де Бирана.

При этом внутренний опыт или самонаблюдение он ставит в резкую противоположность с внешним, чувственным опытом и понимает его не как метод или особый познавательный приём, а как живую, непосредственную *данность* реальной деятельности ей же самой.

К этим двум постоянным пунктам спиритуалистического мировоззрения Петра Евгеньевича привходило и стоявшее в тесной связи с ними отрицание им значения каких-либо бессознательных элементов в наших знании и деятельности. В этом отрицании он думал, что всякому, кажущемуся в нашем опыте бессознательным или автоматическим, процессу непременно предшествовал тот же процесс, но сознательный, сопровождаемый сознанием усилия, напряжения воли и т. п. По его учению, всякая бессознательная автоматическая деятельность, подобно, например, игре на инструментах, ходьбе, танцам и т. п., только становится таковою в силу привычки

или частого повторения, так что постепенно теряется всякое сознание первоначальной её трудности.

Незадолго перед кончиной П. Е. увлёкся в личном споре до утверждения, что все биологические акты (например, кровообращение, пищеварение, всасывание и т. п.), совершающиеся у взрослого человека бессознательно, автоматически, может быть, в утробной жизни совершались сознательно, с усилием.

В тесной связи с сейчас указанными воззрениями стоит и постоянно отстаиваемый П. Е. Астафьевым принцип свободы воли. С большою силою и искусством делает он это в вышеуказанном сочинении: «О свободе воли», где борется с детерминизмом материалистов и позитивистов, а также и с теориею трансцендентальной свободы⁶⁰² (Кант, Шопенгауэр), пытаясь со своей стороны обосновать свободу воли на внутреннем сознании её усилия и напряжения в действиях.

По-моему, надежды автора в этом случае не оправдались, потому что и он стоял на той бесплодной почве, на которой спорили о свободе воли в течение веков её защитники и противники. Спор этот, думается мне, не разрешится до тех пор, пока спорящие философы ясно не сознают, что главные затруднения лежат не столько в понятии причинности, сколько в понятиях субстанции и времени. Так, мне кажется, следовало бы вести спор не о свободе воли, а о свободе или степени свободы человеческой субстанции, ибо воля как функция зависит от того, кому она принадлежит. Далее следует окончательно и недвусмысленно порешить вопрос о реальности времени. У Канта, например, его положение о *трансцендентальной идеальности* времени совершенно устраняется другим положением — о его *эмпирической реальности*.

К убеждению о свободе воли присоединялось у П. Е. Астафьева и другое, что *чувство любви* лежит в основе нравственной воли. В лучшем, по-моему из сочинений П. Е. «Чувство как нравственное начало», он развивает верную мысль, что источник чувства любви лежит не во внешних объектах или лицах, по-видимому вызывающих её своими свойствами,

⁶⁰² *Трансцендентальная свобода* — свобода, существующая только в «ноуменальном мире», а не в эмпирической («феноменальной») реальности. Подробнее см. указанную Козловым статью Астафьева «К вопросу о свободе воли» и примечания к ней.

а «в активной, страстной» воле самого любящего. «Не потому любим мы тот или другой предмет, — говорит автор, — что получаем от них наслаждение, пользу, удовлетворение стремлений и т. п., но потому, что те существа или объекты, которым нужна наша забота или охрана, или же которые имеют право на служение им нашей воли (например, религия, государство, отечество и т. п.), тем самым способствуют подъёму нашего самочувствия, сознания большей ценности нашего бытия и деятельности». И чем более мы имеем стремления к деятельности, тем сильнее и страстнее наша любовь, вовсе независимо от того, вознаграждают нас за то или нет любимые лица или предметы. «Любим мы не от нищеты и скудости, но от полноты и богатства нашей собственной духовной жизни».

Здесь нельзя не заметить, что так как П. Е. Астафьев отрицал *субстанцию* и не различал её от *деятельностей*, то у него постоянно и встречается тенденция отождествления субъекта или нашего «я» с какой-либо из его функций. Так, он то, подобно Фихте, даёт имя субъекта или деятельной силы *разуму*, т. е. мыслящей деятельности нашей субстанции, то называет субъектом *волю*, т. е. желательную деятельность субстанции, то, наконец, ставит основным началом нравственного субъекта — чувство. Правда, он нигде не называет субъектом или деятельной силой *ощущение* (или движение), но, конечно, потому, что относит последнее не к психическим деятельности, а к материальным. Прямо и решительно он нигде не отрицал материи, хотя и старался молчаливо свести её деятельность на минимум.

Вот основные философские *принципы*, которым постоянно служил П. Е. Астафьев и которые защищал с надлежащими энергиею и талантом. Ко всему этому нужно ещё прибавить, что покойный обладал развитым эстетическим чувством и обнаруживал это в оценке художественных произведений⁶⁰³.

⁶⁰³ Ср. это мнение А. А. Козлова с воспоминаниями Василия Якубовского (приёмного сына П. Е. Астафьева), размещёнными в данном томе.

Примечание Ред.: Эстетические взгляды Астафьева отражают статьи о М. И. Глинке («Народность в музыке») и А. А. Фете («Урок эстетики»), помещённые в сборнике «Философия нации и единство мировоззрения» (М., 2000).

Так как в области философии, в особенности же при весьма неблагоприятных для неё условиях в нашем отечестве, полная и окончательная выработка и установка философских убеждений человека может совершиться только в зрелых летах, то по возрасту, в котором внезапно кончил свою жизнь покойный, можно было ожидать от него ещё многих плодотворных трудов в его специальной науке. Поэтому каждый любящий искренно философию, к какому бы направлению он ни принадлежал, должен пожалеть о безвременной кончине П. Е. Астафьева. Что касается до меня лично, то, хотя я и расходился во многих пунктах с П. Е. Астафьевым, но всё-таки, в общем и целом, и я принадлежу к одному и тому же направлению, т. е. спиритуализму, а потому живо чувствую в покойном потерю в высокой степени достойного уважения союзника.



ПРИЛОЖЕНИЕ



**ИСКУССТВО ПОНИМАНИЯ.
ИЗ ПОЯСНЕНИЙ Н. П. ИЛЬИНА К ЖИЗНИ
И ТВОРЧЕСТВУ П. Е. АСТАФЬЕВА**

НЕКРОЛОГ КАК ПРИЗНАНИЕ

(пояснение к статье Н. Я. Грота)

Категория *признания* заняла прочное место в лексиконе современной философии. Так, один из её крупнейших представителей П. Рикёр⁶⁰⁴ отмечал: «Идея борьбы за признание находится в сердцевине современных социальных отношений» [1, с. 300]. Немаловажно и то, что значение признания именно как философской категории впервые использовал Гегель в «Феноменологии духа» (1807), в знаменитом разделе о «господстве и рабстве», где подчёркивается роль «признания» в развитии *самосознания* вступающих в общение людей: «Они признают себя признающими друг друга» [2, с. 100]⁶⁰⁵. Таким образом, категория признания — не продукт нигилистического «постмодернизма», а результат *преемственности* к традициям классической европейской мысли.

Возвращаясь к Рикёру, необходимо отметить его указание на «ненасытность» нашего стремления к признанию: «...разве бываем мы когда-нибудь достаточно признаны?» [1, с. 302] — риторически спрашивает французский философ. Только смерть полагает предел этому стремлению. Тогда тем более важно, каким будет признание, обращённое к человеку, ушедшему из жизни; некролог же (буквально: слово о мёртвом) является *первым* актом такого признания. Но имеем ли

⁶⁰⁴ Рикёр Поль (фр. *Paul Ricoeur*; 1913–2005) — французский философ, в творчестве которого сочетались методы герменевтики и феноменологии. Тема признания наиболее полно раскрыта в его последней книге «Путь признания. Три очерка» (2004, русский пер. 2010).

⁶⁰⁵ Везде, где не оговорено особо, курсив первоисточника.

мы здесь дело только с соблюдением известного правила: «De mortuis aut bene, aut nihil»⁶⁰⁶ — или с *подлинным признанием*, для которого, кстати, тоже издавна существовало изречение, сегодня почти забытое: «De mortuis — veritas!»⁶⁰⁷

Некролог, автором которого является Н. Я. Грот, является именно таким признанием. Но не в этом его оригинальность; только очень нечуткий или предвзятый читатель не уловит в словах Грота несомненную *тональность искренности*. Оригинальность здесь в другом — в *парадоксальности* признания, адресованного Астафьеву именно Гротом. Скажем о последнем несколько слов.

Николай Яковлевич Грот (1852–1899), сын известного филолога, академика Якова Карловича Грота (по национальности немца) и Натальи Петровны Семёновой, сестры знаменитого путешественника Петра Петровича Семёнова-Тян-Шанского, обладал выдающимся даром *организатора* научно-философской жизни в России. Совсем не случайно он был и первым редактором самого крупного и влиятельного философского журнала «Вопросы философии и психологии» (с момента выхода первого номера в 1889 г. и до 1896 г.), и председателем московского Психологического общества (в период 1888–1899 гг.). К слову сказать, это общество было бы правильнее назвать «философско-психологическим», поскольку оно тоже было самым крупным *философским* обществом в России.

Признание заслуг П. Е. Астафьева со стороны столь видного (по крайней мере, в те годы) деятеля на ниве отечественной философии, как говорится, дорогого стоит. А о том, что это было именно *философское* признание, особенно ясно свидетельствуют заключительные слова некролога, характеризующие Астафьева как философа, «ещё не оценённого и не понятого, но имеющего занять со временем **видное место среди родоначальников самостоятельной русской мысли**» (выделено мною. — *Н. И.*). Между тем, существовали веские обстоятельства, которые должны были если не наложить пе-

⁶⁰⁶ *De mortuis aut bene, aut nihil* (лат.) — о мёртвых или хорошо, или ничего (*Ред.*).

⁶⁰⁷ *De mortuis — veritas* (лат.) — о мёртвых — правду (*Ред.*).

чать молчания на уста Грота, то хотя бы удержать его от слишком явного выражения глубокого уважения и откровенной симпатии к покойному. О каких обстоятельствах идёт речь?

Во-первых, Н. Я. Грот долгое время был убеждённым *позитивистом*; «на его взглядах решительно сказывается влияние Герберта Спенсера» [3, с. 210]. В этот период Грот был *утилитаристом* в этике, энергично защищал *детерминизм* и отвергал свободу воли. Короче, был бесконечно далёк от философских убеждений Астафьева. Правда, позже Грот несколько отошёл от узкого позитивизма и даже стал с оговорками признавать *метафизику* как «умозрительную науку» [4, с. 203], но при этом отнюдь не разделял коренные метафизические убеждения Астафьева, связанные, прежде всего, с пониманием «веры в себя» как «естественной почвы» для развития *религиозной веры*. Тем не менее Грот видел в Астафьеве «русского оригинального философа», подчёркивал его *философскую правдивость*.

Во-вторых, по словам известного историка русской философии В. В. Зеньковского, «самая тесная дружба» [5, с. 13] соединяла Николая Грота с Владимиром Соловьёвым, который был не только весьма заметной фигурой отечественной мысли конца XIX в., но и злейшим, непримиримым врагом Астафьева, опускавшимся в этой вражде до нападок фельетонного характера [6, с. 286–287]. Однако «тесная дружба» не помешала Гроту выразить своё уважение и свою симпатию к Астафьеву, а заодно сделать вполне понятный современникам намёк на *врагов* скончавшегося философа, которого отличала как раз исключительная доброжелательность и способность, по словам Грота, «с полным уважением относиться ко всякому философскому противнику».

В-третьих, Грот вполне сознавал «совершенно консервативные» (а точнее сказать — *национально-русские*) убеждения Астафьева. Тем не менее, даже будучи «либералом», Грот без колебаний помещал в своем журнале работы Астафьева, *чувствуя* их высокий философский уровень; помещал не «в порядке исключения», а *систематически*⁶⁰⁸. Для сравнения: попытаем-

⁶⁰⁸ В период 1890–1893 гг. в 19 номерах «Вопросов философии и психологии» были напечатаны пять статей и две рецензии Астафьева; к ним необходимо добавить обширное эссе о свободе воли в «Трудах мо

ся вспомнить, как обстоит дело в этом плане сегодня, — и нам придётся сильно напрягать память. Философ, относящийся к национальной школе, может случайно залететь в нынешние «Вопросы философии», но второй раз эту ошибку редакция не совершит.

Таким образом, мы имеем *три фактора*, каждый из которых мог бы помешать Н. Я. Гроту написать некролог П. Е. Астафьеву в духе практически *безоговорочного признания*. Из этих трёх факторов Грот принял во внимание только первый, и то лишь в том отношении, что не стал подробно обсуждать философские воззрения Астафьева⁶⁰⁹, а сосредоточил внимание на его *человеческих качествах*, включая позитивную роль Астафьева в повседневной жизни журнала. И нельзя не признать, что Грот изображает эти качества и эту роль рельефно и убедительно, не впадая при этом в чрезмерную идеализацию, отмечая и человеческие слабости Астафьева. Но среди этих слабостей нет одной, которую по сей день многие склонны считать «силой»: у Астафьева, не устаёт подчеркивать Грот, не было ни малейшего стремления *использовать* философию в интересах личного благополучия, не было даже вполне законного стремления занять в служебной иерархии положение, соответствующее его таланту. Было только всепоглощающее стремление служить делу философии, и в первую очередь — *делу русской философии*.

* * *

Подлинное признание всегда *взаимно* — даже когда оно выражено в некрологе, и никакой особой мистики в этом нет. То, как один философ пишет о другом, на него не слишком похожем, — позволяет судить о каждом из них. П. Е. Астафьева и Н. Я. Грота, при всей разнице их философских талантов, объединяют два важнейших качества.

сковского психологического общества». При этом Астафьев продолжал активно печататься в «консервативных» журналах «Русский Вестник» и «Русское Обозрение». См. «Библиографию работ П. Е. Астафьева» в данном издании.

⁶⁰⁹ Эту задачу принял на себя в *той же номере* другой постоянный автор журнала, А. А. Козлов (см. выше его статью «П. Е. Астафьев как философ»).

Это, во-первых, *озабоченность* будущим русской философией, её способностью в полной мере проявить свою самостоятельность, или *самобытность*, ибо самобытность означает не демонстрацию каких-то уникальных свойств, а просто способность *быть самим собою*⁶¹⁰.

Во-вторых же, это безукоризненная «философская правдивость», или, проще и шире, *интеллектуальная добросовестность*, которая позволяет признавать философский талант и там, где он находит несхожее с нашими взглядами выражение. **Только на почве такого признания возможен плодотворный диалог между философами различных направлений.** Диалог, которого и до сих пор так не хватает в отечественной философии, да и культуре в целом — ибо взаимные упреки и обвинения не имеют ничего общего с диалогом.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Рикёр П.* Философская антропология. Рукописи и выступления 3. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 2017. — 312 с.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Система наук. Часть первая. Феноменология духа. — СПб. : Наука, 1999. — 441 с.
3. *Лопатин Л.М.* Николай Яковлевич Грот // Философские характеристики и речи. — М. : Academia, 1995. — С. 206–212.
4. *Грот Н.Я.* Что такое метафизика? // Философия и её общие задачи. — СПб., 1904. — С. 194–211.
5. *Зеньковский В.В.* История русской философии. — Т. II. — Ч. 2. — Л. : ЭГО, 1991. — 269 с.
6. *Ильин Н.П.* Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. — СПб. : Алетейя, 2019. — 458 с.
7. *Соловьёв В.С.* Собрание сочинений. — Т. V. — СПб. : Общественная польза, [б. г.]. — IV + 552 с.

⁶¹⁰ В.С. Соловьёву эта озабоченность была незнакома, ибо он знал наверняка (вероятно, от самой «Софии»), что не существует задатков «для великого и независимого будущего России в области мысли и знания» [7, с. 92]. Соловьёв почему-то не догадывался, что *видеть* что-либо мешает не только *отсутствие объекта*, но и *слепота субъекта*.

ТАИНСТВО СВОБОДЫ

(пояснение к статье «К вопросу о свободе воли»)

Сравнительно недавно я прочёл на «портале аспирантов» о том, что начинать название научной статьи со слов «К вопросу о...» значит «прибегать чуть ли не к дореволюционному канцеляризму». Это самоуверенное заявление лишний раз свидетельствует, что в наше время всё чаще встречаются «образованные» люди, которые не понимают (да и не чувствуют) разницу между *архаикой* и *научной традицией*⁶¹¹.

В духе этой традиции была названа и статья Петра Астафьева. Почему именно такое название в данном случае вполне уместно? Прежде всего потому, что речь идёт о вопросе, который был давно *поставлен*, но на который, несмотря на прошедшие века, общепризнанный ответ *не дан*. Кроме того, название статьи говорит о том, что этот вопрос будет рассмотрен *не всесторонне*; внимание автора сосредоточится на одном, много — двух аспектах проблемы. Сдержанным названием статьи Астафьев сразу предупреждает читателей: умерьте свои ожидания; я хочу, во-первых, рассмотреть наиболее влиятельные из уже существующих ответов на вопрос о свободе воли, а во-вторых, кратко изложить своё понимание тех принципов, которые следует *положить в основание* верного ответа. Сам ответ фактически отодвигается в будущее.

⁶¹¹ Дополнение Ред.: Нельзя не отметить, однако, что встречаются исследования и совсем другого рода, когда название научных статей «К вопросу о...» в среде филологов и историков не игнорируются (см., например, труды Пушкинского Дома в СПб.).

Ясно, что подобная программа не располагает читателей к излишнему оптимизму: мы весьма любим узнавать уже *готовые* ответы и не очень — получать их самостоятельно, хотя бы и имея под рукой те или иные *подсказки*.

Из взгляда Астафьева на свои задачи вытекает ещё одна особенность его статьи, которая наверняка будет «напрягать» большинство читателей. Речь идёт об избытии в статье имен когда-то достаточно известных философов и психологов, сегодня практически «забытых» в наше склонное к «забычивости» (хотя в иных случаях весьма *злопамятное*) время. Зачем мне все эти Зигварты, Дробиши, Лотце, Мен де Бираны, Хазарды и другие? Боюсь, такая мысль мелькнёт, по крайней мере, к середине статьи у далеко не единичных читателей. И разве может сравниться их значение для сегодняшнего дня со значением, скажем, Фридриха Ницше, с его замечательным изречением о разнице между «свободой от чего» и «свободой для чего»? А он в статье Астафьева даже не упомянут!

Что тут сказать? Своё отношение к Ницше Астафьев ясно выразил в статье «Генезис нравственного идеала декадента»⁶¹², и к сказанному в ней следует добавить, пожалуй, только одно.

Сегодня Ницше моден благодаря своим заклинаниям о «смерти Бога»⁶¹³ и своей «деконструкцией» (т. е., по-честному, *разрушением*) европейской классической философии, тогда как Лотце и Мен де Биран сообщали ей второе дыхание, как и классики русской философии (и даже не просто «второе дыхание», но творческое *обновление* на почве внимания к *внутреннему миру человека*).

Конечно, пояснения к названию статьи Астафьева не заменяют *краткого обзора* ключевых моментов в её содержании. Отметить эти моменты тем более целесообразно, что мысль Астафьева развивается в данной работе далеко не прямолинейно, я бы даже сказал, *чересчур вольно*.

⁶¹² Которая тоже включена в данную книгу П. Е. Астафьева.

⁶¹³ См., например: Так говорил Заратустра // Сочинения / Ф. Ницше. — Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 64, 206 и др.

Прежде всего, Астафьев убежден в том, что вопрос о свободе воли — своего рода фокус, в котором собираются *все* вопросы философии. Вот почему отношение философа к этому вопросу «может служить характеристикой всей его системы и пробным камнем её важнейших достоинств и недостатков». В каком-то смысле, используя известную терминологию, можно считать вопрос о свободе воли — *основным вопросом философии*.

Здесь совсем нелишне подумать о том, не преувеличивает ли Астафьев значение этого вопроса? На мой взгляд, в какой-то степени преувеличивает — но не настолько, чтобы видеть в этом преувеличении принципиальную ошибку. Ограничусь двумя примерами чисто фактического характера. Самый яростный противник П. Е. Астафьева, знаменитый В. С. Соловьёв (1853–1900), написал в своё время ряд статей для популярного до сих пор энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона. И среди статей, посвящённых важнейшим философским *понятиям* (материя, время и пространство, метафизика, разум и т. д.), самой большой, далеко превосходящей все остальные, была именно статья «Свобода воли»⁶¹⁴.

Но, может быть, сегодня ситуация изменилась и вопрос о свободе воли отошёл в философии на второй план? Скорее наоборот: он ещё более обострился, привлекая внимание представителей чуть не всех научных дисциплин. Один из них, американский нейробиолог и философ, пишет небольшую книгу, название которой, казалось бы, говорит, что с проблемой свободы воли покончено. Но вот как начинается эта книга: «Вопрос о свободе воли связан практически со всеми значимыми для нас понятиями. Моральные ценности, законы, политическая жизнь, религия, государственное управление, взаимоотношения, чувство вины и личные достижения — всё главное в нашей жизни обусловлено тем, что мы воспринимаем другого как личность, способную на свободный выбор. Если бы научное сообщество объявило свободу воли

⁶¹⁴ См. вышеназванный словарь или книгу: Философский словарь Владимира Соловьёва / сост. Г. В. Беляев. — Ростов н/Д : Феникс, 1997. — С. 446–460. Характерно, что собственной позиции Соловьёв в этой статье не сформулировал.

фикцией, мир захлестнула бы идеологическая война куда более яростная, чем битва между противниками и сторонниками эволюции»⁶¹⁵.

В свете последних слов Сэма Харриса неудивительно, что своё отрицание свободы воли, столь решительно выраженное в названии его книжки, он формулирует значительно туманнее в её конце. Автор фактически подтверждает убеждение Астафьева в том, что даже самые решительные противники свободы воли ведут себя в повседневной жизни так, как если бы они были свободны в своих поступках.

Но С. Харрис подтверждает и другое, не менее важное наблюдение Астафьева. Последний считает, что вопрос о свободе воли долгое время находился в руках моралистов, правоведов, богословов и т. д., которые смотрели на него со своей *специальной* точки зрения. Особенно показательно, что Астафьев, человек вполне православный, строго соблюдавший церковные обряды и резко выступавший против церковного «обновленчества» (отрицания таинств, превращения христианства в некий «социальный проект»⁶¹⁶), отвергал попытки решить вопрос о свободе воли с помощью специфически религиозных идей «о Боге как Мироправителе, о благодати, предопределении» и т. д. Всё это только отрывало вопрос о свободе воли «от его метафизических и психологических корней».

Здесь невредно остановиться, ибо наша задача — не только разобраться в конкретных проблемах философии, но и составить о ней верное *общее* представление. О том, что психология тесно связана с философией, мы уже говорили раньше. Также и в рассматриваемой статье Астафьев приводит простой и ясный аргумент в пользу такого взгляда: воля дана нам «только во внутреннем опыте», как элемент нашей душевной жизни. Эта жизнь и составляет настоящий предмет психологии — в буквальном смысле *науки о душе*. Только полезно помнить,

⁶¹⁵ Харрис С. Свобода воли, которой не существует. — М.: Альпина Паблишер, 2015. — С. 9.

⁶¹⁶ Примечание Ред.: См. раздел «Библиография» в данном томе, а также первый раздел его книги «Вера и знание в единстве мировоззрения» в сборнике «Философия нации и единство мировоззрения» (М., 2000).

что «науку о душе» сегодня предпочтительней изучать *самостоятельно*, ибо обычно нам подсовывают вместо неё или «науку о мозге», или «науку о бессознательном». В первом случае душа излишня, во втором — вместо науки нам предлагают мифологию.

Необходимо добавить: психология — *не часть* философии, а самостоятельная наука, которая, однако, нормально развивается только при наличии тесной связи с философией; впрочем, то же самое можно сказать и о философии.

Сложнее обстоит дело с *метафизикой*. Она также не является особой философской дисциплиной, но скорее *методом* углубленного рассмотрения *оснований философии*, её *фундаментальных* положений и понятий — рассмотрения, которое было бы, возможно, правильнее называть *метафилософией*. Примером как раз и может служить то понимание свободы воли, которое сам Астафьев оценивал, как уже отмечалось, достаточно скромно. Нам же предстоит убедиться, что это была «ложная скромность» — симпатичная, но не всегда уместная человеческая черта, способная в случае Астафьева затруднить восприятие и без того непростого текста.

Например, у читателя может сложиться впечатление явного перевеса критики взглядов других философов над изложением собственного взгляда Астафьева на проблему свободы воли. Но такой перевес — иллюзорен.

Дело в том, что Астафьев вводит *основные положения* своего учения задолго до его краткого «резюме» в конце статьи, уже при обсуждении неверных, по его мнению, концепций. Поэтому целесообразно выделить эти положения в первую очередь и лишь затем кратко коснуться критической стороны статьи «К вопросу о свободе воли».

Первое положение заключается в том, что мы должны *строго различать* вопрос о *свободе действия* от вопроса о *свободе решения воли* совершить это действие. Свобода действия «есть свобода внешняя, определённая внешними для самой воли условиями», т. е. свобода именно *условная*, даже «свобода в несобственном смысле слова», не имеющим ничего общего с *безусловной* свободой воли, «свободой в собственном смысле слова».

Астафьев поясняет это различие простым и ясным примером. Говорить, что *глухой* человек «не свободен» слушать музыку, а излечивший глухоту стал в этом отношении «свободен» — значит говорить формально правильные, но по сути *пустые* слова. Действительно, люди, которым врачи вернули слух, очень часто так же *равнодушны* к музыке, как и их глухие собратья. Суть настоящей, *внутренней* свободы вовсе не в том, чтобы располагать «свободой действий»⁶¹⁷; она — в решениях воли, в характере наших «хотений» совершить то иное действие.

Здесь мы подошли ко второму принципиально важному положению учения Астафьева о свободе воли, которое он тоже формулирует, ещё не дойдя до середины статьи. В свою очередь, я сформулирую это положение в более простом, чем у Астафьева, виде, который его неоправданно сузил, ограничив теми же «хотениями» (термин, который и сам Астафьев признаёт не самым благозвучным и не самым точным)⁶¹⁸.

Итак, второе положение, которое звучит аналогично первому: необходимо строго различать *данное мне* от *поставленного мною*. При этом Астафьев добавляет, что эти понятия — *данное мне* и *поставленное мною* — «нужно брать в самом строгом смысле». Что это значит? Астафьев пишет далее: если видеть во всём «следствия одной последней Первопричины, то, очевидно, нельзя назвать ни единого хотения человека поставленным им, ни единого мельчайшего акта его — свободным его актом». Мы в очередной раз убеждаемся в неортодоксальности Астафьева, т. к. со словами святителя Филарета

⁶¹⁷ Как думает, например, современный норвежский философ Ларс Сведсен. Именно поэтому в книге «Философия свободы» (2010, рус. пер. 2016) он бойко рассуждает о том, что человек может быть «более или менее свободен», и это, конечно, верно для внешней свободы (а правильнее сказать — симулякра свободы). Настоящая свобода воли, как отмечает Астафьев, «не имеет степеней»; она *есть* или *её нет*.

⁶¹⁸ Но всё-таки не решается заменить его неологизмом «воление», который одновременно можно считать производным и от русского слова «воля», и от латинского *voluntās*. Добавлю, что латинское *volo* тоже переводится как «хотение, желание».

(Дроздова): «На всё смотри “как Бог даст. На всё Его святая воля”» — он явно не хочет соглашаться. Человека делает свободным не то, что ему дано, но то, что *поставлено* им самим.

Поясню этот наиважнейший момент уже своим, достаточно простым примером. Возьмём талантливого художника. Талант ему, несомненно, дан; каким образом, другой вопрос, но, возможно, не зря говорят, что «он художник *от Бога*». Суть, в рамках нашей проблемы, не в этом.

Она в том, что не бывает выдающегося художника *без таланта*, но не бывает его и *только* благодаря таланту. Талант можно легко «похоронить» — пропить, продать (став ремесленником, думающем лишь о том, как больше заработать на своём мастерстве), наконец — просто деградировать в бесконечных повторениях самого себя. Так нередко и поступает человек, которому дарован талант, но не суждено быть *личностью*. Конечно, личность не создаст себе таланта — но, имея талант, только личность способна *поставить* перед собою задачу его как можно более полной реализации, воплощения, *осуществления*. Вот эта *постановка* высокой творческой задачи и есть дело *свободной воли*.

О связи между *данным* талантом и *поставленной* целью (адекватной таланту) можно сказать очень многое, но я особо подчеркну лишь один момент. Совершенно ясно, что достижение высоких целей требует *волевого усилия*, тем более напряжённого и продолжительного, чем выше поставленная цель и, как ни парадоксально, чем *весомее* талант. Адекватно реализовать большой талант сложнее, чем то, что было бы правильнее называть просто *способностями*. Но если мы стремимся их реализовать, *свободное* волевое усилие требуется и здесь. Ибо то, что действительно *поставлено мною*, — является надёжным свидетельством того, что моя воля свободна.

И наконец, четвертый и, пожалуй, самый тонкий момент, затронутый Астафьевым в связи с вопросом о свободе воли. Мы часто, даже слишком часто говорим о том *влиянии*, которое оказывают на человека те или иные идеи, представления, взгляды, которые он в избытке получает из книг, из СМИ, а сегодня — из Интернета. Ясно, что речь идёт об идеях, которые нам *даны* и, следовательно, ограничивают область свободы воли, а если подумать, то фактически сводят её к нулю. Ведь

даже самый оригинальный художник в той или иной мере использует идеи, *не им поставленные*. Вспомним теперь, что Астафьев подчёркивал: наличие в моем решении, хотении, целеполагании *данного мне* — даже как второстепенного фактора — уже не позволяет говорить о моей свободе.

А уж обычный человек попадает в совсем незавидное положение: ведь практически *вся* его умственная, духовная жизнь оказывается *заимствованной*, истолковывается как продукт «зомбирования», зачастую даже ненамеренного. Также и цели, которые человек ставит в жизни, на самом деле мотивированы тем, что ему *дано*.

Астафьев даёт ясный и глубокий ответ на это «доказательство» тотальной *несвободы* человека. Никакие идеи, представления и т. д. *сами по себе* не обладают какой-либо *силой*, действующей на человека. Верить в это — то же самое, что верить в заклинания, заговóры и прочее. Только «*деятельное сознание* само придаёт им значение своих мотивов», *ставит* их как *свои* цели или отказывается ставить, в любом случае проявляя свободу воли.

Астафьев понимал всё колоссальное значение этого вывода и неслучайно взял эпиграфом к статье в целом «схоластический афоризм», неизвестный автор которого предугадал, что «целевая (финальная) причина действует не потому, что она реальна, а потому, что она осознана». И в заключение этого ключевого момента своей аргументации Астафьев пишет слова, быть может, самые выразительные, стилистически безупречные, а главное — метафизически важные в его статье: «Не пустым местом игры представлений, мотивов, чувств, не бездеятельным зрителем её является сознание, но деятельною силой, субъектом, определяющим себя представлениями и чувствами. Не душевные состояния живут и движутся в душе нашей, но душа наша живёт, напрягается и работает в них».

Единственное, в чём можно, да и нужно упрекнуть П. Е. Астафьева, так это в том, что он не свёл воедино свои *основные доводы* в пользу свободы воли, а «разбросал» их практически по всей статье. И получилось так потому, что главное внимание он уделил чужим, а не своим взглядам. Я же, напро-

тив, только бегло коснусь представленных в статье Астафьева учений, так или иначе *отрицающих свободу воли*.

Прежде всего, Астафьев выделил среди этих учений две группы, одна из которых имела многочисленных сторонников, а вторая «блистала» знаменитыми именами: группу *детерминистов* и группу тех, кто осчастливил нас учением о *трансцендентальной свободе*. Характеризуя их, я уделю основное внимание первой группе, в силу соображений, которые, надеюсь, станут понятны.

Слово «детерминизм» происходит от латинского *determino* — «определяю». Но что значит *определять*? Мы используем это слово в двух основных значениях; назовем их *причинным* и *логическим*. В первом случае можно сказать: «ранние заморозки определили низкий урожай». Здесь вместо «определили» естественнее сказать: «стали причиной». *Закон причинной связи* является для детерминистов не просто основным, но *универсальным принципом объяснения*; для них всякое явление Б определено явлением А⁶¹⁹. Заметьте: я не случайно выбрал такой порядок букв, обозначающих два различных явления. Дело в том, что причина всегда *предшествует* следствию, даже если интервал между ними практически незаметен. Это обстоятельство немаловажно.

Во-первых, слово «определение» вполне позволительно заменить словом «предопределение», которое указывает не только на то, что причина предшествует следствию, но и на то, что мире повсюду господствует роковая судьба, *fatum*. Последовательный детерминист всегда *фаталист*, по крайней мере, в теории, ибо быть фаталистом на практике куда труднее.

Во-вторых, — и это даже важнее — детерминизм всегда «высшее, позднейшее всецело сводит на раннее, предшествующее», стоящее на более низкой ступени. В частности, детерминисты выдвигают одну гипотезу за другой, «доказывая» происхождение *жизни* из *мёртвого вещества*⁶²⁰,

⁶¹⁹ Конечно, это упрощённая схема. Часто приходится говорить о «комплексах явлений», вводить понятие *условий*, при которых возникает причинно-следственная связь, и т. д.

⁶²⁰ Сегодня самое модное из таких «доказательств» даёт так называемая синергетика.

а также происхождение *сознательного* из *бессознательного*. Другими словами, детерминизм неизбежно смыкается с материализмом. И совершенно ясно, что ни о какой свободе воли для детерминизма быть не может и речи; ведь для него есть только *данное* мне (вытекающее из *данного перед этим*) и ничего *поставленного* мною.

Читатель может возразить, что современная наука оказалась, по крайней мере, от так называемого жёсткого детерминизма, сформулировав *принцип неопределённостей* (Вернер Гейзенберг, 1925) и вероятностную трактовку тепловых процессов (её автор — другой гений немецкой науки, Людвиг Больцман). Всё это верно, но беда в том, что ведущая естественная наука, физика — продолжает держаться за так называемую специальную теорию относительности, с её *предельно жёстким* детерминизмом, который скрывается за афоризмом: «Бог не играет в кости». И все попытки *согласовать* «мягкий детерминизм» квантовой теории с жёстким детерминизмом теории относительности безуспешны.

Так что критика детерминизма у Астафьева остается вполне актуальной. И ошибка Астафьева (о которой необходимо сказать) заключается совсем в другом. Мы уже отмечали, что слово *determino* может указывать на «определение» и в логическом смысле. Вряд ли только поэтому, но Астафьев счёл, что в логическом выводе, где одно положение строго вытекает из другого, царит *закон достаточного основания*, аналогичный, по его мнению, закону причинной связи. А потому логическое мышление бесполезно там, где действует свободная воля, в частности, бесполезно для понимания внутренней жизни человека.

Мне трудно сказать, с чем связано это более чем странное заблуждение Астафьева, тем более что на тех же страницах он подчёркивает, что логический вывод не является каким-то механическим процессом, а «есть результат *деятельности* субъекта», *ставящего* перед собою «определённые цели». Могут только предположить, что это странное заблуждение Астафьева — следствие так и не преодоленного им до конца влияния

«ранних славянофилов», с их некомпетентной «критикой рационализма»⁶²¹.

Теперь очень кратко о том *отрицании* свободы воли, которое получило название «теории *трансцендентальной свободы*». Эту теорию, с теми или иными модификациями, можно встретить в трудах Канта, Шеллинга, Шопенгауэра и даже раньше, у Платона и Оригена. Следует добавить, что её подхватил и «наш» Владимир Соловьёв, но его Астафьев почему-то не упоминает, словно щадя своего беспощадного противника (или не принимая его всерьёз, по крайней мере, в данном случае).

Сама же теория (в несколько упрощенном виде) такова: ещё до рождения в земном, эмпирическом мире человек уже является членом «умопостигаемого», или «интеллигибельного», мира. В этом мире он совершает один-единственный акт, которым «свободно и один раз навсегда» определяет «неизменные свойства своего характера». Из этого *неизменного* характера неизбежно вытекают все его поступки в условиях эмпирического, земного бытия, где он *всецело несвободен*. Эта совершенно искусственная, «метафизическая» в дурном смысле слова теория заставляет вспомнить лозунг из романа Оруэлла «1984»: «Рабство — это свобода».

Астафьев долго и серьёзно разбирает эту теорию, периодически возвращаясь к её обсуждению на протяжении всей статьи. На мой же взгляд, он практически сразу выявляет ту *общую ошибку*, которую совершает и детерминизм, и «трансцендентализм». Обе эти концепции фактически *постулируют*, что законы, верные для *бессознательного* материального мира (детерминизм) или для чисто гипотетического «досознательного» (или «сверхсознательного») мира (трансцендентализм), «имеют силу и в области наших сознательных действий» в том земном мире, где мы рождаемся, живём и умираем. Подобную «логику» можно сравнить с «логикой» человека, который пы-

⁶²¹ То, что мышление *по существу* свободно, прекрасно показал Н. Н. Страхов в статье «Главная черта мышления». См. эту статью с моим подробным комментарием в книге: Н. Н. Страхов в диалогах с современниками. — СПб. : Алетей, 2010. — С. 191–207.

тался собирать грибы в залах Эрмитажа, а потерпев неудачу, заявил, что тем более бесполезно искать их в лесу.

На этом я закончу, подчеркнув ещё раз, что я не рассматривал изошрённые версии детерминизма, например утверждение, что вместо обоснования свободы воли надо изучать влияние *идеи свободы* в истории человечества (этот взгляд когда-то разделял и Астафьев). Задача этого «введения» заключалась не в обзоре статьи Астафьева, а в том, чтобы привлечь внимание читателя к её ключевым моментам, не дать ему «утонуть» в деталях этой принципиально важной, но «перенасыщенной» статьи русского мыслителя.

Мыслителя, идеи которого созвучны словам современного ему русского поэта, для которого отличительной чертой человека как такового является:

*В душе великая готовность
Свободной быть самой в себе*⁶²².

⁶²² Примечание Ред.: Имеется в виду и цитируется русский поэт-классик Константин Случевский (1837–1904).

«КУЛЬТУРНЫЙ СТРОЙ» И ЛИЧНОСТЬ

(пояснение к статье

«Национальность и общечеловеческие задачи»)

Статья П. Е. Астафьева, с которой только что познакомился читатель, замечательна тем, что она практически сразу даёт ответ на вопрос, *подразумеваемый* её заглавием: вопрос о соотношении *общечеловеческого* и *национального*, об их сравнительном значении в жизни «культурных народов». У иного читателя уже после первого десятка страниц может возникнуть иллюзия, что *по существу этого вопроса* всё главное сказано, а дальше последует полемика с оппонентами автора, благо их громкие имена — Лев Толстой, Константин Леонтьев, Владимир Соловьёв, — нетрудно заметить, просто пролистав статью. Если мнение оппонентов читателю интересно, он, конечно, продолжит чтение; но то, что Астафьев ещё скажет ему нечто важное, — маловероятно. Между тем, Астафьев скажет в дальнейшем не просто важное; он скажет нечто, что превратит его первоначальный ответ в *новый* вопрос. И в этом заключается, быть может, главная ценность его статьи.

Но не будем забегать далеко вперёд. Астафьев начинает с характерного для его философского метода приёма: он практически сразу выявляет *главное заблуждение*, связанное с идеей национальности. Это заблуждение (а нередко сознательная *ложь*) заключается в том, что *национальное якобы противоречит общечеловеческому*.

В действительности дело обстоит совершенно иначе: *общечеловеческое и национальное дополняют друг друга*. Там же, где общечеловеческое «очищается» от национального, где происходит

денационализация культуры, мы получаем не «единое человечество», а нечто совсем другое — *атомистический космополитизм*; получаем мир, состоящий из духовно изолированных индивидов. Хотя «космополит» и означает «гражданин мира (космоса, вселенной)», за этим горделивым *самоназванием* (возникшим в Древней Греции) стоит *кочевая жизнь* по принципу *ubi bene, ibi patria* («где хорошо, там и родина»), как уже совсем не горделиво, а *презрительно* характеризовали космополитизм в Древнем Риме. А проще говоря — космополит *безроден* по определению.

Всё это прямо следует из мысли Астафьева о вырождении общечеловеческого, порвавшего с национальным, т. е. со своим *народом* (*nation* по латыни — это и род, и племя, и народ). Но вот на вопрос о том, что происходит с национальным, когда оно отрывается от общечеловеческого, Астафьев прямо не отвечает. И не отвечает просто потому, что утрата общечеловеческого означает (как выражался тот же Астафьев в другом контексте) *все-го-навсего: озверение*. Национальное в этом случае возвращается к элементарной способности «продолжения рода», превращаясь когда в *стадо*, а когда в *стаю*. Можно говорить и о *банде*; русский народ, к сожалению, знает, что значит — быть во власти банды...

Впрочем, говоря об утрате общечеловеческого, не мешает, на мой взгляд, внести важное уточнение, которое, вероятно, не приживётся в обыденном языке, но могло бы с пользой для философии войти в её лексикон. Общечеловеческое значит общее у всех людей. Но тогда, даже если не увлекаться идеей человека как микрокосма⁶²³, нельзя спорить с тем, что в состав *все-го* человеческого входит и *животное*⁶²⁴. И не так уж мало людей, у которых и в физиологическом, и в психологическом смысле животное преобладает над *собственно человеческим*.

Именно *собственно человеческое*, или то, что *отличает* человека от животного, и подразумевается, когда говорят об «общечеловеческом». И теперь мы совершаем, наконец, следующий принципиальный шаг вперёд. Мы говорим о *разры-*

⁶²³ Уже потому, что эта идея вряд ли совместима с идеей человека как образа Божия.

⁶²⁴ Как блестяще показал выдающийся русский мыслитель Н. Н. Страхов (1828–1896) в книге «Мир как целое» (1872, 1892, 2007).

ве между национальным и общечеловеческим, о денационализации человеческого и о бесчеловечности национального в случае этого разрыва. Говорим, потому что такое ещё происходит сплошь и рядом, и нет более бесплодного спора, чем спор о том, что хуже...

Но теперь поставим более позитивный вопрос — в каком смысле общечеловеческое и национальное *дополняют* друг друга? Здесь Астафьев даёт ясный ответ, который, казалось бы, должен был давно положить конец спору между сторонниками *начала общечеловеческого и начала национального*⁶²⁵.

Итак, вот его ответ: общечеловеческое (или собственно человеческое) начало является источником *общечеловеческих идеалов*. Национальное начало является той силой (или мощью), которая сообщает этим идеалам *определённость*, превращает их из *абстрактных* идеалов в идеалы *конкретные и жизнеспособные*.

Подчеркну: если бы статья Астафьева на этом и кончалась, она всё равно была бы самым точным выражением *взаимосвязи* между общечеловеческим и национальным; той взаимосвязи, поразительную слепоту к которой по сей день проявляют как *абстрактные гуманисты*, так и националисты, увязшие в трясине «почвы и крови»⁶²⁶.

О каких же общечеловеческих (или собственно человеческих) идеалах идёт речь? По сути дела, это знаменитая триада: идеалы *истины, добра и красоты*. Все остальные идеалы — только разветвления этих *базовых идеалов*. Так, истина может быть философской, религиозной, научной (как естественно-научной, так и гуманитарной), технологической, политической и т. д.

⁶²⁵ Слово «начало», как и слово «принцип», в данном случае вполне уместны, т. к. относятся к основополагающим, самым общим характеристикам человеческого бытия. К сожалению, Астафьев проявляет здесь странную нерешительность (или просто небрежность?), то прибегая к понятию «начала», то обходясь без него.

⁶²⁶ Соловей В. Д. Кровь и почва русской истории. — М. : Русский мир, 2008. — 480 с.

Впрочем, концепция автора настолько ошибочна с точки зрения современной генетики (и эпигенетики), что теоретический спор с нею лишён всякого научного интереса.

Но все эти многообразные истины *сами по себе* — истины абстрактные, отвлечённые, формальные. И это надо обязательно иметь в виду, ибо на свет божий издавна появляются звонкие, но не просто ложные, а *бессмысленные* фразы вроде следующей: «Не через родину, а через истину ведёт путь на небо»⁶²⁷. Здесь нечто глубоко конкретное и живое отрицается во имя всецело абстрактной истины, лишённой всякого содержания. Из такого «сопоставления» совершенно *несоизмеримых* понятий в лучшем случае получается «философический» вздор, а в худшем: оправдание предательства, вероотступничества и заурядной *подлости*⁶²⁸.

Поэтому опасения Астафьева, связанные с торжеством абстрактных идеалов, совсем небеспопеченны. К их числу относится идеал *теократии*; в умеренной форме он выражает притязания духовенства на политическую власть, а в крайней, особенно опасной — утопию «царства Божия на земле», чьим ведущим адептом был в те годы В. С. Соловьёв⁶²⁹. Что касается истинного высшего идеала русского народа, то Астафьев нашёл его самое краткое и ёмкое выражение в словах «*Душа всего дороже*». Исходя из этого высшего национального убеждения, я проследил ранее, во вступительной статье «Метаморфозы души», основные вехи развития Астафьева как русского мыслителя *par excellence*⁶³⁰ и настоятельно прошу читателя, пропу-

⁶²⁷ Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего // Россия глазами русско-го. — СПб. : Наука, 1991. — С. 140.

⁶²⁸ Я имею в виду отношение Чаадаева к несчастной Пановой. Подробнее о первом российском нигилисте см. мой очерк: Отравленная льдина // Моя борьба за русскую философию. — Т. 1. — СПб. : Алетей, 2020. — С. 541–618.

⁶²⁹ Впрочем, о борьбе Астафьева с этой зловредной химерой во всех её многообразных формах читатель может получить более полное представление из первых глав его последней книги «Вера и знание в единстве мировоззрения».

Пояснение редакции: Статья напечатана в современном издании: Астафьев П. Е. Философия нации и единство мировоззрения. — М., 2000. — С. 352–527.

⁶³⁰ *Par excellence* (лат.) — истинного, в полном смысле слова (примечание Ред.).

стившего это вступление (как это часто случается и со мною), вернуться и внимательно его прочитать.

Но ставить точку в моём комментарии рано, т. к. мы фактически не коснулись самых *проблематичных* и в то же время *существенных* моментов, характеризующих представление Астафьева о *переходе* от абстрактных идеалов к национально-конкретным. Сразу скажу, используя выражение В. В. Розанова, что здесь мы вступаем в область «неясного и нерешённого», в область, где русской философии, верной традициям её классиков, ещё предстоит сказать своё слово.

Конечно, определённые шаги в направлении этого перехода совершил и Астафьев. Прежде всего, он подчёркивал, что народ не «придумывает» национальные идеалы, но, используя общечеловеческие идеалы как своего рода строительные блоки, создаёт *своеобразный, свой для каждого народа, культурный строй*. Созиданию народом своего культурного строя посвящены одни из лучших страниц рассматриваемой статьи, автор которой был многосторонне развитым человеком, и в частности, прекрасным музыкантом-любителем.

Тем не менее важнейшая черта этого «культурного строительства» состоит в том, что при этом создаются не только те или иные произведения философии, науки, искусства. Созидая свой культурный строй, *народ созидает и самого себя*. Естественно, что для такого *самосозидания* народ должен обладать тем, что называется *национальным самосознанием*, т. е. сознанием своих сил и возможностей, своих ценностей и традиций, своей исторической судьбы и исторического назначения.

И вот здесь как-то бегло, с торопливой ссылкой на «всегда философски мысливших славянофилов», Астафьев вводит два далеко не бесспорных понятия. Подобно тому, как на уровне отдельного человека понятие самосознания идёт рука об руку с понятием личности, Астафьев «небрежным манием руки» выводит на сцену «нравственную личность народа»; говоря языком философии, персонифицирует народ «по образу и подобию» отдельной личности. И практически одновременно с этой, так сказать, «личностью высшего порядка» в статью Астафьева врывается порождённое «сумрачным германским гением» понятие *народного* (или *национального*) духа, который как бы концентрирует в себе творческие силы «народной личности».

А как же личность отдельного человека, со своим индивидуальным «я»? На фоне сиамских близнецов — «народной личности» и «народного духа» — *реальная личность человека* в глазах Астафьева скукоживается; отрицается её способность к «органическому» творчеству, и как бы в насмешку за нею остаётся только занятие *коллекционера*.

Поразительно: человек, произнёсший заветные слова «Душа всего дороже», а в статье о Л. Толстом — «личность всего дороже», и имея при этом в виду именно душу и личность конкретного индивида, — под влиянием «немецко-русских» славянофильских фантазий просто *забыл о человеке*. А приписав русскому народу некую «народную личность», Астафьев столь же легко забыл и *многообразие типов русского человека*, свёл это многообразие к *одному* типу, списанному почти дословно с рассуждений К. С. Аксакова⁶³¹ о русском народе как народе «неполитическом». Цена этих рассуждений обнаружилась вскоре после смерти Астафьева.

Но и для самого Астафьева наступила строгая, но справедливая расплата — как для философа.

Глубоки и верны его слова о связи русского национального самосознания с русской национальной философией — но лишь при условии, что «национальность» понимается не как нисходящий на человека «национальный дух», а как ***внутреннее состояние человеческой души***; состояние, созвучное душевному состоянию других русских людей. И Астафьев шёл к такому пониманию национальности изнутри, а не извне, когда отмечал, уже в конце статьи, что русское мировоззрение — это «мировоззрение народа, духовный и умственный интерес которого сосредоточен на самом духе, на самом *внутреннем человеке в его полноте*». Так вела Петра Евгеньевича Астафьева, несмотря на все соблазны славянофильского коллективизма, его путеводная звезда: *душа, которая всего дороже*.

⁶³¹ Примечание комментатора: Аксаков Константин Сергеевич (1817–1860) — глава русских славянофилов (см. его работу «О русском воззрении», 1856), лингвист, поэт, литературный критик, публицист и историк, действительный член Общества любителей Российской словесности, старший сын Сергея Тимофеевича Аксакова.

БИБЛИОГРАФИЯ⁶³²
работ Петра Евгеньевича Астафьева
(1846–1893)

1. От Острогожска до Ивановки // Воронежские губернские ведомости. — 1864. — № 26. — 27 июня. — С. 102⁶³³.
2. Монизм или дуализм? (Понятие и жизнь) : вступительная лекция П. Е. Астафьева, читанная 7–11 сентября 1872 г. — Ярославль : Тип. Губернского Правления, 1873. — 126 с.
3. Очерки экономической жизни Подольской губернии // Киевлянин. — 1880. — № 184. — С. 1 ; № 185. — С. 1 ; № 190. — С. 1–2 ; № 191. — С. 1 ; № 205. — С. 1 ; № 211. — С. 1.
4. Последнее десятилетие экономической жизни Подольской губернии // Сборник Подольского статистического комитета за 1880 год. — Киев, 1880. — Вып. 1.
5. Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки // Русский вестник. — 1881. — Т. 156, декабрь. — С. 591–640 ; 1882. — Т. 161, октябрь. — С. 582–645.
6. Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки. — Москва : Университетская тип. (М. Катков), 1881 (на обл. дата 1892) — 156 с.
7. Понятие психического ритма, как научное основание психологии полов. — Москва : Университетская тип. (М. Катков), 1882. — 60 с.

⁶³² Впервые публикуется наиболее полная библиография трудов П. Е. Астафьева. Библиографический список и примечания к нему, подготовленные Н. П. Ильиным, — дополнены и уточнены А. Ю. Минаковым (Пед.).

⁶³³ Примечание комментатора: Статья не подписана, имеется сноска: «Статья эта принадлежит одному из воспитанников Воронежской гимназии».

8. Симптомы и причины современного настроения (наше техническое богатство и наша духовная нищета). Две публичные лекции 13 и 19 февраля 1885 г. — М. : Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1885. — 100 с.
9. Смысл истории и идеалы прогресса // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. — 1885. — № 7–8. — С. 1–153.
10. Смысл истории и идеалы прогресса. Две публичные лекции, читанные в Москве 15-го и 17-го марта 1885 года. — М. : Тип. Л. Ф. Снегирева, 1885. — 56 с.
11. Страдание и наслаждение жизни (Вопрос пессимизма и оптимизма). — Вып. первый. — СПб. : Тип. товарищества «Общественная Польза», 1885. — 70 с.
12. Смысл истории и идеалы прогресса. Две публичные лекции, читанные в Москве 15-го и 17-го марта 1885 года. — 2-е изд. — М. : Тип. М. Г. Волчанинова, 1886. — 62 с.
13. Чувство как нравственное начало : [психологический очерк] : реферат, читанный (под заглавием «О любви, как начале морали») в публичном заседании Общества любителей духовного просвещения 30 мая 1886 г. — М. : Тип. Л. Ф. Снегирева, 1886. — 84 с.
14. Евгений Петрович Астафьев († 1872 г.) // Медицинская беседа. — Воронеж, 1887. — Т. 1, № 14, 25 октября. — С. 354–358.
15. Новый труд профессора Козлова // Московские ведомости. — 1888. — № 278. — С. 3–4.
16. По поводу юбилея Аполлона Майкова // Московские ведомости. — 1888. — 30 апреля. — С. 2.
17. Старое недоразумение. По поводу тенденциозности в искусстве // Русское дело. — 1888. — № 43. — С. 17–19.
18. Старое недоразумение. По поводу вопроса тенденциозности в искусстве. — М. : Типо-литография «Техник», 1888. — 16 с.
19. Итог новой психологии // Московские ведомости. — 1889. — № 204. — Рец. на кн.: *Остроумов М.* О физиологическом методе в психологии. Харьков: Тип. окружного штаба, 1888. 212 с.
20. К вопросу о свободе воли // О свободе воли. Опыт постановки и решения вопроса : рефераты и статьи членов Психологического общества. — Вып. III. — М. : Тип. А. Гатцука, 1889. — С. 269–360. — (Труды Московского Психологического общества).
21. К вопросу о свободе воли. — М. : Тип. А. Гатцука, 1889. — 92 с.
22. Предисловие и примечания // Опыт общей психологии / *Рише Ш. Р.* — М. : Ф. И. Анский, 1889. — С. I–VIII.

23. Состязание слов с понятиями: объяснение по подновленному вопросу о тенденциозности в искусстве. — Москва : Типо-литография «Техник», 1889. — 16 с.
24. Вероучение или рационализм в учении гр. Л. Н. Толстого : (письмо в редакцию) // Московские ведомости. — 1890. — 18 октября. — С. 4.
25. Гипнотизм как психологическая задача // Русское обозрение. — 1890. — Т. 5. — С. 134–155.
26. История новой философии Ибервега — Гейнце // Вопросы философии и психологии. — 1890. — Кн. 5, раздел 2. — С. 97–100. — Рец. на книгу: Ибервег — Гейнце. История новой философии в сжатом очерке. СПб. : Изд. Л. Ф. Пантелеева, 1890 [рецензия подписана инициалом Б.].
27. К спору с г-ном Вл. Соловьёвым // Русский Вестник. — 1890. — Октябрь. — С. 220–239.
28. Национальное самосознание и общечеловеческие задачи // Русское обозрение. — 1890. — № 3. — С. 267–297.
29. Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии). — М. : Университетская тип., 1890. — 47 с.
30. Нравственное учение гр. Л. Н. Толстого и его критики // Вопросы философии и психологии. — 1890. — Кн. 4, раздел 2. — С. 64–93.
31. Объяснение с г. Леонтьевым. Письмо к издателю. Добрая ссора лучше худого мира // Московские ведомости. — 1890. — № 177. — 29 июня. — С. 4.
32. «Своё Слово»: философско-литературный сборник, издаваемый проф. А. А. Козловым (Киев, вып. 1-й, 2-й, 1888 и 1889 гг.) // Русское обозрение. — 1890. — № 1. — С. 449–462.
33. [Заметка]: «Своё Слово» (философско-литературный сборник) проф. А. А. Козлова // Вопросы философии и психологии. — 1890. — Кн. 5, раздел 2. — С. 107–116.
34. Учение гр. Л. Н. Толстого в его целом : критический очерк. — М.: Типо-лит. Т-ва «И. Н. Кушнерев и Ко», 1890. — 48 с.
35. The ethical problem by Paul Carus // Вопросы философии и психологии. — 1890. — Кн. 6, раздел 2. — С. 41–46. — Рец. на книгу: The ethical problem by d-r Paul Carus. Chicago, 1890⁶³⁴.

⁶³⁴ Примечание комментатора: На данную рецензию П. Е. Астафьева была в ответ напечатана статья: *Карус П.* По поводу заметки П. Е. Астафьева // Вопросы философии и психологии. — 1891. — Кн. 8. — С. 88–89. Она вошла в Библиографию книг и статей о творчестве П. Е. Астафьева в настоящем издании.

36. Идеал и страсть // Сборник Московской иллюстрированной газеты, составленный при ближайшем участии П. Е. Астафьева. — М. : Тип. П. Е. Астафьева, 1891. — С. 147–180.
37. Из итогов века (с приложением писем «Еврейство и Россия»). — М. : Изд. М. И. Астафьевой, 1891. — 117 с.
38. Памяти Ивана Алексеевича Григоровского // Московский листок. — 1891. — № 167. — С. 2.
39. Перерождение слова // Русский Вестник. — 1891. — Ноябрь. — С. 153–173 ; Декабрь. — С. 163–187.
40. Предисловие к поэме Я. П. Полонского «Собаки» // Сборник Московской иллюстрированной газеты, составленный при ближайшем участии П. Е. Астафьева. — М. : Тип. П. Е. Астафьева. — 1891. — С. 3–29.
41. Религиозное «обновление» наших дней // Московский листок. — 1891. — № 311–344. — 53 с.⁶³⁵
42. Воля в знании и воля в вере // Вопросы философии и психологии. — 1892. — Кн. 13, раздел 1. — С. 58–86; Кн. 14, раздел 1. — С. 75–96.
43. Душа женщины // Московские ведомости. — 1892. — № 362. — С. 6.
44. Народность в музыке. По поводу юбилея «Руслана и Людмилы» // Московский листок. — 1892. — № 332 (прил. к номеру). — С. 2–3.
45. Наше знание о себе // Русское обозрение. — 1892. — № 12. — С. 647–693.
46. «Общественное благо» как верховный принцип деятельности // Московский листок. — 1892. — № 112. — С. 2–3.
47. Общественное благо в роли верховного начала нравственной жизни : популярный очерк. — М. : Изд. М. И. Астафьевой, 1892. — 38 с.

⁶³⁵ Примечание составителя: Статья «Религиозное «обновление» наших дней» (1891) была перепечатана в журнале «Русское самосознание» (СПб., 1994, № 1, с. 34–70). Это была первая современная публикация работы П. Е. Астафьева. За ней последовало издание сборника: *Философия нации и единство мировоззрения*. — М. : Москва, 2000. — 544 с.

Дополнение комментатора: Сегодня известна и более поздняя её публикация (2013 г.). См. в Библиографии работ, посвящённых творчеству П. Е. Астафьева.

48. Один из идолов современности // Московский листок. — 1892. — № 105. — С. 2–3.
49. Профессор Гусев о графе Толстом // Московский листок. — 1892. — № 33. — С. 4–5.
50. «Мысль и язык». А. Потебня. Харьков, 1892. 2-е изд. // Московские ведомости. — 1892. — № 311. — С. 5. — Рец. на книгу: *Потебня А. А. Мысль и язык*. 2-е изд. Харьков : Тип. А. Дарре, 1892. 228 с.
51. Родовой грех философии // Русское обозрение. — 1892. — № 11. — С. 134–164.
52. Учение гр. Л. Н. Толстого в его целом : критический очерк. — 2-е доп. изд. — М. : Издательство М. И. Астафьевой, 1892. — 63 с.
53. Вера и знание в единстве мировоззрения : (Опыт начал критической монадологии). — Москва : Университетская тип., 1893. — 207 с.
54. Генезис нравственного идеала декадента // Вопросы философии и психологии. — 1893. — Кн. 16, раздел 2. — С. 56–75.
55. Последние тени прошлого // Вопросы философии и психологии. — 1893. — Кн. 19, отдел 2. — С. 20–34.
56. Религиозное «обновление» наших дней / П. Е. Астафьев // Вера и знание в единстве мировоззрения : (Опыт начал критической монадологии). — М. : Университетская тип., 1893. — С. 1–53.
57. Урок эстетики (памяти А. А. Фета) // Русское обозрение. — 1893. — № 2. — С. 593–619.
58. Урок эстетики (памяти А. А. Фета). — М. : Университетская тип., 1893. — 31 с.
59. Опыт о свободе воли (из посмертных рукописей) // Русское обозрение. — 1896. — Т. XXXVII, № 1. — С. 220–232 ; Т. XXXVIII, № 3. — С. 159–174 ; Т. XLI, № 9. — С. 187–196 ; Т. XLI, № 10. — С. 514–530 ; Т. XLII, № 11. — С. 211–225 ; Т. XLII, № 12. — С. 800–809 ; 1897. — Т. XLV, № 5. — С. 241–267.
60. Опыт о свободе воли (из посмертных рукописей). — М. : Университетская типография, 1897. — 118 с.
61. Психический мир женщины, его особенности, превосходство и недостатки : (С приложением статьи: «Понятие психического ритма») / [Соч.] П. Е. Астафьева. — М. : Университетская тип., 1899. — 152, 58 с.
62. Религиозное «обновление» наших дней // Русское самосознание. — 1994. — № 1. — С. 34–70.

63. Национальность и общечеловеческие задачи (1890 г.) // Воронежская беседа : альманах на 1995 год. — 1995. — Вып. 1. — С. 151–174.
64. Национальность и общечеловеческие задачи // Вопросы философии. — 1996. — № 12. — С. 84–102.
65. Философия нации и единство мировоззрения : приложение к журналу «Москва». Серия «Пути русского имперского сознания» / составитель серии М. Б. Смолин. — М. : Изд-во журн. «Москва» : Астра семь, 2000. — 544 с. [Из содержания: Национальность и общечеловеческие задачи. — С. 25–57; Объяснение с г-ном Леонтьевым. — С. 58–64; К спору с г-ном Вл. Соловьёвым. — С. 65–82; Народность в музыке. — С. 83–88; Смысл истории и идеалы прогресса. — С. 89–132; Из итогов века. — С. 133–177; Общественное благо в роли верховного начала нравственной жизни. — С. 178–197; Уроки эстетики. — С. 198–222; Психологический мир женщины, его особенности, превосходство и недостатки. — С. 223–351; Вера и знание в единстве мировоззрения. — С. 352–527.]
66. Генезис нравственного идеала декадента // Ницше: Pro et contra. — СПб. : Изд-во Русского Христианского Гуманитарного Ин-та, 2001. — С. 95–112.
67. Еврейство и Россия (письма). — СПб. : Лань, 2013. — 35 с.
68. К вопросу о свободе воли. — СПб. : Лань, 2013. — 44 с.
69. Религиозное «обновление» наших дней. — СПб. : Лань, 2013. — 32 с.
70. *Астафьев П. Е.* Избранные произведения : Философия. Психология. Культура. — М. : Институт Наследия, 2021. — 590 с. — (Классики русской философии).

— — — — —

**БИБЛИОГРАФИЯ работ,
посвящённых исследованию творчества
П. Е. АСТАФЬЕВА⁶³⁶**

1. [Леонтьев К. Н.] Письмо к П. Е. Астафьеву / К. Н. Леонтьев // Гражданин. — 1883. — № 9. — Рец. на книгу П. Е. Астафьева «Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки». — М., 1881.

⁶³⁶ Библиография даётся последовательно по годам, начиная с жизненных изданий П. Е. Астафьева. Мы обращаем внимание читателя на глубокую работу о философском наследии П. Е. Астафьева, появившуюся довольно скоро после смерти философа, — речь идёт о статьях С. И. Матвеева. Статьи его знакомы всем исследователям творчества Астафьева, но найти о С. И. Матвееве биографические сведения пока не удалось. Тем не менее при подготовки данного издания мы обратились в Российскую государственную библиотеку (РГБ) и нам любезно сообщили следующее: «К сожалению, в печатных источниках я не нашла сведений о С. И. Матвееве. Однако я просмотрела опись архива Николая Павловича Петерсона — исследователя и биографа Н. Ф. Фёдорова, который хранится у нас в Отделе рукописей (ф. 657). Я нашла письмо Матвеева Сергея Ивановича к Н. П. Петерсону (ф. 657, к. 6, е. х. 48, 1 л.), к сожалению, год написания письма неизвестен. В письме говорится об отзыве Матвеева на книгу Петерсона (название книги не приведено) и об учении Н. Ф. Фёдорова, которое, по мнению Матвеева, “не может быть признано соответствующим православию”. В письме Матвеев даёт свой московский адрес — Москва, Б. Серпуховка, 25. В архиве В. Бонч-Бруевича (ф. 369) сохранилось его письмо как директора Литературного музея, от 3 февраля 1935 г. к Сергею Ивановичу Матвееву и Александру Фёдоровичу Дерюжинскому (ф. 369, к. 172, е. х. 42) с просьбой уточнить, в каком из домов Селезневых художник Валентин Серов расписывал плафон с изображением Аполлона. Это всё, что я могла найти. С уважением, Малахова Инна Владимировна». Благодарим за помощь И. В. Малахову. Мы не поместили в своём томе статьи С. И. Матвеева, но полагаем, что данная информация может быть полезна исследователям (и не только творчества П. Е. Астафьева).

2. [Леонтьев К. Н.] «Психический мир женщины» / К. Н. Леонтьев // Афиши и объявления. — 1883. — № 14. — Рец. на книгу П. Е. Астафьева «Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки». — М., 1881⁶³⁷.
3. «Симптомы и причины современного настроения» П. Астафьева — «Восток, Россия и славянство» К. Леонтьева // Русская мысль. — 1885. — № 7. — С. 9–12. — Обзор на книги: «Симптомы и причины современного настроения» П. Астафьева, «Восток, Россия и славянство» К. Леонтьева.
4. Аксаков Н. П. Критическая беседа : Стихотворения С. Надсона. — Наш нервный век. Крафт-Эбинга. — Симптомы и причины современного настроения. П. Астафьева. — Страдание и наслаждение. Его же / Н. П. Аксаков // Эпоха. — М., 1886. — № 4 (апрель). — С. 38–56.
5. Арсеньев К. К. Старый вопрос тенденциозности в искусстве / К. К. Арсеньев // Вестник Европы. — 1889. — № 1. — С. 340–355.
6. Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей (от начала русской образованности до наших дней) / С. А. Венгеров. — СПб. : Типо-Литография (И. Ефрона), 1889. — Т. 1, вып. 1–21. — С. 842–843, 982–985⁶³⁸.
7. Козлов А. А. Объяснение с П. Е. Астафьевым / А. А. Козлов // Своё Слово. — Киев : Тип. В. И. Завадзкого, 1889. — № 2. — С. 139–153.
8. Козлов А. А. Два слова по поводу статьи П. Е. Астафьева / А. А. Козлов // Своё Слово. — Киев : Тип. В. И. Завадзкого, 1890. — № 3. — С. 150–152.
9. [Б. а.] Астафьев Петр Евгеньевич // Энциклопедический словарь : в 86 т. / под редакцией: К. К. Арсеньева, Ф. Ф. Петрушевского. — СПб. : Изд. общ. Ф. А. Брокгауз — И. А. Ефрон, 1890. — Т. 2. — С. 334.
10. Карус П. По поводу заметки П. Е. Астафьева / П. Карус // Вопросы философии и психологии. — 1890. — Кн. 8. — С. 88–89.
11. Колубовский Я. Н. Философия у русских / Я. Н. Колубовский // История новой философии в сжатом очерке / Ф. Ибервег, М. Гейнце. — СПб. : Л. Ф. Пантелеев, 1890. — С. 529–591.

⁶³⁷ Здесь и далее Примечания комментатора: Подпись: М. Вл-ва; псевдоним образован от имени и отчества племянницы К. Н. Леонтьева Марии Владимировны Леонтьевой (1848–1927).

⁶³⁸ В первой части Словаря содержится краткая биография П. Е. Астафьева, во второй — краткое описание его трудов.

12. *Леонтьев К. Н.* Ошибка г-на Астафьева / К. Н. Леонтьев // Гражданин. — 1890. — № 144. — 29 мая. — С. 3 ; № 147. — 29 мая. — С. 4.
13. *Соловьёв В. С.* Самосознание или самодовольство? / В. С. Соловьёв // Русское обозрение. — 1890. — № 6. — С. 671–684.⁶³⁹
14. Отчёт о состоянии и действиях Императорского Московского университета за 1890 год. — М. : [б. и.], 1892. — С. 32–33.
15. *Тихомиров Л. А.* Славянофилы и западники в современных отголосках / Л. А. Тихомиров // Русское обозрение. — 1892. — № 10. — С. 908–922 ; № 11. — С. 420–429.
16. *Введенский А. И.* Пётр Евгеньевич Астафьев. Характеристика его философских и публицистических взглядов / А. И. Введенский // Богословский вестник. — 1893. — № 6, раздел 3. — С. 554–571.
17. *Грот Н. Я.* П. Е. Астафьев. Некролог / Н. Я. Грот // Вопросы философии и психологии. — 1893. — Кн. 18. — С. 116–121.
18. *Д. Я. Пётр Евгеньевич Астафьев (Некролог) / Д. Я.* // Московские ведомости. — 1893. — 10 апреля (№ 97). — С. 5.
19. Дневник печати. П. Е. Астафьев // Московские ведомости. — 1893. — 11 апреля (№ 98). — С. 5.
20. *Козлов А. А.* П. Е. Астафьев как философ / А. А. Козлов // Вопросы философии и психологии. — Кн. 18. — 1893. — С. 122–126.
21. Отчёт о состоянии и действиях Императорского Московского университета за 1891 год. — М. : [б. и.], 1893. — С. 33.
22. Памяти П. Е. Астафьева // Московские ведомости. — 1893. — 12 апреля (№ 99). — С. 3 ; 13 апреля (№ 100). — С. 2.
23. П. Е. Астафьев // Московские ведомости. — 1893. — 14 апреля (№ 101). — С. 2.
24. *Тихомиров Л. А.* П. Е. Астафьев (Некролог) / Л. А. Тихомиров // Русское обозрение. — 1893. — № 5. — С. 358–363.
25. *Якубовский В.* Воспоминания о П. Е. Астафьеве / В. Якубовский // Русское обозрение. — 1893. — Т. 24, № 12. — С. 924–932.

⁶³⁹ Статья вошла в кн.: *Соловьёв В. С.* Национальный вопрос в России. — СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1891. — Вып. 2. — VII, 343, [I] с.; неоднократно перепечатывалась в собраниях сочинений В. С. Соловьёва: *Соловьёв В. С.* Самосознание или самодовольство? // Собрание сочинений / В. С. Соловьёв. — Т. 5. (1883–1892). — 2-е изд. — СПб. : [б. и.], 1912. — С. 352–365.

26. [Некролог] // Исторический вестник. — 1893. — № 6. — С. 879–880.
27. Отчёт о состоянии и действиях Императорского Московского университета за 1892 год. — М. : [б. и.], 1894. — С. 94.
28. *Розанов С.* Религиозно-философские принципы П. Е. Астафьева (к характеристике современного религиозного движения) / С. Розанов // Вера и разум. — 1894. — № 1. — С. 25–48 ; № 2. — С. 7–102.
29. Историческая записка Императорского Лицея в память цесаревича Николая (Лицея цесаревича Николая) за XXX лет (13 января 1868 — 13 января 1898). — М. : Университетская типография, 1899. — С. 184, 191–192, 194, 461, 463, 571, 602.
30. *Венгеров С. А.* Источники словаря русских писателей. — СПб. : Тип. Имп. академии наук, 1900–1917. — В 4 т. — Т. 1: Аарон — Гоголь. — 1900. — С. 120–121.
31. *Леонтьев К. Н.* Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьёву / К. Н. Леонтьев // Собрание сочинений К. Леонтьева. — М. : В. М. Саблин, 1912. — Т. 6. — С. 273–359.
32. *Матвеев С. И.* Очерки русской философии. II. Философия усилия личности (П. Е. Астафьев) / С. И. Матвеев // Светоч и дневник писателя. — 1913. — № 5–10. — С. 68–80.
33. *Матвеев С. И.* Русские светские богословы / С. И. Матвеев // Светоч и дневник писателя. — 1913. — № 4. — С. 66–70.
34. *Венгеров С. А.* Астафьев Пётр Евгеньевич / С. А. Венгеров // Критико-биографический словарь русских писателей и учёных (от начала русской образованности до наших дней) : в 2 т. — Пг. : Т-во художественной печати, 1915. — Т. 1. — С. 970–971.
35. *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии / Э. Л. Радлов. — Изд. 2-е, доп. — Пг. : Наука и школа, 1920. — 99 с.
36. История философии в СССР : в 5 т. / под ред. В. Е. Евграфова [и др.]. — М. : Наука, 1968. — Т. 3. — С. 335–341.
37. *Войналович Е. В., Кармазинская М. А.* Астафьев Пётр Евгеньевич // Русские писатели. 1800–1917: биографический словарь. — М. : Сов. энциклопедия, 1989. — Т. 1: А–Г. — С. 119.
38. *Лосский Н. О.* История русской философии / Н. О. Лосский. — М. : Сов. писатель, 1991. — С. 211.
39. *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии / Э. Л. Радлов // Очерки истории русской философии / А. И. Введенский, А. Ф. Ло-

- сев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет. — Свердловск : Изд-во Урал. Ун-та, 1991. — С. 117–118.
40. *Прасолов М. А.* Странная жизнь философа Астафьева / М. А. Прасолов // Коммуна. — Воронеж, 1992. — 4 апреля.
41. *Янов А. Л.* Трагедия великого мыслителя / А. Л. Янов // Вопросы философии. — 1992. — № 1 — С. 61–88.
42. *Ильин Н. П.* «Душа всего дороже...». О жизни и творчестве П. Е. Астафьева / Н. П. Ильин // Русское самосознание : философско-исторический журнал. — СПб., 1994. — № 1. — С. 9–33.
43. *Леонтьев К. Н.* Кто правее? Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьёву / К. Н. Леонтьев // Восток, Россия и Славянство / К. Н. Леонтьев. — М. : Республика, 1995. — С. 625–678.
44. *Леонтьев К. Н.* Культурный идеал и племенная политика : Письма г-ну Астафьеву / К. Н. Леонтьев // Восток, Россия и Славянство / К. Н. Леонтьев. — М. : Республика, 1995. — С. 600–625.
45. *Пустарнаков В. Ф.* Астафьев П. Е. / В. Ф. Пустарнаков // Русская философия : словарь / под общей редакцией М. А. Маслина. — М. : Республика, 1995. — С. 28.
46. *Прасолов М. А.* Забытый философ / М. А. Прасолов // Русская провинция. — Воронеж : Центр.-Черноземн. книжн. изд-во, 1995. — Вып. 5. — С. 402–418, 452–453.
47. *Прасолов М. А.* Пётр Евгеньевич Астафьев: «Росток русско-православной культуры» / М. А. Прасолов // Воронежская беседа : альманах. — Воронеж : Издательско-полиграф. фирма «Воронеж», 1995. — С. 144–147.
48. *Гаврюшин Н. К.* Забытый русский мыслитель. К 150-летию со дня рождения П. Е. Астафьева / Н. К. Гаврюшин // Вопросы философии. — 1996. — № 12. — С. 75–83.
49. *Ильин Н. П.* «Счастливая вина». Лейбници «аутсайдеры» русской философии / Н. П. Ильин // Философский век. Г. В. Лейбниц и Россия. — СПб. : СПбНЦ, 1996. — С. 124–144.
50. *Козырев А. П.* «Должны быть и разномысля» / А. П. Козырев // Новая Европа. Международное обозрение религии и культуры. — 1997. — № 11. — С. 123–124.
51. *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории / Л. А. Тихомиров. — М. : Изд-во журн. «Москва», 1997. — С. 16, 18.

52. *Тихомиров Л. А.* Славянофилы и западники в современных отголосках / Л. А. Тихомиров // Критика демократии. — М. : Изд-во журн. «Москва», 1997. — С. 372–391.
53. Астафьев Пётр Евгеньевич // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под редакцией В. С. Стёпина. — М. : Мысль, 2000. — Т. 1. — С. 192.
54. *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьёв и его время / А. Ф. Лосев. — М. : Молодая гвардия, 2000. — С. 67–68, 270–271.
55. *Прасолов М. А.* Провинциальный философ П. Е. Астафьев / М. А. Прасолов // Философия и русская провинция : тезисы докладов и выступлений 6-го Российского симпозиума историков русской философии (Воронеж, 3–5 апреля 2000 г.). — Воронеж, 2000. — С. 139–141.
56. Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика / ред. В. Я. Гросул. — М. : Прогресс-традиция, 2000. — С. 303, 334–335.
57. *Смолин М. Б.* Метафизик и гусар. Забытый мыслитель времён царствования Александра III. П. Е. Астафьев / М. Б. Смолин // Философия нации и единство мировоззрения. — М. : Изд-во журн. «Москва», 2000. — С. 5–24.
58. *Смолин М. Б.* Метафизик и гусар. Забытый мыслитель времен царствования Александра III. П. Е. Астафьев / М. Б. Смолин // Очерки Имперского пути. Неизвестные русские консерваторы второй половины XIX — первой половины XX века. — М. : Журнал «Москва» : «Роман-газета XXI век» : Форум, 2000. — С. 175–198.
59. *Тихомиров Л. А.* П. Е. Астафьев / Л. А. Тихомиров // Тени прошлого. Воспоминания / сост., вступ. статья и примеч. М. Б. Смолин. — М. : Изд-во журн. «Москва», 2000. — С. 652–653.
60. *Прасолов М. А.* Женственность в философии П. Е. Астафьева: историко-философская параллель к софиологии / М. А. Прасолов // Русская философия. Концепции. Персоналии. Методика преподавания. — СПб., 2001. — С. 97–99.
61. *Прасолов М. А.* Социально-философские и антропологические воззрения Петра Евгеньевича Астафьева (1846–1893 гг.) : автореф. дис. ... канд. филос. наук / М. А. Прасолов. — СПб., 2001. — 24 с.
62. *Прасолов М. А.* Социально-философские и антропологические воззрения Петра Евгеньевича Астафьева (1846–1893 гг.) : дис. ... канд. филос. наук / М. А. Прасолов. — СПб., 2001. — 173 с.

63. *Фомин В. Е.* Философские взгляды П. Е. Астафьева / В. Е. Фомин // Вестник Барнаульского государственного педагогического университета. — 2001. — № 1–2. — С. 98–102.
64. *Харитоновна М. Е.* Феномен национальной идеи как фактор формирования духовной жизни общества (опыт миропонимания философии П. Е. Астафьева и И. А. Ильина) / М. Е. Харитоновна, М. Г. Ковалевская // Отечественная философия детства : тезисы докладов и сообщений 8-й Международной конференции «Ребёнок в современном мире». — СПб., 2001. — С. 238–241.
65. *Швецов В. В.* П. Е. Астафьев — философ, который нам нужен сегодня / В. В. Швецов, В. П. Цаплин // Ярославский педагогический вестник. — 2001. — № 2 (27). — С. 94–101.
66. *Улитин Р. Р.* Ценностные ориентации в идейном наследии П. Е. Астафьева / Р. Р. Улитин // Православная духовность в прошлом и настоящем : 12-е Рождественские православно-философские чтения, посвящённые 100-летию канонизации преподобного Серафима Саровского. — Нижний Новгород, 2003. — С. 432–438.
67. *Яковенко Б. В.* История русской философии / Б. В. Яковенко. — М. : Республика, 2003. — С. 246, 270–272.
68. *Прасолов М. А.* Два консерватизма: П. Е. Астафьев и К. Н. Леонтьев / М. А. Прасолов // Консерватизм в России и мире : в 3 ч. — Воронеж : Изд-во ВГУ, 2004. — Ч. 2. — С. 29–67.
69. *Прасолов М. А.* К последней достоверности: В. С. Соловьёв и П. Е. Астафьев о субъекте как метафизическом принципе / М. А. Прасолов // Credo new. — СПб., 2004. — № 3. — С. 49–59.
70. *Бражников В. И.* Родом они — ровенчане / В. И. Бражников. — Белгород : Везелица, 2005. — 143 с.
71. *Великотская Л. А.* К характеристике общих черт философской антропологии Н. Н. Стрхова и П. Е. Астафьева / Л. А. Великотская // Вестник Белгородского университета потребительской кооперации. — 2005. — № 1 (10). — С. 58–62.
72. *Великотская Л. А.* Национальное и общечеловеческое в философии Н. Н. Стрхова и П. Н. Астафьева / Л. А. Великотская // Вестник Белгородского университета потребительской кооперации. — 2005. — № 1 (10). — С. 53–57.
73. *Великотская Л. А.* Н. Н. Стрхов и П. Е. Астафьев: российские национальные проблемы конца XIX века / Л. А. Великотская // Гуманитарные и социально-экономические науки. — Ростов

- н/Д : Южный федеральный университет, 2005. — № 2 (17). — С. 26–29.
74. *Великотская Л. А.* Образ человека как духовного существа в философской антропологии Н. Н. Страхова и П. Е. Астафьева / Л. А. Великотская // Вестник Белгородского университета потребительской кооперации. — 2005. — № 4 (13). — С. 213–217.
75. *Смолин М. Б.* Астафьев Пётр Евгеньевич / М. Б. Смолин // Энциклопедия имперской традиции русской мысли. — М. : Имперская традиция, 2005. — С. 21–28.
76. *Фомин В. Е.* В. С. Соловьёв и П. Е. Астафьев: два подхода к пониманию национального в русской философии второй половины XIX века / В. В. Фомин // Дискурс-Пи : научно-практический альманах. — Екатеринбург : Институт философии и права УрО РАН, 2005. — № 1 (5). — С. 61–63.
77. *Акиньшин А. Н.* Астафьев Пётр Евгеньевич / А. Н. Акиньшин // Воронежская историко-культурная энциклопедия : персоналии. — Воронеж : Центр духовного возрождения Черноземного края, 2006. — С. 25.
78. *Великотская Л. А.* Н. Н. Страхов и П. Е. Астафьев: проблема человека / Л. А. Великотская // Гуманитарные и социально-экономические науки. — Ростов н/Д : Южный федеральный университет, 2006. — № 1 (20). — С. 28–32.
79. *Волков В. А.* Московские профессора XVIII — начала XX веков. Гуманитарные и общественные науки / В. А. Волков, М. В. Куликова, В. С. Логинов. — М. : Янус-К, 2006. — С. 21.
80. *Прасолов М. А.* «Новое варварство»: критика «современной» цивилизации и культуры в философии П. Е. Астафьева / М. А. Прасолов // Философия человека и процессы глобализации. — СПб. : Изд-во РХГА, 2006. — С. 448–454.
81. *Прасолов М. А.* Субстанция или акт? Полемика П. Е. Астафьева и А. А. Козлова о первоначале метафизики (1888–1890 гг.) / М. А. Прасолов // Credonew. — СПб., 2006. — С. 53–65.
82. *Прасолов М. А.* «Внутренний опыт — это я сам»: проблема внутреннего опыта в философии П. Е. Астафьева / М. А. Прасолов // Вестник Тамбовского государственного университета. Сер. Гуманитарные науки. — 2007. — Вып. 50. — С. 100–105.
83. *Прасолов М. А.* Присутствие очевидности (проблематика очевидности в русском метафизическом персонализме) // Известия Российского гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. Сер.

- Общественные и гуманитарные науки. — СПб., 2007. — № 8 (34). — С. 21–31.
84. *Прасолов М. А.* Проблема свободы воли в философии П. Е. Астафьева / М. А. Прасолов // *Духовное возрождение : сборник научных и творческих работ / научный редактор Н. И. Шевченко.* — Белгород : БГТУ. — 2007. — Вып. 26. — С. 196–205.
85. *Прасолов М. А.* «Сократические сообщества» в философском образовании (опыт русского «неолейбницианства») / М. А. Прасолов // *Диалог поколений и культур в контексте глобализации : материалы международной конференции «Конфликт поколений в контексте информационной глобализации» (апрель 2007 г.).* — СПб., 2007. — С. 285–288.
86. *Прасолов М. А.* Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме / М. А. Прасолов. — СПб. : Астерион, 2007. — 352 с.
87. *Томсинов В. А.* Пётр Евгеньевич Астафьев (1846–1893) / В. А. Томсинов // *Российские правоведы XVIII–XX веков : очерки жизни и творчества : в 2 т. / В. А. Томсинов.* — Москва : Зерцало-М, 2007. — Т. 1. — С. 543–556.
88. *Акинъшин А. Н.* Астафьев Пётр Евгеньевич / А. Н. Акинъшин // *Воронежская энциклопедия : в 2 т. — Воронеж : Центр духовного возрождения Чернозёмного края, 2008. — Т. 1. — С. 56.*
89. *Ильин Н. П.* Трагедия русской философии / Н. П. Ильин. — М. : Айрис-пресс, 2008. — 608 с.
90. *Прасолов М. А.* П. Е. Астафьев — философский критик и цензор Л. Н. Толстого / М. А. Прасолов // *Вестник Воронежского государственного университета. Сер. Филология и журналистика.* — 2008. — Вып. 1. — С. 106–116.
91. *Прасолов М. А.* Проблема свободы воли в русском метафизическом персонализме / М. А. Прасолов // *Философия права.* — Ростов н/Д : Изд-во Рост. юрид. ин-та МВД России, 2008. — № 6 (31). — С. 16–23.
92. *Прасолов М. А.* Социально-политические условия свободы личности в философии русского метафизического персонализма / М. А. Прасолов // *Философия права.* — Ростов н/Д : Изд-во Рост. юрид. ин-та МВД России, 2008. — № 5. — С. 30–36.
93. [Комментарии В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко к статье К. Н. Леонтьева. Кто правее, П. Е. Астафьев или я? Письма к Влад<имиру> Серге<евичу>Соловьёву] // *Полное собрание сочинений и писем : в 12 т. / К. Н. Леонтьев.* — Т. 8. — Кн. 2. Публицистика 1890–1891 годов. Другие редакции. Наброски. Под-

- готовительные материалы. — СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2009. — С. 1229–1289.
94. [Комментарии В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко к статье К. Н. Леонтьева «Культурный идеал и племенная политика»] // Полное собрание сочинений и писем : в 12 т. / К. Н. Леонтьев. — Т. 8. — Кн. 2. Публицистика 1890–1891 годов. Другие редакции. Наброски. Подготовительные материалы. — СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2009. — С. 1200–1229.
95. *Леонтьев К. Н.* Кто правее, П. Е. Астафьев или я? Письма к Влад<имиру> Серге<евичу> Соловьёву. <Первая редакция> Кто правее? <Последняя редакция> Письмо I-е <Из письма IV> / К. Н. Леонтьев // Полное собрание сочинений и писем : в 12 т. / К. Н. Леонтьев. — Т. 8. — Кн. 2. Публицистика 1890–1891 годов. Другие редакции. Наброски. Подготовительные материалы. — СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2009. — С. 261–307.
96. *Леонтьев К. Н.* Культурный идеал и племенная политика <Фрагменты ранней редакции> <Главы IV и V> // Полное собрание сочинений и писем : в 12 т. / К. Н. Леонтьев. — Т. 8. — Кн. 2. Публицистика 1890–1891 годов. Другие редакции. Наброски. Подготовительные материалы. — СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2009. — С. 230–260.
97. *Прасолов М. А.* Понятие субстанции в философии русского метафизического персонализма / М. А. Прасолов // Вестник Тамбовского университета. Сер. Гуманитарные науки. — 2009. — № 6 (74). — С. 304–309.
98. *Прасолов М. А.* Проблема внутреннего опыта в философии русского метафизического персонализма / М. А. Прасолов // Вопросы философии. — 2009. — № 8. — С. 101–112.
99. *Сальникова О. Н.* Проблема русского самосознания в идейном наследии П. Е. Астафьева в контексте современного социокультурного пространства / О. Н. Сальникова // Вестник Воронежского государственного университета. Сер. Философия. — 2009. — № 2. — С. 207–215.
100. *Сальникова О. Н.* Идеи П. Е. Астафьева о русском национальном самосознании в контексте современного социокультурного пространства / О. Н. Сальникова // Булгаковские чтения / Орловский государственный университет им. И. С. Тургенева. — 2010. — № 4. — С. 320–324.
101. *Сальникова О. Н.* Идейное наследие П. Е. Астафьева о русском самосознании в контексте современного социокультурного пространства / О. Н. Сальникова // Вестник Челябинского госу-

- дарственного университета. Философия. Социология. Культурология. — 2010. — № 16 (197). — С. 148–153.
102. Сальникова О. Н. Проблема русского национального самосознания в философских исканиях П. Е. Астафьева / О. Н. Сальникова // Вестник ЮУрГУ. — 2010. — № 8 (184). — С. 136–140.
103. Сальникова О. Н. Специфика понимания женского самосознания в философии П. Е. Астафьева: современное прочтение / О. Н. Сальникова // Сборники конференций НИЦ «Социосфера». — Прага : Vedecko vydavatelske centrum Sociosfera-CZ s.r.o., 2010. — № 3. — С. 29–32.
104. Прасолов М. А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме : автореф. дис. ... д-ра филос. наук / М. А. Прасолов. — СПб., 2010. — 57 с.
105. Прасолов М. А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме : дис. ... д-ра филос. наук / М. А. Прасолов. — СПб. : Астерион, 2010. — 461 с.
106. Авдеев О. К. Проблема личности в русском консерватизме: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев, П. Е. Астафьев : автореф. дис. ... канд. филос. наук / О. К. Авдеев. — М., 2011. — 28 с.
107. Авдеев О. К. Проблема личности в русском консерватизме: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев, П. Е. Астафьев : дис. ... канд. филос. наук / О. К. Авдеев. — М., 2011. — 165 с.
108. Сальникова О. Н. Личность как субъект самосознания в философской концепции П. Е. Астафьева / О. Н. Сальникова // Булгаковские чтения / Орловский государственный университет им. И. С. Тургенева. — 2011. — № 5. — С. 183–189.
109. Сальникова О. Н. Субъект самосознания в метафизическом персонализме П. Е. Астафьева : автореф. дис. ... канд. филос. наук / О. Н. Сальникова. — Белгород, 2011. — 23 с.
110. Сальникова О. Н. Субъект самосознания в метафизическом персонализме П. Е. Астафьева : дис. ... канд. филос. наук / О. Н. Сальникова. — Белгород, 2011. — 149 с.
111. Артемьева Т. И. П. Е. Астафьев о ценности человеческого бытия и роли сознания в его постижении / Т. И. Артемьева // Развитие психологии в системе комплексного человекознания : материалы Всероссийской научной конференции, посвящённой 40-летию Института психологии и 85-летию его основателя Б. Ф. Ломова : в 2 ч. / ответственные редакторы: А. Л. Журавлёв, В. А. Кольцова. — М., 2012. — С. 144–149.

112. *Ильина Е. Н.* Пётр Евгеньевич Астафьев о чувстве как нравственном начале / Е. Н. Ильина // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. — 2012. — № 149. — С. 157–166.
113. *Атякшев М. В.* Идея христианской общественности в позднем славянофильстве: И. С. Аксаков, Н. Н. Страхов, П. Е. Астафьев, Л. А. Тихомиров : автореф. дис. ... канд. филос. наук / М. В. Атякшев. — М., 2013. — 22 с.
114. *Атякшев М. В.* Идея христианской общественности в позднем славянофильстве: И. С. Аксаков, Н. Н. Страхов, П. Е. Астафьев, Л. А. Тихомиров : дис. ... канд. филос. наук / М. В. Атякшев. — М., 2013. — 117 с.
115. *Иевлева М. И.* Учение о субъекте в философии П. Е. Астафьева / М. И. Иевлева // Научные труды международной научно-практической конференции учёных РГАУ — МСХА имени К. А. Тимирязева, ЛНАУ. — М. ; Луганск, 2013. — С. 8–12.
116. *Репин Д. А.* Проблема национального самосознания в философии Православия П. Е. Астафьева / Д. А. Репин // Православная теология в современной России: основные цели и задачи : 5-я Международная научно-практическая конференция. — Тула, 2013. — С. 279–284.
117. *Репин Д. А.* Философия самосознания П. Е. Астафьева с позиции религиозного и культурно-исторического развития нации / Д. А. Репин // Свято-Тихоновские образовательные чтения, посвящённые году Российской истории : сборник материалов 8-го Международного форума, Липецк, 7–8 декабря 2012 г. — Липецк, 2013. — С. 253–254.
118. *Пустарнаков В. Ф.* Астафьев П. Е. / В. Ф. Пустарнаков // Русская философия : энциклопедия. — М. : Мир философии, 2014. — С. 35.
119. *Репин Д. А.* Проблема времени в философском дискурсе П. Е. Астафьева и А. А. Козлова / Д. А. Репин // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право. — 2014. — № 9 (180), вып. 28. — С. 185–190.
120. *Авдеев О. К.* К вопросу о корректном названии консервативного направления в русской философии второй половины XIX века / О. К. Авдеев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — М., 2015. — № 11–3 (61). — С. 16–19.
121. *Бабина В. Н.* Проблема личности и самосознания в философском наследии П. Е. Астафьева / В. Н. Бабина // Социально-гу-

- манитарное знание: поиск новых перспектив : сборник статей 9-й Международной научно-практической конференции, Пенза, 26–27 ноября 2015 г. — Пенза, 2015. — С. 21–24.
122. *Иевлева М. И.* Особенности исследования субъекта в философии П. Е. Астафьева / М. И. Иевлева // Человеческий капитал. — М., 2015. — № 5 (77). — С. 169–173.
123. *Прасолов М. А.* Несказанное сознание и живая мысль: проблема сознания в философии русского метафизического персонализма / М. А. Прасолов // Труды Воронежской духовной семинарии. — 2015. — Т. 7. — № 7 (7). — С. 68–64.
124. *Репин Д. А.* Проблема «внутреннего» опыта в философии русского персоналиста П. Е. Астафьева : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Д. А. Репин. — Курск, 2015. — 22 с.
125. *Репин Д. А.* Проблема «внутреннего» опыта в философии русского персоналиста П. Е. Астафьева : дис. ... канд. филос. наук / Д. А. Репин. — Курск, 2015. — 175 с.
126. *Авдеев О. К.* Личные и идейные отношения представителей русского философского консерватизма / О. К. Авдеев // Альманах современной науки и образования. — М., 2016. — № 9 (111). — С. 14–17.
127. *Авдеев О. К.* Отражение философии пессимизма (Артур Шопенгауэр, Эдуард фон Гартман) в философских концепциях русского консерватизма / О. К. Авдеев // Альманах современной науки и образования. — М., 2016. — № 9 (111). — С. 17–20.
128. *Авдеев О. К.* Противоречия во взглядах представителей русского консерватизма (Н. Н. Страхова, К. Н. Леонтьева и П. Е. Астафьева) на философское и литературное значение Л. Н. Толстого / О. К. Авдеев // Проблемы современной науки и образования. — М., 2016. — № 28 (70). — С. 78–81.
129. *Авдеев О. К.* Субъект и воля в персоналистической философии П. Е. Астафьева / О. К. Авдеев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — М., 2016. — № 11–12 (73). — С. 78–81.
130. *Белов А. В.* «Душа выше и дороже всего» (170 лет со дня рождения П. Е. Астафьева) / А. В. Белов // Гуманитарные и социально-экономические науки. — Ростов н/Д : Южный федеральный университет, 2016. — № 6 (91). — С. 38–41.
131. *Дамте Д. С.* Психология религии в Московском университете: Троицкий, Грот, Астафьев / Д. С. Дамте // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

- Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение. — М., 2016. — № 6 (68). — С. 97–111.
132. *Ермичёв А. А.* «Московские ведомости» против Владимира Соловьёва (к дискуссии «об упадке средневекового мирозерцания») / А. А. Ермичёв // Вопросы философии. — 2016. — № 10. — С. 81–95.
133. *Репин Д. А.* Национальный и личностный компоненты в проблематике философии П. Е. Астафьева / Д. А. Репин // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. — 2016. — № 3. — С. 131–138.
134. *Репин Д. А.* Понимание народности как духовного строя в философии русского персоналиста П. Е. Астафьева / Д. А. Репин // Теология: история, проблемы, перспективы : материалы 5-й Всероссийской теологической студенческой научно-практической конференции. — Липецк, 2016. — С. 15–18.
135. *Бердникова А. Ю.* «Назад к Канту» или «Назад к Лейбницу»? Критический взгляд из истории русского метафизического персонализма / А. Ю. Бердникова // Кантовский сборник. — М., 2017. — Т. 36. — № 2. — С. 33–45.
136. *Бердникова А. Ю.* Философия религии русского неолейбницеанства: Тейхмюллер, Козлов, Астафьев / А. Ю. Бердникова // Страницы: богословие, культура, образование. — М., 2017. — Т. 21. — № 1. — С. 37–48.
137. *Миронов Д. Г.* Рецепция участниками Московского психологического общества учения А. Шопенгауэра о свободе воли / Д. Г. Миронов // Соловьёвские исследования. — Иваново, 2018. — № 1. — С. 35–50.
138. *Пётр Евгеньевич Астафьев.* Русский философ — мыслитель : информационно-библиографическое пособие / составитель З. И. Турчанова. — Ровеньки, 2018. — 12 с.
139. *Прасолов М. А.* Русский метафизический персонализм: проблемы интерпретации / М. А. Прасолов // Труды Воронежской духовной семинарии. — 2018. — Т. 10. — № 10 (10). — С. 36–77.
140. *Прасолов М. А.* «Чистейший яд» : цензорский доклад П. Е. Астафьева Московскому цензурному комитету о деятельности издательства «Посредник» Л. Н. Толстого / М. А. Прасолов // Труды Воронежской духовной семинарии. — 2018. — № 10 (10). — С. 189–201.
141. *Ильин Н. П.* Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями / Н. П. Ильин. — СПб. : Алетей, 2019. — 458 с.

142. *Ильин Н. П.* Субъект душевной жизни в трудах Н. Н. Стрехова и П. Е. Астафьева. Опыт сравнения / Н. П. Ильин // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. — СПб., 2019. — Т. 5. — № 1. — С. 16–22.
143. *Ильин Н. П.* Место встречи: душа. Понятия личности и народности в контексте «загадки о человеке» / Н. П. Ильин // Русско-византийский вестник. — СПб., 2020. — № 1(3). — С. 90–109.
144. *Ильин Н. П.* Эстетика художественного настроения в работах П. Е. Астафьева / Н. П. Ильин // Моя борьба за русскую философию : избранные очерки и статьи / Н. П. Ильин. — СПб. : Алетейя 2020. — Т. 1. Русская классическая философия и её противники. — С. 453–473.
145. *Мионов Д. Г.* Учение П. Е. Астафьева о свободе воли / Д. Г. Мионов // Философия истории философии : сборник научных статей. — СПб., 2020. — С. 426–441.
146. *Ильин Н. П.* Метаморфозы души (Основная линия в творчестве Петра Евгеньевича Астафьева) : вступит. ст. // Избранные произведения : Философия. Психология. Культура / Пётр Евгеньевич Астафьев. — М. : Институт Наследия, 2021. — С. 10–40. — (Классики русской философии).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЁН

А

- Августин Блаженный или Аврелий Августин Иппонийский
(лат. Aurelius Augustinus Hipponensis; 354–430,
христианский богослов и философ) 420, 422
- Аккерман Луиза-Викторина (фр. Ackermann Louise-
Victorine; 1813–1890) 85
- Аксаков Иван Сергеевич (1823–1886) 173, 448, 477
- Аксаков Константин Сергеевич (1817–1860) 448, 490, 555
- Д'Аржанталь Шарль-Огюстен де Ферриоль
(фр. D'Argental Charles-Augustin de Ferriol;
1700–1788) 92
- Аристотель (др.-греч. Αριστοτέλης; 384–322 гг. до н. э.) 59, 63,
91, 132, 315, 378, 444
- Астафьева Матрёна Ивановна (?) 503
- Атилла (434–453 гг. по Р. Х., правитель гуннов) 361

Б

- Байрон Джордж Гордон (англ. Byron George Gordon;
1788–1824) 93, 112
- Банзен Юлиус Фридрих Август (нем. Bahnsen Julius
Friedrich August; 1830–1881) 88, 89, 95–97, 113, 114, 309
- Баррат Альфред (англ. Barratt Alfred; 1844–1881) 203
- Баррес Морис (фр. Barrès Maurice; 1862–1923) 201, 217, 222

- Барсов Елпидифор Васильевич (1836–1917) 504
Бенеке Фридрих Эдуард (нем. Beneke Friedrich Eduard; 1798–1854) 307, 329, 330, 339
Бетховен Людвиг ван (нем. Ludwig van Beethoven; 1770–1827) 512
Бокль Генри Томас (англ. Buckle Henry Thomas; 1821–1862) 270, 280
Бокшаммер Густав Фердинант (Bockshammer Gustav Ferdinand; 1784–1822) 423
Булье Франциск (франц. Bouillier Francisque; 1813–1899) 59, 63, 76, 304, 310, 311, 315, 329, 440
Бэкон Франциск (англ. Bacon Francis; 1561–1626) 46, 499
Бэн Александр (англ. Bain Alexander; 1818–1903) 310, 315, 393, 397, 400, 407, 409

В

- Вагнер Вильгельм Рихард (нем. Wagner Wilhelm Richard; 1813–1883) 224, 479
Вайц Франц Теодор (нем. Waitz Franz Theodor; 1821–1884) 163, 407
Введенский Александр Иванович (1856–1925) 198, 200–202, 204, 206, 207, 209, 210, 212, 214, 216–218
Владиславлев Михаил Иванович (1840–1890) 56, 59, 72, 132, 312, 315, 320, 321, 337, 349, 355, 361, 434, 490
Вогюэ Эжен Мельхиор де (фр. vicomte de Vogüe Eugene-Melchior; 1848–1910) 246, 470
Вокансон Жак де (фр. de Vaucanson Jacques; 1709–1782) 122
Вольтер (фр. Voltaire, имя при рождении Франсуа-Мари Аруэ, фр. François Marie Arouet; 1694–1778) 127
Вундт Вильгельм Максимилиан (нем. Wundt Wilhelm Maximilian; 1832–1920) 57, 132, 311

Г

- Гайдн Франц Йозеф (нем. Haydn Franz Joseph, 1732–1809) 512

- Гамильтон Уильям (англ. Hamilton William; 1788–1856) 59, 63
- Гартман Карл Роберт Эдуард фон (нем. Hartmann Karl Robert Eduard von; 1842–1906) 47, 53, 55, 67, 69, 73, 79, 80, 82–85, 87, 88, 95, 97, 102, 104, 105, 107–109, 113, 116–119, 130, 131, 137, 201, 274, 341, 350, 363, 364, 432
- Гегезий, Гегесий (греч. Γηγησίας; ок. 320 до н. э. — ок. 280 до н. э.) 80
- Гегель Георг Вильгельм Фридрих (нем. Hegel Georg Wilhelm Friedrich; 1770–1831) 49, 205, 218, 219, 243, 275, 376, 444, 469, 471, 487
- Гейне Христиан Иоганн Генрих (нем. Heine Christian Johann Heinrich; 1797–1856) 50, 91
- Гербарт Иоганн Фридрих (нем. Herbart Johann Friedrich; 1776–1841) 304, 313, 329, 330, 394, 396, 416, 432, 433
- Геринг Карл Эвальд Константин (нем. Hering Karl Ewald Konstantin; 1834–1918) 312
- Герцен Александр Александрович (1839–1906) 386, 392, 406
- Гёте Иоганн Вольфганг (нем. Goethe Johann Wolfgang von; 1749–1832) 43, 51, 91, 112, 135, 220, 477, 479, 491
- Глинка Михаил Иванович (1804–1857) 512
- Гоббс Томас (англ. Hobbes Thomas; 1588–1679) 223, 410, 417
- Говорухо-Отрок Юрий Николаевич (псевдонимы: Ю. Николаев, Юрко, Ю. Елагин; 1851–1896) 247, 263
- Гоголь Николай Васильевич (фамилия при рождении Яновский, с 1821 — Гоголь-Яновский; 1809–1852) 509
- Головин Константин Фёдорович (1843–1913) 268
- Горвиц Адольф (нем. Horwicz Adolf; 1831–1894) 59, 66, 76, 79, 102, 105, 132, 310, 334, 341, 347, 349, 357, 359, 434
- Григоровский Иван Алексеевич (1812–1891) 507
- Грот Николай Яковлевич (1852–1899) 85, 89, 304–307, 329, 372, 452, 461, 488, 490, 495, 502
- Гумбольдт Фридрих Вильгельм Кристиан Карл Фердинанд фон (нем. Humboldt Friedrich Wilhelm Christian Karl Ferdinand von; 1767–1835) 156, 160, 161, 167
- Гюго Виктор Мари (фр. Hugo Victor Marie; 1802–1885) 91
- Гюйо Жан Мари (фр. Guyau Jean-Marie; 1854–1888) 201, 222
- Гюйо-Дефонтен Пьер Франсуа (фр. Guyot-Desfontaines Pierre François; 1685–1745) 92

Д

- Данилевский Григорий Петрович (1829–1890) 345
Дельбёф Жозеф Реми Леопольд (Delboeuf Joseph-Rémi-
Leopold; 1831–1896) 58
Декарт Рене (фр. Descartes René; 1596–1650) 126, 181, 329,
432, 469
Диккенс Чарльз Джон Хаффем (англ. Dickens Charles John
Huffam; 1812–1870) 366
Диттес Фридрих (нем. Dittes Friedrich 1829–1896) 387, 407,
409, 410
Дмитриев Фёдор Михайлович (1829–1894) 498
Долгоруков Владимир Андреевич (1810–1891,
московский генерал-губернатор (1865–1891)) 445
Достоевский Фёдор Михайлович (1821–1881) 173, 269, 323,
448, 470
Дробиш Мориц Вильгельм (нем. Drobisch Moritz Wilhelm;
1802–1896) 405, 409, 410
Дюмон Леон (фр. Dumont Leon; 1837–1876) 59, 71, 307, 321,
329, 356
Дюринг Карл Евгений (нем. Dühring Karl Eugen;
1833–1921) 135, 179

Ж

- Жорж Занд (Санд) (фр. George Sand, настоящее имя
Амандина Аврора Люсиль Дюпен (фр. Amandine Aurore
Lucile Dupin), в замужестве — баронесса Дюдеван;
1804–1876) 63

З

- Зверев Николай Андреевич (1850–1917) 435
Зигварт Христоф фон (нем. Sigwart Christoph von;
1830–1904) 387, 391, 402, 423, 424

И

Иеринг Рудольф фон (нем. Rudolf von Jhering; 1818–1892) 473

К

К. Р. — поэтический псевдоним великого князя Константи-
на Константиновича Романова (1858–1915) 182

Кавелин Константин Дмитриевич (1818–1885) 414, 415

Кант Иммануил (нем. Kant Immanuel; 1724–1804) 45, 116,
203, 205, 206, 213–215, 217, 218, 233–236, 282, 297, 298,
323, 377, 388, 420, 422, 423, 446, 447, 459, 487, 489, 528

Кареев Николай Иванович (1850–1931) 287, 289

Карл V Габсбург (нем. Karl V; 1500–1558) 197

Каро Эльм Мари (фр. Caro Elme-Marie; 1826–1887) 52, 78,
88, 110

Карус Поль (нем. Carus Paul; 1852–1919) 194

Катков Михаил Никифорович (1817 или 1818–1887) 139,
173, 505

Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) 448, 487, 517,
518, 520

Клиффорд Уильям Кингдон (англ. Clifford William Kingdon;
1845–1879) 203

Козлов Алексей Александрович (1831–1901) 246, 301, 306,
490, 497, 525

Конт Исидор Мари Огюст Франсуа Ксавье (фр. Comte Isidore
Marie Auguste François Xavier; 1798–1857) 96, 296, 523

Конфуций (кит. 孔子, пиньинь Kǒngzǐ, реже кит. 孔夫子,
пиньинь Kǒngfūzǐ, палл. Кун Фу-цзы; латинизировано
как Confucius; ок. 551 до н. э. — 479 до н. э.) 262, 457

Л

Ла Воэси Этьен де (Воэти) (фр. La Voétie Étienne de,
устаревшее написание фамилии La Voétie;
1530–1563) 465

Ланге Николай Николаевич (1858–1921) 218

- Ланге Фридрих Альберт (нем. Lange Friedrich Albert; 1828–1875) 116, 204, 440
- Лафонтен Жан де (фр. La Fontaine Jean de; 1621–1695) 64
- Лейбниц Готфрид Вильгельм (нем. Leibniz Gottfried Wilhelm; 1646–1716) 159, 181, 194, 218, 412, 424, 469, 489
- Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891) 464, 480, 507, 508
- Леопарди Джакомо (итал. Giacomo Leopardi, 1798–1837) 48
- Лермонтов Михаил Юрьевич (1814–1841) 67, 91
- Лессинг Готхольд Эфраим (нем. Lessing Gotthold Ephraim; 1729–1781) 181
- Летурно Шарль (фр. Létourneau Charles; 1831–1902) 201
- Либман Отто (нем. Liebmann Otto; 1840–1912) 391, 402, 423
- Литтре Эмиль (полное имя Литтре Эмиль Максимильен Поль) (фр. Littré Émile Maximilien Paul; 1801–1881) 397
- Локк Джон (англ. Locke John; 1632–1704) 465
- Лопатин Лев Михайлович (1855–1920) 205, 372, 438, 490
- Лотце Рудольф Герман (нем. Lotze Rudolf Hermann; 1817–1881) 65, 68, 130, 163, 329, 334, 381, 392, 396, 430, 431, 526
- Лукреций, или Тит Лукреций Кар (лат. Titus Lucretius Carus; ок. 99 до Р. Х. — 55 до н. э.) 51
- Льюис Джордж Генри (англ. Lewes George Henry; 1817–1878) 203
- Лютер Мартин (нем. Luther Martin; 1483–1546) 112

М

- Магницкий Михаил Леонтьевич (1778–1855) 481
- Майков Аполлон Николаевич (1821–1897) 43, 49, 91, 182, 505, 524
- Мантегацца Паоло (итал. Mantegazza Paolo; 1831–1910) 266, 279
- Мариана Хуан де (Mariana Juan de; 1536–1624) 465
- Марсилий Падуанский (лат. Marsilius de Maynardino; ок. 1280–1343) 465
- Маудсли Генри (англ. Maudsley Henry; 1835–1918) 53, 135, 393, 397

- Мен де Биран (фр. Maine de Biran, полное имя Мари Франсуа Пьер Гонтье де Биран (фр. Marie François Pierre Gonthier de Biran); 1766–1824) 215, 440, 527
 граф де Местр Жозеф-Мари (фр. Maistre Joseph de; 1753–1821) 110
 Меньшиков Михаил Осипович (1859–1918) 154, 175, 176
 Милль Джон Стюарт (англ. Mill John Stuart; 1806–1873) 219, 280, 296, 377, 392, 394, 406, 438
 Мильтон Джон (англ. Milton John; 1608–1674) 465
 Мишле Жюль (фр. Michelet Jules; 1798–1874) 279
 Мокиевский Павел Васильевич (1856–1927) 130, 131
 Моцарт Вольфганг Амадей (нем. Mozart Wolfgang Amadeus; 1756–1791) 512
 Мюллер Фридрих Макс (нем. Müller Friedrich Max; 1823–1900) 98, 109, 110, 161
 Мюльгаузен Фёдор Богданович (1820–1878) 498

Н

- Нахловски (Наловски) Йозеф Вильгельм (нем. Nahlowsky Joseph Wilhelm, 1812–1885) 75
 Некрасов Николай Алексеевич (1821–1878) 51
 Никанор (Бровкович), архиепископ (1826–1890) 247, 261, 263, 264, 267
 Ницше Фридрих Вильгельм (нем. Nietzsche Friedrich Wilhelm; 1844–1900) 201, 217, 221–231, 234–237, 239–242, 501
 Нордау Макс (нем. Nordau Max; 1849–1923) 462
 Ньютон Исаак (англ. Newton Isaac; 1643–1727) 459

О

- Ориген Адаманти (др.-греч. Ὠριγένης Ἀδαμάντιος, лат. Origenes Adamantius; ок. 185 – ок. 254) 388
 Остроумов Михаил Андреевич (1847 – после 1917) 490

П

- Паскаль Блез (фр. Pascal Blaise; 1623–1662) 90, 110, 449
 Перикл (др.-греч. Περικλῆς; около 494–429) 361
 Платон (др.-греч. Πλάτων; 427–347 до н. э.) 45, 191, 388, 420, 522, 523
 Потенция Александр Афанасьевич (1835–1891) 160
 Преображенский Василий Петрович (1864–1900) 221, 242
 Пристли Джозеф (англ. Priestley Joseph; 1733–1804) 400, 410
 Прудон Пьер-Жозеф (фр. Proudhon Pierre-Joseph; 1809–1865) 258, 260, 261
 Пушкин Александр Сергеевич (1799–1837) 51, 91, 139, 343, 344, 448

Р

- Радлов Эрнест Леопольдович (1854–1928) 219
 Рид Томас (англ. Reid Thomas; 1710–1796) 384, 395, 401
 Рише Шарль Робер (фр. Richet Charles Robert; 1850–1935) 440
 Розенгейм Михаил Павлович (1820–1887) 507
 Руссо Жан-Жак (фр. Rousseau Jean-Jacques; 1712–1778) 84, 191, 259, 260, 357, 446, 462
 Рюккерт Фридрих (нем. Rückert Friedrich; 1788–1866) 364

С

- Самарин Юрий Фёдорович (1819–1876) 381, 414, 448
 Санкья-Муни, или Будда Шакьямуни (санскр. गौतमबुद्धः सद्धिधार्थ शक्यमुनि, 563–483 до н. э.) 94, 104
 Свифт Джонатан (англ. Swift Jonathan; 1667–1745) 457, 379
 Секретан Шарль (фр. Secrétan Charles; 1815–1895) 68
 Селли Джеймс (англ. Sully James; 1842–1923) 97, 102, 121, 131
 Симонид Кеосский (др.-греч. Σίμωνίδης ὁ Κεῖος; ок. 557/556 – ок. 468/467 до н. э.) 273

Соловьёв Владимир Сергеевич (1853–1900) 295, 455, 458,
460, 461, 465–468, 470–472, 474, 475, 477, 482, 483,
487–490, 522

Спенсер Герберт (англ. Spencer Herbert; 1820–1903)
286–288, 297, 329

Спиноза Бенедикт (лат. Spinoza Benedictus de;
1632–1677) 59, 392, 394, 410

Страхов Н. Н. (1828–1869) 113, 442

Струве Генрих Егорович (польск. Struve Henryk;
1840–1912) 70, 105

Суарес Франсиско (исп. Francisco Suárez; 1548–1617) 465

Т

Тард Жан Габриель (фр. Tarde Jean-Gabriel; 1843–1904) 326

Тауберт Агнесс (нем. Taubert Agnes; 1844–1877) 61, 79, 82,
83, 88, 95, 97, 100, 131, 364

Тихомиров Лев Александрович (1852–1923) 514, 521

Токарский Ардалион Ардалионович (1859–1901) 441

Толстой Алексей Константинович (1817–1875) 51, 67, 91, 111,
363, 507

Толстой Лев Николаевич (1828–1910) 121, 131, 194, 195,
244–264, 266–272, 275–277, 463, 470, 500, 506, 516

Тренделенбург Фридрих Адольф (нем. Friedrich Adolph
Trendelenburg; 1802–1872) 378, 395

Трубецкой Сергей Николаевич (1862–1905) 208, 210, 218

Тургенев Иван Сергеевич (1818–1883) 292, 470

У

Ушинский Константин Дмитриевич (1823–1871) 59, 312,
315, 357

Ф

Фелье или Фёйе Октав (фр. Feuillet Octave; 1821–1890) 287

Фет (Шеншин) Афанасий Афанасьевич (1820–1892) 182,
501, 517

Фихте Иоганн Готлиб (нем. Fichte Johann Gottlieb;
1762–1814) 205, 206, 218, 526, 529

Фулье (Фулье, Фуйе) Альфред Жюль Эмиль (фр. Alfred Jules
Émile Fouillée; 1838–1912) 433

Х

Хитрово Михаил Александрович (1837–1896) 370

Хлебников Николай Иванович (1840–1880) 107

Хомяков Алексей Степанович (1804–1860) 448, 472, 477

Хазард Роуланд Джибсон (англ. Hazard Rowland Gibson;
1801–1881) 438

Ц

Цертелев Дмитрий Николаевич (1852–1911) 247–249, 253,
255, 257, 259

Ч

Чичерин Борис Николаевич (1828–1904) 498

Ш

Шевченко Тарас Григорьевич (1814–1861) 509

Шекспир Уильям (англ. Shakespeare William; 1564–1616) 122,
348, 459

Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (нем. Schelling
Friedrich Wilhelm Joseph; 1775–1854) 88, 218, 377, 388,
420, 422, 423

Шиллер Иоганн Кристоф фон (нем. Schiller Johann Christoph
Friedrich von; 1759–1805) 51, 298, 459

Шлейермахер Фридрих Даниэль Эрнст (нем. Schleiermacher
Friedrich Daniel Ernst; 1768–1834) 310

Шопен Фредерик (польск. Chopin Fryderyk; 1810–1849) 512
Шопенгауэр Артур (нем. Schopenhauer Arthur;
1788–1860) 48, 55, 76, 78, 79, 83, 86, 90, 91, 95, 97, 107,
116, 137, 237, 266, 272, 274, 309, 311, 313, 349, 350, 377,
388, 394, 410, 417, 420, 422, 423, 425, 437, 439, 443, 528
Штейнталь Хейман (нем. Steinthal Heyman; 1823–1899) 161
Шульгин Виталий Яковлевич (1822–1878) 499

Ю

Юм Дэвид (англ. Hume David; 1711–1776) 392, 411
Юркевич Памфил Данилович (1827–1874) 498

Я

Якубовский Василий (?) 503, 513

РЕДАКЦИЯ И АВТОРЫ

Аристархов Владимир Владимирович, директор Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва.

Aristarkhov V. V., director of the Likhatchev Russian Research Institute for Cultural and Natural Heritage (Institute of Heritage — Likhachev Institute), Moscow, Russia.

Ильин Николай Петрович, философ, эссеист, поэт (псевд. Иван Тайлов), переводчик, доктор физико-математических наук, автор книг «Трагедия русской философии» (2008), «Душа всего дороже» (2019) и других.

Ilyin N. P., philosopher, essayist, poet (pseudonym Ivan Tailov), translator, doctor of physical and mathematical Sciences, author of the Books «The tragedy of Russian philosophy» (2008), «The Soul is dearer than everything» (2019) and others.

Казин Александр Леонидович, доктор философских наук, профессор, научный руководитель Российского института истории искусств, заслуженный работник культуры Российской Федерации.

Kazin A. L., doctor of philosophy, Professor, scientific supervisor of the Russian Institute of Art History, honored worker of culture of the Russian Federation.

Кокушенина Капитолина Антоновна, главный научный сотрудник, доктор филологических наук, руководитель Центра наследования русской культуры Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва.

Koksheneva K. A., Doctor of Philology, head of the Center for Inheritance of Russian Culture, Likhatchev Russian Research Institute for Cultural and Natural Heritage, Moscow, Russia.

Минаков Аркадий Юрьевич, доктор исторических наук, профессор Воронежского государственного университета.

Minakov A. Ju., Doctor of History, Professor, Voronezh State University, Voronezh, Russia.

Уральцева Марина Борисовна, руководитель редакционно-издательского отдела Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва.

Uraltseva M. B., chief of the Editorial and Publishing Department, Likhatchev Russian Research Institute for Cultural and Natural Heritage, Moscow, Russia.

Научное издание

Астафьев Пётр Евгеньевич

**ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
ФИЛОСОФИЯ. ПСИХОЛОГИЯ. КУЛЬТУРА**

Дизайн обложки: М. Ю. Маяков

Корректор О. Н. Шутова

Компьютерная верстка: О. В. Ключенкова

Подписано в печать 16.08.2021.

Формат 84×108/32. Усл. печ. л. 31,08.

Тираж 440 экз. Заказ № 169391.

Отпечатано в АО «Т8 Издательские Технологии».

109316, Москва, Волгоградский пр., д. 42, корп. 5.

Тел.: 8 (499) 322-38-30.

Российский научно-исследовательский институт
культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва

129366, Москва, ул. Космонавтов, 2

e-mail: info@heritage-institute.ru