УМОЗРИТЕЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ТЕИСТИЧЕСКАГО МІРОПОНИМАНІЯ.

ВЫПУСКЪ ПЕРВЫЙ.

ЗАКОНЪ ПРИЧИННОСТИ

И

РЕАЛЬНОСТЬ ВНѢШНЯГО МІРА.

Профессора философіи въ Московской Духовной Академіи,
А. И. Введенскаго.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.
1901.

В
4165
Вве

Отдѣльные оттиски изъ журнала „Вѣра и Разумъ“ за 1901 годъ.

Библиотека ОФН
Академии Наук СССР
356
44

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Живое христіанско-теистическое міросозерцаніе имѣетъ свои спеціальныя основы и въ каждомъ изъ насъ отливается въ свою индивидуальную форму,— въ зависимости отъ нашихъ личныхъ внутреннихъ опытовъ и переживаній. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, на извѣстной ступени развитія человѣка, живущаго этимъ міросозерцаніемъ, оно неизбѣжно стремится облечься и въ форму обще-философскую, воспринявъ въ свой составъ, прямо или косвенно, тѣ всеобщія умозрительныя истины, которыми философія отвѣчаетъ на основные вопросы метафизики, теоріи знанія и этики.

Эти-то умозрительныя истины, обусловливающія возможность переработки живаго христіанско-теистическаго *міросозерцанія* въ форму законченнаго и цѣльнаго философскаго *міропониманія* и отчасти входящія въ его составъ, мы и называемъ *умозрительными элементами теистическаго міропониманія*. Ихъ выясненію и будетъ посвященъ нашъ трудъ, открываемый настоящимъ выпускомъ и долженствующій имѣть, если позволятъ обстоятельства и силы, продолженіе,—можетъ быть, не краткое.

Мы пишемъ не систему, но рядъ, болѣе или менѣе самостоятельныхъ, философскихъ этюдовъ, посвященныхъ разработкѣ отдѣльныхъ вопросовъ, соприкасающихся съ живымъ христіанско-теистическимъ міросозерцаніемъ. И хотя система, внутренно цѣльная и законченная, нами

повсюду предполагается, какъ руководящій принципъ, однако *въ такомъ значеніи и такой формѣ* она, очевидно, не можетъ насъ связывать *внѣшними* требованіями и съ необходимостію опредѣлять выборъ, а тѣмъ болѣе порядокъ подлежащихъ нашему обсужденію вопросовъ. Это оставляетъ намъ ту относительную долю свободы въ переходѣ отъ предмета къ предмету, которая необходима человѣку, вынужденному считаться съ внѣшними условіями своей работы, часто, вопреки желанію, отвлекающими его вниманіе въ другую сторону, а чрезъ то отклоняющими и отъ прямолинейнаго изложенія „системы“.

Въ ближайшемъ выпускѣ, если ему суждено появиться, мы предполагаемъ разсмотрѣть вопросъ *о пространствѣ и времени, въ связи съ ученіемъ о бытіи сверхпространственномъ и сверхвременномъ.*

Профессоръ Алексѣй Введенскій.

1901 г., августа 28.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

I.

ЗАКОНЪ ПРИЧИННОСТИ.

Стр.

Предварительныя замѣчанія . . . . . 1—4

ГЛАВА ПЕРВАЯ: установка понятія о причинности . . 5—56

Постановка вопроса . . . . . 5—6

1. Несостоятельность раціоналистическаго пониманія причинности: реальная причинная связь при немъ смѣшивается съ чисто логическимъ слѣдованіемъ одного понятія изъ другаго, какъ изъ своего логическаго основанія . . . . . 6—17

2. Несостоятельность эмпирическаго пониманія причинности: внутренняя причинная связь событій при немъ смѣшивается съ ихъ внѣшнею сопринадлежностью . . . . . 17—27

3. Несостоятельность критическаго (Кантовскаго) пониманія причинности: его формула не можетъ быть оправдана строго логически, вслѣдствіе чего и его примѣненіе къ частнымъ конкретнымъ случаямъ представляетъ непреодолимыя затрудненія. 27—37

4. Положительное рѣшеніе вопроса: установка понятія о причинности съ точки зрѣнія философіи воли. . . . . 37—50

5. **Разъясненіе и оправданіе результата предыдущаго изслѣдованія** . . . . . 50—56

ГЛАВА ВТОРАЯ: возвышеніе понятія причинной связи въ законъ причинности . . . . . 57—106

1. Три момента въ процессѣ возвышенія понятія причинности въ законъ: а) вѣра, б) опытъ (=наблюденіе и экспериментъ) и в) умозрительная установка логической очевидности закона . . . . 57—70

2. Неудовлетворительность раціоналистическаго обоснованія закона причинности: оно отчасти а) страдаетъ догматизмомъ, приводящимъ къ ложнымъ выводамъ, отчасти—б) смѣшиваетъ различные порядки бытія (логическій и реальный) . . . . 70—81

3. Несостоятельность Кантовскаго обоснованія закона причинности: оно страдаетъ принципіальнымъ паралогизмомъ, обусловленнымъ двусмысленностію введенныхъ въ аргументацію понятій, вслѣдствіе чего и самое изложеніе его представляетъ одинъ сложный софизмъ . . . . . 82—94

Стр.

4. Несостоятельность эмпирическаго ученія о законѣ причинности: въ немъ есть черты, родственныя волюнтаристическому ученію о законѣ; но въ общемъ и оно страдаетъ своими недостатками, при послѣдовательномъ развитіи приводящими къ скептицизму . . . . . 94 - 105

5. Общіе результаты и переходъ къ дальнѣйшему основному вопросу нашего изслѣдованія . 105—106

ГЛАВА ТРЕТЬЯ: формы или виды причинной связи . . 107—147

Постановка вопроса . . . . . 107—108

1. Первая пара противоположныхъ формъ причинной связи: причинность психическая (внутренняя, актуальная) и физическая (внѣшняя, субстаціальная), въ связи съ вопросомъ о свободѣ воли. 108—113

2. Причинность творческая и механическая, въ связи съ вопросомъ о законахъ сохраненія и возрастанія энергіи . . . . . 114—129

3. Причинность телеологическая (финальная, конечная) и этіологическая (связь каузальная, причина дѣйствующая) . . . . . 130—139

4. Метафизическіе выводы . . . . . 139—145

ЗАКЛЮЧЕНІЕ . . . . . 145—146

II.

РЕАЛЬНОСТЬ ВНѢШНЯГО МІРА.

1. Разъясненіе и постановка вопроса . . . . . 147—152

2. Анализъ общей схемы регрессивнаго доказательства (первой формы—теоретическаго). . . . . 152—157

3. Анализъ частныхъ примѣровъ регрессивнаго доказательства (первой формы). . . . . 157—167

4. Анализъ второй формы регрессивнаго доказательства (практическая постановка) . . . . . 167—174

5. Перестановка вопроса. . . . . 174—180

6. Изложеніе прогрессивнаго доказательства реальности внѣшняго міра (первая половина) . . . . . 180—193

7. Изложеніе прогрессивнаго доказательства реальности внѣшняго міра (вторая половина) . . . . . 193—203

8. Доказательство реальности внѣшняго міра „отъ противнаго“: критика послѣдовательнаго феноменализма 203—215

Стр.

9. Разборъ теорій: универсальнаго движенія и такъ называемыхъ специфическихъ энергій органовъ чувствъ въ связи съ вопросомъ объ умѣстности, въ сознательной и научно мотивированной постановкѣ внѣшняго міра, эстетическаго аргумента. . . . . 215—235
10. О различіи реализма наивнаго и преобразованнаго. 235—242
11. Реальность души человѣка: методологія философской психологіи . . . . . 242—270

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Буддійское ученіе о „цѣпи причинностей".

1. Формула и ея разъясненіе по первоисточникамъ . 271—282
2. Самсара, какъ необходимое предположеніе буддійскаго ученія—о „цѣпи причинности" . . . . . 282—293
3. Гносеологическая природа и метафизическія слѣдствія буддійскаго ученія о „цѣпи причинностей" . 293—299
4. Ученіе о самсарѣ и кармѣ, какъ выраженіе практическихъ постулятовъ религіознаго сознанія . . . 300—312

ЗАКОНЪ ПРИЧИННОСТИ.

Опытъ разъясненія закона съ точки зрѣнія философіи воли или волюнтаризма.

Съ оригинальными философскими идеями обыкновенно случается то же, что и съ выдающимися историческими дѣятелями. Какъ и эти послѣдніе, возвышаясь надъ уровнемъ мысли вѣка, онѣ обнаруживаютъ сначала могучее вліяніе на умы, опредѣляютъ характеръ и направленіе умственной дѣятельности своей эпохи и почти безраздѣльно владѣютъ сознаніемъ. Но затѣмъ, когда онѣ раскрыли все свое содержаніе, ихъ обаяніе и власть надъ сознаніемъ мало по малу ослабѣваетъ и вѣчно безпокойная, никогда не удовлетворяющаяся человѣческая мысль опять начинаетъ искать новыхъ, болѣе оригинальныхъ, болѣе отвѣчающихъ ея потребностямъ и идеаламъ, началъ.

Философію 18-го вѣка можно съ полнымъ правомъ назвать философіею разума (ratio). Въ связной системѣ прозрачныхъ понятій, въ которую эта философія укладывала всю дѣйствительность, легко дышалось умамъ той эпохи. Эти системы казались хорошимъ противовѣсомъ одностороннему погруженію въ область „узкой эмпиріи“ и чувственности и надежнымъ оплотомъ идеальныхъ интересовъ и стремленій человѣчества. Но прошло время и было сознано, что раціональная философія, въ своей исключительности и односторонности (какъ „раціонализмъ“) не менѣе враждебна этимъ интересамъ, чѣмъ и самый эмпиризмъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь и „философія разума“ въ концѣ концовъ приводитъ къ монизму, связываетъ все дѣйствительное цѣпью желѣзной необходимости, при чемъ въ мірѣ не

остается мѣста свободѣ, а надъ міромъ—личному Божеству. Правда, это монизмъ не механическій, къ которому приводитъ эмпиризмъ, а логическій; но по своимъ выводамъ они совершенно одинаковы. Во имя чего-же дорожить однимъ (логическимъ) болѣе другаго (механическаго) и ставить его выше этого послѣдняго?

И вотъ разочарованная мысль постепенно освобождается изъ-подъ власти раціонализма и ищетъ новыхъ началъ. Она отступаетъ въ глубину человѣческаго духа, къ его непроницаемымъ для логики, „нераціонализируемымъ“, но тѣмъ не менѣе властнымъ, началамъ и съ ними хочетъ свѣрять свои выводы. Кантъ, Шеллингъ, Шопенгауеръ, съ одной стороны, Мэнъ-де-Биранъ и его школа, съ другой, содѣйствуютъ этой перестановкѣ руководящаго принципа и направленія мысли. Прежде отъ *разума* (ratio) ждали разъясненія всѣхъ тайнъ бытія; теперь въ непроницаемой для разума, вышеразумной *волевой* основѣ нашего существа стали искать откровенія высшаго міра и вмѣстѣ указанія пути, по какому должно идти къ истолкованію дѣйствительности, къ постиженію смысла бытія и жизни. На мѣсто *раціонализма* вступилъ такимъ образомъ *волюнтаризмъ* (философія воли).

Если позволительно говорить о модѣ въ философіи, то волюнтаризмъ можно назвать философскою модою нашихъ дней. Подъ именемъ волюнтаризма, въ самомъ общемъ смыслѣ термина, разумѣется такое направленіе философской мысли, которое признаетъ основою и сущностью дѣйствительности волю, аналогичную нашей, а сообразно съ этимъ и субъективнымъ органомъ постиженія и истолкованія бытія считаетъ такъ-же волю. Однако, воля признается принципомъ бытія и знанія не только въ своихъ чисто психологическихъ опредѣленіяхъ, но и въ опредѣленіяхъ нравственныхъ, эстетическихъ, религіозныхъ и вообще всѣхъ практическихъ. Теорія такъ называемаго „психологическаго спектра“ [1]), по которой въ каждомъ актѣ нашей жизни анализъ можетъ вскрыть

[1]) Терминъ впервые введенъ *Льюисомъ* (Вопросы о жизни и духѣ, т. I, стр. 148—153), хотя у него онъ имѣетъ нѣсколько своеобразный (узкій) смыслъ.

разомъ и элементы воли, и чувства, и мысли,—эта теорія, отмѣчающая крупный и несомнѣнный фактъ въ нашей внутренней жизни, не могла, конечно, остаться безъ вліянія на философію волюнтаризма и дѣйствительно ея развитіе совершается теперь именно въ этомъ направленіи. Восполнить недостаточность внѣшне-эмпирическаго и отвлеченно-логическаго объясненія дѣйствительности чрезъ подстановку на мѣсто иксовъ, остающихся въ системѣ дѣйствительности для обѣихъ этихъ точекъ зрѣнія, тѣхъ величинъ, которыя даютъ намъ непосредственные опыты нашей воли въ ея практическихъ опредѣленіяхъ, чтобы такимъ образомъ содѣйствовать гармонизаціи знанія и жизни, дѣятельности теоретической и практической: вотъ задача волюнтаризма и вмѣстѣ особенность, отличающая это направленіе философской мысли отъ другихъ [1]).

Въ настоящемъ изслѣдованіи мы намѣрены разъяснить и обосновать, съ только что характеризованной точки зрѣнія, *законъ причинности*. При этомъ мы преслѣдуемъ двоякую цѣль: во-первыхъ, оттѣнить, на этомъ частномъ вопросѣ, особенности волюнтаризма, какъ своеобразнаго философскаго направленія, и во-вторыхъ, содѣйствовать рѣшенію вопроса о причинности, который, вслѣдствіе своей трудности и центральнаго значенія въ системѣ философіи, справедливо разсматривается иногда какъ *crux metaphysicorum*. Само собою понятно, что мы отнюдь не склонны выдавать своихъ соображеній за окончательное рѣшеніе вопроса: вѣчно подвижная и безпокойная человѣческая мысль никогда не останавливается, всегда ищетъ и будетъ искать новыхъ и новыхъ перспективъ, новыхъ точекъ зрѣнія. Это понятно и естественно. Но, съ другой стороны, ея восхожденіе на высшія ступени, ея движеніе впередъ, какъ извѣстно, возможно не иначе, какъ чрезъ тщательное разъясненіе новыхъ элементовъ и новыхъ сторонъ въ старыхъ вопросахъ. Въ этихъ именно предѣлахъ мы и ставимъ свою настоящую задачу.

---

[1]) Болѣе подробное разъясненіе понятія о *волюнтаризмѣ* см. въ нашей книгѣ: «Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи». М. 1894. стр. 167 и слѣд., ч. I.

По самому существу дѣла наше изслѣдованіе должно распадаться на три части: во-первыхъ, мы должны точно установить *понятіе* причинности, ограничивъ его отъ всѣхъ другихъ родственныхъ и смежныхъ понятій; во-вторыхъ, мы должны прослѣдить, какъ совершается возвышеніе этого понятія въ *законъ*; наконецъ, въ-третьихъ должны различить основныя *формы или виды* причинности. Такимъ образомъ, содержаніе нашего изслѣдованія само собою распадается на три главы и этимъ опредѣляется его планъ, къ выполненію котораго мы теперь, послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній, и переходимъ.

I.

Установка понятія о причинности.

Почти чрезъ всю исторію философіи проходитъ смѣшеніе *понятія* о причинности съ *закономъ* причинности. Даже въ сочиненія тонкихъ и осторожныхъ мыслителей проскальзываетъ иногда эта ошибка, являясь въ свою очередь источникомъ ряда новыхъ ошибокъ. А между тѣмъ это двѣ совершенно различныхъ стороны вопроса: понятіе о причинности ясно и глубоко отличается отъ закона. Намѣтимъ здѣсь прежде всего, хотя лишь въ общихъ чертахъ, это различіе [1]).

Понятіе о причинности, очевидно, должно отвѣчать на такой вопросъ: когда въ данномъ частномъ случаѣ я называю что-нибудь (предметъ, событіе, вообще нѣкоторое A) причиною, а другое нѣчто (нѣкоторое другое событіе, предметъ, вообще нѣкоторое B) дѣйствіемъ, то что собственно подъ этимъ ихъ причиннымъ отношеніемъ я разумѣю? По какимъ чертамъ распознаю, что A есть причина, а B—дѣйствіе? По какому праву считаю въ данномъ случаѣ A причиною B? Въ чемъ вижу существо причинной связи въ этомъ частномъ случаѣ? Словомъ, какіе признаки вношу или какими признаками опредѣляю свое понятіе о причинной связи?

Совсѣмъ другіе возникаютъ у насъ вопросы, когда рѣчь идетъ о законѣ причинности. Здѣсь мы спрашиваемъ уже о томъ, по какому праву для каждаго, какого угодно, а не для этого только, событія я ищу причины? По какому праву отношеніе, усматриваемое мною въ томъ или другомъ частномъ случаѣ причинной связи, я распространяю на всѣ событія и явленія и утверждаю, какъ ихъ всеобщій, господствующій надъ всѣми ими законъ? Словомъ, по какому праву и на какомъ основаніи этому частному отношенію я придаю универсальное значеніе?

[1]) Ср. *Vaihinger*: Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft, B. I, s.s. 211 und folg. 344 und folg.

Если я, напримѣръ, скажу: „связь, при которой нѣкоторое А постоянно предшествуетъ нѣкоторому В, есть связь причинная", то я формулирую *понятіе* причинности (именно съ эмпирической точки зрѣнія,—см. ниже). Но если я скажу: „всякое измѣненіе должно имѣть производящую его причину", то я дамъ одну изъ формулъ закона причинности (правильную или нѣтъ,—это для насъ пока не важно).

Очевидно, намъ прежде всего необходимо установить понятіе причинности (такъ какъ законъ его уже предполагаетъ), и настоящая глава посвящена именно этой сторонѣ вопроса. Говоря иначе, намъ необходимо отграничить понятіе причинности отъ всѣхъ сродныхъ и смежныхъ понятій (наприм., логическаго слѣдованія, внѣшней сопринадлежности и пр.) и выяснить, какими признаками и почему именно этими мы его опредѣляемъ. А для этой цѣли мы должны подвергнуть строгому логическому анализу существующія понятія о причинности, выдѣлить изъ нихъ все случайное, не выдерживающее сопоставленія съ фактами и не удовлетворяющее требованіямъ логики, прослѣдить источники понятія, чтобы, такимъ образомъ, въ него не могъ проскользнуть такой элементъ или признакъ, относительно котораго мы не можемъ дать себѣ отчета, которому не можемъ дать логическаго оправданія [1]).

Основныхъ типовъ въ рѣшеніи нашего вопроса четыре, которые, по степени ихъ восходящей сложности и близости къ рѣшенію правильному, можно расположить въ слѣдующемъ порядкѣ: рѣшеніе *раціоналистическое, эмпирическое, критическое* (Кантовское) и *волюнтаристическое* (съ точки зрѣнія философіи воли). Въ этомъ порядкѣ мы и поведемъ свое изслѣдованіе.

1. Несостоятельность раціоналистическаго пониманія причинности: реальная причинная связь при немъ смѣшивается съ чисто логическимъ слѣдованіемъ одного понятія изъ другаго, какъ изъ своего логическаго основанія.

Итакъ, что такое причинность для философіи, признающей своимъ верховнымъ принципомъ логическую очевидность,—для

[1]) О различіи *психологической* и *логической* точекъ зрѣнія на вопросъ см. въ замѣчательной спеціальной монографіи Вундта: Ueber psychische Causalität und d. Prinzip d. psychophysischen Parallelismus (Philos. Studien, 10 B. I Heft), ss. 6 und folg.

философіи разума, въ спеціальномъ смыслѣ этого термина (ratio) или, какъ ее обыкновенно называютъ, философіи раціоналистической?

Ясно, что, руководясь своимъ основнымъ началомъ, эта философія будетъ стремиться довести связь причины и дѣйствія до такой прозрачности, чтобы она являлась столь-же понятною и необходимою, какъ понятно и необходимо логическое слѣдованіе одной мысли изъ другой, ее обосновывающей или содержащей. Говоря иначе, она будетъ стремиться, по самому своему существу, привести отношеніе реальное къ отношенію мыслимому, логическому, идеальному,—такъ сказать распустить или растворить реальный причинный процессъ въ мысли. Такое стремленіе мы дѣйствительно и находимъ въ системахъ философовъ—раціоналистовъ. Такъ, Спиноза—этотъ рѣшительнѣйшій и типичнѣйшій раціоналистъ, какого только знаетъ исторія,—ставитъ положеніе о тожествѣ причинной и логической связи въ основу своей знаменитой *Этики* и проводитъ его со всею послѣдовательностію и рѣзкостью. „Порядокъ и связь идей и порядокъ и связь вещей,—говоритъ онъ,—одно и то же“ [1]), такъ что „изъ данной опредѣленной причины необходимо вытекаетъ слѣдствіе“, которое мы и можемъ усмотрѣть въ ней чистою мыслью, безъ всякой помощи опыта: „знаніе дѣйствія зависитъ отъ знанія причины“ (т. е., если извѣстна причина, въ ней непосредственно и прямо можетъ быть усмотрѣно и дѣйствіе), равно какъ и наоборотъ „знаніе дѣйствія заключаетъ въ себѣ и знаніе причины“ (т. е., если извѣстно дѣйствіе, то въ немъ прямо и непосредственно можетъ быть усмотрѣна причина) [2]). Типомъ причинной связи для Спинозы служитъ зависимость свойствъ геометрическихъ фигуръ отъ ихъ опредѣленія: имѣя въ виду такъ называемыя генетическія опредѣленія фигуръ, каковыя опредѣленія Спиноза называетъ опредѣленіями per causam proximam (напримѣръ: „окружность есть линія, образующаяся отъ движенія радіуса около его неподвижнаго конца“), онъ считаетъ фигуру со всѣми ея особенными свойствами *дан-*

[1]) *Ethic*, Часть 2-я, теорема 7-я (см. русс. перев., изд. Моск. Психолог. Общества, подъ ред. *В. П. Преображенскаго*, стр. 70).

[2]) Ibid., часть 1-я, аксіомы 3-я и 4-я (стр. 3).

ствіемъ указываемой въ ея опредѣленіи причины. Вотъ почему онъ постоянно смѣшиваетъ *causa* и *ratio* вещей и явленій,—ихъ реальныя *причины* и объяснительныя логическія *основанія* [1]).

Взглядъ Спинозы можно принять за типъ раціоналистическаго пониманія причинности. Сущность его можетъ быть выражена такъ: „причинная связь есть такая, при которой одно событіе вытекаетъ изъ другого съ такою же необходимостью, какъ заключеніе изъ посылокъ, логическій выводъ изъ своего основанія,—при которой, слѣдовательно, въ понятіи объ одномъ событіи я могу усмотрѣть другое, въ одномъ, посредствомъ его анализа и безъ помощи опыта, могу открыть другое“. Теорія, какъ видимъ, крайне простая и страшно соблазнительная для мысли (такъ какъ даетъ ей полную независимость отъ опыта, а чрезъ это—власть и господство надъ фактами); но за то въ такой-же мѣрѣ ложная по существу и нелѣпая по выводамъ, въ какой и соблазнительная! Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ, по этой теоріи, въ причинѣ заключены уже и ея дѣйствія, которыя мы можемъ открыть въ ней аналитически, то, при достаточной проницательности, мы могли-бы, изучивъ подробно то или другое событіе, прочитать въ немъ и всю его будущую исторію,—въ настоящемъ состояніи міра всю его грядущую судьбу. Будущее каждаго событія и міроваго цѣлаго былобы тогда дано уже въ его настоящемъ и міръ, со всею его исторіею, превратился-бы въ одно идеальное, внѣвременное цѣлое,—въ одну систему другъ въ другѣ заключенныхъ понятій. Такъ дѣйствительно и понималъ міръ самъ Спиноза, когда смотрѣлъ на него sub specie aeternitatis; но за то самъ-же онъ и добавлялъ, что такое пониманіе не для насъ, а для Бога. Для нашей-же ограниченной человѣческой мысли не проницаемы даже простѣйшія причинныя связи и вотъ почему самъ Спиноза, по вѣрному замѣчанію Кёнига, „не указалъ намъ ни одного случая, въ которомъ-бы физическое дѣйствіе можно было логически вывести изъ физической причины“ [2]),—не говоря уже о случаяхъ причинной связи сложныхъ, каковы, наприм., процессы жизненные, психическіе и пр. Эту невозможность „ра-

[1]) Ср. *König*: Die Entfwickelung des Causalproblems, B. I, ss. 66—70.
[2]) *Ibid.*, s. 83.

ціонализировать", какъ теперь принято говорить, причинную связь ясно понимали уже позднѣйшіе раціоналисты—Лейбницъ и особенно Вольфъ. Этотъ послѣдній, наприм., довольно отчетливо различаетъ *логическое основаніе* явленія и его *реальную причину*,—понятность процесса и его реальную опредѣленность (со стороны пространства, времени наступленія, качества, объема и пр.). Знаніе причины факта еще не вводитъ насъ въ пониманіе основаній его бытія или наступленія. Мы можемъ вполнѣ узнать міръ со стороны его причинъ, такъ что каждая вещь будетъ опредѣляться въ своемъ реальномъ бытіи своею причиною (или ихъ совокупностью); но это не дастъ еще намъ его объяснительнаго основанія. Такимъ образомъ, реальная опредѣленность процесса (міра) и его понятность, причина и основаніе для Вольфа не покрываются. Наука и философія стремятся превратить внѣшній причинный детерминизмъ во внутреннюю логическую связность всѣхъ міровыхъ процессовъ, смутный фактъ въ прозрачное понятіе, для каковой цѣли онѣ и строятъ изъ началъ разума и руководствуясь исключительно его законами (противорѣчія и тожества), „систему возможнаго". Но эта система возможнаго, чтобы перейти въ систему знанія дѣйствительнаго, должна принять нѣкоторый дополнительный признакъ,—„предикатъ дѣйствительности", должна воплотиться, принять реальную, вещественную оболочку, чѣмъ именно и опредѣляется, почему вещь существуетъ и существуетъ именно въ данное время и въ данномъ мѣстѣ, съ такими-то свойствами и т. д. [1]). Такимъ образомъ, хотя въ реальной, во внѣ наблюдаемой причиной связи, и по Вольфу точно такъ-же, какъ по Спинозѣ, заложена связь внутренняя, невидимая, открывающаяся лишь мышленію; хотя реальною причинною связью *предполагается* логическое соотношеніе воплощенныхъ въ ней понятій, изъ которыхъ объясняется и на которыхъ покоится и самый реальный порядокъ вещей, фактовъ и событій: однако, совершенно очевидно, что при той перестановкѣ угла зрѣнія на причинную связь, которую мы находимъ у Вольфа, становится уже невозможнымъ говорить и

[1]) *Ibid.*, s.s. 129—140. Ср. у *Риля* (*Riehl*: d. Philosophische Kriticismus, B. I, s.s. 165 und folg.).

стремиться къ „раціонализированію“ реальныхъ причинныхъ отношеній.

Со временъ Вольфа и даже Лейбница въ философское сознаніе, такимъ образомъ, проникаетъ мысль, что логическое слѣдованіе и реальная причинная связь не совпадаютъ и не покрываются. Уже по одному этому понятіе причинности, выставленное Спинозою, не могло удержаться. Но еще болѣе вытѣсненію раціоналистическаго пониманія причинности изъ науки и философіи содѣйствовалъ своею мѣткою и сокрушительною критикою Юмъ. Этотъ проницательный умъ сжалъ проблему (которая въ раціоналистической философіи разъяснялась и обсуждалась такъ-же неопредѣленно и пространно, какъ шатко ставилась), такъ сказать, въ желѣзные тиски своей логики и несостоятельность раціоналистическаго пониманія причинности, благодаря его критикѣ, сдѣлалась совершенно очевидною.

Именно Юмъ [1]) поставилъ относительно занимающей насъ теперь проблемы два вопроса: 1) по какому праву и на какомъ именно основаніи,—дѣйствительно-ли на основаніи чистологическаго анализа, какъ утверждаетъ раціонализмъ,—я выступаю, въ случаѣ причинной связи, за данное понятіе (точнѣе: за выражаемые имъ фактъ, событіе, вещь и т. д.) А и ставлю другое понятіе, нѣкоторое В, какъ съ нимъ связанное? 2) По какому праву и на какомъ именно основаніи раціоналисты утверждаютъ, что эта связь необходима, такъ что будтобы было-бы противорѣчіемъ, когда дано А (причина), не ставить вмѣстѣ съ нимъ В (дѣйствіе) и наоборотъ?—Ни на одинъ изъ этихъ вопросовъ, по Юму, раціонализмъ не отвѣчаетъ и не можетъ отвѣтить удовлетворительно: не только необходимости перехода отъ причины къ дѣйствію и наоборотъ, но и самаго перехода раціонализмъ разъяснить и оправдать не можетъ. Возьмемъ какое нибудь, предложеніе, выражающее случай причинной связи,—наприм., одно изъ предложеній: „хлѣбъ насыщаетъ“, „вода утоляетъ жажду“, „огонь сжигаетъ, т. е., превращаетъ предметъ, къ которому прикасается, въ пепелъ“. Спрашивается: могу-ли я, не обращаясь къ опыту, а только анали-

[1]) Всего отчетливѣе суть Юмовской критики выяснена у Файгингера (*Vaihinger*: Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft, B. I. s.s. 345 und folg.); у него-же см. подробныя цитаты изъ Юма.

зируя понятія хлѣба, огня, воды, опредѣлить дѣйствія, свойственныя этимъ предметамъ, и при томъ связать ихъ съ предметами, какъ ихъ причинами, связью необходимою? Ни въ какомъ случаѣ,—отвѣчаетъ Юмъ. Самый проницательный умъ, наприм., умъ Адама въ первозданномъ состояніи не могъ-бы сдѣлать этого, т. е., не могъ-бы, безъ помощи опыта, открыть въ причинѣ ея дѣйствіе. Билліардный шаръ толкаетъ другой шаръ: можемъ ли мы сказать, что понимаемъ ясно, какъ передается толчокъ, и предсказать, безъ справки съ опытомъ, какое направленіе получитъ шаръ, получившій ударъ? Кто отвѣтитъ на этотъ вопросъ утвердительно, тотъ, по Юму, тѣмъ самымъ докажетъ, что онъ забылъ о важной роли эмпирическихъ данныхъ при установкѣ законовъ движенія,—забывалъ, что законы механики извлечены изъ накопленныхъ опытовъ. Солнце плавитъ воскъ и сушитъ глину: въ одной и той-же причинѣ (солнцѣ) я никоимъ образомъ, путемъ одного анализа понятія о ней и безъ помощи опыта, не могу усмотрѣть этихъ различныхъ ея дѣйствій. И наоборотъ, сколько-бы я ни всматривался въ дѣйствіе, я не могу открыть въ немъ одною мыслью, безъ обращенія къ опыту, его причины: глина можетъ быть высушена на солнцѣ, а можетъ быть и на печномъ огнѣ. Догматическій раціонализмъ утверждаетъ, что нельзя безъ противорѣчія, поставивъ А (причину), не ставить тѣмъ самымъ и вмѣстѣ съ нею и В (дѣйствіе), такъ какъ дѣйствіе дано въ причинѣ, какъ въ основаніи (какъ частная мысль въ общей), и вытекаетъ изъ нея съ необходимостью. Но Юмъ, на основаніи приведенныхъ и имъ подобныхъ разъясненій, утверждаетъ, что разъединить, причину и дѣйствіе совершенно можно безъ всякаго противорѣчія,—что слѣдовательно, связь между ними вовсе не необходимая. Понятія причины и дѣйствія различны и иногда до такой степени, что у нихъ не остается ни одного общаго элемента, а какъ различныя они, очевидно, совершенно могутъ быть разъединены: толчокъ одного предмета о другой можетъ иногда и не вывести этотъ послѣдній изъ состоянія покоя (если, наприм., онъ будетъ чѣмъ нибудь парализованъ), или можетъ дать ему направленіе не прямое, но круговое, эллиптическое и т. д. Итакъ, вопреки раціонализму, Юмъ

устанавливаетъ два слѣдующихъ положенія: 1) усмотрѣть чистою мыслію (аналитически), безъ обращенія къ опыту, въ дѣйствіи ея причину и наоборотъ невозможно; 2) вполнѣ возможно отрицать дѣйствіе, не становясь въ противорѣчіе съ понятіемъ о причинѣ [1]). Этимъ раціонализмъ опровергался въ корнѣ. Оказывалось, что причинная связь для мысли не прозрачна, т. е., не можетъ быть понята по типу отношенія логическаго основанія къ своему слѣдствію, посылокъ къ выводу; что, говоря иначе, реальная причинная связь и логическое слѣдованіе не совпадаютъ и одинъ (логическій) отнюдь не ручается за другой (реальный).

Благодаря этому двойному процессу мысли,—положительному сознанію въ школѣ самихъ раціоналистовъ принципіальнаго различія между причинною связью и логическимъ слѣдованіемъ, съ одной стороны, и критикѣ Юма, которая сдѣлалась въ послѣдствіи очень популярною, съ другой,—раціоналистическое пониманіе причинности, въ томъ объемѣ и формѣ, какъ разъяснялъ его Спиноза, можно сказать, совершенно вытѣснено теперь изъ научно-философскаго мышленія. Правда оно, повидимому, удерживается для области простѣйшихъ причинныхъ отношеній,—для тѣхъ наприм., которыя изслѣдуетъ механика и отчасти физика. Эти науки находятъ возможнымъ устанавливать, при физико-механическомъ изученіи явленій, такъ называемыя, *причинныя уравненія* (Causalgleichungen), выдѣляющія изъ всѣхъ, опредѣляющихъ наступленіе даннаго явленія условій, тѣ, которыя, въ своемъ сочетаніи, вполнѣ достаточны для произведенія эффекта, такъ что этотъ послѣдній по

[1]) Нашъ достопочтенный однофамилецъ, проф. Петербургскаго университета, *Александръ Ивановичъ Введенскій*, предлагаетъ назвать изложенное выше разъясненіе Юма *закономъ Юма* и формулируетъ этотъ законъ такъ: „связь причины съ дѣйствіемъ имѣетъ синтетическій характеръ (т. е., раціонализированію не поддается) и познается нами не иначе, какъ при помощи прежняго или новаго опыта". (*Вопросы Философіи и Психологіи*, кн. 20-я, стр. 171—2). Дѣйствительно разъясненіе Юма имѣетъ такое всеобщее значеніе для всѣхъ случаевъ причинной связи, что его можно назвать закономъ; а съ другой стороны для своего времени оно было столь ново и значеніе его въ философіи вообще столь велико, что это „открытіе" вполнѣ справедливо связать съ именемъ его виновника. При томъ это дѣйствительно „дало-бы возможность никогда не упускать разъясненіе Юма изъ виду".

данной причинѣ можетъ быть вполнѣ точно опредѣленъ и съ количественной, и съ качественной или логической стороны (по формулѣ: causa aequat effectum). Напримѣръ скорость даннаго тѣла (v) можно разсматривать, какъ причинное дѣйствіе нѣкоторой силы (K), постоянно дѣйствующей въ теченіе извѣстнаго времени (t) на его массу (M), вслѣдствіе чего получается возможность выразить это причинное соотношеніе фактовъ математически-точной формулой $\left(v=\frac{K}{M}.t\right)$ [1]). Но, во-первыхъ, конкретное примѣненіе этихъ формулъ къ области реальнаго бытія, а отчасти даже и самая ихъ установка не возможны, какъ это очевидно и безъ доказательствъ, безъ эмпирическихъ данныхъ. Во-вторыхъ, хотя въ данномъ случаѣ по причинѣ можно предсказать ея дѣйствіе, но нельзя сдѣлать прозрачнымъ для мысли, „раціонализировать", ясно понять самый процессъ,—его *„какъ"*, даже въ простѣйшихъ случаяхъ, напримѣръ, хотя-бы въ случаѣ толчка одного тѣла другимъ, или одной частички (молекулы) вещества другою, какъ это доказываетъ точный анализъ толчка [2]). Наконецъ, въ-третьихъ,—и это самое главное,—областью физико-механическихъ отношеній, въ которой съ нѣкоторымъ правомъ можно еще говорить

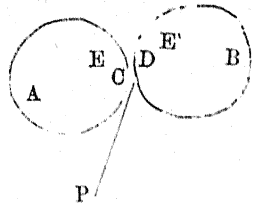
[1]) См. превосходное разъясненіе природы этихъ „причинныхъ уравненій" у *Вундта*, въ его указанной выше монографіи: *Ueber psychische Causalität*, ss. 13 und. folg.—Вундтъ отличаетъ „причинныя уравненія" отъ уравненій, выражающихъ различныя опредѣленія одного и того же факта (Definitionsgleichungen, s. 12). Такъ, напримѣръ, формула: $s=c.\ t$ выражаетъ уравненіе, опредѣляющее пространство (s), проходимое даннымъ тѣломъ въ теченіе опредѣленнаго времени (t), при равномѣрной скорости (c). s. 12.

[2]) *Фонсегривъ*, въ своемъ спеціальномъ изслѣдованіи, посвященномъ вопросу о дѣйствующей причинности (*Fonsegrive*, prof. au Lycée Buffon: *La causalité efficiente*, Paris, 1893), доказываетъ эту „нераціонализируемость" передачи движенія чрезъ ударъ или толчекъ слѣдующимъ образомъ: „Для того, чтобы движеніе могло переходить отъ одного тѣла къ другому, необходимо, чтобы оно могло сообщаться однимъ другому. Но какъ это возможно? Здѣсь предъ нами двѣ гипотезы: дѣйствіе на разстояніи и дѣйствіе чрезъ соприкосновеніе. Въ самомъ дѣлѣ, изъ двухъ одно, или тѣла соприкасаются, или нѣтъ. Если тѣла соприкасаются, то они могутъ взаимно передавать движеніе при соприкосновеніи; если нѣтъ, то остается признать, что они передаютъ его на разстояніи. Изслѣдуемъ эти гипотезы и сначала первую,—гипотезу соприкосновенія.—Здѣсь возможны опять два случая: или частички соприкасающихся тѣлъ совпадаютъ, смѣшиваются, т. е., *находятся въ тожественныхъ геометрическихъ отношеніяхъ къ окружающимъ ихъ тѣламъ*, или не совпа-

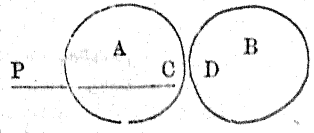
о количественномъ и логическомъ тожествѣ, равенствѣ или по крайней мѣрѣ согласіи причины и дѣйствія, далеко не исчерпывается область *всей* дѣйствительности и *всѣхъ* реальныхъ причинныхъ отношеній. Это лишь малая часть ихъ. По мѣрѣ же перехода въ высшія области бытія, установка „причинныхъ уравненій“, дающихъ возможность по причинѣ предсказывать дѣйствіе, становится все труднѣе и труднѣе, причины и дѣйствія начинаютъ различаться все болѣе и болѣе, связь между ними постепенно теряетъ въ своей ясности и понятности и все менѣе и менѣе поддается „раціонализированію“.

Такъ, при передачѣ движенія для разсудка остается непо-

дають и остаются различными. Возьмемъ первый случай. Пусть даны (см. фиг. 1) два тѣла или двѣ соприкасающихся сферы A и B, молекулы которыхъ, находящіяся въ соприкосновеніи, C и D стоятъ въ совершенно тожественныхъ отношеніяхъ къ другимъ молекуламъ и тѣламъ, такъ что изъ нѣкоторой точки P можно провести къ обѣимъ молекуламъ лишь одну прямую линію. Но такъ какъ молекулы Д и С, по нашей гипотезѣ, сами въ свою очередь соприкасаются съ сосѣдними молекулами E и E′ и, слѣдовательно, совпадаютъ или сливаются съ ними; то, очевидно, чрезъ точку P ко всѣмъ этимъ молекуламъ C, D, E, E′ можно провести лишь одну прямую. То же самое разсужденіе можетъ быть послѣдовательно примѣнено и ко всѣмъ смежнымъ молекуламъ и не только въ нашихъ сферахъ, но и во всемъ универсѣ, такъ что вся вселенная слилась-бы въ одну точку. Такимъ образомъ, въ этомъ первомъ случаѣ причинная транзитивность (la transitivité causale) оказывается невозможною, такъ какъ въ геометрической точкѣ нельзя дѣлать никакихъ различій частей, дѣйствующихъ одна на другую,—нельзя находить какой бы-то ни было причинности вообще, а тѣмъ болѣе транзитивной.—Остается второй случай. Два тѣла соприкасаются и ихъ точки соприкосновенія остаются различными, т. е., имѣютъ геометрическія отношенія различныя съ другими точками системы и универса. При этомъ предположеніи, можно изъ нѣкоторой внѣшней точки P (см. фигуру 2-ю) провести въ соприкасающіяся точки C и D двѣ различныхъ линіи. Если наприм. избрать точку P такъ, что линія P, C, D будетъ прямая, то эта линія должна быть составлена изъ двухъ линій PC+CD и будетъ невозможно, чтобы PC=PD. Слѣдовательно, въ линіи PD тогда получится частичка,—если угодно, безконечно малая, но тѣмъ не менѣе реальная, которая выразитъ различіе между C и D. Но этотъ элементъ линіи C D, если онъ реаленъ, включаетъ разстояніе. Итакъ, точка D не можетъ соприкасаться съ точкою C, не совпадая или не сливаясь, не смѣшиваясь съ нею. Если C и D не совпадаютъ, то они и не соприкасаются и дѣйствіе въ такомъ случаѣ происхо-



Фиг. 1.



Фиг. 2.

нятнымъ и непроницаемымъ только одинъ элементъ,—самый переходъ движенія съ одного тѣла на другое (который, какъ мы знаемъ, съ внѣшне-разсудочной точки зрѣнія оказывается самопротиворѣчивымъ). Но когда мы разсматриваемъ наприм., теплоту, какъ причину таянія, испаренія, плавленія, расширенія тѣлъ; то здѣсь причина и дѣйствіе оказываются уже настолько разнородны, что пониманіе ихъ связи становится значительно труднѣе. Въ явленіяхъ кристаллизаціи, электрическихъ, химическихъ загадка увеличивается еще болѣе: что въ самомъ дѣлѣ, общаго, напримѣръ между треніемъ о стекло и электрическою искрою или между химическими реакціями

дитъ уже не чрезъ соприкосновеніе, но на разстояніи... Древняя метафизика часто пыталась доказать, что дѣйствіе на разстояніи невозможно и понятіе о немъ есть абсурдъ. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы дѣйствіе на разстояніи было возможно необходимо, чтобы тѣло А, которое по гипотезѣ находится внѣ В, дѣйствовало въ В. Но не есть-ли очевидный абсурдъ сказать: А не находится въ В и въ то же время дѣйствуетъ въ В, т. е., находится въ В, какъ дѣйствующая сила? Вотъ почему древніе метафизики и заключали, что тѣло не можетъ дѣйствовать тамъ, гдѣ его нѣтъ. Это для нихъ нѣчто въ родѣ аксіомы, вытекающей изъ прямаго примѣненія принципа тожества. Можно, однако, оспаривать состоятельность этого умозаключенія. Въ самомъ дѣлѣ, что говоритъ оно? Что тѣло тамъ, гдѣ оно дѣйствуетъ, или лучше—что оно дѣйствуетъ тамъ, гдѣ находится. Очевидно, чтобы дѣйствовать гдѣ-нибудь, необходимо какимъ-нибудь образомъ быть тамъ; но ничто не доказываетъ, чтобы дѣйствіе тѣла было связано съ его свойствомъ занимать извѣстное пространство и что сфера этого дѣйствія ограничена тою частью пространства, какую занимаетъ тѣло и именно это-то и оспариваетъ гипотеза дѣйствія на разстояніи. Такимъ образомъ эту гипотезу можно опровергнуть, лишь заранѣе предположивъ ея ложность, т. е., допустивъ petitio principii. Если спросятъ теперь, какъ тѣло А можетъ быть въ В или, говоря иначе, какъ пространство В можетъ разомъ вмѣщать въ себѣ и тѣло А, и тѣло В,—то это, безъ сомнѣнія, необъяснимо. Но мы только-что убѣдились, что и гипотеза соприкосновенія не болѣе убѣдительна. Гипотеза дѣйствія на разстояніи включаетъ противорѣчіе; но и гипотеза соприкосновенія не свободна отъ него“ (pp. 124—8, passim). Фонсегривъ думаетъ выйти изъ этого затрудненія чрезъ предположеніе въ основѣ физическаго процесса процесса психическаго, чрезъ признаніе духовной природы тѣлесныхъ субстанцій. Такъ или иначе, но несомнѣнно одно, что *раціонализировать физико-механическое взаимодѣйствіе тѣлъ* мы не можемъ и, слѣдовательно, формально-раціоналистическое, внѣшне разсудочное толкованіе причиннаго отношенія мы должны покинуть, *ради какого-то другаго*. Какого именно?—это мы увидимъ дальше. Здѣсь-же для насъ важно пока отмѣтить лишь чисто отрицательный результатъ анализа удара или толчка. См. разъясненіе того-же вопроса въ книгѣ проф. *А—дра И. Введенскаго*: «Опытъ построенія теоріи матеріи на принципахъ критической философіи», Спб. 1888. Гл. VI и слѣд.

извѣстныхъ пластинокъ на кислоты и электрическимъ токомъ? Загадка увеличивается еще больше, когда мы вступаемъ въ область органической жизни. Здѣсь остается лишь одна схема причинной связи, но ея характеръ, самый причинный процессъ отъ нашего пониманія ускользаютъ почти совершенно. Здѣсь не остается уже не только качественнаго сходства между причиною и дѣйствіемъ, но и количественнаго соотношенія. Степень дѣйствія здѣсь не можетъ быть измѣрена и напередъ опредѣлена по степени причины, такъ какъ небольшое увеличеніе раздраженія можетъ иногда причинить весьма большое дѣйствіе или-же совершенно прекратить предъидущее дѣйствіе и даже произвести противоположное. Такъ, наприм., извѣстно, что посредствомъ тепла или-же примѣси къ землѣ извести можно вызвать чрезвычайно быстрый ростъ растеній. Многое зависитъ здѣсь отъ индивидуальной воспріимчивости къ раздраженіямъ подлежащаго дѣйствію извѣстной причины организма. Само собою понятно, что трудность опредѣленія дѣйствія по причинѣ увеличивается въ области жизни животной и, наконецъ, становится почти совсѣмъ невозможною въ сферѣ свободныхъ человѣческихъ дѣйствій: здѣсь предсказанія возможны лишь весьма отдаленныя, общія и условныя [1]).

Итакъ, положеніе causa aequat effectum можетъ быть законно примѣняемо лишь къ области физико-механическихъ отношеній и то—съ извѣстными (указанными выше) ограниченіями. Отсюда слѣдуетъ, что причинная связь не аналитической, но синтетической природы, т. е., дѣйствіе не можетъ быть аналитически открыто въ причинѣ и выведено изъ нея, какъ выводится частная мысль изъ общей, но должно быть построено синтетически, по указаніямъ опыта, такъ какъ въ немъ всегда есть нѣчто новое сравнительно съ причиною,—нѣкоторый плюсъ (+). Движеніе одного тѣла, ударяющагося о другое производитъ въ этомъ послѣднемъ такъ-же движеніе; но направленіе,

[1]) См. обстоятельное и убѣдительное разъясненіе этой стороны дѣла у *Шопенгауера*: Свобода воли и основы морали, двѣ основныя проблемы этики, гл. III (перев. *Чернышева*, Спб. 1887, стр. 35 сл.). Ср. *резюме* его разъясненій у *Ричарда Бема*, *Richard Behm*: Vergleichung der Kantischen und Schopenhauerischen Lehre in Ansehung d. Kausalität, Heidelb. 1892. Такъ-же у *Паульсена*: Введеніе въ философію. М. 1894, стр. 217—224.

скорость, характеръ его зависятъ какъ отъ массы и природы получившаго толчокъ тѣла, такъ и отъ другихъ условій (среды и пр.) и, слѣдовательно, представляютъ новыя условія, которыхъ нельзя вычитать въ природѣ причины (т. е., въ движеніи тѣла, производящаго толчокъ) со всею точностію. Водородъ и кислородъ въ своемъ химическомъ соединеніи даютъ воду: *элементы* продукта здѣсь тѣ же, что и въ причинѣ, но ихъ *форма* опять новое и т. д. Вообще чѣмъ выше мы восходимъ по ступенямъ бытія, тѣмъ менѣе можетъ уравнивать причину и дѣйствіе: въ дѣйствіи появляется все болѣе и болѣе *новыхъ* элементовъ сравнительно съ элементами причины, такъ что между ними, наконецъ, оказывается полное несоотвѣтствіе. Камень необходимо толкнуть, чтобы вывести изъ его положенія, а человѣкъ повинуется простому взгляду. Такимъ образомъ причинная связь и логическое слѣдованіе не могутъ быть уравнены—по самому существу или природѣ этихъ процессовъ, которая въ обоихъ случаяхъ различна (въ одномъ случаѣ, синтетическая, въ другомъ аналитическая), какъ различны реальная *causa* и логическое *ratio*. Смѣшеніе этихъ двухъ понятій не только вноситъ въ раціоналистическое пониманіе причинности смутность и лишаетъ его отчетливости (такъ какъ не даетъ возможности точно отграничить понятіе причиннаго отношенія отъ другихъ смежныхъ), но влечетъ за собою неправильности и въ самомъ толкованіи процесса.

2. Несостоятельность эмпирическаго пониманія причинности: внутренняя причинная связь событій при немъ смѣшивается съ ихъ внѣшнею сопринадлежностью.

Принципъ эмпиризма есть *внѣшній* опытъ. Послѣдовательный эмпирикъ признаетъ истиннымъ лишь такое положеніе, которое можетъ быть сведено къ даннымъ опыта,—къ чувственнымъ или внѣшнимъ интуиціямъ. Элементы опыта, чувственныя интуиціи или, какъ иногда говорятъ, „репрезентативныя идеи“ (т. е., просто образы, наглядныя представленія)—вотъ тотъ матеріалъ, въ которомъ должна быть воплощена или выражена всякая мысль, чтобы получить научное значеніе для эмпирика. Нетрудно понять, какъ съ этой точки зрѣнія бу-

детъ опредѣлено понятіе причинности. Эмпирикъ можетъ допустить въ содержаніе этого понятія лишь такіе элементы, которые даетъ внѣшній опытъ. А что даетъ опытъ въ случаяхъ причинной связи? Разсматривая эти случаи съ внѣшне-эмпирической точки зрѣнія, мы не открываемъ въ нихъ ничего, кромѣ внѣшней соприналежности подлежащихъ разсмотрѣнію событій. Ясно, слѣдовательно, что причинность, съ этой точки зрѣнія, можетъ быть опредѣлена не иначе, какъ внѣшнее слѣдованіе или соприналежность событій,—какъ опытно устанавливаемый порядокъ ихъ предшествованія и слѣдованія съ дополнительнымъ признакомъ постоянства этого слѣдованія (ибо совершенно очевидно и для эмпирика, что не всякая послѣдовательность есть послѣдовательность причинная). За нѣкоторымъ А, какъ показываетъ опытъ, постоянно слѣдуетъ нѣкоторое В: вотъ формула, выражающая эмпирическое понятіе о причинности. Опытно устанавливаемое постоянство слѣдованія и ничего больше. Разумъ, со своимъ анализомъ понятій, на чемъ такъ настаиваютъ раціоналисты, тутъ не при чемъ. Освѣтить причинный процессъ съ внутренней стороны онъ не можетъ. Все рѣшаетъ опытъ. Я говорю „огонь плавитъ воскъ“, т. е., высказываю сужденіе о нѣкоторомъ случаѣ причинной связи. Что я выражаю въ этомъ сужденіи съ эмпирической точки зрѣнія? Перемѣну въ одномъ тѣлѣ (воскѣ), когда я приближаю его къ другому (объятому пламенемъ) и больше ничего. Я нахожу здѣсь постоянную внѣшнюю соприналежность фактовъ, преемство явленій и это все, чего мнѣ нужно и чего достаточно для констатированія въ данномъ случаѣ причиннаго отношенія между явленіями. Такимъ образомъ, *понятіе постояннаго и непосредственнаго предшествованія одному факту или явленію другаго*— вотъ основной признакъ въ эмпирическомъ понятіи о причинности. Послѣдовательные эмпирики такъ именно ее и опредѣляютъ. „Причина,—говоритъ, наприм., Юмъ, этотъ послѣдовательнѣйшій и проницательнѣйшій эмпирикъ,—есть объектъ, за которымъ непосредственно слѣдуетъ другой, при чемъ за всѣми объектами, сходными съ первымъ, непосредственно слѣдуютъ объекты, сходные со вторымъ“, или другими словами: „причина есть объектъ, за которымъ другой слѣдуетъ непосредственно

и при томъ такъ, что идея перваго вызываетъ въ умѣ идею втораго“ [1]).

Таково эмпирическое понятіе о причинности. Оно еще проще и, повидимому, яснѣе, нагляднѣе, чѣмъ понятіе о причинности раціоналистической философіи; но такъ-же несостоятельно, какъ и это послѣднее. Чтобы убѣдиться въ этомъ, мы должны подвергнуть тщательному анализу тотъ признакъ, которымъ эмпирики хотятъ отграничить понятіе причинности отъ другихъ сродныхъ и смежныхъ понятій,—признакъ постоянства слѣдованія дѣйствія за причиною.

Непригодность или, точнѣе, недостаточность этого признака для опредѣленія причинной связи открывается уже и изъ того, что, при такомъ опредѣленіи, мы очень приблизились-бы къ наивному, внѣнаучному пониманію причинности, которое, какъ извѣстно, постоянно грѣшитъ ошибкою, выражаемою въ логикахъ извѣстнымъ афоризмомъ: post hoc, ergo propter hoc. Минто въ своей *Логикѣ* приводитъ любопытный примѣръ ошибокъ этого рода. Одинъ старикъ серьезно, при оффиціальномъ допросѣ, объяснялъ засореніе гавани, около которой съ незапамятныхъ временъ жилъ, постройкою подлѣ нея колокольни [2]). Въ самомъ дѣлѣ, не было колокольни и гавань была чиста, появилась колокольня—гавань засорилась: не естественно-ли уму, не прошедшему логической школы, поставить эти два явленія въ связь? И, однако, связи между ними, конечно, нѣтъ никакой. Крестьяне говорятъ, что позднею весною холодный вѣтеръ дуетъ потому, что развертывается почка дуба и дѣйствительно всякую весну дуетъ холодный вѣтеръ, когда развертывается дубъ. Но, очевидно, что эти явленія опять-таки не стоятъ ни въ ка-

[1]) We may define a cause to be „an object precedent and contiguous to another, and where all the objects *resembling* the former are plac'd in like relations of *precedency* and contiguity to those objects that resemble the latter *или*: „a cause is an object precedent and contiguous to another, and so united with it, that the idea of the one determines the mind to form the idea of the other“... См. *A Treatise of Human Nature* ed. Green and Grose, London, 1890 vol. I, 464.—Ученіе Юма о причинности превосходно изложено въ монографіи *Paul'я Richter*'а: David Hume's Kausalitätstheorie etc. Halle. 1893 (разъясненіе приведенныхъ опредѣленій см. стр. 17).

[2]) В. *Минто*: дедуктивная и индуктивная логика, перев. *Котляревскаго*, подъ ред. *Ивановскаго*, М. 1896, стр. 365.

кой связи. Я никакъ не могу согласиться съ крестьянами въ томъ, что причина холоднаго вѣтра есть развертываніе почки дуба;—не могу потому, что сила вѣтра находится внѣ вліяній почки дуба. По такой логикѣ можно настроить (и умы недисциплинированные дѣйствительно часто строятъ) множество самыхъ странныхъ умозаключеній. Всякій разъ, когда я, взглядывая на свои часы, нахожу, что стрѣлка подошла къ 9, я слышу, что на сосѣдней колокольнѣ начинается благовѣстъ; но изъ того, что всякій разъ, какъ часовая стрѣлка стоитъ на 9, начинается благовѣстъ, слѣдуетъ-ли, что положеніе стрѣлки есть причина благовѣста? Еще примѣръ: всякій разъ, когда я вижу движеніе паровоза, я слышу звукъ свистка; но имѣю-ли я право заключить отсюда, будто свистокъ есть причина движенія паровоза? [1]) Ясно изъ этихъ примѣровъ, что постоянное слѣдованіе далеко не есть еще причинное слѣдованіе. Чтобы постоянное слѣдованіе событій превратилось въ причинное, въ него долженъ привзойти нѣкоторый дополнительный элементъ, нѣкоторый плюсъ (+). Что именно?

Для отвѣта на этотъ послѣдній вопросъ обратимся опять къ примѣрамъ. Я толкаю рукою маятникъ и онъ начинаетъ качаться: всякій поставитъ эти два явленія въ причинную связь. Кузнецъ ударяетъ молотомъ о раскаленный пластъ желѣза и пластъ принимаетъ другую форму: опять—таки всякій признаетъ ударъ молота за причину измѣненія формы желѣза. Но никто, напротивъ, не сочтетъ ночь причиною дня, зиму—причиной слѣдующей за ней весны, бодрствованіе—причиной сна, дѣтство—причиной юности, хотя во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ слѣдованіе явленій столь же постоянное. Почему? Потому что, при одинаковомъ постоянствѣ слѣдованія, въ первомъ случаѣ характеръ связи одного событія съ другимъ совершенно иной, чѣмъ во второмъ: въ первомъ случаѣ,—мы это знаемъ непосредственно, чувствуемъ, можетъ быть, смутно, но неотразимо,—связь одного событія съ другимъ прямая, внутренняя и существенная, а во второмъ внѣшняя и поверхностная. Тамъ одно событіе производитъ, при-

[1]) Примѣры взяты у графа Л. Н. Толстого: Война и Миръ, т. III, ч. 3-я, гл. I.

чиняетъ другое; здѣсь лишь сопровождаетъ, обусловливаетъ. Тамъ причина; здѣсь—условіе, если только еще не чисто случайное совпаденіе. Обратимся, для выясненія только-что указаннаго различія, опять къ примѣрамъ. Положимъ, у меня въ настоящій моментъ есть желаніе слушать музыку и вотъ, лишь только у меня зародилось это желаніе, въ сосѣдней комнатѣ раздаются звуки. Между моимъ желаніемъ и этими звуками, очевидно, нѣтъ никакой внутренней связи, а просто есть лишь внѣшнее и случайное совпаденіе. Но положимъ, что, захотѣвъ слушать музыку, я попросилъ кого-нибудь пѣть или самъ запѣлъ: здѣсь очевидно будетъ уже не случайное и внѣшнее совпаденіе, но внутренняя причинная связь двухъ событій. Съ этой точки зрѣнія мы должны и дѣйствительно наклонны и въ другихъ случаяхъ, когда говоримъ о причинной связи, предполагать нѣчто большее того, о чемъ говорятъ намъ внѣшнія чувства,—за внѣшнею стороною сторону внутреннюю. Огонь плавитъ воскъ. Чувства говорятъ намъ, что при соприкосновеніи съ огнемъ воскъ изъ твердаго состоянія превращается въ расплавленное и это явленіе наблюдается постоянно. Но исчерпывается-ли этимъ идея причинности? Когда мы ставимъ указанныя явленія въ причинную связь, хотимъ ли мы этимъ только сказать, что вслѣдъ за приближеніемъ воска къ огню наступаетъ измѣненіе его состоянія изъ твердаго въ жидкое? Не предполагаемъ-ли мы, что огонь обладаетъ свойствомъ или силою, которая *порождаетъ*, *производитъ* явленіе? Несомнѣнно, и эта-то именно дополнительная идея и есть тотъ плюсъ, который необходимъ для того, чтобы простая, хотя-бы и постоянная, внѣшняя сопринадлежность (или слѣдованіе) событій превратилась въ причинную связь. Слишкомъ теплая весна обыкновенно сопровождается возвращеніемъ холода. Эта послѣдовательность настолько постоянна, что простые люди ставятъ эти явленія въ причинную связь. Можетъ поставить ихъ въ связь и научно образованный человѣкъ. Но почему? Не потому, что эти явленія связаны постоянствомъ въ нашемъ опытѣ, а потому, что, руководствуясь своими научными познаніями, онъ распутаетъ связь явленій, при чемъ окажется, какъ именно ранняя весна производитъ поздній холодъ: слишкомъ теплая весна,—скажетъ онъ,

—преждевременно разрушаетъ полярные льды; обломки ихъ приближаются къ нашимъ странамъ и понижаютъ температуру. Подъ внѣшнимъ постоянствомъ послѣдовательности явленій будетъ вскрыта, такимъ образомъ, внутренняя причинная ихъ связь и только тогда процессъ причиннаго объясненія даннаго факта будетъ законченъ [1]).

Наши предыдущія разъясненія направлялись къ тому, чтобы доказать, что, увлекаясь признакомъ постоянства, эмпирики просматриваютъ въ причинномъ отношеніи нѣкоторый элементъ, который однако долженъ необходимо присоединиться, чтобы внѣшнее, хотя-бы и постоянное, слѣдованіе событій превратилось въ ихъ внутреннюю, причинную связь. Но мы можемъ сдѣлать шагъ дальше. Этотъ, болѣе существенный, элементъ не только необходимо долженъ присоединиться къ признаку постоянства, но его одного, безъ этого послѣдняго признака, совершенно достаточно для констатированія причиннаго отношенія между тѣми или другими данными событіями. Ребенокъ плачетъ и, когда его спрашиваютъ: *почему?* отвѣчаетъ: *потому* что меня ударили". Очевидно идея причинной связи данныхъ событій пробуждается у него вовсе не ихъ постоянствомъ (ибо, быть можетъ, онъ получаетъ ударъ въ первый разъ), а—непосредственно извѣстною природою или характеромъ ихъ связи: ударъ *производитъ* боль, боль *вызываетъ* слезы. Событія, очевидно, одно другое причиняютъ: при чемъ же тутъ постоянство? Далѣе, конечно, признакъ постоянства имѣетъ большое значеніе при установкѣ причинныхъ отношеній между періодически правильно повторяющимися событіями (каковы, напримѣръ, смѣна временъ года, вращеніе земли около солнца и оси и т. д.); но есть и такія причинныя связи событій, при которыхъ признакъ постоянства исключается по самому существу дѣла. Все индивидуальное, по самому существу, единично и неповторяемо. Совершенно одинаковаго положенія, совершенно одинаковыхъ событій никогда не бываетъ въ личной и

[1]) *Эрнестъ Навиль*: Что такое философія (русск. перев., стр. 73). См. обстоятельное выясненіе несостоятельности эмпирическаго понятія о причинности у *Кузена* (*Victor Cousin*: Philosophie de Locke. Paris. 1861, p.p. 159 - 194—*очень содержательная лекція!*).

исторической жизни народовъ. Что-же, развѣ сюда не примѣнимо понятіе причинности? Едва-ли рѣшатся это утверждать эмпирики, которые такъ настаиваютъ на всеобщемъ детерминизмѣ. Но, очевидно, что не по признаку постоянства могутъ быть тутъ распутываемы причинныя отношенія. Въ этой области причинныхъ отношеній признаку постоянства рѣшительно нѣтъ мѣста. И здѣсь-то, поэтому, съ полною очевидностью обнаруживается руководящее значеніе того критерія причинной связи, который просматривается эмпириками,—именно, признака *порожденія* или *произведенія* одного событія другимъ.

Итакъ, и эмпирическое понятіе о причинности не можетъ быть признано состоятельнымъ и очевидно, въ чемъ заключается его коренная ошибка. Подобно тому, какъ раціоналистическая философія смѣшиваетъ причину съ логическимъ основаніемъ, такъ точно эмпирическая философія смѣшиваетъ причину съ условіемъ событія. Эмпирики, впрочемъ, дѣлаютъ такую подстановку условій на мѣсто причинъ совершенно сознательно и отнюдь не склонны видѣть въ этомъ логической ошибки. Такъ, Милль въ своей Логикѣ замѣчаетъ, что только произволъ или капризъ заставляетъ людей выбирать изъ ряда условій одно и называть его причиною. Всѣ условія одинаково необходимы для произведенія явленія и всѣ въ совокупности образуютъ его причину. Однако трудно не замѣтить въ разъясненіяхъ Милля, посвященныхъ этому вопросу, очевидныхъ натяжекъ. Возьмемъ его примѣръ. Камень, брошенный въ воду, падаетъ на дно. Каковы причины или условія этого явленія? Ближайшее условіе состоитъ въ томъ, чтобы была земля, почему и говорится, что паденіе камня причиняется землею или притяженіемъ земли. Но этого мало. Недостаточно, чтобы земля вообще существовала: тѣло должно быть на такомъ отъ нея разстояніи, на которомъ притяженіе земли преобладаетъ надъ притяженіемъ всякаго другаго тѣла,—говоря иначе, камень долженъ находиться *въ сферѣ* притяженія земли и это обстоятельство такъ-же можно разсматривать, какъ одну изъ причинъ явленія. Далѣе, камень падаетъ на дно потому, что его удѣльный вѣсъ больше удѣльнаго вѣса воды. Это обстоятельство опять таки можетъ быть разсматриваемо, какъ одна изъ

причинъ объясняемаго явленія. Такимъ образомъ,—заключаетъ Милль,—„причина есть сумма всѣхъ условій, положительныхъ и отрицательныхъ, вмѣстѣ взятыхъ, совокупность случайностей (?) всякаго рода, наступленіе которыхъ сопровождается неизмѣнно слѣдствіемъ“ [1]). Все это такъ, добавимъ мы. Но кто не видитъ, что всѣ эти „причины“ суть лишь *условія*, истинная-же причина, безъ которой, и при этихъ условіяхъ, не послѣдовало-бы явленія есть поднятіе камня на извѣстную высоту и его верженіе человѣкомъ, бросившимъ камень, или какою-либо другою силою? По остроумному замѣчанію одного изъ критиковъ Милля, если усвоить взглядъ этого философа на тожество причинъ и условій вмѣстѣ съ пріемомъ его разсужденій, которыми онъ устанавливаетъ этотъ свой тезисъ, то можно-бы было, наприм., причиной успѣха Оффенбаховыхъ оперъ считать силу тяготѣнія, такъ какъ вѣдь несомнѣнно, что безъ нея невозможно было-бы существованіе ни слушателей, ни оперъ, ни самаго ихъ творца! [2]) Быть можетъ, эмпирики не отступятъ и предъ этимъ заключеніемъ, не смотря на его странность. Вѣдь они наклонны, въ самомъ дѣлѣ, ставить каждое объясняемое событіе въ связь со всѣми предыдущими, со всѣмъ прошлымъ міровымъ процессомъ и разсматривать его, какъ результатъ столкновенія *всѣхъ* предыдущихъ условій, которыя лишь въ совокупности могутъ быть называемы его причиною [3]). Но что выигрываетъ отъ такого взгляда наука? Ужели она должна затеряться въ безконечныхъ рядахъ предыдущихъ событій? Не должна-ли она, напротивъ, начавъ объяснять то или другое явленіе, разложить предшествующее сочетаніе условій, обособить совмѣстно дѣйствующіе факторы, опредѣлить значеніе

---

[1]) *Милль*: Логика, русск. перев. Резенера, т. I, стр. 382 и слѣд.—См. сильныя возраженія Миллю (равно какъ и вообще эмпиризму) у *Ренувье* (*Renouvier*: Traité de logique générale et formelle, t. II, p. 313 слѣд.), Такъ-же у *Милославскаго*: Основанія философіи, какъ спеціальной науки. Казань. 1883. стр. 295.

[2]) *W. Carlille*: Reality and Causation (*Mind*, № 14, April, 1895, p. 215).

[3]) Льюисъ, въ своемъ сочиненіи: „Вопросы о жизни и духѣ“ (т. 1-й, стр. 353—5) поясняетъ это отношеніе мыслителя-эмпирика къ вопросу о причинахъ условіяхъ яркимъ сравненіемъ: путникъ ищетъ истоковъ и причинъ рѣки и приходитъ къ мысли о „круговращеніи причинъ“. Въ природѣ связано *все со всѣмъ* и каждое событіе можетъ быть разсматриваемо, какъ причина всякаго другаго.

каждаго изъ нихъ и выдѣлить существенный, который и будетъ искомой причиной? Несомнѣнно, что, только при этомъ условіи, она можетъ разсчитывать на прочный и быстрый успѣхъ. Такимъ образомъ, вопреки мнѣнію эмпириковъ, необходимо отличать условія явленій отъ ихъ причинъ. Различіе это очевидно, впрочемъ, и съ перваго взгляда и обыкновенно непосредственно нами подмѣчается. Причина и условіе относятся другъ къ другу, какъ центральное къ периферическому, производящее къ сопровождающему: въ первомъ случаѣ внутренняя связь и взаимозависимость событій, во второмъ ихъ внѣшняя сопринадлежность, внѣшнее совпаденіе и слѣдованіе [1]). Смѣшеніе этихъ двухъ различныхъ понятій и факторовъ процесса не только препятствуетъ установкѣ точнаго понятія о причинной связи, но ведетъ, какъ мы только-что замѣчали, и къ ложной постановкѣ научныхъ задачъ относительно разысканія причинныхъ отношеній.

Со временъ Рида критика всегда и настойчиво отмѣчала этотъ слабый пунктъ въ эмпирическомъ пониманіи причинности (т. е., смѣшеніе понятій причины и условія). Вотъ почему новѣйшіе эмпирики вводятъ въ свое опредѣленіе причинности еще новый, дополнительный признакъ,—именно понятіе *безусловности*. Такъ, Милль [2]), не довольствуясь Юмовскимъ пониманіемъ причинности, дѣлаетъ въ немъ поправку именно въ указанномъ смыслѣ. Когда,—разсуждаетъ онъ,—мы опредѣляемъ причину чего-либо, какъ то предшествующее, за которымъ объясняемое явленіе неизмѣнно слѣдуетъ, то мы выражаемъ убѣжденіе не въ томъ только, что за предыдущимъ всегда *наступало* послѣдующее, но и въ томъ, что за первымъ всегда *будетъ наступать* второе, пока продолжится настоящій строй вещей. Это придаетъ причинному отношенію характеръ необходимости или безусловности, т. е., такой характеръ, въ силу котораго мы убѣждены, что, „какія-бы предположенія мы ни строили относительно всѣхъ другихъ вещей“ (?), причинная связь данныхъ событій, подлежащихъ нашему разсмотрѣнію, на-

[1]) См. превосходное разъясненіе этой стороны вопроса у *Фолькельта* (*Volkelt*: Erfahrung und Denken, Leipzig, 1886) отд. 3, гл. 5, особенно стр. 228—30.

[2]) *Логика*, т. I, стр. 390 и слѣд.

всегда сохранится,—*должна* сохраниться. Однако, этотъ признакъ безусловности, подозрительный уже и самъ по себѣ въ устахъ философа, не признающаго въ сферѣ знанія ничего безусловнаго, едва ли можетъ внести значительную поправку въ дѣло, по существу поставленное двусмысленно и шатко. Разсмотримъ ближе примѣръ, на которомъ разъясняетъ свое положеніе самъ Милль. Требуется опредѣлить причину наступленія дня. Опытъ показываетъ, что съ тѣмъ явленіемъ, которое мы называемъ днемъ, постоянно связаны въ нашемъ опытѣ два другихъ явленія: ночь и свѣтъ солнца. Ночь есть постоянный *антецедентъ* дня; солнце—его постоянный *спутникъ*. Какое изъ этихъ двухъ постоянствъ мы должны разсматривать какъ *постоянство безусловное*, выражающее причинное отношеніе событій? Опытъ говоритъ намъ, что „день могъ-бы существовать и безъ наступленія за нимъ ночи, и что ночь могла-бы существовать безъ наступленія за нею дня". Слѣдовательно, ихъ связь условна. Напротивъ, тотъ-же опытъ уполномочиваетъ насъ заключать, что, „если-бы солнце всегда было надъ горизонтомъ, былъ-бы всегда день, хотя-бы предъ тѣмъ и не было ночи, и что если-бы солнце всегда было ниже горизонта, то была-бы ночь, хотя предъ тѣмъ и не было-бы дня". Слѣдовательно, здѣсь связь безусловная. Вотъ почему солнце и должно быть признано причиною дня. Все это такъ. Но, во-первыхъ, въ разсужденіи Милля и по существу нельзя не замѣтить нѣкоторой шаткости и натяжекъ. *Безусловность* связи солнца и дня въ сущности не больше, чѣмъ безусловность связи дня и ночи. Въ обоихъ случаяхъ, говоря строго, связь постоянна *лишь подъ условіемъ* и при томъ однимъ и тѣмъ-же, именно подъ условіемъ, чтобы „сохранялся данный строй или порядокъ міра". Разница здѣсь лишь въ степени: въ одномъ случаѣ мы отодвигаемъ условіе дальше, чѣмъ въ другомъ. Въ извѣстномъ смыслѣ и слѣдованіе дня и ночи безусловно (для извѣстныхъ широтъ земнаго шара); но въ извѣстномъ смыслѣ и связь солнца и дня условна (нужно, наприм., чтобы между землею и солнцемъ не встало какое-нибудь непрозрачное тѣло, —комета и пр.). Во-вторыхъ, кто не видитъ, что все разсужденіе Милля есть лишь окольный и сложный путь къ призна-

нію того, что всякій признаетъ за истину непосредственно и безъ этихъ искусственныхъ и шаткихъ соображеній? Опираясь на непосредственное наблюденіе дѣйствій солнца, посылающаго свои лучи на землю, мы прямо и безошибочно утверждаемъ, что именно оно источникъ и причина дневнаго свѣта. Мы признаемъ именно *его* причиною, потому что именно въ немъ, въ этомъ антецедентѣ или точнѣе спутникѣ дня, находимъ *производящую силу* дневнаго свѣта. Вотъ почему мы избираемъ его изъ всѣхъ предшествующихъ и сопутствующихъ условій объясняемаго явленія и называемъ причиною. Да если всмотрѣться ближе, то окажется, что и самъ Милль въ сущности руководствуется этимъ критеріемъ установки причинности, при всѣхъ своихъ шаткихъ разсужденіяхъ о безусловности слѣдованія связи солнечнаго свѣта и дня, и что даже самое это различеніе связи условной и безусловной, въ концѣ концовъ, покоится у него именно на этомъ простомъ и каждому доступномъ усмотрѣніи въ солнцѣ производящей силы дневнаго свѣта [1]).

Впрочемъ, не у Милля только, но и вообще у многихъ другихъ эмпириковъ, замѣчается эта, такъ сказать, невольная измѣна своей точкѣ зрѣнія, тѣмъ самымъ косвенно изобличающая ея несостоятельность [2]). Это заставляетъ насъ искать разъясненія вопроса опять съ новой, именно критической, точки зрѣнія,—у *Канта*.

3. Несостоятельность критическаго (Кантовскаго) пониманія причинности: его формула не можетъ быть оправдана строго логически, вслѣдствіе чего и его примѣненіе къ частнымъ конкретнымъ случаямъ представляетъ непреодолимыя затрудненія.

Кантъ, при установкѣ понятія о причинности, проходитъ среднимъ путемъ между раціоналистами и эмпириками. Онъ

[1]) По вѣрному замѣчанію Минто (Логика 376, прим.), „въ своихъ „правилахъ экспериментальныхъ методовъ“ Милль призналъ, что прямому наблюденію доступно нѣчто большее, чѣмъ одна неизмѣнная послѣдовательность“.

[2]) „Чтобы придать своимъ заключеніямъ ихъ убѣдительный видъ, Юмъ вынужденъ былъ признать вполнѣ *реальную связь* въ сложныхъ явленіяхъ и процессахъ нашей психической жизни, которые этотъ признакъ порождаютъ“ и его гипотеза есть въ сущности не что иное, какъ „какъ подробное изслѣдованіе причинной зависимости между нашими умственными образованіями, приводящей въ послѣднемъ результатѣ къ иллюзіи причинности“ (проф. *Л. М. Лопатинъ*: Положительныя Задачи Философіи, II, 124). Такимъ образомъ, отрицая причинность, какъ порожденіе или произведеніе одного событія другимъ, Юмъ невольно призналъ ее косвенно.

признаетъ вполнѣ основательнымъ тезисъ Юма, по которому связь причины и дѣйствія, какъ непонятная и непроницаемая для мысли, не можетъ быть познана изъ понятій, такъ что въ ней, въ ея наличности и необходимости, нельзя убѣдиться аналитически. Но съ другой стороны, онъ ясно видѣлъ, что причинность нельзя сводить, какъ это дѣлалъ Юмъ, на то внѣшнее совпаденіе или слѣдованіе дѣйствія за причиною, о которомъ говоритъ внѣшнее воспріятіе, такъ какъ въ субъективномъ воспріятіи, всегда условномъ и случайномъ, безпорядочномъ, нельзя вычитать признаковъ необходимости (принудительности для мысли каждаго) и закономѣрности (правильности,—„по правилу“), а между тѣмъ именно этими двумя признаками,—необходимостью и закономѣрностью,—и опредѣляется содержаніе понятія причинности. Я говорю: „отравленіе производитъ смерть“. Этимъ причиннымъ сужденіемъ я признаю, что, если имѣетъ мѣсто отравленіе (причина), то неизбѣжно наступаетъ смерть (дѣйствіе). Я противорѣчилъ-бы самъ себѣ, если бы, признавъ въ томъ или другомъ данномъ случаѣ отравленіе, не призналъ смерти, имъ обусловливаемой [1]). Итакъ между причиной и дѣй-

[1]) Какъ видимъ, въ данномъ отношеніи Кантъ весьма сближается съ раціонализмомъ. Да и вообще, по нашему мнѣнію, онъ больше раціоналистъ, чѣмъ это обыкновенно принято думать. Весьма замѣчательно, въ самомъ дѣлѣ, что Кантъ связываетъ свою категорію причинности, чрезъ гипотетическое сужденіе, именно съ тѣмъ самымъ закономъ, на которомъ утверждаетъ или къ которому сводитъ понятіе причинности и раціонализмъ, т. е., съ закономъ основанія, на которомъ по Канту покоится гипотетическое сужденіе (см. его *Логику* изд. *Гартенштейна*, стр. 102—3, § 25). Затѣмъ, хотя Кантъ и утверждаетъ аналитическую невыводимость дѣйствія изъ причины и непроницаемость ихъ связи *въ прямомъ порядкѣ* и тѣмъ самымъ идетъ противъ „раціонализированія“ причинной связи; однако, *косвенно* онъ признаетъ возможность такого „раціонализированія“, такъ какъ признаетъ *противорѣчіемъ*, поставивъ причину, не ставитъ дѣйствія (ср. *Vaihinger*: Commentar, B. I, ss. 213—4). Обращеніе къ закону противорѣчія и нераздѣльно связанному съ нимъ закону тожества есть, въ самомъ дѣлѣ, довольно характерный признакъ раціонализма, критерій и вмѣстѣ орудіе „раціонализаціи“ причинныхъ отношеній. Наконецъ, если признакомъ раціонализма признавать прирожденность понятія причинности или закона основанія, къ которому у раціоналистовъ это понятіе сводится, то и въ данномъ отношеніи между Кантомъ и этими послѣдними опять-таки большое сходство. Не смотря на протесты самаго Канта и его учениковъ противъ теоріи врожденности, его теорія категорій (и причинности), въ сущности, весьма близка къ этой послѣдней (см. у Файгенгера—*Vaihinger*: Commentar, B. I, ss. 80—101; ср. у Флюгеля—*Flügel*: Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen, 1888, 2-te Aufl., ss. 116 und folg). Въ виду всего

ствіемъ должна быть *внутренно необходимая* связь (чего не признавалъ Юмъ и въ чемъ его ошибка), ибо иначе понятіе причинности исчезаетъ, для него не остается содержанія. Но, если, какъ правильно училъ тотъ-же Юмъ, аналитически въ этой необходимости удостовѣриться нельзя, то какъ-же ее обосновать? Во имя чего, по какому признаку и праву мы признаемъ ее?—Если причинная связь не есть связь аналитическая, то ее остается признать синтетическою. Если она, какъ необходимая, не можетъ быть вычитана изъ опыта, то ее остается признать апріорною. Такъ Кантъ и ставитъ дѣло. Причинная связь есть связь апріорно-синтетическая, т. е., во-первыхъ, вносимая разсудкомъ изъ самаго себя и выражающая его собственную структуру или природу, необходимый законъ его функцій; во-вторыхъ, соотносящая и связывающая не части одного и того же понятія (то была бы связь аналитическая), а *разныя понятія* присоединяющая къ причинѣ, подъ именемъ дѣйствія, всегда нѣчто новое, въ причинѣ аналитически не содержащееся. Понятіе о такой связи или категорія причинности вносится нашимъ разсудкомъ отъ себя, примышляется ко всѣмъ гипотетическимъ и винословнымъ сужденіямъ („если есть это, есть то-то“; „это есть, потому что есть то“), какъ ихъ подлинная основа или формула. Не то, чтобы Кантъ выводилъ категорію причинности изъ этихъ сужденій,—нѣтъ, категорія въ отношеніи къ этимъ сужденіямъ есть первое и изначальное и само сужденіе наоборотъ, покоится на ней,—но въ этихъ сужденіяхъ или функціяхъ разсудка категорія причинности нами сознается, проявляетъ свою власть надъ нашимъ сознаніемъ и свое значеніе для него. Говоря иначе, категорія причинности заставляетъ связывать, въ формѣ условнаго (и винословнаго) сужденія апостеріори данные элементы мысли именно тою внутренне-необходимою и закономѣрною связью, какая мыслится нами въ понятіи причинности (хотя эта связь аналитически можетъ

этого, мы должны поставить Канта, въ отношеніи къ вопросу о причинности, въ рядъ раціоналистовъ, хотя, въ отличіе отъ раціонализма догматическаго, его раціонализмъ должно называть критическимъ,—по основаніямъ, указаннымъ (для даннаго вопроса) въ текстѣ.

быть и непонятна),—заставляетъ потому, что только этимъ путемъ вносится въ сознаніе взаимозависимость его элементовъ, чрезъ что только и само оно со всѣми своими функціями становится возможнымъ.

Такова поправка, вносимая Кантомъ въ пониманіе причинности, сравнительно съ раціонализмомъ и эмпиризмомъ. Какова ея научная цѣнность? Представляетъ-ли она дѣйствительное улучшеніе, сравнительно съ этими послѣдними, и вообще даетъ-ли удовлетворительное понятіе о причинности?

Нельзя не замѣтить и съ перваго взгляда, что нѣкоторое улучшеніе въ развитіе понятія о причинности взглядъ Канта дѣйствительно вноситъ. Онъ, такъ сказать, отрезвляетъ догматическую мысль,—въ обѣихъ ея формахъ, въ формѣ раціонализма и эмпиризма,—оспариваетъ въ этой области ея право на незаконныя утвержденія и поспѣшныя обобщенія, точно такъ-же, какъ и во всѣхъ другихъ областяхъ знанія. Въ самомъ дѣлѣ, главная черта,отличающая взглядъ Канта отъ взгляда на причинность предшествующихъ раціоналистовъ, состоитъ въ томъ, что Кантъ вмѣстѣ съ Юмомъ признаетъ непроницаемость для мысли причинной связи, ея „нераціонализируемость“. Это—особенность и вмѣстѣ очевидное улучшеніе, которое критическая мысль Канта, воспитанная на Юмѣ, вносила въ традиціонные взгляды раціонализма. Въ лицѣ Канта раціонализмъ созналъ необходимость умѣрить свои прежнія догматическія притязанія на апріорное постиженіе всей дѣйствительности изъ однихъ понятій. Въ природѣ и ея процессахъ признавалось теперь зерно, неразрѣшимое въ мысли. Тѣмъ самымъ опытъ возстановлялся въ своемъ значеніи необходимаго источника знанія. Съ другой стороны, и эмпиризму, съ его скептическою тенденціею, Кантъ такъ-же ставилъ границу своимъ твердымъ указаніемъ на необходимость для организаціи опыта общеобязательныхъ (а въ частности и причинныхъ) связей. Въ этомъ, повторяемъ, заслуга Канта. Но заслуга,—добавимъ здѣсь-же, предупреждая свой выводъ,—скорѣе отрицательная, чѣмъ положительная. Онъ сказалъ, что доселѣ о причинной связи судили ошибочно; указалъ, почему ее не должно толковать и понимать такъ, какъ понимали прежде, до него; но не договорилъ, *какъ именно* ее

нужно понимать. Говоря иначе, его понятіе о причинности представляетъ нѣчто неполное и какъ-бы недоговоренное.

Возьмемъ, прежде всего, его понятіе о причинности независимо отъ его отношенія къ конкретнымъ случаямъ причинныхъ связей, само по себѣ или,—по терминологіи Канта,—*чистое понятіе* причинности. Причинная связь, по Канту, какъ мы сказали, есть связь синтетическая (полагающая въ дѣйствіи нѣчто новое, сравнительно съ причиною), необходимая и постоянно-правильная (закономѣрная). Видимъ-ли мы у Канта источникъ этихъ предикатовъ необходимости и закономѣрности? Раціонализмъ давалъ на этотъ вопросъ опредѣленный отвѣтъ, —невѣрный, но опредѣленный и ясный: потому,—говорилъ онъ, —мы вводимъ въ опредѣленіе причинности признакъ необходимости, что въ понятіи причины уже аналитически дано, и можетъ быть открыто дѣйствіе, которое именно потому и необходимо, что въ ней содержится и изъ нея вытекаетъ, равно какъ и наоборотъ, въ дѣйствіи, путемъ анализа, всегда можетъ быть открыта причина, такъ какъ дѣйствіе всегда имѣетъ съ своею причиною нѣчто общее. Повторяемъ, отвѣтъ невѣрный, но опредѣленный. У Канта и этого нѣтъ,—нѣтъ вообще никакого отвѣта. Отрицая аналитическую связь причины и дѣйствія, онъ тѣмъ самымъ дѣлалъ невозможнымъ логическое оправданіе вводимаго имъ въ содержаніе понятія признака необходимости. Не можетъ-ли тутъ, однако, помочь справка о *происхожденіи* понятія (категоріи) причинности, какъ необходимой синтетической связи? Категорія причинности заложена въ структурѣ нашего разума, какъ необходимое условіе опыта: не достаточно-ли этого, чтобы объяснить и оправдать ее? Не объясняетъ-ли намъ эта справка о происхожденіи категоріи, почему мы должны мыслить причинную связь, какъ необходимую, закономѣрную и синтетическую? Трудно связать эти двѣ стороны вопроса (происхожденіе и логическое содержаніе категоріи),—особенно въ кантовской постановкѣ. Вѣдь мы не знаемъ, какъ мы получаемъ категорію причинности. Мы ея не образуемъ, но она дана намъ. *Какъ*,—мы не знаемъ. Это—фактъ и ничего больше, законъ разсудка, властный, роковой, но

непонятный со стороны своей обязательности [1]). Итакъ, темное и непроницаемое по своему логическому содержанію, понятіе (категорія) причинности таинственно и со стороны своего происхожденія. Остается теперь одно средство объяснить и оправдать категорію причинности, съ основнымъ признакомъ ея содержанія,—съ понятіемъ необходимости связи. Это—выясненіе *мотивовъ*, которые заставляютъ насъ руководствоваться этимъ, хотя неяснымъ по содержанію и таинственнымъ по происхожденію, понятіемъ. Каковы эти мотивы? Кантъ, какъ мы знаемъ, отвѣчаетъ на этотъ послѣдній вопросъ такъ: категорія причинности (равно какъ и другія категоріи) есть условіе (одно изъ условій) жизни нашего сознанія,—одинъ изъ необходимыхъ способовъ усвоенія и организаціи эмпирически даннаго матеріала, выраженіе синтетирующей, усвояющей и организующей силы нашего духа. Правда, для насъ эта категорія не прозрачна и подлиннаго источника ея мы не видимъ; но мы знаемъ, что безъ этой дѣятельности, безъ этого свойства или силы нашего духа, мы не могли-бы проявлять себя и жить, какъ существа мыслящія, въ своей разсудочной дѣятельности. Наше познаніе потому только и осуществляется, что элементы дѣйствительности мы связываемъ необходимою связью (причинности и другихъ категорій). Этотъ-то мотивъ для признанія нашимъ сознаніемъ власти категоріи причинности надъ собою и есть, по смыслу Кантовой философіи, въ концѣ концевъ, ея оправданіе. Однако, и этимъ отвѣтомъ вполнѣ удовлетвориться трудно. Что такая мотивировка понятія можетъ до нѣкоторой степени служить его оправданіемъ,—это отчасти вѣрно [2]), но оправданіемъ лишь *въ смыслѣ*,

[1]) „Вполнѣ естественно,—говоритъ вѣрный и проницательный истолкователь критицизма, проф. *А-дръ И. Введенскій*,—что сознаваніе должно быть подчинено какому-нибудь закону; а какому именно—это *можно только констатировать, а отнюдь не объяснить... Поэтому намъ остается признать этотъ законъ, какъ фактъ, который намъ засвидѣтельствованъ сознаніемъ, не дѣлая никакихъ попытокъ объяснить этотъ фактъ*". (Опытъ построенія теоріи матеріи, стр. 52—3). То же вполнѣ примѣнимо, съ критической точки зрѣнія, въ частности и къ понятію причинности.—см. у *Юркевича*: „Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта" (*Моск. Университ. Извѣстія*, 1865, № 5-й, стр. 364 слѣд.)

[2]) *Если*, однако, мы признаемъ, что категорія причинности есть необходимое условіе жизни нашего сознанія. Но это еще вопросъ. Мы пока не затрогиваемъ этого вопроса; но далѣе увидимъ, что его положительное рѣшеніе далеко не такъ несомнѣнно и безспорно, какъ, повидимому, казалось Канту (см. гл. II настоящаго изслѣдованія).

такъ сказать, *юридическомъ*, а не логическомъ. Вѣдь и при мотивировкѣ понятія, какова-бы она ни была, я *не понимаю*, почему я долженъ считать его истиннымъ и руководствоваться имъ: оно продолжаетъ оставаться для меня чѣмъ-то какъ-бы отвнѣ наложеннымъ на мое сознаніе, помимовольнымъ и роковымъ, чуждымъ ему. Это, конечно, въ духѣ Кантовой системы и въ частности въ духѣ его ученія о причинности; но тѣмъ не менѣе едва-ли многіе удовлетворятся такою постановкою дѣла. Опредѣлять понятіе причинности признакомъ, который хотя и можно обосновывать на нѣкоторыхъ косвенныхъ соображеніяхъ, но который, говоря строго, не имѣетъ даже опредѣленнаго логическаго содержанія, не значитъ доводить разъясненіе дѣла до конца.

Возьмемъ теперь понятіе причинности *въ его конкретномъ примѣненіи*. Уже и заранѣе можно, конечно, ожидать, что примѣненіе понятія, столь темнаго по содержанію, таинственнаго по происхожденію и шаткаго по мотивировкѣ, какъ Кантовское понятіе причинности, создастъ на практикѣ большія затрудненія. И дѣйствительно, разъясненія Канта по этому второму вопросу приводятъ къ большимъ трудностямъ. Вѣдь единственнымъ признакомъ, по которому мы можемъ распознавать въ каждомъ данномъ частномъ случаѣ причинную связь, служитъ по Канту постоянство и правильность временнаго слѣдованія дѣйствія за причиною (Кантъ по этому вопросу въ сущности вполнѣ стоитъ на точкѣ зрѣнія Юма). Именно постоянство временнаго слѣдованія уполномочиваетъ насъ, по Канту, въ извѣстныхъ случаяхъ констатировать причинную связь [1]). Но съ другой стороны, какъ извѣстно, постановка временнаго слѣдованія событій, по ученію этого философа, обусловлена ихъ причинною связью. Только причинная связь событій, въ концѣ концевъ, ручается, по Канту, за то, что одно событіе (причина) имѣетъ и должно имѣть мѣсто въ одинъ моментъ времени A, тогда какъ другое (дѣйствіе) въ непосредственно слѣдующій моментъ B. Служа однимъ изъ условій сознаванія, категорія причинности въ частности слу-

[1]) Такъ въ ученіи „*о схематизмѣ чистаго разсудка*“.

житъ условіемъ или средствомъ постановки и временнаго порядка связываемыхъ ею событій [1]). Но если такъ, то не запутываемся-ли мы въ противорѣчіе?—Именно такъ, какъ извѣстно, и смотрѣлъ на аргументацію Канта Шопенгауеръ. Онъ видѣлъ въ ней „очевидный кругъ". Позднѣе многіе (наприм., Вундтъ, Кёнигъ и др.) брали Канта подъ свою защиту отъ этого обвиненія въ petitio principii [2]). Но обыкновенно эта защита ведется довольно сдержанно и потому недостаточно убѣдительна. Доказывая, что у Канта нѣтъ круга, его защитники, однако, признаютъ и иногда ясно выражаютъ, что у Канта остается нѣкоторая темнота, шаткость, недоговоренность. Да иначе и быть не можетъ. Въ самомъ дѣлѣ, приведемъ къ ясности занимающій насъ теперь вопросъ: по какому признаку въ томъ или другомъ частномъ случаѣ мы можемъ, съ точки зрѣнія Канта, констатировать наличность причинной связи? На основаніи опытно наблюдаемаго постоянства временнаго слѣдованія событій? Но тогда мы придемъ къ точкѣ зрѣнія Юма, несостоятельность которой сознялъ уже самъ Кантъ: не всякая постоянная связь есть связь причинная, но лишь та, которая можетъ быть подведена подъ понятіе связи необходимой. Но какъ можетъ состояться такое подведеніе, такая субсумпція, когда понятіе необходимости причинной связи не опредѣлено ясно со стороны своего логическаго содержанія? Если здѣсь и нѣтъ безвыходнаго круга, то во всякомъ случаѣ здѣсь не менѣе трагичное положеніе,—положеніе путника, осужденнаго блуждать въ мірѣ опыта, на поискахъ причин-

---

[1]) Такъ при разъясненіи *„аналогій"*.

[2]) ...„Упрекъ Шопенгауера, однако, неоснователенъ. Общее условіе, подъ которымъ только и можетъ быть намъ дано слѣдованіе (чреда) явленій, еще отнюдь не включаетъ въ себѣ частнаго преемства ихъ, которое необходимо должно быть дано намъ чрезъ опытъ" (Вундтъ: *Logik*, 2-e auflage, S. 591)....„Шопенгауеръ видитъ кругъ въ томъ обстоятельствѣ, что познаніе объективности временнаго слѣдованія ставится въ зависимость отъ понятія причинности, а съ другой стороны единственнымъ критеріемъ этого послѣдняго должна быть по Канту данная преемственность явленій. Но ничто не препятствуетъ въ послѣднемъ случаѣ думать прежде всего о субъективномъ отношеніи слѣдованія въ аппрегенсіи, каковое отношеніе затѣмъ (вслѣдствіе частаго повторенія), чрезъ субсумпцію (подчиненіе) подъ категорію причинности возвышается на степень объективнаго слѣдованія" (*König*, op. cit, B. I, S. 313).

ныхъ связей, безъ надежнаго компаса, которымъ въ данномъ случаѣ очевидно могло-бы быть лишь логически точное опредѣленіе понятія причинности, раскрытіе подлиннаго смысла введеннаго въ это понятіе признака необходимости [1]).

Въ заключеніе анализа Кантовскаго понятія о причинности замѣтимъ, что, подобно тому, какъ у эмпириковъ прорывается

---

[1]) Это, впрочемъ, не отнимаетъ у взглядовъ Канта своей доли значенія въ исторіи установки понятія о причинности. Есть въ вопросѣ одна сторона, которая именно Канту обязана тѣмъ, что она выступила къ свѣту яснаго сознанія. Это именно вопросъ объ отношеніи причинности и времени. Причинная связь совершается-ли во времени или она внѣвременна? — вотъ вопросъ, который именно съ Канта и главнымъ образомъ благодаря ему былъ поставленъ въ своей опредѣленной формѣ. И въ отношеніи къ этому частному вопросу, какъ въ отношеніи къ вопросу о причинности вообще, Кантъ стоялъ предъ дилеммой, которая была завѣщана ему предыдущею исторіей вопроса. Раціонализмъ понималъ причинную связь по типу отношенія логическаго слѣдованія одной мысли изъ другой и, такъ какъ логическая связь, по самой природѣ своей, внѣвременна (выводъ уже данъ въ посылкѣ,—слѣдовательно, одновременевъ съ нею), то и причинная связь, съ точки зрѣнія раціонализма, естественно должна быть истолковываема какъ одновременная („причина и дѣйствіе одновременны“). Съ другой стороны, эмпиризмъ опредѣлялъ причинность, какъ постоянное слѣдованіе событій и, очевидно, долженъ былъ разсматривать ее, какъ временный процессъ („причина и дѣйствіе не одновременны, но послѣднее всегда слѣдуетъ за вторымъ“). Какъ выйти изъ этой дилеммы? Кантъ, вообще болѣе счастливый въ постановкѣ вопросовъ, чѣмъ въ ихъ рѣшеніи, и въ данномъ случаѣ даетъ такой отвѣтъ, который никакъ не можетъ быть отнесенъ къ числу вполнѣ ясныхъ. Даже кантіанецъ Кёнигъ, какъ единомышленникъ, относящійся къ Канту въ общемъ весьма благопріятно и по многимъ вопросамъ берущій его подъ свою защиту, признается, что Кантъ здѣсь прибѣгаетъ къ нѣкоторой фикціи (Band I, S. 317). „Но если оставить въ сторонѣ трудности искусственной и шаткой Кантовской терминологіи и войти въ зерно его мысли, то окажется, что понятія одновременности и временнаго слѣдованія причины и дѣйствія, которыя, повидимому, находятся между собою въ рѣшительномъ противорѣчіи все-же могутъ быть на почвѣ его философіи примирены, такъ какъ оба находятъ свое относительное оправданіе въ его ученіи о трансцендентальныхъ условіяхъ познанія“ (ibid., S. 316). Какъ отношеніе умопостигаемое, принадлежащее къ ноуменальному міру, причинность одновременна (внѣвременна); но какъ отношеніе реализованное, осуществленное въ мірѣ явленій („эмпирическая реальность“) и удостовѣряемое чувствами, оно подчиняется закону временнаго слѣдованія. Говоря иначе, это—двѣ различныхъ точки зрѣнія на одинъ и тотъ-же процессъ: умопостигаемая и эмпирическая. Повторяемъ, взглядъ Канта по занимающему насъ теперь вопросу допускаетъ много различныхъ толкованій и еще больше способенъ возбудить возраженій; но заслуга Канта уже и въ томъ, что онъ выдвинулъ этотъ вопросъ на очередь сообщилъ ему точную постановку и намѣтилъ нѣкоторые изъ возможныхъ типовъ его рѣшенія.

иногда какъ-бы невольное выраженіе взгляда на причинность, какъ на порожденіе или произведеніе дѣйствія причиною, такъ точно и къ теоріи Канта можно, такъ сказать, подобрать другой музыкальный ключъ, настроить ее на другой тонъ, при чемъ и она окажется не столь далекою отъ только-что указаннаго (волюнтаристическаго) толкованія причинности, какъ можно думать сначала. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь и по Канту причинность есть проявленіе синтетизирующей и усвояющей *дѣятельности* нѣкоторой психической *силы*, называемой разсудкомъ: разсудокъ *порождаетъ*, *производитъ* категорію причинности и, внося ее въ многообразіе ощущеній, отчасти производитъ и самыя внѣшнія явленія, равно какъ и ихъ порядокъ, соотношеніе. А въ такомъ случаѣ его дѣятельность можетъ быть разсматриваема, какъ *самый типичный и непосредственно извѣстный случай причинности*, т. е., произведенія, порожденія нашей душею нѣкоторыхъ явленій (въ сферѣ знанія, а чрезъ это и въ самой познаваемой дѣйствительности). Тогда придется измѣнить и самую точку зрѣнія на Кантовскую теорію причинности [1]). Тогда, если, т. е., принять за основной типъ всѣхъ причинныхъ связей внутреннюю причинность, проявляющуюся въ дѣятельности разсудка,—тогда можно будетъ вложить реальный смыслъ и во всѣ тѣ выраженія Канта, которыя теперь иногда очень затрудняютъ пониманіе, каковы выраженія: *дѣйствіе*, *сила* и пр. И ихъ можно будетъ истолковать тогда по типу внутренней причинности. Однако, здѣсь нельзя уже ограничиваться внѣшними поправками къ теоріи Канта, но необходимо еще разъ сдѣлать перестановку вопроса и разсмотрѣть его съ новой точки зрѣнія,—съ той именно, намеки на которую, какъ теперь оказывается, можно находить у эм-

[1]) *Проф. Л. М. Лопатинъ* тонко замѣчаетъ: „Кантъ изображаетъ всякую причинность, какъ выраженіе синтетической *дѣятельности* нашего разсудка, видитъ въ ней лишь способъ нашего ума усвоивать чувственный матеріалъ; но чрезъ это за нашимъ разумомъ онъ признаетъ синтетизирующую *дѣятельность* и усволяющую *силу*, которыя оказываются реальными причинами даннаго строя нашего опыта; но *тогда причинность уже не только форма нашего пониманія, но и дѣйствительное свойство нашего понимающаго субъекта*; она не только во все вносится мыслію, она существуетъ раньше всякой мысли, какъ условіе ея возникновенія" *Положительныя задачи философіи*, т. II, стр. 143.

пириковъ точно такъ-же, какъ и у Канта, словомъ съ точки зрѣнія философіи воли (волюнтаризма).

4. Положительное рѣшеніе вопроса: установка понятія о причинности съ точки зрѣнія философіи воли.

Приведемъ въ ясность результатъ, до котораго довело насъ предыдущее изученіе вопроса. Разсудокъ, съ своимъ требованіемъ очевидности, устанавливаетъ логическую схему или формулу отношенія причины къ дѣйствію, но по самому существу дѣла не можетъ „раціонализировать" причиннаго отношенія, не можетъ выяснить всѣхъ причинныхъ моментовъ, такъ какъ реальная причинная связь гораздо сложнѣе логической и несводима къ логическому слѣдованію понятій одного изъ другаго: слѣдовательно, *для раціоналистической философіи остается въ реальной причинной связи нѣкоторый необъяснимый, темный остатокъ*. Съ другой стороны, эмпиризмъ, устанавливая постоянство внѣшняго совпаденія или слѣдованія дѣйствія за причиною, опять таки по самому существу дѣла, не можетъ вскрыть ихъ внутренней связи, такъ какъ, при своихъ принципахъ и критеріяхъ познанія, онъ признаетъ доступною изученію лишь внѣшнюю сторону вещей: слѣдовательно, и для *эмпирической философіи въ реальной причинной связи остается нѣкоторый темный, необъяснимый остатокъ*. Такимъ образомъ, при всемъ своемъ различіи, раціонализмъ и эмпиризмъ въ ученіи о причинности въ сущности страдаютъ однимъ и тѣмъ же недостаткомъ, который въ нѣкоторомъ условномъ смыслѣ можно назвать *формализмомъ*: ни тотъ, ни другой не затрогиваютъ внутренняго зерна или существа причиннаго отношенія, оставаясь одинъ (раціонализмъ) на внѣшней, формально-логической сторонѣ его, а другой (эмпиризмъ) на столь же внѣшней и поверхностной, сторонѣ—временно-пространственной. Этотъ результатъ раціоналистическаго и эмпирическаго развитія причинности ясно формулировалъ критицизмъ (Канта) и въ этомъ его значеніе.

Итакъ, объясненіе причинной связи и установка понятія о причинности пока еще незакончены. Именно недостаетъ еще одного элемента, безъ котораго причинное отношеніе пред-

ставляетъ пока нѣчто подобное незамкнутой электрической цѣпи. Но какъ найти этотъ недостающій элементъ? Общее указаніе пути, на которомъ слѣдуетъ его искать, сдѣлано уже въ нашемъ предыдущемъ изслѣдованіи: чтобы найти недостающее звено и, такимъ образомъ, замкнуть цѣпь причинной связи, необходимо разсматривать эту связь не съ внѣшне-разсудочной и не съ внѣшне-опытной стороны, вообще не извнѣ, но изнутри,—*необходимо протолковать ее при помощи понятія о производящемъ дѣйствіи или силѣ.* Два событія A и B встрѣчаются въ нѣкоторой точкѣ C. Разсматривая этотъ фактъ извнѣ, разсудкомъ или внѣшнимъ чувствомъ, я не могу дать себѣ въ немъ полнаго отчета и рѣшить, въ какой мѣрѣ эта встрѣча событій внутренно необходима, т. е., не могу отграничить причинной связи отъ всякой другой. Нужно перемѣнить, такъ сказать, точку или уголъ зрѣнія, какъ-бы самому перемѣститься въ C, такъ чтобы A и B были моментами одного связнаго, проходящаго какъ-бы чрезъ меня, и потому внутренно и непосредственно мнѣ извѣстнаго, процесса: тогда, если я и не пойму разсудочно этой причинной связи A и B, то переживу ее, испытаю своею волею. Говоря иначе, я вставлю тогда въ причинную связь образованный по типу моей воли элементъ или звено (дѣйствіе, сила и пр.) и такимъ образомъ для меня опредѣлится тотъ X (иксъ), который оставался темнымъ элементомъ въ причинной связи, какъ для раціонализма, такъ и для эмпиризма. Самый актъ воли логически для меня не прозраченъ; но, не смотря на это, онъ не есть для меня что-либо чуждое и темное, такъ какъ онъ постоянно переживается мною и извѣстенъ мнѣ внутренно, какъ данный во всѣхъ актахъ моей внутренней жизни и вотъ почему именно, вставляя его или аналогичный ему элементъ въ цѣпь причинныхъ моментовъ, я убѣжденъ, что тѣмъ самымъ объясненіе причинной связи закончено и процессъ исчерпанъ. Здѣсь нѣтъ „раціонализированія“ процесса, *разсудочной* понятности, но есть понятность другаго рода,—болѣе близкая и непосредственная. Изъ всѣхъ случаевъ причинной связи я истолковываю одинъ, мнѣ непосредственно и всего лучше извѣстный, и по его типу истолковываю всѣ другіе случаи,—переношу его на эти по-

слѣдніе. Такимъ образомъ, на этой точкѣ зрѣнія внутренняя или психическая причинность, такъ сказать, даетъ мнѣ тотъ ключъ или алфавитъ, при помощи котораго я оказываюсь въ состояніи прочитывать и протолковывать непонятныя мнѣ ни съ какой иной точки зрѣнія причинныя отношенія всюду, гдѣ я ихъ ни встрѣчаю.

Попытки установить понятіе о причинности при свѣтѣ внутренняго опыта и именно на почвѣ философіи воли проходятъ черезъ все наше столѣтіе. Но главная заслуга въ этомъ отношеніи принадлежитъ знаменитому французскому психологу и метафизику,—Мэнъ-де-Бирану. Онъ первый развилъ этотъ принципъ съ достаточною отчетливостью, вопреки эмпиризму Юма, съ одной стороны, и апріоризму Лейбница и Канта, съ другой, и далъ толчокъ мысли именно въ этомъ направленіи. Новѣйшія теоріи того же типа отличаются отъ ученія Бирана лишь по степени ясности и отчетливости, но не по существу. Поэтому намъ необходимо здѣсь прежде всего ознакомиться съ ученіемъ Бирана [1]).

Сущность взгляда Бирана на занимающій насъ вопросъ кратко можетъ быть выражена такъ. Источникомъ идеи причинности служитъ чувство усилія,—то своеобразное чувство, которое составляетъ глубочайшее основаніе всей нашей жизни и которое извѣщаетъ насъ, что постоянное, живое и свободное усиліе составляетъ самое наше существо, наше я и стоитъ въ непрестанномъ внутреннемъ отношеніи къ своимъ проявленіямъ, къ актамъ сознанія—*порождаетъ* ихъ. Говоря иначе, наше я по своей природѣ (и этимъ, по Бирану, его природа даже исчерпывается) есть производящая, творящая энергія. Въ каждомъ актѣ своего обнаруженія, оно сознаетъ себя непосредственно, какъ причину этого акта или внутренней модифи-

[1]) Ученіе Мэнъ-де-Бирана о причинности изложено имъ главнымъ образомъ въ слѣдующихъ его сочиненіяхъ: 1) въ *разборѣ лекцій Ляромиьера* (т. 4-й изд. *Кузена*, стр. 241 и слѣд). и въ *отвѣтахъ на аргументы Юма* (ibid., 363 слѣд.); 2) въ *Essai sur les fondements de la psychologie* (т. 1-й изд. Навиля, 1859 г., стр. 246 и слѣд.); 3) въ *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* (изд. *Alexis Bertrand*'а, 1887 г., стр. 146—288—обстоятельнѣйшій трактатъ). Лучшая монографія о Биранѣ, въ которой полно изложено и ученіе о причинности, принадлежитъ *Gérard*'y: Maine de Biran, Essai sur sa philosophie, Paris, 1876. p.p. 305—352.

кціи. Въ чувствѣ усилія воля и ея актъ даны вмѣстѣ и мы непосредственно чувствуемъ или сознаемъ ихъ, какъ причину и дѣйствіе. Простѣйшій и очевиднѣйшій случай этой внутренней причинности есть усиліе мускульное: я хочу двинуть рукою и движеніе выполняется,—здѣсь причина и дѣйствіе для меня внутренно извѣстны; чрезъ чувство собственнаго усилія я непосредственно знаю, что это именно я, а не кто либо иной, выполняю движеніе и что движеніе находитъ свою объясняющую причину именно въ моей свободной волѣ, въ моемъ усиліи. Эта внутренняя причиная связь нашихъ состояній съ нашею волею, какъ ихъ объясняющею причиною, открывается намъ и во всѣхъ другихъ обнаруженіяхъ нашей жизни, какъ непосредственный и достовѣрно извѣстный фактъ. Такимъ образомъ, причина можетъ быть опредѣлена, какъ *„внутренняя производящая сила“*. Понятіе произведенія, порожденія или опредѣленія является, такимъ образомъ, основнымъ признакомъ въ понятіи причинности. Испытывая усилія, я, если только обращу на совершающійся во мнѣ процессъ достаточное вниманіе, непосредственно чувствую и воспринимаю свою дѣятельность, какъ причинную мощь или энергію, которая переводитъ свободное опредѣленіе нашего я въ дѣйствіе (въ чемъ бы оно ни состояло,—въ движеніи-ли того или другаго тѣлеснаго органа, въ мышленіи, въ воспоминаніи, въ актѣ вниманія и т. д.), образуя какъ-бы узелъ, связующій между собою какъ различныя состоянія моего сознанія, такъ и состоянія моего сознанія съ органическими движеніями,—связывая мысль и движеніе, начало психическое и физическое.

Достоинство всякой теоріи познается изъ сопоставленія ея съ другими,—по той легкости, съ какою, при ея помощи, устраняются въ данномъ вопросѣ затрудненія, не устранимыя съ другихъ точекъ зрѣнія. Биранъ былъ убѣжденъ, что его ученіе имѣетъ именно такое преимущество сравнительно съ пониманіемъ причинности эпирическимъ и раціоналистическимъ.

Эмпиризму Биранъ доказывалъ, что только вводимое имъ опредѣленіе причины, какъ производящей силы (усилія), даетъ возможность отграничить причинность отъ внѣшняго и случайнаго совпаденія, какъ это инстинктивно чувствовали и сами эмпи-

рики, уже начиная съ Бэкона; они наталкивались на вѣрный путь, но считали его черезчуръ легкимъ и наивнымъ. Правда, мы не понимаемъ, какъ именно сила производитъ дѣйствіе; но это такъ и быть должно. Желая *представить*, напр., какъ воля движетъ члены (самый типичный примѣръ причинной связи), мы хотимъ невозможнаго: элементы, которые мы хотимъ связать въ представленіи, инородны,—одинъ внутренней природы и можетъ быть только воспринимаемъ во внутреннемъ чувствѣ, а другой внѣшній—представимый. Чтобы связать ихъ въ одномъ представленіи, необходимо привести ихъ къ общему типу,—разсматривать оба члена или извнутри или совнѣ; но это, очевидно, невозможно. Да въ этомъ нѣтъ и надобности. Достовѣрность факта (т. е., причиннаго дѣйствія воли на организмъ) нисколько не увеличилась бы, если бы мы представили себѣ процессъ со всею отчетливостію. Но и не понимая, *какъ* осуществляется причинное отношеніе, мы все же имѣемъ объ немъ самое достовѣрное чувство, которое и служитъ надежной основой для понятія.

Раціоналистамъ Биранъ отвѣчаетъ, что признавать понятіе о причинности чѣмъ-то въ той или другой формѣ заложеннымъ въ душѣ значитъ начинать ex abrupto и предпочитать ясному факту смутное и таинственное ученіе о какихъ-то скрытыхъ сущностяхъ или потенціяхъ, недоступныхъ ближайшему изученію. Это значитъ разсѣкать вопросъ, а не рѣшать его. Справка съ внутреннимъ опытомъ рѣшаетъ вопросъ ясно и нѣтъ надобности прибѣгать къ теоріи врожденности: „вся таинственность понятія a priori разсѣевается предъ свѣтомъ внутренняго опыта, который учитъ, что идея причины имѣетъ свой первоначальный и единственный типъ въ чувствѣ собственнаго я, которое тожественно съ чувствомъ усилія,—типъ весьма ясный въ своемъ источникѣ, хотя и затемняемый и искажаемый образами, съ которыми онъ входитъ въ сочетаніе“ [1]).

Мысль Бирана, выставленная рельефно, хотя и не раскрытая въ подробностяхъ, глубоко залегла въ основу ученія всей французской философіи о происхожденіи и содержаніи понятія

[1]) *Oeuvres inédites*, ed. Naville, t. I, p. 258.

о причинности и мало по малу достигла отчетливой и хорошо мотивированной формы. Мы остановимся здѣсь лишь на двухъ поправкахъ къ ученію Бирана, сдѣланныхъ выдающимися современными мыслителями Франціи: *Фулье* и *Фонсегривомъ*; при этихъ двухъ дополненіяхъ, мысль школы, основанной Бираномъ, выступаетъ со всею отчетливостью.

Поправка Фулье вызвана довольно ощутительною односторонностью въ ученіи Бирана о причинности,—односторонностью, которая замѣтна уже при бѣгломъ ознакомленіи съ нимъ: указывая на усиліе, какъ на типъ, и на чувство усилія, какъ на источникъ понятія о причинной связи, самое усиліе Биранъ понимаетъ довольно односторонне,—главнымъ образомъ (хотя и не исключительно), какъ *усиліе мускульное*, между тѣмъ какъ самъ-же онъ ясно видѣлъ и разъяснялъ, что связи мускульнаго ощущенія съ движеніемъ мы не воспринимаемъ непосредственно, не представляемъ и не понимаемъ: она несомнѣнно существуетъ, но мы не испытываемъ ея и не знаемъ, какъ она осуществляется. Но какъ-же,—спрашивается,—при такомъ условіи, она можетъ быть *типомъ* причинной связи?—Отвѣта у Бирана нѣтъ. Фулье именно въ данномъ отношеніи и дополняетъ ученіе Бирана, чрезъ то освобождая его отъ односторонности и въ этомъ значеніе его теоріи.

Центръ тяжести въ теоріи Фулье [1]) есть различеніе двухъ видовъ или формъ причинности: *имманентной* и *транзитивной* (которыя у Бирана, если и не совсѣмъ смѣшиваются, то различаются не достаточно отчетливо). Я дѣлаю усиліе удержать въ сознаніи полученную мною идею: это причинность имманентная, такъ какъ я здѣсь остаюсь внутри своего сознанія, актъ моей воли не переходитъ извнутри вовнѣ. Я двигаю рукою: это—случай причинности транзитивной, такъ какъ актъ моей воли въ данномъ случаѣ выразился вовнѣ, перешелъ въ извѣстный внѣшній эффектъ („эффектуація“, по терминологіи Фулье). Въ первомъ случаѣ я имѣю непосредственное сознаніе о своемъ дѣйствіи, какъ чистой активности, которая остается въ субъективной сферѣ и не обращена ни на что внѣш-

[1]) *Alfred Fouillée*: La psychologie des idées—forces, t. II, p.p. 169—175.

нее, не переходитъ ни на какой внѣшній мнѣ предметъ, на что-либо пассивное, воспринимающее мое дѣйствіе. Во второмъ случаѣ имѣетъ мѣсто отношеніе, связь нѣкотораго дѣятеля (моей воли) съ предметомъ ему внѣшнимъ и пассивнымъ (инертный членъ моего организма). *Какъ* переходитъ дѣйствіе съ одного на другой,—этого я непосредственно не сознаю и сознать не могу, такъ какъ для этого мнѣ слѣдовало бы „быть въ одно и то же время и дѣятелемъ и страдательнымъ объектомъ дѣйствія, самимъ собою и въ то же время другимъ", но мое сознаніе мнѣ ясно говоритъ, что въ каждый данный моментъ я *или* только дѣйствую *или* только страдательно воспринимаю дѣйствіе: въ случаѣ какого либо внѣшняго воздѣйствія на меня, я испытываю эффектъ, но не воспринимаю непосредственно внѣшняго дѣйствія; наоборотъ, когда я самъ дѣйствую, я вижу внутреннее дѣйствіе безъ внѣшняго эффекта (о которомъ узнаю лишь по ощущенію обратнаго толчка, непосредственной-же связи между ними не вижу). Отсюда слѣдуетъ, что Мэнъ-де-Биранъ ошибочно находилъ въ чувствѣ усилія какъ-бы какое-то откровеніе транзитивной причинности, въ которой даны „два термина и ихъ связь": термины даны (одинъ, причина, внутренно и непосредственно, а другой, дѣйствіе—во внѣшнемъ ощущеніи), но связи ихъ мы не видимъ,—не видимъ, *какъ* наше дѣйствіе *производитъ* внѣшній эффектъ. Здѣсь есть только постоянство слѣдованія и вотъ почему на этой почвѣ, т. е., указаніемъ на причинную связь актовъ моей воли съ движеніемъ моихъ членовъ нельзя еще опровергнуть Юма, когда онъ утверждаетъ, что причина не производитъ своего дѣйствія. Но Юма опровергнуть вполнѣ можно, если мы перенесемъ вопросъ на другую почву, —станемъ искать источника идеи причинной связи не въ транзитивной причинности, не въ мускульномъ усиліи (гдѣ его искалъ, главнымъ образомъ, Биранъ), а въ причинности имманентной, въ усиліи психическомъ (котораго онъ касался лишь мимоходомъ): здѣсь мы дѣйствительно откроемъ идею силы, порождающей, необходимо вызывающей своимъ дѣйствіемъ вслѣдъ за однимъ состояніемъ, другое. Въ разъясненіи этой стороны дѣла вся суть теоріи Фулье и вся ея оригинальность, сравнительно съ Бираномъ.

Всматриваясь въ теченіе своей сознательной жизни, мы замѣчаемъ въ ней какъ бы два противоположныхъ теченія: центростремительное (отъ периферіи къ центру) и центробѣжное (отъ центра къ периферіи). Одно исходитъ какъ бы откуда-то извнѣ и направляется къ центру нашей жизни, невольно управляя ея теченіемъ; другое—исходитъ изъ нашего я.—Нѣкоторыя состоянія сознанія (особенно пассивныя) появляются или наступаютъ съ непобѣдимою силою и потому обладаютъ, при своемъ появленіи, характеромъ необходимости. Мы испытываемъ чувство жизни,—чувствуемъ, что живемъ, мыслимъ, желаемъ и т. д. съ такою же необходимостію, съ какою, напр., подчиняемся дѣйствію тяжести, когда падаемъ. Есть, слѣдовательно, въ насъ чувство нѣкотораго принужденія, нѣкоторой субъективной необходимости. При наступленіи внезапной боли, отъ которой мы тщетно хотимъ освободиться, при воспріятіи противодѣйствія, сопротивленія, толчка, удара, при внезапномъ свѣтѣ или звукѣ и въ другихъ подобныхъ случаяхъ это чувство достигаетъ значительной высоты: эти внѣшніе факты даютъ толчекъ всей психической жизни. Въ болѣе-же слабой степени оно сопровождаетъ всѣ состоянія и измѣненія, происходящія въ нашемъ сознаніи. Разнообразныя измѣненія, которыя совершаются въ насъ, слѣдуютъ другъ за другомъ не какъ инертные фантомы, между которыми существуетъ лишь связь абстрактная, которую мы созерцаемъ безразлично, какъ бы предаваясь алгебраическому вычисленію: нѣтъ, ихъ слѣдованіе есть ихъ влеченіе другъ къ другу, переходъ невольный, вынужденный,—связь, которая увлекаетъ насъ невольно, какъ-бы какая-то внѣшняя сила. Мы ясно чувствуемъ, что конецъ одного изъ нашихъ состояній есть начало другого и намъ представляется, будто въ первомъ накопленъ запасъ энергіи, которая, такъ сказать, разряжается во второмъ. Здѣсь не отвлеченная логическая связь, но чувство непосредственное и столь же интенсивное, какъ чувство жизни, часть которой наше сознаніе вѣдь и составляетъ.—Къ этому страдательному состоянію, сознанію принужденія, подчиненія какой то какъ бы отвнѣ налагаемой необходимости (центростремительное теченіе нашей жизни) съ другой стороны, присоединяется сознаніе противо-

дѣйствія, необходимости или принужденія, налагаемаго нами самими, исходящаго отъ насъ самихъ (теченіе центробѣжное). Мы ясно отличаемъ въ своей сознательной жизни это второе, центробѣжное направленіе отъ перваго, центростремительнаго. Когда мы испытываемъ какое либо желаніе или потребность, въ насъ открывается какъ бы какая-то пустота, которая ищетъ наполненія (сознаніе „боится пустоты“ еще больше, чѣмъ природа). Вотъ почему желаніе какъ бы стремится или движется къ новому, зарождающемуся (желаемому) состоянію. Въ этомъ движеніи души, въ этомъ переходѣ ея отъ прежняго состоянія къ новому, намъ внутренно и непосредственно дана такая *тѣсная связь* двухъ различныхъ психическихъ терминовъ (состояній), тѣснѣе которой трудно и представить себѣ что либо.—Здѣсь-то, въ этомъ *порожденіи* однихъ состояній другими въ потокѣ центростремительномъ, равно какъ и центробѣжномъ, и данъ намъ подлинный *типъ причинной связи*. Это непосредственно и постоянно испытываемое нами чувство перехода изъ одного состоянія въ другое и есть подлинный источникъ понятія причинности. Отсюда, изъ субъективно-психологической сферы, мы переносимъ понятіе причинности и на всю внѣшнюю дѣйствительность, почему представленіе причинной связи и является всегда съ характеромъ антропоморфнымъ.

Таковъ взглядъ Фулье. Нетрудно замѣтить, однако, что и его анализъ психической причинности не доведенъ до конца. То „душевное движеніе“, которымъ обусловленъ переходъ изъ одного состоянія сознанія въ другое и которое составляетъ типъ причинной связи,—есть ли оно нѣчто простое, не допускающее дальнѣйшаго разъясненія и анализа, или можетъ быть разложено на элементы? Фулье не ставитъ этого вопроса; но онъ возникаетъ естественно и самъ собою, такъ какъ понятіе „движенія души“ въ логическомъ отношеніи ни какъ не можетъ быть названо вполнѣ удовлетворительнымъ [1]). Этотъ-то, обойденный у Фулье, вопросъ поставилъ и рѣшилъ другой со-

[1]) «Движеніе души» есть символическое выраженіе, имѣющее прямой смыслъ лишь въ примѣненіи къ внѣшнимъ физическимъ процессамъ и отсюда уже перенесенное на процессы внутренніе, психическіе. Но логика, какъ извѣстно, запрещаетъ прибѣгать при формулировкѣ опредѣленій къ символамъ.

временный французскій психологъ и философъ *Фонсегривъ* [1]). Анализъ Фонсегрива, какъ сейчасъ увидимъ, болѣе точенъ.

Начнемъ выясненіе взгляда Фонсегрива съ его собственнаго примѣра. Я ожидаю друга, который долженъ пріѣхать въ каретѣ. Наступила ночь. Я иду на дорогу. Темнота такая, что ничего не видать. Но я насторожилъ слухъ и готовъ различить среди смутнаго ночнаго гула тотъ своеобразный шумъ, который обыкновенно производятъ на сухой дорогѣ конскій топотъ и стукъ экипажа. Что происходитъ въ данномъ случаѣ во мнѣ? Прежде всего я *воображаю* то звуковое ощущеніе, котораго ожидаю и желаю. Затѣмъ *дѣлаю усиліе*, чтобы подавить звуковыя ощущенія другаго характера: я вытѣсняю изъ своего сознанія ощущеніе грохота мельницы, шелеста листьевъ, глухаго шума повозокъ, тихо ползущихъ по косогору, прибоя волнъ недалеко протекающей рѣки и т. д. Такимъ образомъ, въ моемъ сознаніи происходитъ *борьба* между различными образами: я желалъ-бы ничего не слыхать, чтобы какъ можно скорѣе и лучше услыхать звукъ приближающагося экипажа и вотъ, принимая, такъ сказать, сторону ожидаемаго ощущенія, я напрягаю усиліе, чтобы вытѣснить всѣ сторонніе звуки, которые могутъ заглушить звукъ ожидаемый. Въ своемъ настоящемъ состояніи я, такимъ образомъ, подготовляю уже будущее. Конечно, я не могу произвольно создать ожидаемаго звука; но, ослабляя противодѣйствующія ему ощущенія, я тѣмъ самымъ косвенно содѣйствую, въ случаѣ появленія экипажа, скорѣйшему воспріятію звука отъ него,—скорѣйшей и легчайшей смѣнѣ даннаго состоянія другимъ, желаемымъ. То же происходитъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ психической жизни. Когда я стараюсь припомнить забытое слово, я такъ-же достигаю этого съ помощію усилія, которымъ оттѣсняю изъ сознанія сходныя слова, подготовляя, такимъ образомъ, доступъ въ него слову искомому. Когда я рѣшаю математическую задачу, научную проблему, обдумываю предстоящій мнѣ шагъ, принимаю важное рѣшеніе на тотъ или иной поступокъ,—во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ съ небольшими измѣненіями повторяется

[1]) *Fonsegrive*: la causalité efficiente, p. p. 18—41, *въ свободномъ изложеніи* съ измѣненіями—(приспособительно къ задачамъ нашей монографіи).

то же самое явленіе: усиліе или дѣйствіе, направленное на то, чтобы оттѣснить психическіе акты, не отвѣчающіе нашимъ цѣлямъ, и тѣмъ расчистить почву для актовъ искомыхъ. Мы *усиливаемся*, такъ сказать, *породить* новое желаемое состояніе. Словомъ, эта, психическая причинность, т. е., порожденіе или постановка свободнымъ усиліемъ нашей воли, по мотивамъ, заключающимся въ наличномъ состояніи сознанія, другихъ, новыхъ состояній, повторяясь, проходитъ чрезъ всю нашу сознательную жизнь.

Анализируя теперь приведенные случаи (примѣры) психической причинности, мы найдемъ въ нихъ три основныхъ момента причинной связи.

Моментъ первый: настоящее состояніе, антиципирующее будущее. Наличное состояніе всегда включаетъ въ себѣ идеально (въ представленіи, желаніи и пр.) нѣкоторое будущее. Насъ постоянно одушевляетъ стремленіе къ будущему, въ которомъ, можно сказать, весь смыслъ и вся суть нашей жизни. Опираясь на прошедшее, мы въ своемъ настоящемъ стремимся реализовать, предвосхищаемое въ мысли, будущее. Эта неискоренимая любовь къ будущему; желаніе его, безъ котораго самая жизнь была-бы, такъ сказать, не въ жизнь, этотъ порывъ къ нему обусловлены оцѣнкой его, какъ нѣкотораго блага. Любовь, эросъ, какъ говорилъ великій Платонъ, есть сынъ бѣдности и богатства. Признаніе будущаго, какъ блага, и недостатокъ этого блага, чувствуемый въ настоящемъ, какъ зло: вотъ подлинные стимулы нашей жизни, нашихъ усилій, нашей дѣятельности. Чередованіе достигаемыхъ благъ и постоянное желаніе все новаго и новаго блага, блага „высшаго“, по самой своей природѣ, по самому своему опредѣленію, постоянно отступающаго въ даль: вотъ процессъ жизни, въ ряду усилій образующей одно сплошное и непрерывное цѣлое, одинъ причинно связный процессъ.

Второй моментъ: реализація этого мысленно антиципируемаго или предвосхищаемаго будущаго свободнымъ усиліемъ воли. Усиліе, которымъ обусловлена непрерывность въ жизни сознанія и въ которомъ самое существо нашего я, Фонсегривъ, въ отличіе отъ Бирана, опредѣляетъ такъ, какъ его опредѣляетъ

новѣйшая психологія, выразителемъ которой теперь является Фулье,—именно какъ *органическій синтезъ идеи и силы*, какъ *идею-силу*. Чистаго (безъидейнаго) усилія нѣтъ, какъ нѣтъ и чистой (не включающей волеваго элемента) идеи. Всякое психическое усиліе направлено къ осуществленію чего-нибудь, какой-нибудь, хотя смутной и темной, идеи (представленія) и всякая идея, всякая концепція есть вмѣстѣ съ тѣмъ и сила, стремящаяся къ своей собственной реализаціи. Усиліе, направленное къ реализаціи идеи, достигая отчетливаго сознанія, становится опредѣленнымъ желаніемъ, переходящимъ въ сознательную и опредѣленную дѣятельность. Вотъ почему и можно въ самомъ точномъ и строгомъ смыслѣ говорить объ „актахъ мысли“ (всякая мысль, говоря техническимъ языкомъ новѣйшей психологіи, есть „актуализація энергіи“). Мысль всегда воплощается въ нѣкоторый тонкій образъ (въ признаніи этого Аристотель, признававшій свои *φαντάσματα*, сходится съ Кантомъ, создавшимъ теорію „схемъ“ мысли). Образъ-же всегда и непосредственно связанъ съ активностью (всего яснѣе это проявляется въ непосредственномъ отраженіи конкретныхъ образовъ въ мускульныхъ усиліяхъ). Говоря иначе, мысль (= мышленіе) есть живая дѣятельность души и наоборотъ, дѣятельность души всегда проникнута сознаніемъ, мыслью, представленіемъ, всегда (въ нормальномъ, неотуманенномъ страстью и т. д. состояніи, конечно), осмысленна, такъ что съ нѣкоторымъ правомъ можно сказать, что „дѣйствовать значитъ мыслить, а мыслить значитъ дѣйствовать“. Вотъ эта-то дѣятельная мысль или осмысленное усиліе и сопрягаетъ въ нашей психической жизни прошедшее съ будущимъ, порождаетъ будущее изъ прошедшаго, по поводу и подъ вліяніемъ его. Пребывая себѣ равнымъ все время, пока длятся событія, мыслящій актъ непрерывно ставитъ ихъ, одно за другимъ, производитъ, порождаетъ, причиняетъ.

Третій моментъ: новое состояніе. Когда изъ одного психическаго состоянія актами или усиліями мысли образуется другое, новое, то въ немъ всегда оказывается нѣкоторый плюсъ. Находясь идеально уже въ предыдущемъ состояніи сознанія (антиципація), новое состояніе образуетъ, однако, лишь *одинъ*

изъ его моментовъ и при томъ *моментъ подчиненный*, который долженъ еще выдержать борьбу съ другими моментами его, и эта борьба, требующая усилій, напряженія, сопровождается чувствомъ колебанія, неудовлетворенности, иногда даже муки. Но когда усиліе увѣнчалось успѣхомъ, только-что характеризованное тревожное и безпокойное чувство смѣняется чувствомъ покоя и равновѣсія. Это во-первыхъ. Во-вторыхъ, новое состояніе выступаетъ изъ прежней психической связи и осложняется новыми психическими элементами, происходящими отъ новыхъ реальныхъ условій (наприм., въ вышеприведенномъ примѣрѣ—реальнымъ появленіемъ ожидаемаго экипажа). Въ случаѣ-же обнаруженія внутреннихъ процессовъ во-внѣ это осложненіе становится, конечно, еще значительнѣе. Я пишу, —дѣлаю перомъ на бумагѣ извѣстные знаки, раздѣляю, соединяю ихъ, привожу въ порядокъ и такимъ образомъ на бумагѣ получаются извѣстныя предложенія, которыя по смыслу, по своему мысленному, логическому содержанію, совершенно тожественны съ предложеніями, содержащимися или подразумѣваемыми въ умѣ; но реально они, очевидно, вполнѣ различны. Механикъ задумалъ идею машины и осуществилъ ее,—построилъ машину: идеально это (мысль или планъ машины содержащійся въ умѣ и воплощенный въ машинѣ) одно и то же, но реально совсѣмъ различное. Наконецъ, въ третьихъ, новое состояніе (дѣйствіе) наступаетъ, очевидно, въ иной моментъ времени. Такимъ образомъ, при идейномъ или мысленномъ тожествѣ новаго состоянія съ прежнимъ, оно реально отъ него отлично и представляетъ сравнительно съ нимъ нѣчто въ собственномъ смыслѣ новое [1]).

Итакъ, смутное понятіе „движенія души“, въ которомъ видѣлъ типъ причинности Фулье, въ болѣе тщательномъ анализѣ Фонсегрива превращается или, лучше сказать, проясняется до отчетливаго и вполнѣ твердо установленнаго *акта мысли* или *проникнутой мыслью дѣятельности* души. Проникнутое мыслью и чувствомъ психическое усиліе, активность, дѣйствіе, воля,— вотъ что мы должны теперь, съ достигнутой точки зрѣнія,

[1]) Выражаясь въ терминахъ Вундта, здѣсь совершенно невозможны *„причинныя уравненія“* (Philos. Studien, S. 108).

признать типомъ связи причины и дѣйствія, составляющей, выражаясь образнымъ языкомъ Платона, ихъ единство въ двойственности. Здѣсь, въ этой связи оказывается теперь и логически прозрачный элементъ (и въ этомъ правъ раціонализмъ), но вмѣстѣ и элементъ логически непрозрачный, хотя, какъ непосредственно переживаемый, не менѣе извѣстный (усиліе и чувство оцѣнки и въ этомъ правъ эмпиризмъ). Въ своемъ сочетаніи оба эти элемента даютъ именно то недостающее звено причинной связи, которое сообщаетъ ей законченность, объясняетъ причину и дѣйствіе не только, какъ внѣшне сопринадлежащія части, но и какъ внутренно, органически связанные члены одного цѣлаго.

Этимъ установка понятія причинности доведена до конца Въ заключеніе своего очерка развитія понятія на почвѣ философіи воли замѣтимъ, что на эту точку зрѣнія, на которой доселѣ стояли главнымъ образомъ мыслители французскіе и англійскіе (наприм., Мансель), въ послѣднее время вступаютъ и нѣмецкіе философы. Такъ авторитетный *Вундтъ*, въ своей, уже не разъ цитованной нами, монографіи, опредѣленно говоритъ, что „психическая причинность есть болѣе первоначальная (d. ursprünglichere), чѣмъ физическая“ (стр. 109—110).

5. Разъясненіе и оправданіе результата предыдущаго изслѣдованія.

Мы установили понятіе причинности. По этому понятію, *причинное отношеніе есть такое, при которомъ нѣкоторое A производитъ, ставитъ своею силою нѣкоторое B.* Сопоставляя это опредѣленіе причинности съ другими, разобранными нами выше, не трудно убѣдиться, что оно болѣе удовлетворяетъ логическимъ требованіямъ, чѣмъ эти послѣднія.

Во-первыхъ, какъ справедливо замѣтилъ уже Биранъ, это опредѣленіе свободно отъ всякихъ догматическихъ, критически непровѣренныхъ предположеній (вродѣ, наприм., гипотезы врожденности и пр.): оно образовано по указанію опыта и при томъ такого элементарнаго и общеизвѣстнаго, который можетъ провѣрить каждый.

Во-вторыхъ, оно удовлетворяетъ основному логическому требованію отъ опредѣленій, по которому опредѣляющее должно

быть тожественно съ опредѣляемымъ, должно совпадать съ нимъ, т. е., не быть ни шире ни уже его (чѣмъ, какъ мы знаемъ, равно грѣшатъ и эмпирическое опредѣленіе причинности, смѣшивающее причинное отношеніе съ внѣшнимъ, хотя и постояннымъ совпаденіемъ и потому излишне *расширяющее* понятіе, равно какъ и—раціоналистическое, отожествляющее причинное отношеніе съ логическимъ слѣдованіемъ и потому *сужи-вающее* понятіе о немъ), всѣдствіе чего установленное нами опредѣленіе причинности допускаетъ такъ называемое превращеніе („причинная связь есть порожденіе одного событія другимъ, постановка перваго силою втораго", но и наоборотъ: „порожденіе одного событія другимъ есть причинная связь ихъ").

Въ-третьихъ, понятіе причинности опредѣлено теперь нами такимъ признакомъ, который хотя и не прозраченъ съ формально-логической точки зрѣнія, однако настолько извѣстенъ намъ внутренно и непосредственно, какъ основной и сопровождающій всю нашу внутреннюю жизнь фактъ (понятіе причинности Биранъ мѣтко называетъ „аксіомою факта"), что подведеніе подъ него частныхъ случаевъ, его конкретное примѣненіе, не представляетъ особенныхъ трудностей.

Въ виду указанныхъ свойствъ, установленное опредѣленіе можно признать удовлетворяющимъ основнымъ научнымъ и логическимъ требованіямъ и цѣлямъ.

Но кромѣ этого, *прямаго* оправданія добытаго нами въ предыдущемъ изслѣдованіи результата, мы можемъ дать ему и оправданіе *косвенное*. Именно, правильность результата, полученнаго прямымъ анализомъ психической причинности, можетъ быть подтверждена, съ одной стороны, *исторіею языка*, а съ другой, —*исторіею развитія наукъ о природѣ*.

Обратимся сначала къ первой—къ исторіи языка. Здѣсь мы увидимъ, что языкъ сохранилъ въ себѣ ясные слѣды того пути, которымъ шелъ геній человѣчества при выработкѣ понятія о причинности: типомъ и источникомъ идеи причинности, какъ показываетъ анализъ языка, служила именно воля. Вопреки довольно распространенному мнѣнію, новѣйшая филологія показываетъ, что языкъ началъ свое развитіе не съ конкретныхъ элементовъ, а съ абстрактныхъ,—не съ предметовъ, а съ ихъ

дѣйствій. Это именно значеніе и имѣютъ такъ называемые корни. Они преимущественно глагольнаго характера. Существительныя образовались уже изъ нихъ. Такъ въ понятіи гуся во всѣхъ индоевропейскихъ языкахъ заложено понятіе шипѣнія (гусь есть существо шипящее и разѣвающее съ этою цѣлью ротъ); въ понятіи волка—глагольное понятіе раздирать, рвать; въ понятіи птицы (одного корня съ вѣтромъ)—понятіе летанія и т. д. Отсюда слѣдуетъ, что понятіе дѣйствія было первобытному мышленію самое знакомое, а изъ него онъ постепенно вырабатывалъ уже и всѣ другія понятія [1]).

Далѣе, филологическій анализъ предложеній, выражающихъ дѣйствіе предметовъ другъ на друга, показываетъ, что само понятіе дѣйствія—субъективнаго происхожденія (т. е., что типомъ для него служитъ именно актъ воли). Всякую причинную связь мы истолковываемъ по образу своего дѣйствія и это отражается въ нашемъ языкѣ. Я говорю: „солнце свѣтитъ“. Разсматривая въ этомъ сужденіи солнце, какъ дѣйствующую причину, я какъ бы отожествляю его, въ идеальной формѣ представленія, съ собою и, когда дѣлаю это представленіе грамматическимъ субъектомъ причиннаго сужденія, вношу въ него свое я, свои собственныя свойства, а я самъ себѣ извѣстенъ именно какъ дѣятель. Отраженіемъ этой подстановки и служитъ согласованіе предиката съ субъектомъ. Согласованіе показываетъ, что выражаемая въ сужденіи причинная связь субъекта съ предикатомъ насквозь проникнута свойствомъ субъекта, а субъектъ (грамматическій) истолкованъ по аналогіи съ моимъ я. На причину или точнѣе на грамматическій субъектъ причиннаго сужденія нами невольно переносится такимъ образомъ воля, которую человѣкъ чувствуетъ въ себѣ при своемъ дѣйствіи. Именно чувство связующей субъектъ и предикатъ силы, аналогичной нашей волѣ, ставитъ ихъ въ отношеніе единства или тожества, которое торжествуетъ надъ ихъ пространственно-временнымъ разъединеніемъ и связываетъ ихъ внутреннею, независимою отъ пространства и времени связью [2]).

---

[1]) *Максъ Мюллеръ*: Наука о мысли, перев. *Чуйко*, Спб. 1892, Стр. 329 слѣд.

[2]) Gustav *Gerber*: die Sprache und das Erkennen, Berlin. 1885, Ss. 213 und folg.

Скажутъ, быть можетъ: „пусть первобытное невѣжество наполнило неодушевленную природу жизнью и волею, (что̀ и отразилось въ первобытномъ языкѣ); но развитая мысль должна выдѣлить всѣ эти антропоморфные элементы, должна исправить ошибку первобытной мысли и языка“. Это, конечно, вѣрно. Но нельзя думать, будто антропоморфизмъ языка есть сплошная ошибка. Языкъ отображаетъ формы, въ которыхъ осуществляется мысль и уже по одному этому нельзя все разомъ считать въ немъ ошибкою. Мы можемъ и должны исправлять ошибки; но при всемъ этомъ, антропоморфизмъ удержится, хотя и въ иныхъ формахъ. Скажемъ ли мы, что „солнце восходитъ и заходитъ“ или что „земля вращается вокругъ солнца и своей оси“, суть дѣла мѣняется отъ этой перемѣны выраженія мало: явленіе истолковывается все таки по типу нашей субъективной дѣятельности. Подъ вліяніемъ опыта и науки, на мѣсто отдѣльныхъ дѣйствующихъ причинъ или агентовъ (первобытныхъ духовъ или фетишей) мы ставимъ понятія, выражаемыя словами: *сила*, *свойство*, *развитіе*, *борьба за существованіе*, *теплота*, *притяженіе*, *электричество*, *любовь*, *добродѣтель*, *страсть* и т. д. Но происходитъ ли отъ этой замѣны улучшеніе,—это еще вопросъ. Мы гипостазируемъ эти абстракты и при всей своей научности относимся къ нимъ съ суевѣріемъ совершенно подобнымъ тому, съ какимъ древній римлянинъ относился къ понятіямъ: *Libertas*, *Concordia*, *Spes* и пр., которыя онъ обожествлялъ и которымъ воздвигалъ алтари и храмы. Изгоняемый въ одной формѣ антропоморфизмъ мысли является въ другой. Значитъ, онъ имѣетъ глубокіе корни. Разумъ злоупотреблялъ антропоморфными представленіями и, подъ вліяніемъ религіозной идеи, превратилъ ихъ въ миѳологію: это правда. Но изъ того, что были злоупотребленія, слѣдуетъ ли, что необходимо отрицать въ этомъ способѣ пониманія вещей *всю и всякую истину*? Не слѣдуетъ ли, напротивъ, уже самый фактъ стойкости такого именно способа представленія причинной связи разсматривать, какъ доказательство его правильности,—по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока не представлено важныхъ отрицательныхъ инстанцій, въ качествѣ доказательствъ противнаго? [1]).

[1]) Ср. *Gerber*, op. cit., s. 224 folg.—*Renouvier*: Traité de logique générale et formelle, t. II, p. 331—2.

Какъ-бы то ни было, естествознаніе, какъ извѣстно, не можетъ обойтись безъ понятія силы. А что такое сила, какъ не абстракція воли? Это та же воля, только лишенная нѣкоторыхъ изъ своихъ признаковъ (свободы, жизни и пр.). До чего сильна у естествовѣдовъ эта наклонность къ „*актуализаціи*“ или антропоморфному пониманію природы,—это видно изъ того, наприм., что великій авторитетъ естествознанія, Кеплеръ, былъ склоненъ усвоять солнцу нѣчто въ родѣ души: солнце, по его мнѣнію, притягиваетъ къ себѣ элементы міра, какъ-бы нѣкоторая его душа и, только повинуясь силѣ этого притяженія, планеты вступаютъ въ круговращательное движеніе [1]). Гилозоисты не только древнихъ, но и новѣйшихъ временъ [2]), какъ извѣстно, надѣляютъ жизнью даже каждую частичку матеріи.

Скажутъ: эта „миѳологія“ несовершенной физики „стараго типа“ вовсе не обязательна для физики новаго типа, которая отрекается отъ всякихъ произвольныхъ гипотезъ и стремится быть вполнѣ положительною, позитивною. Изучая паденіе тѣлъ на землѣ и движеніе свѣтилъ небесныхъ, Ньютонъ пришелъ къ выводу, что эти явленія подчиняются однимъ и тѣмъ-же законамъ, которые подлежатъ точному опредѣленію и формулировкѣ. Разъ эти законы установлены, задача физики кончена. А притягиваетъ-ли дѣйствительно солнце, какъ душа міра, планеты или процессъ совершается какъ нибудь иначе,—все это физиковъ, какъ физиковъ, интересовать не можетъ: *hypoteses non fingo*! Вотъ,—говорятъ,—истинно научное отношеніе къ дѣлу, принципіально исключающее всякую миѳологію изъ естествознанія. Наблюсти, классифицировать явленія и установить числовые законы ихъ отношеній: вотъ задача естествознанія. Вопросы о дѣйствующихъ причинахъ, силахъ и пр. его касаться не могутъ.

Противъ приведенныхъ соображеній ничего нельзя было-бы возразить, если-бы ими хотѣли лишь отграничить область физики отъ метафизики. Физикъ, конечно, воленъ останавливаться

[1]) См. *Maine de Biran*: Science et psychologie (nouvelles oeuvres inédites par *Alexis Bertrand*, Paris, 1887), p. 249 (ср. 240—288, гдѣ превосходно разъяснено отношеніе субъективно-психол. элементовъ къ естественно-научному понятію о причинности.

[2]) См. нашу, цитованную выше, книгу: „Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи“, ч. I, стр. 82—3

въ своихъ изысканіяхъ тамъ, гдѣ онъ хочетъ. Этого даже требуетъ законъ раздѣленія научнаго труда. Но когда, развивая эти и подобныя соображенія, хотятъ сказать (какъ это и дѣйствительно часто приходится слышать), что за областью законовъ и числовыхъ отношеній нѣтъ никакой другой стороны въ дѣйствительности, нѣтъ никакихъ причинъ, силъ и т. д., то впадаютъ въ очевидный догматизмъ. Въ самомъ дѣлѣ, изъ того, что *область естествознанія* ограничивается областью законовъ и числовыхъ отношеній, слѣдуетъ-ли, что, кромѣ чиселъ и законовъ, *въ природѣ ничего нѣтъ*? Евда-ли кто станетъ отстаивать въ настоящее время этотъ „пиѳагореизмъ". Слишкомъ очевидно, въ самомъ дѣлѣ, что законы охватываютъ лишь внѣшнюю и поверхностную сторону дѣйствительности; что подъ ними остается болѣе глубокая сторона—*реальныхъ вещей и силъ*, область дѣйствующихъ причинъ [1]). Это во-первыхъ. Во-вторыхъ, отрицая область причинъ или, по крайней мѣрѣ, ихъ доступность для изслѣдованія, физики, однако, въ прямое противорѣчіе самимъ себѣ, постоянно вторгаются въ эту область. Условливаясь употреблять понятіе причина лишь *въ смыслѣ закона*, т. е., просто въ смыслѣ обобщеннаго факта, они, однако, тихомолкомъ постоянно вводятъ понятіе причины, какъ *производящей силы* или вообще чего-то таинственнаго, неизвѣстнаго. Въ этомъ отношеніи у нихъ замѣчается постоянное колебаніе: съ одной стороны, будучи не въ состояніи истолковать эту ре-

1) Эрнестъ Навиль, въ своей новой книгѣ: «*Что такое философія*» хорошо выясняетъ это различіе между закономъ и причиною. Законы,—говоритъ онъ,—это идеи; но... идея можетъ осуществляться только при посредствѣ агента, приводящаго ее въ осуществленіе, будетъ-ли то сознательная воля человѣка или безсознательная сила, въ родѣ той, какую мы приписываемъ зародышу растенія. Идея есть выраженіе или уже совершившагося дѣйствія или-же дѣйствія, лишь имѣющаго совершиться, подъ вліяніемъ идеи, которая въ данномъ случаѣ служитъ для него мотивомъ, но не можетъ быть его производящею причиною или силою. Тяготѣніе есть законъ, но онъ осуществляется не иначе, какъ въ отношеніяхъ, существующихъ *между тѣлами*. Сила въ тѣлахъ, а не въ законѣ. Не законъ тяготѣнія, но присутствіе земли удерживаетъ луну въ ея орбитѣ. Равнымъ образомъ и землю удерживаетъ въ ея орбитѣ солнце, а не законъ тяготѣнія. Монтескьё пишетъ: „„законы, въ самомъ обширномъ значеніи слова, суть необходимыя отношенія, вытекающія изъ природы вещей"". Причины, образъ дѣйствія которыхъ выражаютъ законы, вотъ реальности въ собственномъ смыслѣ и именно онѣ-то и составляютъ „„природу вещей"". *Русскій перев.*, стр. 75—6.

альную, но таинственную основу дѣйствительности, не умѣя, такъ сказать, справиться съ нею своими средствами, они просто ее игнорируютъ или-же насильственно исключаютъ изъ своихъ расчисленій, какъ элементъ, нарушающій проницаемость внѣшняго міра для мысли; съ другой, такъ какъ идея производящей причины дана въ нашемъ непосредственномъ опытѣ и неотдѣлима отъ него, они постоянно тихомолкомъ и не критически вплетаютъ ее во всѣ свои концепціи. И вотъ это-то противорѣчіе и доказываетъ всего неотразимѣе присутствіе субъективно-психологическихъ элементовъ даже въ развитомъ пониманіи причинъ, чѣмъ косвенно подтверждается правильность и выше выясненнаго генезиса понятія причинности.

Здѣсь мы закончимъ разъясненіе *понятія* о причинности и, въ ближайшей главѣ, попытаемся прослѣдить процессъ его возвышенія въ универсальный *законъ*.

II.

Возвышеніе понятія причинной связи въ законъ причинности.

1. Три момента въ процессѣ возвышенія понятія причинности въ законъ: а) вѣра, б) опытъ (=наблюденіе и экспериментъ) и в) умозрительная установка логической очевидности закона.

Изучая процессъ нашего убѣжденія въ законѣ причинности, мы можемъ различить въ немъ для ясности три момента: а) моментъ невольной и сначала безотчетной вѣры въ законъ; б) опытное, научно-методическое обоснованіе этой вѣры и в) умозрительное приведеніе формулы закона къ логической очевидности. Разсмотримъ каждый изъ этихъ моментовъ въ отдѣльности.

а) *Моментъ первый: вѣра въ законъ причинности.* Выясняя психологическій генезисъ и содержаніе понятія причинности, мы нашли, что это понятіе есть *аксіома нашего внутренняго опыта:* мы сознаемъ себя,—сознаемъ непосредственно и вполнѣ достовѣрно (по чувству усилія, сопровождающему каждый актъ нашей душевной жизни) [1]), какъ силу, *производящую* свои акты и вся наша сознательная жизнь слагается изъ ряда или рядовъ такой внутренней причинности. Отсюда-то, изъ этого непосредственнаго и постояннаго опыта, мы и выносимъ убѣжденіе,—сначала, конечно, смутное, стоящее на ступени

[1]) О самодостовѣрности свидѣтельства нашего сознанія см. у проф. *Л. М. Лопатина*: „Положительныя задачи философіи", т. II, стр. 156 и слѣд.

безотчетной вѣры,—въ томъ, что законъ нашей внутренней жизни есть законъ всеобщій, универсальный. Это убѣжденіе или эта вѣра проявляется, какъ естественная и какъ-бы инстинктивная наклонность искать причины повсюду, гдѣ мы замѣчаемъ какія-либо измѣненія. Какъ извѣстно, эта наклонность пробуждается весьма рано: лишь только ребенокъ начинаетъ чувствовать себя причиною своихъ дѣйствій, у него невольно пробуждается и вѣра въ законъ причинности, которая и является стимуломъ, заставляющимъ его искать причинъ повсюду внѣ себя. Здѣсь, въ этой, такъ сказать, *метафизической вѣрѣ* заложено то же психологическое зерно, которое въ концѣ концовъ составляетъ мотивъ и всѣхъ вообще нашихъ ожиданій и вѣрованій,—именно стремленіе къ самосохраненію и самоутвержденію: человѣкъ стремится утвердить себя, какъ силу понимающую и дѣйствующую на основаніи яснаго пониманія, и естественно, что нашъ умъ, какъ и всякая другая сила, направляетъ свою дѣятельность прежде всего въ сторону наименьшаго сопротивленія,—повсюду ищетъ того, что ему наилучше и всего ближе извѣстно. Вотъ почему, распутывая отношенія между вещами и явленіями природы, мы обнаруживаемъ, особенно на первыхъ порахъ, такую постоянную склонность истолковывать ихъ по типу своихъ собственныхъ внутреннихъ процессовъ (т. е., по типу внутренней причинности). Удостовѣряясь по внутреннему опыту въ реальной власти закона причинности надъ актами своей собственной внутренней жизни, мы невольно *вѣримъ*, что ему подчинены и всѣ вообще явленія, что въ немъ ключъ къ пониманію всѣхъ вообще событій міровой жизни, что, слѣдовательно, съ этой стороны для насъ всего легче подойти къ рѣшенію міровой загадки и обезпечить для мысли проницаемость міровой жизни и бытія [1]). Но конечно отнюдь не всѣ концепціи, выростающія на почвѣ этой

[1]) *Мэнъ-де-Биранъ* съ обычною своею проницательностію понялъ, что элементъ вѣры вплетается въ наше убѣжденіе во всеобщности закона причинности; но его разсужденія объ этомъ предметѣ, къ которому онъ возвращается неоднократно (см. *Nouvelles oeuvres inédites de Maine de Biran*, par Al. *Bertrand*, 1887, pp. 168. 174. 182—5 etc.), къ сожалѣнію, не достигли ясности. Впрочемъ, и при

безотчетной вѣры, допускаютъ научное оправданіе. Изъ того, что ребенокъ по поводу всего безъ исключенія обращается съ вопросомъ „*почему*“, еще не слѣдуетъ, что законъ причинности имѣетъ универсальное значеніе. Равнымъ образомъ и изъ того, что первобытные люди и дѣти наклонны все понимать антропопатически, еще не слѣдуетъ, что мы имѣемъ право превращать всѣ міровые процессы въ акты воли. Словомъ, ни способъ пониманія причинныхъ связей, ни область примѣненія закона причинности не могутъ еще быть опредѣлены на этой ступени сколько нибудь точно. Опираясь на безотчетную и какъ-бы инстинктивную вѣру въ законѣ причинности, мы легко придемъ, пожалуй, къ мысли, что мы можемъ пройти все бытіе, не исключая и абсолютнаго, съ вопросомъ „*почему*“ и ко всему предъявить этотъ вопросъ. Однако, вездѣ-ли и всегда-ли, относительно всего-ли этотъ вопросъ разуменъ и умѣстенъ? Птица, впервые почувствовавшая силу своихъ крыльевъ, узнавшая ихъ употребленіе и опытно убѣдившаяся въ своей способности летать, можетъ пожалуй вообразить (если только ей свойственно воображеніе), что она способна на своихъ крыльяхъ перелетѣть все міровое пространство, вплоть до едва замѣтныхъ звѣздъ. Но если-бы она имѣла достаточный опытъ и была знакома съ законами воздушной механики, равно какъ и съ законами измѣненія температуры въ верхнихъ слояхъ атмосферы, то она конечно знала-бы, что тамъ, гдѣ атмосфера становится слишкомъ рѣдкою,—тамъ летать нельзя. Не существуетъ-ли и для вопроса „*почему*“ своей атмосферы и своихъ необходимыхъ ограниченій? Что говоритъ по этому вопросу опытъ и не даетъ-ли, съ другой стороны, какихъ-нибудь посылокъ для рѣшенія этого вопроса умозрѣніе? Обратимся прежде всего къ опыту.

б. *Моментъ второй*: *опытное доказательство закона при-*

этомъ они, повидимому, не остались безъ вліянія на развитіе нашего вопроса въ послѣдующей французской философской литературѣ. Французскіе психологи, при выясненіи психологическаго генезиса идеи закона причинности, обычно отмѣчаютъ въ немъ и моментъ вѣры (см., наприм., *Rabier*: Leçons de philosophie. I Psychologie. 1888. Chap. XXII. XXVII—XXX).

чинности. Простой, немотивированной вѣрой мы довольствуемся очень рѣдко. Обыкновенно мы ищемъ для нея основаній,—въ какихъ-нибудь, твердо завѣренныхъ фактахъ, въ установкѣ ея связи съ какими-либо несомнѣнно очевидными истинами и т. д. Такъ и въ данномъ случаѣ: для убѣжденія въ законѣ причинности, вынесенномъ изъ опытовъ нашей внутренней жизни, мы ищемъ апостеріорныхъ основаній,—подвергаемъ его *опытной провѣркѣ*. Ближайшимъ поводомъ къ перенесенію закона причинности за предѣлы внутренней жизни и вообще для расширенія сферы его примѣненія служитъ, конечно, фактъ взаимодѣйствія нашего съ внѣшнимъ міромъ: при посредствѣ своего тѣла мы постоянно испытываемъ на себѣ дѣйствіе внѣшнихъ предметовъ и сами оказываемъ на нихъ воздѣйствіе, при чемъ, какъ показываетъ опытъ, эти отношенія наши къ внѣшнему міру подчинены однообразному и правильному порядку,—за однѣми и тѣми-же причинами слѣдуютъ одни и тѣ же дѣйствія [1]). Это первый шагъ къ оправданію вѣры въ законъ причинности. За нимъ слѣдуютъ и другіе. По мѣрѣ того, какъ расширяются наши горизонты и намъ представляются новые случаи, на которыхъ оправдывается изучаемый нами законъ,—вѣра въ него получаетъ все большую и большую твердость и основательность. Факты, какъ показываетъ постоянный опытъ, оправдывали и оправдываютъ множество такихъ истинъ, которыя сначала были для насъ лишь предметомъ догадки или безотчетной вѣры: не въ правѣ-ли мы заключать отсюда, что проникая, со своею вѣрою въ законъ причинности, въ область неизвѣстнаго, и заглядывая въ будущее, мы дѣйствуемъ правильно и разумно? Безъ сомнѣнія. Правда, въ пользу закона мы можемъ указать всегда лишь ограниченное и во всякомъ случаѣ опредѣленное число фактовъ (именно тѣ факты, въ которыхъ, какъ показываетъ опытъ, законъ осуществленъ), тогда какъ противъ закона остается безконечное число фактовъ (именно всѣ тѣ факты, надъ которыми опытъ пока еще не обнаружилъ власти закона при-

[1]) *Lorenz Fischer*: Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie. Mainz. 1887. S. 458 folg.

чинности), при чемъ вѣроятность универсальнаго значенія закона, повидимому, очень не велика [1]). Но вѣра, которую по самой ея природѣ, какъ извѣстно, не легко вытравить изъ души и которая при томъ и въ опытѣ не только не встрѣчаетъ опроверженія, но, напротивъ, встрѣчаетъ, хотя-бы лишь въ опредѣленныхъ границахъ поддержку,—вѣра, при такихъ условіяхъ, можетъ занять весьма удобную и при томъ съ чисто логической точки зрѣнія вполнѣ законную позицію, которая выразится приблизительно такимъ разсужденіемъ: „быть можетъ, факты, не подчиняющіеся закону причинности, представляютъ исключеніе, обусловленное лишь нашимъ временнымъ невѣдѣніемъ; быть можетъ, послѣдующій опытъ обнаружитъ и надъ этими законами власть закона точно такъ-же, какъ онъ обнаружилъ ее въ другихъ случаяхъ“ и т. д. Въ самомъ дѣлѣ,

---

[1]) *Фонсегривъ* (*Fonsegrive*: La causalité efficiente, p. 48—9) утверждаетъ, что *вѣроятность* закона причинности при исключительно опытномъ (внѣшне опытномъ) его обоснованіи, *равна нулю*. „Въ самомъ дѣлѣ,—разсуждаетъ онъ,—вѣроятность опредѣляется отношеніемъ фактовъ благопріятныхъ къ суммѣ всѣхъ возможныхъ фактовъ. Но сумма возможныхъ фактовъ въ данномъ случаѣ есть число всѣхъ возможныхъ опытовъ; число-же фактовъ или случаевъ благопріятныхъ есть число опытовъ реализованныхъ. Теперь спрашивается: каково-же это число возможныхъ опытовъ? Не очевидно-ли, что это есть число абсолютно неопредѣленное или, какъ говорятъ математики, безконечное? Не слѣдуетъ-ли поэтому изображать его извѣстнымъ математическимъ знакомъ: ∞? Безъ сомнѣнія.—Каково-же теперь число случаевъ благопріятныхъ? Какъ-бы велико оно ни было,—во всякомъ случаѣ это число опредѣленное, конечное, выражаемое какою нибудь величиною n. Но мы знаемъ, что отношеніе $\frac{n}{\infty}$ имѣетъ постоянно одно и то же значеніе, именно даетъ 0, какова бы ни была величина n, лишь бы только она была величиною опредѣленною. Слѣдовательно каково-бы ни было число опытовъ, объективная и математическая вѣроятность истинности закона причинности увеличиваться не можетъ“. Это, конечно, такъ, *если мы остаемся на строю эмпирической точкѣ зрѣнія*. Но на точкѣ зрѣнія волюнтаристической, съ которой разъясняется вопросъ нами, вѣра въ законъ причинности,—вѣра, имѣющая свой опредѣленный источникъ и свои мотивы,—является при нулѣ именно тою единицею съ лѣвой стороны, которая превращаетъ его въ опредѣленную числовую величину. Благодаря этому, вѣра, какъ мы разъясняемъ въ текстѣ, переходитъ въ довольно значительную вѣроятность.—О значеніи индуктивно-апостеріорныхъ методовъ для утвержденія нашего убѣжденія въ законѣ причинности см. „Логику“ *Милля*.—соотвѣтствующіе отдѣлы. См. такъ-же краткое, но ясное замѣчаніе у Л. М. *Лопатина* (op. cit., т. II, стр. 120—124). Ср. ниже—4.

вѣдь было же время, когда мы не видали, въ той или другой группѣ фактовъ, никакихъ постоянныхъ причинныхъ связей, а потомъ оказалось, что такія связи существуютъ. По мѣрѣ расширенія опыта, законъ вѣдь выступалъ предъ нами все съ большею и большею очевидностію и властью. Каждый день оправдываетъ его все больше и больше: число фактовъ, подчиняющихся закону, постепенно увеличивается и, слѣдовательно, въ соотвѣтственной степени уменьшается число фактовъ противоположныхъ. Это какъ-бы двѣ враждебныя арміи: одна представляетъ изъ себя лишь маленькій отрядъ, а другая—почти безчисленное войско. Но при каждомъ столкновеніи первая (маленькая) армія одерживаетъ побѣду и пополняется плѣнниками и дезертирами изъ первой [1]). Не въ правѣ-ли наблюдающіе за ходомъ военныхъ дѣйствій вывести отсюда заключеніе, что въ концѣ концовъ первая армія одержитъ окончательную побѣду, а вторая разсѣется и уничтожится? Исторія всегда и во всѣхъ случаяхъ поучительна. Въ высокой сепени поучительна и исторія науки. Оглядываясь назадъ и припоминая, сколько фактовъ, прежде ускользавшихъ отъ пониманія со стороны своей причинной законосообразности, было подведено потомъ подъ этотъ законъ, мы можемъ выводить отсюда весьма вѣроятное заключеніе, что и множество другихъ фактовъ будетъ подведено подъ него. Прикладная Логика („Логика Наукъ"), устанавливающая методы и правила разысканія причинныхъ связей при помощи эксперимента и такимъ путемъ устанавливающая такъ называемые эмпирическіе законы, еще болѣе увеличиваетъ вѣроятность нашихъ ожиданій въ этомъ направленіи. Такимъ образомъ, при помощи опыта, законъ причинности со ступени положенія, принимаемаго лишь на вѣру, возвышается на степень *гипотезы, имѣющей всесьма большую долю вѣроятности.*

в) *Третій моментъ: приведеніе формулы закона, путемъ умозрѣнія, къ логической очевидности.* Въ предыдущихъ разъясненіяхъ мы установили законъ причинности, какъ предметъ вѣры и какъ апостеріори оправдываемую гипотезу. Но вѣра

[1]) Ср. *Rabier*, loco cit.

есть лишь эвристическій принципъ (или постулятъ), который самъ по себѣ ни за что не ручается и требуетъ своего дальнѣйшаго оправданія. Основанная на опытѣ гипотеза всегда условна—обладаетъ лишь вѣроятностью, хотя иногда, какъ и въ данномъ случаѣ, весьма большою. Ясно, что при такомъ результатѣ, установка закона причинности еще не можетъ быть признана законченною. Именно намъ остается еще разсмотрѣть, нельзя-ли возвести законъ причинности на степень *истины несомнѣнной* и, если можно, то *въ какомъ объемѣ*,—какъ истину универсальную, примѣнимую ко всему безъ исключенія, или же лишь какъ истину для извѣстной ограниченной области, для опредѣленнаго круга явленій, фактовъ и т. д. Разсмотримъ каждую изъ этихъ двухъ сторонъ вопроса, переставивъ его на единственно остающуюся у насъ безъ изслѣдованія теперь почву,—на почву *умозрѣнія*.

Умозрительное удостовѣреніе въ истинности предложенія, чего бы оно ни касалось, всегда совершается по одному правилу и однимъ и тѣмъ-же путемъ: необходимо поставить его термины предъ сознаніемъ (предъ „*зрѣніемъ ума*“) въ такой формѣ, чтобы ихъ отношеніе опредѣлялось не инымъ чѣмъ, а только лишь чистою логическою природою. Возьмемъ примѣръ. Какъ мы убѣждаемся въ очевидной несомнѣнности, положимъ, аксіомы $2\times2=4$? Во-первыхъ, всматриваясь въ эту аксіому, мы замѣчаемъ, что она нисколько не зависитъ отъ того, какія мы возьмемъ единицы,—*не зависитъ отъ матеріала*, на которомъ воплощено это числовое отношеніе: будутъ-ли то люди, яблоки, или какіе-либо другіе предметы, результатъ будетъ всегда одинъ. Во-вторыхъ, мы убѣждаемся, что эта истина *не зависитъ и отъ условій моего эмпирическаго сознанія:* разъ я ставлю въ своемъ сознаніи двѣ двойки, въ ихъ чистой числовой природѣ, я получаю всегда одинаковый результатъ и не властенъ ни вытѣснить, ни прибавить къ числу 4, получающемуся въ произведеніи, ни одной единицы. Въ-третьихъ, въ виду этой абсолютной независимости истины отъ моего сознанія, я признаю, что всякое вообще сознаніе, *всякій умъ*,—будетъ ли то умъ другаго человѣка, ангела, или Бога,—*всякій умъ*, способный къ той-же умозрительной постановкѣ истины

въ ея чистой ариѳметической природѣ, *долженъ признать* непреложность аксіомы, какъ признаю ее и я: въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ въ этомъ отношеніи, т. е., въ отношеніи къ умозрительной постановкѣ математической аксіомы, мое сознаніе, сознаніе всякаго другаго человѣка и Бога, совершенно тожественны, то, признавъ, что въ другомъ, *тожественномъ мнѣ сознаніи*, процессъ умноженія двухъ на два далъ-бы не четыре, а какой-либо иной результатъ, я тѣмъ самымъ призналъ-бы, что и въ моемъ сознаніи возможно было-бы то же нарушеніе аксіомы, а это *противорѣчило-бы* прямому показанію моего чистаго сознанія, моего *„умозрѣнія"*. Говоря иначе, нарушеніе аксіомы затрогивало-бы основные законы мысли, безъ которыхъ она состояться не можетъ,—законы тожества и противорѣчія. Такимъ образомъ, въ актѣ чистаго мышленія или умозрѣнія мы утверждаемъ безусловное значеніе приведенной къ логической очевидности истины не только для себя и для даннаго момента времени, но *для всѣхъ безъ исключенія подобныхъ намъ существъ, во всѣ времена и при всякихъ условіяхъ*. Индивидуальный умъ, отрѣшаясь въ умозрѣніи отъ своей эмпирической условленности (матеріаломъ, временемъ, настроеніемъ и т. д.), чрезъ то самое становится способнымъ, такъ сказать, быть замѣстителемъ всѣхъ другихъ умовъ и сознаній и антиципировать результатъ, который и у всѣхъ нихъ дали-бы подобные-же умозрительные процессы. Это и значитъ, что *умозрительная истина объективна и универсальна*: для всѣхъ, тожественныхъ въ отношеніи къ ея умозрительной постановкѣ, сознаній она дана, какъ одинаково созерцаемый и неизмѣнный въ своей логической природѣ объектъ, а не какъ опредѣляемый моимъ произволомъ и, потому, измѣнчивый продуктъ моей мысли. Дальше этого на пути удостовѣренія въ истинности того или другаго *отвлеченнаго* (но не фактическаго) положенія итди некуда [1]).

Примѣнимъ теперь сказанное къ изслѣдуемому нами закону и мы найдемъ, что и онъ допускаетъ подобное-же умозрительное оправданіе. Однако, здѣсь случай сложнѣе и представляетъ

[1]) Подробное и весьма обстоятельное разъясненіе природы логической очевидности см. въ брошюрѣ *Heydebreck'a:* Über die Gewissheit des Allgemeinen (vortrag, gehalten in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin). 1893.

несравненно бо́льшія трудности. Конечно, мы легко можемъ убѣдиться, разсуждая способомъ, подобнымъ только что указанному, что *душевную жизнь* каждаго другаго человѣка мы должны мыслить подчиненною тому же самому закону причинности, какому подчинена и наша собственная жизнь, и что безъ противорѣчія себѣ мы не можемъ мыслить ее иначе. Но какъ,—съ какимъ логическимъ содержаніемъ, въ какомъ объемѣ и формѣ,—мы должны и можемъ установить путемъ умозрѣнія термины формулы, выражающей отношеніе причиной связи, чтобы распространить ея примѣненіе и *за предѣлы* нашей человѣческой жизни на міръ внѣшній? Говоря иначе, какъ мы должны формулировать *законъ?* Это переводитъ насъ къ разсмотрѣнію второй половины поставленнаго выше вопроса.

Прежде всего, совершенно очевидно, что мы можемъ брать термины формулы, выражающей законъ причинности, лишь въ томъ объемѣ, который оправдывается ихъ выясненнымъ выше генезисомъ и логическимъ анализомъ: въ каждомъ элементѣ понятія мы должны дать отчетъ,—должны знать, изъ какого источника его вводимъ, и удостовѣриться, что не переходимъ въ сферу чуждаго ему, хотя и смежнаго, понятія. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь оказывается, что идея (понятіе, законъ) причинности имѣетъ свою исторію, мы видимъ ея зарожденіе и сами участвуемъ въ ея развитіи и разъясненіи. Она не налагается на насъ отвнѣ, вопреки нашей волѣ и помимо нашего пониманія,—не есть какъ-бы что-то намъ внѣшнее и роковое и, потому, не можетъ выступать въ нашемъ сознаніи съ характеромъ безусловно-всеобщей и необходимой абсолютности, такъ что требованіямъ ея мы должны-бы были подчиняться слѣпо и невольно. Нѣтъ, мы признаемъ ея власть надъ собою, надъ своею мыслью и своимъ сознаніемъ *лишь постольку*, поскольку ее понимаемъ и поскольку свободно убѣждаемся въ ея истинности. Но что-же мы, при такихъ условіяхъ, можемъ законно ввести въ эти термины?—Какъ мы видѣли выше, мы беремъ содержаніе идеи причинности изъ своего собственнаго сознанія: для каждаго душевнаго акта и новаго состоянія мы ищемъ объясняющей и порождающей его причины и находимъ ее въ своемъ усиліи, въ психической силѣ, въ своемъ я (руку дол-

женъ двинуть *я*, представленіе забытое долженъ припомнить опять таки *я*-же, *я* долженъ постановить рѣшеніе и избрать одну изъ двухъ альтернативъ и т. д., какъ объ этомъ извѣщаетъ меня непосредственно сознаваемое чувство усилія). Если мы анализируемъ термины причиннаго отношенія и отвлечемъ отъ нихъ все случайное; если, говоря иначе, поставимъ ихъ въ ихъ чистомъ логическомъ содержаніи,—что останется? Ясно, что на одной сторонѣ останется понятіе психическаго измѣненія (это —дѣйствіе), а на другой—понятіе измѣняющаго психическаго агента или психической силы (причина). Для психическаго измѣненія мы *потому* ищемъ причины въ измѣняющей его силѣ, что оно, по самому логическому понятію, образованному по указанію опыта, мыслится нами съ дополнительнымъ признакомъ чего-то пассивнаго (что и выражается въ словѣ—въ страдательной формѣ глагола: *измѣняемое* движеніе руки, *измѣняемое* рѣшеніе и т. д.). Это будетъ еще яснѣе, если мы выступимъ изъ психической сферы и придемъ во внѣшній міръ. Возьмемъ примѣръ. Положимъ, что, уходя изъ комнаты, я оставилъ въ ней чернильницу на столѣ и ребенка на диванѣ и вотъ, возвратившись, я вижу, что чернильница и ребенокъ оказались не на тѣхъ мѣстахъ, на которыхъ я ихъ оставилъ. Какъ я отнесусь къ этимъ фактамъ? Гдѣ буду я искать ихъ объясненія? Относительно чернильницы я, конечно, спрошу себя: кто ее переставилъ,—ребенокъ или какой-либо случайный посѣтитель комнаты. Но относительно ребенка совсѣмъ не поставлю этого вопроса: „онъ самъ передвинулся“ (могутъ, конечно, возникать вопросы о томъ, почему ребенокъ передвинулся и т. д., но это уже другое дѣло). Въ этомъ простомъ фактѣ ясно сказываются тѣ логическія основанія, которыя направляютъ нашу мысль къ отысканію причинъ и вмѣстѣ заставляютъ ограничивать область этихъ поисковъ. Я понимаю, что неодушевленный предметъ не можетъ самъ собою перемѣщаться, равно какъ, съ другой стороны, перемѣщеніе живаго существа считаю фактомъ самопонятнымъ и вотъ почему въ одномъ случаѣ ищу причины, а въ другомъ совсѣмъ не задаюсь вопросомъ о ней,—тѣмъ самымъ заранѣе указывая на необходимость ограниченія области примѣненія вопроса: „почему“? Если мы по-

ставимъ вопросъ въ общей формѣ и спросимъ, наприм., такъ: почему для всякой перемѣны въ физическомъ мірѣ или въ области неодушевленныхъ предметовъ мы ищемъ причины, то отвѣтъ нашъ будетъ, конечно, таковъ: потому что вещество не можетъ перемѣщаться или перемѣняться само собою. Но почему мы не можемъ мыслить вещество перемѣняющимся само собою? Потому, что анализируя понятіе о немъ, или,—лучше, —о предметѣ неодушевленномъ, находимъ, что въ немъ, по самому его понятію, нѣтъ именно того элемента, который, какъ мы знаемъ изъ внутренняго опыта, обусловливаетъ самопонятность движенія и перемѣны; нѣтъ силы, самопроизвольнаго усилія: это, употребляя Аристотелевскіе термины, есть нѣчто движимое, но не движущее,—начало пассивное, а не активное. На этомъ основаніи мы можемъ формулировать законъ причинности въ такой формѣ „*всякое измѣненіе необходимо предполагаетъ измѣняющаго агента, какъ свою причину*“.

Всмотримся ближе въ умозрительную природу и объемъ этой формулы.

Во-первыхъ, ясно, что приведенная формула обладаетъ характеромъ полной логической очевидности. Въ самомъ дѣлѣ, „всякое измѣненіе“=„все измѣняемое“. Но понятіе „измѣняемое“ включаетъ уже въ себѣ implicite и понятіе „измѣняющаго“, безъ котораго оно *немыслимо:* измѣняемое непремѣнно—*кѣмъ или чѣмъ-нибудь;* измѣняющееся=измѣняющее само себя. „Измѣняемое и измѣняющее суть, слѣдовательно, понятія соотносительныя: гдѣ есть одно, тамъ непремѣнно должно быть и другое, такъ какъ первое можетъ быть порождено или произведено послѣднимъ и безъ него не можетъ быть тѣмъ, что оно есть. Такимъ образомъ, если мы возьмемъ термины въ ихъ чисто логическомъ опредѣленіи и природѣ, то ихъ связь (т. е. причинное отношеніе) опредѣлится предъ нами, какъ логически необходимая и безусловная. Всякое сознаніе,—человѣческое-ли, ангельское, или Божественное,—которое поставитъ эти термины въ ихъ только-что указанной нами общности, необходимо (въ силу необходимости логической) поставитъ и ихъ причинное отношеніе. Итакъ, приведенная выше формула есть истина умозрительная, аналитически—очевидная и потому без-

условная, необходимая, объективная,—предлежащая въ своей обязательности каждому, способному къ умозрѣнію, уму и тѣмъ доказывающая свою безусловную отъ него независимость, свою принадлежность къ числу объективныхъ законовъ реальности.

Во-вторыхъ, столь же несомнѣнно, что безусловная со стороны своей истинности и своего объективнаго значенія, установленная нами формула *условна со стороны объема своего примѣненія*. Объемъ сужденія опредѣляется, какъ извѣстно изъ Логики, его подлежащимъ. Подлежащее-же въ этой формулѣ *обнимаетъ не все вообще, но лишь все измѣняемое*. Поэтому, хотя власть закона причинности должна быть законно распространяема на всю область измѣненій, бытія измѣняемаго, но за то—*на нее только*. Логически незаконно было-бы поставить на мѣсто ея, наприм., такую формулу: „все имѣетъ свою причину“. Власть закона причинности простирается повсюду, куда, по тѣмъ или другимъ мотивамъ, мы вносимъ измѣненіе и дѣйствіе,—гдѣ предполагаемъ силу, аналогичную той, которая открывается въ нашемъ внутреннемъ опытѣ, въ нашемъ психическомъ усиліи, но—и только сюда. Сущее неизмѣнно, наприм., Богъ, не допускаетъ вопроса „*почему*“: здѣсь этотъ вопросъ былъ-бы неумѣстенъ, такъ какъ на него не уполномочиваетъ насъ, въ примѣненіи къ этой области бытія, установленный нами его смыслъ и значеніе [1]). Гдѣ пролегаетъ гра-

[1]) Правы были, поэтому, тѣ противники раціонализма, которые въ отвѣтъ на ученіе о Богѣ, какъ о „причинѣ самаго себя“ (causa sui), разъясняли нелѣпость и самопротиворѣчивость этой формулы. Раціоналисты, учившіе *о врожденности* идеи причинности, вмѣстѣ съ другими идеями, естественно считали возможнымъ и относительно *бытія* Божія ставить вопросъ: „*почему*“ (такъ какъ они не имѣли ни какихъ основаній ограничивать область примѣненія идеи *врожденной* и выступающей съ характеромъ безусловнымъ и неограниченнымъ въ отношеніи къ объему ея примѣненія). На этотъ-то вопросъ они (Спиноза, Декартъ и др.) и отвѣчали знаменитою формулою causa sui. Но ихъ противники справедливо замѣчали (какъ это всего яснѣе формулировалъ въ своихъ возраженіяхъ Декарту Арнольдъ), что такъ какъ причина предшествуетъ дѣйствію, то Богъ (если бы Онъ былъ причиной самаго себя), *какъ причина*, существовалъ-бы раньше, чѣмъ Онъ началъ существовать, *какъ дѣйствіе*, что нелѣпо и т. д. (см. *Quatriemes objections*. Oeuvres choisies de Decartes, nouvelle édition, p. 155). Дѣйствительно, не трудно убѣдиться каждому по собственному опыту, что *попытка* отыскать причину существованія Божія скоро превращается въ *пытку*, чѣмъ ясно доказывается нелѣпость самаго вопроса...

ница этой области примѣненія закона,—это опредѣляется для каждаго даннаго случая отдѣльно (на основаніи степени приложимости къ нему понятій измѣненія, дѣйствія, силы и пр.).

Такимъ образомъ, прозрачно-ясный и очевидный въ одномъ отношеніи (со стороны своего источника, содержанія и логическаго права на признаніе въ качествѣ объективно-истиннаго), законъ причинности является чѣмъ-то какъ-бы прикровеннымъ и не вполнѣ опредѣленнымъ въ другомъ отношеніи (со стороны объема своего примѣненія и формъ или способовъ своей реализаціи). Онъ ясенъ, какъ требованіе нашей мысли, возникающее изъ нашего непосредственнаго внутренняго опыта и оправдываемое точнымъ анализомъ,—какъ стимулъ и нервъ всей нашей умственной дѣятельности; но не вполнѣ ясенъ въ своемъ выраженіи въ дѣйствительности и въ своихъ конкретныхъ очертаніяхъ: самъ по себѣ онъ не дѣлаетъ для насъ прозрачнымъ міръ, не даетъ намъ права апріори, чистымъ мышленіемъ устанавливать его законы, не освобождаетъ отъ обязанности трудиться надъ разъясненіемъ міровыхъ связей и распутывать ихъ по указанію опыта. Это не только требованіе и указаніе пути, по которому слѣдуетъ идти къ свѣту знанія, но и—проблема, задача, надъ рѣшеніемъ которой человѣчество будетъ трудиться всю свою жизнь и которая, вѣроятно, навсегда останется для него не вполнѣ разрѣшенною. Пользуясь библейскимъ образомъ, можно сказать, что законъ причинности есть нѣчто подобное столпу огненному, который велъ евреевъ изъ Египта: это свѣтъ, прикрытый тѣнью облака, достаточный для того, чтобы видѣть общее направленіе пути въ разысканіи причинъ, но не открывающій сразу обѣтованной земли полнаго пониманія причинъ и сущности міроваго цѣлаго.

Только что установленная нами формула не представляетъ чего-либо новаго въ исторіи философской мысли. Ея начало можно возводить уже къ Аристотелю, который училъ, что „все движимое (по его терминологіи=измѣняемое) должно быть движимо (=измѣняемо) чѣмъ нибудь“ (ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι, *Phys.* VII, 1). Но эта устойчивость формулы говоритъ, конечно, не противъ нея, а скорѣе за нее. Во всякомъ случаѣ не трудно замѣтить, что, и независимо отъ до-

стоинства только что представленнаго нами ея научнаго оправданія и разъясненія, по своему непосредственному и прямому смыслу, она преимуществуетъ предъ другими ходячими формулами, которыя отчасти страдаютъ излишнею притязательностію (какъ наприм. указанная уже нами формула: „*все* имѣетъ свою причину"), отчасти представляютъ простую, ничего не говорящую тавтологію (какова, наприм., извѣстная формула: „всякое дѣйствіе имѣетъ причину"; по вѣрному замѣчанію Мэнъ-де-Бирана, „сказать, что всякое дѣйствіе имѣетъ причину все равно, что сказать: „„все, что имѣетъ причину, имѣетъ причину"" или иначе: „„что есть, есть"",—положеніе праздное, которое ничему не научаетъ, такъ какъ представляетъ простое тожество, одно и то же содержаніе мысли въ субъектѣ и предикатѣ, только подъ двумя различными словами".

2. Неудовлетворительность раціоналистическаго обоснованія закона причинности: оно отчасти а) страдаетъ догматизмомъ, приводящимъ къ ложнымъ выводамъ, отчасти—б) смѣшиваетъ различные порядки бытія (логическій и реальный).

Въ развитіи раціонализма можно различать двѣ формы: одна исходитъ изъ понятія міроваго цѣлаго и раціонализируя міръ въ цѣломъ (т. е., признавая его сплошь прозрачнымъ для нашей мысли), подъ этимъ угломъ зрѣнія истолковываетъ затѣмъ и нашъ духъ, основы нашего знанія и дѣятельности; другая, напротивъ, исходитъ изъ понятія о природѣ нашего духа и, интеллектуализируя (т. е., признавая въ немъ основною силою умъ и интеллектуальные процессы полагая въ основу всѣхъ другихъ, т. е., и воли, и чувства), подъ этимъ угломъ зрѣнія истолковываетъ и весь міръ со всѣми его законами, весь міровой строй и процессъ міровой жизни. Мы разсмотримъ здѣсь, въ примѣненіи къ нашему вопросу, каждую изъ этихъ формъ въ отдѣльности.

а. Зерно раціонализма первой формы запало въ научно-философскую мысль еще очень рано. Его можно находить уже у досократиковъ (особено у іонійскихъ философовъ). Они ищутъ принциповъ (ἀρχαί) сущаго, при чемъ подъ этими ἀρχαί смутно разумѣютъ и реальную причину (первопричину) сущаго и

его объяснительное (логическое) основаніе. Отъ даннаго, путемъ умозаключенія, они восходятъ къ его мысленеобходимымъ началамъ: этимъ же молчаливо признавалось, что всѣ явленія связаны логическою необходимостію, безъ которой, предполагалось, не было-бы точекъ опоры для обратныхъ заключеній отъ даннаго къ причинамъ. Такъ возникла *теорема логической связности* всѣхъ явленій и процессовъ природы (міроваго детерминизма), какъ необходимое предположеніе возможности метафизическихъ изслѣдованій. Сознательная, методическая постановка этой проблемы, какъ мы находимъ ее въ дальнѣйшей философіи (особенно у Аристотеля), повела къ тому, что реальная причина и логическое основаніе (*causa* и *ratio*) были обособлены и сознаны вмѣстѣ и въ своемъ различіи и въ своемъ соотношеніи, параллелизмѣ или согласіи (гармоніи): связь основаній и слѣдствій въ нашемъ мышленіи стала разсматриваться, какъ выраженіе связи причинъ и дѣйствій внѣ насъ, а ручательствомъ согласія или гармоніи этихъ двухъ различныхъ порядковъ было признано высшее Существо. Въ этомъ направленіи мысль развивалась долго,—вплоть до Спинозы. Спиноза-же снялъ только-что указанный посредствующій членъ, т. е., мысль о верховномъ Существѣ, какъ гарантіи гармоніи двухъ различныхъ порядковъ (логическаго и реальнаго) и такимъ образомъ упростилъ всю постановку дѣла: природа и разумъ объявлены теперь въ существѣ своемъ совершенно тожественными и такимъ образомъ, было заложено основаніе *объективному и универсальному логизму или панлогизму*, который и развивался (съ различными оттѣнками и не всегда, конечно, въ одинаково рѣзкихъ формахъ) въ цѣломъ ряду послѣдующихъ системъ. Связь и непосредственное тожество аттрибутовъ и модусовъ въ природѣ и логическая связь мыслей въ нашемъ умѣ одно и то же. Логическое слѣдованіе идей одной изъ другой и реальный порядокъ причинной зависимости тожественны. Теперь для метафизики открывался соблазнъ конструировать всю природу изъ понятій и реальную связь вещей замѣнить идеальною системою „дефиницій". Хотя авторитетный Лейбницъ и за нимъ Вольфъ на время задержали было потокъ раціонализма и стремились возвратить мысль снова къ Аристотелю, однако, въ нѣсколько

смягченной формѣ, онъ все же удержался въ философскомъ сознаніи и скрытое въ немъ предположеніе о сплошной логической проницаемости или связности міра, всѣхъ явленій, процессовъ и вещей въ немъ, какъ моментовъ одной логической системы,—это предположеніе со всѣмъ блескомъ выступило предъ нами снова въ системѣ Гегеля, гдѣ оно безстрашно было объявлено принципомъ всей дѣйствительности. Отзвукъ его мы находимъ далѣе въ системахъ Шеллинга, Гартмана, Фолькельта (его „телеологическій монизмъ“) и мн. др. [1]).

Такова внѣшняя исторія обоснованія закона причинности. Конечно, въ частныхъ пріемахъ и аргументаціи здѣсь много разнообразія. Но общій типъ или схема, по которой развивается раціоналистическая мысль, здѣсь одна и та же. Чтобы объяснить тотъ или другой непонятный фактъ, то или другое явленіе, при отсутствіи другихъ объясняющихъ его самопонятныхъ явленій и фактовъ, строится предположеніе (гипотеза) и затѣмъ, такъ какъ оно отвѣчаетъ цѣли, для которой придумано, т. е., объясняетъ фактъ,—ему усвояется объективное значеніе: гипотеза превращается въ истину, выражающую дѣйствительность. Всего яснѣе эта схема выразилась въ золотой вѣкъ развитія раціонализма—отъ Декарта до Канта (Декартъ—Спиноза—Лейбницъ—Вольфъ). Декартъ, въ своемъ извѣстномъ онтологическомъ доказательствѣ бытія Божія, можно сказать, далъ для всего этого періода одну общую формулу, по которой послѣ него и по его примѣру стали обосновывать всѣ важныя, но неясныя, со стороны своего генезиса и значенія, понятія. Онъ, какъ извѣстно, разсуждалъ такъ: „у насъ есть идея Божества; но она не можетъ произойти ни изъ міра внѣшняго, ни изъ міра внутренняго (такъ какъ ни внѣшній міръ, ни я самъ не можетъ дать для нея содержанія и вообще, какъ-бы то ни было, служить ея достаточнымъ основаніемъ); слѣдовательно есть Богъ, Который и вложилъ эту идею въ насъ“. Послѣдующіе философы раціоналисты, стоявшіе такъ или иначе подъ вліяніемъ идей Декарта, можно сказать, мѣняли лишь терми-

[1]) Этотъ процессъ развитія раціоналистическаго ученія о законѣ причинности хорошо вскрытъ у *Дильтея* (*Dilthey*: Einleitung in die Geisteswissenschaften, Leipzig, 1883, s. 491 und folg.).

ны въ этой схемѣ или формулѣ, утилизуя ее каждый для своихъ цѣлей, которыя опредѣлялись особенностями, характеромъ и задачами той или другой системы. Спиноза по этой схемѣ призналъ въ Божествѣ единственный прототипъ всѣхъ нашихъ понятій о субстанціи и такимъ образомъ пришелъ къ своему пантеизму, отрицающему существованіе самостоятельныхъ существъ. Картезіанцы, Мальбраншъ и Гейлинксъ, при помощи той-же схемы, стали видѣть въ Богѣ вмѣстилище или сѣдалище всѣхъ универсальныхъ и необходимыхъ идей, которыя-де мы и можемъ видѣть только въ Богѣ, какъ Существѣ необходимомъ и абсолютномъ и т. д. Подобнымъ-же образомъ, наконецъ, Лейбницемъ была сдѣлана спеціальная попытка обосновать и законъ причинности. Центральное понятіе у Лейбница, какъ извѣстно, есть понятіе монады, — „безоконной“ монады, какъ выражался философъ, т. е., такого элементарнаго психическаго существа, которое не стоитъ къ другимъ монадамъ ни въ какомъ прямомъ и естественномъ отношеніи, ни въ знаніи, ни въ дѣятельности,—не можетъ испытывать на себѣ дѣйствіе другихъ монадъ, равно какъ, въ свою очередь, не можетъ и на нихъ воздѣйствовать. И это потому,—таковъ общій смыслъ аргументаціи Лейбница, —что надѣлять монаду, хотя бы и высшую, каковою слѣдуетъ признать человѣческую душу, способностію самопроизвольнаго дѣйствованія, дѣлать изъ нея дѣйствующую причину (causa efficiens) значило-бы уравнивать ее съ Богомъ, Который одинъ только есть въ собственномъ смыслѣ дѣйствующая причина. Отсюда слѣдуетъ, что естественный путь выяснить генезисъ закона причинности и обосновать его объективность отрѣзанъ. Чтобы выйти изъ этого затрудненія, Лейбницъ и придумалъ нѣсколько вспомогательныхъ гипотезъ (своего рода философскихъ догматовъ), какъ-то: врожденность идеи причинности; параллельное развитіе монадъ по закону основанія; предуставленную гармонію и ея Виновника и т. д. Каждая монада развивается сама по себѣ независимо отъ всѣхъ другихъ, повинуясь единственно лишь закону непрерывности и, если тѣмъ не менѣе изъ всѣхъ этихъ обособленныхъ развитій получается одно цѣлое, одинъ связный міровой процессъ, то это

единственно лишь благодаря гармоніи, заранѣе предуставленной Богомъ; и, если, съ другой стороны, повинуясь врожденной намъ идеѣ, мы ищемъ и находимъ въ мірѣ причины, хотя на самомъ дѣлѣ прямаго причиннаго взаимодѣйствія между монадами не существуетъ, то это опять таки благодаря все той-же предуставленной гармоніи.

Всматриваясь въ только что выясненную нами раціоналистическую постановку вопроса о законѣ причинности, мы безъ труда убѣдимся, что она связана съ весьма существенными недостатками.

Именно, во-первыхъ, она предполагаетъ доказанными три весьма спорныхъ метафизическихъ гипотезы, т. е., опирается на три философскихъ догмата. Эти догматы суть: *иннеизмъ* въ психологіи (признается врожденность идеи причинности), *логическій детерминизмъ* въ метафизикѣ (міровой процессъ есть связная система другъ изъ друга развивающихся понятій) и *пантеизмъ* въ теологіи (міръ есть выраженіе и раскрытіе божественной субстанціи). Конечно, отъ этого упрека въ догматизмѣ раціоналистовъ можно въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ защищать. Можно, напримѣръ, сказать, что иннеизмъ и логическій детерминизмъ еще не окончательно осуждены наукою и съ извѣстными ограниченіями имѣютъ законное право на существованіе; что пантеизмъ свойственъ далеко не всѣмъ раціоналистамъ и т. д. Пусть все это такъ (хотя, напримѣръ, пантеизмъ характеризуетъ системы типичнѣйшихъ раціоналистовъ: Спинозу, Гегеля, откуда слѣдуетъ, что онъ связанъ съ самымъ существомъ раціонализма) [1]). Но во всякомъ случаѣ законъ причинности обосновывается здѣсь на *другихъ* положеніяхъ и при томъ гипотетичныхъ, которыя еще нужно доказывать, вслѣдствіе чего вся постановка дѣла принимаетъ по меньшей мѣрѣ очень сложный и шаткій характеръ, который уже по одному этому едва ли можно отстаивать,—особенно въ виду возможности, указанной нами выше, разъяснить законъ прямѣе и проще.

Во-вторыхъ, и независимо отъ этого догматизма, раціоналисти-

[1]) Объ этой принципіальной связи раціонализма съ пантеизмомъ см. у *Куно-Фишера*: „Исторія новой философіи", русск. переводъ, т. I, стр. 466—7.

ческое обоснованіе закона причинности не можетъ быть признано состоятельнымъ уже и потому, что оно выполняется по такой логической схемѣ, въ которой трудно не признать паралогизма. Конечно, если въ той или другой раціоналистической системѣ логическія предпосылки закона причинности устанавливались-бы независимо отъ него, тогда противъ такой постановки дѣла можно было-бы возражать развѣ лишь съ точки зрѣнія сравнительныхъ техническихъ удобствъ, большей или меньшей сложности, простоты или искусственности и т. д. Но бѣда въ томъ, что въ большинствѣ случаевъ (что впрочемъ, можно предположить уже и заранѣе), наприм., существованіе Бога или предустановленная гармонія доказывается при помощи закона причинности, а этотъ послѣдній опирается и подкрѣпляется ссылкою на первыя истины (т. е., бытіе Бога и пр.), каковая ошибка проскальзываетъ въ системы раціоналистовъ тѣмъ легче, что у нихъ, какъ мы знаемъ, реальная причина и логическое основаніе смѣшиваются. Во всякомъ случаѣ,—повторяемъ,—едва ли удобно связывать судьбу разъясняемаго нами закона съ такою сложною и гипотетичною постановкою, какую придаетъ ему раціонализмъ въ своей первой формѣ [1]).

б. Перейдемъ ко второй формѣ раціоналистическаго обоснованія закона причинности. Раціонализмъ перваго типа, направляясь къ рѣшенію этой задачи, какъ мы только что видѣли, впадаетъ въ паралогизмъ: онъ предполагаетъ, что все связано неизмѣнными отношеніями основаній и слѣдствій (=причинъ и дѣйствій) и поэтому признаетъ разумнымъ и законнымъ усвоять прирожденной намъ идеѣ причинности власть надъ всѣмъ сущимъ,—придавать ей универсальное значеніе, т. е., предполагаетъ то, что именно и требуется еще доказать. Раціонализмъ втораго типа не допускаетъ такой грубой и очевидной ошибки. Онъ беретъ въ жизни нашего сознанія, можно сказать, самый твердый исходный пунктъ,—такъ называемые законы мышленія,—и уже отсюда, постепенно и методически, восходитъ къ установкѣ закона причинности въ качествѣ универсальной ме-

[1]) Къ критикѣ раціонализма этой формы ср. глубокомысленныя замѣчанія *Мэнъ-де-Бирана*, op. cit. p. 217 etc.

тафизической аксіомы, путемъ отожествленія мышленія и бытія, законовъ логическихъ и онтологическихъ (отожествленія, характеризующаго всякій вообще раціонализмъ), приходитъ къ установкѣ закона причинности, какъ универсальной метафизической аксіомы. Это совершается по такой приблизительно формулѣ: „все существующее или все бытіе, по требованію закона тожества въ его онтологическомъ смыслѣ, должно быть тожественно само себѣ, т. е., неизмѣнно; слѣдовательно, если бытіе, какъ показываетъ опытъ всего человѣчества, оказывается объятымъ постояннымъ движеніемъ или „процессомъ становленія", то для этого процесса должны быть опредѣленныя или достаточныя основанія въ самомъ-же этомъ бытіи (иначе въ его природѣ оказалось-бы противорѣчіе, которое дѣлало-бы его немыслимымъ); слѣдовательно, далѣе, всякое явленіе или измѣненіе должно имѣть свое достаточное основаніе=причину". Такимъ образомъ, выполненіе закона причинности (=основанія) утверждается въ своей универсальности, какъ одно изъ условій *мыслимости* бытія въ его, свидѣтельствуемой опытомъ, измѣнчивости или текучести. Здѣсь, въ этомъ процессѣ возвышенія понятія причинной связи въ законъ, проявляется *„стремленіе понять воспринимаемое, какъ необходимое,* найти достаточное основаніе, изъ котораго фактически данное слѣдуетъ съ необходимостію,—найти себѣ удовлетвореніе *въ пониманіи необходимости даннаго.* Отсюда, когда это стремленіе (Drang), сначала дѣйствующее лишь инстинктивно и въ частныхъ случаяхъ, приходитъ къ сознанію и удовлетвореніе, слѣдующее за нимъ, ставится, какъ общая цѣль,—можетъ быть выведена всеобщность принципа (закона причинности), по которому *все должно быть понято, какъ необходимое,* чрезъ отысканіе достаточнаго основанія. И такъ какъ искать достаточнаго основанія можно разумно лишь въ томъ случаѣ, если оно существуетъ, то слѣдуетъ предположеніе, что все имѣетъ свое основаніе, изъ котораго и возникаетъ съ необходимостію" [1]). Вотъ точное вы-

[1]) *Зигвартъ*: Логика (*Sigwart*: Logik, 2-te Auflage, 1893. B. II, Ss. 168–9).— Тонкое развитіе той-же точки зрѣнія, въ связи съ Бирановскою теоріею усилія, какъ основнаго типа причинной связи, представляетъ *проф. Л. М. Лопатинъ* въ своемъ спеціальномъ изслѣдованіи о законѣ причинности (см. *положительныя задачи философіи*, т. 2-й, стр. 184 и сл.).

раженіе разъясняемой нами точки зрѣнія словами одного изъ ея наиболѣе серьезныхъ и авторитетныхъ представителей.

Не смотря на подкупающую ясность только что изложенной нами теоріи,—и ея послѣдовательное проведеніе, по нашему мнѣнію, связано съ нѣкоторыми серьезными затрудненіями.

Обоснованіе закона причинности совершается здѣсь, какъ мы только что видѣли, чрезъ расширеніе области примѣненія законовъ мышленія,—чрезъ превращеніе ихъ прямаго *логическаго* значенія и смысла въ *онтологическій*. На какомъ основаніи и какимъ пріемомъ совершается такое превращеніе? Чѣмъ оно оправдывается и доказывается? Если эти законы устанавливаются *лишь для области мысли;* если, т. е., принимаются въ точномъ смыслѣ законовъ логическихъ или законовъ *мышленія:* тогда вполнѣ возможно, конечно, ихъ умозрительное оправданіе чрезъ приведеніе къ очевидности. „Всякая мысль, чтобы быть опредѣленнымъ элементомъ нашего мыслящаго сознанія, должна быть тожественна сама себѣ и не включать противорѣчія“ (иначе мышленіе невозможно, немыслимо, такъ сказать); „всякая мысль должна имѣть логическое основаніе, т. е., допускать разложеніе на свои логическіе элементы и, наоборотъ, разъ даны элементы, должна изъ нихъ вытекать“: эти и подобныя положенія, представляющія различное выраженіе законовъ мысли, въ ихъ примѣненіи *къ чисто логической сферѣ*, легко могутъ быть оправданы или сознаны въ своей умозрительной очевидности (по способу, указанному нами выше). Но тожество элементовъ *сущаго,* котораго будто-бы требуетъ законъ тожества въ его онтологической формѣ, разбивается, какъ признаютъ и сами защитники разсматриваемаго взгляда, о фактъ универсальной измѣняемости: законъ тожества, безусловный въ примѣненіи къ каждому элементу мысли, такимъ образомъ, нарушается каждымъ элементомъ бытія, для котораго, напротивъ, противорѣчіе, становленіе не тѣмъ, чѣмъ онъ только что былъ,—противорѣчіе, которое столь же безусловно должно быть изгоняемо изъ элементовъ мысли,—является закономъ. Говорятъ, что это лишь кажущееся, мнимое нарушеніе законовъ тожества и противорѣчія, которое возстановляется чрезъ законъ основанія (въ немъ, такимъ образомъ, и полагается весь центръ тяжести). Можемъ-

ли мы, однако, умозрительно оправдать примѣненіе этого закона въ данномъ случаѣ? Что это невозможно,—это доказывается всего лучше тѣмъ, что сами защитники разсматриваемой теоріи *или* прямо *подмѣняютъ* логическій смыслъ закона основанія смысломъ онтологическимъ, или, иначе, понятіе логическаго основанія понятіемъ реальной причинности (т. е., впадаютъ въ паралогизмъ,—признаютъ доказаннымъ искомое, при чемъ вся предшествующая субструкція, всѣ ссылки на законы мышленія для обоснованія закона причинности оказываются, очевидно, излишними), *или*-же, не пытаясь обосновывать это перенесеніе закона основанія на всю область сущаго, прямо ссылаются на общій постулятъ *мыслимости*, который-де требуетъ такого перенесенія, какъ это дѣлаетъ, напримѣръ Зигвартъ, слова котораго нами были приведены выше.

Иного исхода, помимо этого прямого (безъ оправданія) расширенія смысла закона основанія и этой общей ссылки на постулятъ понятности, здѣсь дѣйствительно нѣтъ. Вѣдь сферою мысли не покрывается и не исчерпывается даже область нашей внутренней жизни. Законъ основанія, въ его точномъ логическомъ смыслѣ („вмѣстѣ съ основаніемъ необходимо ставится и слѣдствіе и вмѣстѣ съ слѣдствіемъ необходимо упраздняется и основаніе“,—формула *Зигварта*, ср. нашу формулу на пред. стр.), разбивается уже и въ этой сферѣ о фактъ нашего *свободнаго* усилія, *свободной* воли,—не говоря уже о всемъ міровомъ цѣломъ [1]). Вотъ почему мыслители, обосновывающіе

[1]) Покойный *П. Е. Астафьевъ* ясно видѣлъ неизбѣжность логическаго детерминизма, при уравненіи закона причинности съ закономъ основанія: „Что дѣлаемъ мы, чего ищемъ и чего достигаемъ,—спрашиваетъ онъ въ концѣ своего реферата: *Къ вопросу о свободѣ воли* (Труды Московскаго психологическаго Общества, вып. III),—когда указываемъ какому—нибудь явленію или событію міра его причину, какому—нибудь понятію или сужденію нашему его достаточное основаніе? Вездѣ и всегда,—отвѣчаетъ онъ, мы только разлагаемъ цѣлостное, данное намъ во всей его опредѣленности явленіе, представленіе или сужденіе на его опять совершенно точные и опредѣленные элементы, и затѣмъ ихъ изъ этихъ опредѣленныхъ элементовъ слагаемъ, возстановляемъ возбудившее вопросъ о своемъ основаніи или своей причинѣ цѣлое,—будь это цѣлое явленіе, событіе внѣшняго міра или наше собственное представленіе, понятіе, сужденіе. Это-то и значитъ: свести дѣйствіе на его причину, слѣдствіе на его основаніе или вывести слѣдствіе изъ основанія, дѣйствіе изъ причины. Цѣль этого двойнаго процесса

всеобщность закона разсматриваемымъ путемъ и въ то же время стремящіеся избѣжать логическаго детерминизма, вынуждены дѣлать по этому вопросу дополнительное разъясненіе,—именно выставлять и отстаивать дополнительный тезисъ, по которому „достаточное основаніе явленія еще не есть непремѣнно его *исключительное* основаніе (т. е., только его одного, безъ возможности какого-нибудь другаго на его мѣстѣ“) [1]). Этимъ законъ основанія выводится изъ его узкой логической сферы, такъ что онъ „неразличимо сливается съ закономъ причинности“: „*все* (?) существуетъ лишь постольку, поскольку существуютъ условія, безъ которыхъ оно существовать не можетъ“ [2]). Конечно, этимъ цѣль достигается и трудности обходятся. Но спрашивается: разъ мы покидаемъ область безспорнаго примѣненія законъ мышленія (т. е. собственной сферы мысли), какую помощь можетъ оказать намъ это обращеніе къ названнымъ (*логическимъ*) законамъ для обоснованія *(реальнаго)* закона причинности? Не остаемся-ли мы снова лишь съ однимъ чистымъ постулятомъ *понятности* или *мыслимости*? Мы не говоримъ уже о томъ, что указанное расширеніе прямаго смысла закона основанія до безразличнаго сліянія его съ закономъ причинности (см. выше, гл. I, 1) и само по себѣ можетъ встрѣтить возраженія съ чисто методологической точки зрѣнія [3]). Въ са-

—разложенія цѣлаго на его составные элементы и затѣмъ обратнаго сложенія его,—совершенно очевидна. Цѣль эта—показать, что въ цѣломъ (будь это явленіе внѣшняго міра или наше понятіе), о которомъ поставленъ вопросъ (каковы его причины или основанія?), нѣтъ ничего случайнаго, необъясненнаго, нераціональнаго, ибо въ немъ содержится только то, что дано уже въ его составныхъ элементахъ, ибо оно выражаетъ только точный результатъ сложенія, взаимодѣйствія этихъ опредѣленныхъ элементовъ, такъ что когда даны послѣднія, то съ ними дана уже и необходимость цѣлаго“ (стр. 337—8). Этотъ логическій и причинно—механическій детерминизмъ, очевидно, несовмѣстимъ съ признаніемъ свободы и вотъ именно поэтому-то, какъ мы говоримъ въ текстѣ, кто обосновываетъ законъ причинности при помощи законовъ мышленія (и въ частности—закона основанія) и въ то же время хочетъ спасти свободу, тотъ необходимо долженъ давать самому закону основанія болѣе широкое толкованіе.

[1]) Л. М. Лопатинъ: Полож. задачи философіи, II, стр. 209.

[2]) Ibid., стр. 388.

[3]) См. объ этомъ у *Фолькельта* (*Volkelt*: Erfahrung und Denken, 3-ter Abschn., Кар. 5) и *Вундта* (*Logik*, 2 a., B. II, стр. 606—614). „Сведеніе причинности на логическое основаніе,—говоритъ Вундтъ,—было-бы тогда и *только лишь тогда*

момъ дѣлѣ, не признаемъ-ли мы постоянно точное разграниченіе смежныхъ понятій и сферъ мысли однимъ изъ важнѣйшихъ условій ясности мышленія? Зачѣмъ же здѣсь это смѣшеніе?

Итакъ, или мы должны *признать* логическій детерминизмъ, отрицающій свободу воли и требующій признанія сплошной проницаемости бытія для мысли; или же, если мы не хотимъ принять этихъ послѣднихъ философскихъ догматовъ (т. е., возвратиться къ раціонализму въ первой формѣ) мы должны *отказаться отъ попытки свести законъ причинности къ* законамъ мышленія (въ частности закону основанія). Попытки выдержать эту послѣднюю точку зрѣнія и въ то же время избѣжать логическаго детерминизма, какъ мы отчасти уже видѣли, приводятъ лишь къ компромиссамъ и такимъ осложненіямъ вопроса, которыя не могутъ быть одобрены уже съ чисто методологической точки зрѣнія [1]).

Сравнивая обѣ разсмотрѣнныя нами формы раціоналистическаго обоснованія закона причинности, не трудно замѣтить, что нервъ или стимулъ мысли у нихъ обѣихъ одинъ и тотъ же—постулятъ понятности: мы стремимся *все* сдѣлать прозрач-

---

законно, когда причинами можно было-бы пользоваться, какъ *посылками*, изъ которыхъ безъ справки съ наблюденіемъ можно было-бы выводить ихъ дѣйствія“ (стр. 610), чего, однако, нѣтъ.—Даже Зигвартъ, который, какъ мы знаемъ, самъ стоитъ на разсматриваемой нами умѣренно—раціоналистической точкѣ зрѣнія, заботливо предупреждаетъ отъ смѣшенія законовъ основанія и причинности, хотя это и не мѣшаетъ ему, при помощи постулята понятности, обосновывать послѣдній на первомъ.

[1]) Что законы мышленія имѣютъ громадное значеніе въ процессѣ установки закона причинности, какъ впрочемъ и всякой вообще мысли,—это конечно, не подлежитъ никакому сомнѣнію (особенно—значеніе отрицательное, при апологическомъ, „отъ противнаго“, обоснованіи закона). Я смотрю на вѣсы, обѣ чашки которыхъ находятся въ равновѣсіи и вдругъ замѣчаю, что одна изъ нихъ склоняется книзу. Если я не предположу причину этого явленія (въ чемъ-бы она ни была),—будутъ затронуты всѣ законы мышленія и поднимутъ свой громкій протестъ. Изъ немыслимости противнаго я вывожу истинность закона. Въ этой общей формѣ, но и только въ этой формѣ, сопоставленіе закона причинности съ законами мышленія всегда и невольно совершается нами и *постольку* можетъ быть признана доля истины въ разсматриваемой нами теоріи. Но слѣдуетъ-ли отсюда, что законъ причинности можетъ быть отожествляемъ съ закономъ основанія или разсматриваемъ, какъ простой результатъ сопоставленія или совмѣстнаго примѣненія законовъ мышленія,—какъ законъ производный? Уже одно то обстоятельство, что лишь сопоставленіе законовъ мышленія даетъ законъ причинности,

нымъ для своей мысли и, когда успѣваемъ въ этомъ, испытываемъ особое, специфическое чувство удовлетворенности, которое заставляетъ насъ расширять свои поиски, въ предположеніи, что весь міръ открытъ для нашего пониманія, что именно и заставляетъ насъ между прочимъ на все распространять власть закона причинности. Однако, изъ того, что мы хотимъ все знать и что знаніе и пониманіе всего, въ его необходимости, доставило-бы намъ удовлетвореніе,—слѣдуетъ ли изъ этого, что все дѣйствительно проницаемо для нея? Логическій детерминизмъ или панлогизмъ, какъ теорія, не долженъ-ли быть законно отнесенъ къ числу философскихъ догматовъ? И не слишкомъ-ли ясно проступаетъ, поэтому, предъ нами *догматическій характеръ* всей вообще раціоналистической постановки вопроса о причинности? Повторяемъ, едва ли можно связывать судьбу разъясняемаго нами закона съ какими-бы то ни было догматами.

не показываетъ-ли, что въ немъ есть, сравнительно съ ними, нѣкоторый лишекъ (+) и что слѣдовательно онъ имѣетъ въ нашей природѣ свой независимый отъ нихъ корень? Въ психологіи упразднено теперь традиціонное ученіе о силахъ или способностяхъ души, какъ какихъ-то независимыхъ другъ отъ друга началахъ и источникахъ внутренней жизни, такъ какъ понято, наконецъ, что дѣятельности всѣхъ нашихъ душевныхъ „способностей“ взаимно проникаютъ другъ друга. Подобнымъ-же образомъ и въ сферѣ логики и теоріи знанія пора-бы, кажется, уже перестать выводить одинъ законъ, одинъ принципъ, одну категорію изъ другой. Гораздо плодотворнѣе вмѣсто этого выяснять ихъ отношеніе къ общему источнику,—нашей психической организаціи, въ ея неисчерпаемой многосторонности, —чтобы такимъ образомъ точнѣе и объективнѣе установить ихъ границы. Этимъ путемъ всего удобнѣе могутъ быть разрушаемы всякіе „идолы мысли“, которые вѣдь обыкновенно возникаютъ именно благодаря тому, что частные и ограниченные принципы мысли незаконно возвышаются въ принципы всеобщіе (*детерминизмъ*, *панлогизмъ*, *раціонализмъ* и пр.).—Повторяемъ, сведеніе реальнаго закона причинности на логическій законъ основанія (въ связи съ другими законами) было-бы законно и возможно лишь въ томъ случаѣ, если-бы вся наша душевная жизнь исчерпывалась мышленіемъ и управлялась лишь его законами и если-бы, съ другой стороны, панлогизмъ былъ не просто „догматомъ“ (т. е., однимъ изъ „идоловъ мысли“), а несомнѣнною объективно—реальною истиною. А пока эти логически—необходимыя условія состоятельности разсматриваемой нами теоріи не доказаны, ей не можетъ быть усвоена состоятельность.

3. Несостоятельность Кантовскаго обоснованія закона причинности: оно страдаетъ принципіальнымъ паралогизмомъ, обусловленнымъ двусмысленностію введенныхъ въ аргументацію понятій, вслѣдствіе чего и самое изложеніе его представляетъ одинъ сложный софизмъ.

Перейдемъ къ Кантовскому обоснованію закона причинности. Его основной тезисъ можетъ быть выраженъ такъ: „законъ причинности долженъ имѣть всеобщее и необходимое значеніе для всей области нашего опыта, т. е., для всей эмпирической дѣйствительности, такъ какъ онъ есть необходимое условіе (или, по крайней мѣрѣ, одно изъ условій) самой постановки этой дѣйствительности,—единственно надежный критерій ея объективности, а слѣдовательно, далѣе,—необходимое условіе жизни и самаго сознанія“.

Точкой отправленія для Канта, при установкѣ этого тезиса, служитъ вопросъ: по какому признаку мы узнаемъ, что слѣдованіе воспріятій въ одномъ случаѣ субъективно, а въ другомъ объективно, т. е., что въ этомъ послѣднемъ случаѣ, выражаемыя воспріятіями явленія связаны порядкомъ послѣдовательности не въ нашемъ сознаніи только, но и въ самой, независимой отъ насъ, дѣйствительности? Вѣдь по первоначальному своему значенію всѣ воспріятія, какъ принадлежащія нашему сознанію, равно субъективны: какъ-же мы приходимъ къ тому, что однимъ изъ нихъ начинаемъ усвоять объективное значеніе независимой отъ насъ дѣйствительности, а другимъ нѣтъ? Чѣмъ руководствуемся мы въ данномъ случаѣ, и по какому признаку дѣлаемъ этотъ выборъ?—Отвѣтъ Канта на только что поставленный вопросъ таковъ: „по характеру необходимости и законосообразной правильности“, т. е., на основаніи примѣнимости къ извѣстнымъ случаямъ категоріи причинности, не примѣнимой къ другимъ (которымъ, посему, и не усвояется нами объективное значеніе). Мы признаемъ объективнымъ лишь такое слѣдованіе воспріятій, которое сознается нами, какъ необходимое и подчиненное опредѣленному правилу („по правилу“),—какъ опредѣленный и неизмѣнный порядокъ, по которому данное предшествующее является неизмѣннымъ предшествующимъ или причиной послѣдующаго, такъ что эта, признаваемая нами

объективною, причинная связь не можетъ давать обратнаго порядка (т. е., нельзя взять дѣйствіе и разсматривать его, какъ причину своей причины). Значитъ отношеніе причинности, т. е., строго опредѣленная и постоянно неизмѣнная, не зависящая отъ нашего произвола, связь воспріятій,—вотъ что рѣшаетъ вопросъ объ ихъ объективности. Части дома и различныя положенія лодки, плывущей внизъ по рѣкѣ, воспринимаются нами равно послѣдовательно. Какимъ-же образомъ мы узнаемъ, что части дома существуютъ совмѣстно и въ одно и то же время, а положенія лодки слѣдуютъ одно за другимъ и при томъ слѣдуютъ необходимо? Вопросъ рѣименшаетъ но указанный нами выше признакъ необходимости и закономѣрности въ смѣнѣ нашихъ воспріятій: когда я представляю части дома, то меня ничто не выдуждаетъ представлять прежде одну опредѣленную часть, а потомъ другую и т. д.; я могу начинать и кончать какою мнѣ угодно частью. Совершенно иное дѣло, когда я слѣжу за движеніемъ лодки внизъ по теченію рѣки: мѣсто, которое лежитъ выше по направленію рѣки, я воспринимаю и необходимо долженъ представлять прежде, чѣмъ то, которое лежитъ ниже. Преемственность моихъ представленій въ первомъ случаѣ не слѣдуетъ никакому правилу, а во второмъ опредѣлена какъ именно такая, а не иная. Значитъ, какъ объективный ставится нами лишь тотъ рядъ или порядокъ событій, моменты котораго ставятся нами въ строго опредѣленную, т. е., причинную связь: безъ этой связи тотъ или другой рядъ событій не могъ-бы быть сознанъ нами въ своей необходимости и объективности. Такимъ образомъ, всѣ сознаваемыя нами объекты (т. е., всѣ объективныя измѣненія),—это ясно апріори,—подчинены закону причинности, а слѣдовательно, ему подчиненъ и весь міръ, какъ совокупность такихъ объектовъ, т. е., вся эмпирическая дѣйствительность. Этимъ законъ причинности утверждается въ своей всеобщности и необходимости: „всѣ измѣненія происходятъ по закону причины и дѣйствія“. Въ этомъ его оправданіе. Понятіе о причинной связи возвышено теперь въ законъ причинности [1]).

[1]) Предложенное нами толкованіе знаменитой Кантовской „Второй аналогіи“ можно считать общепринятымъ. Такое именно толкованіе дается ей, напримѣръ,

Таковъ тезисъ Канта. Аргументація повидимому очень вѣская и внушительная. Однако, если присмотрѣться къ ней ближе и вдуматься въ нее, то окажется, что она связана съ такими серьезными ошибками, которыя подрываютъ ея состоятельность въ цѣломъ и въ корнѣ.

Поражаетъ прежде всего у Канта очевидный *кругъ въ доказательствѣ*. Законъ почти обосновывается имъ въ концѣ концовъ на томъ соображеніи, что онъ есть условіе (одно изъ условій) постановки объективной дѣйствительности. Это его *ultima ratio*. Только причинная, т. е., необходимая и закономѣрная („по правилу“) связь событій ручается за ихъ объективность. Но спрашивается: какъ мы можемъ, въ томъ или другомъ случаѣ, убѣдиться въ наличности причиннаго отношенія, т. е., въ его необходимости и закономѣрности? Выясняя Кантовское понятіе о причинной связи (въ первой главѣ), мы указывали уже на его шаткость и недостатокъ въ немъ ясности. Дѣйствительно, Кантъ обозначаетъ эту связь различными выраженіями, кромѣ только-что приведенныхъ (причина „опредѣляетъ“ дѣйствіе, имѣетъ „соотношеніе“ съ нимъ, „связываетъ“ его съ собою, „ведетъ за собою“, такъ что дѣйствіе существуетъ „въ силу“ причины, неотмѣнно за нею слѣдуетъ по общему правилу и т. д.). Однако, сопоставляя всѣ эти выраженія, можно по крайней мѣрѣ одно сказать съ достовѣрностію: причинная связь,

---

Шопенгауеромъ („О четверномъ корнѣ закона достаточнаго основанія“, § 23), *Куно-Фишеромъ* (т. III, стр. 350 и слѣд.), проф. *М. И. Каринскимъ* (Объ истинахъ самоочевидныхъ, Спб. 1893, выпускъ первый, § 16). Въ полемической статьѣ противъ этой послѣдней монографіи проф. *А-ндръ И. Веденскій* („О Кантѣ дѣйствительномъ и воображаемомъ“, см. *Вопросы философіи и психологіи*, кн. 25, стр. 654—5, втор. отд.) сдѣлалъ попытку истолковать законъ въ другомъ смыслѣ (не совсѣмъ, впрочемъ, ясную). *Проф. М. И. Каринскій*, въ отвѣтной статьѣ, вѣскими соображеніями возстановилъ свое толкованіе и указалъ несостоятельность толкованія, предложеннаго его литературнымъ противникомъ (*Вопросы*, кн. 28, стр. 325—7, втор. отд.), на что проф. *А-ндръ И. Веденскій*, въ своей новой полемической статьѣ („Ученіе Канта о смѣнѣ душевныхъ явленій“, Вопросы, кн. 29) уже не отвѣчалъ, что и подчеркнулъ *проф. Каринскій* въ своей заключительной (вѣроятно) статьѣ, помѣщенной въ *Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія* (кн. 1-я 1886 г., стр. 262—3). Такимъ образомъ, пока не представлено новыхъ и вѣскихъ основаній для истолкованія тезиса Канта въ какомъ-либо другомъ смыслѣ, помимо предложеннаго, вслѣдъ за другими комментаторами Канта, нами,—это послѣднее должно оставаться въ силѣ.

по Канту, есть такая, которая *обязательна и принудительна для меня* (для моей мысли), такъ какъ не подлежитъ моему произволу или капризу и опредѣлена отъ меня независимо,—такъ какъ, говоря иначе, я такъ или иначе убѣдился, что ничего субъективнаго въ пониманіе этой связи мною не внесено, все, обусловленное моею измѣнчивою, личною точкою зрѣнія, изъ нея выдѣлено, въ ней-же остались лишь моменты *объективные*. Что-же получилось? Если, согласно Кантовскому разъясненію понятія причинной связи, для установки этой послѣдней необходимъ уже, т. е., ею предполагается признакъ объективности, то снова обусловливать закономъ причинности постановку самой объективной дѣйствительности, конечно, значитъ впадать въ очевидный кругъ. Какъ-бы мы ни переставляли вопросъ, суть дѣла останется одна и та же: необходимою и закономѣрною, т. е., причинною мы можемъ признать лишь такую связь, въ которую мы не привносимъ ничего изъ себя, въ которой нѣтъ ничего субъективнаго,—связь объективную. Но въ такомъ случаѣ, какъ говорить, что сама объективность ставится причинностью? Ясно, что весь этотъ аргументъ представляетъ почву слишкомъ шаткую для того, чтобы на ней можно было чувствовать себя спокойно. Законъ причинности, по Канту, ставитъ объективную дѣйствительность (это его тезисъ); но, съ другой стороны, лишь установка объективной природы закона, т. е., его неподвластности нашему произволу обосновываетъ законъ въ его всеобщности и необходимости. Дѣйствительности нѣтъ, если не имѣетъ реальнаго и всеобщаго значенія для всей сферы опыта законъ причинности; но нѣтъ и закона причинности, какъ именно реализованнаго закона (т. е., имѣющаго реальную власть), если нѣтъ объективной дѣйствительности въ смыслѣ системы объективно необходимыхъ отношеній. Что-же на чемъ, въ концѣ концовъ, держится: постановка-ли дѣйствительности на законѣ причинности (въ такомъ случаѣ существующемъ *до и независимо* отъ этой послѣдней) или установки закона—на убѣжденіи въ реальномъ существованіи объектовъ, совершающемся въ такомъ случаѣ, очевидно, такъ-же *до и независимо* отъ сознанія закона, въ его всеобщности и необходимости? Вотъ вопросъ,

который путаетъ нашу мысль и парализуетъ всѣ усилія стать на точку зрѣнія Канта [1]).

Новая и, быть можетъ, не меньшая трудность усвоить точку зрѣнія Канта возникнетъ предъ нами, если мы попытаемся взять аргументацію „второй аналогіи“ на почвѣ общихъ идей Кантовской философіи. Законъ причинности,—таковъ смыслъ его аргументаціи,—заложенъ въ структурѣ или организаціи нашего разума, какъ одно изъ необходимыхъ условій сознанія или постановки дѣйствительности, понимаемой, прежде всего, въ смыслѣ системы рядовъ или порядковъ явленій, отображаемыхъ въ образахъ нашего воспріятія (объективныхъ явленій, отображаемыхъ въ явленіяхъ субъективныхъ). Но спрашивается,—вопросъ естественный и неизбѣжный,—*элементамъ* этихъ связей, т. е., отдѣльнымъ воспріятіямъ мы должны усвоять дѣйствительность или нѣтъ? На этотъ вопросъ у Канта можно вычитать два противоположныхъ отвѣта: при разъясненіи „второй аналогіи“—нѣтъ; при разъясненіи понятія (категоріи) дѣйствительности, въ связи съ понятіями возможности и необходимости,—да [2]). Конечно, отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ былъ вполнѣ послѣдователенъ съ точки зрѣнія тезиса, защищаемаго во „второй аналогіи“; но онъ связанъ съ такими затрудненіями гносеологическаго и психологическаго характе-

---

[1]) Противъ сдѣланнаго нами упрека можно, пожалуй, въ защиту Канта, возражать, что у него объективность не уравнивается съ системою причинно-необходимыхъ связей; что, помимо такихъ связей, онъ признаетъ еще связи или отношенія, равно какъ и элементы этихъ связей, хотя и объективные, т. е., существующіе независимо отъ насъ, и предстоящіе намъ въ пространствѣ, въ качествѣ эмпирическихъ реальностей, но—не необходимыя. Правда, у Канта есть это противорѣчіе (и объ немъ сейчасъ будетъ у насъ рѣчь—въ текстѣ). Но, если освободить его отъ этого противорѣчія и взять его мысль подъ угломъ „второй аналогіи“, тогда вышеуказанное уравненіе (объективность=системѣ причинно—необходимыхъ отношеній) будетъ вполнѣ правильно. Кантъ, въ самомъ дѣлѣ, не признавалъ въ дѣйствительности никакой внѣшней и случайной соприналежности или случайнаго слѣдованія явленій (какъ дѣлалъ это, наприм., Юмъ). Для него, по мѣткому выраженію Шопенгауэра, всякое *Folgen* есть *Erfolgen* (какъ для Юма всякое *Erfolgen* есть *Folgen*). Здѣсь, въ этомъ толкованіи причинности, и кроется источникъ его детерминизма. Но здѣсь-же, съ другой стороны, и Ахиллесова пята его ученія о законѣ причинности,—въ корнѣ подрывающій его состоятельность *circulus in demonstrando*.

[2]) См. у проф. Каринскаго, op. cit., стр. 98 слѣд.

ра [1]), такъ сближалъ-бы систему Канта съ самыми крайними формами феноменализма, если бы былъ проведенъ послѣдовательно, что естественно Кантъ не могъ остаться ему вполнѣ вѣрнымъ и весьма благоразумно не сталъ даже тратить труда для его подробнаго разъясненія и обоснованія. Однако, и положительный отвѣтъ, если провести его послѣдовательно, не могъ быть желателенъ для Канта, такъ какъ несомнѣнно, что въ концѣ концовъ, онъ не мирится съ его способомъ обоснованія закона причинности. Въ самомъ дѣлѣ, если элементы причинныхъ связей признаются нами объективными независимо отъ ихъ причиннаго отношенія (совсѣмъ по другимъ основаніямъ,—именно по ихъ принудительности, непосредственной и живой данности для насъ), то и самыя эти связи элементовъ, каковы-бы онѣ ни были (необходимыя-ли или случайныя), должны признаваться, по крайней мѣрѣ для нѣкоторыхъ случаевъ такъ-же объективными, такъ какъ вѣдь объекты воспріятій всегда существуютъ и воспринимаются нами въ той или другой (пусть даже совершенно случайной) связи съ другими объектами: какъ простая принудительная данность воспріятій служитъ для насъ ручательствомъ ихъ объективности, такъ и простая данность ихъ связей, безъ всякой мысли о категоріи или законѣ причинности, можетъ служить ручательствомъ ихъ объективности. Вотъ почему Кантъ, при разъясненіи „второй аналогіи“, какъ-бы забылъ объ этой, непримиримой или по крайней мѣрѣ трудно примиримой съ нею, теоріи, оставивъ самому читателю задачу примирить это глубокое противорѣчіе его системы. Конечно, такое положеніе дѣла никакъ не можетъ быть благопріятно для общаго сужденія о научной цѣнности Кантовской теоріи закона причинности.

Въ виду указаннаго противорѣчія и въ согласіе съ показаніями непосредственнаго сознанія, въ тезисъ Канта, относительно постановки нами объективности, пришлось-бы внести

[1]) Эти затрудненія подробно и весьма убѣдительно разъяснены у *проф. Каринскаго*: „Объ истинахъ самоочевидныхъ“, стр. 104 слѣд.—Вообще, для всего этого §, мы позволяемъ себѣ обратить вниманіе читателя на эту замѣчательную монографію: въ ней подробно, основательно и убѣдительно разобранъ тезисъ Канта о законѣ причинности.

поправку—приблизительно въ слѣдующемъ направленіи. Принудительная данность, т. е., обязательность или необходимость признанія реальности, въ ея обязательности для насъ, дѣйствительно есть критерій ея объективности; но принудительность или необходимость *не для мысли только, а для всего вообще сознанія, со всѣми его психологическими и даже психофизіологическими процессами.* Принудительная данность для мысли *только*, т. е., пониманіе причиннаго отношенія тѣхъ или другихъ событій въ ихъ необходимости и закономѣрности можетъ служить критеріемъ лишь для установки именно этихъ причинныхъ *связей* и при томъ, лишь тѣхъ изъ нихъ, которыя доступны раціонализированію. Но такъ какъ раціонализированіе допускаютъ, какъ мы это разъясняли въ первой главѣ, далеко не всѣ причинныя отношенія и даже тѣ, которыя его допускаютъ, не вполнѣ; такъ какъ, далѣе, мы, какъ показываетъ ежедневный опытъ, постоянно признаемъ объективными и такія связи событій, которыя отнюдь не сознаются нами въ своей причинной необходимости (наприм., я прохожу мимо дома и на меня падаетъ изъ окна горшокъ съ цвѣтами,—какая тутъ причинная связь? И, однако, какъ мнѣ не признать реальности въ этой „смѣнѣ"?); такъ какъ, наконецъ, и самъ Кантъ и при томъ иногда весьма энергично [1]) признаетъ, какъ это обыкновенно дѣлаетъ и непосредственное сознаніе, достаточнымъ ручательствомъ объективности воспріятій простую ихъ фактическую данность: то изъ всего этого съ очевидностію слѣдуетъ, что ограниченіе критерія объективности лишь принудительностію или необходимостію *для мысли* не имѣетъ законнаго основанія *даже съ точки зрѣнія самаго Канта.* А отсюда, далѣе, слѣ-

[1]) Всего энергичнѣе—въ разборѣ четвертаго психологическаго паралогизма по первому изданію (но не по второму), гдѣ онъ неоднократно и въ различныхъ сочетаніяхъ повторяетъ, что „непосредственное сознаніе внѣшнихъ предметовъ служитъ достаточнымъ доказательствомъ ихъ дѣйствительности"; что „воспріятіе представляетъ намъ нѣчто дѣйствительное въ пространствѣ", что „всякое внѣшнее воспріятіе непосредственно указываетъ на нѣчто дѣйствительное въ пространствѣ, т. е., нашимъ внѣшнимъ представленіямъ дѣйствительно соотвѣтствуетъ нѣчто находящееся въ пространствѣ,— нѣчто дѣйствительное и данное" и т. д. *Шопенгауеръ* (§ 21) совершенно справедливо говоритъ по поводу этихъ и подобныхъ мѣстъ: „изъ этихъ мѣстъ совершенно ясно, что у Канта воспріятіе внѣшнихъ вещей въ пространствѣ *предшествуетъ* всякому примѣненію закона причинности"...

дуетъ, что его аргументъ, въ одномъ отношеніи, доказываетъ слишкомъ много (ставитъ въ зависимость отъ установки закона причинности *всю* объективность, а не объективность однѣхъ только причинно-необходимыхъ *связей*), а въ другомъ отношеніи—слишкомъ мало (обосновываетъ, въ качествѣ надежнаго познавательнаго пріема, лишь принудительность *для мысли*, т. е., необходимость закономѣрныхъ отношеній, прозрачныхъ для нашего пониманія, а не всякую вообще принудительность для всего вообще нашего сознанія, для всей нашей психофизической организаціи).

Отсюда можно сдѣлать шагъ далѣе и при томъ—опять—таки со строго Кантовской точки зрѣнія. Мы знаемъ, что по Канту причинная связь прежде всего есть связь синтетическая, т. е., не раціонализируемая (хотя онъ, какъ мы не разъ отмѣчали раньше, и неясенъ въ этомъ пунктѣ и даже не вѣренъ своему тезису, такъ какъ иногда склоняется, въ толкованіи причинной связи, къ пониманію ея въ смыслѣ отношенія логическаго основанія къ слѣдствію [1]). Если, теперь, мы возьмемъ этотъ тезисъ его за точку отправленія и опоры, то должны будемъ признать, что принудительность *для мысли* (т. е., обязательное для мысли пониманіе законосообразности явленій и ихъ связи) не служитъ критеріемъ даже и для поста-

[1]) Разъясняя Кантовское *понятіе* о причинной связи (въ 1-й главѣ), мы замѣчали, что Кантъ, не совсѣмъ порвалъ связь съ догматическимъ раціонализмомъ. То же слѣдуетъ повторить и здѣсь, въ примѣненіи къ его ученію о *законѣ* причинности. Именно, догматизмъ у Канта проявляется здѣсь не только въ томъ, что онъ беретъ законъ, какъ и понятіе, *готовымъ* изъ инвентаря разума (такъ что *въ этомъ моментѣ* его теорію, говоря строго, нельзя отличить отъ теоріи врожденности закона), не оправдывая его *прямо* (путемъ умозрѣнія), а лишь мотивируя *косвенно* (путемъ разъясненія того, *что было-бы*, если-бы въ нашемъ разсудкѣ не было заложено категоріи и закона причинности), но—и въ томъ, что самый законъ онъ характеризуетъ иногда (формула у него, какъ извѣстно, вообще весьма не строга), какъ законъ *логическаго основанія* (т. е., какъ требованіе и выраженіе связи *аналитической*, а не синтетической), вслѣдствіе чего и въ выводахъ приходитъ къ детерминизму (отрицаетъ свободу въ мірѣ явленій), панлогизму (отрицаетъ, хотя и не всегда послѣдовательно, реальность *элементовъ* сущаго, чрезъ что именно и превращаетъ всю дѣйствительность въ систему простыхъ отношеній безъ соотносящихся элементовъ связей безъ связуемаго) и т. д. Въ изложеніи той-же „Второй аналогіи“ можно указать выраженія, которыя обнаруживаютъ у Канта не только колебаніе мысли, но и рѣшительный наклонъ въ сторону раціонализма. Наприм., Кантъ говоритъ: „въ предшествующемъ заключается

новки объективности самыхъ причинныхъ *отношеній или связей*,—можно сазать, что и эти связи могутъ признаваться объективными вообще по признаку принудительности, независимости отъ нашего произвола, необходимости для насъ, какъ-бы она ни была сознана нами, лишь бы она подошла подъ синтетическую формулу связи необходимой. Возьмемъ Кантовскіе примѣры. Я слѣжу глазами за движеніемъ лодки внизъ по рѣкѣ и, такъ какъ смѣна отдѣльныхъ положеній лодки независима отъ моего произвола, такъ какъ я поневолѣ и принудительно перехожу отъ воспріятій верхняго положенія лодки къ слѣдующему нижнему и т. д., то я признаю эту связь перемѣнъ необходимою и, какъ такую, объективною: для постановки объективности движенія лодки, такимъ образомъ, вовсе не необходимо пониманіе опредѣляемости каждаго послѣдующаго положенія лодки (наприм., со стороны направленія, отдаленія отъ береговъ, скорости и т. д.,—вообще со стороны законовъ механики) каждымъ предыдущимъ, т. е., не необходимо *пониманіе* смѣны положеній въ моментѣ ея механико-математической и всякой иной законосообразности“ и правильности („по—правилу“); а если мы захотимъ со всею строгостію выдержать Кантовскую точку зрѣнія, то даже и—не возможно (такъ какъ вѣдь причинная связь, какъ синтетическая, по

условіе, при которомъ извѣстное событіе слѣдуетъ (folgt) всегда (т. е, необходимо); *слѣдовательно*, законъ достаточнаго основанія есть основаніе возможнаго опыта“ (Критика ч. р., изд. *Adikes'a*, стр. 220); „отношеніе явленій, по которому послѣдующее (событіе) опредѣляется въ своемъ существованіи предыдущимъ необходимо и по извѣстному правилу, *т. е.*, *(или—mithin)* отношеніе причины къ дѣйствію есть условіе объективнаго значенія нашихъ эмпирическихъ сужденій“ и пр. (ibid., стр. 221). Изъ этихъ мѣстъ, по нашему мнѣнію, съ очевидностію слѣдуетъ, что, во-первыхъ, Кантъ отожествляетъ здѣсь законъ причинности и основанія (отсюда эти: „*слѣдовательно*“, „*т. е.*“) и, во-вторыхъ, именно поэтому самому, вслѣдствіе, т. е., этого отожествленія, характеризуетъ причинную связь такъ, что, если не по буквѣ, то по духу и общему смыслу, покойный проф. Владиславлевъ не совсѣмъ безъ основанія передалъ первое мѣсто изъ приведенныхъ нами сейчасъ такъ: „въ предшествующемъ заключается условіе, *изъ котораго необходимо вытекаетъ* извѣстное событіе“. Вообще, кто захотѣлъ-бы настаивать на томъ, что Кантъ, подобно раціоналистамъ, *отожествляетъ* законы основанія и причинности (на чемъ мы-то, однако, не настаиваемъ,—мы утверждаемъ только, что у Канта здѣсь колебаніе, что онъ „не совсѣмъ порвалъ съ догматическимъ раціонализмомъ“), тотъ, вѣроятно, не испыталъ-бы недостатка въ матеріалѣ для развитія своего тезиса, который дала-бы ему при томъ не одна только Критика Чистаго Разума...

Канту, не раціонализируема, не можетъ быть вполнѣ проницаема для мысли). Наоборотъ, когда я обозрѣваю части какого-либо зданія и произвольно перехожу отъ одной изъ нихъ къ другой (наприм., отъ крыши прямо къ фундаменту, потомъ, наприм., къ третьему этажу, минуя первый и второй и т. д.), то я тотъ-часъ-же, и именно по этому признаку произвольности, подвластности смѣны воспріятій моей волѣ или моему произволу, рѣшаю, что связь моихъ воспріятій не выражаетъ объективной связи и распорядка частей дома (но, конечно, я могу дѣлать обозрѣніе дома и такъ, что смѣна воспріятій будетъ совершаться необходимо и опредѣляться не моимъ произволомъ, но объективнымъ распорядкомъ частей зданія,—наприм., могу начать съ фундамента и постепенно подниматься къ крышѣ). Отсюда, по нашему мнѣнію, съ рѣшительностію слѣдуетъ, что связь между закономъ причинности и постановкою объективности, если выдержать Кантовское понятіе о причинной связи, какъ именно синтетической, должна быть расторгнута, а съ этимъ вмѣстѣ падетъ и вся аргументація Канта. Попытаемся теперь подвести итогъ нашей критики Кантовскаго обоснованія закона причинности и выразить его кратко.

Весь аргументъ Канта можетъ быть изложенъ въ формѣ слѣдующаго силлогизма:

Объективнымъ мы признаемъ лишь то, элементы чего связаны необходимою и постоянно-правильною или закономѣрною связью.

Такая необходимая и постоянно-правильная или закономѣрная связь есть связь причинная.

Слѣдовательно, объективнымъ мы признаемъ лишь то, что подчинено закону причинной связи=слѣдовательно, вся объективность стоитъ подъ властью этого закона, что и служитъ верховнымъ оправданіемъ нашей вѣры въ его всеобщность и необходимость.

Не трудно видѣть, въ виду вышеизложеннаго, что каждый терминъ въ этомъ силлогизмѣ страдаетъ двусмысленностію и неопредѣленностію. Во-первыхъ, какъ мы знаемъ, Кантовское понятіе объективности есть понятіе совершенно двусмысленное. То оно означаетъ систему мысленеобходимыхъ отношеній; то—вмѣстѣ и элементовъ, связуемыхъ этими отношеніями и завѣряемыми, со стороны своей объективности, лишь нашими не-

посредственными воспріятіями, независимо отъ закона причинности. Такъ-же двусмысленно, затѣмъ, и понятіе необходимости. То Кантъ разумѣетъ подъ нимъ необходямость для мысли, при чемъ подчеркиваются признаки правильности и закономѣрности; то—простую принудительность для нашего сознанія, чѣмъ-бы она о себѣ ни заявляла, простую независимость отъ нашего произвола. Вслѣдствіе этого, наконецъ, и самый законъ причинности обосновывается, со стороны своей всеобщности и необходимости, различно. То онъ считается условіемъ постановки всей вообще дѣйствительности, ручательствомъ всякой вообще объективности; то область его, повидимому, ограничивается лишь установкою объективности мысленеобходимыхъ отношеній (какъ она совершается въ наукахъ и преимущественно точныхъ: механикѣ и проч.), такъ какъ установка элементовъ дѣйствительности (отдѣльныхъ свойствъ предметовъ, фактовъ и т. д.) изъемлется изъ подъ власти этого закона и становится, при опредѣленіи ихъ объективности, подъ контроль непосредственнаго воспріятія. Намъ кажется, что силлогизмъ, при установкѣ котораго введены столь шаткіе и двусмысленные термины, съ полнымъ логическимъ правомъ можетъ быть признанъ софизмомъ [1]).

Вдумываясь въ источникъ этихъ изумительныхъ ошибокъ Канта, превращающихъ все его доказательство закона причинности въ одинъ сложный софизмъ, мы находимъ его въ той принципіальной шаткости его постановки проблемъ, которую ему обыкновенно ставятъ въ вину и которая обусловлена отсутствіемъ у него въ системѣ одного, строго опредѣленнаго критерія или,—точнѣе,—постояннымъ смѣшеніемъ двухъ различныхъ критеріевъ: *логическаго* и *генетическаго* [2]). Обыкновенно Кантъ настойчиво напоминаетъ о томъ, что философское ученіе о познаніи вообще, а его критика разума въ частности имѣютъ и должны имѣть дѣло не съ происхожденіемъ, но съ составомъ знанія, т. е., должны изслѣдовать вопросъ не о томъ, наприм., *какъ и какимъ процессомъ* мы приходимъ къ установкѣ той или другой истины, того или другаго закона мысли,

[1]) Какъ это и дѣлаетъ *проф. Карпинскій*, op. cit., стр. 124.

[2]) Ср. у *проф. Лопатина*: «Положит. Задачи Философіи», т. II, стр. 138—9.

какова психологическая исторія той или другой истины и т. д., но—исключительно съ вопросомъ о томъ, *какое значеніе* та или другая истина, тотъ или другой законъ мысли имѣютъ въ составѣ нашего знанія, *что произошло-бы, если бы нашъ разумъ не руководствовался тѣмъ или другимъ закономъ*, если бы у насъ не было, наприм., той или другой категоріи и т. д. Но иногда онъ какъ-бы забываетъ объ этомъ своемъ требованіи и вдается въ психологическія подробности и даже иногда происхожденіе тѣхъ или другихъ сужденій нашихъ считаетъ достаточнымъ ручательствомъ ихъ состоятельности. Такимъ образомъ, *смотря по потребности*, у него выступаетъ то одинъ критерій, то другой,—тогда какъ, разъ уже допускается психологическій или генетическій критерій, его слѣдовало-бы примѣнять *систематически и методически*. Въ самомъ дѣлѣ, очевидно, что опредѣленіе состава опыта, при помощи логическаго критерія, тѣсно связано съ выясненіемъ его генезиса, при помощи критерія генетическаго или психологическаго (иногда только этимъ путемъ и можно вскрыть содержаніе того или другаго представленія, понятія и т. д.). Тѣмъ необходимѣе было систематическое примѣненіе обоихъ этихъ критеріевъ въ такой важной и сложной проблемѣ, какъ вопросъ о законѣ причинности и, вѣроятно, тогда его постановка у Канта была-бы свободна отъ того принципіальнаго паралогизма, которымъ она страдаетъ у него теперь. Въ самомъ дѣлѣ, руководствуясь логическимъ критеріемъ, онъ считаетъ необходимость признакомъ или условіемъ объективности; но примѣненіе генетическаго критерія показало-бы ему, что самая необходимость устанавливается съ помощію объективности (какъ мы это разъясняли выше: необходимо то, что не зависитъ отъ моего произвола, въ постановку чего не вмѣшиваются субъективные элементы, т. е., необходимо объективное). Такимъ образомъ, невниманіе къ генетическому критерію и психологическому изслѣдованію вопроса жестоко отомстило за себя [1]).

[1]) Защитники Канта обыкновенно настаиваютъ на томъ, что Канта необходимо критиковать съ его собственной точки зрѣнія. Конечно, разъ мы согласились съ нимъ въ основныхъ посылкахъ его системы и вступили въ кругъ его идей, для насъ позволительна лишь такъ называемая *имманентная критика* си-

Мысль, заложенная въ основу Кантовской критики и въ частности проникающая и его аргументацію закона причинности,—мысль, по которой жизнь сознанія возможна не иначе, какъ подъ условіемъ выполненія извѣстныхъ процессовъ и, между прочимъ, подъ условіемъ установки въ познаваемой дѣйствительности объективно—необходимыхъ или причинныхъ отношеній,—эта общая мысль, конечно, вѣрна: „свойство мысли, — какъ яснѣе выражаетъ тезисъ Канта знаменитый Ляшелье,—*понимать и утверждать* бытіе своихъ объектовъ и, помимо этой *необходимости* (проявляющейся въ утвержденіи своихъ объектовъ), она—ничто, въ своихъ собственныхъ глазахъ“ [1]). Положеніе безспорное! Но очевидно, оно въ такой-же степени общѣ и неопредѣленно, въ какой безспорно. Безъ сомнѣнія, его примутъ, даже безъ большихъ оговорокъ, мыслители самыхъ разнообразныхъ направленій. Но это обстоятельство говоритъ, конечно, не въ пользу Канта и разсмотрѣнной нами Кантовской аргументаціи: въ самомъ дѣлѣ, состоятельнымъ у Канта оказывается лишь то, что не можетъ быть названо спеціально Кантовскимъ...

4. Несостоятельность эмпирическаго ученія о законѣ причинности: въ немъ есть черты, родственныя волюнтаристическому ученію о законѣ; но въ общемъ и оно страдаетъ своими недостатками, при послѣдовательномъ развитіи приводящими къ скептицизму.

Эмпирическое ученіе о причинности обсуждалось такъ часто, его ошибки указывались съ такимъ усердіемъ, что дальше въ этомъ направленіи идти, кажется, уже не куда [2]). Конечно,

---

стемы (т. е., съ точки зрѣнія самаго философа). Но если вопросъ идетъ еще о самымъ *посылкахъ или условіяхъ* состоятельности системы, какъ, наприм., въ данномъ случаѣ), тогда, очевидно, нужно разсматривать дѣло, руководствуясь общими методами и критеріями (между прочимъ и—генетическимъ). Вполнѣ правъ, поэтому *проф. Каринскій*, когда при разборѣ Кантовскаго обоснованія закона причинности, вводитъ обширныя психологическія разъясненія, и упрекъ ему за это со стороны *проф. Введенскаго (Вопросы*, кн. 25, стр. 652—3) не можетъ быть признанъ основательнымъ.

[1]) *Lachelier*: Du fondement de l'induction, 2-me éd, Paris 1896, p. 53.

[2]) Даже *Спенсеръ*, при всей своей близости къ эмпиризму находитъ возможнымъ упрекать наприм., Юма за его ученіе о причинности въ *petitio principii* (см. его *Основанія Психологіи*, т. 4-й, стр. 45).

для кого (какъ для раціоналистовъ) универсальность и необходимость закона причинности есть самоочевидное и необходимое предположеніе критики; для кого (какъ для критицистовъ, во главѣ съ Кантомъ) идея причинности есть необходимый составной моментъ опыта, такъ что этотъ послѣдній безъ нея вовсе и не мыслимъ,—для тѣхъ эмпирическое ученіе о причинности есть заранѣе осужденная доктрина [1]). Но, кто, напротивъ, приступая къ изслѣдованію вопроса о причинности не считаетъ для себя обязательнымъ никакихъ догматовъ; кто хочетъ дать себѣ отчетъ въ каждомъ элементѣ этого понятія и въ каждомъ моментѣ его возвышенія въ законъ,—тотъ попытается, вѣроятно, взглянуть на эмпиризмъ, въ его отношеніи къ нашему вопросу, съ другой точки зрѣнія: вѣдь эмпиризмъ именно и хочетъ снять съ вопроса всѣ догматическія предположенія, которыми онъ заранѣе опутанъ и,- увы!—запутанъ.

Такъ во всякомъ случаѣ,—по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ,—долженъ отнестись къ нему представитель волюнтаризма. Вѣдь волюнтаризмъ, какъ мы знаемъ, проникнутъ тѣмъ-же стремленіемъ уберечься отъ догматизма и отчасти, сверхъ этого, идетъ съ эмпиризмомъ однимъ и тѣмъ-же путемъ: оба они начинаютъ съ опыта и, установивъ сначала по *его* указаніямъ, понятіе причинности, переходятъ затѣмъ уже и къ установкѣ закона. Разница между ними лишь въ томъ, что одинъ отдаетъ приматъ въ вопросѣ опыту внутреннему, а другой—внѣшнему; одинъ (волюнтаризмъ) пользуется, при установкѣ закона причинности, также и умозрительными пріемами, а другой заранѣе исключаетъ ихъ. Конечно, это отнюдь не маловажныя различія. Выражаясь образно, можно сказать, что эмпиризмъ и начинаетъ не съ самаго начала (не съ внутренняго опыта) и доходитъ не до самаго конца (при изслѣдованіи не пользуется умозрительными пріемами мысли,—этими высшими ея рессурсами). Но во всякомъ случаѣ, по крайней мѣрѣ, средину пути волюнтаризмъ и эмпиризмъ идутъ рядомъ, при чемъ,—какъ можно ожидать уже и заранѣе,—у нихъ естественно

---

[1]) Обращикомъ такой критики можетъ, наприм., служить критика нашего однофамильца, проф. *А-дра И. Введенскаго* („Опытъ постр. теоріи матеріи", стр. 6—29).

должны оказаться точки соприкосновенія. И дѣйствительно, *у нихъ есть нѣчто общее—именно ученіе о вѣрѣ и опытѣ*, какъ источникахъ и моментахъ нашего убѣжденія въ законѣ причинности. Съ этихъ двухъ сторонъ мы и разсмотримъ эмпирическое ученіе о немъ. Первую сторону вопроса намъ освѣщаетъ преимущественно Юмъ, а вторую—Милль.

а). Причинность для Юма, какъ и для другихъ эмпириковъ, есть, какъ мы знаемъ, не что иное, какъ постоянство предшествованія и слѣдованія (см. гл. 1, 2). Мы видѣли, что это понятіе несостоятельно уже и просто *какъ понятіе* (оно слишкомъ широко). Но недостаточность его становится еще очевиднѣе, когда его приходится возвышать въ законъ. Въ самомъ дѣлѣ, на какомъ основаніи мы можемъ ожидать, что событіе, постоянно слѣдовавшее за другимъ *досель*, будетъ слѣдовать за нимъ и *на будущее время?* Мы можетъ сдѣлать этотъ переходъ отъ проплаго и настоящаго къ будущему лишь въ томъ случаѣ, если прибавимъ къ признаку постоянства слѣдованія еще признакъ *необходимости*,—если истолкуемъ причину какъ силу, производящую свое дѣйствіе. Но откуда мы беремъ эти признаки: необходимости, силы и пр.?—вотъ вопросъ, въ которомъ лежитъ весь центръ тяжести, отъ котораго зависитъ пониманіе права возвысить понятіе причинности въ законъ. Эти идеи (необходимости, силы и пр.),—отвѣчаетъ Юмъ,—возникаютъ въ насъ отъ *повторенія* случаевъ причиннаго отношенія. Точный анализъ можетъ, по Юму, показать, что, вслѣдствіе повторенія этихъ случаевъ, въ нашей душѣ возникаетъ навыкъ или привычка, при появленіи одного предмета, *примышлять* другой съ нимъ связанный. Это и есть, по Юму, источникъ идеи необходимости: вслѣдъ за представленіемъ одного предмета, у насъ невольно возникаетъ представленіе другаго и вотъ это-то чувство принудительности, непроизвольности, привычности и образуетъ психологическую основу для идеи усвояемой нами причинѣ энергіи, силы, *необходимо* производящей дѣйствіе.

Важнѣйшій моментъ въ этомъ переходѣ духа отъ даннаго впечатлѣнія, отъ непосредственно воспринимаемаго предмета къ идеѣ другаго, съ нимъ связаннаго, образуетъ та дѣятель-

ность воображенія, которую принято называть ассоціаціею идей, —въ извѣстномъ психическомъ механизмѣ связи и взаимовліянія идей. Именно благодаря этому процессу ассоціаціи мы получаемъ возможность въ настоящихъ представленіяхъ, покоющихся на непосредственномъ воспріятіи, *антиципировать* будущія. Говоря иначе, у насъ возникаетъ этимъ путемъ *вѣра* въ законъ причинности: въ нашемъ умѣ не только вслѣдъ за однимъ представленіемъ невольно возникаетъ другое, съ нимъ ассоціированное, но это возникающее по ассоціаціи представленіе сопровождается извѣстнымъ дополнительнымъ признакомъ (чувствомъ, представленіемъ и пр.) *необходимой реальности* этого представленія, его необходимаго и дѣйствительнаго наступленія въ будущемъ, въ случаѣ наступленія его причины, т. е., ему непосредственно предшествующаго событія. Вслѣдствіе этого момента вѣры, представленіе причинной связи, ставимое сначала воображеніемъ, по законамъ ассоціаціи, выдѣляется изъ ряда всѣхъ другихъ представленій воображенія и получаетъ важное значеніе посылки для заключенія отъ данныхъ реальностей къ будущимъ,—отъ данныхъ реальныхъ причинныхъ связей къ будущимъ такимъ-же связямъ. Этимъ неограниченный и слѣпой произволъ фантазіи, въ ея игрѣ ассоціацій, ограничивается и изъ всѣхъ ассоціацій избирается только одна, въ которой идея объекта слѣдующаго (дѣйствія), по своей живости и интенсивности, является одинаковою съ наличнымъ, живымъ и яркимъ, представленіемъ объекта предшествующаго (причины). Повторное воспріятіе привычныхъ связей, такъ сказать, передаетъ свою живость и силу идеѣ этой будущей связи, подобно тому, наприм., какъ рефлекторъ передаетъ падающій на него свѣтъ окружающимъ предметамъ; въ свою очередь идея, на которую отъ частаго повторенія перешла живость и сила непосредственнаго и многократнаго повторенія, аффицируетъ душу своеобразнымъ и весьма энергичнымъ образомъ и производитъ въ ней нѣкоторое своеобразное чувство *детерминаціи*, связанности,—то своеобразное чувство, которое сказывается въ нашемъ сознаніи, какъ наклонность или предрасположеніе *ожидать*, что у извѣстнаго явленія, какъ и у каждаго другаго, долженъ быть всегда и необходимо предва-

ряющій, производящій и объясняющій его, антецедентъ,—*является вѣра въ законъ причинности.*

Весь процессъ перехода отъ понятія о причинной связи къ закону причинности можетъ быть, по теоріи Юма, представленъ въ формѣ слѣдующей схемы. Нѣкоторая „идея“ *A* (по терминологіи Юма=блѣдное представленіе), въ силу причинной ассоціаціи, вызываетъ нѣкоторую другую „идею“ *B*. Если теперь на мѣсто простой „идеи“ *A* становится дѣйствительный предметъ, о которомъ свидѣтельствуетъ живое впечатлѣніе *a*, то увеличенная, вслѣдствіе этого, живость и сила представленія *A* (такъ какъ къ *A* прибавился теперь еще a) переносится на связанную съ нимъ идею *B*, такъ что и *B* становится усиленнымъ и оживленнымъ чрезъ нѣкоторое *b* и, вслѣдствіе этого, оказывается уже не блѣднымъ представленіемъ, но какъ бы живымъ воспріятіемъ, предполагающимъ дѣйствительное, фактическое существованіе своего объекта,—вѣру въ его несомнѣнное наступленіе всякій разъ, какъ дано *A*. Подобные процессы совершаются въ жизни нашего сознанія постоянно и имѣютъ въ нашемъ опытѣ безчисленное множество точекъ отправленія, такъ что *мы вѣримъ въ существованіе причины каждаго феномена* [1]).

б. Юмъ былъ настолько остороженъ, что ограничивался разъясненіемъ лишь нашей *вѣры* въ законъ причинности и не рѣшался возвышать эту вѣру на степень научно оправдываемой истины (хотя у него и есть нѣкоторыя общія, не развитыя и не систематизированныя, указанія и въ этомъ направленіи [2]). Съ этой стороны, какъ мы сказали, Юма дополнилъ Милль. Вотъ что пишетъ Милль въ своей Логикѣ, послѣ того, какъ онъ отстранилъ, *въ качествѣ не научныхъ, всякія ссылки*, въ доказательство той или другой истины, а въ частности и закона причинности, *на вѣру*: „Вѣра во всеобщность закона связи причины со слѣдствіемъ (формула этого закона по Миллю такова: *каждое событіе или начало каждаго явленія должны быть производимы какою-либо причиною, какимъ-либо*

[1]) См. подробнѣе у *Paul'я Richter'a*: David Hume's Kausalitätstheorie, Halle, 1893. Ss. 14—17, 23—30.

[2]) Ibid.

предшествовавшимъ фактомъ, за существованіемъ котораго они неизмѣнно и безусловно слѣдуютъ),—вѣра въ этотъ законъ есть примѣръ наведенія и отнюдь не одно изъ самыхъ раннихъ наведеній, какія могъ построить кто-либо изъ насъ или родъ человѣческій вообще. Мы приходимъ къ этому всеобщему закону путемъ обобщенія отъ многихъ законовъ, менѣе общихъ. Мы никогда не имѣли-бы понятія о связи причины со слѣдствіемъ, какъ объ условіи всѣхъ явленій, если бы намъ заранѣе не были извѣстны многіе случаи этой связи или, другими словами, многія частныя единообразія послѣдовательности. Самыя очевидныя изъ частныхъ единообразій наводятъ на общее единообразіе и свидѣтельствуютъ о немъ; само-же знаніе частныхъ единообразій, изъ которыхъ мы впервые заключили объ общемъ, совершается, конечно, по способу наведенія per enumerationem simplicem (посредствомъ простого перечисленія). Этотъ способъ наведенія, какъ извѣстно, есть самый ненадежный. Однако, ненадежность его (не безусловна: она) обратно пропорціональна объему обобщенія. Процессъ этотъ призраченъ и недостаточенъ въ той-же мѣрѣ, въ какой наблюдаемый предметъ спеціаленъ и ограниченъ въ объемѣ. Но, съ расширеніемъ области, этотъ методъ все менѣе и менѣе подверженъ ошибкѣ; а самый всеобщій родъ истинъ, наприм., законъ связи причины со слѣдствіемъ, вѣрно и удовлетворительно доказывается однимъ этимъ методомъ: мы *получаемъ тогда эмпирическій законъ одного объема со всѣмъ человѣческимъ опытомъ,* такъ-что можемъ признать его (законъ) не только относительнымъ, но для цѣлей практическихъ,—даже и безусловнымъ. (Въ самомъ дѣлѣ), во-первыхъ, мы убѣждаемся прямымъ путемъ въ истинности этого закона относительно огромнаго большинства явленій. Въ виду этого, во-вторыхъ, разумнѣе предположить, что наша неспособность указать причины нѣкоторыхъ явленій проистекаетъ изъ нашего незнанія, нежели думать, что существуютъ явленія безпричинныя". Такимъ образомъ, *законъ причинности, по Миллю, есть индуктивное положеніе, обладающее такою громадною степенью вѣроятности, которую практически можно розсматривать, какъ это мы и дѣйствительно дѣлаемъ, какъ полную достовѣр-*

ность. Но, конечно,—энергично подчеркиваетъ Милль,—„*законъ связи причины со слѣдствіемъ должно признать закономъ не вселенной, а лишь той ея части, которая доступна нашимъ средствамъ точнаго наблюденія,—съ разсудительною степенью распространенія на случаи смежные*“, такъ какъ „простирать его дальше“, при полной неизвѣстности условій, „значило-бы строить бездоказательное предположеніе“ [1]).

в. Намѣтивъ общее направленіе, въ которомъ эмпиризмъ, въ лицѣ двухъ своихъ выдающихся представителей, проходитъ къ обоснованію закона причинности, укажемъ теперь въ общихъ чертахъ основные недостатки этой теоріи, вытекающіе изъ указанныхъ нами выше отличій эмпиризма отъ волюнтаризма, т. е., обусловленные тѣмъ, что онъ, такъ сказать, и начинаетъ не съ самаго начала (не съ внутренняго, а съ внѣшняго опыта), и проходитъ не до самаго конца (не пользуется умозрительными пріемами мысли). Эти недостатки сводятся къ слѣдующимъ.

Во-первыхъ, справедливо указывая на вѣру, какъ на одинъ изъ моментовъ въ процессѣ нашего убѣжденія въ законѣ причинности, Юмъ, игнорирующій, согласно началамъ своей системы точку зрѣнія внутренняго опыта, описываетъ самую вѣру, со стороны ея генезиса и природы, такими чертами, что она оказывается очевидно неспособною выполнить роль объективно-эвристическаго принципа въ процессѣ причиннаго истолкованія природы. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь, съ его точки зрѣнія, это—лишь *пассивный* продуктъ познавательнаго механизма. А въ такомъ случаѣ было-бы слишкомъ несообразно, психологически неестественно, усвоять ему, этому *пассивному продукту*, какую-либо *активную* роль въ нашей душевной жизни и умственной дѣятельности,—въ частности роль *инициативы* и *стимула* въ нашемъ розысканіи причинныхъ отношеній. Говоря иначе, если Юмовское разъясненіе природы нашей вѣры въ законъ справедливо, то она не можетъ выполнять роль эвристическаго принципа, который-бы руководилъ умомъ при организаціи знанія. Съ другой стороны, ей трудно, при толкованіи Юма, усвоять и объективное значеніе,—хотя-

[1]) *Милль*, Логика, т. II, г. *XXI*, *passim*. Въ скобахъ поставлены слова, внесенныя нами просто для связи рѣчи.

бы лишь въ самомъ общемъ смыслѣ; трудно, даже *психологически невозможно*, проникнуться этою вѣрою, какъ дѣйствительною и истинною, а не иллюзорною и обманчивою. Вѣдь если, въ самомъ дѣлѣ, какъ подчеркиваетъ Юмъ, эта вѣра въ законъ коренится не въ объективныхъ свойствахъ предметовъ и ихъ отношеній (эти свойства и отношенія, какъ *внутреннія*, для *внѣшняго* опыта сокрыты), а—въ состояніяхъ нашего духа *и въ нихъ только* [1]), то какъ мы перейдемъ, съ своею идеею закона и вѣрою въ него, въ міръ объектовъ? Если-бы я сначала узналъ законъ причинной связи, какъ *реальный законъ* своей внутренней жизни, (какъ учитъ вонюнтаризмъ), то я могъ-бы затѣмъ воспользоваться этимъ знаніемъ и для истолкованія и внѣшне-опытныхъ причинныхъ отношеній: гдѣ я замѣтилъ-бы сходство съ процессами внутренней причинности, гдѣ различилъ-бы въ явленіи сторону пассивную и активную, измѣненіе и порождающій его агентъ, явленіе и ставящую его силу и т. д.,—повсюду тамъ, и именно на основаніи этого сходства, я внесъ-бы, и при томъ логически правомѣрно, знакомую уже мнѣ заранѣе идею причинной связи. Но если (какъ учитъ эмпиризмъ) я нигдѣ не узналъ съ несомнѣнностію причины, какъ производящей реальной *силы*, и—причинной связи, какъ *реальнаго* закона,—нигдѣ, т. е., ни во внѣшнемъ опытѣ (тезисъ Юма), ни въ опытѣ внутреннемъ (который Юмъ отвергаетъ въ качествѣ источника познанія),—то какое значеніе можетъ имѣть для меня моя вѣра, *оторванная отъ всякой реально-опытной основы?* Вѣдь она не говоритъ мнѣ, что она выражаетъ какой-либо реальный фактъ. Такимъ образомъ, оказывается, что вѣра въ законъ, при разъясненіи Юма, не можетъ служить для меня ни надежною точкою отправленія, ни яснымъ объективно-эвристическимъ принципомъ. Такое значеніе вѣра можетъ получить, какъ мы видѣли выше, лишь съ волюнтаристической точки зрѣнія. Только подъ условіемъ при-

[1]) «*Necessity* is something, that *exists in the mind, not in objects*... Either we have no idea of necessity, or necessity is nothing but that *determination of the thought* to pass from causes to effects and from effects to causes, according to their experienced union». *A Treatise of human nature*, vol. I, Part III, sect. XIV, p. 460 (ed. Green and Grose). Cfr. *Paul Richter*, op. cit., S. 17.

знанія этой послѣдней точки зрѣнія, т. е., примата внутренняго опыта предъ внѣшнимъ, и можно будетъ, поэтому, признать *долю истины* въ разъясненіяхъ Юма—въ его теоріи повторенія, привычки, ассоціаціи, какъ *вспомогательныхъ* факторовъ, *содѣйствующихъ закрѣпленію* вѣры въ законъ, рождающейся, однако-же, *совсѣмъ изъ иного источника*. Такимъ образомъ, анализъ вѣры въ законъ причинности выполненъ у Юма односторонне, такъ какъ при немъ взята не та исходная точка. Вѣра дѣйствительно есть моментъ нашего убѣжденія въ законѣ; но—не слѣпая и механическая вѣра, какою она является у Юма, а вѣра свѣтлая и отчетливая, способная сознать свой психологическій источникъ и право на примѣненіе въ качествѣ объективно-познавательнаго эвристическаго принципа.

Во-вторыхъ, хотя рессурсы опытнаго метода и позволяютъ намъ [1]) констатировать подлинно причинныя связи и постепенно расширять сферу примѣненія закона, однако съ строго эмпирической точки зрѣнія формула закона въ ея всеобщности („*каждое* событіе и т. д. должно быть производимо причиною"), какъ мы знаемъ (см. выше 1, б) и какъ признаетъ и самъ Милль, можетъ быть установлена лишь въ качествѣ формулы *вѣроятной*. Такой результатъ, очевидно, ставитъ весь вопросъ на слишкомъ зыбкую почву и сообщаетъ его рѣшенію крайнюю неопредѣленность,—какъ со стороны объема или сферы его примѣненія, такъ и со стороны его значенія. Дѣйствительно, въ первомъ отношеніи Милль, какъ мы отчасти видѣли, вынужденъ, при своемъ изложеніи ученія о законѣ причинности, обставлять его такими странными ограниченіями, которыя всегда ставили въ недоумѣніе читателей его „Логики": „нелѣпо,—говоритъ онъ,—утверждать, что законъ причинности, который мы признаемъ всеобще-дѣйствующимъ на нашей планетѣ, господствуетъ и въ отдаленныхъ частяхъ звѣзднаго пространства, гдѣ явленія могутъ быть (?) совершенно несходны съ знакомыми намъ"; „я убѣжденъ,—развиваетъ онъ ту же мысль въ другомъ мѣстѣ,—что всякому, кто привыкъ къ отвлеченію и анализу, захочетъ честно упражнять свои способности для предположенной цѣли и пріі-

[1]) Какъ это разъясняетъ самъ *Милль* въ своемъ ученіи о методахъ индуктивнаго изслѣдованія, а еще яснѣе *проф. Л. М. Лопатинъ* (op. cit., II, стр. 121—4).

учитъ свое воображеніе создавать нужное представленіе, будетъ нетрудно представить себѣ, наприм., что въ одной изъ многихъ сферъ, на которыя звѣздная астрономія дѣлитъ теперь вселенную, событія могутъ (?) слѣдовать одно за другимъ случайно, безъ всякаго опредѣленнаго закона“ и т. д. [1]). Мы не думаемъ, чтобы это очертаніе сферы примѣненія закона причинности можно было признать хоть сколько нибудь опредѣленнымъ. Но допустимъ даже, что мы съумѣемъ воспользоваться указаніями Милля и ограничимъ сферу примѣненія закона „лишь тою частью вселенной, которая доступна средствамъ нашего точнаго наблюденія, съ разсудительною (!) степенью распространенія на случаи смежные“: что-же, можемъ-ли мы сказать что, по крайней мѣрѣ, въ этой сферѣ законъ надеженъ, т. е., можетъ быть примѣняемъ съ полною увѣренностію въ его объективно-реальномъ значеніи для всѣхъ явленій или событій, входящихъ въ кругъ этой сферы? Очевидно, нѣтъ: разъ законъ формулируетъ лишь истину *приблизительную*,— пусть даже и весьма большой вѣроятности, но во всякомъ случаѣ не достовѣрную,—исключенія всегда будутъ въ прин-

[1]) Эти разсужденія, не смотря на ихъ странность и парадоксальность, суть *логически-необходимое* слѣдствіе Миллевой теоріи причинности (его попытки обосновать законъ исключительно на опытѣ и ограничить сферу его примѣненія предѣлами доступной „средствамъ нашего точнаго наблюденія“ дѣйствительности). Слѣдовательно, обнаруживъ нелѣпость этихъ разсужденій, мы тѣмъ самымъ докажемъ несостоятельность и теоріи, необходимое слѣдствіе которой они составляютъ (опровергнемъ теорію въ ея слѣдствіяхъ). Но обнаружить нелѣпость этихъ разсужденій можно. Именно они держатся единственно *на подтасовкѣ категорій модальности,—на смѣшеніи возможнаго и дѣйствительнаго, воображаемаго и мыслимаго*. *Вообразить* описываемый Миллемъ хаосъ, конечно, можно; но *мыслить* его, съ дополнительнымъ признакомъ реальности, нельзя. „Предположимъ,—говоритъ Милль,—(и это вполнѣ возможно вообразить), что настоящій порядокъ вселенной окончился и наступилъ хаосъ, въ которомъ нѣтъ опредѣленной послѣдовательности событій и прошедшее не ручается за будущее; если-бы какой-либо человѣкъ *чудомъ* (?) остался живъ, то навѣрно скоро пересталъ-бы вѣрить въ какое-либо единообразіе, такъ какъ самое единообразіе перестало существовать“... Да, конечно, *вообразить* это можно; но это настолько *невѣроятно*, что приходится *прибѣгать къ чуду*, къ сверхъестественному. А разъ мы вступаемъ въ эту область,— естественной мысли вращаться трудно и мы въ правѣ сказать, что *для естественнаго ума это просто немыслимо*. Этотъ безпорядочный хаосъ *нереализуемъ* въ мысли,—онъ для нея ничто и, если *тамъ* не имѣетъ власти законъ причинности, то онъ не имѣетъ власти только *надъ ничто*... Абсурдъ очевидный!

ципѣ возможны. А въ такомъ случаѣ, чѣмъ-же отличается этотъ законъ отъ всѣхъ другихъ обобщеній и какъ можетъ онъ, при такомъ условіи, гарантировать состоятельность тѣхъ пріемовъ, которые эмпирическая Логика ставитъ отъ него въ зависимость? Этотъ *выходъ къ скептицизму* совершенно закрытъ, какъ мы видѣли выше, при волюнтаристической постановкѣ вопроса: правда, и съ этой точки зрѣнія, законъ выражаетъ истину со стороны объема (но не значенія) условную,— ограничивается лишь областью измѣненій (см. выше 1); но за то *въ этой сферѣ* его значеніе безусловно—гдѣ существуютъ измѣненія (хотя-бы въ невѣдомыхъ намъ „отдаленныхъ частяхъ звѣзднаго пространства"), туда простирается и власть закона. Такимъ образомъ, и въ этомъ отношеніи эмпиризмъ можетъ имѣть значеніе лишь подъ условіемъ перестановки вопроса въ смыслѣ волюнтаризма.

На основаніи всего изложеннаго, мы приходимъ къ выводу, что, хотя въ общемъ эмпиризмъ можетъ имѣть гораздо бо́льшее значеніе, при разъясненіи закона причинности, чѣмъ какое ему обыкновенно склонны бываютъ усвоять его противники (именно, онъ окончательно снимаетъ съ самой постановки вопроса всякій догматизмъ; даетъ возможность, при помощи методовъ индукціи, устанавливать причинныя отношенія, *не раціонализируя ихъ* и, наконецъ, вноситъ кое-что въ разъясненіе двухъ первыхъ моментовъ процесса нашего убѣжденія въ законѣ, т. е., моментовъ вѣры въ законъ и его апостеріорнаго оправданія); однако вполнѣ состоятельнымъ и эмпирическое ученіе о законѣ причинности все-же признано быть не можетъ и даже только-что отмѣченныя въ немъ стороны разъясненія вопроса могутъ получить научную цѣнность лишь подъ условіемъ ихъ освѣщенія съ иной, высшей (волюнтаристической) точки зрѣнія: послѣдовательнее-же проведеніе его собственной точки зрѣнія, какъ это неоднократно и выясняла критика, неизбѣжно приводитъ къ скептицизму [1]). Но зато,—повторяемъ,—если переставить уголъ зрѣ-

[1]) Глубокая связь эмпиризма со скептицизмомъ неоднократно разъяснялась и въ нашей философской литературѣ (*преосвящ. Никанорѣ, Л. М. Лопатинѣ, А-дрѣ И. Введенскій* и др.) и источникъ скептицизма обыкновенно указывался именно въ односторонности гносеологическихъ предпосылокъ эмпириковъ (въ из-

нія и брать частые аргументы эмпиризма, не усвояя его общей точки зрѣнія, у него можно найти и нѣчто цѣнное. Особенно его привычка постоянно стоять на стражѣ и оберегать изслѣдованіе, чего бы оно ни касалось, отъ всякихъ вторженій догматизма и раціонализма, можетъ имѣть большое, такъ сказать, дисциплинарно-методологическое значеніе. Въ частности волюнтаристъ можетъ воспользоваться многими аргументами эмпирика, наприм.,—въ пользу *нерацiонализируемости* причиннаго отношенія, *условности* закона причинности со стороны сферы его примѣненія и т. д.,—хотя, какъ мы замѣчали выше, и вынужденъ будетъ всегда вносить въ эти аргументы свои поправки.

5. Общіе результаты и переходъ къ дальнѣйшему основному вопросу нашего изслѣдованія.

Резюмируя содержаніе изложенной главы, мы можемъ изложить его кратко въ формѣ слѣдующихъ тезисовъ, выражающихъ сущность нашего взгляда на законъ причинности:

1. Законъ причинности есть умозрительно-аналитическая истина, безусловная со стороны своего объективнаго значенія и достовѣрности, но условная со стороны своего объема или сферы примѣненія. Его формула такова: „все измѣняемое необходимо предполагаетъ измѣняющій агентъ, какъ свою причину“ или: „всякое измѣненіе (событіе, явленіе, фактъ и т. д.) имѣетъ свою причину“. Этотъ законъ имѣетъ троякій корень: психологическій (вѣра), эмпирическій (внѣшній опытъ—особенно въ его научно-методической обработкѣ, при помощи индуктивныхъ методовъ) и умозрительный или спекулятивный (приведеніе формулы къ очевидности, путемъ анализа въ „чистомъ мышленіи“).

2. Кромѣ этого *прямаго* обоснованія закона, онъ можетъ

гнаніи ими отвлеченія, умозрѣнія и т. д.). Въ частности здѣсь-же видятъ (напр. *König*: d. Entwickelung des Causalproblems von Cartesius bis Kant, S. 235 und folg.) и источникъ неудачъ Юма въ объясненіи закона причинности. А. *Фолькельтъ* (*Volkelt*: Erfahrung und Denken, 104—113) остроумно вскрываетъ у Юма и Милля самопротиворѣчіе, такъ какъ въ ихъ *опытныхъ* принципахъ (привычка, вѣра, индукція) указываетъ *преступленіе опыта* (т. е., пользованіе отвлеченно логическими, умозрительными пріемами). То же относительно Юма замѣчаетъ и *Поль Рихтеръ* (*Paul Richter*, op. cit. III).

быть обосновываемъ и *косвенно*,—путемъ доказательства его свободы отъ тѣхъ недостатковъ, которыми страдаютъ другіе типы обоснованія закона, а именно:

а. *Свободы отъ догматизма*, которымъ въ бо́льшей или меньшей мѣрѣ страдаютъ какъ раціонализмъ въ его обѣихъ формахъ (его догматы: раціонализируемость бытія, панлогизмъ, предуставленная гармонія и пр.), такъ и „критицизмъ“ (его догматъ: обусловленность опыта, т. е., постановки и сознанія дѣйствительности закономъ причинности);

б. *Свободы отъ скептицизма*, къ которому, при послѣдовательномъ развитіи, приводитъ эмпиризмъ.

3. Какъ при установкѣ понятія причинной связи, такъ и при установкѣ закона причинности, мы ограничиваемся лишь указаніемъ *одного* существеннаго признака,—признака произведенія, порожденія, „причиненія“, постановки дѣйствія силою причины,—не предрѣшая пока вопроса *о формахъ или способахъ* реализаціи закона. Это—отдѣльный и при томъ очень сложный вопросъ, который, именно въ виду его сложности, мы сдѣлаемъ предметомъ особой главы нашего изслѣдованія.

III.

Формы или виды причинной связи.

Выясненный нами взглядъ на происхожденіе идеи причинности и на процессъ ея возвышенія въ законъ, при его послѣдовательномъ развитіи, ставитъ насъ лицомъ къ лицу съ тѣми истинами, присутствіе или отсутствіе которыхъ характеризуютъ самымъ рѣшительнымъ образомъ великіе типы человѣческой мысли (такъ называемыя „міросозерцанія“), въ ихъ полярной противоположности,—приводитъ къ признанію свободы воли въ человѣкѣ, живыхъ и творческихъ процессовъ въ природѣ и цѣлесообразности. Вмѣсто того, чтобы идти на встрѣчу непріятелю и, такъ сказать, врубиться въ ряды противниковъ этихъ истинъ, отвоевывая каждую изъ нихъ въ отдѣльности, мы предпочли обходный путь,—зашли непріятелю съ тылу и заняли тотъ общій источникъ, изъ котораго вытекаютъ всѣ эти частныя истины вмѣстѣ. Намъ остается теперь изучить лишь развѣтвленія этого источника и обезпечить ихъ отъ непріятельскихъ вторженій или, говоря безъ метафоръ,—остается изучить формы (виды) причинной связи и, путемъ ихъ точныхъ опредѣленій, предотвратить ихъ смѣшеніе и перетолкованіе.

Часто говорятъ, что характеръ, духъ, направленіе и методъ той или другой науки опредѣляется усвоеннымъ ею пониманіемъ закона причинности. Это, конечно, вѣрно. Но не менѣе вѣрно, съ другой стороны, и то, что самое пониманіе закона причинности, его характеръ и форма зависятъ отъ предмета и задачъ науки: форма закона причинности разнообразится и

измѣняется вмѣстѣ съ переходомъ научнаго изслѣдованія изъ одной области въ другую и въ зависимости отъ этого перехода. Изучая съ этой точки зрѣнія законъ причинности, мы можемъ различить въ немъ три пары противоположныхъ формъ причинной связи: 1) причинность *психическую* (внутреннюю, актуальную) и *физическую* (внѣшнюю, субстанціальную); 2) *творческую* и *механическую* и, наконецъ, 3) *телеологическую* (финальную, конечную) и *этіологическую* (кавзальную, дѣйствующую). Мы увидимъ далѣе, что эти три пары противоположныхъ формъ причинной связи, отнюдь не исключая другъ друга, выражаютъ лишь отдѣльные моменты одной и той-же коренной противоположности, выступающіе предъ нами въ зависимости отъ измѣненія нашей точки зрѣнія, —по мѣрѣ нашего перехода отъ конкретнаго и единичнаго къ болѣе отвлеченному и общему.

1. Первая пара противоположныхъ формъ причинной связи: причинность психическая (внутренняя, актуальная) и физическая (внѣшняя, субстанціальная), въ связи съ вопросомъ о свободѣ воли.

Понятіе или идею причины мы беремъ изъ опыта внутренняго (это, какъ мы говорили, есть „аксіома нашего внутренняго опыта“) и переносимъ на опытъ внѣшній. Но наша внутренняя душевная жизнь и внѣшній физическій процессъ представляютъ два столь различныхъ порядка событій, что уже непосредственное сезнаніе, а тѣмъ болѣе сознаніе научное разсматриваютъ ихъ, какъ порядки инородные. Вполнѣ понятно поэтому, что и причинная связь фактовъ приметъ въ каждомъ изъ этихъ разнородныхъ порядковъ особую форму. Это дѣйствительно и открываетъ ближайшій анализъ. Онъ устанавливаетъ глубокую черту различія между психическою (внутреннею) и физическою (внѣшнею) причинностью. Въ чемъ-же именно состоитъ это различіе?

Кратко его можно выразить такъ: *причинная связь фактовъ въ нашей внутренней душевной жизни* (причинность психическая) *варьируетъ (измѣнчива) или*, по крайней мѣрѣ, *можетъ варьировать; внѣшняя-же или физическая причинная*

связь фактовъ не варьируетъ (однообразна, неизмѣнна). Это зависитъ отъ того, что *внутренняя причина*, какъ она открывается намъ въ нашемъ непосредственномъ сознаніи, *есть сила свободная; причина-же внѣшняя или физическая* всегда является предъ нами какъ *сила связанная.* Какъ и чѣмъ? Ясный и, конечно, вполнѣ авторитетный отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ намъ Вундтъ въ своей замѣчательной и уже цитованной нами монографіи: *„О психической причинности“.* „Всякій психическій индивидуумъ,—говоритъ Вундтъ,—приноситъ съ собою, въ формѣ такъ называемыхъ задатковъ (Anlage), извѣстную сумму первичныхъ условій, которыя многообразно опредѣляютъ дѣятельность собственно психическихъ причинъ. Существованіе и важное вліяніе такихъ первоначальныхъ задатковъ или предрасположеній несомнѣнно; но несомнѣнно такъ-же и то, что имъ всегда свойственна лишь роль *отдаленныхъ условій*, но не роль *прямыхъ причинъ.* Возьмемъ для примѣра запутаннѣйшую область,—область сложныхъ дѣйствій человѣческой воли: можетъ быть, въ девяти случаяхъ изъ десяти преступленіе окажется обусловленнымъ первоначальными природными склонностями и задатками; но сами по себѣ эти послѣдніе столь же мало способны прямо *произвести* дѣйствіе, какъ мало, наприм., земля сама по себѣ способна причинить паденіе тѣла, если оно не поставлено въ потребное для этого положеніе. Но, при всемъ томъ, между указанными первоначальными психическими задатками и постоянными условіями явленій (событій) природы остается одно *существенное* различіе. Именно, *эти задатки* или предрасположенія, хотя-бы подлинныя причины событій оставались однѣ и тѣ же, дѣйствуютъ не неизмѣнно, но, какъ учитъ опытъ, *сами подчинены непрестанному измѣненію со стороны актуальныхъ причинъ.* Поэтому-то *они* (задатки) и разсматриваемы могутъ быть *не* какъ *постоянныя, но лишь* какъ *измѣнчивыя условія, которыя* хотя и могутъ нѣкоторымъ образомъ видоизмѣнять (модифицировать) актуальныя психическія причины, однако и сами, съ своей стороны, *подвержаются постоянному видоизмѣненію со стороны отдѣльныхъ событій.* И вотъ почему эти измѣнчивыя психическія предрасположенія

или задатки не могутъ лишить психическую причинность ея актуальнаго характера [1]). Здѣсь-то, по Вундту, и коренится глубочайшая черта отличія внутренней или психической причинности отъ причинности внѣшней или физической, которая представляетъ совсѣмъ иной и даже *прямо противоположный* характеръ. Именно, здѣсь, т. е. въ области физической причинности, „въ каждой причинѣ непосредственно участвуютъ *постоянныя*, исходящія изъ неизмѣнныхъ объектовъ природы, условія, которыя и входятъ, вмѣстѣ съ причинами, въ причинное уравненіе, такъ что *въ случаяхъ физической причинности вполнѣ возможно устанавливать твердыя, постоянныя и неизмѣнныя отношенія между причинами и дѣйствіями*,—вообще устанавливать причинныя уравненія“ [2]). Эти уравненія настолько точны и постоянны для области физическихъ отношеній, что здѣсь оказывается возможнымъ по причинѣ предсказывать и конструировать дѣйствіе и наоборотъ, каковая возможность, однако, *вполнѣ и абсолютно исключена* для области причинности психической,—вслѣдствіе измѣнчивости отношеній между причиною и дѣйствіемъ: правда мы можемъ иногда, путемъ послѣдующаго анализа (регрессивно), вскрыть причины того или другаго психическаго факта, *уже совершившагося*, но никогда не можемъ съ полною несомнѣнностію и точностію построить фактъ будущій изъ наличныхъ элементовъ и условій нашей психической жизни, опредѣлить его заранѣе, по его условіямъ (прогрессивно).

Точно и мѣтко указавъ, въ изложенныхъ разъясненіяхъ, основную черту различія между психическою и физическою причинностію, Вундтъ, къ сожалѣнію, далъ этому факту ложное толкованіе и вывелъ изъ него слишкомъ большія слѣдствія, вызвавшія совершенно понятный протестъ со стороны философской критики [3]).

---

1) *Ueber die psychische Causalität* etc. (Phil. Studien, X B. S. 104—5).

2) *Ibid*, S. 107. *О причинныхъ уравненіяхъ* см. выше (гл. I, 1) въ наст. нашемъ изслѣдованіи.

3) Именно, односторонность въ толкованіи вѣрно подмѣченнаго и указаннаго различія между психическою и физическою причинностію замѣчается у Вундта въ двухъ отношеніяхъ. Во-первыхъ, противопоставляя психическую дѣйст-

Самые термины, введенные Вундтомъ для обозначенія психической и физической причинности (причинность *„актуальная“* и *„субстанціальная“*),—термины, конечно, вполнѣ допустимые, коль скоро мы будемъ брать ихъ именно въ томъ объемѣ и значеніи, которое опредѣляется вышеизложенными соображеніями,—способны возбудить законныя недоумѣнія, коль скоро мы

вительнисть, какъ „чистую актуальносоь“ внѣшнимъ предметамъ, какъ „субстанціямъ“ (въ смыслѣ субстрата или носителя постоянныхъ свойствъ), Вундтъ *принимаетъ субстанцію въ слишкомъ узкомъ смыслѣ* (уравниваетъ ее съ внѣшними предметами) и, вслѣдствіе этого, вопросъ о субстаціальности души ставитъ на слишкомъ шаткую почву (говоритъ о душѣ, какъ о *„суммѣ психическихъ событій“* или ихъ „связи“, хотя и—постоянной, стр. 102, 105 и др.), а иногда, новидимому и прямо ее отрицаетъ, (см., наприм., *System der Philosophie*, Leipzig, 1889,Ss. 428—429).—Во-вторыхъ, и для самыхъ *физическихъ* процессовъ Вундтъ, повидимому, склоняется, въ концѣ концовъ, предпочитать причинность актуальную, вслѣдствіе чего въ его воззрѣніяхъ оказывается очевидная внутренняя несогласованность, если только не полное противорѣчіе, такъ какъ вѣдь въ такомъ случаѣ устанавливаемое имъ различіе между актуальною (психическою) и субстанціальною (физическою) причинностію, очевидно, оказывается фикціею. И тѣмъ не менѣе не смотря на эту внутреннюю несогласованность своихъ взглядовъ, Вундтъ утверждаетъ (или, по крайней мѣрѣ, утверждалъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ, въ 1889 году, въ своемъ большомъ, только что упомянутомъ нами трудѣ: *System der Philosophie*, (Ss. 292—318) со всею рѣшительностію, что человѣчество, въ лицѣ своихъ передовыхъ представителей и вождей мысли, направляется къ тому, чтобы на мѣсто формулы: *„нѣтъ причинности безъ субстанціальности“* поставить другую: *„нѣтъ субстанціальности безъ причинности“*. Сущность взглядовъ Вундта на этотъ предметъ сводится къ слѣдующему. На первыхъ ступеняхъ развитія человѣчество думало, что въ основѣ событій и процессовъ,—какъ внѣшнихъ, такъ и внутреннихъ,—должны лежать *вещи* или системы вещей, какъ субстанціи, субстраты, носители причинныхъ отношеній и опредѣляющихъ эти отношенія свойствъ: солнцу присуща сила тепла и свѣта, камню—сила паденія, землѣ—сила притягательная, душѣ—сила мыслительная желательная и т. д.; и вотъ эти-то силы, *присущія своимъ субстанціямъ*, или,—что то же, самыя эти субстанціи, проявляющіяся въ своихъ силахъ, и обусловливаютъ всѣ субстанціально-причинные процессы въ мірѣ. Завершеніемъ этой медленно развивавшейся теоріи *„субстанціальной причинности“* явилась установка верховной субстанціи, какъ единственное *vera causa*, въ которую переносилась вся дѣйствительность и актуальность, такъ что конечные вещи и процессы приходилось признать лишь иллюзіями „смутнаго представленія“. Но когда философская мысль дошла до этого страннаго результата, началось движеніе въ противоположномъ направленіи: не субстанція, но *актъ*, *процессъ* сдѣлался теперь центральнымъ понятіемъ въ истолкованіи причинныхъ міровыхъ связей. Иниціативу взяло на себя естествознаніе и именно его простѣйшія отрасли: механика и физика съ своими понятіями массы, силы, энергіи. Тогда какъ прежде субстанціи считались „сущими о себѣ“ источниками силы и становленія, те-

захотимъ взять ихъ въ смыслѣ общемъ, закрѣпленомъ установившеюся философскою терминологіей. И тѣмъ не менѣе самый фактъ остается фактомъ: *тогда какъ причинная связь внѣшнихъ, физическихъ процессовъ неизмѣнно опредѣлена свойствами и отношеніями предметовъ и силъ природы, внутренняя*

перь наоборотъ,—субстанціи низводятся на ступень лишь вспомогательныхъ понятій, необходимыхъ для пониманія динамическаго процесса міра, при чемъ онѣ (субстанціи) признаются лишь *группами или системами точекъ приложенія силы* и т. д. Прежде актъ, дѣйствіе, сила считались аттрибутами субстанцій: теперь, наоборотъ, субстанціи оказались „аттрибутивными опредѣленіями“ силы, чистой актуальности,—ея продуктовъ. Матеріальная субстанція разрѣшена, такимъ образомъ, въ группу функцій или отношеній силы. То же и тѣмъ-же путемъ совершилось потомъ и съ «духовною субстанціею»: и она признана лишь вспомогательнымъ понятіемъ, въ которомъ нуждалась только „неокрѣпшая мысль“. Самый устойчивый элементъ въ нашей жизни, сопровождающій всѣ наши душевные процессы,—активность, воля,—все-же есть вѣдь нѣчто въ высшей степени подвижное, измѣнчивое неустойчивое, объятое процессомъ теченія, смѣны, и вотъ почему подставлять подъ эту смѣну психическихъ процессовъ старинную субстанцію значило-бы „овеществлять“, окаменять то, что, по самой природѣ своей, есть жизнь и подвижность. Такимъ образомъ, и во внѣшней природѣ и въ душевной жизни центръ тяжести сталъ полагаться теперь въ актѣ, въ дѣятельности, въ «*безсубстратной*» силѣ. На мѣсто причинности субстанціальной повсюду ставится теперь причинность актуальная и міровому процессу дается чисто феноменалистическое толкованіе въ смыслѣ Гераклитизма: все въ немъ течетъ и нѣтъ ничего устойчиваго.—Вундтъ увѣренъ, что движеніе философской мысли человѣчества совершается именно въ указываемомъ имъ направленіи; но это совершенно невѣрно. Конечно, очень не трудно сдѣлать обобщеніе, подобное только что изложенному, миновавъ одни историческіе факты и усиливъ значеніе другихъ. Но цѣна подобныхъ обобщеній, конечно, очень не велика и никакой доказательной силы не имѣетъ. Что касается въ частности обобщеній Вундта, то оно разбивается о тотъ простой фактъ, что феноменалистическія увлеченія Вундта и его единомышленниковъ, каковы, наприм., *Паульсенъ*, *Ремке* (см. его Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, von dr. Johannes *Rehmke* prof. Greisteld, Leipz. 1894), встрѣчаютъ дружный протестъ (см., наприм., критику разматриваемаго направленія мысли: въ *Archiv*'ѣ für system. Philos., 1895. 3 tl.,—статья шведскаго философа *Uannérus*'а zur Kritik, d. Seelenbegriffes; въ журналѣ *Philosophisches Iahrbuch*. 1896, tl. 1—2,—статья *Gutberlet*'а: ist die Seele Thätigkeit oder Substanz? у *Sigwart*'а во 2-мъ изд. *Логики*, т. II, стр. 178—8; у проф. Л. М. *Лопатина*—см. слѣд. примѣч.). Да, наконецъ, и взгляды самого Вундта едва ли можно признать окончательными. Во всякомъ случаѣ,—и это весьма характерно,—въ своей позднѣйшей работѣ (Ueber d. psych. Causalität) онъ высказываетъ свой взглядъ, развитой въ System der Philosophie, гораздо сдержаннѣе и, какъ мы знаемъ, признаетъ „субстанціальную причинность“—пусть даже въ смыслѣ условномъ и ограниченномъ.

активность человѣка, какъ говоритъ несомнѣнный внутренній опытъ, *способна торжествовать и надъ внѣшними отношеніями, въ которыя поставленъ человѣкъ, и надъ внутренними склонностями и „задатками“, которыя онъ приноситъ на свѣтъ вмѣстѣ съ своимъ рожденіемъ,*—способна утверждать себя въ качествѣ несвязанной ничѣмъ подобнымъ, свободной силы, проявляющейся въ своихъ многообразныхъ актахъ и ихъ связующей живымъ пребывающимъ единствомъ дѣятельнаго я [1]). Въ этомъ согласны съ Вундтомъ всѣ, не спутанные (подобно наприм., Шопенгауеру) ложными метафизическими предположеніями, волюнтаристы,—съ Бираномъ во главѣ: усвояя приматъ въ нашей внутренней жизни началу активному (волѣ, усилію), они всегда (хотя въ различной степени и съ различными оттѣнками) наклонны истолковывать акты внутренней причинности въ смыслѣ индетерминизма, въ противоположность детерминизму внѣшнихъ физическихъ процессовъ [2]).

[1]) Убѣдительное доказательство (имманентной) субстанціальности души можно найти въ статьяхъ *Л. М. Лопатина*, помѣщенныхъ въ 28, 30 и 32 кн. журнала: *„Вопросы философіи и психологіи“*.—Вѣскія соображенія въ защиту тогоже ученія по мѣстамъ встрѣчаются и у *Каро* (Caro) въ его книгѣ: *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, недавно переведенной на русскій языкъ,—въ главѣ о Тэнѣ (IV, 11): *„актуальное я сознанія предполагаетъ я абсолютное,*—душу, субстанцію, такъ что единство сознанія есть лишь видимое выраженіе и дѣйствіе единства субстанціи“.... Ясное и хорошо мотивированное ученіе о душѣ, какъ субстанціи, изложено у *Тэйхмюллера* въ его, недавно переведенномъ на русск. яз., сочиненіи: *Безсмертіе души* (Юрьевъ, 1895, подъ ред. Е. Н. *Боброва*), стр 82 и слѣд.; ср. *его-же*: Neue Grund legung der Psychologie und Logik (Breslau. 1889, herausgegeben von *Ohse*), S. 171 folg.

[2]) См. *о Бирант* у *Gérard'a* Maine de Biran, essai sur sa philosophie, suiv: de fragments inédits (Paris, 1876), p. 305 folg.—Жераръ справедливо проводитъ параллель между Бираномъ и Вундтомъ (p. 273), хотя общность точки отправленія и принципа (*активный характеръ* души, *ея чистая актуальность*: *усиліе* у Бирана и *апперцепція* у Вундта) не помѣшала этимъ двумъ системамъ опредѣлиться въ различномъ и даже, иногда, противоположномъ направленіи (Биранъ признаетъ *субстанціальность* души, а Вундтъ, какъ мы видѣли, учитъ объ этомъ предметѣ шатко, неопредѣленно и склоняется скорѣе къ отрицанію ея; Биранъ теистъ, а Вундтъ—пантеистъ).—Ученіе Вундта о свободѣ воли см. въ его *Этикѣ* (русск. перев., изд. журнала: „Русское Богатство“), т. II, стр. 33 и слѣд.—Вопросъ о свободѣ воли, въ ея отношеніи къ закону причинности ясно рѣшается между прочимъ въ книгѣ *Гутберлета* (Gutberlet) Die Willensfreiheit und ihre Gegner, Fulda, 1893, гл. I, § 2, гл. VII, § 5,—эта книга переводится подъ нашею редакціею и, въ непродолжительномъ времени имѣетъ появиться въ свѣтъ на русск. языкѣ.

2. Причинность творческая и механическая, въ связи съ вопросомъ о законахъ сохраненія и возрастанія энергіи.

Подъ указанною противоположностью актуальной и субстанціальной причинности анализъ вскрываетъ болѣе глубокую и общую противоположность,—*противоположность причинности творческой и механической.* Въ самомъ дѣлѣ, всматриваясь въ свою внутреннюю жизнь мы замѣчаемъ, что ей потому именно и присуща подвижность, измѣнчивость (чистая актуальность), что наше дѣятельное я способно *творчески* относиться какъ къ своимъ природнымъ задаткамъ и свойствамъ, такъ и къ данному матеріалу,—способно вносить въ свои акты нѣчто *новое*, вслѣдствіе чего наша внутренняя жизнь, „психическая причинность“ и является, если не совершеннымъ *новотвореніемъ*, то по крайней мѣрѣ *претвореніемъ* стараго и даннаго [1]). Напротивъ, въ причинности физической совершенно отсутствуетъ этотъ творческій элементъ, вслѣдствіе чего она является простой *передачей одного и того-же содержанія* только въ иной формѣ,—по извѣстной почти вполнѣ справедливой, какъ мы говорили выше [2]), для этой сферы причинныхъ отношеній, формулѣ: causa aequat effectum. Такимъ образомъ, въ случаяхъ творческой причинности дѣйствіе *больше* своей причины, въ случаяхъ-же причинности механической *равно* ей.

Эта пара противоположностей можетъ быть такъ-же, какъ и предыдущая, признана установившеюся въ современной философской наукѣ. Каждый членъ этой противоположности находитъ своихъ авторитетныхъ выразителей и истолкователей, хотя, какъ увидимъ, не всегда точно при этомъ указывается *граница* между областями механической и творческой причинности.

Принципъ творческой причинности или творческаго синтеза всего точнѣе выраженъ опять таки Вундтомъ. „Подъ этимъ принципомъ,—говоритъ Вундтъ, я разумѣю тотъ фактъ, что психическіе элементы, въ своемъ причинномъ взаимодѣйствіи и результатахъ (Folgewirkungen) раждаютъ сочетанія, которыя, хотя и могутъ быть психологически объяснены изъ ихъ ком-

[1]) Ср. настоящее изслѣдованіе выше,—гл. I, 4.

[2]) Ср. выше, I, 1.

понентовъ (составныхъ элементовъ, слагаемыхъ), однако обладаютъ *новыми качественными свойствами*, не содержавшимися въ элементахъ“ [1]). Этому творческому синтезу, правда, свойственна закономѣрность, но закономѣрность совсѣмъ иного рода сравнительно съ закономѣрностью физическихъ процессовъ,—закономѣрность, которую можно открыть не въ „компонентахъ“ (составныхъ элементахъ, условіяхъ и факторахъ событія), но лишь въ самомъ событіи, т. е., можно установить не прогрессивно, а регрессивно, тогда какъ въ физическихъ процессахъ, наоборотъ,—свойства результата или дѣйствія всегда и вполнѣ содержатся въ свойствахъ компонентовъ и, если эти послѣдніе достаточно извѣстны, могутъ быть *заранѣе* опредѣлены по нимъ. Такъ, наприм., въ механикѣ и математической физикѣ, если извѣстны компоненты движенія, то его можно вычислить и опредѣлить заранѣе, хотя-бы никогда доселѣ эти компоненты или факторы не находились въ данномъ сочетаніи. Подобное предрасчисленіе результата совершенно невозможно въ психической области. Изъ суммы тоновъ, наприм., нельзя *a priori* вывести качество звука,—гармоничнаго или дисгармоничнаго сочетанія тоновъ. Представленіе не есть простая сумма ощущеній, на которыя ихъ можно разложить, но—результатъ ихъ синтеза, которымъ и опредѣляется его значеніе и т. д. Вездѣ, такимъ образомъ, даже и въ этихъ простѣйшихъ процессахъ нашей внутренней жизни, анализъ констатируетъ нѣчто *новое* въ результатѣ, своеобразно-индивидуальное, *не данное* въ компонентахъ и факторахъ и изъ нихъ не выводимое. Тѣмъ яснѣе, конечно, выступаетъ принципъ творческаго синтеза въ болѣе сложныхъ психическихъ продуктахъ: логическихъ, эстетическихъ, этическихъ. Въ этихъ продуктахъ оказываются не только новые моменты, сравнительно съ образующими элементами и факторами, но, именно вслѣдствіе этого, они обыкновенно получаютъ для насъ и *новую цѣнность*. Вундтъ часто возвращается, въ своихъ многочисленныхъ трудахъ, къ этому вопросу, подробно и убѣдительно доказывая, что принципъ творческаго синтеза проходитъ чрезъ *всю* нашу

[1]) Ueber d. psych. Causalität, S. 112—3.

внутреннюю жизнь и подчиняетъ себѣ, въ большей или меньшей степени, *всѣ* психическіе процессы [1]).

Принципъ механической причинности, т. е., принципъ равенства или эквивалентности причины и дѣйствія всего точнѣе выраженъ, вслѣдъ за Робертомъ Майеромъ и Гельмгольцемъ, Рилемъ. „Причина и дѣйствіе,—говоритъ Риль, — со стороны причиннаго момента ихъ отношенія (т. е., если отвлечься отъ ихъ временныхъ различій и остановиться лишь на ихъ *логической* и *количественной* сторонѣ, *мыслитъ ихъ подъ однимъ понятіемъ*) должны составлять одно и то же" [2]): такъ, если дѣйствіе есть движеніе, то и причина должна быть движеніемъ и, наоборотъ, движеніе можетъ производить такъ-же лишь движеніе, причемъ,—и это очень важный моментъ принципа эквивалентности, — *то, что тратится въ причинѣ, должно сполна оказываться въ дѣйствіи или,* говоря словами Риля, *„сила, какъ причина, лишь тогда исчезаетъ въ одномъ мѣстѣ, когда она въ то же самое время появляется въ другомъ въ качествѣ дѣйствія"* [3]). Такимъ образомъ, между причиной и дѣйствіемъ, по силѣ этого принципа, должно быть *полное логическое и количественное соотвѣтствіе, эквивалентность,*— причина какъ-бы продолжается или возраждается въ дѣйствіи, составляетъ одно съ нимъ, только въ другой формѣ, вслѣдствіе чего только въ случаяхъ механической причинности и возможны, говоря терминомъ Вундта, причинныя уравненія, невозможныя въ случаяхъ причинности творческой. Никакихъ новообразованій въ случаяхъ механической причинности нѣтъ. Дѣйствіе и со стороны своихъ элементовъ, и со стороны своихъ свойствъ здѣсь сполна дано и предобразовано въ причинѣ [4]). Механизмъ,—говоря техническимъ языкомъ точной науки,—не можетъ ни увеличивать количество силы („запасъ работы"),

---

[1]) Ibid. Ss. 112—117. Cfr *Logik.* 2-le Auflage. II, 2. Ss. 267—281.

[2]) *Riehl*: d. phil. Kriticismus, II B. 1-ter. Theil (Leipzig, 1879), S. 253. Ursachen und Wirkungen müssen in Rücksicht auf das ursächliche Moment ihres Uerhältnisses *dasselbe* sein.

[3]) *Ibid.* S. 267. Ср. у *Л. М. Лопатина* Полож. задачи философіи, II, 126 слѣд.

[4]) Ср. у *Вундта*, Logik, II, 1, S. 326 folg. (2-te auflage).

издерживаемой на свое дѣйствіе причиною, не измѣнять ея (силы) свойства или природу: онъ только измѣняетъ *форму ея проявленія*,—преобразуетъ, приспособляетъ къ цѣли [1]).

Такова вторая пара противоположныхъ типовъ (формъ или видовъ) причинности. Каждый изъ этихъ типовъ самъ по себѣ представляетъ, очевидно, достаточную опредѣленность, въ сравненіи съ другимъ. И тѣмъ не менѣе, какъ мы сказали, разграничить области примѣненія ихъ не такъ легко, какъ можетъ казаться съ перваго взгляда. Съ одной стороны, слишкомъ соблазнительна для нашего ума та простота и ясность, которая получалась-бы чрезъ послѣдовательное распространеніе на всѣ области бытія формулы: causa aequat effectum и чрезъ превращеніе, вслѣдствіе этого, всего міроваго процесса въ одну связную „консервативную систему“, въ которой ничего не прибавляется и ничего не убываетъ, но все сохраняется въ разъ и навсегда данномъ количествѣ, съ разъ и навсегда опредѣленными свойствами. Съ другой стороны, слишкомъ дороги для насъ и слишкомъ непосредственно намъ извѣстны творческіе, синтетическіе процессы нашей внутренней жизни, чтобы мы могли поступиться ими ради простоты и ясности міропониманія, распространить и на нихъ власть принципа: causa aequat effectum, не попытавшись по типу этихъ внутреннихъ творческихъ процессовъ истолковать хотя-бы часть процессовъ внѣшней природы—напримѣръ, процессы живой, органической природы, если уже не всю природу. И вотъ мы

[1]) См. объ этомъ предметѣ популярную лекцію *Колли*: „Сохраненіе энергіи“ помѣщенную въ сборникѣ публ. лекцій, читанныхъ въ Моск. универс. въ „пользу Гельмгольцевскаго фонда“ (М. 1892), стр. 17. Колли уясняетъ это положеніе простымъ и наглядымъ примѣромъ. „Представимъ себѣ мельницу, устроенную въ сухомъ оврагѣ и работающую водой, накопленной въ половодье. Пусть,—возьмемъ совсѣмъ исключительный случай,—работа двигателя (т. е. вода, падающая внизъ), вмѣсто того, чтобы молоть муку, употребляется на то чтобы воду изъ омута накачивать обратно въ прудъ. Ясно, что никогда этимъ путемъ мы не можемъ накачать ея больше чѣмъ спустилось. Въ самомъ благопріятномъ и при томъ чисто идеальномъ, практически неосуществимомъ, случаѣ, мы могли бы поднять къ верху именно столько воды, сколько ея спустилось. Это было-бы тогда, когда никакая часть работы не тратилась-бы безвозвратно на постороннія дѣйствія,—на преодолѣніе тренія въ механизмѣ и т. п. Въ этомъ случаѣ дѣйствительно, изъ запаса работы ничего-бы не уничтожалось, хотя такъ-же ничего-бы и не создавалось“ (стр. 16—7, passim).

видимъ, что подъ вліяніемъ этихъ противоположныхъ мотивовъ мысли, въ новѣйшее время формируются два столь-же, какъ и разсматриваемые нами типы причинности, противоположныхъ закона,—законы: *сохраненія и возрастанія энергіи.* Первый изъ нихъ извѣстенъ въ наукѣ уже болѣе пятидесяти лѣтъ (со времени трактатовъ Роберта Майера, Джауля и Гельмгольца, появившихся почти одновременно въ сороковыхъ годахъ нашего столѣтія); напротивъ, закону возрастанія энергіи едва ли можно насчитать даже и одно полное десятилѣтіе [1]). Неудивительно, поэтому, что законъ сохраненія энергіи является предъ нами въ болѣе опредѣленной формѣ и мотивировкѣ. Съ него мы и начнемъ сравнительную оцѣнку обоихъ этихъ законовъ.

Законъ сохраненія (т. е., несоздаваемости и неразрушимости) матеріи распространяется его защитниками *на всѣ явленія природы* и въ этомъ дѣйствительно заключается весь и единственный смыслъ его, какъ именно закона,—всеобщаго, универсальнаго. Но, всматриваясь въ его обоснованіе, мы замѣчаемъ, что онъ не только 1) не можетъ быть принятъ въ формѣ такой всеобщей, обнимающей всѣ явленія природы, истины, но 2) даже и въ той, относительно узкой, сферѣ, въ которой онъ можетъ имѣть законное примѣненіе, не даетъ исчерпывающаго объясненія явленій.

1. Всеобщность закона сохраненія энергіи устанавливается его защитниками двоякимъ образомъ,—на основаніяхъ: a) эмпирическихъ и b) раціональныхъ.

a) Эмпирическое обоснованіе закона совершается по слѣдующей общей схемѣ: прежде всего разъясняется и доводится до очевидности (что, конечно, вполнѣ возможно) примѣнимость принципа эквивалентовъ (по формулѣ: causa aequat effectum)

[1]) Наиболѣе подробно законъ сохраненія энергіи изложенъ у *Balfour'a Stewart'a*: la conservation de l'énergie (5-е изд. 1889 г.); короче—у *Вундта* (*Logik*, II, 1, 447—457, 2-te Aufl.) и у *Карьера* (*Carriere*: das Wachsthum der Energie in der geistigen und organischen Welt, München, 1892,—въ началѣ; въ этой-же монографіи—наиболѣе ясное понятіе и о законѣ возрастанія энергіи); популярно-естественнонаучное ученіе о законѣ можно найти у *Колли*, въ цит. выше монографіи. Монографія *Гельмольца* о сохраненіи энергіи въ настоящее время переведена на русск. языкъ (см. „популярныя рѣчи",—перев. слушательницъ высшихъ женскихъ курсовъ, подъ ред. *Хвольсона* и *Терешина*, Спб. 1896).

къ опредѣленной области *простѣйшихъ* причинныхъ отношеній,—отношеній механическихъ; затѣмъ съ механическихъ явленій законъ эквивалентности, при помощи экспериментовъ и вспомогательныхъ разсужденій, послѣдовательно распространяется на другія явленія неорганической природы: термическія (тепловыя), химическія, электро-магнетическія: а отсюда, наконецъ, уже и на міръ органическій, при чемъ доказывается, что, хотя иногда намъ и кажется, будто тотъ или другой родъ энергіи исчезаетъ совсѣмъ, однако въ сущности такого *исчезновенія или разрушенія энергіи не бываетъ*, а бываетъ лишь *превращеніе энергіи изъ одной формы въ другую:* запасъ міровой энергіи остается всегда одинъ и тотъ-же, хотя она является въ разныхъ формахъ (потенціальной—кинетической, механической, термической и т. д.). Такова логическая схема *эмпирическаго* обоснованія закона [1]). Всматриваясь въ эту схему, мы должны, прежде всего, обратить вниманіе на то, что самими защитниками закона безусловное значеніе усвояется ему *лишь для сферы явленій неорганическаго міра; на явленія-же міра органическаго* (и тѣмъ болѣе, конечно, на дѣйствительность психическую) ими самими *онъ переносится лишь гипотетически* [2]). Конечно, противъ закона сохраненія энергіи ничего нельзя возражать, коль скоро онъ берется въ только что указанной формѣ закона *условно-эмпирическаго*, какъ это и дѣлаютъ наиболѣе осторожные мыслители [3]), кромѣ развѣ того, что даже и въ этой ограниченной сферѣ онъ, какъ мы говорили и какъ увидимъ ниже, не даетъ исчерпывающаго

[1]) По этой именно схемѣ и развита вышеуказанная лекція *Колли*.

[2]) „Растительные и животные организмы, особенно высшіе представляются намъ механизмами настолько сложными, что продѣлывать съ ними точные количественные опыты возможно *только въ рѣдкихъ и при томъ простѣйшихъ случаяхъ*. Въ этихъ случаяхъ отвѣтъ получается утвердительный; а такъ какъ съ другой стороны мы не знаемъ ни одного факта изъ этой области, который противорѣчилъ-бы закону сохраненія энергіи, то мы имѣемъ право обобщить его на весь органическій міръ, *пока не будетъ доказано противное*“ (*Колли*, стр. 25). Это, очевидно, доказательство *индуктивное* съ неустраненною возможностію отрицательныхъ инстанцій. Нѣкоторые осторожные ученые, впрочемъ, даже и для области явленій міра неорганическаго считаютъ закономъ *превращенія* энергіи (напр., механической въ термическую) *пока* еще открытымъ вопросомъ (*Lippmann*, см. *Boutroux*: de l'idée de loi naturelle, Paris, 1895, p. 53).

[3]) Наприм., *Вундтъ*, см. его *System der Philosophie*, S. 479... „Constanzprinzip (=Satz von der Erhaltung der Energie) ist eine Hypothese und zwar... *eine*

объясненія явленій. Но коль скоро ему хотятъ усвоять общефилософское значеніе и переносятъ его, въ качествѣ всеобщей аксіомы или твердо установленной истины *на всѣ явленія природы*, тогда тѣмъ самымъ онъ тотчасъ-же превращается въ формулу спорную, со слишкомъ смутнымъ и неопредѣленнымъ смысломъ,—въ „концепцію мистическую или полумистическую", какъ справедливо смотритъ на этотъ законъ, принимаемый въ такомъ безусловномъ и неограниченномъ смыслѣ, напр., *Кёнигъ* [1]). Въ самомъ дѣлѣ, законъ въ этой формѣ, говоритъ о сохраненіи энергіи въ цѣломъ мірѣ: но кто измѣрилъ эту энергію, да и возможно-ли вообще такое измѣреніе ея [2]), если въ мірѣ явленій органическихъ (и, конечно, психическихъ), какъ говоритъ Колли, „точные количественные опыты возможны только въ рѣдкихъ и при томъ простѣйшихъ случаяхъ"?

Hypothese zweiter ordnung"... См. наиболѣе осторожную формулу этого закона у Лаланда (*André Lalande*: Lectures sur la Philosophie des sciences, Paris, 1893, p. 318):

$$E=\frac{1}{2}\Sigma mv^2+P+a+b+c...=K$$

Прочитать эту формулу слѣдуетъ такъ: вся міровая энергія (l'énergie totale равняется половинѣ суммы произведеній міровыхъ массъ (или,—что то же,—всѣхъ точекъ матерія), на квадраты ихъ скоростей (т. е., живыхъ механическихъ энергій или силъ *движенія*), сложенной съ суммою, въ которую, въ качествѣ слагаемыхъ, входятъ, во-первыхъ, потенціальная *механическая*-же энергія (P), а потомъ и другія формы энергіи, какъ-то: термическая, химическая и т. д. (a+b+c...), при чемъ *остается открытымъ вопросъ* (этотъ вопросъ, какъ увидимъ ниже, собственно говоря, не можетъ быть даже и „открытымъ",—онъ закрытъ, такъ какъ долженъ быть рѣшенъ отрицательно), *входитъ-ли сюда такъ-же и сила органическая а тѣмъ болѣе психическая* (ср. стр. 315—318). Какъ извѣстно, нѣкоторые первоклассные физіологи (напримъ., *Клодъ Бернаръ*) признали органическую жизнь своеобразнымъ *творческимъ* синтезомъ,—несводимымъ, слѣд., къ механическимъ эквивалентамъ (см. напр. у *Н. Н. Страхова*: „Объ основныхъ понятіяхъ психологіи и физіологіи", 1886, стр. 168—9). Въ виду этого, не только можно согласиться съ Лаландомъ, который говоритъ, что „формула закона сохраненія энергіи *по своей грубости* (la grossiéreté) свидѣтельствуетъ о несовершенномъ еще состояніи *современнаго знанія*", но можно сдѣлать шагъ дальше,—можно признать, что *по существу дѣла* формула закона сохраненія энергіи неспособна достигнуть строго-научной точности.

[1]) Edmund *König*: die Entwickelung des Causalproblems, II (Leipzig, 1890) Ss. 446—7. Ср. вообще, къ критикѣ этого закона, стр. 423—449.

[2]) См. *Boutroux*: de l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines, 1895 (p.p. 55—6); *Dauriac*: des notions de matiere et de force, Paris, 1878, p.p. 115—151; *Renouvier*: les principes de la nature (seconde édition, Paris, 1892), I, p.p. 298—9), II, 142—3 etc.; *Милославскій*: Основанія философіи, какъ спеціальной науки (Казань, 1883), стр. 349—394,—„отношеніе явленій знанія къ закону сохраненія энергіи".

Далѣе, когда намъ говорятъ о *превращеніи энергіи*,—о томъ, что эта единая и равная себѣ энергія переходитъ и является намъ въ различныхъ родахъ и формахъ энергій,—мы опять чувствуемъ, что ясность мысли насъ покидаетъ. Каменный уголь, растеніе, человѣкъ и солнечный лучъ,—все это, говорятъ, въ сущности одно и то же, все это формы одной и той-же энергіи: какъ это понимать? Термины: „поглощеніе“, „освобожденіе“ энергіи, „преобразованіе“, „возстановленіе“ и пр. под.,—все это, очевидно, *образы*, выраженія *символическія;* какіе же реальные процессы ими обозначаются? Уголь, говорятъ, есть потенціальный свѣтъ, поглощенный солнечный лучъ: что это значитъ? Впитываетъ-ли уголь свѣтовую энергію, какъ наприм., губка впитываетъ воду? Это, конечно, нелѣпо. Но какъ-же, въ такомъ случаѣ, мы должны понимать термины? Уже по одной этой аргументаціи закона, вводящей термины шаткіе и образные, не говоря о логически-незаконномъ распространеніи его лишь *съ нѣкоторыхъ на всѣ* явленія природы, мы должны признать законъ сохраненія энергіи, *въ его общефилософской или универсальной формѣ*, именно „мистическою концепціею“,—закономъ мнимымъ.

b) Но, можетъ быть, недостатокъ ясности, съ которымъ, какъ видимъ, связано эмпирическое разъясненіе закона, будетъ устраненъ, если мы перенесемъ законъ на почву общихъ, *раціональныхъ* соображеній? Разсуждая абстрактно, законъ обыкновенно связываютъ съ двумя аѳоризмами: *ex nihilo nihil fit nihilque fit ad nihilum* и *causa aequat effectum*. Но что касается перваго изъ этихъ положеній, то относительно него еще далеко не оконченъ споръ, есть-ли оно аксіома нашего разума, всеобщая и необходимая, или лишь индуктивное положеніе, которое можно не иначе, какъ съ большою осторожностію и при помощи дополнительныхъ доказательствъ, распространять на всѣ явленія. Это положеніе,—говоритъ Ланге въ своей извѣстной *исторіи матеріализма*,—имѣетъ притязаніе на значеніе аксіомы, какъ необходимое предварительное условіе правильнаго опыта вообще, и—однако-же *оно имѣетъ свою исторію*. Въ дѣйствительности, для первобытныхъ людей, у которыхъ фантазія еще преобладаетъ надъ логическимъ мышленіемъ, нѣтъ ничего легче представленія о возникновеніи и исчез-

новеніи, и едва ли твореніе изъ ничего въ христіанскомъ догматѣ было первымъ камнемъ преткновенія для пробуждающейся критики“ [1]). Во всякомъ случаѣ, признаемъ-ли мы это положеніе аксіомою или индуктивнымъ положеніемъ,—оно получаетъ для насъ значеніе истины лишь при дополненіи: „*само собою* или *безъ всякой причины* изъ ничего не можетъ произойти ничто“ и т. д. [2]). Иначе, какъ мыслило-бы христіанское человѣчество догматъ о міротвореніи? Какъ можно было-бы усвоять человѣческой волѣ *творческую* мощь? А мы знаемъ, что даже и такіе осторожные мыслители, какъ Вундтъ, согласно съ неотразимымъ свидѣтельствомъ опыта, освѣщаютъ нашу внутреннюю жизнь принципомъ творческаго синтеза. Отсюда слѣдуетъ, что положеніе: *ex nihilo nihil fit* etc., само по себѣ, безъ всякой дополнительной аргументаціи, опирающейся на эмпирическія данныя, не рѣшаетъ вопроса о сохраненіи энергіи. То же разсужденіе имѣетъ силу и относительно втораго положеніе: *causa aequat effectum*. Говоря строго, это есть положеніе тавтологическое: дѣйствіе равняется причинѣ *тамъ, гдѣ* равняется,—гдѣ эта формула умѣстна, наприм., въ области механическихъ явленій, но отнюдь не въ каждой области бытія. Легкое сотрясеніе динамитной массы производитъ страшный взрывъ; слабый уколъ булавкой вызываетъ во мнѣ и чувство боли, и работу мысли, направляющейся къ отысканію причины укола и т. д.: какъ здѣсь уравнивать причину и дѣйствіе? [3]). Повторяя непрестанно разсматриваемый аѳоризмъ, забываютъ, уже со времени Аристотеля введенное, [4]) различеніе двухъ случаевъ причинности: во-первыхъ, иногда объектъ, на который простирается дѣйствіе, обладаетъ чистою пассивностью, чисто страдательною способностью воспринимать и передавать далѣе идущее отвнѣ дѣйствіе; но иногда, кромѣ этой страдательной способности, онъ обладаетъ и активною способностью,—способностью такъ или иначе (сообразно своей

[1]) Т. I, стр. 15, русск. перев. *Н. Н. Страхова*.

[2]) См. разъясненіе смысла этого аѳоризма у *В. Д. Кудрявцева*: Сочиненія, т. III, выпускъ I, стр. 290—2.

[3]) Ср. у *Льюиса*, „Вопросы о жизни и духѣ“, т. II, 358 и слѣд. (русск. перев.): Меркурій производитъ параличъ,—какъ тутъ уравнивать причину и дѣйствіе?

[4]) *Farges*: théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, Paris, 1893, p 68 folg. (chap., VII).

природѣ) реагировать на дѣйствіе причины. Въ первомъ случаѣ можно (и то до нѣкоторой степени) уравнивать причину и дѣйствіе (печать и производимый ею оттискъ на воскѣ,—любимый примѣръ Аристотеля,—равны, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, наприм., со стороны фигуры и пр.). Во второмъ-же случаѣ подобнаго уравненія дѣлать никакъ нельзя (ср. вышеуказанные примѣры). Отсюда слѣдуетъ, что и второе изъ вышеприведенныхъ положеній не есть апріорный законъ мысли или аксіомы, но, какъ и первое, есть лишь индуктивное положеніе или максима, [1]) постулятъ, вслѣдствіе чего и оно, само по себѣ т. е. безъ дополнительныхъ эмпирическихъ основаній, ничего не рѣшаетъ въ области нашего вопроса. Такимъ образомъ, перестановка аргументаціи закона сохраненія энергіи съ эмпирической на раціональную почву такъ-же не даетъ основаній возвышать его со степени закона условно-эмпирическаго на степень закона универсальнаго,—придавать ему значеніе общефилософское.

2. Итакъ, законъ сохраненія энергіи не можетъ быть логически-правомѣрно распространяемъ *на всѣ явленія природы*. Но даже и въ той области, къ которой онъ можетъ быть законно примѣняемъ, даетъ-ли онъ исчерпывающее объясненіе явленій? Мы сказали уже, что и на этотъ вопросъ необходимо дать отвѣтъ отрицательный. Какъ-бы ни было велико значеніе этого закона для наукъ спеціальныхъ (въ качествѣ постулята или эвристическаго принципа),—съ философской точки зрѣнія (какъ объяснительная теорія) онъ не можетъ быть признанъ вполнѣ удовлетворительнымъ. Прежде всего, не трудно замѣтить, что, не смотря на свою конкретно-эмпирическую основу (эксперименты), разсматриваемый *законъ есть одно изъ самыхъ отвлеченныхъ положеній современной науки*. Онъ выдѣляетъ (или стремится выдѣлить) изъ объясняемыхъ явленій неорганическаго міра всѣ ихъ *специфическія* опредѣленія и *свойства* (физіологическія, электрическія, химическія и т. д.) и предполагаетъ, что всѣ эти явленія могутъ быть сведены къ движенію, *что* будто-бы въ сущности они и суть, т. е., предполагаетъ уже осуществленнымъ идеалъ, къ которому такъ на-

[1]) Какъ думаетъ *Вундтъ*: Ueber d. psych. Causalität, S. 9.

стойчиво стремился Декартъ. [1]) Однако, уже въ 18-мъ вѣкѣ стремленіе, порожденное Декартомъ, какъ извѣстно, вызвало оппозицію (для полнаго объясненія явленій, кромѣ движенія, признавали необходимымъ принимать въ соображеніе спеціальные физическіе и иные агенты: свѣтъ, теплоту, магнетизмъ и пр.) и, хотя въ настоящемъ столѣтіи стремленіе Декарта снова, повидимому, восторжествовало, однако, протесты противъ него, и при томъ вполнѣ компетентные, продолжаютъ раздаваться и доселѣ. Такимъ образомъ, въ исторіи новой науки, рядомъ со стремленіемъ свести всѣ явленія природы, весь міровой процессъ къ однообразному и монотонному движенію, громко и настойчиво заявляетъ себя требованіе принимать въ соображеніе и пребывающія *свойства* предметовъ. И эти протесты безъ сомнѣнія, будутъ раздаваться всегда, такъ какъ совершенно очевидно, что никакими усиліями мысли мы не можемъ превратить весь матеріальный міръ въ систему волнообразныхъ колебаній, безъ *чего-то колеблющагося*, свести всѣ явленія матеріальной природы къ процессамъ движенія, безъ *чего-то движущагося*. Въ самомъ дѣлѣ, что такое *чистое* движеніе,—движеніе *само по себѣ*? Очевидно, что въ чисто-абстрактной формѣ мы не способны его мыслить: мы можемъ его представить лишь на извѣстномъ субстратѣ. Не движеніе само по себѣ существуетъ для нашей мысли, но лишь движущіеся предметы или частички матеріи, объятыя движеніемъ [2]), матеріальные носители и проводники движенія, обладающіе *опредѣленными свойствами*. Но если такъ, то предъ нами возникаетъ новый

[1]) Ср. *Boutroux* op. cit. (pp. 51—5); *König*, op. cit. (Ss. 428—433); Л. М. *Лопатинъ*, *Положительныя задачи философіи*, II, 201—2:... чтобы „механическій законъ сохраненія энергіи господствовалъ надъ вещами,—говоритъ онъ,—нужна наличность условій, которыя дѣлаютъ это господство возможнымъ и, поэтому, ему предшествуютъ, а, стало быть, механическаго объясненія не допускаетъ". Даже *Риль* признаетъ „основныя свойства матерьяльнаго бытія" не допускающія „дальнѣйшаго механическаго объясненія" (ibid).

[2]) Здѣсь волюнтаристъ вполнѣ можетъ присоединиться къ представителямъ *критической философіи*, которая учитъ, что „сохраняется не само движеніе, а *число*", выражающее „*опредѣленный* способъ въ измѣненіяхъ движеній", такъ что въ сущности „*законъ сохраненія энергіи утверждаетъ постоянное сохраненіе одного лишь числа*", а понятіе энергіи „обозначаетъ только *нашу точку зрѣнія* на реально данное явленіе" (см. проф. *А-дръ И. Введенскій*: „Опытъ построенія теоріи матеріи на принципахъ критической философіи", стр. 191—2).

вопросъ: какъ мы можемъ мыслить *переходъ* или *передачу* энергіи движенія съ одного предмета на другой? *Отдѣляется*-ли энергія движенія съ одного носителя (причины), чтобы перейти на другой (дѣйствіе)? Но въ такомъ случаѣ, *гдѣ и въ какой формѣ* она существуетъ въ тотъ моментъ, когда, отдѣлившись отъ носителя—причины, она еще не успѣла перейти на носитель—дѣйствіе и на немъ обосноваться? Шаръ изъ слоновой кости падаетъ на мраморный столъ и, ударившись, отскакиваетъ снова: гдѣ была энергія движенія въ тотъ,—пусть весьма краткій, но несомнѣнно реальный,—моментъ времени, когда шаръ пребывалъ въ покоѣ? Два шара одинаковой величины и съ одинаковою скоростью движутся въ противоположныхъ направленіяхъ, сталкиваются и отскакиваютъ въ обратныхъ направленіяхъ: какъ здѣсь совершилась „передача“ движенія [1])? Можно-ли, хотя-бы даже въ этихъ простыхъ случаяхъ игнорировать *свойства* субстрата,—носителей и проводниковъ движенія? Очевидно, нѣтъ. Тѣмъ менѣе, конечно, можно игнорировать эти свойства въ случаяхъ сложныхъ (ср. вышеприведенные примѣры: уколъ булавкою и пр.). Но именно это и дѣлаетъ законъ сохраненія энергіи. Онъ останавливается на слишкомъ общей, абстрактной и, потому, лишь поверхностной сторонѣ явленій, исключая сторону конкретную. Говоря точнѣе, онъ останавливается лишь на количественной, но не на качественной сторонѣ явленій,—не исчерпываетъ ихъ, поэтому, во всѣхъ ихъ существенныхъ моментахъ и, слѣдовательно, *даже въ своей области* (т. е., въ области природы неорганической) не даетъ законченнаго объясненія явленій,—не говоря уже о болѣе сложныхъ и высшихъ областяхъ міровой жизни.

Такимъ образомъ, съ какой-бы точки зрѣнія мы не стали разсматривать законъ сохраненія энергіи, предъ нами равно открывается его недостаточность и необходимость восполненія другимъ,—закономъ возрастанія

Точкой отправленія для защитниковъ закона возрастанія энергіи [2]), служитъ тотъ, завѣряемый свидѣтельствомъ нашего

[1]) *Farges*, op. cit., p. 80.

[2]) См. о законѣ возрастанія энергіи спеціальную монографію *Карьера* (Carriere: das Wachsthum der Energie in der geistigen und organischen Welt, München, 1892); ср. такъ же у *Вундта* (въ его различныхъ сочиненіяхъ и, между прочимъ, въ его *Этикѣ*, русск. перев., II, стр. 36).

внутренняго опыта, фактъ, что въ актахъ психической причинности мы всегда ставимъ предъ своимъ сознаніемъ нѣчто *новое,* не данное въ элементахъ и факторахъ дѣйствія. Этотъ законъ есть такое-же распространеніе за сферу психической дѣйствительности указаннаго факта, какъ законъ сохраненія энергіи есть распространеніе за сферу чисто механическихъ отношеній принципа: causa aequat effectum. Слѣдуетъ сознаться, что на законѣ возрастанія энергіи такъ-же лежитъ печать нѣкоторой мистичности, какъ и на противоположномъ ему законѣ, и даже пожалуй,—вслѣдствіе сравнительной новизны и неразработанности ученіе о немъ,—въ большей мѣрѣ, чѣмъ на этомъ послѣднемъ; но его зерно все же довольно опредѣленно. Прежде всего, какъ мы сказали, возрастаніе энергіи возможно и существуетъ, какъ фактъ нашей индивидуально-личной жизни и именно въ двоякомъ смыслѣ: какъ *накопленіе*, повышеніе, подъемъ энергіи (въ количественномъ смыслѣ,—въ смыслѣ расширенія, углубленія и обогащенія, осложненія нашей мысли, чувства, воли) и какъ *возвышеніе ея цѣнности* (въ логическомъ, эстетическомъ и нравственномъ смыслѣ) [1]). Вслѣдствіе этого, обыкновенно то, что еще вчера казалось намъ невозможнымъ или, по крайней мѣрѣ, труднымъ, сегодня становится и возможнымъ и легкимъ. Что справедливо относительно нашей индивидуально-личной жизни, тоже въ общемъ и цѣломъ справедливо и относительно жизни коллективной,—относительно жизни человѣческихъ обществъ и, наконецъ, относительно исторіи всего человѣчества. Прогрессъ исторіи, развитіе человѣчества есть постепенное, хотя и медленное, торжество принципа возрастанія надъ статическими и механическими силами приро-

---

[1]) Что психическіе акты (особенно познавательные, а чрезъ нихъ и другіе) подлежатъ измѣренію, хотя и не точному, и имѣютъ свою величину,—это очевидно: выстрѣлъ изъ пушки несомнѣнно производитъ на насъ болѣе сильное впечатлѣніе, чѣмъ выстрѣлъ изъ пистолета; сознаніе развитаго и образованнаго человѣка несомнѣнно объемистѣе, глубже и связнѣе, чѣмъ сознаніе человѣка неразвитаго или ребенка и т. д. Впрочемъ, это уже должно быть отнесено къ общепризнаннымъ положеніямъ современной психологіи (ср. у *Вундта*: System der Philosophie, S. 314; Logik, II, 2, Ss. 275—8; Ueber die psychische Causalität S. 115—116). Еще несомнѣннѣе, конечно, различіе между проявленіями нашей психической энергіи *по степени ихъ цѣнности.*

ды: человѣчество на каждой высшей ступени становится способнымъ къ выполненію все болѣе и болѣе сложныхъ и трудныхъ задачъ, при чемъ,—и это въ данномъ случаѣ самый рѣшительный моментъ въ развитіи теоріи,—вопреки коренному принципу механической причинности (закону эквивалентности, по которому дѣйствіе получаетъ *ровно столько*, сколько теряетъ причина), *накопленіе психической энергіи, повышеніе ея запаса у одного лица или поколѣнія нисколько ни истощаетъ, но напротивъ иногда даже увеличиваетъ ея запасъ у другаго лица или поколѣнія:* „мы выучиваемся у учителя и, однако, самъ учитель отнюдь не теряетъ того, что мы отъ него усвояемъ; скорѣе, напротивъ, для него самаго достояніе его ума становится, вслѣдствіе раздѣльнаго и яснаго выраженія, отчетливѣе, а слушатель или ученикъ въ свою очередь прибавляетъ къ сообщаемому отъ себя,—пять рыбъ и три хлѣба насыщаютъ тысячи и остатки наполняютъ корзины“ [1]). Всѣ эти факты настолько несомнѣнны и очевидны, что они заставили осторожнаго Вундта со всею рѣшительностію выставить въ своей „*Системѣ Философіи*“ такое положеніе: „духовная жизнь какъ въ экстенсивномъ, такъ и въ интенсивномъ отношеніи управляется закономъ возрастанія энергіи: *въ отношеніи экстенсивномъ*, такъ какъ духовное развитіе постоянно расширяется и осложняется; *въ отношеніи интенсивномъ*, такъ какъ повышается цѣнность достигаемыхъ путемъ этого развитія формъ жизни [2]). Отсюда защитники разсматриваемой теоріи дѣлаютъ шагъ дальше,—въ область явленій міра органическаго. Переходною ступенью здѣсь служитъ фактъ могущественнаго вліянія воли и вообще психическаго начала на органическое. Принципъ наслѣдственности,—этотъ могучій факторъ закрѣпленія („механизаціи“) и передачи развитыхъ въ индивидуумѣ привычкою органическихъ энергій (функцій, свойствъ), —*улучшаетъ* родовую организацію; а принципъ воспроизведенія, размноженія,—не менѣе могучій, чѣмъ и предыдущій, —*умножаетъ* количественно и *разнообразитъ* міръ органическій [3]). Такимъ образомъ, происходитъ какъ-бы постоянный

[1]) *Carriere*, op. cit., S. 13.

[2]) *System der Philosophie*, S. 315; ср. *Милославскій*, op. cit.

[3]) *Carriere*, op. cit., S. 40 folg.; *Вундтъ*, System der Philosophie, S. 545 folg.

эндосмосъ,—постепенное поглощеніе и преобразованіе низшихъ стихій или началъ бытія высшими (неорганическихъ—органическими), а чрезъ это—подъемъ ихъ на высшую ступень, увеличеніе ихъ цѣнности. Конечно, вслѣдствіе разнородности явленій, количественная точка зрѣнія на вопросъ имѣвшая вполнѣ законное приложеніе къ жизни и энергіи психической, здѣсь отступаетъ на второй планъ; но за то тѣмъ рельефнѣе выступаетъ здѣсь различіе *въ цѣнности* энергій. Паровая машина и обыкновенная печь поглощаетъ одинаковое количество каменнаго угля; но, такъ какъ первая даетъ намъ возможность утилизовать его лучше, то она несомнѣнно, имѣетъ въ нашихъ глазахъ высшее значеніе, высшую цѣнность. Подобная точка зрѣнія приложима и къ оцѣнкѣ преобразованія или возвышенія космической энергіи съ низшихъ ступеней на высшія,—изъ формы бытія неорганическаго въ органическую [1]). Такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ, въ этомъ условномъ смыслѣ теорія возрастанія энергіи, и въ примѣненіи къ міру органическому, сохраняетъ свое значеніе и смыслъ. Отсюда мы можемъ сдѣлать и еще шагъ дальше,—въ область явленій міра неорганическаго. Именно, такъ какъ эти явленія, какъ мы видѣли, не могутъ быть вполнѣ объяснены съ точки зрѣнія чистаго механизма, то мы *законно* можемъ предположить (для того, чтобы дать законченное ихъ объясненіе), что подъ поверхностными механическими отношеніями скрыты живыя *силы*, которыя и проявляются въ болѣе или менѣе активномъ характерѣ природы и свойствъ предметовъ и элементовъ неорганическаго міра. Далѣе, такъ какъ понятіе силы, активности есть отвлеченное понятіе, абстрагированное отъ разныхъ конкретныхъ ея проявленій, отъ разнородныхъ энергій, (психической и физической въ ея разныхъ видахъ), то мы *законно* можемъ протолковать это отвлеченное понятіе при помощи наиболѣе и ближе всего извѣстной намъ формы силы, т. е., при помощи воли или психическаго усилія,—можемъ, слѣдовательно, физическую энергію разсматривать, какъ одну изъ формъ проявленія энергіи психической, признать, вмѣстѣ съ волюнтаристами, что всякая энергія природы, въ основѣ своей, есть воля (что вмѣстѣ съ тѣмъ будетъ отвѣчать и общей склонности человѣческаго ума,

[1]) *Вундтъ*, System der Philosophie, S. 533.

замѣчаемой какъ у неразвитыхъ, такъ и у высокообразованныхъ умовъ) [1]). Сдѣлавъ эти два предположенія, мы придемъ къ выводу, что таже и въ области явленій неорганической природы законъ сохраненія энергіи охватываетъ лишь внѣшнюю и поверхностную сторону,—не говоря уже о явленіяхъ міра органическаго и дѣйствительности психической, откуда слѣдуетъ, что законы сохраненія и возрастанія энергіи выражаютъ двѣ сопринадлежащихъ стороны одной и той-же дѣйствительности, суть два параллельные, равноправные и взаимно ограничивающіе другъ друга закона, такъ что ни одному изъ нихъ мы не можетъ усвоять безусловнаго и всеобщаго значенія [2]).

Съ этой точки зрѣнія, если провести ее послѣдовательно, мы не только примирили-бы законы сохраненія и возрастанія энергіи, изъ которыхъ каждый, какъ мы знаемъ, имѣетъ свои права и свои неискоренимые корни въ нашей душѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и чрезъ то самое получили-бы возможность дать *законченное* объясненіе всѣхъ міровыхъ явленій и процессовъ и при томъ—такое объясненіе, которое открывало-бы путь къ построенію одной связной и величественной концепціи. Именно законъ сохраненія энергіи оказался-бы, съ этой точки зрѣнія, лишь однимъ изъ *аспектовъ* мірового цѣлаго, одною изъ возможныхъ точекъ зрѣнія на него, съ которой открывается лишь одна, можетъ быть самая несовершенная его сторона,—область слѣпыхъ и темныхъ стихій, подчиненныхъ законамъ отвнѣ наложенной на нихъ необходимости, которую они тщетно пытались-бы съ себя сбросить, причемъ, подъ этою грубою и косною оболочкою для насъ открылась-бы тогда дѣйствительность высшая, Сила духовная, не связанная въ своихъ свободныхъ творческихъ актахъ закономъ сохраненія, какъ и никакими вообще механическими законами,—Сила, образомъ и истолкователемъ Которой для насъ служитъ наша душа, съ своими свободными творческими „синтезами“, съ своей неподвластностью законамъ механизма.

---

[1]) См. въ настоящемъ нашемъ изслѣдованіи—выше (гл. I, 5); ср. *Уоллесъ:* естественный подборъ, русск. перев., подъ ред. *Вагнера*, Спб. 1878, стр. 400—2.

[2]) Ср. у *Вундта*, Logik. II, 2, S. 276—7.

3. Причинность телеологическая (финальная, конечная) и этіологическая (связь кавзальная, причина дѣйствующая).

Изъ двухъ, разсмотрѣнныхъ нами, типовъ причинной связи одинъ подчиненъ закону свободы и возрастанія, а другой—закону неизмѣннаго постоянства и равнаго пребыванія. Въ первомъ случаѣ причина, чрезъ постановку каждый разъ все новаго и новаго дѣйствія, растетъ, т. е., получаетъ высшую интенсивность и цѣнность; во второмъ она отдаетъ себя, свою энергію лишь для того, чтобы снова найти себя въ своемъ дѣйствіи, какъ себѣ равное. Тамъ есть впереди какая-то идеальная цѣль, къ которой направляется, съ большими или меньшими отклоненіями, причинный процессъ; здѣсь напротивъ, на процессѣ лежитъ печать какой-то безцѣльности, слѣпоты, неразумія, какой-то вѣчной неудачи, которая всякое движеніе или порывъ впередъ разрѣшаетъ въ иллюзію пребыванія: причина стремится какъ-бы выйти изъ себя и превратиться въ дѣйствіе; но въ немъ всякій разъ лишь снова находитъ себя. Тамъ движущая сила *въ концѣ* процесса—въ идеально поставленной цѣли; здѣсь—*въ началѣ*, въ реально данной и дѣйствующей причинѣ, предъ которой не стоитъ никакой цѣли. Тамъ центръ тяжести въ моментѣ телеологическомъ (въ опредѣляющей процессъ конечной цѣли); здѣсь—въ моментѣ этіологическомъ (въ производящей дѣйствіе причинѣ). Это—двѣ совершенно различныхъ точки или два угла зрѣнія. Построенъ домъ. Я могу спросить: „*кѣмъ*“? или—„*для чего*“, „*съ какою цѣлью*“? Въ первомъ случаѣ я, такъ сказать, смотрю на процессъ *pro*, со стороны причины; во второмъ *retro*, со стороны результата. Тамъ *причина* ставитъ и опредѣляетъ результатъ; здѣсь наоборотъ, *результатъ* ставитъ и опредѣляетъ причину. Причина *дѣйствующая*, говоря условнымъ языкомъ школы, есть *ratio essendi* результата; причина *конечная*, напротивъ, есть *ratio cognoscendi* причины (т. е., основаніе для познанія причины дѣйствующей).

Со времени выхода въ свѣтъ „Введенія въ философію“ Пальсена, въ которомъ талантливый авторъ съ силою встаетъ а защиту правъ телеологіи противъ „*телеофобіи*“, можно

признать научно-твердо установленнымъ тезисъ *о совмѣстимости этіологической и телеологической точекъ зрѣнія.* Съ убѣдительною ясностью доказываетъ Паульсенъ въ главѣ „О причинности и цѣлесообразности", во-первыхъ, *возможность* и, во-вторыхъ, *необходимость* послѣдовательнаго проведенія телеологической точки зрѣнія на *всѣ* явленія, связанныя каузально, т. е., причинностью механической. „Физикъ объясняетъ намъ игру органа; все совершается при этомъ вполнѣ механически: здѣсь трубки съ такимъ то и такимъ-то устройствомъ, здѣсь сжатый воздухъ; вотъ открывается этотъ клапанъ, воздухъ устремляется въ трубку и приводитъ воздушный столбъ въ такія-то и такія-то колебанія. А потомъ приходитъ физіологъ и точно такимъ-же образомъ демонстрируетъ намъ органиста: вотъ здѣсь мы имѣемъ такъ-то расположенные мозгъ и нервную систему; чрезъ глазъ сюда проходятъ вотъ эти раздраженія. исходящія отъ ногъ и клавіатуры; дѣйствуя, какъ чисто физическія причины, онѣ вызываютъ реакцію,—пальцы надавливаютъ квавиши въ такой-то вотъ послѣдовательности. Это физическая сторона дѣла. Но *тутъ есть еще и другая сторона:* ощущенія зрѣнія и слуха и наслажденіе звуками и мелодіей. И этотъ рядъ имѣетъ внутреннюю, телеологическую связь членовъ. Да онъ и есть собственно существенная сторона дѣла; процессъ-же въ нервной системѣ органиста есть лишь его внѣшняя видимость. И вотъ, съ допустимымъ сокращеніемъ въ выраженіи, мы называемъ цѣлевыми дѣятельностями такъ же и эти физическія явленія, въ которыхъ являются внутренія жизненныя явленія,—игру на органѣ, писаніе нотъ" и т. д. [1]) Такимъ образомъ *можно* одно и то же явленіе толковать и со стороны причины, и со стороны дѣйствія (результата, цѣли). Можно утверждать, что предшествующее опредѣляетъ послѣдующее; но точно такъ-же можно и будетъ правильно сказать, что послѣдующее опредѣляетъ предшествующее: „нагрѣваніе комнаты есть дѣйствіе натопленной печи; но одинаково правильно можно сказать: поглощеніе теплоты окружающею средою есть причина охлажде-

[1]) Стр. 234—5.

нія печи. Толчокъ, сообщаемый однимъ тѣломъ другому, есть причина движенія этого послѣдняго; но точно такъ-же справедливо и то, что движеніе получившаго толчокъ тѣла есть причина того, что толкнувшее тѣло утрачиваетъ свое движеніе или останавливается въ покоѣ“ [1]). Но не только можно, а и *должно* каждое явленіе разсматривать съ двухъ сторонъ. „Есть одинъ пунктъ, на которомъ весь свѣтъ смотритъ на дѣло именно такъ: это жизнь. Жизненныя явленія образуютъ собою связь причинъ и дѣйствій; они на каждомъ пунктѣ обусловливаются естественно закономѣрнымъ взаимодѣйствіемъ всѣхъ частей; но они въ то же время и „„цѣлестремительны““,—въ томъ смыслѣ, что они замыкаются въ единое цѣлое, жизнь, на которую мы не можемъ не смотрѣть, какъ на цѣль, которой всѣ функціи служатъ средствами. Охота, поимка добычи, пожираніе ея и перевариванье суть причины сохраненія жизни; но въ то же время жизнь есть цѣль, и эти функціи составляютъ средства къ этой цѣли. А если функціи являются средствами, то средствами-же являются и органы: если зрѣніе существуетъ ради жизни, то глаза существуютъ ради зрѣнія; тогда *для этого-то* они и образованы въ жизни зародыша. Но нѣтъ,—говорятъ наши боящіеся цѣлей, матеріалистически—механическіе натурфилософы,—вѣрна только первая половина предложенія: животное видитъ, *потому что* оно имѣетъ глаза, но глаза существуютъ *не затѣмъ, чтобы* оно видѣло; оно бодается, потому что имѣетъ рога, но рога у него не затѣмъ, чтобы оно могло защищаться и бодаться... Но такіе философы должны были-бы сказать затѣмъ слѣдующее: не для того быкъ бодаетъ, чтобы одолѣть соперника, а—потому, что онъ бодаетъ, другой падаетъ на землю; не потому паукъ плететъ свою сѣть, чтобы ловить мухъ, а потому, что существуетъ сѣть, мухи цѣпляются за нее, и потому, что существуютъ пожирательные органы паука, муха попадаетъ въ нихъ и, такъ какъ дѣло дошло до этого, то она препровождается далѣе во внутрь и переваривается; о цѣляхъ нѣтъ нигдѣ при этомъ рѣчи, а только о причинныхъ связяхъ. И если это вѣрно въ примѣненіи къ пауку,—должны были-бы

[1]) Стр. 229.

они сказать, продумывая мысль до конца,—то и въ примѣненіи къ человѣку будетъ то же самое: и онъ, значитъ, сплетаетъ сѣти не затѣмъ, чтобы ловить рыбу, а потому что руки его такъ движутся, пряжа переплетается въ сѣть и, потому что сѣть такъ растягивается въ водѣ, вытаскивается рыба“ [1]). Такое разсужденіе, какъ согласится, конечно, всякій, нелѣпо и вотъ путемъ такаго *reductio ad absurdum* Паульсенъ доказываетъ необходимость послѣдовательнаго проведенія, при механически-причинной, такъ-же и телеологической точки зрѣнія.

Повторяемъ, Паульсенъ занялъ въ вопросѣ о причинности и цѣлесообразности надежную позицію; но онъ не былъ доста-

[1]) Стр. 230—1. Точка зрѣнія Паульсена, впрочемъ, отнюдь не нова. Ее зналъ уже Сократъ, въ своей критикѣ Анаксагорова ученія о νοῦς'ѣ. Въ относящемся сюда классическомъ отрывкѣ Федона мы читаемъ: „Однажды я слышалъ, какъ нѣкто читалъ книгу, написанную по его словамъ, Анаксагоромъ. Когда читавшій дошелъ до того мѣста, гдѣ этотъ философъ говоритъ о томъ, что умъ все устраиваетъ и есть причина всего сущаго,—я пришелъ въ восторгъ, думая, какъ хорошо, что умъ есть причина всего. Если это такъ, размышлялъ я, то умъ долженъ всему придать благообразіе и все распредѣлить наилучшимъ образомъ... Но эти прекрасныя надежды разсѣялись, мой другъ, когда я увидѣлъ, что онъ вовсе не прибѣгаетъ къ уму для объясненія правильности въ соотношеніяхъ между частностями. И мнѣ представилось, что онъ похожъ на того человѣка, который сталъ-бы утверждать, что всѣ дѣйствія Сократа—продуктъ его ума и, затѣмъ, пытаясь опредѣлить причину каждаго отдѣльнаго дѣйствія, сказалъ-бы, что я сижу здѣсь, въ данную минуту, прежде всего потому, что мое тѣло состоитъ изъ костей и нервовъ и что кости тверды и отдѣлены другъ отъ друга промежутками, а нервы, способные, по самой природѣ своей, натягиваться и ослабѣвать, въ соединеніи съ кожей, въ которой они заключены, покрываютъ собою кости. Такимъ образомъ, нервы, натягивая и ослабляя кости, свободно вращающіяся въ своихъ суставахъ, даютъ мнѣ возможность сгибать члены, какъ, напр., въ данную минуту, и по этой причинѣ я сижу здѣсь въ согнутомъ положеніи. Точно такъ-же для объясненія того, почему я говорю теперь съ вами, онъ привелъ-бы другія, подобнаго-же рода причины, каковы: голосъ, воздухъ, слухъ и тысяча иныхъ частныхъ обстоятельствъ, но онъ упустилъ-бы изъ виду истинную причину,—именно то, что такъ какъ Аѳиняне сочли за лучшее осудить меня, то и мнѣ *показалось самымъ лучшимъ* сидѣть здѣсь (въ темницѣ) и терпѣливо выносить опредѣленное мнѣ наказаніе. Клянусь собакой, эти кости и нервы давно были-бы въ Мегарѣ или Беотіи, *если-бы я счелъ это за лучшее;* но я напротивъ, признаю болѣе приличнымъ вынести кару, чѣмъ искать спасенія въ бѣгствѣ. Если бы кто-нибудь сказалъ, что, не будь у меня костей и нервовъ, я не могъ-бы поступить такъ, какъ поступаю, то, конечно это было-бы справедливо. Но утверждать, что, поступая такъ, какъ въ настоящее время, и руководясь разумомъ, я обязанъ этимъ тому, что имѣю кости и нервы, а не тому, что я способенъ выбирать лучшее,—утверждать это значитъ обнаруживать *крайнюю небрежность и лѣность въ мышленіи*“...

точно рѣшителенъ. Слѣдуя своей параллелистической теоріи, онъ ограничился установкою лишь тезиса *о совмѣстимости* этіологическаго и телеологическаго отношеній; но можно и, какъ увидимъ, необходимо сдѣлать шагъ дальше и признать, что этіологическій порядокъ отношеній можетъ быть понятъ въ своей необходимости лишь при свѣтѣ телеологической идеи. Необходимость такого обоснованія идеи причинности дѣйствующей на идеѣ причинности конечной вытекаетъ изъ невозможности понять связь кавзальную или этіологическую саму по себѣ, отрѣшенно отъ телеологической. Это еще разъ заставляетъ насъ обратиться къ анализу механической причинности.

Въ случаяхъ механически дѣйствующей причинности причина и дѣйствіе, измѣняющее и измѣняемое *раздѣльны* [1]) и, хотя между ними существуетъ тожество въ логическомъ и количественномъ отношеніи, однако это тожество, очевидно, касается лишь внѣшней стороны процесса (именно логической и количественной,—не болѣе). Внутренняя природа процесса отъ насъ сокрыта. И вотъ спрашивается: во имя чего-же мы утверждаемъ *необходимость* этой связи? Мы имѣли уже случай говорить, что, съ послѣдовательно механической точки зрѣнія, этотъ вопросъ совершенно безотвѣтенъ. Однако, этого мало: вопросъ здѣсь не останавливается, но идетъ дальше и глубже. Въ самомъ дѣлѣ, если-бы мы захотѣли прослѣдить въ прошломъ рядъ послѣдовательныхъ передачъ этого тожественнаго количества однородной энергіи чрезъ преемственную серію причинъ—дѣйствій, то никогда не закончили-бы этого процесса и стали бы лицомъ къ лицу предъ тою трудностію, которая извѣстна въ философіи подъ именемъ регресса, идущаго въ безконечность (regressus in infinitum): подлинная первичная дѣйствующая причина отъ насъ постоянно отступала-бы все дальше и дальше. Для одного явленія мы ищемъ въ порядкѣ механически дѣйствующей причинности объясненіе въ другомъ, для этого въ слѣдующемъ и т. д. безъ конца:

[1]) Г. В. *Розановъ* удачно называетъ это положеніе „принципомъ раздѣльности измѣняющаго отъ измѣняемаго“. См. *Журналъ Министерства народнаго просвѣщенія*, май 1889 г. въ статьѣ: „Органическій процессъ и механическая причинность“, стр. 3.

вопросъ перестанавливается и осложняется, но остается нерѣшеннымъ и было-бы противорѣчіемъ, если-бы онъ былъ рѣшенъ *на этомъ пути* постояннаго отступанія искомой, самоочевидной и объясняющей весь кавзальный процессъ, реальности. Такимъ образомъ, механическое или кавзальное объясненіе явленій ставитъ задачу по существу неразрѣшимую. Съ другой стороны, и *направленіе* дѣйствія механической причины ни какъ не можетъ быть опредѣлено съ чисто кавзальной точки зрѣнія: вѣдь ряды кавзальныхъ связей не изолированны, но многообразно и прихотливо переплетены между собою и каждое измѣненіе пространственно—временныхъ условій можетъ осложнять и измѣнять направленіе каждаго ряда [1]). Какимъ-же образомъ возможно здѣсь законченное объясненіе процесса? Наконецъ, допустимъ, что всѣ эти трудности устранены, т. е., что отъ необходимости отступать въ безконечность мы освободились и такъ или иначе нашли возможность опредѣлить, не измѣняя кавзальной точки зрѣнія, направленіе процесса. Тогда міръ всталъ-бы предъ нашимъ пониманіемъ, какъ одинъ связный феноменъ, какъ система сопряженныхъ другъ съ другомъ, по способу механической причинности, явленій. Но что это была-бы за концепція? Міръ всталъ-бы предъ нами лишь какъ система движеній, различающихся между собою числомъ колебаній и размѣщеніемъ въ пространствѣ и времени. Такую систему можно было-бы назвать бытіемъ развѣ лишь въ самомъ общемъ и абстрактномъ смыслѣ: это скорѣе была-бы лишь *возможность бытія* (въ Аристотелевскомъ смыслѣ этого термина), чѣмъ реальность. Это—абстракція, отвлеченіе общаго всѣмъ частнымъ реальностямъ элемента. Такимъ образомъ, мысль, которая захотѣла-бы ограничиться лишь установкою кавзальной связи явленій, такъ сказать, лишь скользила-бы по поверхности явленій, не проникая внутрь ихъ. Съ этой точки зрѣнія мы получали-бы лишь *схему* или формулу, но не—реальный и конкретный міръ. Какъ-же выйти изъ этихъ затрудненій? Есть только одинъ путь: перестановка проблемы съ кавзальной на телеологическую точку зрѣнія.

[1]) Ср. у г. *Розанова*, ibid., стр. 9—14.

Оратору предносится основная мысль его рѣчи, художнику общія черты его будущаго созданія, прежде чѣмъ они начнутъ —первый говорить, второй творить. Мы не могли-бы высказать ни одного предложенія, если бы ему не предшествовала, хотя-бы въ смутныхъ чертахъ, мысль, которую въ немъ должно выразить. Процессъ ясно опредѣляется здѣсь цѣлью и именно это придаетъ ему законченность и опредѣленный смыслъ. По мѣткому выраженію Паульсена, движеніе въ духовной жизни происходитъ „не при помощи толчка сзади, а путемъ самопроизвольнаго стремленія къ цѣли", возбуждаемаго какъ-бы *притяженіемъ* со стороны будущаго и имѣющаго осуществиться результата. Дѣйствія рабочихъ, занятыхъ постройкой дома, опредѣляются планомъ, который начертилъ архитекторъ, а самый чертежъ опредѣляется его мыслью: такъ и повсюду въ созданіяхъ духа. То же и въ жизни органической: только цѣль, опредѣляющая процессы, здѣсь не освѣщается сознаніемъ,—она здѣсь, какъ говорятъ, имманентна и безсознательна [1]). Все это понятно. Но теперь спрашивается: нельзя-ли, съ той-же точки зрѣнія, истолковать и самую каузальную связь? Каузальная связь есть связь необходимая: нельзя-ли думать, что мысль объ этой необходимости покоится на мысли о сопринадлежности причины и дѣйствія, какъ частей одного и того-же пребывающаго цѣлаго, членовъ одного и того-же организма, при чемъ причина являлась-бы необходимою именно какъ *средство* для появленія результата, какъ ея *цѣли?* Къ этой точкѣ зрѣнія близко подошелъ Аристотель. Въ его системѣ, какъ извѣстно, имѣетъ весьма большое значеніе идея организма. Съ этой точки зрѣнія онъ склоненъ былъ истолковывать и причинность. Исходя изъ идеи организма, онъ признавалъ логическій и реальный *пріусъ* цѣлаго сравнительно съ своими частями или моментами; но, если причина и дѣйствіе суть сопринадлежащія части одного цѣлаго, то, такъ какъ цѣлое дано раньше своихъ частей, онѣ (эти части) необходимы въ такой-же степени, какъ и само цѣлое.

[1]) „Соотносящій анализъ" (терминъ *Вундта*, см. Ueber d. psych. Causalität, S. 118) вскрываетъ эту телеологическую связность во всѣхъ безъ исключенія внутреннихъ процессахъ. Ср. *Паульсенъ*, стр. 225—6, *Зигвартъ* (Kleine Schriften, 1889,—D. Begriff des Wollens und sein Verhältniss zum Begriff. der Ursache).

Въ одномъ, по крайней мѣрѣ, отношеніи Аристотель въ данномъ случаѣ безспорно правъ: связь явленій по способу механической причинности (связь кавзальная) есть абстракція, оторванная отъ своей органической связи съ цѣлымъ, которая, поэтому, должна и можетъ быть вполнѣ объяснена лишь при свѣтѣ этого цѣлаго. Но слѣдуетъ-ли, въ виду этого, каждый случай кавзальной связи превращать въ самостоятельный организмъ, хотя-бы и низшаго порядка (какъ дѣлаютъ это, напр., гилозоисты), это еще вопросъ и при томъ такой вопросъ, отрицательное рѣшеніе котораго, по всѣмъ даннымъ, ближе къ истинѣ, чѣмъ положительное. Въ самомъ дѣлѣ, если мы будемъ разсматривать случаи кавзальной связи абстрактно, т. е., отдѣльно отъ картины цѣлаго природы, то цѣль можетъ быть вносима въ нихъ лишь окольнымъ путемъ и въ смыслѣ переносномъ, прямо-же констатировать ея присутствіе здѣсь, какъ мы говорили выше, невозможно [1]). Но иное дѣло, если мы будемъ разсматривать кавзальный процессъ, такъ сказать, на общемъ фонѣ міроваго цѣлаго и въ случаяхъ этой связи будемъ видѣть лишь подчиненные моменты: тогда они могли-бы быть истолкованы, какъ *средства*, необходимыя для жизни міроваго цѣлаго.

Именно съ этой точки зрѣнія и рѣшаетъ вопросъ Ляшелье въ своей знаменитой книгѣ: „Объ основаніи индукціи“. „Каждый феноменъ,—говоритъ онъ здѣсь,—опредѣленъ механически не только всѣми тѣми, которые ему предшествуютъ во времени;

[1]) Эту сторону нашего вопроса убѣдительно разъясняетъ г. Розановъ въ своей, указанной нами, статьѣ: „*Органическій процессъ и механическая причинность*“,—въ IV и V тезисахъ. „Механически-причинный процессъ есть всегда неопредѣленный,—говоритъ г. Розановъ въ первомъ изъ этихъ тезисовъ: начало ограниченія, принудительныхъ формъ или непереступаемыхъ предѣловъ чуждо ему“ (стр.9). „Ничто въ механически-причинномъ процессѣ,—такъ формулируетъ онъ свой послѣдній тезисъ, не есть преимущественно передъ другимъ часть, и ничто-же не есть преимущественно цѣлое“, такъ какъ, во-первыхъ „на какой-бы стадіи совершенія мы ни прервали механическій процессъ, то, чѣмъ онъ заканчивается въ этой стадіи (будетъ-ли то вещь или явленіе), не имѣетъ плановѣраго строенія“; во-вторыхъ, „сколько бы мы ни взяли звеньевъ въ механическомъ процессѣ, ихъ преемство не сложится въ послѣдовательное развитіе“; въ третьихъ, „механически-причинный процессъ можетъ быть всегда прерванъ и всячески измѣненъ, но никогда разрушенъ“ и, наконецъ, въ четвертыхъ, „въ механически-причинномъ процессѣ и въ томъ, что создается имъ, все равнозначуще: понятія главнаго и второстепеннаго, существеннаго и незначущаго чужды ему“ (стр. 10—2).

но такъ-же и всѣми тѣми, которые ему сопутствуютъ въ пространствѣ: ибо лишь въ силу этой взаимной причинности, многіе одновременные феномены могутъ быть объектомъ одной и той-же мысли и образовывать часть одного и того-же универса. Но число этихъ феноменовъ безконечно и очевидно, что въ такомъ случаѣ регрессія отъ дѣйствій къ причинамъ должна-бы была наполнить безконечное время, такъ какъ каждый терминъ этой регрессіи не менѣе нуждается въ объясненіи предыдущимъ, какъ и тотъ, который служитъ точкой отправленія: такимъ образомъ, механическое объясненіе какого-бы то ни было явленія никогда не можетъ быть законченнымъ и реальность (existence), основанная исключительно на необходимости, была-бы проблемою неразрѣшимою, самопротиворѣчивою. Но порядокъ причинъ конечныхъ свободенъ отъ этого противорѣчія, тяготѣющаго надъ причинами дѣйствующими: ибо каждая цѣль имѣетъ свою абсолютную цѣнность и могла-бы, безъ абсурда, служить предѣломъ прогресса мысли (на которомъ мысль могла-бы успокоиться). Такимъ образомъ, лишь въ своемъ движеніи къ цѣлямъ, мысль можетъ найти точку остановки, которой она напрасно стала-бы искать въ своей регрессіи къ причинамъ такъ называемымъ дѣйствующимъ. И если всякое объясненіе должно отправляться отъ точки неподвижной и даннаго, которое объясняетъ само себя, то очевидно, что истинное объясненіе явленій можетъ быть не то, которое нисходитъ отъ причинъ къ дѣйствіямъ, но то, которое, напротивъ, восходитъ отъ цѣлей къ средствамъ. Такимъ образомъ, истинныя причины вещей суть цѣли“ [1]). Съ этой точки зрѣнія намъ открывается внутреннее и органическое единство явленій міра, ихъ телеологическая связность,—гармонія въ разнообразіи. Движенія, подчиненныя законамъ механики, образуютъ, такъ сказать, лишь матерію вещей (въ Аристотелевскомъ смыслѣ термина); но то, что изъ этой матеріи создаетъ живые индивидуумы, индивидуальныя существа, опредѣляется *направленіемъ* движеній, которое само, въ свою очередь, опредѣляется цѣлью. Въ этомъ смыслѣ и съ этой точки зрѣнія универсъ опредѣлится предъ

[1]) *Lachelier*: du fondement de l'induction. 2-me éd., Paris, 1896. p. 83—4, passim.

нами, какъ единый индивидуумъ, какъ исполинскій организмъ, который концентрируетъ жизнь всѣхъ отдѣльныхъ организмовъ, входящихъ въ его составъ. Такое единство, очевидно, возможно лишь въ томъ случаѣ, если каждый элементъ дѣйствительности *какъ-то* подчиненъ цѣлому, его идеѣ, а чрезъ него связанъ уже и со всѣми элементами. Но такъ именно и переставляетъ вопросъ телеологическое пониманіе міра. Его сущность заключается именно въ томъ, что по нему идея направленія движеній, изъ которыхъ слагается весь міръ, предшествуетъ самымъ движеніямъ и ихъ опредѣляетъ. Полетъ ядра пущеннаго изъ пушки, въ общемъ опредѣляется необходимыми законами механики. Однако, изученіе этихъ законовъ опредѣляетъ лишь видимую и, такъ сказать, матеріальную сторону явленія: его направленіе и результатъ опредѣляются системою цѣлей, которыхъ въ томъ или другомъ частномъ случаѣ хотятъ достигнуть. Механизмъ и каузальное объясненіе явленій міра, такимъ образомъ, отсылаетъ къ болѣе глубокому, телеологическому ихъ объясненію.

1. Метафизическіе выводы.

Члены трехъ, разсмотрѣнныхъ нами, противоположныхъ паръ причинности, какъ это очевидно, стоятъ между собою въ связи настолько тѣсной, что ихъ можно разсматривать просто какъ выраженіе одного и того-же факта, лишь съ различныхъ сторонъ или въ различныхъ моментахъ: понятія причинности актуальной, творческой и телеологической выражаютъ *одинъ* основной типъ; понятія-же причинности субстанціальной, механической и этіологической (дѣйствующей)—*другой*. Между этими двумя крайними и чистыми типами могутъ существовать и существуютъ типы смѣшанные, переходные. Изъ нихъ, изъ этихъ чистыхъ и переходныхъ типовъ причинности, и слагается вся міровая жизнь и, если теперь, съ достигнутой нами точки зрѣнія, мы взглянемъ на основныя философскія проблемы, то окажется, что онѣ уже *предрѣшаются* изложенною теоріею причинности *въ опредѣленномъ смыслѣ*. Именно, мы можемъ сдѣлать изъ этой теоріи слѣдующіе метафизическіе выводы.

а. Прежде всего въ философіи природы изложенная теорія причинности обязываетъ насъ признать, что *природа есть не механизмъ, но живой, растущій организмъ.* Органическая, а не механическая природа міроваго цѣлаго выступаетъ предъ нами въ двухъ, главнымъ образомъ, отношеніяхъ.

Во-первыхъ, оказывается, что природа въ цѣломъ не есть *„консервативная система“,* которая-бы вся сплошь и безъ изъятія подчинялась закону сохраненія энергіи. Нѣтъ. Пребывающій элементъ въ природѣ есть лишь абстракція и, если-бы природа дѣйствительно была неизмѣнно себѣ равнымъ механизмомъ, то она была-бы мертвою, въ ней не было-бы мѣста жизни. Явленія жизни, творческіе процессы природы, не смотря на свою *матеріальную* основу и свой *механическій* составъ, своею живою дѣйствительностію ясно и внятно говорятъ намъ о жизни великаго міра. Только односторонній анализъ,—тотъ анализъ, который и въ человѣкѣ, одаренномъ душею и разумомъ, видитъ лишь анатомическій скелетъ, обтянутый мускулами и кожею,—только такой анализъ можетъ и въ природѣ не видать ничего кромѣ механизма. Но истинно-философское изслѣдованіе вселенной въ ея единствѣ и цѣлости, въ ея существѣ и смыслѣ,—такое изслѣдованіе самый механизмъ природы должно истолковать, какъ согласованную систему, какъ основу и органъ для проявленія и развитія всеобщей жизни, какъ воплощеніе истины и выраженіе смысла. Весь органическій міръ, во всѣхъ своихъ членахъ, тѣсно и многоразлично связанъ, а, съ другой стороны, при всемъ своемъ отличіи отъ міра неорганическаго, стоитъ въ тѣснѣйшемъ къ нему отношеніи и по составу, и по происхожденію, и по бытію,—какъ къ матеріалу своего строенія, питанія и средѣ. Неподвижный и косный, какъ природа неорганическая, міръ подвиженъ, полонъ жизни и измѣненій, какъ природа органическая. И такъ какъ оба эти царства природы неразрывно связаны между собою, то не въ правѣ-ли мы смотрѣть на міръ въ цѣломъ не какъ на мудро слаженный механизмъ, но какъ на единое живое существо, непрестанно развивающееся и возрастающее? Несомнѣнно, по крайней мѣрѣ, что такъ относились къ нему не одни только поэты, но иногда и строгіе мыслители, напр. Вундтъ.

Во-вторыхъ, если процессы природы нельзя свести къ механическимъ эквивалентамъ и представить, какъ преобразованіе (трансформацію) одной и однородной энергіи (нѣкотораго неизвѣстнаго намъ начала), то ее слѣдуетъ понять и истолковать какъ систему или іерархію силъ, различныхъ *по роду своему* и, потому, имѣющихъ въ міровой системѣ не одинаковое значеніе: однѣ силы имѣютъ преимущественно правящее значеніе, другія—служебное. Высшія силы невыводимы изъ низшихъ. При переходѣ съ низшей ступени на высшую мы всегда находимъ нѣкоторый плюсъ: къ протяженію (пространству) долженъ прибавиться нѣкоторый плюсъ реальности, чтобы образовалась основа неорганическаго міра, матерія; къ свойствамъ неорганизованной матеріи должны прибавиться свойства невыводимой изъ нея жизни; къ этой—свойства жизни психической и т. д. Высшія силы, завися отъ низшихъ въ своихъ обнаруженіяхъ, тѣмъ не менѣе сохраняютъ свое верховенство надъ ними и, такъ сказать, заставляютъ ихъ работать для своихъ цѣлей. И это отнюдь не простая метафора. Печка топится и нагрѣваетъ комнату. Говорятъ: „химическая энергія превратилась въ термическую“. Но такое превращеніе, какъ мы говорили выше, пока есть лишь гипотеза. Въ виду этого можно и будетъ, пожалуй, правильнѣе сказать, что химическая энергія какимъ-то неизвѣстнымъ намъ образомъ *заставляетъ* дѣйствовать термическую (химическое сродство вызываетъ механическій процессъ движенія воздуха), какъ саму химическую энергію заставляетъ работать для своихъ цѣлей психическая энергія человѣка. Такимъ образомъ, природа есть не только система силъ, но именно—система силъ, дѣйствующихъ цѣлесообразно, хотя мы можемъ и не понимать: *какъ*. Но цѣлесообразность есть признакъ организма и наличность этого признака не позволяетъ считать природу въ цѣломъ механизмомъ.

b. Далѣе *въ раціональной теологіи* изложенная теорія причинности предрасполагаетъ къ принятію *теистическаго ученія о Богѣ не только какъ Творцѣ, но и какъ Промыслителѣ*. И здѣсь связь теистическаго тезиса съ изложенною нами теоріею причинности опять-таки двоякая.

Во-первыхъ, какъ мы видѣли выше, дѣйствіе или эффектъ

въ сравненіи съ причиною всегда есть нѣчто недостаточное, бѣдное, неполнота или отсутствіе бытія, а причина—нѣчто избыточествующее бытіемъ и, потому, дающее отъ своей полноты. Съ этой точки зрѣнія всѣ элементы міроваго цѣлаго распадаются предъ нашею мыслью на двѣ области: съ одной стороны дѣятели, источники причинныхъ актовъ, силы, объединяемыя и направляемыя Высшею Силою; съ другой—эффекты, дѣйствія; которыя, служа выраженіемъ или результатомъ причинныхъ актовъ, могутъ, однако, съ своей стороны, и не являться источниками дѣйствій, т. е., причинами (въ нихъ энергія причинъ какъ-бы угасаетъ и становится мертвою, потенціальною). Этимъ соображеніемъ отстраняется концепція міровыхъ *круговоротовъ*, которая такъ часто заводила мысль человѣчества въ антиноміи (безконечнаго ряда причинъ и пр.). Нѣтъ, причинный міровой процессъ не представляетъ круговорота. Скорѣе его слѣдуетъ представлять въ формѣ постепеннаго нисхожденія отъ высшей реальности къ низшимъ: въ основѣ всего лежитъ единая Сила, единый источникъ реальности, изъ котораго, какъ лучи или радіусы изъ фокуса, исходятъ различные роды причинныхъ актовъ, которые, сочетаясь между собою, такъ сказать, кристаллизируясь и угасая (переходя въ скрытое или потенціальное состояніе), образуютъ всѣ существа, предметы, явленія и процессы природы. Такимъ образомъ, въ безжизненныхъ міровыхъ громадахъ въ буквальномъ и собственномъ смыслѣ, „затаена живая мысль“,—таится угасшая энергія, способная возгорѣться и запылать снова.

Во-вторыхъ, міръ не только производится и сохраняется высшею Силою, какъ своею творческою и дѣйствующею причинностію, но и *направляется* Ею, такъ какъ расходящіеся ряды или серіи причинныхъ связей, безъ координаціи ихъ въ опредѣленномъ направленіи и въ виду опредѣленной цѣли, не могли-бы образовать стройной системы явленій міра, представляющаго гармонію въ разнообразіи. Область механическихъ отношеній образуетъ лишь матерію міра, въ Аристотелевскомъ смыслѣ,—область возможнаго. Но не все то, что можетъ быть, есть: получаетъ дѣйствительность лишь то изъ возможнаго, что, говоря языкомъ древней философіи, причастно какому-либо

совершенству, удовлетворяетъ условіямъ цѣлесообразности, гармоніи и т. д. Весь міръ охваченъ какъ-бы какимъ-то порывомъ, увлекающимъ его, во всѣхъ его элементахъ и членахъ, къ совершенству. Стремится къ нему человѣкъ, повинующійся внушенію долга, чувству истины и красоты; слѣпо и безсознательно ведется къ нему своимъ инстинктомъ весь живой міръ, низшій человѣка; по своему работаетъ той-же цѣли и неорганическая природа, выполняющая свои законы,—тяготѣнія, химическаго сродства и т д.,—чтобы образоваться въ матеріалъ, пригодный для высшихъ формъ бытія. И вотъ, съ этой точки зрѣнія, міръ монотонныхъ и однообразныхъ колебаній просвѣтляется: онъ озаряется свѣтомъ различныхъ оттѣнковъ, которые сливаясь образуютъ гармоническіе цвѣта и формы; оглашается звуками различныхъ тоновъ, которые, сливаясь въ мелодіи и аккорды, обнаруживаютъ предъ нами внутреннюю жизнь существъ природы, опредѣляемую инстинктивнымъ стремленіемъ къ красотѣ и совершенству. Пустынная и дремлющая, какъ-бы очарованная природа, какою она является съ механической или кавзальной точки зрѣнія, пробуждается и обнаруживаетъ, въ своемъ теченіи, служеніе заложенной въ ней цѣли. Разсматривая съ этой точки зрѣнія природу въ цѣломъ, во всей полнотѣ ея явленій, мы замѣтимъ, что, хотя поверхность вещей, наиболѣе удаленная отъ живаго средоточія природной жизни, связана строго-кавзально, однако, по мѣрѣ проникновенія въ глубь, по мѣрѣ постиженія подлинныхъ основъ и сущности міроваго процесса, необходимость абстрактная постепенно преобразовывается предъ нашею мыслью въ необходимость живую, опредѣляемую *внутреннею цѣльностью* именно такого, а не инаго строя,—можно, такъ сказать, ощутить въ очагѣ міровой жизни присутствіе и дѣятельность высшаго Начала, приводящаго въ движеніе скрытыя пружины міровой жизни. Такимъ образомъ, понять существа въ ихъ истинной природѣ значитъ понять ихъ въ ихъ творческомъ Первоисточникѣ, Богѣ, Который,—и это въ данномъ случаѣ особенно характеристично и важно,—является, съ разсматриваемой нами точки зрѣнія, не только Творцемъ, но и Промыслителемъ, свободно управляющимъ міромъ, въ нѣкоторыхъ мо-

ментахъ и отношеніяхъ, изъятыхъ изъ подъ власти желѣзной необходимости.

с. Наконецъ, въ области *практической философіи* изложенная нами теорія, во-первыхъ, *переставляетъ вопросъ о свободѣ воли съ точки зрѣнія односторонне-психологической или отвлеченно-діалектической на почву фактическую и объективную* и, во-вторыхъ, *предрѣшаетъ вопросъ о смыслѣ и цѣнности жизни* (тимологическая проблема) *въ смыслѣ меліоризма.*

Во-первыхъ, если внѣшняя природа, хотя-бы лишь въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ и съ нѣкоторыхъ сторонъ, изъята изъ подъ власти механической необходимости, то человѣкъ со своею сободою перестаетъ быть какимъ-то непонятнымъ и непослѣдовательнымъ исключеніемъ или нарушеніемъ неизмѣнной законосообразности природы, изъятіемъ изъ ея правилъ, противорѣчіемъ ей. Нѣтъ, онъ долженъ быть признанъ, съ этой точки зрѣнія, лишь наиболѣе мощнымъ проявленіемъ того-же творческаго начала, которое проторгается повсюду изъ подъ мнимо мертвой поверхности внѣшней природы. Если природа, говоря образно, не есть нерасторжимая желѣзная цѣпь, но подвижная и эластическая сѣтка, которая можетъ растягиваться и сжиматься и оставляетъ просторъ для разнообразія и отклоненій отъ типа; то человѣкъ, обладающій внутреннею свободою иниціативы, можетъ вносить эту иниціативу и въ міровую жизнь, быть ея дѣятельнымъ участникомъ, способнымъ вліять, въ большей или меньшей мѣрѣ, на повышеніе или пониженіе цѣнности ея созданій, предметовъ и явленій,—способнымъ измѣнять направленіе ея жизни, какъ бы незначителенъ ни былъ размѣръ этого вліянія съ его стороны. Свобода, такимъ образомъ, перестаетъ быть свободою безсильною, которая замыкалась-бы лишь узкими предѣлами внутренняго міра, и получаетъ конкретное значеніе и широкій реальный смыслъ. Это уже не есть платоновскій поэтъ, котораго вѣнчаютъ лаврами, но изгоняютъ изъ государства. Нѣтъ, это реальный дѣятель среди другихъ подобныхъ-же дѣятелей,—болѣе свободный, болѣе властный, потому что сознательный и разумный, но за то, конечно, и болѣе, отвѣтственный. Съ этой только точки зрѣнія получаетъ свой подлинный

смыслъ и знаменитое выраженіе: „*ты долженъ, слѣдовательно ты можешь*“.

Во-вторыхъ, если осуществленіе долга возможно и если, съ другой стороны, все въ мірѣ имѣетъ свою цѣнность, опредѣляемую степенью достиженія каждымъ существомъ свойственнаго ему совершенства: то, очевидно, для насъ уже не все равно дѣйствовать или не дѣйствовать, дѣйствовать такъ или иначе. Мы не можемъ уже, отчетливо сознавъ свое дѣйствительное положеніе въ мірѣ, относиться къ жизни, какъ къ какому-то пустому и праздному зрѣлищу, какъ къ предмету восторговъ поверхностнаго оптимизма или злой и безучастной иронiи пессимизма. Нѣтъ. Въ жизни, если мы станемъ разсматривать ее съ достигнутой нами точки зрѣнія, должна встать предъ нами серьезная и реальная задача содѣйствовать улучшенію даннаго строя вещей, по руководству живущаго въ насъ идеала,—задача, требующая отъ насъ мужества, труда и борьбы, во имя нашего человѣческаго долга. Только послѣдовательное проведеніе въ жизнь началъ этой философіи *мелiоризма* (теорія возможности улучшить свою жизнь и свой жребій, достигнуть большаго счастія путемъ исполненія долга) можетъ сообщить нашей жизни истинную цѣнность и красоту. Только съ этой точки зрѣнія, по прекрасному выраженію древнихъ, *vita vitalis*,—жизнь стóитъ того, чтобы жить [1]).

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Разсудокъ требуетъ ясности и, если бы мы стали стремиться къ удовлетворенію только этой потребности, если бы захотѣли подвести всю дѣйствительность подъ разсудочныя понятія и логическія формулы, то мы превратили-бы міръ въ чистую схему, въ которой исчезли-бы всѣ различія *цѣнностей*. Но противъ такой схемы возсталъ-бы нашъ духъ, со всею силою своихъ практическихъ стремленій, привязанностей, переживаній, мотивовъ, идеаловъ и т. д., потому что вмѣстѣ съ различіями цѣнности въ объективной дѣйствительности, изсякли-бы и всѣ источники самой интимной и самой глубокой стороны въ нашей жизни.

[1]) Ср. нашу книгу: *Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи* (1894 г.), отдѣлъ 2-й, стр. 42—78 и др.

Волюнтаризмъ есть именно такое возстаніе, такой протестъ противъ односторонней разсудочности въ философіи. Правда, онъ не даетъ чего-либо новаго, не выдаетъ себя за какое-либо откровеніе дотолѣ неизвѣстныхъ истинъ; но, выставляя на видъ часто забываемую сторону нашего духа и пользуясь ею, какъ дополнительнымъ гносеологическимъ началомъ, онъ стремится, съ одной стороны, освободить умъ отъ нѣкоторыхъ „идоловъ мысли", созданныхъ на почвѣ односторонне-разсудочной философіи, а съ другой—подвести нѣсколько ближе къ постиженію подлинной сути и смысла дѣйствительнаго. Подобно тому какъ, при встрѣчѣ съ новымъ человѣкомъ, практическія движенія духа, наши непосредственныя впечатлѣнія и чувствованія помогаютъ намъ опредѣлить природу новаго лица: такъ точно, и при истолкованіи великаго универса, наши практическія настроенія могутъ содѣйствовать постиженію именно того элемента въ немъ, который ускользаетъ отъ внѣшне-разсудочнаго пониманія.

Связь идей въ философіи тѣснѣе, чѣмъ въ какой-либо другой области знанія. И изложенная нами теорія причинности, какъ мы видѣли, уже *предрасполагаетъ* насъ къ рѣшенію основныхъ философскихъ вопросовъ въ опредѣленномъ направленіи,—содержитъ, выражаясь условнымъ языкомъ, *постуляты* извѣстныхъ философскихъ истинъ. Раскрытіе и обоснованіе этихъ постулятовъ, съ точки зрѣнія началъ волюнтаризма, безъ сомнѣнія, было-бы самымъ убѣдительнымъ доказательствомъ значенія этой философіи и при томъ, быть можетъ,—не для нашего только времени.

IV.

Реальность внѣшняго міра [1]).

1. Разъясненіе и постановка вопроса.

Вопросъ о реальности внѣшняго міра есть одинъ изъ наиболѣе популярныхъ философскихъ вопросовъ. Понятные интересы привлекали и привлекаютъ къ нему вниманіе мыслителей.

Во-первыхъ, одною изъ основныхъ философскихъ задачъ, какъ извѣстно, служитъ разъясненіе и обоснованіе *предметной истинности нашего познанія*. Познаемъ-ли мы что-нибудь подлинно, то-есть такъ, какъ оно существуетъ, или только воображаемъ, будто познаемъ, на самомъ-же дѣлѣ вращаемся въ кругу знанія призрачнаго, иллюзорнаго?—вотъ вопросъ, который служитъ однимъ изъ наиболѣе глубокихъ стимуловъ человѣческой мысли. Не трудно замѣтить, что проблема реальности внѣшняго міра есть лишь одна изъ формъ проявленія

---

[1]) Литература вопроса, которою мы пользовались: 1) *Helmholtz*—Physiol. Optik, 453 ff. u Die Thatsachen in der Wahrnehmung, II, 245 ff.; 2) *Zeller*—Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt (Vorträge und Abhandlungen, 3-te Sammlung, 225 ff.); 3) *Dilthey*—Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realitäb der Aussen Welt (въ Sitzungsberichte der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1890, 977—1022, весьма содержательный трактатъ,—въ общихъ чертахъ онъ изложенъ въ нашей книгѣ: *Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи*, стр. 110—120); 4) *Pikler*—The Psychology of the belief in objective existence, 1890; 5) *Belfort Bax*—The problem of reality, 1892; 6) *Rehmke*—Unsere Gewissheit von der Aussenwelt (1894) и Aussenwelt und Innenwelt, Leib und Seele (1898); 7) *Cornelius*—Versuch einer Theorie der Existenzialurteile, 1894; 8) *Emil Koch*—Das Bewusstsein der Transcendenz odez der Wirklichkeit, 1895; 9) Соотвѣтствующіе §§ системъ Логики *Вундта* и *Зигварта*, а такъ-же „Философскаго критицизма“ *Риля* и др. (цит. ниже).

именно этого стимула,—частный и, повидимому, простѣйшій случай постановки общей гносеологической задачи о предметной истинности нашего познанія. Въ самомъ дѣлѣ, если вообще мы способны знать дѣйствительность такъ, какъ она существуетъ, то ужъ, конечно, это должно проявиться прежде всего въ отношеніи къ этому „простѣйшему“ случаю,—въ отношеніи къ вопросу именно о реальности міра внѣшняго. Если бы и здѣсь обнаружилось безсиліе нашего разума, то это былъ бы ясный знакъ того, что мы вообще должны быть крайне сдержанны въ своихъ приговорахъ относительно его компетентности.

Во-вторыхъ, вопросъ о реальности внѣшняго міра имѣетъ важное *методологическое* значеніе, какъ разъясненіе того пути и тѣхъ логическихъ процессовъ, какими мы можемъ идти къ установкѣ *всякой реальности вообще*. Пусть, въ самомъ дѣлѣ, между различными областями реальности, реальностію чувственною и сверхчувственною,—существуетъ различіе по природѣ, формамъ проявленія въ нашей жизни и условіямъ познаваемости. Но, при этихъ различіяхъ, у нихъ есть и нѣчто общее,—именно признакъ реальности, то-есть предметной или объективной данности для насъ. И ясно, что, изучивъ процессы установки внѣшней реальности, мы можемъ, mutatis mutandis, перенести ихъ на познаніе всякой реальности вообще, пройти тѣмъ-же путемъ,—насколько позволяетъ допустимая, при различіи реальностей, аналогія между ними,—къ установкѣ дѣйствительности высшей, сверхчувственной, дѣйствительности нашей души и Бога [1]).

Наконецъ, въ третьихъ, какъ извѣстно, были и есть мыслители, которые относились къ нашей проблемѣ отрицательно, то-есть признавали реальность внѣшняго міра тезисомъ недоказуемымъ по существу и самымъ условіямъ задачи. Правда, съ точки зрѣнія общаго сознанія или такъ называемаго здраваго смысла такіе мыслители являются исключеніями. Но вѣдь философія не можетъ, по крайней мѣрѣ не должна смотрѣть на вещи съ точки зрѣнія общаго сознанія или здраваго смы-

[1]) Какъ увидимъ ниже, изслѣдованіе вопроса о реальности внѣшняго міра имѣетъ важное значеніе для методологіи вопроса *о доказательствахъ бытія Божія*.

сла. Для нея важны и эти исключенія. Даже больше: именно они-то для нея особенно и важны. Въ частности, въ нашемъ случаѣ, именно въ виду ихъ-то сомнѣній и возраженій она и должна ставить и рѣшать вопросъ о реальности внѣшняго міра со всею научно-методическою осторожностью.

Таковы причины интереса къ нашей проблемѣ со стороны философовъ и, въ частности, ея чрезвычайной популярности именно въ наше время,—время преобладанія сдержаннаго и даже скептическаго отношенія къ вопросу о предметной истинности познанія.

Что касается теперь характера проблемы, то ясно уже и съ самаго перваго взгляда, что она обладаетъ характеромъ двойственнымъ. Съ одной стороны, она, повидимому, слишкомъ проста,—такъ проста, что многимъ кажется совсѣмъ несеріознымъ, празднымъ вопросомъ. Съ другой стороны, напротивъ, она чрезвычайно трудна,—настолько трудна, что является какою-то каббалистическою тайною, какимъ-то фокусомъ или загадкою, разгадка которой есть, повидимому, дѣло совершенно безнадежное. На первой точкѣ зрѣнія стоятъ представители такъ называемаго *наивнаго реализма*, на второй—представители *скептико-діалектическаго отношенія* къ нашему вопросу.

Съ точки зрѣнія наивнаго реализма въ нашемъ вопросѣ, собственно говоря, совсѣмъ нѣтъ никакаго вопроса. Внѣшняя дѣйствительность,—такъ разсуждаютъ представители этой элементарной философіи, то-есть громадное большинство людей, не посвященныхъ въ тайны философской діалектики,—внѣшняя дѣйствительность есть фактъ. Но развѣ факты *доказываются*? Фактъ достаточно просто *указать* или констатировать. Больше: въ отношеніи къ факту только это и возможно. Люди, стоящіе не этой точкѣ зрѣнія, съ простодушіемъ,—которое, впрочемъ, равняется тонко разсчитанному коварству,—совѣтуютъ скептикамъ и діалектикамъ, сомнѣвающимся въ реальности внѣшняго міра, убѣдиться въ его существованіи *собственнымъ опытомъ*,—наприм., испытавъ своею головою реальную твердость каменной стѣны...

Скептики и діалектики стоятъ какъ разъ на противопо-

ложной точкѣ зрѣнія. Они требуютъ болѣе серіознаго и глубокаго отношенія къ вопросу. Argumentum baculinum, къ которому такъ наклонны прибѣгать представители наивнаго реализма и житейскаго „здравомыслія“,—говорятъ они, далеко не для всѣхъ имѣетъ убѣдительность и силу. Разсказываютъ, что въ древности, когда одинъ изъ элеатовъ доказывалъ невозможность движенія, Діогенъ-циникъ всталъ и началъ ходить, намѣреваясь тѣмъ самымъ „фактически“ опровергнуть мнимую невозможность движенія. Аргументъ далеко не рѣдкій. Діогены всегда были, есть и будутъ. Однако, не смотря на невольныя симпатіи, которыя они вызываютъ у толпы своею типичною фигурою, своею наивною откровенностію и безхитростною простотою своего „здравомыслія“,—не смотря на все это, Діогены всегда будутъ казаться методически мыслящему философу нѣсколько комичными. Онъ всегда будетъ возражать такимъ простодушнымъ сторонникамъ „фактической очевидности“, что ихъ и его точки зрѣнія лежатъ въ совершенно различныхъ плоскостяхъ и если наивному реалисту непонятно требованіе *доказать* реальность внѣшняго міра, то философу-діалектику еще менѣе понятна убѣдительность простой *ссылки на фактъ*.

„Въ самомъ дѣлѣ“,—такъ приблизительно скажетъ наивному реалисту философъ-діалектикъ,—„вашъ фактъ, на который вы ссылаетесь съ такою довѣрчивостію, что онъ такое, съ истинно философской точки зрѣнія? Пусть внѣшняя дѣйствительность есть фактъ. Но что такое для анализирующей и дающей себѣ отчетъ въ своихъ процессахъ мысли этотъ фактъ? Вотъ предъ нами предметъ,—положимъ столъ. Я прикасаюсь мыслью, то-есть анализирую его и онъ весь, безъ малѣйшаго остатка, такъ сказать, *растворяется* въ моей мысли. Именно, съ одной стороны, онъ разлагается на группу ощущеній: твердости, цвѣта формы и т. д. Съ другой стороны, анализъ открываетъ въ немъ цѣлую систему тѣсно связанныхъ и взаимно обусловливающихъ другъ друга, категорій, своего рода логическую основу, въ которыхъ затканы ощущенія,—категоріи единства, субстанціальности и т. д. Но вѣдь эти ощущенія суть *мои* ощущенія. Эти категоріи суть *мои* категоріи.

Все это, говоря вообще, суть состоянія *моего* сознанія. Во что-же, въ такомъ случаѣ, превращается вашъ *фактъ?* Весь *онъ*, въ цѣломъ и частяхъ, *есть не что иное, какъ мое представленіе.* И такъ относительно всѣхъ, какихъ-бы то ни было, фактовъ. Я могу пройти съ своимъ анализомъ чрезъ всю вселенную и все разложу на субъективные элементы, все превращу въ мысль. Какой-же, послѣ этого, имѣетъ смыслъ и и какую убѣдительность ваша ссылка на фактъ, какъ на основу признанія реальности внѣшняго міра? Ровно никакого".

Такъ приблизительно скажетъ наивному реалисту философъ-діалектикъ и, сказавъ такъ, не безъ торжества и видимой основательности, выведетъ отсюда дальнѣйшее заключеніе: „внѣшняя реальность",—такъ резюмируетъ онъ свои разъясненія,—„есть *не фактъ*, который будто-бы достаточно только указать и констатировать, но *искомая величина*, которую нужно отыскать и опредѣлить по даннымъ субъективнаго сознанія, единственно извѣстнымъ намъ прямо и непосредственно,—не фактъ, но лишь построеваемая нами самими *гипотеза*, которую нужно, если только можно, оправдать болѣе вѣскими аргументами, чѣмъ бездоказательныя ссылки на призрачные факты".

И такъ, нашъ вопросъ опредѣляется теперь предъ нами въ двоякой формѣ:

1. Или, принявъ, вмѣстѣ съ представителями наивнаго реализма, внѣшнюю дѣйствительность, какъ непосредственно данный фактъ, мы должны затѣмъ попытаться обезопасить этотъ „фактъ" отъ діалектическаго разрѣшенія въ чисто субъективныя состоянія сознанія, оправдывая тезисъ вытекающими изъ него слѣдствіями (путь прямой, доказательство *прогрессивное*);

2. Или, наоборотъ, принявъ, вмѣстѣ съ представителями діалектики, за точку отправленія состоянія своего сознанія, какъ намъ непосредственно извѣстныя, попытаться построить изъ этого матеріала внѣшнюю дѣйствительность, то-есть вывести тезисъ изъ его слѣдствій (путь не прямой, доказательство такъ называемое *регрессивное*).

Какой изъ этихъ двухъ путей мы изберемъ?

Не предрѣшая пока вопроса о сравнительной пригодности и научной цѣнности обоихъ, только что указанныхъ нами

методологическихъ пріемовъ (такая оцѣнка требуетъ подробнаго разъясненія и мотивировки и возможна лишь позднѣе, послѣ ближайшаго ихъ анализа), мы должны,—по крайней мѣрѣ въ чертахъ общихъ и схематическихъ,—прослѣдить тотъ и другой пути, начавъ, согласно съ общими требованіямы логической постепенности, съ простѣйшаго, то-есть съ діалектическаго. При всей искусственности и кажущейся сложности этого послѣдняго методологическаго пріема, мы называемъ его *простѣйшимъ* потому, что вводимые въ діалектическую аргументацію термины, логическіе процессы и формулы доведены здѣсь до полной отчетливости, дѣлающей ихъ логическую оцѣнку сравнительно болѣе простою и легкою.

2. Анализъ общей схемы регрессивнаго доказательства (первой формы—теоретическая).

Тезисъ защитниковъ діалектической постановки вопроса о реальности внѣшняго міра, въ общихъ чертахъ, нами уже намѣченъ выше. Попытаемся теперь формулировать его точнѣе и строже.

„То, что мы называемъ внѣшнимъ міромъ“,—такова, въ суммарномъ изложеніи, ихъ мысль, какъ она выражена у Целлера, Гельмгольца и мн. др.,—„безъ остатка разлагается на субъективныя состоянія, которыя одни только намъ непосредственно извѣстны. Быть можетъ *esse* внѣшнихъ предметовъ, какъ и всего внѣшняго міра, еще и не есть только наше *percipi* ихъ. Быть можетъ, вещи обладаютъ и независимымъ отъ насъ бытіемъ. Но это нужно (и можно) доказать. Это—истина выводная, опосредствованная. Внѣшній міръ построевается нами самими, изъ непосредственно извѣстныхъ намъ состояній сознанія *чрезъ умозаключеніе по закону причинности*. Мы приходимъ къ его признанію лишь путемъ *обратнаго умозаключенія* отъ этихъ единственно извѣстныхъ намъ, по непосредственному опыту и переживанію, единственно для насъ безпорныхъ фактовъ. Именно, мы съ очевидностію видимъ, когда всматриваемся въ свое сознаніе, что въ немъ есть такіе факты, которые не могутъ быть объяснены изъ насъ самихъ и

которые, поэтому, должны быть отнесены, *какъ къ ихъ производящей и объясняющей причинѣ*, къ реальности внѣшней. Слѣдовательно, эта послѣдняя или, что то же, внѣшній міръ существуетъ".

Изложимъ, для бо́льшей наглядности и удобства критическаго обозрѣнія, этотъ аргументъ въ силлогистической формѣ (по фигурѣ: darii).

Бо́льшая посылка: Все, что не можетъ быть объяснено изъ субъекта, должно имѣть объясняющую причину *внѣ его*;

Меньшая посылка: Нѣкоторые, переживаемые субъектомъ факты, а именно всѣ такъ называемыя внѣшнія ощущенія, воспріятія и проч., обладаютъ именно такимъ характеромъ, то есть субъектъ никакъ не можетъ признать себя ихъ производящею причиною, каковую остается, такимъ образомъ, искать лишь *внѣ его*!

Заключеніе: Слѣдовательно, эти психическіе факты имѣютъ свою причину внѣ субъекта—во внѣшнемъ мірѣ и, слѣдовательно, внѣшній міръ существуетъ.

Повидимому, только-что формулированный силлогизмъ совершенно правиленъ и вполнѣ пригоденъ для той цѣли, для которой предназначенъ, то есть для доказательства реальности внѣшняго міра. Нетрудно, однако, замѣтить, при ближайшемъ разсмотрѣніи, что онъ со многихъ сторонъ открытъ для возраженій.

Первая посылка, если ее взять въ томъ объемѣ и въ той формѣ, какъ она выражена, конечно, не можетъ возбуждать сомнѣній: ибо она легко сводится къ аналитической очевидности [1]).

[1]) Положеніе, формулируемое первою посылкою, настолько очевидно (предикатъ въ немъ, въ самомъ дѣлѣ, открывается въ субъектѣ его простымъ анализомъ), что оно очень часто выставлялось въ философіи даже какъ *критерій* достовѣрной для насъ истины, хотя лишь чисто отрицательный. Die herrschende philosophische Erkenntnisskritik,—пишетъ Вундтъ,—stellt, als Kriterium objectiver Gewissheit, im allgemeinen das Folgende aus: *Als objectiv gewiss gilt alles Wahrgenommene, was nicht in dem wahrnehmenden Subject seine Quelle hat.* Augenscheinlich,—добавляетъ Вундтъ,—hat dieses Kriterium Zunächst den Nachtheil, dass es die objective Wahrheit bloss negativ bestimmt, als einen Rest dér von den auf Objecte bezogenen Wahrnehmungen übrig bleibt, wenn wir dasjenige abzie hen, was dem Wahrnekmenden Subjecte angehört... *Wundt*, Logik, 2-te Auflage, 1893, 1-ter B., S. 426.

Но вторая посылка несомнѣнно обоснована недостаточно. Скажемъ больше: *вторая посылка не можетъ быть обоснована* достаточно. Начнемъ съ того, что вѣдь она выражаетъ не фактъ, но извѣстное толкованіе и объясненіе факта, а въ подобныхъ случаяхъ, какъ извѣстно, логика рекомендуетъ особенную осторожность. Но именно это-то требованіе въ данномъ случаѣ и забыто. Въ самомъ дѣлѣ, посылка утверждаетъ, что извѣстные психическіе факты (внѣшнія воспріятія и пр.) *не могутъ* быть объяснены изъ субъекта, то есть что возможность объясненія ихъ изъ этого источника совершенно *исключена*. Есть-ли, однако, для такого утвержденія достаточныя основанія? Изучена-ли защитниками посылки область открывающихся здѣсь возможностей объясненія? Быть можетъ, подлежащіе объясненію психическіе факты (внѣшнія воспріятія и пр.), не объяснимые законами и процессами *сознательной* жизни нашего духа, допускаютъ объясненіе ихъ, въ качествѣ продуктовъ его *досознательной* или *сверхсознательной* жизни? Быть можетъ нашъ духъ, безсознательно ставитъ предъ собою тѣ аггрегаты ощущеній, которые мы называемъ внѣшнимъ міромъ? позволительно-ли, въ виду этихъ возможностей, спокойно, съ сознаніемъ своего полнаго логическаго права, выставить такое положеніе: „я *не сознаю* себя причиною извѣстныхъ фактовъ (внѣшнихъ воспріятій и пр.) и, слѣдовательно, *не есмь* ихъ причина“? „*Не сознаю*“ и „*не есмь*“: можно-ли эти выраженія уравнивать? Едвали рѣшится отвѣчать на эти вопросы утвердительно тотъ, кто вспомнитъ разсужденія представителей такъ называемаго субъективнаго идеализма, въ его различныхъ оттѣнкахъ. Вѣдь эти философы думали именно такъ. Они утверждали, что человѣческій духъ, на досознательной ступени своего развитія (на ступени наивнаго воззрѣнія) ставитъ предъ собою внѣшній міръ слѣпо и безотчетно, чтобы затѣмъ, на высшихъ ступеняхъ развитія (на ступени сознательной рефлексіи), разрушить, „снять“ эту иллюзію внѣшней реальности, какъ призрачный покровъ Майи. Мы убидимъ далѣе, что за этими и подобными соображеніями нельзя признать ни убѣдительности, ни (иногда) даже смысла Но разъ такія возраженія существуютъ, разъ не закрытъ выходъ въ *субъективный феноменализмъ*,

защитники разбираемой нами посылки должны съ нимъ считаться и до тѣхъ поръ не имѣютъ права признавать ее установленною твердо и логически правомѣрно, пока не закроютъ этого выхода въ феноменализмъ. Но сдѣлать это не такъ легко, какъ кажется,—не легко именно здѣсь, въ самомъ началѣ аргументаціи, когда мы не имѣемъ еще такъ сказать точки опоры, на которой могли-бы стать твердою ногою.

Допустимъ, что эта трудность, при помощи психологическихъ анализовъ, болѣе точныхъ чѣмъ настоящіе, будетъ побѣждена. Но можемъ-ли мы *однимъ этимъ* обезпечить состоятельность анализируемой нами посылки умозаключенія? Нѣтъ. Дѣло въ томъ, что одинъ изъ ея терминовъ („внѣ субъекта"), переносимый и въ заключеніе, терминъ уже и самъ по себѣ вполнѣ двусмысленный, берется въ ней именно въ двухъ различныхъ смыслахъ, такъ что получается совершеннѣйшее quaternio terminorum. Въ самомъ дѣлѣ, причина, лежащая *„вньѣ субъекта"* не необходимо должна быть внѣшнимъ міромъ (какъ молчаливо, implicite предполагается во второй посылкѣ раскрыто, explicite—въ заключеніи). Уравненіе этихъ выраженій („бытіе внѣ субъекта"—„внѣшній міръ") логически ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть оправдано. Вѣдь „внѣ меня" находится не только внѣшній, чувственный міръ, но въ извѣстномъ смыслѣ, и міръ сверхчувственный, высшій, царство духовъ, до Абсолютнаго Духа включительно. И извѣстно, что многіе философы (спиритуалисты, философы идеалистическаго направленія, солипсисты и т. д.) объясняли нашу иллюзію внѣшняго міра именно изъ этого источника. Богъ,—говорили и говорятъ они,—для Своихъ, намъ пока не вполнѣ вѣдомыхъ, цѣлей, наприм., чтобы дать намъ возможность развить упражненіемъ наши познавательныя и нравственныя силы, производитъ въ насъ „магически-супранатуральнымъ образомъ" *миражъ внѣшняго міра, его простую видимость*... И они, конечно, вполнѣ признаютъ, что причина постановки нами внѣшняго міра должна находиться „внѣ насъ". Но они, тѣмъ не менѣе, радикально будутъ отрицать (и отрицаютъ), будто такою причиною служитъ внѣшній, то есть временно-пространственный и чувственный міръ. Опять таки и здѣсь мы совсѣмъ не думаемъ, будто подобныя

соображенія имѣютъ хоть какую-нибудь степень убѣдительности (мы думаемъ какъ разъ противное, о чемъ рѣчь ниже). Но, съ другой стороны, совершенно очевидно, что и здѣсь для защитниковъ формулированнаго нами выше силлогизма безусловно обязательны дополнительныя разъясненія, которыя бы исключали возможность выведенія внѣшнихъ воспріятій и пр. изъ какого-либо другаго источника, помимо чувственнаго, пространственно-временнаго міра. И здѣсь, слѣдовательно, необходимо, говоря условно-технически, закрыть выходъ къ феноменализму, которымъ умы, наклонные къ діалектикѣ, часто и очень охотно пользуются.

Такимъ образомъ, одна изъ посылокъ изложеннаго нами выше силлогизма ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть признана поставленною вполнѣ твердо. Если же такъ, то не можетъ быть конечно, признанъ состоятельнымъ и весь силлогизмъ. Тогда и онъ, какъ вторая посылка, страдаетъ ошибкою, извѣстною въ логикахъ подъ именемъ *quaternio terminorum*. Несостоятельность силлогизма сдѣлается для насъ еще болѣе очевидною, такъ сказать наглядно-очевидною, если, нѣсколько видоизмѣнивъ, мы выразимъ его въ другой формѣ,—въ формѣ раздѣлительнаго умозаключенія, приблизительно такъ:

Большая посылка: Причина внѣшнихъ воспріятій должна лежать *или* въ субъектѣ, *или* во внѣшнемъ мірѣ;

Меньшая посылка: Но она не можетъ лежать въ субъектѣ.

Заключеніе: Слѣдовательно, она лежитъ во внѣшнемъ мірѣ.

Заключеніе, съ формально-логической точки зрѣнія, совершенно неправильное, такъ какъ въ немъ не выполнено основное условіе правильности раздѣлительныхъ умозаключеній, а именно: вопреки требованію формальной логики, члены дѣленія въ большей посылкѣ перечислены не сполна, есть *третій членъ:* причина такъ называемыхъ внѣшнихъ воспріятій можетъ лежать,—какъ учатъ спиритуалисты, съ Беркли во главѣ,—*въ Богѣ*.

И если, не смотря на столь очевидную несостоятельность разбираемаго нами силлогизма, его защитники придаютъ ему полную доказательную силу, вполнѣ достаточную будто бы для обоснованія реальности внѣшняго міра, то это ясный признакъ того, что въ сущности они руководствуются предвзятою мыслью. И

дѣйствительно, при ближайшемъ анализѣ, оказывается, что всякій разъ, уже въ самомъ своемъ слововыраженіи, они тихомолкомъ вводятъ въ аргументацію то, что еще требуется доказать. Въ основѣ всѣхъ попытокъ этого рода, иногда развиваемыхъ съ большимъ остроуміемъ и блескомъ, всегда можно, при внимательномъ анализѣ, вскрыть роковое *petitio prìncipii*, какъ бы замаскировано оно иногда ни было. И это вполнѣ естественно. Вѣдь помимо всякихъ выводныхъ процессовъ, чувство внѣшней реальности, ея сознаніе, идея, назовите какъ хотите,—даны въ тѣхъ психическихъ актахъ и фактахъ, которые мы называемъ „внѣшними", и эти-то именно непосредственныя переживанія внѣшней реальности и суть тотъ безсознательный стимулъ, который въ приведенномъ силлогизмѣ ведетъ тонкую умозаключающую мысль къ ея конечному выводу, *не смотря* на трудности и какъ-бы *помимо* ихъ.

3. Анализъ частныхъ примѣровъ регрессивнаго доказательства (первой формы).

Чтобы наглядно показать, къ какимъ *невѣроятнымъ допущеніямъ* ведетъ признаніе процесса умозаключенія (по только что разъясненной схемѣ или по какой другой—это, въ сущности, все равно), въ качествѣ *единственнаго* пути къ установкѣ реальности внѣшняго міра, разсмотримъ два, относящихся сюда, примѣра, взятыхъ изъ Русской философской литературы. Одно изъ подлежащихъ нашему ближайшему анализу доказательствъ реальности внѣшняго міра характера дедуктивнаго, другое индуктивнаго. Но оба они, въ сущности, одного типа,—именно того-же типа, который уже знакомъ намъ и нами изученъ въ формѣ вышеприведеннаго силлогизма.

Первая изъ двухъ разновидностей изучаемаго нами типа обоснованія реальности внѣшняго міра принадлежитъ достойному представителю у насъ *критической* философіи, проф. *А-дру И. Введенскому*. Въ его замѣчательной книгѣ: „Опытъ построенія теоріи матеріи на принципахъ критической философіи" (Спб. 1888) мы между прочимъ читаемъ:

„Всѣ представленія внѣшнихъ предметовъ не воспринимаются нами непосредственно, а построяются нами изъ чув-

ственныхъ воспріятій при помощи идеи причинности. Но и самая идея внѣшняго міра *возникаетъ* (?) не безъ участія этого принципа. Все наше знаніе слагается изъ субъективныхъ состояній сознанія. Ихъ еще нужно отнести къ чему либо внѣшнему, т. е., нужно еще отдѣлить свое Я отъ того, что не оно само, отъ его не Я. Съ этого отдѣленія должно начинаться всякое познаніе. А развѣ оно возможно безъ такихъ идей, какъ причинность? Нужно отнести, напримѣръ, ощущеніе цвѣта къ чему-то внѣшнему, къ внѣшнему предмету, какъ принадлежащее ему качество. Но предмета-то, къ которому надо отнести это ощущеніе, не существуетъ: всякій предметъ воспринимается нами посредствомъ субъективныхъ состояній сознанія, посредствомъ ощущеній. Съ чѣмъ ихъ соотносить, чему внѣшнему приписывать ихъ? Ясно, что нечему. *Ясно* также, *что это приписываніе или отнесеніе ощущеній къ чему-то внѣшнему совершается и можетъ совершаться только посредствомъ понятія о предметѣ, какъ причинѣ, вызывающей наши воспріятія его качествъ: другихъ путей нѣтъ.*

„Оттого-то такъ и сильна догматическая увѣренность въ очевидности существованія вещей въ себѣ. Мы разлагаемъ любой предметъ, и онъ оказывается только комплексомъ нашихъ субъективныхъ состояній; слѣдовательно, еще остается неизвѣстнымъ, существуютъ ли вещи въ себѣ. Но догматическій умъ возражаетъ, что разложенный нами предметъ составляетъ еще нѣчто, чувствами не воспринимаемое, но служащее причиной всѣхъ воспріятій о предметѣ. Этимъ уже высказано, что̀ именно подразумѣвается подъ этимъ нѣчто: это понятіе предмета, какъ причины нашихъ воспріятій; то самое понятіе, посредствомъ котораго весь комплексъ ощущеній объективируется нами, опредмечивается и является чрезъ это, какъ нѣчто противостоящее намъ. Догматическій умъ до извѣстной степени правъ въ своемъ возраженіи. Простая, механическая сумма ощущеній еще не составляетъ предмета, потому что она еще не объективирована. Для превращенія этого комплекса въ предметъ необходимо присоединеніе къ нему понятія причины“ [1]).

[1]) Стр. 29—30.

Итакъ, постановка внѣшней дѣйствительности совершается чрезъ *понятіе* о предметѣ (и всемъ вообще мірѣ), какъ о *причинѣ* и—„другихъ путей нѣтъ“. Какъ такъ? Ну, а дѣти и вообще всѣ, не развившіеся до *понятій*, люди,—какъ они приходятъ къ постановкѣ внѣшней реальности? Ясно, что не чрезъ понятія, которыхъ вѣдь у нихъ нѣтъ. Пусть, впрочемъ, дѣти и неразвитые люди пользуются понятіемъ причины *полусознательно, безотчетно* (ибо безъ сомнѣнія, въ ихъ умственной структурѣ оно такъ или иначе заложено). Но животныя, во всякомъ случаѣ, не могутъ пользоваться ими *даже и такъ*. Ибо, какъ ни мало разъяснены теперь наиболѣе темные отдѣлы зоопсихологіи, однако несомнѣнно,—какъ это признается авторитетнѣйшими учеными, [1])—что ни понятіе причинности, ни процессовъ умозаключенія, хотя бы лишь самыхъ элементарныхъ, мы имъ усвоять не можетъ. А между тѣмъ животныя несомнѣнно ставятъ предъ собою внѣшнюю реальность, если не теоретически, то практически: обходятъ встрѣчающіеся имъ на пути предметы, къ однимъ тянутся, отъ другихъ бѣгутъ и т. д. Какъ объяснить эти факты, если „другихъ путей“ для постановки внѣшней реальности нѣтъ?

Не трудно предвидѣть,—ибо на это есть указанія и въ самой книгѣ [2]), *какъ* почтенный авторъ, съ своей точки зрѣнія,

---

[1]) См. наприм., у *Вундта*: „Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ“, переводъ *со 2-го* изданія, д-ра Розенбаха. Спб. 1894. Лекція двадцать четвертая.

[2]) „Отдѣленіе нашего Я“,—пишетъ почтенный философъ,—„отъ противостоящаго ему не—Я совершается не безъ помощи идеи причинности... Что остается несознаннымъ, то не можетъ повесть къ образованію какихъ бы то ни было идей. А что значитъ сознать какое либо наблюденіе? Что значитъ сознать, что мы наблюдаемъ передъ собой столъ? Это значитъ его воспріятіе поставить на счетъ чего то служащаго его причиной, вызывающей его. Въ томъ только и состоитъ сознаніе, что мы противополагаемъ посредствомъ идеи причинности свое Я, своему не—Я, одно изъ нихъ считаемъ причиной, а другое тѣмъ объектомъ, на который она дѣйствуетъ. Напримѣръ, сознать свое наблюденіе стола значитъ противопоставить свое Я, какъ объектъ дѣятельности, въ результатѣ которой является представленіе стола, ему какъ источнику этой дѣятельности, т. е. какъ причинѣ моего представленія о немъ“. *Op. cit.*, стр. 32.—Мы увидимъ дальше, какимъ образомъ, по разъясненію почтеннаго автора, совершается *первичная постановка* внѣшняго міра, по отношенію къ которой умозаключеніе чрезъ понятіе причинности является уже *процессомъ вторичнымъ*, направленнымъ лишь на оправданіе этой первичной постановки.

отвѣтитъ не только что выставленное замѣчаніе. Онъ скажетъ, конечно, что слѣдуетъ различать опытъ двоякій: непосредственный, безотчетный, и—опытъ отчетливый, опосредствованный понятіями, ясно сознанный. *Только относительно этого* послѣдняго,—добавитъ онъ,—имѣютъ значеніе изложенныя имъ соображенія. *Только такой* опытъ, *только такое* „отнесеніе ощущеній къ чему-то внѣшнему“ не можетъ совершаться иначе, какъ „посредствомъ понятія, о предметѣ, какъ причинѣ, вызывающей наши воспріятія его качествъ“... Если такъ, то спорить, конечно, не о чемъ: мы не только не можемъ чего-либо имѣть *противъ* соображеній почтеннаго философа, но, напротивъ, ниже, послѣ перестановки вопроса, сами будемъ пользоваться подобными-же соображеніями для оправданія и разъясненія общечеловѣческой вѣры въ реальность внѣшняго міра. Однако вѣдь рѣчь-то идетъ не объ этомъ, *вторичномъ и развитомъ*, опытѣ, не о разъясненіи и оправданія *имѣющагося уже у насъ* знанія о внѣшнемъ мірѣ, пусть даже „хаотическаго“ и полубезсознательнаго, но—именно о самомъ „возникновеніи“ идеи внѣшняго міра, *объ опытѣ первичномъ, о первоначальной постановкѣ внѣшней реальности*. И вотъ именно относительно этой послѣдней, то есть относительно *первичной* постановки внѣшней реальности, мы думаемъ, что, безъ нѣкоторыхъ *невѣроятныхъ допущеній* (наприм., что не только дѣти, но и животныя должны о ней *умозаключать*), никакъ нельзя утверждать, будто „нѣтъ другихъ путей и т. д.

Другой опытъ установки реальности внѣшняго міра *путемъ умозаключенія* (по аналогіи) мы находимъ на страницахъ *Вопросовъ философіи и психологіи*, въ интересно задуманной статьѣ *г. Н. А. Иванцова*: „Проблема бытія внѣшняго міра“ (кн. 17 и 18). Авторъ исходитъ изъ того предположенія, что проблема реальности внѣшняго міра теоретически, съ *полною точностью*, разрѣшена быть не можетъ и что, поэтому, остается довольствоваться лишь большимъ или меньшимъ приближеніемъ къ ея окончательному рѣшенію, большею или меньшею степенью научной точности. И эта приблизительная точность, по его мнѣнію, можетъ быть достигнута никакъ не путемъ умозаключенія *по закону причинности*,—ибо,

замѣчаетъ онъ, „необходимо сначала доказать, что самый этотъ міръ не есть только мое представленіе, а существуетъ, помимо послѣдняго, внѣ меня и уже потомъ можно поднимать вопросъ о томъ, имѣютъ ли въ немъ мѣсто причинныя отношенія“ [1]), а путемъ умозаключенія *по аналогіи.*

---

[1]) Кн. 17, стр. 67—Къ сожалѣнію, отношеніе автора къ вопросу о законѣ причинности не можетъ быть признано не только состоятельнымъ, но просто даже достаточно опредѣленнымъ: ибо, признавая, вмѣстѣ съ эмпириками, *неддказуемость* закона причинности, онъ, въ то же время, вмѣстѣ съ апріористами, признаетъ *ея непосредственную* намъ *извѣстность*,—хотя говоритъ обо всемъ этомъ въ терминахъ довольно шаткихъ. „*Развѣ возможно доказать*“,—пишетъ онъ (кн. 17, стр. 67),—„что причинная связь не есть мое личное воззрѣніе (?), одна изъ формъ моего ума или условный терминъ для обозначенія извѣстныхъ соотношеній между являющимися мнѣ феноменами, а имѣетъ мѣсто въ мірѣ внѣ меня? Для этого необходимо было бы сначала доказать и т. д. (см. выше, *въ текстѣ*). Это конечно, такъ: ибо, разъ мы не знаемъ, существуетъ-ли внѣшній міръ, было бы странно утверждать, что законъ причинности приложимъ ко внѣшнему міру. Можно сказать лишь *условно:* „*если* міръ существуетъ, законъ причинности,—если только вообще онъ имѣетъ объективное значеніе,—къ нему приложимъ“... Но имѣетъ ли законъ причинности вообще объективное значеніе,—этого авторъ нарочито не разъясняетъ, а только замѣчаетъ (на стр. 20-й 18-й кн.), что есть случаи, гдѣ власть закона *усматривается прямо*, безъ всякихъ доказательствъ. „Обыкновенно“,—пишетъ онъ,—„доказываютъ объективное существованіе внѣшняго міра, исходя изъ будто бы присущаго намъ, какъ говорятъ, врожденнаго или апріорнаго, убѣжденія, что *всякое дѣйствіе должно имѣть свою причину* (?), а слѣдовательно и ощущенія наши должны имѣть для себя причины во внѣшнемъ мірѣ, или въ вещахъ—внѣ насъ. Не трудно видѣть, въ чемъ заключается ошибочность такого разсужденія. На понятіе причины смотрятъ, какъ на наше убѣжденіе (?), на форму нашего ума. Откуда же мы знаемъ, что причинность имѣетъ силу и внѣ насъ? Очевидно, придавая причинности значеніе объективное, мы при такомъ разсужденіи дѣлаемъ допущеніе вполнѣ произвольное, ровно ни на чемъ не опирающееся. Напротивъ... допустивъ, на основаніи полной аналогіи съ нами самими, объективное существованіе другого человѣка, *мы видимъ* (?), *что онъ прямо становится съ нашимъ ощущеніемъ его въ отношеніе причины и дѣйствія. А это прямо указываетъ* (?) *на то, что понятіе причины приложимо и къ объективному міру, вещамъ внѣ насъ и ихъ ощущеніямъ* въ насъ“... Эта тирада повергаетъ насъ въ совершенное отчаяніе... Повторяемъ: конечно, если внѣшній міръ существуетъ *и если законъ причинности имѣетъ не субъективное только, но и объективное значеніе*, то онъ приложимъ ко внѣшнему міру. Но авторъ, *сомнѣваясь въ объективномъ значеніи закона причинности*, тѣмъ не менѣе категорически заявляетъ, что, „допустивъ на основаніи полной аналогіи существованіе другаго человѣка, *видимъ, что онъ прямо становится* съ нашимъ ощущеніемъ его въ отношеніе причины и дѣйствія“. Что значитъ это „прямо становится“ и какъ это „*прямо указываетъ* на то“ и т. д.? Правда, только предварительная постановка внѣшней реальности придаетъ смыслъ вопросу: „приложимъ-ли законъ при-

Приведемъ соображенія автора въ подлинномъ изложеніи.

„Обыкновенно“,—пишетъ онъ,—„вопросъ объ объективномъ существованіи внѣшняго міра ставится въ слѣдующей формѣ: существуютъ-ли вещи внѣ меня, то-есть соотвѣтствуютъ-ли моимъ ощущеніямъ реальности? Такимъ образомъ, вопросъ сразу облекается въ форму общую и отвлеченную, въ которой онъ, оставаясь неразрѣшимымъ, теряетъ сплошь да рядомъ и практическія основанія, говорящія въ пользу его утвердительнаго рѣшенія. Мнѣ кажется, вопросъ долженъ быть поставленъ на первыхъ порахъ въ иной, болѣе конкретной формѣ, а именно въ слѣдующей: существуетъ ли кромѣ меня что-либо *такъ же, какъ я* существую, или еще опредѣленнѣе—существуютъ ли кромѣ меня *существа подобныя мнѣ*, т. е. прежде всего *другіе люди?*

„Если я знаю, что какая-либо вещь обладаетъ извѣстными *особенностями* (какъ я въ данномъ случаѣ существованіемъ) и желаю узнать, существуютъ ли эти особенности также въ другихъ вещахъ, то естественно прежде всего обратиться къ *предметамъ*, наиболѣе сходнымъ съ данною вещью. Это по крайней мѣрѣ тотъ путь,—путь аналогіи,—которому всего чаще слѣдуетъ наука, который всего вѣрнѣе ведетъ къ цѣли, и которымъ, какъ мнѣ кажется, слѣдуетъ идти и въ данномъ вопросѣ.

„Самое разсужденіе можетъ идти при этомъ слѣдующимъ образомъ.

„Я ощущаю себя, слѣдовательно я существую—cogito, ergo sum. У меня существуютъ ощущенія другихъ людей. Изъ этого, правда, еще не слѣдуетъ, что они существуютъ, но только, что я существую. Однако, къ этимъ другимъ людямъ, по моему представленію, приложимо все то, что я знаю за собою.

чинности ко внѣшнему міру?“ Но, съ другой стороны, *сама по себѣ* эта постановка еще не даетъ основанія отвѣчать на вопросъ положительно, такъ какъ для этого нужно сначала *инымъ путемъ* оправдать объективное значеніе закона причинности... Тутъ предъ нами у автора вообще масса неясностей и слабо мотивированныхъ заявленій.—Наша собственная мысль по этому запутанному вопросу такова: законъ причинности имѣетъ объективное значеніе; но самъ по себѣ онъ *формаленъ* и, потому, какъ мы разъяснили въ § 2, постановка, на основаніи этого закона, внѣшней реальности требуетъ *дополнительныхъ разъясненій* (требованіе, по его крайней сложности, едва ли выполнимое).

„Точно такъ же, какъ и я, они могутъ въ своихъ ощущеніяхъ непосредственно усматривать свое существованіе, но ни чье другое.

„Я представляю ихъ ощущающими меня, точно такъ же, какъ я ощущаю ихъ, и точно такъ же не могущими доказать, что я существую такъ, какъ они существуютъ, и т. д.

„Мало того, и прочія ихъ ощущенія и мои, въ своихъ существенныхъ чертахъ, по моему представленію, являются между собою сходными, даже до мелочей: они ощущаютъ и представляютъ тотъ же міръ, въ той же связи, какъ и я.

„Между ними и мной существуютъ тѣ же самыя отношенія, какія существуютъ между мной и ими,—иными словами, полное равенство.

„Эти другіе люди во всемъ подобны мнѣ; я не знаю только, существуютъ ли они такъ же реально, какъ существую я, хотя съ другой сторны, достовѣрно знаю, что, если они и существуютъ, то ни я не могу доказать ихъ существованія, ни они не могутъ достовѣрно знать моего.

„Они совершенно сходны со мною, кромѣ того только, что я не знаю непосредственно ихъ существованія. На основаніи аналогіи я заключаю, что и они существуютъ.

„Такимъ образомъ, мы приходимъ къ признанію существованія другихъ людей (а отсюда и къ признанію объективнаго существованія всего міра внѣ насъ) путемъ индукціи и аналогіи съ нами самими другихъ ощущаемыхъ нами людей. Однако, должно помнить, что мы никогда не можемъ провѣрить нашъ выводъ опытнымъ путемъ, и слѣдовательно, какъ бы аналогія ни была велика (а она громадна), сдѣланное на основаніи ея заключеніе, все же есть заключеніе лишь болѣе или менѣе вѣроятное“ [1]).

Таковъ взглядъ г. Иванцова. Не касаясь частностей и разсматривая постановку дѣла исключительно по существу, мы не находимъ, однако, возможнымъ признать ее научно-состоятельною и убѣдительною. По нашему мнѣнію, *такимъ методомъ* можно доказать все, что угодно, только не реальность

[1]) Кн. 17, стр. 78—80.

нѣшняго міра,—хотя бы лишь съ приблизительною точностію. Изложимъ наши недоумѣнія съ возможною раздѣльностію.

Во-первыхъ, намъ кажется,—и мы говоримъ это безъ всякаго преувеличенія и метафоръ,—что тѣмъ методомъ, какимъ г. Иванцовъ хочетъ доказать реальность внѣшняго міра, дѣйствительно можно доказать реальность всего, чего угодно: реальность сновидѣній, галлюцинацій и проч. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь, напримѣръ и къ людямъ, которыхъ я вижу во снѣ, „по моему представленію, приложимо все то, что я знаю за собою“ и эти, грезящіеся мнѣ, люди „во всемъ подобны мнѣ,—я не знаю только, существуютъ-ли они такъ-же реально, какъ существую я“. Но разъ для заключеній по аналогіи совершенно достаточно сходства представляемыхъ мною людей во всѣхъ другихъ отношеніяхъ, за исключеніемъ признака существованія, то рѣшительно нельзя понять, почему тѣмъ-же самымъ методомъ и буквально на томъ-же самомъ основаній и моимъ сонным грезамъ нельзя усвоять реальности, усвояемой нами другимъ людямъ?

Во вторыхъ, если всмотрѣться внимательно въ аргументацію автора, то она поразитъ насъ очевиднѣйшимъ *petitio principii*. Согласно разъясненіямъ автора „тѣлесность другаго человѣка“ мы ставимъ не иначе, какъ по аналогіи съ собою: „на основаніи аналогіи другихъ людей со мною я приписываю имъ *то* существованіе, которое знаю лишь по себѣ“. Но, съ другой стороны, собственную тѣлесность, по его мнѣнію, я ставлю лишь „аналогизируя (?) себя съ другими людьми“: ибо для меня „непосредственно очевидны лишь мои ощущенія, но не органы моего тѣла“ и „лишь въ другихъ людяхъ, внѣ себя, я усматриваю коренное качественное различіе ощущеній и мысли отъ тѣлесныхъ явленій—явленій движенія въ широкомъ смыслѣ“ [1]). Выходитъ такъ, что другимъ людямъ я усвояю тѣ-

[1]) Кн. 18, стр. 11—12.—Считаемъ не лишнимъ привести здѣсъ in extenso ту страницу, изъ которой мы беремъ приводимыя въ текстѣ строки, чтобы дать читателю возможность самому по достоинству оцѣнить аргументацію. „На основаніи аналогіи другихъ людей со мною“—пишетъ онъ, „я приписываю имъ то существованіе, которое знаю лишь самъ по себѣ. Аналогизируя (?) въ свою очередь себя съ другими людьми, реальное существованіе которыхъ мною допущено, я долженъ буду и себѣ приписать нѣкоторый признакъ, который вполнѣ яснымъ становится

ло, потому что усвояю его себѣ, а себѣ усвояю его потому, что усвояю другимъ. „Аналогизированіе", какъ видимъ, очень сомнительное, ибо оно вводитъ насъ въ очевиднѣйшій circulus, изъ котораго, пока мы остаемся на почвѣ соображеній почтеннаго автора, рѣшительно не видно выхода.

Наконецъ, въ третьихъ, если вдуматься въ основанія гипотезы, развитой авторомъ, то не трудно замѣтить, что въ сущности реальность внѣшняго міра устанавливается въ ней вовсе не тѣмъ методомъ, какой указываетъ онъ самъ, такъ что въ самой своей основѣ она есть такъ сказать измѣна своему методу: авторъ думаетъ, будто въ своихъ разсужденіяхъ онъ идетъ методомъ *аналогіи*, въ дѣйствительности-же онъ разсуждаетъ, какъ чистѣйшій *онтологистъ*. Въ чемъ, въ самомъ дѣлѣ, заключается сущность онтологизма? Въ томъ, что отъ

для меня лишь по другимъ людямъ, а именно—тѣлесность или матеріальность. Мое тѣло на первыхъ порахъ есть для меня лишь извѣстная совокупность моихъ ощущеній. Лишь въ другихъ людяхъ внѣ себя я усматриваю коренное качественное различіе явленій ощущенія и мысли отъ тѣлесныхъ явленій—явленій движенія въ широкомъ смыслѣ. Собственно говоря, на первыхъ порахъ я знаю только послѣднія и уже по нимъ догадываюсь о первыхъ, опять-таки руководствуясь аналогіей съ самимъ собою. Я знаю, напримѣръ, что, когда я хочу высказать какое нибудь сужденіе, мои губы, языкъ и горло производятъ тѣ или другія движенія, вслѣдствіе чего слышатся такіе-то звуки. Когда я дотрогиваюсь случайно пальцемъ до горячаго предмета, я чувствую боль и отдергиваю палецъ, и т. д. Во всѣхъ этихъ случаяхъ для меня непосредственно очевидны лишь мои ощущенія, но не органы моего тѣла и не другіе предметы. Въ другихъ людяхъ я непосредственно воспринимаю лишь разнообразныя движенія. Я вижу, что они производятъ извѣстныя движенія частями рта, слышу, что они произносятъ тѣ или другія слова, вижу, что они отдергиваютъ руку, случайно прикоснувшись къ огню. По этимъ матеріальнымъ явленіямъ—движеніямъ въ широкомъ смыслѣ—я заключаю объ ихъ ощущеніяхъ по аналогіи съ самимъ собою. Но пока и эти движенія, и эти ощущенія, суть лишь мои представленія. Только усмотрѣвъ полную аналогію этихъ ощущеній представляемыхъ мною другихъ людей съ моими собственными, я признаю за ихъ совокопностью, т. е. за другимъ человѣкомъ, такую же реальность, какую непосредственно усматриваю въ себѣ. Но признавъ такую реальность другихъ людей, мнѣ приходится признать вмѣстѣ съ тѣмъ и реальность всего того, что повело меня къ такому заключенію,—тѣлесность другого человѣка и тѣлесность мою собственную"... Выходитъ, такимъ образомъ, настоящее *idem per idem*... И едвали его можно *всецѣло* отнести на счетъ автора. Въ немъ, по нашему мнѣнію, сказывается трудность, связанная съ самымъ существомъ дѣла, съ самою попыткою формулировать *регрессивное* доказательство реальности внѣшняго міра, съ помощью пріемовъ „аналогизированія".

извѣстныхъ *признаковъ*, входящихъ въ содержаніе понятія, онъ заключаетъ къ *признаку* реальности этого понятія, то-есть его существованія не въ моемъ умѣ только, но и въ дѣйствительности. Такъ именно онтологисты (Анзельмъ и картезіанцы) доказывали бытіе Бога, исходя изъ понятія о Его совершенствѣ и заключая отъ *всесовершенства* къ реальности высшаго существа. Совершенно подобнымъ же образомъ и г. Иванцовъ заключаетъ отъ наличности извѣстныхъ *признаковъ* въ представляемыхъ мною людяхъ къ *признаку* ихъ реальности. Но реальность, какъ хорошо разъяснено Кантомъ, вовсе не есть признакъ [1]). Для того исключительнаго случая, для котораго было введено въ философскую мысль онтологическое доказательство, оно еще можетъ быть съ нѣкоторымъ логическимъ правомъ отстаиваемо, ибо было бы несомнѣннымъ противорѣчіемъ, если бы я, поставивъ въ своемъ сознаніи идеалъ совершенства, не признавалъ его обязательнымъ для самаго себя (въ смыслѣ нравственнаго закона) и не считалъ верховнымъ закономъ дѣйствительности, полагаемымъ Высшимъ Существомъ, Которое, очевидно, для этого Само должно прежде всего существовать. Но повторяемъ: это—исключительный случай и, хотя *въ отношеніи къ нему* Канта можно оспаривать, однако *для всѣхъ остальныхъ случаевъ* трудно не признать полной силы его разсужденій. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь когда рѣчь идетъ объ *условныхъ* объектахъ мысли, то реальность уже перестаетъ быть *признакомъ*, входящимъ

---

[1]) „Ясно“,—пишетъ Зигвартъ въ своей Логикѣ,—„что чрезъ предикатъ бытія рѣшительно ничего не привходитъ въ представленіе, какъ такое. Скажу-ли я: А *есть* (существуетъ), или: А *не есть*,—въ обоихъ случаяхъ я мыслю подъ А совершенно то же самое. Самый смыслъ выраженія требуетъ, чтобы въ дѣйствительномъ мірѣ оказывалось не больше и не меньше, какъ именно это, мыслимое мною, А. Слѣдовательно, „бытіе“ вовсе не образуетъ составной части субъективнаго представленія, не есть, говоря словами Канта, „реальный предикатъ“. Оно выражаетъ лишь отношеніе мыслимаго А къ моей представляющей способности. Такимъ образомъ, синтезъ, который выражаетъ экзистенціальное сужденіе, есть тожество представляемаго и созерцаемаго объекта. Его возможность покоится на томъ, что одно и тоже содержаніе я сознаю (ставлю—?) въ двоякой формѣ: въ формѣ простого представленія и въ формѣ созерцанія. Съ *созерцаемымъ* объектомъ (въ эмпирической сферѣ, о которой у Зигварта здѣсь идетъ рѣчь) мысль о бытіи связана непосредственно“. *Sigwart*: Logik, 2-te Auflage, B. I, S. 94.

въ содержаніе понятія: здѣсь она, какъ говорятъ, есть *положеніе* совокупности признаковъ, какъ противостоящей мнѣ дѣйствительности,—какою-то иною силою или инымъ актомъ, помимо умозаключенія. Но если авторъ думаетъ, будто къ *признаку* реальности можно заключить отъ другихъ *признаковъ*, то онъ разсуждаетъ именно какъ онтологистъ и, если его разсужденія принимаютъ видимость основательности, то единственно потому, что *реальность внѣшняго міра есть для него не выводъ „по аналогіи", а безспорный фактъ, заранѣе стоящій непоколебимо твердо*, такъ что его „методъ аналогіи" есть лишь внѣшняя оболочка, въ которую у него задрапированъ этотъ скрытый онтологизмъ, изобличающій въ самой основѣ теоріи роковое *petitio principii*.

4. Анализъ второй формы регрессивнаго доказательства (практическая постановка).

Не путемъ *теоретическихъ умозаключеній*, слѣдовательно,—будетъ ли то умозаключеніе чрезъ категорію причинности, или по аналогіи,—приходимъ мы къ постановкѣ реальности внѣшняго міра: умозаключенія и всякаго рода теоретическія соображенія и субструкціи, какъ увидимъ дальше, лишь разъясняютъ и оправдываютъ *уже состоявшуюся какимъ-то инымъ путемъ* постановку внѣшняго міра, но отнюдь не производятъ ее и даже не объясняютъ. Но если такъ, то спрашивается: какимъ-же именно путемъ мы приходимъ къ признанію реальности внѣшнаго міра? Если не путемъ теоретическимъ, то, можетъ быть, путемъ практическимъ? Если не путемъ умозаключеній, то, можетъ быть, путемъ *постулятовъ*?

Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ,—послѣ того, какъ мы убѣдились въ трудности прійти къ обоснованію реальности внѣшняго міра путемъ теоретическимъ,—такъ сказать, напрашивается самъ собою. И дѣйствительно, въ исторіи нашего вопроса онъ имѣетъ крупныхъ представителей. Они именно пытаются вскрыть подъ схемами теоретическихъ умозаключеній о реальности внѣшняго міра,—и въ этомъ смыслѣ они идутъ дальше теоретиковъ-діалектиковъ,—какіе-то другіе, болѣе непосред-

ственные, болѣе жизненные и убѣдительные, процессы. Именно, они хотятъ связать постановку нами внѣшняго міра съ нравственно-практическими интересами жизни нашего духа.

Такъ, проф. А—дръ И. Введенскій, мнѣніе котораго нами приведено выше, видимо, самъ не удовлетворяясь развитою имъ раньше гипотезой *умозаключенія чрезъ понятіе причинности*, въ одной изъ своихъ позднѣйшихъ работъ указываетъ, для постановки внѣшней реальности, другой факторъ: метафизическое чувство или,—что у него одно и то же,—чувство нравственное [1]). Правда, его монографія посвящена болѣе спеціальному вопросу,—вопросу о предѣлахъ и признакахъ одушевленности другихъ людей и вообще существъ. Но несомнѣнно, что, если бы отъ этого частнаго вопроса онъ перешелъ къ болѣе общему вопросу о реальности внѣшняго міра, то онъ рѣшилъ-бы его тѣмъ же методомъ, согласно своей основной методологической схемѣ: „вотъ такіе-то и такіе-то вопросы теоретически неразрѣшимы, такъ что на нихъ можно съ одинаковымъ правомъ отвѣчать и „„да““ и „„нѣтъ““; но нельзя было бы считать обязательности нравственнаго долга истиной и пришлось бы разсматривать ее, какъ безсмыслицу, если не признать такихъ-то и такимъ-то отвѣтовъ (наприм., одушевленія другихъ людей); слѣдовательно, кто эту обязательность признаетъ истиной, долженъ признать истиной такъ-же такія-то и такія-то положенія“ [2]). Повторяемъ: хотя почтенный философъ и не разъясняетъ съ этой точки зрѣнія вопроса о реальности внѣшняго міра, но несомнѣнно, что, если бы онъ его себѣ поставилъ, то онъ разъяснилъ бы его именно въ этомъ смыслѣ,—то-есть рѣшилъ бы совершенно такъ-же, какъ и вопросъ объ одушевленіи другихъ существъ.

Во всякомъ случаѣ, въ исторіи философіи мы находимъ типичнаго выразителя именно этой точки зрѣнія на нашъ вопросъ. Это—*Фихте старшій*.

Совѣсть, долгъ,—таково зерно разсужденій этого философа,—непремѣнно требуютъ реальности тѣхъ предметовъ, на которые они простираются. Въ самомъ дѣлѣ, наприм., долгъ само-

[1]) *О предѣлахъ и признакахъ одушевленія*, Спб. 1892, стр. 93—4.

[2]) Стр. 110.

сохраненія рѣшительно не имѣлъ бы смысла, если бы тѣло, съ его потребностями (въ питаніи и пр.), равно какъ и предметы, удовлетворяющіе этимъ потребностямъ (кушанья, напитки и т. д.),—если бы все это было только представленіемъ, а не реальностію. Далѣе, нормальное, то есть опредѣляемое долгомъ и совѣстію, отношеніе мое къ другимъ людямъ опять таки возможно не иначе, какъ подъ условіемъ признанія реальности другихъ людей; ибо я не могу относиться къ другимъ людямъ, какъ цѣлямъ въ себѣ, существамъ разумнымъ, во всемъ мнѣ подобнымъ, если не признаю ихъ существами дѣйствительными, какъ и я самъ—со всѣми, подобными моимъ, запросами и интересами. Наконецъ, и себя самаго я могу отстаивать, какъ самостоятельную и свободную личность (а это есть необходимое условіе всякой истинной нравственности) не иначе, какъ подъ условіемъ изначальнаго признанія своей реальности. Только подъ этимъ условіемъ я могу требовать отъ другихъ уваженія своей свободы, соблюденія своихъ правъ и проч.,—иначе все это были бы безсмысленныя требованія. И вотъ почему даже самый крайній идеалистъ, считающій *теоретически* всѣ вещи, весь міръ, включая и самаго себя, за простыя представленія, не позволитъ *практически* обходиться съ собою, какъ съ чистымъ представленіемъ: оскорблять себя, насильственно и произвольно вторгаться въ свою жизнь и т. д. Такимъ образомъ, *совѣсть и долгъ требуютъ реализаціи въ дѣйствительности моихъ представленій* о другихъ людяхъ и и всемъ вообще внѣшнемъ мірѣ.

„Мы вынуждены принять“, такъ резюмируетъ самъ Фихте сущность своей аргументаціи, „что мы вообще должны дѣйствовать и дѣйствовать именно такъ, а не иначе. Мы вынуждены, слѣдовательно, принять извѣстную сферу нашей дѣятельности: эта сфера и есть дѣйствительный, фактически существующій міръ,—тотъ самый, какой мы находимъ предъ собою. И наоборотъ: этотъ міръ въ абсолютномъ смыслѣ есть не что иное, какъ сфера нашей дѣятельности и никоимъ образомъ не простирается за нее. Сознаніе дѣйствительнаго міра исходитъ именно изъ этой потребности дѣйствовать, а не наоборотъ—не изъ сознанія міра возникаетъ потребность дѣйствовать: это

есть первое, а не то—то (сознаніе внѣшняго міра) есть производное. Не потому мы дѣйствуемъ, что познаемъ, но потому познаемъ, что предназначены дѣйствовать. Практическій разумъ есть корень всякаго разума“ [1]).

И еще: „нашъ міръ есть принявшій чувственную оболочку матеріалъ для проявленія нашихъ нравственныхъ обязанностей (das versinnlichte Material unserer Pflicht); это именно есть реальное въ вещахъ, истинная первоматерія der wahre Grundstoff) всякаго явленія“ [2]).

Характерную разновидность того-же самаго тезиса о нравственномъ долгѣ, какъ высшемъ основаніи для признанія реальности внѣшняго міра, мы находимъ у извѣстнаго представителя современнаго критицизма, *Риля*. На эту точку зрѣнія его переводитъ рѣшительная неудовлетворенность ссылками на аналогію, какъ единственный будто бы путь для установки внѣшней реальности. Такимъ образомъ, если въ гипотезѣ Фихте (и проф. А—дра Введенскаго) мы видимъ восполненіе и какъ бы поправку къ гипотезѣ *умозаключенія чрезъ понятіе причинности*, то здѣсь у Риля, мы находимъ поправку къ гипотезѣ *заключенія по аналогіи*.

„Стоятъ за то“,—пишетъ Риль [3]), „будто о существованіи подобныхъ намъ людей мы заключаемъ (а не воспринимаемъ этого непосредственно). Я думаю, однакожъ, что предположеніе это невѣрно. Подобно всякой другой *подмѣтѣ* (Wahrnehmung=воспріятіе), подмѣта нами человѣческаго тѣла уже содержитъ въ себѣ непосредственно и его существованіе. Итакъ, заключеніемъ, выводомъ могло бы быть только дальнѣйшее познаніе, что подмѣчаемое мною теперь есть человѣкъ, существо, подобно мнѣ ощущающее, мыслящее, хотящее, движущееся по вызову своего хотѣнія и носящее въ умѣ своемъ представле-

---

[1]) *Die Bestimmung des Menschen*, 3-ter Buch, S. 260—263. Ср. *Kuno Fischer*, 5-ter B, S. 271.

[2]) Ibid.

[3]) *Теорія науки и метафизика съ точки зрѣнія философскаго критицизма* пер. Е. *Корша*, М. 1887, стр. 198—200.—Колоритный переводъ Корша по мѣстамъ пестритъ выраженіями непривычными, которыя звучатъ странно, а иногда даже затемняютъ и мысль. Поэтому, для ясности иногда *мы* ставимъ въ скобкахъ выраженія подлинника.

ніе о себѣ самомъ и внѣшнемъ мірѣ. Заключеніе отъ наглядно созерцаемаго внѣшняго о чемъ нибудь психически—внутреннемъ называютъ обыкновенно заключеніемъ по аналогіи. Не спорю, что, дѣйствительно, будетъ заключеніемъ по аналогіи, если изъ движеній очень низкаго разряда животныхъ, еще не обладающихъ центральною нервною системой, даже и дифференціированными органами чувствъ, мы заключимъ о наличности психическихъ возбужденій, имѣющихъ съ нашими сознательными состояніями нѣкоторое, хотя бы даже и самое отдаленное, сродство. Но сомнѣваюсь, чтобъ было простымъ аналогичнымъ заключеніемъ то, что побуждаетъ меня вѣрить въ душу собаки,—такого животнаго, чьимъ душевнымъ заявленіямъ я могу сочувствовать, и еще сильнѣе сомнѣваюсь я въ этомъ относительно подобнаго заключенія о психической жизни моего ближняго. Для постиженія нами психической внутренности (des psychischen Innern) другого существа *Клиффорда* ввелъ выраженіе: ejectiv (самовыбрасываніе, переметъ себя въ другого). И, насколько рѣчь идетъ о различеніи этого рода познанія отъ объективной подмѣты, съ одной стороны, и отъ аналогичнаго заключенія, съ другой, я нахожу выборъ такого выраженія удачнымъ. Но тутъ есть нѣчто большее, нежели выбросъ (Sichaussich heraussetzen) самого себя въ чужое сознаніе,—тутъ дѣло въ настоящемъ соощущеніи психической жизни другого. Путемъ между—субъективныхъ или, какъ тоже называютъ ихъ,—альтруистическихъ чувствъ *заготовъ* (von vorneherein) установляется взаимная связь между нашимъ собственнымъ сознаніемъ и сознаніемъ нашего ближняго (упреждающая, стало-быть, сознательность). Мы постигаемъ внутреннюю жизнь нашихъ ближнихъ почти непосредственно, по крайней мѣрѣ до того еще, что сами сознаемъ переносъ (Uebertragung) нашего собственнаго нутра (unseres eigenen Innern) въ другого. Истинное, напримѣръ, участіе мы по этой непосредственности различаемъ отъ притворнаго. Мы страдаемъ внутри другого существа, перестающаго чрезъ то быть намъ чуждымъ. Отъ подмѣчаемыхъ нами внѣшнихъ признаковъ душевныхъ движеній, мы тотчасъ переходимъ къ тому, что ими обозначается. Едва ли можемъ мы изобразить это иначе,

какъ именно такъ, что по поводу выраженія душевнаго волненья въ другомъ сознаніи, мы переживаемъ съ нимъ это волненіе въ своемъ собственномъ. Мнѣ трудно повѣрить, что младенецъ долженъ былъ цѣлымъ рядомъ опытовъ и на основаніи аналогическаго заключенія изучить смыслъ любовной материнской улыбки. Пусть уразумѣніе знаковъ душевнаго движенія основывается на опытахъ нашихъ предковъ,—чего я, впрочемъ, не принимаю,—но все-таки въ настоящее время оно должно быть прирождено намъ. Какъ бы то ни было, *однимъ существованіемъ въ насъ альтруистическихъ чувствъ доказывается существованіе сочеловѣковъ внѣ насъ.* Вѣдь если чувства эти развились въ соціальной жизни, то не доказывается ли тѣмъ самымъ ужъ вполнѣ, что должна была существовать множественность людей, соединенныхъ въ общежитіе. Изслѣдываю свое сознаніе, которое одно непосредственно дано мнѣ, и нахожу въ немъ чувства, указывающія за предѣлы его на существа, съ нимъ равноцѣнныя. Итакъ, одно ужъ существованіе этихъ чувствъ, котораго никакой идеалистъ оспорить не можетъ, непосредственно заключаетъ въ себѣ также и наличность другихъ сознательныхъ существъ, мнѣ подобныхъ. Стало быть, я существую не одинъ".

Такова, въ основныхъ разновидностяхъ, *вторая форма регрессивнаго доказательства реальности внѣшняго міра.* По ея основному характеру, ее можно назвать (и называютъ) доказательствомъ *практическимъ*, такъ какъ признаніе реальности внѣшняго міра здѣсь разсматривается, какъ *постулятъ нравственнаго*, шире—практическаго, сознанія.

Какую научную цѣнность имѣетъ это доказательство?

Слово *постулятъ* въ наукѣ употребляется въ двухъ различныхъ смыслахъ: общемъ и спеціальномъ. Въ общемъ смыслѣ постулятомъ называютъ всякое вообще неразъясненное, хотя и допускающее разъясненіе, самопонятное предположеніе такъ или иначе уже установленныхъ истинъ. Такъ, наприм., въ этомъ смыслѣ говорятъ: „пространство (такъ называемое абсолютное) есть постулятъ форономіи" и проч. Въ спеціальномъ смыслѣ постулятомъ называютъ такія положенія, относительно которыхъ *на теоретической почвѣ* можно съ рав-

нымъ правомъ доказывать *pro* и *contra* и которыя, поэтому, принимаются *исключительно по мотивамъ практическимъ* (таковы у Канта истины бытія Божія, безсмертія души и проч.).

Въ какомъ смыслѣ защитники разсматриваемой нами формы регрессивнаго доказательства говорятъ о признаніи реальности внѣшняго міра, какъ о постулятѣ?

Если они говорятъ о постулятѣ въ послѣднемъ, то есть спеціальномъ смыслѣ (а они дѣйствительно нерѣдко понимаютъ терминъ именно такъ), то нельзя не признать всего разсужденія ихъ крайне искусственнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, когда наприм., я испытываю непреодѣлимое противодѣйствіе со стороны предметовъ внѣшняго міра, когда подчиняюсь царящимъ въ немъ законамъ, наприм., обусловливающимъ и опредѣляющимъ мое паденіе съ высоты,—ужели все это тоже *постулаты*, то-есть положенія, относительно которыхъ на теоретической почвѣ я могу будто бы съ равнымъ правомъ поддерживать *pro* и *contra*? Конечно, нѣтъ! Это необходимыя и самопонятныя предположенія всѣхъ моихъ опытовъ и переживаній хотя, быть можетъ, еще и не достаточно для меня разъясненныя и оправданныя теоретически,—точно такъ-же какъ, наприм., пространство, время, масса, сила и проч. суть постуляты наукъ естественныхъ, въ смыслѣ необходимыхъ, хотя *въ самыхъ этихъ наукахъ* и не разъясненныхъ, истинъ (ихъ разъясняютъ другія науки и, между прочимъ, философія), въ смыслѣ самоочевидныхъ предположеній тѣхъ процессовъ, явленій и законовъ, изученіемъ которыхъ естественныя науки занимаются.

Но если представители второй формы регрессивнаго доказательства реальности внѣшняго міра говорятъ о постулятѣ въ *общемъ* смыслѣ, то-есть въ смыслѣ самоочевиднаго предположенія всѣхъ нашихъ практическихъ отношеній къ другимъ людямъ, существамъ и вещамъ, изъ совокупности которыхъ слагается внѣшній міръ,—тогда, конечно, спорить по существу будетъ уже не о чемъ. Но и тогда къ тезису необходимо сдѣлать два ограниченія: 1) ясно, что нравственно-практическіе мотивы постановки реальности внѣшняго міра *не суть мотивы единственные*, что они входятъ, какъ одинъ изъ состав-

ныхъ элементовъ, въ общую, несравненно болѣе обширную, систему мотивовъ (какъ и признаютъ нѣкоторые изъ представителей разсматриваемой нами гипотезы, наприм., Риль); 2) развитое и методическое, особенно-же философское мышленіе, не можетъ и не должно останавливаться на этой *безотчетной* ссылкѣ на постулятъ, въ смыслѣ, хотя и самоочевиднаго, но неразъясненнаго предположенія, но должно привести его къ болѣе ясному выраженію,— возвести безотчетное предположеніе опыта къ ясности логически отчетливаго понятія.

Но для этого намъ необходимо *переставить* вопросъ: *перейти отъ доказательства регрессивнаго къ прогрессивному.*

5. *Перестановка вопроса.*

Результатъ нашего предыдущаго анализа можетъ быть выраженъ въ формѣ двухъ слѣдующихъ положеній:

1. Доказательство реальности внѣшняго міра путемъ обратнаго заключенія отъ состояній нашего сознанія, какъ слѣдствій, къ внѣшнему міру, какъ причинѣ, въ лучшемъ случаѣ можетъ дать лишь *вѣроятный*, *условно-гипотетическій* тезисъ.

2. Но и такое, то-есть не строгое доказательство реальности внѣшняго міра чрезъ обратное умозаключеніе возможно лишь при допущеніи (логически не законномъ) скрытаго признанія внѣшней дѣйствительности, состоявшагося инымъ путемъ, вслѣдствіи чего регрессивное доказательство всегда и неизбѣжно таитъ въ себѣ *petitio principii*.

Разъяснимъ эти положенія.

Регрессивное доказательство реальности внѣшняго міра,— сказали мы во-первыхъ,—имѣетъ лишь условно-гопотетическій характеръ. Нетрудно это видѣть изъ предыдущаго. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь для того, чтобы съ полнымъ логическимъ правомъ утверждать, что состоянія нашего сознанія, будутъ-ли то состоянія теоретическія (отъ которыхъ отправляется *первая* форма регрессивнаго доказательства), или практическія (такъ называемые постуляты, отъ которыхъ отправляется *вторая* форма регрессивнаго доказательства), должны имѣть и имѣютъ свою

объясняющую причину *именно во внѣшней реальности*,—чтобы утверждать это, необходимо предварительно отстранить всѣ иныя возможности. Но подобныя отрицательныя задачи, какъ извѣстно, всегда труднѣе положительныхъ, ибо область возможнаго неисчерпаема.

Регрессивное доказательство реальности вѣшняго міра,—сказали мы во-вторыхъ,—страдаетъ неизбѣжнымъ *petitio principii*, очевиднымъ уже въ самой его схемѣ. И въ этомъ нетрудно убѣдиться на основаніи предыдущаго. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь уже самое различіе внутренняго отъ внѣшняго, субъективнаго отъ объективнаго *предполагаетъ* скрытое признаніе *внѣшняго*, такъ что уже, по самому слововыраженію, регрессивное доказательство осуждено на тавтологію, на безвыходное вращеніе въ кругѣ. И если защитники регрессивнаго доказательства хотятъ быть вполнѣ послѣдовательны и совершенно свободы отъ упрека въ допущеніи круга, то они должны быть гораздо радикальнѣе: въ сущности они не должны-бы и спрашивать о соотвѣтствіи нашимъ субективнымъ состояніямъ какихъ-то объективныхъ вещей, ибо, какъ справедливо говоритъ проф. Дильтей [1]), отдѣленіе внутренняго отъ внѣшняго, я отъ объекта и противопоставленіе перваго послѣднему существуетъ опять-таки лишь *въ нашемъ сознаніи*, есть не болѣе, какъ *его* актъ.

Но разъ, по требованію логики (и справедливому требованію!), защитники регрессивнаго доказательства стали бы на эту точку зрѣнія, извѣстную въ философской наукѣ подъ условнымъ названіемъ *теоретическаго солипсизма*, выходъ во внѣйшній міръ для нихъ былъ-бы совершенно закрытъ,—по той простой причинѣ, что для нихъ не было бы уже точки опоры, ποῦ στῶ, на которой бы могла утвердиться ихъ мысль въ своемъ стремленіи перейти съ *этого* берега дѣйствительности на совершено проблемматическій для нихъ *тотъ*. Вотъ почему всѣ попытки этого рода не только не состоятельны, но прямо комичны. Онѣ напоминаютъ, своимъ радикальнымъ безсиліемъ, вытекающимъ изъ нелѣпости самой задачи, постав-

[1]) Nur in dem Bewusstseinsacte ist ja das Gegenüberstellen, das Trennen von Selbst und Object da... *Dilthey*, op. cit., S. 978.

ленной въ такихъ невозможныхъ терминахъ, легендарнаго Шопенгауеровскаго барона Мюнгаузена, который хотѣлъ извлечь себя изъ болота за свой собственный чубъ... Попытка выйти изъ солипсизма, признающаго *лишь* существованіе состояній нашего сознанія, совершенно того-же рода.

Чтобы показать на конкретномъ примѣрѣ, какъ тщетны усилія даже наиболѣе тонкой и гибкой діалектической мысли выйти изъ тисковъ разъ допущеннаго, хотя-бы лишь гипотетически, солипсизма, мы приведемъ здѣсь замѣчательное, по своей оригинальности, разсужденіе объ этомъ предметѣ покойнаго Вл. С. Соловьева, направленное къ доказательству реальности внѣшняго міра, именно *при допущеніи* посылокъ солипсизма. Мыслитель ясно видитъ и мастерски разъясняетъ его нелѣпость. Но когда, послѣ этого онъ хочетъ убѣдить читателя, что, вопреки солипсизму, внѣшній міръ все же существуетъ, то, хотя и приводитъ читателя въ изумленіе своею діалектическою виртуозностью, однако цѣли рѣшительно не достигаетъ.

„Если то обстоятельство“,—пишетъ Соловьевъ въ своемъ извѣстномъ отвѣтѣ К. Д. Кавелину: *О дѣйствительности внѣшняго міра и основаніи метафизическаго познанія* [1]), „если то обстоятельство, что я знаю всѣ существа внѣшняго міра (не исключая и другихъ людей) лишь въ своихъ представленіяхъ, то есть въ состояніяхъ моего сознанія, даетъ мнѣ право отрицать собственное, независимое отъ моего сознанія, бытіе этихъ существъ, то по той же причинѣ я долженъ отрицать и свое собственное существованіе, какъ субъекта сознанія, такъ какъ и оно доступно мнѣ только въ состояніяхъ сознанія. Все сводится, такимъ образомъ, къ состояніямъ сознанія, такъ или иначе между собою связаннымъ и не имѣющимъ никакого самобытнаго субъекта. Всѣ вещи и всѣ существа исчезаютъ, остаются только состоянія сознанія. Но такое воззрѣніе уже не только противорѣчитъ всякому обыкновенному смыслу, но заключаетъ въ себѣ и внутреннее логическое противорѣчіе: *оно немыслимо.* Въ самомъ дѣлѣ, если, отринувъ самобытность всего міра,

[1]) Русскій Вѣстникъ.

признавъ, что все на землѣ и небѣ существуетъ только для меня, я долженъ послѣдовательно отрицать и свою собственную самобытность, то мнѣ приходится утверждать слѣдующее: я самъ, мое *я* есть не что иное, какъ только состояніе моего сознанія... Но *мое* сознаніе предполагаетъ уже *меня*, какъ субъекта, и нелѣпость положенія вполнѣ очевидна. И нелѣпость эта распространяется на все воззрѣніе; потому что, если прежде я весь міръ признавалъ своимъ представленіемъ, лишь объектомъ по отношенію ко мнѣ, какъ субъекту, то теперь, когда я долженъ былъ отрицать и свое собственное бытіе, я отнимаю субъектъ и у внѣшняго міра, онъ превращается въ объектъ безъ субъекта, въ представленіе, безъ представляющаго, въ бытіе для другого безъ другого. Но это, очевидно, немыслимо: подъ объектомъ или представленіемъ разумѣется не что иное, какъ бытіе по отношенію къ субъекту, какъ другому, необходимо предполагаемому. Объектъ безъ субъекта перестаетъ быть объектомъ, представленіе не есть представленіе, когда нѣтъ представляющаго. Такимъ образомъ, *мы имѣемъ здѣсь нелѣпость, которая сама себя уничтожаетъ и переходитъ въ свою истину.*

„Если мы должны утверждать“ продолжаетъ Соловьевъ,—что все существующее состоитъ изъ объектовъ или представленій самихъ по себѣ, что все есть состоянія сознанія сами по себѣ, то это утвержденіе, если мы дадимъ ему логическій смыслъ, означаетъ, что все существующее не зависитъ само по себѣ ни отъ какого внѣшняго ему субъекта, а есть вмѣстѣ и субъектъ и объектъ самъ по себѣ. Это значитъ, что все что есть состоитъ изъ существъ, имѣющихъ собственную внутреннюю дѣйствительность. Этимъ возстановляется и феноменальная сторона міра, ибо самобытныя существа, относясь другъ къ другу, получаютъ бытіе для другого, становятся представленіемъ этого другого и, такимъ образомъ, для каждаго изъ нихъ всѣ остальные то есть весь міръ есть его представленіе.

„Итакъ“, резюмируетъ философъ,—первоначальная неистинность разсмотрѣннаго воззрѣнія заключалась не въ томъ убѣжденіи, что міръ есть мое представленіе (это утвержденіе безспорно истинно), но въ томъ предположеніи, что если міръ

есть мое представленіе, то онъ уже не можетъ имѣть собственнаго, независимаго отъ меня бытія... Въ самомъ дѣлѣ, изъ того, что внѣшній міръ, какъ такой, то есть по отношенію ко мнѣ, какъ другому (ибо внѣшнимъ, очевидно, можно быть только по отношенію къ другому) есть лишь мое представленіе (а это *первая аксіома всякой философіи*), никакъ не слѣдуетъ, чтобы онъ самъ по себѣ, безъ отношенія ко мнѣ, то есть, уже не какъ внѣшній, не имѣлъ собственной дѣйствительности. Этотъ столъ, какимъ я его вижу и осязаю, есть въ этихъ своихъ относительныхъ качествахъ мое представленіе и *только* (?) мое представленіе; но изъ этого не слѣдуетъ, чтобъ этому моему представленію не соотвѣтствовало никакой собственной, независимой отъ меня, дѣйствительности, непосредственно мнѣ неизвѣстной. Напротивъ, указанное выше основаніе заставляетъ признать, что всякому явленію соотвѣтствуетъ извѣстное, дѣйствительное, независимое отъ представляющаго субъекта, бытіе".

Не смотря на ослѣпляющій блескъ этой замѣчательной діалектики, нельзя не видѣть въ аргументаціи автора ея слабой стороны. Несомнѣнно, что въ солипсизмѣ (или субъективномъ феноменализмѣ), какъ это съ непререкаемою ясностію показалъ Соловьевъ (мы возвратимся еще ниже къ этому вопросу спеціально), мы имѣемъ предъ собою „нелѣпость, которая сама себя уничтожаетъ". Но та „истина", въ какую, по Соловьеву, переходитъ эта самоуничтожающаяся нелѣпость, имѣетъ очень *условный* характеръ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь совершенно очевидно, что система „объектовъ или представленій самихъ по себѣ" или, что то же, система „состояній сознанія самихъ по себѣ", независимо отъ внѣшняго имъ субъекта, какъ ихъ носителя,—не говоря уже о странности самой этой концепціи *безсубъектныхъ состояній сознанія*,—есть лишь система *мыслимая*, или идеальная. Въ этой идеальной формѣ наша дѣйствительность нѣкогда и существовала, до того момента, когда носитель или субъектъ этихъ „представленій самихъ по себѣ", этихъ „не зависящихъ ни отъ какого внѣшняго ему субъекта состояній сознанія", какъ учитъ философія теизма, ее раздѣляетъ Соловьевъ, о чемъ и заявляетъ ниже въ той же статьѣ,

реализовалъ ихъ въ пространственно-временныхъ условіяхъ. И какъ эта реализація была *новымъ*, сравнительно съ мыслимостію или простою идеальною постановкою, въ строгомъ смыслѣ *синтетическимъ актомъ*, такъ и наше удостовѣреніе въ реальности такъ же есть *новый* синтетическій актъ, сравнительно съ ихъ простою мыслимостію или, что въ данномъ случаѣ одно и то же, сравнительно съ немыслимостію противоположнаго, то есть философіи теоретическаго солипсизма. Въ сущности нашъ философъ такъ и думаетъ. Удостовѣреніе въ реальности внѣшняго міра, и съ его точки зрѣнія (въ той же статьѣ—дальше), совершается чрезъ удостовѣреніе сначала въ существованіи меня самаго, вмѣстѣ и какъ внѣшняго явленія и какъ внутренняго существа, а затѣмъ, путемъ „непосредственной аналогіи“ со мною удостовѣреніе и въ бытіи другихъ существъ. Такимъ образомъ, *внѣшній и внутренній опытъ у него примиряетъ* его діалектику. Въ новой формѣ, болѣе тонкой и искусной, мы опять таки встрѣчаемъ здѣсь, слѣдовательно, все то же petitio principii, неизбѣжное для всякаго регрессивнаго доказательства.

Этотъ діалектическій *tour de force*, эта принципіальная, хотя въ высокой степени благонамѣренная (въ смыслѣ философскаго реализма), софистика, допущенная Соловьевымъ, еще разъ доказываетъ, что причина неудовлетворительности регрессивнаго доказательства реальности внѣшняго міра не въ недостаткѣ логическаго искусства у его представителей, а въ самомъ существѣ дѣла. Есть въ самомъ дѣлѣ, нѣчто наивное, почти дѣтское въ самомъ замыслѣ доказывать внѣшнюю реальность *именно этимъ путемъ*. Представители регрессивнаго доказагельства не довольствуются тѣмъ, что предъ ними во всемъ, на что бы они ни взглянули, такъ неотразимо твердо и такъ устойчиво стоитъ неизмѣримо крупный фактъ, извѣстный подъ именемъ внѣшняго міра, но хотятъ подкрѣпить его искусственно придуманными, очень тонкими и шаткими, аргументами. Такъ поступилъ бы черезчуръ теоретичный архитекторъ, который, не довольствуясь тѣмъ, что зданіе опирается во всѣхъ своихъ точкахъ на твердую почву, захотѣлъ бы подпереть его съ боковъ хрупкими подпорками или, еще

лучше, захотѣлъ-бы, поднявъ его на воздухъ, утвердить на одной, но за то *идеальной* точкѣ равновѣсія...

И по истинѣ вопросъ о реальности внѣшняго міра былъ бы совершенно безнадеженъ, если бы существовалъ одинъ только этотъ (регрессивный) путь для доказательства истинности его положительнаго рѣшенія. Но логика, къ счастію, для нѣкоторыхъ случаевъ предпочтительно рекомендуетъ другой путь доказыванія,—доказательство *прогрессивное*, которое, хотя и не претендуетъ на *выведеніе* изъ посылокъ дотолѣ неизвѣстной истины, довольствуясь лишь разъясненіемъ и оправданіемъ истины, уже принятой инымъ путемъ, но за то совершенно свободно отъ тѣхъ наивно-дѣтскихъ притязаній, которыми нерѣдко, какъ въ данномъ случаѣ, грѣшитъ доказываніе регрессивное.

6. Изложеніе прогрессивнаго доказательства реальности внѣшняго міра (первая половина).

Въ отличіе отъ регрессивнаго доказательства реальности внѣшняго міра, которое, какъ мы знаемъ, принимаетъ за точку отправленія *состоянія нашего сознанія*, прогрессивное доказательство принимаетъ за точку отправленія *объективный фактъ существованія міра*, даннаго внѣ и прежде нашего сознанія. Доказательство здѣсь сводится къ тому, чтобы *объяснить* и *оправдать* этотъ фактъ. Объяснить фактъ въ данномъ случаѣ значитъ показать, *какъ*, какимъ именно путемъ онъ вступаетъ въ наше сознаніе. Оправдать фактъ значитъ показать, что съ нимъ, съ его признаніемъ вполнѣ гармонируетъ то, что̀ мы разсматриваемъ, какъ его слѣдствія.

Прогрессивное доказательство распадется на двѣ половины:

Во-первыхъ, путемъ психологическаго анализа мотивовъ постановки внѣшней реальности или, что̀ то-же, чрезъ разъясненіе психологическаго генезиса нашего сознанія о ней, прогрессивное доказательство должно объяснить и оправдать внѣшній міръ, какъ фактъ данный *для субъекта*.

Во-вторыхъ, путемъ логическаго анализа слѣдствій допущенія внѣшней дѣйствительности, оно должно оправдать ее не какъ нѣчто, существующее для субъекта, но какъ нѣчто, сущее *о себѣ*, какъ *дѣйствительность транссубъективную*,

данную именно внѣ и прежде нашего сознанія и совершенно отъ него независимую.

Изложимъ сначала первую половину доказательства.

Фактически постановка нами внѣшняго міра, какъ извѣстно, совершается безсознательно: это исполняетъ, такъ сказать, *за насъ* и какъ бы помимо нашего вѣдома тотъ механизмъ, тотъ удивительно цѣлесообразный аппаратъ, который мы называемъ чувственностію и который для психологическаго анализа разлагается на систему очень сложныхъ ассоціативныхъ процессовъ. Когда мы пробуждаемся, въ раннемъ дѣтствѣ, изъ своего досознательнаго, какъ бы дремотнаго состоянія, міръ ужъ стоитъ предъ нами и, если мы потомъ, гораздо позднѣе, захотимъ дать себѣ *отчетъ* въ томъ, какъ совершилась эта постановка міра, и какіе есть у насъ теперь мотивы или основанія его признавать, то у насъ не окажется другихъ средствъ для этого, кромѣ примѣненія и здѣсь того-же критерія, какимъ вообще совершается установка истины, въ наукахъ точныхъ. А именно мы должны примѣнить и въ данномъ случаѣ общенаучный критерій эмпирической истины, который можетъ быть формулированъ такъ: „признавай за истину (въ смыслѣ дѣйствительности) все то, что̀ остается, какъ неустранимый элементъ, во всѣхъ воспріятіяхъ,—твоихъ собственныхъ и другихъ людей“ [1]). И такъ какъ критерій данности въ воспріятіяхъ сводится къ *очевидности чувственнаго усмотрѣнія*, а эта, въ концѣ концовъ, къ его *принудительности для воли*: то ясно, что и оправданіе безсознательно состоявшейся постановки внѣшняго міра должно совершаться именно чрезъ выясненіе принудительной данности его въ нашей жизни и мысли. Такъ оно дѣйствительно и есть: именно по этому мотиву принимаетъ внѣшній міръ всякій, кто даетъ себѣ въ этомъ отчетъ.

Въ самомъ дѣлѣ, когда, вмѣстѣ съ общимъ сознаніемъ, мы называемъ внѣшній міръ фактомъ, то мы говоримъ объ этомъ фактѣ въ томъ-же самомъ смыслѣ, какъ и о всѣхъ другихъ: это есть нѣчто очевидное для нашего чувственнаго усмотрѣ-

[1]) *Wundt*, Logik, 1-ter B., S. 430.

нія и принудительное для нашей воли. Вотъ почему англійскіе психологи совершенно справедливо уравниваютъ внѣшній предметъ или явленіе и, въ концѣ концовъ, весь внѣшній міръ, какъ совокупность такихъ предметовъ и явленій, съ препятствіемъ для нашей воли, съ ея ограниченіемъ, частичнымъ или всецѣлымъ. Я сажусь заниматься и вдругъ раздается набатъ: вотъ фактъ, вотъ дѣйствительность, данная мнѣ принудительно. Этотъ фактъ связываетъ меня во всѣхъ отношеніяхъ: я хочу одного, хочу работать мыслью надъ извѣстнымъ предметомъ, въ извѣстномъ отношеніи, а внезапно раздающійся набатъ заставляетъ мою мысль работать совершенно въ иномъ направленіи. Въ мою жизнь, такимъ образомъ, вторгается какая-то, внѣшняя мнѣ, сила неотразимо заявляющая себя тѣмъ, что она даетъ *новый* толчокъ моимъ мыслямъ, *иначе* опредѣляетъ мою волю и чувство. *Постановка факта совершается здѣсь*, такимъ образомъ, уже не по закону причинности, а *по закону противорѣчія*, то-есть самому глубокому и основному закону, къ которому сводится и самый законъ причинности,—при томъ по закону, внесенному въ основную сторону моего существованія, въ область воли: оставаясь себѣ равнымъ (требованіе закона тожества), я не могу, въ одно и то-же время, въ одномъ и томъ-же отношеніи, желать и вмѣстѣ не желать одного и того-же (это было-бы очевидное противорѣчіе, радикальная болѣзнь воли). Если во время моихъ занятій вдругъ гаснетъ лампа, то я никакъ не могу принять этого явленія за простую субъективную иллюзію, именно потому, что не могу допустить въ своей волѣ противорѣчія: вѣдь *я хочу* работать,—какъ же я стану самъ себѣ ставить препятствія къ осуществленію моего желанія? Если бы это было такъ, то тѣмъ самымъ были бы подорваны самыя основы моей жизни, противорѣчіе вносилось бы не только въ мою мысль, но и въ самую мою „волю къ жизни“. И вотъ почему, если и можно говорить, вмѣстѣ съ Шопенгауеромъ, что „міръ есть мое представленіе“, то въ иномъ смыслѣ, чѣмъ онъ: міръ есть мое представленіе не потому и не въ томъ смыслѣ, что *я* произвольно его предъ собою ставлю, но потому и въ томъ смыслѣ, что *онъ самъ ставитъ себя предо мною*, заявляя себя съ неотразимою принудительностію для моей воли и всецѣло ее связывая.

Только что указанный критерій дѣйствительности (онъ можетъ быть названъ *волюнтаристическимъ*, такъ какъ главный факторъ въ немъ voluntas—воля) позволяетъ намъ идти гораздо дальше того, что оправдываетъ „логика“ и дать тезису о реальности внѣшняго міра постановку болѣе прочную и полнѣе удовлетворяющую многостороннимъ запросамъ нашей сложной природы. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь человѣкъ отнюдь не есть одна только „чистая логика“. Онъ есть, какъ говорятъ психологи, комплексъ („узелъ“) многоразличныхъ, какъ теоретическихъ, такъ и практическихъ, инстинктовъ, потребностей, стремленій, дѣятельностей и т. д. Если иногда, на высшихъ ступеняхъ отвлеченія, онъ и является „логикой“ и даже „чистой логикой“, то эта „логика“, во всякомъ случаѣ, покоится на очень сложной, глубоко идущей и стойкой, психологической *подпочвѣ* различныхъ жизненно-практическихъ началъ, живыхъ органическихъ влеченій, инстинктовъ, чувствованій и т. д. Стремленіе къ самосохраненію, потребность въ движеніи и покоѣ, потребность въ питаніи, разнообразные интеллектуальные, моральные, религіозные, эстетическіе, соціальные и пр. запросы: вотъ что такое человѣкъ, въ своей неисчерпаемой сложности, вотъ что такое его „воля къ жизни“. И само собою понятно, что, при такихъ условіяхъ, и познавательныя средства человѣка, въ частности процессы, направленные къ постановкѣ и оправданію внѣшняго міра, никакъ не могутъ исчерпываться чисто теоретическими функціями мышленія. Логическіе процессы всѣ безъ исключенія, покоятся на нѣкоторыхъ опытахъ (даже и „чистое мышленіе“ предполагаетъ, какъ свой базисъ, нѣкоторый *сверхчувственный* опытъ) [1]). Но большая часть нашихъ опытовъ совсѣмъ не теоретико-познавательной, а практической природы. Если я, наприм., вдругъ почувствовалъ сильную зубную боль, то въ этомъ ощущеніи я имѣю, конечно, уже нѣкоторый „опытъ“, хотя и не успѣлъ еще перевести его въ мысль,—не успѣлъ подумать о своей боли, представить и понять ее въ ея причинѣ: здѣсь, слѣдовательно, говоря строго, я имѣю знаніе не теоретическое, но живое,

[1]) См. объ этомъ, между прочимъ, въ этюдѣ покойнаго проф. *Н. Я. Грота*: „О времени“ (*Вопросы Фил. и Пс.*, 23—25) конецъ.

практическое. Далѣе, эта боль можетъ быть такъ остра и напряженна, что будетъ *исключать всякую возможность* представлять или думать о ней и тѣмъ не менѣе ея наличность, то-есть „дѣйствительность“, будетъ для меня внѣ и выше всякаго сомнѣнія. Или,—возьмемъ еще примѣръ,—когда я внезапно взглянулъ на своего смертельнаго врага, и когда меня охватилъ отуманившій аффектъ гнѣва, то вѣдь этотъ, отуманившій и парализовавшій мою мысль, „фактъ“ опять таки стоитъ предо мною въ своемъ ясно ощутимомъ переживаніи, въ своей неотразимо яркой реальности, хотя и не вступилъ въ мое теоретическое сознаніе, въ качествѣ отчетливо формулированной мысли. Позднѣе я могу, конечно, объ немъ размышлять, могу сдѣлать его предметомъ размышленія, перевести въ логическую форму представленія или понятія. Но это уже процессы *вторичные*: самый „фактъ“ поставленъ уже *до нихъ*, раньше и путемъ инымъ.

Приводя богатую и сложную основу жизни человѣка, со всѣми его безконечно разнообразными опытами и процессами, такъ сказать, къ одному знаменителю, мы можемъ сказать такъ: жизнь человѣка, въ ея послѣднемъ анализѣ, сводится къ двумъ основнымъ моментамъ—самопроизвольному импульсу (активный моментъ) и чувству ограниченія, задержки, противодѣйствія, стѣсненія (пассивный моментъ). Изъ перваго выростаетъ наше „я“, изъ второго „не я“. Страдательно переживаемыя нами ощущенія задержки, ограниченія и стѣсненія, сгущаясь въ теченіе жизни въ цѣлыя стѣны и, такъ сказать, оплотнѣвая, кристаллизуясь, и суть то, что мы называемъ внѣшней реальностію или внѣшнимъ міромъ, при чемъ въ этой обширной области для „я“ („мое“) отграничивается сравнительно узкая сфера, совпадающая съ предѣлами моей активности (вотъ почему, напр., паралитикъ трактуетъ свою пораженную параличемъ руку или ногу, какъ нѣчто ему чужое, внѣшнее и, наоборотъ, палку, на которую опирается и безъ которой не можетъ ходить, какъ нѣчто ему родное, близкое, *свое*. Такимъ образомъ, главный элементъ, составляющій основу нашей идеи внѣшняго міра, есть его противоположность нашей активности: это есть нѣчто связывающее нашу самопро-

извольность. Набатъ, гаснущая лампа (въ приведенныхъ выше примѣрахъ), наносимый мнѣ ударъ и т. д.,—все это выдѣляетъ изъ моихъ переживаній порядокъ такихъ явленій, которыя не только отъ меня не зависятъ, но мнѣ противостоятъ и противодѣйствуютъ: это—„не—я“. И это *не—я*, не какая нибудь неопредѣленная метафизическая сущность, не какое нибудь головное „понятіе“, но нѣчто совершенно конкретное и вполнѣ опредѣленное.

Общая основа внѣшности, темное знаніе которой, какъ мы только что видѣли, дается въ нашемъ чувствѣ сопротивленія или задержки, одѣвается затѣмъ нашими внѣшними чувствами, т. е., опять таки вполнѣ принудительно. Вопреки довольно распространенному мнѣнію о томъ, что наши ощущенія суть будто бы субъективные и *только* субъективные процессы, не говорящіе сами по себѣ ни о какой внѣшности, можно, на основаніи точнаго психологическаго анализа, утверждать совершенно противное.

Такъ уже самое субъективное изъ нашихъ чувствъ, чувство обонянія, содержитъ въ себѣ указаніе на нѣчто пространственно—внѣшнее. Возьмемъ, напр., ощущеніе запаха. Запахъ розы есть ли онъ, какъ утверждаютъ феноменалисты различныхъ оттѣнковъ, простая безпредметная „модификація души“? Отнюдь нѣтъ. Безъ сомнѣнія, если я закрою глаза, я не могу знать, что запахъ исходитъ отъ розы такого то опредѣленнаго цвѣта, такой-то формы. Но, не зная этого, я по крайней мѣрѣ проэктирую его источникъ въ извѣстномъ направленіи внѣ меня (локализація) и выдѣляю изъ совокупности всѣхъ другихъ, извѣстныхъ мнѣ, запаховъ (спецификація). Такимъ образомъ, уже руководствуясь субъективнѣйшимъ изъ моихъ чувствъ, я ставлю нѣкоторую, хотя пока лишь очень неопредѣленную, внѣшность. Возьмемъ чувство слуха. Когда въ моихъ ушахъ раздается звонъ колокола,—есть ли это просто „модификація моей души“, феноменъ чисто духовный, субъективный? Нѣтъ, конечно. Предположимъ, что я вовсе не знаю, что̀ такое колоколъ. Но для меня достаточно слышать звонъ, чтобы локализировать въ извѣстномъ опредѣленномъ мѣстѣ моего организма полученное мною слуховое впечатлѣніе и проэктировать

его источникъ въ опредѣленномъ направленіи: я различаю, съ какой именно стороны идетъ звукъ,—смотря по тому, какое ухо, лѣвое или правое, больше аффицировано. Это еще не все. Опредѣленный звукъ, напр., звонъ серебристаго колокольчика, или звукъ флейты ясно отличается мною наприм., отъ звука охотничьяго рога: какъ и запаху розы, я придаю ему, такимъ образомъ, извѣстную специфичность, онъ получаетъ въ моемъ сознаніи, такъ сказать, свою собственную физіономію. Благодаря этимъ фактамъ, т. е., локализаціи и спеціализаціи, уже чувства обонянія и слуха, т. е., наиболѣе субъективныя чувства, независимо отъ зрѣнія и осязанія и безъ всякихъ тонкихъ логическихъ операцій, даютъ намъ, правда, довольно смутное, но все же совершенно реальное, объективное воспріятіе нашихъ собственныхъ органовъ и чего-то внѣшняго,—нѣкоторое, хотя бы то и темное, понятіе о специфическихъ различіяхъ въ томъ, что нами представляется, какъ покровъ внѣшняго міра.

Еще болѣе это справедливо относительно чувствъ зрѣнія и осязанія. Въ самомъ дѣлѣ, какова собственная сфера примѣненія показаній зрѣнія? На этотъ вопросъ можно отвѣтить двумя словами: окрашенная поверхность. Языкъ и анализъ различаютъ, съ одной стороны, свѣтъ съ тысячью разнообразныхъ цвѣтовъ и ихъ безчисленными оттѣнками, съ другой—поверхность, на которой онъ, такъ сказать, распростертъ или разлитъ. Но природа не дѣлаетъ такого раздѣленія. Всякую поверхность мы видимъ въ той или другой извѣстной окраскѣ, равно какъ и наоборотъ—цвѣтъ или свѣтъ мы видимъ на извѣстной поверхности, воспринимаемъ вмѣстѣ съ тѣмъ или другимъ протяженіемъ. Если-бы ощущеніе цвѣта было чисто субъективнымъ феноменомъ,—какимъ образомъ мы воспринимали бы его всегда съ тѣмъ или другимъ протяженіемъ, съ тою или другою фигурою? Ясно, слѣдовательно, что чувство зрѣнія даетъ намъ не только свѣтъ и цвѣта, но еще,—и при томъ *само по себѣ*, независимо отъ осязанія равно какъ и отъ операцій памяти и разсудка,—нѣкоторое понятіе о протяженіи и фигурѣ, слѣдовательно, нѣкоторое представленіе о внѣшнемъ мірѣ.

Далѣе, зрительное представленіе внѣшности или протяжен-

ности проясняется въ трехмѣрное пространство при помощи чувства осязанія. Наблюденія надъ дѣтьми и оперированными слѣпцами, показываютъ, что сначала всѣ предметы представляются человѣку данными какъ-бы на одной плоскости, безъ стереометрической формы. Въ первомъ возрастѣ жизни, пока еще дѣти не касаются предметовъ, ихъ окружающихъ, они не имѣютъ правильнаго представленія объ ихъ пространственномъ размѣщеніи и не различаютъ предметовъ близкихъ отъ отдаленныхъ: къ послѣднимъ они тянутся точно такъ же, какъ и къ первымъ. Опыты надъ слѣпыми отъ рожденія, которымъ операція открыла глаза, показываютъ, что, какъ и дѣти перваго возраста, они не имѣютъ отчетливаго и точнаго представленія о пространственномъ размѣщеніи предметовъ. Слѣдовательно, лишь осязанію и ему одному мы обязаны своимъ понятіемъ о тѣлесномъ протяженіи въ отчетливой и полной формѣ. Отсюда открывается, что собственная сфера чувства осязанія есть плотность съ ея безконечными степенями, точно такъ же какъ цвѣтъ есть собственная сфера чувства зрѣнія, звукъ—слуха и т. д.

Вообще, точный анализъ нашихъ ощущеній показываетъ, что такъ называемыя „вторичныя свойства“ вещей даны намъ вмѣстѣ и на основѣ первичныхъ и неотдѣлимы отъ этихъ послѣднихъ. Звуки, запахи, цвѣта, различныя степени плотности и температура: все это дано намъ вмѣстѣ и нераздѣльно съ протяженіемъ и фигурою, такъ что, признавая объективность „первичныхъ свойствъ“, мы не можемъ не признавать объективности вторичныхъ и, наоборотъ, считая чисто субъективными „вторичныя свойства“, мы должны были бы признать таковыми же и первичныя, на основѣ которыхъ они даны и держатся [1]).

Такимъ образомъ, общая основа внѣшности, темное знаніе которой, какъ было разъяснено выше, дается въ чувствѣ сопротивленія и задержки, одѣвается какъ бы нѣкоторымъ внѣшнимъ покровомъ, обладающимъ, въ своей качественной опредѣленности, достаточною устойчивостію и нѣкоторымъ относительнымъ постоянствомъ. И это совершается нами, какъ и

[1]) Ср. Emile *Saisset*: Le scepticisme—Aenésidème, 1865, конецъ (доказательства объективности чувственнаго познанія).

предварительная постановка общей основы внѣшности, опять таки путемъ непосредственнаго чувственнаго усмотрѣнія и принудительнаго переживанія. Анализируя свои ощущенія, хотя бы даже тѣмъ элементарнымъ анализомъ, который доступенъ и непосредственному сознанію, мы по удачному и очень точному выраженію проф. Каринскаго, „въ особомъ созерцательномъ актѣ, происходящемъ въ самые моменты переживанія ощущеній, ставимъ какъ внѣшнюю для себя, независимую отъ самаго акта (переживанія) и опредѣляющую его, дѣйствительность, къ себѣ же относимъ лишь самую ея переживаемость, общую черту ощущеній, безусловно не отдѣлимую отъ сознанія", вслѣдствіе чего „реальная сторона ощущеній, обособленная отъ самой переживаемости ихъ и въ особомъ созерцательномъ актѣ поставленная въ качествѣ внѣшней дѣйствительности, перестаетъ уже быть простымъ ощущеніемъ, простымъ состояніемъ сознанія, и слѣдовательно, получаетъ возможность продолжаться внѣ акта сознанія, въ которомъ она ставится" [1]).

Разъ состоялась постановка внѣшней дѣйствительности, мы начинаемъ ее расчленять. И прежде всего, изъ совокупности всего внѣшняго мы выдѣляемъ свое собственное тѣло, которое имѣетъ для насъ совершенно исключительное значеніе въ ряду предметовъ внѣшняго міра. Въ самомъ дѣлѣ, въ отличіе отъ другихъ предметовъ, оно извѣстно намъ двоякимъ образомъ, такъ какъ дано въ двойномъ воспріятіи,—совнѣ и извнутри. Когда я, положимъ, дѣлаю давленіе на свое собственное тѣло, то я разомъ сознаю себя и какъ силу активную (дѣятель, оказывающій давленіе), и какъ начало страдательное, испытывающее давленіе. Когда я говорю, то я и произношу слово (моментъ активный), и слышу его, воспринимаю (моментъ пассивный). Именно вслѣдствіе этого мой организмъ извѣстенъ мнѣ лучше, чѣмъ что-либо другое и, разъ я убѣдился въ этомъ, я начинаю пользоваться своимъ знаніемъ для познанія другихъ предметовъ. Наше познаніе внѣшней дѣйствительности теперь распадается какъ бы на два русла или

[1]) *Объ истинахъ самоочевидныхъ*, Спб. 1893, стр. 174.

потока: съ одной стороны, мы все отчетливѣе и отчетливѣе разсматриваемъ внѣшній покровъ міра, съ другой—стремимся все глубже и глубже проникнуть въ сердце вещей, во внутреннюю структуру міра, въ его „скрытый схематизмъ“ и таинственную живую глубину. Первымъ путемъ мы познаемъ внѣшнюю реальность, какъ нѣчто намъ противостоящее и чуждое; вторымъ—какъ нѣчто, намъ близкое и родственное.

Этотъ послѣдній путь идетъ отъ нашего „я“, какъ несомнѣннѣйшаго и непосредственно намъ извѣстнаго проявленія міровой активности, чрезъ другія „я“, установка которыхъ совершается нами путемъ „непосредственной аналогіи“ по опредѣленному, очень удачно и точно формулированному Вл. Соловьевымъ, въ его выше указанной нами монографіи, закону, согласно которому „постоянная и непосредственная однородность (матеріальная и формальная) независимыхъ другъ отъ друга проявленій (точнѣе: рядовъ проявленій) предполагаетъ внутреннюю однородность проявляющихся существъ“. Наблюдая между явленіями тѣлесной жизни и жизни внутренней правильное и постоянное соотношеніе (по извѣстной, очень выразительной, пословицѣ, лицо человѣческое есть зеркало души), мы (обычное сознаніе), именно по этой „непосредственной аналогіи“, заключаемъ отъ сходныхъ проявленій въ подобныхъ намъ тѣлахъ другихъ людей къ сходству одушевляющаго ихъ психическаго начала. Этотъ процессъ совершается очень легко и вполнѣ непосредственно—подобно тому, напр., какъ мы непосредственно видимъ въ водѣ отраженный предметъ. Психическая жизнь другого человѣка есть, въ этомъ непосредственномъ усмотрѣніи, для меня не что иное, какъ моя собственная жизнь, мое „я“ плюсъ (+) отрицаніе „не“. И разъ мы нашли въ другихъ людяхъ сродное себѣ зерно, мы дѣлаемъ шагъ дальше и ищемъ подобной-же внутренней стороны и во всей природѣ. Законъ антропоморфизма, какъ извѣстно, имѣетъ очень широкую власть надъ сознаніемъ человѣка. Первая и самая близкая для него реальность это—мать, съ улыбкой склоняющаяся надъ его колыбелью. На все остальное онъ смотритъ сквозь призму этой улыбки. Къ этому позднѣе присоединяется стремленіе направлять свое познаніе по за-

кону наименьшей траты силы, то-есть все толковать по аналогіи съ собою. И вотъ предъ нами наклонность ребенка и первобытнаго человѣка къ антропопатизму, анимизму, и т. д. Фулье (въ своей *Психологіи идей-силъ*) дѣлаетъ отсюда шагъ дальше. Онъ полагаетъ, что даже и животнымъ свойственъ этотъ способъ пониманія всего внѣшняго по аналогіи съ собою: „зооморфизмъ“,—говоритъ онъ,—„есть такая-же инстинктивная метафизика животныхъ, какъ антропоморфизмъ есть природная метафизика человѣка“. Можетъ быть, этотъ, на первый взглядъ нѣсколько смущающій парадоксъ, въ сущности не очень далекъ отъ истины. Какъ бы, впрочемъ, ни обстояло дѣло относительно животныхъ, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что мы сами, даже и на позднѣйшихъ ступеняхъ развитія, очень наклонны все истолковывать по себѣ и за внѣшнею стороною міра стремимся постигнуть его внутреннее, идеальное зерно [1]).

Въ разъясненіи этого послѣдняго момента въ постановкѣ внѣшней дѣйствительности, между прочимъ, состоитъ важная заслуга Шопенгауера и развившейся подъ ея вліяніемъ философіи волюнтаризма. Именно эта философія,—по крайней мѣрѣ съ тою степенью убѣдительности, какая присуща истинѣ поэтической,—всего глубже вводитъ насъ въ постиженіе внутренней стороны внѣшняго міра.

„Шопенгауеръ“,—пишетъ Паульсенъ, проницательный истолкователь своего глубокомысленнаго учителя,—„напоминаетъ о той двуязычной надписи въ Розеттѣ, съ помощью которой сдѣлалась впервые возможной разгадка египетскихъ гіероглифовъ. Подобно тому, какъ здѣсь нахожденіе рядомъ одного и того же содержанія на извѣстномъ и неизвѣстномъ письмѣ привело къ толкованію неизвѣстныхъ знаковъ, такъ и нахожденіе рядомъ другъ съ другомъ внѣшней и внутренней сторонъ дѣятельности въ отдѣльной жизни становится ключемъ для толкованія внѣшней стороны вообще; мы научаемся понимать тѣлесныя формы и явленія, какъ символы внутреннихъ явленій. По отношенію къ людямъ мы достигаемъ поразительной вѣр-

[1]) Ср. *Fouillée*: Psychologie des idées-forces (соотвѣтств. §§)

ности толкованія; всякое движеніе, всякій жестъ, всякое вздрагиваніе мускуловъ лица дѣлается для насъ понятнымъ символомъ внутренняго явленія; при рѣчи мы вообще забываемъ, что имѣемъ дѣло съ символами; мы предполагаемъ, что слышимъ, или читаемъ непосредственно самыя мысли.

„Какъ далеко простирается теперь самое толкованіе? Нельзя установить никакой прочной границы; въ общемъ можно сказать: доступность тѣлеснаго міра толкованію уменьшается по мѣрѣ того, какъ утрачивается сходство тѣлесныхъ явленій съ явленіями моей тѣлесной жизни. Чѣмъ сходство это больше, чѣмъ ближе сношенія, тѣмъ вѣрнѣе толкованіе. Лучше всего мы понимаемъ нашу ближайшую среду: съ уменьшающейся вѣрностью понимаемъ мы сотоварищей по племени и народности. Еще болѣе несовершенно пониманіе между различными расами, различными культурными кругами; здѣсь оно начинаетъ ограничиваться болѣе крупными чертами жизни представленій и чувствъ. Если мы спустимся къ животному міру, то вмѣстѣ съ языкомъ вообще отпадаетъ самая тонкая система символовъ, въ которой объективируются представленія внутренней жизни; поэтому, объ этой сторонѣ внутренней жизни животныхъ мы можемъ составить себѣ лишь очень неопредѣленныя представленія... Для растительнаго міра способность пониманія падаетъ еще ниже, а для міра органическаго исчезаетъ и послѣдній его отблескъ: тѣлесный міръ совершенно перестаетъ здѣсь быть доступнымъ для нашего разгадыванія символомъ. Но въ дѣйствительности и здѣсь существуетъ еще внутренняя сторона: и элементы неорганической матеріи суть символы нѣкотораго *само* по *себѣ*, опредѣленіе котораго мы можемъ искать только въ томъ направленіи, которое указывается намъ развитіемъ этого само по себѣ въ животномъ мірѣ.

„Сводя все это въ одно, мы можемъ образно сказать: міръ написанъ въ высшей степени богатой знаками тайнописью. Каждый знакъ, каждая болѣе или мѣнѣе самостоятельная тѣлесная система, означаетъ мысль Бога, конкретную идею, которая есть моментъ одной великой всеобъемлющей идеи дѣйствительности. Изъ этихъ, полныхъ смысла, знаковъ человѣческій духъ умѣетъ разгадывать съ нѣкоторой вѣрностью лишь

немногіе—это символы человѣческой духовной жизни, образующіе его ближайшую жизненную среду. Другіе обнаруживаютъ нѣкоторое сходство съ этими послѣдними; это—типы органической жизни земли; однако, разгадываніе здѣсь уже очень несовершенно—стоитъ вспомнить объ инстинктахъ животныхъ. Наконецъ, мы окружены безчисленной массой знаковъ, существованіе которыхъ мы, хотя и замѣчаемъ, но смыслъ ихъ не поддается никакой попыткѣ разгадыванія—это міръ физико-химическихъ и астрономическихъ фактовъ“ [1]).

Именно это познаніе внутренней стороны міра, въ отличіе отъ познанія внѣшней стороны его, и называютъ обыкновенно *постиженіемъ*.

Таковая, въ общемъ изложеніи, первая половина прогрессивнаго доказательства. Она, какъ видимъ, сводится къ аналитическому описанію психологическаго генезиса нашего образа внѣшняго міра и его „идеи“. Нерѣдко приходится слышать, что такое описаніе генезиса идеи и образа внѣшняго міра совсѣмъ не можемъ имѣть значенія *гносеологическаго*, то есть не можетъ служить доказательствомъ существованія внѣшней реальности. Однако, въ этомъ возраженіи есть нѣкоторое недоразумѣніе. Вѣдь по крайней мѣрѣ въ *аналитическомъ* изложеніи генетическаго процесса, общая схема котораго нами намѣчена, дается нѣчто большее простаго описанія: здѣсь на основаніи общихъ критеріевъ достовѣрности дается *отчетъ* въ томъ, *по какимъ основаніямъ и мотивамъ* въ свой образъ міра мы внесли его составные элементы и почему именно эти, а не другіе. И хотя мы не можемъ исчерпать всѣхъ элементовъ міроваго цѣлаго, но никакая логика этого и требовать не можетъ: она въ правѣ требовать отчетности лишь въ логически—правомѣрномъ построеніи именно *общей схемы*, заполненіе которой есть дѣло каждаго индивидуума въ частности. Но этой цѣли изложенное нами доказательство удовлетворяетъ вполнѣ. Конечно, здѣсь можно возбуждать дальнѣйшіе вопросы,—наприм., относительно законности различенія субъективнаго и объективнаго, надежности самыхъ критеріевъ достовѣрности истины и т. д.

---

[1]) *Фр. Паульсенъ*. Введеніе въ философію, М. 1894., стр. 380—3, passim.

Но это уже другіе вопросы и, поскольку они входятъ въ составъ философіи феноменализма, отрицающаго реальность внѣшняго міра, мѣсто ихъ обсужденію ниже. Тамъ къ развиваемому теперь *прямому* доказательству мы присоединимъ нѣкоторыя *косвенныя* соображенія, направленныя именно противъ философіи феноменализма. Теперь-же перейдемъ къ изложенію второй половины прогрессивнаго доказательства реальности внѣшняго міра.

7. Изложеніе прогрессивнаго доказательства реальности внѣшняго міра (вторая половина).

Мы установили внѣшнюю дѣйствительность, какъ фактъ, данный въ непосредственномъ сознаніи человѣчества,—нашли, *что такое* внѣшній міръ *для человѣка* и какъ онъ вступаетъ *въ его сознаніе*, какъ данъ *въ его воспріятіи*. Теперь намъ нужно посмотрѣть, что такое онъ *самъ по себѣ*, имѣетъ-ли онъ существованіе *независимо отъ человѣка*, существуетъ-ли *безотносительно*. Говоря иначе, мы должны теперь разсмотрѣть міръ *со стороны его объективныхъ проявленій и свойствъ*, — какъ систему вещей, данныхъ именно внѣ и прежде нашего сознанія. Это и дѣлаетъ прогрессивное доказательство *во второй* своей половинѣ.

Именно, оно, во второй своей половинѣ, устанавливаетъ объективное, безотносительное существованіе: 1) *элементовъ* внѣшней дѣйствительности и 2) ихъ *связей*.

Что касается, прежде всего, *элементовъ* внѣшней дѣйствительности, то уже и непосредственное сознаніе, по руководству живущаго въ немъ инстинкта логичности, довольно удачно и легко разрѣшаетъ эту задачу: ибо и оно не ставитъ ихъ реальности въ зависимость отъ чьего-бы то ни было воспріятія, вообще отъ переживаній кѣмъ-либо. Находясь еще на до-научной ступени, человѣкъ знаетъ, что, если одно чувство насъ обманываетъ, то его показанія слѣдуетъ исправить согласно показаніямъ другихъ чувствъ. Если, наприм., глазъ воспринимаетъ палку, погруженную въ воду, переломленную, то рука исправляетъ эту оптическую иллюзію. Далѣе, уже и обычное сознаніе хорошо различаетъ, наприм., воспріятія отъ воспоми-

наній и др. сходныхъ психическихъ процессовъ,—потому характеру непосредственной чувственной объективности, которымъ запечатлѣны воспріятія. Вѣдь всякій знаетъ, наприм., что видѣть Петербургъ непосредственно и знать о немъ по разсказамъ—два дѣла совершенно различныхъ. Не смѣшиваетъ непосредственное сознаніе и сновъ съ дѣйствительностію, ибо никто, конечно, не станетъ руководствоваться въ своемъ бодрственномъ состояніи тѣмъ, что̀ ему снится ночью. „Кому приснится ночью“,—такъ отвѣчалъ еще Аристотель людямъ, ссылавшимся, въ подтвержденіе мнимой невозможности доказать реальность внѣшняго міра, между прочимъ и на то, что трудно-де отличить дѣйствительность отъ сонныхъ грезъ,—„кому ночью приснится, будто онъ въ Аѳинахъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ онъ въ Ливіи, тотъ проснувшись вѣдь не пойдетъ же въ Одеонъ“. Не менѣе легко, далѣе, непосредственное сознаніе отличаетъ патологическія воспріятія и переживанія отъ нормальныхъ и мало по малу научается исключать изъ своихъ „опытовъ“ элементы случайные, нарушающіе правильность ихъ показаній. Вообще, уже и непосредственное сознаніе, руководясь природнымъ инстинктомъ логичности, обыкновенно проводитъ довольно точную грань между объективнымъ и субъективнымъ въ воспріятіяхъ и вполнѣ понимаетъ, что существуетъ не все то, что̀ „кажется“, но лишь то, что *мыслится* необходимо даннымъ, что остается въ тщательно выполненномъ и провѣренномъ опытѣ послѣ его *логическаго анализа*. И наука, съ своей стороны,—въ курсахъ психологіи, теоріи знанія, логики и вообще повсюду, гдѣ затрогиваются вопросы подобнаго рода,—если только она не проникнута заранѣе феноменалистическими или скептическими тенденціями, въ сущности ничего другаго, въ отношеніи къ нашему вопросу, не дѣлаетъ и не говоритъ, кромѣ того, чѣмъ инстинктивно руководится уже непосредственное сознаніе. Она лишь *точнѣе и строже формулируетъ* тѣ правила *объективнаго* воспріятія, которыми безотчетно и какъ бы полусознательно руководится каждый человѣкъ. *Достоинство* отношенія предмета къ субъекту,—не этому единичному, но всякому вообще, *возможному* субъекту,—при нормальныхъ условіяхъ воспріятія: вотъ что, въ

концѣ концовъ, служитъ ручательствомъ факта существованія предметовъ, реальности всего вообще внѣшняго міра.

Такъ для непосредственнаго сознанія, *такъ* и для сознанія научно-методическаго. Ближайшій шагъ отсюда къ признанію реальности внѣшняго міра, какъ объективно *о себѣ* сущей системы вещей, лежитъ чрезъ выдѣленіе того *общаго и одинаковаго*, что, послѣ логическаго анализа, должно оказаться во всѣхъ возможныхъ воспріятіяхъ внѣшней дѣйствительности, моихъ и чужихъ, въ воспріятіяхъ всѣхъ людей и даже всѣхъ вообще живыхъ существъ,—на основаніи *критерія* такъ называемаго соціальнаго. Вѣдь, переставая быть объектомъ *моего* воспріятія, предметъ не перестаетъ вслѣдствіе этого быть предметомъ воспріятія для другого, третьяго и т. д. сознанія. Я знаю, что звѣзды сіяютъ и въ то время, когда я сплю: ихъ видятъ другіе люди, наблюдающій ихъ астрономъ и т. д. Пополняя другъ друга, дѣйствительныя и *возможныя* воспріятія, составляющія въ своей совокупности опытъ всего человѣчества, обнимаютъ и отражаютъ въ себѣ весь внѣшній міръ, въ общихъ для всякаго воспріятія чертахъ. Этого мало. Міръ, какъ система относительно независимыхъ вещей, существуетъ и для животныхъ точно такъ-же, какъ онъ существуетъ для насъ: животное обходитъ встрѣчающееся ему на пути препятствіе точно такъ-же какъ и человѣкъ и возбуждаемый мною шумъ точно такъ-же вызываетъ со стороны животнаго вниманіе, какъ заставляетъ моего знакомаго прервать работу и посмотрѣть, въ чемъ дѣло.

Это согласіе воспріятій и опредѣляемаго ими практическаго отношенія къ предметамъ внѣшняго міра у людей и живыхъ существъ, одаренныхъ внѣшними чувствами, доказываетъ, что бытіе внѣшняго міра не есть мое *percipi*,—что существуетъ независимый отъ воспріятій живыми существами, то-есть въ собственномъ смыслѣ объективный, міръ. И, конечно, никто изъ людей, мыслящихъ здраво, не станетъ, вмѣстѣ съ феноменалистами, полагать, будто солнце, наприм., ежедневно *исчезаетъ*, совсѣмъ перестаетъ существовать, *потому что* съ наступленіемъ вечера и ночью мы его не воспринимаемъ или что оно существуетъ и ночью лишь потому, что, когда его не

воспринимаемъ мы, то воспринимаютъ другіе люди. И опять, и здѣсь, научное сознаніе вполнѣ признаетъ силу этого аргумента, которымъ руководствуется сознаніе непосредственное. По крайней мѣрѣ ему придаютъ большое значеніе даже и многіе изъ наиболѣе осторожныхъ мыслителей, а между прочимъ и такъ называемые „критическіе“ философы, каковъ, напримѣръ, извѣстный Риль [1]).

Такимъ образомъ, въ общихъ пріемахъ непосредственной и научно-методической постановки внѣшней дѣйствительности полное сходство. Поднявшись на эту ступень, непосредственное или такъ называемое „наивное“ сознаніе уже отрѣшается отъ своей „наивности“ и начинаетъ *понимать* внѣшнюю дѣйствительность именно какъ систему *о себѣ сущихъ* вещей. Предметъ и вообще внѣшній міръ для развитаго и критическаго сознанія уже не то, что завѣряется воспріятіемъ, хотя бы хорошо поставленнымъ и всеобщимъ, но то, что мыслится во всѣхъ воспріятіяхъ существеннаго и неизмѣннаго, твердаго и устойчиваго, что выражается въ методически образованномъ *понятіи* о предметѣ и внѣшней реальности. Именно методически образованное понятіе, изъ котораго выдѣлено все случайное и самопротиворѣчивое и которое выражаетъ лишь существенное и устойчивое,—вотъ что такое, съ точки зрѣнія развитаго и научно-дисциплинированнаго сознанія, есть предметъ. Не отношеніе *къ намъ*, не данность предмета *въ нашемъ* воспріятіи, хотя бы и принудительная, дѣлаетъ предметъ предметомъ, ручается за его объективную дѣйствительность, но именно *понятная для мысли* устойчивость, мысли же открывающихся, его свойствъ и отношеній къ другимъ предметамъ, съ которыми вмѣстѣ онъ образуетъ одну связную систему. Предметъ для философскаго, или вообще развитаго, сознанія всегда есть нѣчто цѣлое, нѣкоторое единство въ многообразіи. Простая совокупность (аггрегатъ) элементовъ еще не есть предметъ: нуженъ, сверхъ этого, ихъ пространственный синтезъ. Но и этого мало. Внѣшній синтезъ, простое пространственное подлѣположеніе и совмѣстное существованіе элемен-

[1]) *Риль*, op. cit.

товъ еще не есть предметъ: хотя и здѣсь есть многообразіе, связанное извѣстнымъ образомъ въ одно цѣлое, но здѣсь, при внѣшнемъ единствѣ, недостаетъ единства внутренняго, внутренней цѣльности. Вѣдь не всякое единство и не всякое соединеніе многообразія въ одно составляетъ предметъ. Если я могу по произволу, какъ мнѣ угодно, размѣщать части предмета или его элементы, то предо мною, строго говоря, нѣтъ предмета. Ибо предметъ дѣлаетъ предметомъ именно то, что въ немъ связываетъ мою мысль, что заставляетъ меня думать о себѣ именно такъ, а не иначе. Словомъ предметъ для философскаго сознанія есть такое соединеніе элементовъ въ одно цѣлое, которое опредѣляется связью внутренно-необходимою, принудительно мыслимою, насквозь проникнутою категоріями и прежде всего связанною категоріею субстанціи [1]).

---

[1]) Здѣсь, въ моментѣ возвышенія *непосредственнаго представленія* о предметѣ, какъ данномъ въ воспріятіи нѣчто, на ступень *сознаннаго и отчетливаго понятія* о немъ, какъ связной системы о себѣ сущихъ элементовъ получаетъ полное значеніе регрессивное доказательство (въ первой формѣ теоретической), которое выше мы признали недостаточнымъ для *первичной* постановки дѣйствительности. Особенно большое значеніе здѣсь имѣютъ категоріи причинности и субстанціи, какъ это относительно понятія причины разъяснено, съ убѣждающею ясностію, *проф. А—ндромъ Ив. Введенскимъ*. „Мы имѣемъ дѣло здѣсь", пишетъ, между прочимъ, почтенный философъ,—„не съ чѣмъ другимъ, какъ съ связующимъ понятіемъ. Если это нѣчто дѣйствительно составляетъ связующее наши ощущенія понятіе, то, взятое помимо нихъ, оно должно быть пусто, а потому при всякомъ предметѣ оказывается *одинаковымъ неизвѣстнымъ*: всѣ различія оно должно пріобрѣтать только посредствомъ присоединяющихся къ нему ощущеній. И что же оказывается? Какой предметъ мы ни разложимъ на его составные элементы, будетъ ли это булыжникъ, кусокъ дерева или золота, вездѣ, по отвлеченіи отъ него *всѣхъ* чувственно воспринимаемыхъ качествъ, остается одинаковый X. Его обыкновенно мы считаемъ сущностью всякаго вида матеріи вообще, какова она помимо всѣхъ ея несущественныхъ свойствъ. Эта-то повсюдная одинаковость и убѣждаетъ насъ, что то нѣчто, которое существуетъ въ предметахъ опыта *сверхчувственно* воспринимаемыхъ качествъ и которое объектируетъ наши ощущенія, превращаетъ ихъ изъ субъективныхъ состояній сознанія въ противостоящія намъ вещи (т. е. *являющіяся* такъ, какъ *будто бы* онѣ навѣрное существовали помимо насъ), есть понятіе. Однимъ изъ элементовъ такого понятія служитъ идея причинности. Наши ощущенія мы мыслимъ объединенными посредствомъ понятія, въ составъ котораго входитъ причина; отъ этого они *являются* не нашими состояніями, а свойствами предметовъ внѣ насъ, и послѣднимъ приписываются силы (*причины*), благодаря которымъ мы узнаемъ о томъ или другомъ качествѣ предмета *Op. cit.*, стр. 31.—Mutatis mutandis, то же самое слѣдуетъ сказать и о категоріи *субстанціи*.

Рядомъ съ установкой элементовъ дѣйствительности совершается параллельный процессъ установки *связи между* этими *элементами*. Внѣшній міръ предстоитъ размышляющему пониманію не какъ случайный аггрегатъ, между составными частями котораго была бы возможна постоянная перегруппировка, но именно какъ связная и стойкая система. И этимъ нашъ образъ внѣшней дѣйствительности существенно отличается отъ всякихъ случайныхъ сцѣпленій представленій,—во снѣ, въ состояніи патологическомъ, въ свободно-творческой игрѣ представленій и фантастическихъ образовъ. *Аргументомъ связности*, какъ критеріемъ постановки внѣшней дѣйствительности, мы опять-таки пользуемся уже и на раннѣйшихъ ступеняхъ духовнаго развитія, инстинктивно и полубезсознательно. Мы чувствуемъ, что не въ нашей власти произвольно переставлять предметы внѣшняго міра, а слѣдовательно и ихъ отраженія въ нашихъ представленіяхъ. Это смутное чувство мало по малу проясняется въ мысль и, такимъ образомъ, уже непосредственное сознаніе, *на основаніи критерія связности*, устанавливаетъ общую картину міра, при чемъ мы сами являемся лишь однимъ изъ звеньевъ цѣлаго. И для него всякій предметъ существуетъ,—и при томъ существуетъ именно такъ, а не иначе,—потому, что существуютъ другіе предметы и опять таки существуютъ именно такъ, а не иначе. Всякое измѣненіе въ одномъ какомъ нибудь предметѣ наступаетъ потому, что совершилось измѣненіе въ другомъ. Предметы стоятъ въ причинной взавимозависимости, составляя одну систему взаимнообусловливающихъ вещей и отношеній. Наука ставитъ лишь надъ этимъ пониманіемъ міра, какъ связнаго цѣлаго, точку. Если она говоритъ, наприм., что планеты движутся по эллипсисамъ вокругъ солнца, то она лишь точнѣе выражаетъ спеціальный случай общей космической связности, подмѣчаемой повсюду уже и непосредственнымъ сознаніемъ. Завоеванія наукъ, занесенныя въ лѣтописи, лишь разрѣшаютъ въ рядъ частныхъ, точнѣе поставленныхъ, формулъ ту смутную идею связности міровыхъ явленій, которую вноситъ въ свой образъ міра уже и непосредственное сознаніе. Исторія науки записываетъ прочно, разъ и навсегда установленные, элементы

дѣйствительности и формулированныя въ „законахъ“ связи между этими элементами, превращая, такимъ образомъ, мало по-малу подвижный образъ міра въ закономѣрно связную и устойчивую систему вещей и отношеній [1]).

[1]) Ср. *Sigwart*, Logik, I. B., 2 47.—Аргументъ связности долженъ быть еще дополненъ,—особенно въ моментѣ постановки существъ одушевленныхъ,—*аргументомъ телеологическимъ*. Значеніе этого аргумента хорошо разъяснено *проф. Л. М. Лопатинымъ*, въ его полемической статьѣ: „Новый психофизіологическій законъ г. Введенскаго“ (*Вопросы философіи и психологіи*, кн. 19, отд. 2-й, стр. 60 и слѣд.). „Объясняя непосредственно наблюдаемую дѣйствительность“,—пишетъ почтенный профессоръ (стр. 72 и слѣд.),—*„во многихъ случаяхъ мы совершенно не можемъ обойтись безъ предположенія интеллигенціи, отличной отъ нашей, или,—говоря просто,—не можемъ обойтись безъ мысли о чужомъ умѣ, отъ насъ независимомъ*. Въ этомъ, какъ я думаю, и заключается разгадка логической силы нашего убѣжденія въ существованіи чужой одушевленности. Мы не можемъ мыслить безъ противорѣчія свою жизнь, если не предположимъ чужое сознаніе или чужой разумъ, представляющіе изъ себя что-то очень сходное съ нашимъ собственнымъ сознаніемъ и разумомъ. Поэтому..., нашъ выводъ къ существованію сознанія внѣ насъ не простая аналогія,—онъ представляетъ несравненно болѣе строгій логическій процессъ,—онъ основывается на дѣйствительной немыслимости противнаго... Если бы у насъ явился серьезный поводъ сомнѣваться, видимъ ли мы предъ собой настоящаго человѣка или очень искусно устроенный и похожій на человѣка автоматъ, мы еще не считали бы дѣла рѣшеннымъ, еслибы замѣтили, что лицо предполагаемаго автомета очень живо выражаетъ горе или радость, хотя бы изъ внутренняго опыта мы очень хорошо знали, что въ насъ это выраженіе всегда сопровождается какимъ-нибудь изъ названныхъ чувствъ; но если этотъ автоматъ вдругъ заговоритъ и станетъ осмысленно отвѣчать на наши вопросы, всѣ наши недоумѣнія сразу кончатся,—мы поймемъ, что предъ нами разумный человѣкъ, а не машина. Что же убѣдило насъ въ данномъ случаѣ? Мы руководствуемся простою увѣренностію, что нельзя устроить машину, которая, сама ничего не думая, однако обнаруживаетъ въ своихъ актахъ постоянное размышленіе. *Телеологическій аргументъ*, въ его наиболѣе ясной, простой, эмпирически наглядной формѣ,—вотъ что въ послѣднемъ основаніи, никогда не позволитъ намъ отказаться отъ предположенія дѣятельной мысли внѣ насъ. Механическимъ, физическимъ и химическимъ процессамъ мы не можемъ приписать того, что не лежитъ въ ихъ существѣ; сложныхъ цѣлесообразныхъ дѣйствій мы не можемъ признать понятнымъ свойствомъ сочетаній элементовъ, которыя никакихъ цѣлей не ищутъ. Когда мы видимъ постоянное, сложное, многостороннее совпаденіе, полное идеальнаго смысла, такихъ процессовъ, которые по своей природѣ, къ этому смыслу (а стало-быть и непремѣнно совпаденію) вовсе не стремятся и въ немъ не заинтересованы,—оно представляется намъ безусловно *невѣроятнымъ* (и въ тѣсномъ, и въ широкомъ значеніи этого слова) безъ направляющей дѣятельности нѣкоторой въ себѣ разумной силы. Поэтому всеобщій абсолютный автоматизмъ всего, что происходитъ въ окружающихъ насъ людяхъ и животныхъ, а также и въ нашихъ собственныхъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ, есть невѣроятнѣйшее изъ предположеній человѣческой фантазіи: о немъ можно остроумно спорить, но

Только что намѣченный нами *аргументъ связности*, на ряду съ такъ называемымъ *соціальнымъ критеріемъ* эмпирической дѣйствительности, въ настоящее время очень популяренъ. Онъ повсюду вводится теперь въ изложеніе нашего вопроса, не только въ курсы логики и теоріи знанія, но и въ курсы психологіи. Такъ напр., Гефдингъ считаетъ именно этотъ аргументъ пригоднымъ для тѣхъ исключительныхъ случаевъ, когда приходится отстранять возраженія противъ реальности внѣшняго міра, направляемыя со стороны субъекта галлюцинирующаго.

„Когда“,—спрашиваетъ онъ, „галлюцинирующій съ большимъ остроуміемъ опровергаетъ всѣ возраженія, которыя можно привести противъ воображаемаго міра, съ которымъ онъ сжился, то какъ рѣшить въ такомъ случаѣ, кто тутъ правъ?

„Отдѣльныя чувственныя воспріятія сами по себѣ не могутъ рѣшить дѣла. Каждое изъ нихъ, взятое отдѣльно, можетъ основываться на иллюзіяхъ или галлюцинаціяхъ. *Единственно возможное рѣшеніе* можно получить только, если обратить вниманіе на *связь между различными чувственными воспріятіями*. Отдѣльныя точки, въ которыхъ выступаетъ ощущеніе сопротивленія, остановимся пока на этомъ, не изолированы, но являются во взаимной связи. Задача индивидуума—расположить свои представленія согласно этой связи. Если онъ не можетъ сдѣлать этого какъ слѣдуетъ, то наткнется на противорѣчіе и, въ концѣ концовъ, испытаетъ практическое разочарованіе или страданіе. А если онъ, можетъ быть, и нашелъ какъ разъ такой порядокъ для представленій, въ какомъ они являлись, но попалъ въ противорѣчіе съ новыми опытами, то возникаетъ сомнѣніе въ вѣрности уже и первыхъ воспріятій. Если же не возникаетъ сомнѣнія и продолжается взаимодѣйствіе съ внѣшнимъ міромъ, то неизбѣжна гибель. Поэтому-то дѣти и сумасшедшіе стоятъ внѣ борьбы за существованіе: они не способны поправлять опытомъ свои представленія.

его нельзя ясно и серьезно мыслить... Въ пользу существованія разума внѣ насъ мы имѣемъ доказательство, которое по очевидности и строгости приближается къ доказательствамъ математики. Какъ при выведеніи математическихъ истинъ, и оно получается чрезъ аналитическое сопоставленіе идей въ ихъ необходимыхъ взаимныхъ отношеніяхъ между собою: это идеи *совпаденія, случая, разума*“. *Passim.*

„Мы начинаемъ съ того, что непосредственно довѣряемся всякому представленію, которое только образовалось. Сомнѣніе появляется лишь, когда сталкиваются нѣсколько различныхъ представленій и оказываются взаимно несовмѣстимыми. А такая несовмѣстимость противорѣчитъ тожеству съ самимъ собою, сохранить которое сознаніе старается повсюду. Поэтому мы знакомимся съ дѣйствительностью въ извѣстномъ смыслѣ путемъ мышленія, а не путемъ чувственнаго воспріятія: мы признаемъ за дѣйствительное только то, что мы можемъ утверждать теоретически и практически, не запутываясь въ противорѣчіе съ самими собой. Только для мыслящихъ существъ можетъ существовать дѣйствительность. Этотъ критерій мы прилагаемъ не только къ чувственному воспріятію, но и къ воспоминанію, если намъ желательно установить разницу между дѣйствительнымъ воспоминаніемъ и сномъ или фантазіею.

„На этомъ пути познаніе отдѣльнаго индивидуума находитъ себѣ завершеніе въ общей картинѣ связи, звеномъ которой является и онъ самъ. Но собственныя силы индивидуума тутъ не много значатъ. Онъ не можетъ исправить всѣхъ своихъ иллюзій, если стоитъ особнякомъ. Точно также невозможно это для отдѣльнаго народа и для отдѣльной эпохи. Общія картины, образованныя отдѣльнымъ индивидуумомъ, народомъ или вѣкомъ, въ свою очередь вступаютъ между собой въ борьбу и, благодаря этой борьбѣ, медленно развивается міросозерцаніе рода, получая все больше и больше ясности и прочности. Психологія индивидуума ведетъ тутъ отчасти къ психологіи народа, отчасти къ исторіи наукъ“ [1]).

Итакъ, наука не расходится съ основными реалистическими предположеніями и стремленіями непосредственнаго сознанія. Напротивъ, наука эта узаконяетъ тѣ пріемы, которыми оно пользуется инстинктивно и полусознательно. Она лишь сообщаетъ нашему знанію дѣйствительности болѣе тонкую и, потому, болѣе стойкую форму,—форму развитаго понятія. Признаки дѣйствительности, по которымъ непосредственное сознаніе отличаетъ ее отъ иллюзій, созданій воображенія и пр.,—

[1]) *Гефдингъ*, очерки психологіи. Изд. 2-е, Спб. 1896, стр. 222—224, passim.

принудительная данность для субъекта и взаимная связность, эти признаки сохраняютъ свою полную силу и для науки. Но принудительность понимается ею уже не какъ принудительность индивидуальнаго чувственнаго воспріятія, но какъ принудительная данность переработанныхъ мыслію воспріятій для „родовой организаціи“, для „сознанія вообще“, по терминологіи Канта, или для „универсальнаго человѣка“ Паскаля. Подобнымъ же образомъ, и постоянство элементовъ и отношеній сущаго понимается не какъ только постоянство отношеній *къ намъ*, но какъ постоянство *взаимоотношеній*: дѣйствительность ставится наукою, какъ связная выраженная (и выразимая) въ опредѣленныхъ, точно отграниченныхъ и вмѣстѣ тѣсно взаимно связанныхъ понятіяхъ.

Дальше этого идти некуда, да и не за чѣмъ, такъ какъ этого результата вполнѣ достаточно. Наука устанавливаетъ, такъ сказать, логическій остовъ или скелетъ внѣшней дѣйствительности, который воспріятіе облекаетъ плотью и кровью и въ который наше непосредственное чувство реальности влагаетъ внутреннее содержаніе. Кто-же захотѣлъ бы отсюда сдѣлать соблазнительный шагъ дальше, кто захотѣлъ бы распустить всю дѣйствительность въ совокупность состояній сознанія (представленій, понятій, идей), тому пришлось бы доказывать не только то, что его гипотеза вообще *возможна*, но и то, что противоположная, то-есть реалистическая гипотеза не возможна или, по крайней мѣрѣ, что феноменализмъ *лучше* объясняетъ вопросы мысли и жизни, чѣмъ реализмъ.

Однако, не только послѣдняго, но и перваго доказать невозможно. Въ самомъ дѣлѣ, распустить всю дѣйствительность въ мысль можно, очевидно, лишь путемъ забвенія или намѣреннаго игнорированія такъ называемыхъ ирраціональныхъ элементовъ сущаго (всего того, что непосредственно, то-есть безъ посредства логическихъ процессовъ, нами испытывается, чувствуется ощущается). Невозможность превращенія всей дѣйствительности въ мысль или въ „состоянія сознанія“ доказывается невозможностью конструировать дѣйствительность изъ чисто субъективнаго матеріала (что̀ мы разъясняли выше): если бы такая конструкція была возможна, то и обратный про-

цессъ былъ бы возможенъ, такъ какъ одно другое предполагаетъ. Съ другой стороны, феноменалистическая гипотеза, необычайно сложная и искусственная именно поэтому,—какъ сейчасъ увидимъ,—запутывается въ чрезвычайныя несообразности и приводитъ къ очевиднѣйшимъ нелѣпостямъ. Безконечно легче разъяснить жизнь нашего, такъ называемаго, эмпирическаго сознанія, предположивъ реальность, какъ безспорный фактъ, чѣмъ превративъ ее въ субъективный миражъ. Логика рекомендуетъ, caeteris paribus, предпочитать гипотезы, представляющія преимущества простоты и естественности. Но, какъ мы сейчасъ увидимъ, феноменализмъ, сравнительно съ реализмомъ, оказывается гипотезою столь искусственною и произвольною, что въ выборѣ между ними затрудненій быть не можетъ.

8 *Доказательство реальности внѣшняго міра „отъ противнаго“: критика послѣдовательнаго феноменализма* [1]).

Давъ себѣ отчетъ въ *принудительной постановкѣ* элементовъ дѣйствительности и продумавъ вопросъ о закономѣрной *связности явленій*, размышляющее сознаніе не успокоивается, однако на этихъ, то есть *прямыхъ*, основаніяхъ признанія внѣшней дѣйствительности, но хочетъ отстранить и возникающія предъ нимъ возраженія, хочетъ утвердить установленный тезисъ путемъ *косвенныхъ*, такъ называемымъ „доказательствомъ отъ противнаго“,—именно *чрезъ критику феноменализма*. Въ предыдущихъ нашихъ разсужденіяхъ намъ не разъ уже приходилось касаться частныхъ аргументовъ феноменализма. Но теперь намъ необходимо,—чтобы не оставлять въ тылу серіознаго непріятеля,—взять аргументацію феноменализма въ цѣломъ и внимательно изучить занятую имъ критическую позицію.

Что такое феноменализмъ? Въ чемъ сущность его аргументаціи, направленной противъ реальности внѣшняго міра?

Основной тезисъ феноменализма можетъ быть выраженъ такъ:

---

[1]) Ср. къ этому §: 1) *Eduard von Hartann*—Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, Leipzig. 2) Сочиненія *В. Д. Кудрявцева-Платонова*, т. I., выпускъ 2-й—„Метафизическій анализъ эмпирическаго познанія“. 3) *Философія Беркли*, историческій и критическій очеркъ *А. Смирнова*, Варшава, 1873.

„Я знаю *только* состояніе своего сознанія и мыслю *только* свои собственныя мысли. Говоря иначе, я не могу ни мыслить, ни знать ни о чемъ такомъ, что̀ лежало бы за предѣлами моего сознанія (было-бы ему трансцендентно),—ни о какихъ предметахъ или вещахъ, существующихъ внѣ и прежде моего сознанія. Всякая попытка сдѣлать это неизбѣжно должна окончиться неудачею, по самому условію задачи. Въ самомъ дѣлѣ, если-бы мнѣ удалось мыслить нѣчто, по предположенію лежащее внѣ моего сознанія, то въ актѣ мышленія это нѣчто уже вступило-бы въ мое сознаніе и, слѣдовательно, я мыслилъ-бы все же лишь *свою* мысль, познавалъ-бы лишь нѣчто свое, а не трансцендентное моему сознанію: условіе задачи было-бы, такимъ образомъ, не выполнено, цѣль оставалась бы не достигнутою и мы сполна оставались бы въ области лишь *субъективныхъ явленій* (феноменовъ,—отсюда *феноменализмъ*). Тутъ дилемма: познаваемое, предметъ познанія *или* внѣ меня и тогда я не могу его уловить, ибо вѣдь не могу же я выступить изъ себя, за предѣлы своего сознанія, *или* во мнѣ, но тогда я познаю свое, а не внѣшнее мнѣ. Такимъ образомъ, когда, мысля о чемъ нибудь, я воображаю, будто мыслю о предметѣ самомъ въ себѣ, то я впадаю не только въ самообманъ, но и въ самопротиворѣчіе. Ибо уже тѣмъ самымъ, что я нѣчто смыслю, я доказываю, что мыслимое не трансцендентно въ отношеніи къ моему сознанію, но ему имманентно, слѣдовательно, не вещь въ себѣ, не внѣшній мнѣ предметъ, но именно лишь субъективное явленіе, мое внутреннее состояніе“.

Не смотря на очевидный діалектико-софистическій характеръ изложеннаго аргумента, онъ составляетъ самую суть феноменализма, его основной жизненный нервъ. Что ни говорятъ феноменалисты, но подъ ихъ разсужденіями всегда слышится,—конечно, съ различными оттѣнками и въ различныхъ варіаціяхъ,—именно этотъ аргументъ. Разоблачить его внутреннюю фальшь, умертвить этотъ нервъ феноменализма значитъ въ корнѣ подорвать самую доктрину. И сдѣлать это совершенно возможно.

Совершенно очевидно, прежде всего, что изложенный нами

аргументъ не вѣренъ уже въ формально-логическомъ отношеніи. Въ самомъ дѣлѣ, изъ того, что моя *мысль* о предметѣ находится въ моемъ сознаніи вѣдь никоимъ образомъ не слѣдуетъ, будто *предмета этой мысли* нѣтъ внѣ моего сознанія, будто вообще нѣтъ внѣшней дѣйствительности: моя *мысль* должна быть имманента моему сознанію, но *предметъ* можетъ быть ему и трансцендентенъ (хотя можетъ быть и имманентенъ, если я мыслю о своей собственной мысли). Одно другому нисколько не мѣшаетъ и тѣмъ болѣе одно другого не исключаетъ. Разъяснимъ на примѣрѣ, насколько наивна, не смотря на свою діалектическую утонченность, аргументація феноменализма, коль скоро мы возьмемъ ее въ *конкретномъ примѣненіи*. Я указываю ребенку рукою какую нибудь вещь, которую онъ долженъ принести; указываю какому нибудь молодому домашнему животному (котенку, щенку) кусокъ, который онъ можетъ съѣсть. Какъ они отнесутся къ моимъ знакамъ? Если они очень молоды и неопытны, они не поймутъ меня; ребенокъ будетъ смотрѣть на мою руку, на меня, пожалуй на предметъ, будетъ переводить глаза съ него на меня и обратно; щенокъ или котенокъ будетъ обнюхивать палецъ, какъ будто въ немъ все дѣло, но на кусокъ, пока не заинтересовано его обоняніе, не обратитъ вниманія. Подлиннаго значенія моихъ знаковъ они не поймутъ: ребенокъ научится понимать ихъ лишь позднѣе, съ развитіемъ его сознанія, а у животныхъ должна, для пониманія моихъ знаковъ, установиться предварительная ассоціація, въ которой преобладающее значеніе получили бы вкусовыя и обонятельныя ощущенія. Если бы теперь, допустимъ возможность этого, я сталъ выражать свое неудовольствіе на ихъ непонятливость, а они стали бы мнѣ возражать, то они разсуждали бы, какъ настоящіе феноменалисты. Какъ феноменалистъ реалиста, такъ и они стали бы уличать меня въ противорѣчіи, самопротиворѣчіи и нелѣпости: „Ты“,—такъ приблизительно сказали бы они, „ты показываешь намъ различные знаки рукою, а хочешь чтобы мы разумѣли подъ ними нѣчто иное, хочешь чтобы мы догадались относительно того, что нужно дѣлать съ предметами, къ которымъ твои знаки, въ сущности, не имѣютъ никакого отношенія“! Точь въ точь въ

такомъ же положеніи оказывается и феноменалистъ, когда онъ усиливается разъяснить реалисту, что тотъ не имѣетъ будто бы права переходить отъ состояній своего сознанія или отъ своей мысли къ предметамъ, лежащимъ внѣ сознанія: „ты-де мыслишь мысль, свое собственное представленіе, а хочешь, чтобы я разумѣлъ подъ нею, считалъ ее выраженіемъ чего-то объективно существующаго“! А между тѣмъ, если тутъ и есть несообразность, противорѣчіе и нелѣпость, то развѣ лишь для такой примитивной интеллигенціи, какова интеллигенція очень маленькаго ребенка или даже животнаго.

Вѣдь совершенно ясно, что одно дѣло *знакъ* и совсѣмъ другое дѣло *обозначаемое*. Въ приведенныхъ выше примѣрахъ дѣло, конечно, вовсе не въ моей рукѣ и не въ знакахъ, которые я показываю, а въ томъ, *что* своими знаками я хочу обозначить. Подобнымъ же образомъ и мое представленіе какаго бы то ни было предмета, конечно, есть *знакъ*, помѣтка чего то, сдѣланная моимъ эмпирическимъ сознаніемъ. Но это отнюдь не мѣшаетъ ему выражать предметъ и указывать на него: никакого противорѣчія тутъ нѣтъ. Нужно только, чтобы, представляя предметъ, я помнилъ, что мое представленіе относится къ чему-то трансцендентному для меня, къ чему-то такому, что уже не есть мое представленіе,—чтобы я „примышлялъ“ къ моему представленію соотвѣтствующій предметъ.

Буквы и другіе знаки, которыми я передаю свою мысль на бумагѣ суть, для меня самаго и для другихъ, прежде всего именно внѣшніе знаки,—знаки, различаемые глазомъ. Но они обозначаютъ нѣчто совсѣмъ иное, слова, которыя тоже суть знаки, но различаемые уже не глазомъ, а слухомъ. Въ свою очередь, и слова обозначаютъ нѣчто совсѣмъ иное—представленія, которыя опять таки суть знаки, но различаемые уже не слухомъ, а мыслью. Далѣе, и представленія обозначаютъ такъ же нѣчто совсѣмъ иное, уже не мои субъективныя состоянія, но соотвѣтствующіе имъ предметы. Когда я читаю, напр., въ газетѣ сообщеніе, что тамъ то случился пожаръ, желѣзнодорожная катастрофа и т. д., то вѣдь смыслъ выражающихъ эти извѣстія предложеній, ихъ объективное значеніе, состоитъ вовсе не въ томъ, что, подъ вліяніемъ пронесшихся въ

моемъ сознаніи словъ, которыя, въ свою очередь, вызваны напечатанными знаками, въ моемъ сознаніи возникаютъ, въ извѣстномъ соотношеніи, представленія, а въ томъ, что, какъ я узнаю изъ этого сообщенія, объективно, внѣ инезависимо отъчьего бы то ни было сознанія, совершились извѣстные факты, взволновавшіе общественное мнѣніе. Если газетное сообщеніе не обозначаетъ этого, то оно не обозначаетъ вовсе ничего,— есть сочетаніе словъ, съ которыми я или вовсе ничего не соединяю, или соединяю мысль невѣрную, не выражающую никакаго дѣйствительнаго факта.

Если, послѣ этихъ примѣровъ и разъясненій, мы обратимся къ нашему вопросу, то увидимъ, что выходъ изъ тисковъ феноменализма для насъ теперь открытъ: наши состоянія сознанія или мысли суть лишь *знаки* того, что лежитъ внѣ сознанія, подобно тому какъ извѣстныя напечатанныя сочетанія буквъ суть знаки словъ, слова знаки понятій и т. д.

Однако, такъ можетъ возразить феноменалистъ, ваша аналогія не вполнѣ вѣрна. Если обозначаемое и обозначающее *однородно*, то она умѣстна и логически законна, но коль скоро обозначающее и обозначаемое *разнородно*, то на подстановку одного вмѣсто другаго мы уже не имѣемъ права. Но внѣшняя реальность совершенно инородна въ сравненіи съ состояніями моего сознанія или моею мыслью и, потому о выраженіи внѣшней дѣйствительности въ моихъ представленіяхъ и понятіяхъ, о ея замѣщеніи этими послѣдними,—такъ заключитъ свои возраженія феноменалистъ, говорить совершенно нельзя.

Однако,—спросимъ, въ свою очередь, и мы,—справедливо ли, будто только однородное допускаетъ замѣщеніе или обозначеніе одного другимъ? Отнюдь нѣтъ. Мы можемъ совершенно условно и до нѣкоторой степени произвольно обозначать какимъ нибудь предметомъ А другой, *совершенно не сходный съ нимъ* предметъ В. Разъ я желаю такой символизаціи, то ничто не препятствуетъ мнѣ ее установить. Хорошіе примѣры для открывающихся здѣсь возможностей даетъ юридическая практика. Она знаетъ случаи замѣщенія, условнаго обозначенія или юридическаго представительства, не только лицъ существующихъ (хотя бы и отсутствующихъ) или наоборотъ,

завѣдомо несуществующихъ (умершихъ), но и такихъ, существованіе которыхъ совершенно *проблемматично* (наприм., безъ вѣсти пропавшихъ, возможныхъ, но еще совершенно гадательныхъ, дѣтей умершаго мужа, не найденныхъ еще пока родственниковъ и т. д.). Подобнымъ же образомъ и существованіе внѣшняго міра,—пусть, какъ говорятъ феноменалисты, оно проблемматично и даже вовсе сомнительно, можетъ быть обозначаемо и выражаемо системою условныхъ и произвольно выбранныхъ знаковъ, каковы и суть слова, обозначающія наши представленія или вообще состоянія сознанія.

Этого однако, еще мало. До сихъ поръ мы исходили изъ предположенія, что реальность внѣшняго міра совершенно *инородна* сравнительно съ состояніями нашего сознанія. Если такъ, то, конечно, наши представленія внѣшней дѣйствительности имѣютъ лишь гипотетическій характеръ: можетъ быть (и вѣроятно), они выражаютъ въ себѣ внѣшнюю дѣйствительность, но можетъ быть (пусть даже это менѣе вѣроятно) и не выражаютъ. Въ такомъ случаѣ, защитники реализма, очевидно, въ сущности не имѣли бы никакихъ преимуществъ предъ феноменалистами. Какое же, въ самомъ дѣлѣ, значеніе теоретическое ли то, или практическое, могутъ имѣть эти гипотетическія представленія внѣшней реальности? Вѣдь произвольная игра въ возможности, такъ сказали бы тогда феноменалисты, никакъ не можетъ быть одобрена и рекомендована трезво и критически мыслящему сознанію. Все это такъ, конечно, *разъ допущена* радикальная инородность внѣшней дѣйствительности сравнительно съ нашими представленіями о ней, сравнительно съ эмпирическими состояніями нашего сознанія. Но правда-ли, что внѣшняя дѣйствительность совершенно инородна, въ сравненіи съ содержаніемъ нашего сознанія, такъ что о ней возможно будто бы лишь гипотетическое понятіе? Отнюдь нѣтъ. Въ самомъ дѣлѣ, думать, какъ это считаютъ необходимымъ феноменалисты, будто о внѣшней дѣйствительности, если даже она и существуетъ, мы ничего не знаемъ, и въ то же время утверждать, что она совершенно инородна въ сравненіи съ нашими представленіями о ней,

думать такъ значитъ впадать въ очевидное противорѣчіе. Тутъ одно изъ двухъ: *или* феноменализмъ дѣйствительно ничего не знаетъ о внѣшней дѣйствительности и тогда онъ не въ правѣ утверждать и ея инородности, въ сравненіи съ нашимъ о ней представленіемъ, *или же* онъ знаетъ объ этомъ ея характерѣ (несходствѣ съ нашими о ней представленіями) и тогда онъ стоитъ въ очевидномъ противорѣчіи съ собою. Въ томъ и другомъ случаѣ онъ принципіально побѣжденъ.

Что же касается направленнаго со стороны феноменализма противъ реализма замѣчанія о безплодности игры въ гипотетическія понятія, то логика отнюдь не всегда запрещаетъ построеніе такихъ понятій и далеко не всегда находитъ ихъ „безплодными“. Совершенно напротивъ, она *прямо рекомендуетъ* въ нѣкоторыхъ случаяхъ построеніе гипотезъ, чтобы, изучивъ гипотезу въ ея слѣдствіяхъ, принять ее или отвергнуть. Въ такихъ случаяхъ, построивъ гипотезу, необходимо прежде всего, изслѣдовать, насколько она пригодна, то есть насколько помогаетъ разбираться въ относящихся къ ея области фактахъ и объяснять ихъ.

Этотъ пріемъ умѣстенъ и въ нашемъ случаѣ. Именно, здѣсь возможно построеніе двухъ гипотезъ: феноменалистической и реалистической. Построивъ эти гипотезы, необходимо внимательно разсмотрѣть, насколько та и другая помогаютъ намъ оріентироваться теоретически въ окружающемъ насъ мірѣ и устанавливать къ нему правильныя практическія отношенія. Это, повторяемъ, логически совершенно законный пріемъ и если защитники феноменализма возстаютъ иногда противъ него, какъ противъ безплодной будто бы игры въ гипотетическія понятія, то въ этомъ нельзя не видѣть вліянія на нихъ феноменалистическаго *догмата*, то-есть вѣры въ совершенную будто бы инородность внѣшней дѣйствительности въ сравненіи съ содержаніемъ нашего эмпирическаго сознанія. Конечно, кто пришелъ къ убѣжденію въ реальности внѣшняго міра путемъ прямаго прогрессивнаго доказательства, тому это критическое сопоставленіе двухъ названныхъ нами гипотезъ, реалистической и феноменалистической, не необходимо. Но у кого остаются колебанія, тотъ можетъ

найти косвенную поддержку для своего прямаго удостовѣренія во внѣшней реальности въ критикѣ гипотезы феноменализма и отъ ея нелѣпости (чрезъ ея reductio ad absurdum) заключать къ состоятельности гипотезы противоположной. Впрочемъ, и независимо отъ этого, сопоставленіе указанныхъ гипотезъ отнюдь не „безплодно“ для всякаго, кто хочетъ продумать вопросъ „до конца“.

Но какое же заключеніе мы должны сдѣлать на основаніи сравнительной оцѣнки гипотезъ реализма и феноменализма? Какой гипотезѣ должны отдать преимущество на основаніи ихъ провѣрки слѣдствіями? Очевидно, выбора здѣсь быть не можетъ: *конечно*—гипитезѣ реалистической! Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь феноменализмъ никогда не будетъ въ состояніи доказать, что его гипотеза совершенной инородности внѣшней реальности и (при томъ еще проблемматичной!) въ сравненіи съ нашими о ней представленіями, а тѣмъ болѣе полной субъективности послѣднихъ,—что эта гипотеза теоретически и практически будто бы болѣе пригодна, чѣмъ гипотеза реалистическая, будто первая обладаетъ, въ сравненіи съ послѣднею, преимуществами простоты и ясности. Какое, въ самомъ дѣлѣ, значеніе можемъ мы усвоять міросозерцанію, строго ограничивающемуся предѣлами сознанія и отрицающему всякое, какое бы то ни было, отношеніе его къ бытію предметному? Возможна-ли, при условіи такого міросозерцанія, нормальная духовная, умственная и нравственно-практическая жизнь? Конечно, нѣтъ: для строго послѣдовательнаго феноменалиста жизнь была бы не жизнью, а миражемъ, сонною грезою. Еще Фихте изобразилъ, съ чарующею, но вмѣстѣ и пугающею правдивостью, Майю этого невозможнаго феноменалистическаго сна, этихъ грезъ образами, которые стремительно проносятся мимо, не имѣя, однако, того дѣйствительнаго нѣчто, мимо котораго они проносятся, и не принадлежа никакому существу, которое ихъ видитъ, которое ими грезитъ. Со времени Фихте, сближеніе философіи послѣдовательнаго феноменализма съ грезами сновидѣнія сдѣлалось обычнымъ въ полемикѣ противъ этой странной философіи и нельзя сказать, чтобы оно было несправедливою утировкою. Въ самомъ дѣлѣ,

что такое сонъ? Въ чемъ его характерная особенность, сравнительно съ состояніями сознанія бодрствующаго? Во снѣ мы усвояемъ своимъ грезамъ и психическимъ состояніемъ реальность. Но бодрственное сознаніе говоритъ намъ, что это ошибка, иллюзія сна и что фактически всѣ наши сонные образы, включая и первое лицо въ грамматическомъ смыслѣ („я", какъ грамматическій субъектъ образуемыхъ во снѣ сужденій) суть лишь безпредметныя грезы. Бодрствующее сознаніе тѣмъ существенно отличается отъ соннаго, что оно не только усвояетъ представляемымъ предметамъ (объектамъ своихъ воспріятій) трансцендентальную реальность (ибо вѣдь это мы дѣлаемъ и во снѣ), но *вѣритъ въ истинность* такого усвоенія. Такъ какъ, теперь, феноменализмъ отрицаетъ именно законность такой вѣры, правильность отнесенія нашихъ представленій къ дѣйствительности, то, очевидно, онъ уничтожаетъ единственно надежную границу между состояніями бодрствующаго сознанія и сонными, чтобы оставаться себѣ вѣрнымъ, онъ долженъ истолковывать все содержаніе сознанія, и бодрственнаго и соннаго (если только о послѣднемъ можно говорить), во всѣхъ мелочахъ и подробностяхъ, въ смыслѣ миража и грезы. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго феноменализма, всѣ и всякія наши душевныя состоянія, бодрственныя, сонныя, сомнамбулизмъ, галлюцинаціи, все это явленія одного и того-же порядка. Возможная здѣсь со стороны феноменализма ссылка на то, что въ бодрственномъ состояніи мы относимъ свои состоянія къ себѣ, какъ субъекту, ихъ переживающему, къ „я",—эта ссылка не имѣла бы, въ данномъ случаѣ, никакого смыла, такъ какъ вѣдь это „я", какъ и „ты" и „онъ", при послѣдовательномъ проведеніи началъ феноменализма, обращается опять таки въ грезу и призрачный образъ. Словомъ, все какъ во снѣ или въ состояніи сознанія галлюцинирующаго. Жизнь для послѣдовательнаго феноменалиста есть именно призракъ, иллюзія, такъ что феноменалиста совершенно справедливо называютъ „иллюзіонистомъ", иногда съ неменѣе законною логически добавкою: „абсолютный". Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь его царство грезъ ничѣмъ не обусловлено, ни отъ чего не зависитъ. Оно есть единое

абсолютное, которое ни рядомъ съ собою, ни прежде, ни послѣ себя, не допускаетъ подобныхъ-же абсолютныхъ, то есть безпричинныхъ и безпредметныхъ грезъ. Все міросозерцаніе феноменализма вырисовывается, такимъ образомъ, предъ нами, именно какъ *абсолютный иллюзіонизмъ*, безысходный, давящій, кошмарный, парилизующій мысль и жизнь

Выясненный характеръ феноменализма показываетъ, что если бы онъ кѣмъ либо совершенно искренно былъ принятъ теоретически и вполнѣ послѣдовательно проведенъ практически, то онъ неизбѣжно внесъ бы въ жизнь человѣка, умственную и нравственную, коренную двойственность и разрушительное самопротиворѣчіе. Въ самомъ дѣлѣ, нашъ духъ такъ организованъ, что онъ усвояетъ содержанію своего бодрствующаго сознанія предметную дѣйствительность (въ смыслѣ соотвѣтствія бытію и реальнаго переживанія этихъ состояній дѣйствительно существующимъ, а не призрачнымъ, субъектомъ. Но феноменализмъ заявляетъ, что все это—сонъ и иллюзія. Мы ясно отличаемъ отъ состояній сна состоянія бодрственныя, когда, какъ мы убѣждены, мы дѣйствительно живемъ, а не грезимъ. Но феноменализмъ говоритъ, что мы *всегда* грезимъ и что въ сущности наше бодрственное сознаніе ничѣмъ не отличается отъ соннаго... Этими заявленіями феноменализмъ способенъ такъ спутать того, кто захотѣлъ бы принять его тезисы, въ строгомъ и собственномъ смыслѣ, такъ парализовалъ-бы всѣ реалистическіе инстинкты и потребности человѣка, что у него были бы отрѣзаны всѣ пути къ выходу изъ заколдованнаго круга иллюзій. Если существуетъ Богъ (чего впрочемъ, какъ сейчасъ увидимъ, послѣдовательный феноменалистъ признать не можетъ) и если, по невѣдомымъ намъ цѣлямъ, Онъ захотѣлъ бы отъ насъ сокрыть истину и окутать насъ мракомъ призраковъ, то и Онъ, при всемъ Своемъ всемогуществѣ, не смогъ бы сдѣлать для этой цѣли ничего другаго въ сравненіи съ тѣмъ, что дѣлаетъ послѣдовательный феноменалистъ, который объявляетъ, что все нами переживаемое есть лишь рядъ иллюзій, изъ которыхъ нѣтъ выхода. Ясно, что при такомъ условіи, у человѣка не можетъ быть охоты что бы то ни было дѣлать, къ чему-либо стремиться, о чемъ-нибудь сосредоточенно и съ опредѣленною цѣлью думать.

Этимъ уже достаточно опредѣляется научная цѣнность феноменализма. Логика требуетъ провѣрки гипотезы слѣдствіями. И вотъ, если мы взвѣсимъ слѣдствія феноменалистическаго отрицанія внѣшней реальности, то убѣдимся въ его радикальной несостоятельности. Предъ нами, въ самомъ дѣлѣ, раскрывается роковая дилемма: *или* наша психофизическая организація, съ ея существенно реалистическими стремленіями, потребностями и характеромъ, или—феноменализмъ, съ своимъ обсолютнымъ иллюзіонизмомъ. Tertium non datur! Мы должны выбрать что нибудь одно,—должны принять одинъ изъ членовъ этой альтернативы. И ясно, какой членъ мы изберемъ.

Феноменализму, для его самооправданія, теперь остается только одна возможность, къ которой его представители дѣйствительно иногда и прибѣгали. Это—сказать, что, хотя наше представленіе внѣшней реальности и есть иллюзія, но иллюзія плодотворная, необходимая въ цѣляхъ высшихъ,—въ цѣляхъ нравственнаго усовершенствованія и подъема религіознаго сознанія. Однако, и это значеніе феноменализма въ высокой степени сомнительно.

И прежде всего, можно-ли ожидать отъ феноменализма благотворнаго вліянія въ отношеніи религіозномъ? Ни въ какомъ случаѣ. Если, въ самомъ дѣлѣ, Богъ, какъ это выходитъ съ точки зрѣнія послѣдовательнаго феноменализма, есть *лишь мое представленіе*, безъ соотвѣтствующей реальности, то какъ я могу становиться къ Нему въ *дѣйствительныя* религіозныя отношенія? При надлежащей вдумчивости, которая обыкновенно характеризуетъ философовъ,—а объ нихъ именно и идетъ здѣсь рѣчь,—иллюзорность религіозныхъ чувствованій, вытекающая изъ иллюзорныхъ религіозныхъ представленій, рано или поздно неизбѣжно обнаружится и разрушитъ искренность религіозной жизни. Далѣе, психологически невозможно, чтобы отношеніе къ Божеству, Которое, есть *лишь мое представленіе*, могло, въ свою очередь, послужить надежнымъ фундаментомъ для нравственной жизни. Разъ человѣкъ (послѣдовательный феноменалистъ) началъ прозрѣвать иллюзорность своей религіозной вѣры, она неизбѣжно будетъ утрачивать, въ отношеніи къ волѣ, свою мотивирующую силу и та цѣль, которая прежде

достигалась этимъ средствомъ, неизбѣжно останется въ сторонѣ, если на мѣсто разрушенной „иллюзіи“ не выступятъ иные, болѣе могущественные, мотивы.

Но такихъ мотивовъ въ философіи послѣдовательнаго феноменализма нѣтъ и быть не можетъ. Симпатія, альтруистическія побужденія и пр. подобное, на что указываетъ такъ называемая „независимая мораль“, здѣсь не можетъ имѣть мѣста: все это исключается здѣсь отрицаніемъ реальнаго существованія другихъ людей, точно такъ же какъ основанія религіозной жизни подкапываются отрицаніемъ реальнаго существованія Божества. Фенсменалистъ можетъ, правда, сказать, что за представленіемъ безнравственныхъ поступковъ слѣдуетъ чувство неудовольствія, а за представленіемъ поступковъ нравственныхъ—чувство удовольствія, *независимо отъ того*, существуютъ въ дѣйствительности люди и какія-либо другія существа или нѣтъ. Однако, если, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго феноменализма, сонъ есть нѣчто абсолютное и всеохватывающее и я самъ есмь лишь одинъ изъ безчисленныхъ моментовъ этого универсальнаго сна, то трудно понять, какое я могу имѣть вліяніе на его ходъ и характеръ,—зачѣмъ мнѣ дѣйствовать „нравственно“ и почему, при этомъ условіи, „нравственныя“ дѣйствія должны сопровождаться удовольствіями и наоборотъ. Мои желанія оставаться, насколько возможно, далекимъ отъ безнравственныхъ дѣяній будутъ, во всякомъ случаѣ при такомъ условіи, лишь безплодными благонамѣренными желаніями. Если мои ближніе и мои отношенія къ нимъ суть лишь сонныя грезы, миражъ и иллюзія, то какое могутъ имѣть для меня значеніе испытываемыя мною муки совѣсти, страхи предъ возможными наказаніями и т. д.? Вѣдь феноменализмъ снялъ уже повязку съ моихъ глазъ и мнѣ нѣтъ побужденій бояться этихъ „призраковъ“...

Такимъ образомъ, илюзорность всего содержанія нашего эмпирическаго сознанія, религіозное равнодушіе и нравственный индифферентизмъ: вотъ неизбѣжныя слѣдствія послѣдовательно проведенной въ жизнь феноменалистической гипотезы. Феноменализмъ столько же противорѣчитъ кореннымъ реалистическимъ тенденціямъ непосредственнаго сознанія, сколько

и всѣмъ основнымъ критеріямъ, которыми при установкѣ истины, руководится сознаніе научно развитое. И вотъ почему, хотя онъ и можетъ иногда увлекать нѣкоторые единичные умы, наклонные къ теоретической самозаключенности и практической замкнутости, но общимъ вѣрованіемъ никогда не сдѣлается и надъ противоположною философіею реализма никогда не восторжествуетъ.

9. Разборъ теорій: универсальнаго движенія и такъ называемыхъ специфическихъ энергій органовъ чувствъ въ связи съ вопросомъ объ умѣстности, въ сознательной и научно мотивированной постановкѣ внѣшняго міра, эстетическаго аргумента [1]).

Мы нашли, что по вопросу о реальности внѣшняго міра *наука*, въ сущности, не расходится съ непосредственнымъ сознаніемъ: она лишь углубляетъ его пониманіе, чрезъ то сообщая ему бо́льшую отчетливость и стойкость. Именно *наука*, но не проникнутые феноменалистическими тенденціями, „ученые“, не философы и представители, спеціальнаго знанія: они, по крайней мѣрѣ въ одномъ пунктѣ, расходятся съ непосредственнымъ сознаніемъ самымъ радикальнымъ образомъ. Это— по вопросу *о качественной сторонѣ внѣшней дѣйствительности*, о тѣхъ ея чертахъ и свойствахъ, которыя, по приговору непосредственнаго сознанія, должны съ объективной стороны соотвѣтствовать нашимъ ощущеніямъ. „*Какъ извѣстно* (?!)“,—такъ обыкновенно говорятъ теперь, касаясь этого вопроса,—„внѣ насъ не существуетъ ни запаховъ, ни звуковъ, ни цвѣтовъ и т. д., такъ какъ все это суть лишь субъективныя состоянія нашихъ чувствъ, а не объективныя опредѣленія вещей“... Вотъ афоризмъ, который столь-же часто повторяется въ современной „научной“ и популярно-философской литературѣ, проникнутой феноменалистическими тенденціями, переходя отсюда и въ обыденный житейскій обиходъ, сколь мало мотивируется и серіозно доказывается. Доказательства

[1]) Ср. къ этому §: 1) Dr. Engelbert *Lorenz Fischer*—Theorie der Gesichtswahrnehmung. Untersuchungen zur physiologischen Psychologie und Erkenntnisstheorie. Mainz. 1891. 2) L'objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes par *Albert Farges*. 3-me éd., Paris. 1893.

здѣсь обыкновенно считаются излишними, ибо въ истину приведеннаго афоризма наклонны *вѣрить* безъ доказательствъ.

Однако, обычное сознаніе протестуетъ противъ этого афоризма, со всею силою непосредственности, какъ оно протестуетъ противъ всякаго вообще феноменалистическаго толкованія внѣшней дѣйствительности. Конечно, его возраженія противъ этой quasi—„научной“ гипотезы носятъ отрывочный и черезчуръ элементарный характеръ. „По этой гипотезѣ выходитъ“,—такъ приблизительно возражаютъ представители непосредственнаго воззрѣнія,—„что, наприм., загасить лампу значитъ просто закрыть глаза (ибо вѣдь свѣтъ есть лишь субъективное состояніе моего чувства), остановить трескъ разрушающагося зданія значитъ просто заткнуть уши и д. т. Все выходитъ, такимъ образомъ, просто, но, можетъ быть, уже черезчуръ просто,—такъ просто, что даже невѣроятно“. Повторяемъ, возраженія эти, конечно, слишкомъ элементарны. Но за ними чувствуется непоколебимая вѣра непосредственнаго сознанія въ свою истину и, разъ мы убѣдились, что *наука*,—именно наука, а не тѣ или другіе отдѣльные „ученые“,—въ концѣ концевъ, все же должна возвратиться по вопросу о реальности внѣшняго міра къ реализму общаго сознанія и санкціонировать его, то само собою напрашивается предположеніе, не окажется-ли *она* въ концѣ концовъ, солидарною съ нимъ такъ-же и въ этомъ пунктѣ? Не признаетъ-ли *она* и соотвѣтствія нашимъ ощущеніямъ объективныхъ свойствъ вещей, нѣкоторыхъ *объективныхъ коррелятовъ*,—хотя, быть можетъ, и не въ томъ объемѣ и смыслѣ, какъ признаетъ это соотвѣтствіе „наивное“ сознаніе?

Вѣроятность положительнаго отвѣта на этотъ послѣдній вопросъ видна уже изъ того, что противъ указанной нами „научной“ гипотезы протестуютъ не только чувство и непосредственный инстинктъ реальности, но и формальная логика. Въ самомъ дѣлѣ, если вскрыть логическую схему субъективистическаго толкованія чувственныхъ свойствъ внѣшнихъ вещей, то нетрудно будетъ убѣдиться, что весь этотъ отрицательный аргументъ, построенный по общей схемѣ феноменализма, столь-же несостоятеленъ, какъ и этотъ послѣдній, уже и съ чисто

формальной стороны. Что такое запахъ, звукъ, цвѣтъ и т. д.? Это—то, что мы обоняемъ, слышимъ, видимъ. Ergo,—заключаетъ теорія,—сущность всѣхъ чувственныхъ свойствъ предметовъ состоитъ именно въ томъ, что *мы* ихъ ощущаемъ, то есть въ *нашемъ* субъективномъ процессѣ. Ergo, они *и суть* лишь нашъ субъективный процессъ и ничего болѣе. Софизмъ очевидный! Здѣсь смѣшиваются, какъ и повсюду въ феноменализмѣ, опять таки двѣ совершенно разнородныхъ вещи: *percipi—подлежать* воспріятію, быть воспринимаемымъ, существовать въ нашемъ воспріятіи и *esse*—быть объектомъ воспріятія, быть для этого пригоднымъ, *предлежать* воспріятію. Тамъ смыслъ, какъ говорила старая логика, *подлежательный* (субъективный), здѣсь *предлежательный* (объективный). Но одинъ другаго отнюдь не исключаетъ. Предметъ существуетъ со всѣми своими свойствами объективно, независимо отъ того, воспринимаю его я (или какое-либо другое существо), или нѣтъ,—остается, пользуясь выраженіемъ Милля, именно какъ объектъ *возможныхъ* ощущеній и воспріятій. Дѣло просто и ошибка, съ формально-логической точки зрѣнія, очевидная.

Однако, быть можетъ, въ данномъ вопросѣ есть такія стороны, для обсужденія которыхъ недостаточно ни „непосредственнаго сознанія", ни „трезвой логики". Представители „науки", проникнутые началами феноменализма, говорятъ, что именно такъ оно и есть. Для освѣщенія этихъ, ускользающихъ отъ непосредственнаго сознанія и обычной логики, сторонъ вопроса въ послѣднее время придуманы особенныя теоріи и поставленный нами вопросъ остался бы незаконченнымъ, если бы мы коснулись этихъ теорій. Но, конечно, намъ нѣтъ необходимости входить здѣсь въ подробности: достаточно для нашихъ цѣлей выяснить лишь методологическую сторону вопроса.

Отрицаніе объективности чувственныхъ воспріятій (ощущеній) основывается на двухъ гипотезахъ, изъ которыхъ одну даетъ современная физика, а другую физіологическая психологія.

1. Современная физика или общѣе—современное естествознаніе имѣетъ стремленіе все во внѣшнемъ мірѣ, всѣ предметы, явленія и процессы, сводить къ движенію; оно проникнуто одною основною тенденціею: свести всѣ тѣла, съ мате-

ріальной стороны, къ одному, пока еще лишь искомому, безкачественному матеріальному субстрату, процессы же, совершающіеся въ этихъ тѣлахъ, простыхъ и сложныхъ, свести ко всеобщему, всеохватывающему (универсальному) движенію. Съ этой точки зрѣнія, запахи, звуки, цвѣта, всѣ вообще чувственныя свойства предполагаемыхъ непосредственнымъ сознаніемъ вещей должны, конечно, оказаться лишь различными формами или моментами единаго космическаго процесса, частичными системами необъятной космической динамики. Такъ и учитъ современная физика. По ея ученію, серія молекулярныхъ вибрацій воздуха, въ извѣстныхъ предѣлахъ (отъ 16 до 30 тысячъ колебаній въ секунду), производитъ то, въ своей объективной сущности намъ совсѣмъ невѣдомое явленіе, которое мы называемъ, на своемъ условномъ субъективномъ языкѣ, звукомъ, при чемъ *нота* соотвѣтствуетъ числу вибрацій, а *тембръ*—математически строго опредѣленному соотношенію этихъ вибрацій. Подобнымъ же образомъ, колебанія или вибраціи нѣкоторой тонкой, проникающей всѣ тѣла („интермолекулярной"), жидкости, называемой эѳиромъ, опять таки въ опредѣленныхъ предѣлахъ (отъ 450 до 785 билліоновъ въ секунду), воспринимается нами какъ свѣтъ и цвѣта. Вибраціи менѣе быстрыя воспринимаются, какъ теплота, химическія свойства тѣлъ и т. д. Такимъ образомъ, субъективный звукъ есть лишь знакъ или символъ вибрацій сравнительно малой интенсивности; ощущенія цвѣтовыя и свѣтовыя суть знакъ или символъ вибрацій высшей интенсивности; ощущеніе теплоты, равно какъ ощущенія обонятельныя и вкусовыя, есть знаки вибрацій интенсивности средней, быстроты колебаній въ степени промежуточной. Такимъ образомъ однѣ и тѣ же молекулярныя вибраціи, увеличиваясь или уменьшаясь численно, каждая въ своихъ предѣлахъ, обусловливаютъ въ нашихъ ощущеніяхъ всѣ измѣненія не только со стороны ихъ интенсивности, но и со стороны ихъ специфическихъ качествъ и то, что ощущается нами какъ качественно разнородное, съ объективной стороны, для физики, или вообще для естествознанія, совершенно однородно *по существу* („*по природѣ*") и дифференцировано лишь *по степени* (по числу колебаній).

2. Современная физіологическая психологія или, какъ ее чаще называютъ, психофизіологія, съ своей стороны, существенно дополняетъ, по занимающему насъ вопросу, физику. Послѣдняя говоритъ: *тамъ*, въ объективной дѣйствительности, нѣтъ качественныхъ различій, соотвѣтствующихъ нашимъ ощущеніямъ. Психофизіологія добавляетъ: эти различія имѣютъ свой источникъ *здѣсь* и по своему происхожденію насквозь субъективной природы. Каждое наше чувство, такъ можетъ быть изложена въ общихъ чертахъ эта теорія, извѣстная подъ именемъ *теоріи специфическихъ энергій чувствъ*,—каждое наше чувство способно реагировать на внѣшнее раздраженіе только своимъ *специфическимъ образомъ*: зрѣніе только ощущеніями свѣтовыми и цвѣтовыми, слухъ только звуковыми и т. д.,—*совершенно независимо отъ характера вызывающихъ ощущенія внѣшнихъ впечатлѣній*. Одно и то же раздраженіе, наприм., молекулярное движеніе, въ различныхъ органахъ чувствъ, именно вслѣдствіе специфичности ихъ энергій, вызываетъ различныя ощущенія. Равно и наоборотъ: различныя раздраженія, дѣйствуя на одинъ и тотъ же органъ, вызываютъ одинаковое, со стороны своей специфической качественной природы, ощущеніе. Такъ, мы ощущаемъ свѣтъ не только въ томъ случаѣ, когда нашъ глазъ возбужденъ колебаніями эѳира, но и въ томъ, когда онъ аффицированъ, наприм., простымъ механическимъ давленіемъ, электрическимъ токомъ, просто ударомъ и т. д. Равнымъ образомъ, и слышимъ мы не только тогда, когда нашъ слуховой аппаратъ приведенъ въ возбужденіе волнообразнымъ колебаніемъ воздуха, но и тогда, когда чувствительность слуховаго нерва ненормально повышена, наприм., притокомъ крови къ слуховому аппарату: шумъ и звонъ въ ушахъ всего чаще именно *такого* происхожденія. Вотъ почему общеизвѣстный фактъ, при ударѣ въ лице или, какъ говорятъ, „по уху“, одновременно изъ глазъ „сыплются искры“, а въ ушахъ „раздается звонъ“. Такимъ образомъ, такъ заключаетъ на основаніи этихъ фактовъ теорія,—внѣшнее раздраженіе, по отношенію къ ощущенію, есть нѣчто случайное и, слѣдовательно, говорить о соотвѣтствіи нашихъ ощущеній дѣйствительности совсѣмъ нель-

зя: краски, свѣтъ, тоны, теплота и проч., все это, вообще всѣ мнимо *воспринимаемыя* свойства вещей, съ этой точки зрѣнія, суть не что иное, какъ наши субъективныя ощущенія, вызываемыя въ насъ разнообразными движеніями частицъ вещества, которыя однѣ только реальны внѣ насъ, и проэктируемыя нами вовнѣ. „Благодареніе нашимъ чувствамъ“, говоритъ Гельмгольцъ, „они очаровываютъ насъ, производя какою-то волшебною силою изъ однихъ колебательныхъ отношеній атомовъ цвѣта, свѣтъ и теплоту, изъ другихъ тоны; химическая сила сцѣпленія ими же переводится на языкъ субъективныхъ ощущеній, какъ вкусъ и запахъ; словомъ, всѣмъ, столь восхищающимъ насъ, великолѣпіемъ и жизненною свѣжестію чувственнаго міра мы обязаны исключительно тѣмъ символамъ, въ какихъ насъ извѣщаютъ о немъ наши чувства“ [1]).

Изъ сопоставленія намѣченныхъ нами теорій философіи феноменалистическаго направленія выводятъ заключеніе о совершенной будто-бы призрачности того, „разноцвѣтно-златотканнаго“, говоря языкомъ поэтовъ, покрова внѣшняго міра, въ какомъ онъ предстоитъ непосредственному созерцанію. Мы сами, говорятъ они, одѣваемъ міръ, какъ художникъ полотно своею кистью. Если бы не было насъ, то солнце не посылало бы на землю своихъ яркихъ лучей, полевые цвѣты лишились бы своего благоуханія и своей красоты, міръ не оглашался бы никакими звуками. Все, вся жизнь міра свелась бы тогда къ однообразно-правильнымъ вибраціямъ атомовъ. Громъ, если позволительно такъ выразиться, гремѣлъ бы беззвучно. Молніи слѣдовали бы одна за другою безъ блеска. Не шумѣлъ бы вѣтеръ въ лѣсахъ. Природа была бы мертва и безмолвна. Реально было бы одно только движеніе: ибо движеніе, вотъ, по характерному выраженію Фулье, „идолъ современной науки,— ея Юпитеръ или даже самъ Іегова“. Только оно дѣйствительно и существуетъ воистину. Все-же остальное иллюзія и призракъ.

Такова эта популярная гипотеза, въ ея двойной основѣ. Какъ мы должны отнестись къ ней? Должны-ли мы ее принять или, исходя изъ того недовѣрія, которымъ проникнуто

---

[1]) *Helmholtz*: Wissenschaftliche Abhandlungen, B. II, S. 608.

къ ней непосредственное сознаніе, и возстановляя нарушаемыя ею (какъ мы видѣли выше) права „трезвой логики“, должны сдѣлать въ ней, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя поправки и ограниченія?

Всмотримся въ дѣло ближе.

Начнемъ наши критическія замѣчанія съ выясненія подлиннаго смысла гипотезы универсальнаго движенія, въ ея отношеніи къ нашему вопросу. Допустимъ, что физика права, когда, съ объективной стороны, аналитически разрѣшаетъ всю внѣшнюю дѣйствительность въ сложную систему ритмическихъ колебаній нѣкотораго безкачественнаго космическаго субстрата. Но исключаетъ ли это допущеніе реальности чувственныхъ свойствъ предметовъ? Отнюдь нѣтъ. Одинъ и тотъ-же молекулярный процессъ, съ одной стороны и въ одномъ отношеніи, можетъ быть вибраціею молекулъ, а съ другой и въ другомъ отношеніи—*объективнымъ явленіемъ* [1]) свѣта, звука и т. д., какъ бы мы ни понимали эти явленія. Такое пониманіе дѣйствительности не только возможно, но и необходимо, такъ какъ оно, въ этомъ частномъ случаѣ, до нѣкоторой степени уже предопредѣлено общею организаціею нашего теоретическаго сознанія. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь мы повсюду различаемъ сущность (субстанцію) и ея *объективное явленіе*, стороны внутреннюю и внѣшнюю, процессы скрытый и объективно проявленный. Получился бы совершенный хаосъ, если бы универсальное вихреобразное движеніе атомовъ, не расчленялось въ системы и не прояснялось въ нѣкоторый, такъ сказать, обликъ міра, если бы какъ-либо оно не проявлялось объективно, если-бы ритмы движеній не слагались въ конкретныя явленія. Говоря иначе, чисто и исключительно *количественное* пониманіе міра и міроваго процесса, безъ какихъ либо *качественныхъ* опредѣленій въ немъ, для нашей мысли,

---

[1]) Подъ именемъ *объективнаго явленія*, въ отличіе отъ *явленія субъективнаго*, даннаго исключительно во мнѣ и для меня, философія разумѣетъ такое обнаруженіе сущности предмета, которое вводитъ его въ систему конкретныхъ вещей, при чемъ совсѣмъ не ставится дополнительный вопросъ о томъ, воспринимается-ли это конкретное проявленіе сущности кѣмъ либо, есть-ли оно съ тѣмъ вмѣстѣ и явленіе субъективное.

если мы захотимъ довести такое пониманіе до надлежащей отчетливости, совсѣмъ невозможно. Да и съ точки зрѣнія самой физики, гипотеза универсальнаго движенія едва ли можетъ быть проведена послѣдовательно, во всѣхъ частностяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, согласно изложенной гипотезѣ, все дѣло въ міровомъ процессѣ заключается въ его, такъ сказать, динамикѣ, въ большей или меньшей быстротѣ молекулярныхъ вибрацій: чѣмъ быстрѣе эти вибраціи, тѣмъ острѣе и выше звукъ, тѣмъ ярче свѣтъ и т. д. Пусть для звуковъ это такъ. Но для цвѣтовъ и свѣта необходимы ограниченія. Распорядокъ цвѣтовъ въ такъ называемой *цвѣтовой* гаммѣ (цвѣта: красный, оранжевый, желтый, зеленый, голубой, синій и фіолетовый) отнюдь не параллеленъ постепенному наростанію быстроты колебаній эѳира. Здѣсь, говоря строго, нѣтъ ни „высокихъ“, ни „низкихъ“ тоновъ, какъ есть они въ *звуковой* гаммѣ. Если эту послѣднюю можно сравнить съ прямою, восходящею линіею, то первую слѣдуетъ сравнить съ линіею кривою, которая, возвращаясь къ своему началу, образуетъ почти правильный кругъ: цвѣта красный и фіолетовый, которыми отмѣчены начало и конецъ гаммы, въ отношеніи къ быстротѣ вибрацій эѳира, настолько близко подходятъ другъ къ другу, что почти совпадаютъ, вслѣдствіе чего получающійся изъ ихъ соединенія цвѣтъ (пурпуровый), замыкающій гамму цвѣтовъ радуги въ законченный кругъ, представляетъ сочетаніе крайнихъ полюсовъ въ ней. Въ виду этого, нѣкоторые психологи, и при томъ вполнѣ компетентные (наприм., Рибо), держатся того мнѣнія, что одними колебаніями эѳира, какъ бы мы ни увеличивали число ихъ въ предѣльную единицу времени, отнюдь нельзя объяснить цвѣтовъ: тутъ долженъ быть какой то ингредіентъ не только на субъективной сторонѣ, но и на соотвѣтствующей ей сторонѣ объективной. Если бы не было этого ингредіента, мы, при увеличеніи колебаній, ощущали бы только наростаніе интенсивности свѣта, безъ цвѣтной окраски. Должны быть, слѣдовательно, во внѣшней дѣйствительности, кромѣ количественныхъ, еще и качественныя различія, нѣчто соотвѣтствующее нашимъ ощущеніямъ, въ ихъ специфическихъ особенностяхъ и качественныхъ различіяхъ.

Переходя теперь къ оцѣнкѣ собственно *теоріи специфическихъ энергій*, мы должны прежде всего сдѣлать нѣкоторыя ограниченія *въ фактической* сторонѣ ея. Опытъ показываетъ, что далеко *не въ каждомъ органѣ чувствъ* можно вызвать свойственный ему, по его специфической природѣ, эффектъ, *всякимъ раздражителемъ*. Такъ, наприм., вкусовыя и обонятельныя ощущенія, какъ это извѣстно каждому, не могутъ быть вызваны простымъ давленіемъ на кончикъ языка или полость носа. Съ другой стороны, и въ случаяхъ кажущагося вызова одного и того же ощущенія подъ дѣйствіемъ различныхъ причинъ, наприм., въ случаѣ вызова въ глазу свѣтоваго ощущенія при возбужденіи глаза колебаніями эфира, механическимъ надавливаніемъ, ударомъ и проч., и въ этихъ случаяхъ по существу не исключается и фактически доселѣ не исключена возможность *своей* специфической причины, привходящей къ случайнымъ. Нѣтъ ничего, въ самомъ дѣлѣ, невозможнаго, что ударъ по лицу вызываетъ свѣтъ или звукъ не самъ по себѣ, но чрезъ посредство специфической причины: колебанія эѳира, развиваемаго ударомъ съ ненормальною быстрою и энергіею, въ первомъ случаѣ, и колебанія воздуха во второмъ. Вѣдь наличности соотвѣтствующей среды, необходимой для передачи свѣтовыхъ или звуковыхъ волнъ (то-есть эѳира и воздуха), хотя бы въ минимальныхъ дозахъ, въ зрительномъ и слуховомъ аппаратѣ отрицать, конечно, нельзя. Можетъ быть, наши воспринимающіе аппараты, болѣзненно возбужденные какою нибудь механическою причиною, и именно благодаря этому, становятся воспріимчивѣе и схватываютъ тѣ раздраженія, внѣ себя, къ которымъ прежде были не чувствительны. Это послѣднее предположеніе тѣмъ болѣе вѣроятно, что, какъ извѣстно, вызываемый механически въ глазу свѣтъ бываетъ не одинъ и тотъ же днемъ и ночью, при свѣтѣ и во мракѣ: вліяніе окружающей среды въ этомъ фактѣ несомнѣнно. Но если такъ, то механическое (и химическое) раздраженіе, очевидно, въ подобныхъ случаяхъ уже должно быть низведено со ступени прямой причины на ступень лишь косвеннаго обстоятельства или одного изъ слагающихъ условій явленія.

Но этого мало. Тѣ явленія, на которыхъ гипотеза думаетъ опираться, какъ на своемъ незыблемомъ фактическомъ основаніи, при извѣстномъ толкованіи ихъ, можно обратить противъ нея-же самой. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь тѣ специфическія возбужденія въ нашихъ органахъ чувствъ, которыя достигаются несоотвѣтствующими имъ причинами (приливомъ къ органу крови, механическимъ давленіемъ, электрическимъ токомъ и т. д.),—эти явленія каждый нормально организованный и въ другихъ отношеніяхъ здоровый человѣкъ такъ именно и признаетъ за патологическія, для которыхъ онъ совсѣмъ и не ищетъ объективныхъ соотвѣтствующихъ явленій (коррелятовъ). Если-же, какъ утверждаетъ гипотеза, всѣ наши специфическія ощущенія были бы равно субъективны и лишены объективныхъ соотвѣтствій, то такое выдѣленіе нами, въ здоровомъ состояніи, явленій патологическихъ было бы совершенно непонятно. Во всякомъ случаѣ, гипотеза должна объяснить нашу непреодолимую наклонность къ такому различенію явленій чисто и исключительно субъективныхъ и объективныхъ. Когда, со временъ Локка, впервые съ ясностію различавшаго такъ называемыя первичныя и вторичныя свойства вещей, справедливо стали указывать, въ противовѣсъ такому механическому разсѣченію свойствъ вещей, на то, что въ конкретной дѣйствительности эти искусственно обособляемыя нами свойства („первичныя“ и „вторичныя“) даны въ непосредственномъ, недѣлимомъ конкретномъ единствѣ, тогда послѣдовательное проведеніе теоріи специфическихъ энергій сдѣлалось еще болѣе затруднительнымъ: какъ-же можно въ самомъ дѣлѣ, послѣ этого одни качества относить на счетъ *объективной* дѣйствительности и выводить *изъ нея*, какъ изъ своего источника, а другія объяснять въ смыслѣ *чисто субъективныхъ* специфическихъ продуктовъ нашей чувственности? Разъ ставъ на такую точку зрѣнія, гипотеза, по всей справедливости, должна бы, ради послѣдовательности, быть гораздо радикальнѣе. Признавъ чисто субъективными *вторичныя* опредѣленія чувственныхъ вещей, она должна была бы признать такими-же и *первичныя*, такъ какъ вѣдь они, повторяемъ, нерасторжимо тѣсно связаны и такъ какъ, съ другой стороны, гипотеза специфи-

ческихъ энергій, оставаясь себѣ вѣрною, никакъ не можетъ признать объективныхъ коррелятовъ, соотвѣтствующихъ въ нашемъ воспріятіи свойствамъ *вторичнымъ*.

Наконецъ, эти специфическія энергіи,—что онѣ такое для строго критическаго мышленія, какъ не скрытыя метафизическія сущности, къ которымъ гипотеза прибѣгаетъ только потому, что не имѣетъ предложить что-либо лучшее?!.. Говоря строго, съ своей собственной точки зрѣнія, она не имѣетъ на нихъ никаго права: ибо разъ существуютъ только вибраціи атомовъ и сами органы нашихъ чувствъ, какъ и все наше тѣло, суть лишь спеціальныя группы или системы такихъ вибрацій нѣкотораго безкачественнаго матеріальнаго субстрата, то откуда-же въ нашихъ органахъ чувствъ эти специфическія различія, эта удивительная, въ собственномъ смыслѣ *творческая*, способность творить нѣчто (качественно различныя ощущенія) изъ ничего? Тутъ предъ нами обнаруживается, со всею ясностію, нетолько чрезвычайная искусственность гипотезы, но и ея самопротиворѣчіе. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны гипотеза допускаетъ въ дѣйствительности только молекуляныя вибраціи, безъ какихъ-либо качественныхъ различій, утверждая, что изъ движеній и возникать могутъ только движенія, а съ другой—признаетъ, что въ процессѣ воспріятія, какъ бы по мановенію какаго-то волшебнаго жезла, благодаря именно „специфическимъ энергіямъ“ чувствъ, совершается превращеніе этихъ объективныхъ движеній въ совершенно инородныя явленія? Что или, точнѣе, кто совершаетъ это таинственное претвореніе? Сказать-ли, что душа,—что именно *она*, а не матеріальные органы чувствъ, одѣваютъ внѣшній міръ цвѣтами и красками, наполняетъ звуками, разнообразитъ вкусовыми, обонятельными, термическими и всякими другими качествами и свойствами? Но вѣдь если она дѣлаетъ это *безъ всякихъ объективныхъ соотвѣтствій и основаній*, то-есть творитъ свободно и въ собственномъ смыслѣ изъ ничего,—то она является по истинѣ *тавматургомъ*. Тогда здѣсь мы имѣемъ предъ собою подлинное *чудо*. Но извѣстно, что, гдѣ приходится прибѣгать къ чуду, тамъ конецъ наукѣ...

Если, послѣ этихъ замѣчаній, направленныхъ къ обнаруже-

нію того, что *гипотеза специфическихъ энергій не есть ни простое констатированіе фактовъ, ни логически-очевидный выводъ изъ нихъ, но есть чрезвычайно искусственное и даже не вполнѣ гармонирующее съ собою предположеніе*, если послѣ этихъ замѣчаній, мы дадимъ себѣ отчетъ въ *принципіально-методологическихъ ошибкахъ гипотезы*, проявляющихся въ ея частныхъ недостаткахъ, то убѣдимся, что они подрываютъ гипотезу въ самомъ корнѣ: этихъ ошибокъ двѣ, а именно:

1. Гипотеза истолковываетъ субъективно-психологическій процессъ по аналогіи съ объективно-физическимъ, логически-незаконно перенося черты послѣдняго на первый.

2. Гипотеза смѣшиваетъ разсудочно-аналитическое пониманіе внѣшней дѣйствительности съ ея творчески-синтетическимъ созерцаніемъ.

Разсмотримъ каждую изъ этихъ ошибокъ гипотезы въ отдѣльности.

1. Первая принципіально-методологическая ошибка гипотезы имѣетъ свой источникъ въ смѣшеніи двухъ различныхъ смысловъ термина: ощущеніе. Этотъ терминъ, какъ извѣстно, мы употребляемъ то въ смыслѣ субъективномъ (имманентномъ), когда онъ означаетъ переживаемый нами внутренній процессъ, фактъ психическій, то въ смыслѣ объективномъ (транссубъективномъ или трансцендентномъ), когда онъ означаетъ то нѣчто, что находится внѣ насъ и нами ощущается. Большая разница сказать: „мы можемъ ощущать что-либо не иначе, какъ чрезъ свое сознаніе и, слѣдовательно, въ немъ“, или сказать: „мы не можемъ ощущать чего-либо, находящагося внѣ сознанія“. Въ первомъ случаѣ рѣчь идетъ о внутреннемъ актѣ или фактѣ воспріятія. Во второмъ—о фактѣ внѣшнемъ или объектѣ воспріятія. Первое положеніе можно принять безъ всякихъ колебаній, какъ самоочевидное. Но втораго, какъ мы разъясняли подробно раньше, принять никакъ нельзя. А между тѣмъ гипотеза специфическихъ энергій и всѣ такъ или иначе примыкающія къ ней формы теоріи знанія, считаютъ оба только что формулированныя положенія равнозначущими и принятіе перваго признаютъ обязывающимъ къ принятію вмѣстѣ и втораго. Поэтому-то подъ ощущеніемъ (и воспріятіемъ) онѣ и разумѣютъ

именно творческую постановку ощущаемаго, хотя и пользуются, вмѣсто этого выраженія, другимъ, болѣе эластичнымъ и растяжимымъ („специфическія энергіи“). Замѣчательно здѣсь то, что къ этому признанію въ нашихъ органахъ внѣшнихъ чувствъ чисто творческихъ энергій, столь не гармонирующихъ съ общими началами разсматриваемой нами гипотезы, она приходитъ, отправляясь отъ грубо-реалистическаго, почти механическаго, не имѣющаго ничего общаго съ ученіемъ о творчествѣ, въ какой бы то ни было формѣ, толкованія нашего познанія, именно по аналогіи съ процессами физическими. Разсужденіе здѣсь ведется совершенно такъ же, какъ и въ наукахъ естественныхъ, по той же основной схемѣ дѣйствія и противодѣйствія. Исходятъ изъ предположенія, что, на одной сторонѣ, во внѣшнемъ мірѣ, данъ безформенный матеріалъ (вибраціи нѣкотораго безкачественнаго матеріальнаго субстрата), въ его различныхъ комбинаціяхъ а на другой—формующій или даже чисто творческій агентъ (органы чувствъ, наше „эмпирическое сознаніе“, душа). Внѣшній факторъ *дѣйствуетъ* на внутренній, возбуждая въ немъ *противодѣйствіе*, выражающееся въ формѣ ряда отвѣтныхъ реакцій. И такъ какъ нельзя, конечно, предположить, будто изъ объективнаго міра нѣчто переходитъ въ субъективный, какъ бы переливается въ него (а иначе теорія представить процессъ не можетъ, какъ именно въ этой грубой формѣ, по аналогіи съ процессами чисто физическими), то остается одна возможность: признать ощущенія *и ощущаемое* (эти два смысла термина: ощущеніе теоріею, повторяемъ, не различаются отчетливо) за чисто субъективные продукты, которымъ ничто не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности, кромѣ развѣ совершенно не похожихъ на нихъ молекулярныхъ вибрацій. Такимъ образомъ, чувственныя свойства вещей поняты и истолкованы, какъ комплексы *чисто субъективныхъ* ощущеній, проэктируемые нами вовнѣ, гдѣ рѣшительно нѣтъ ничего имъ подобнаго. Источникъ всѣхъ несообразностей здѣсь въ томъ, что современное грубо-реалистическое мышленіе не способно понять, *какъ* объективныя явленія могутъ войти въ наше сознаніе, а безъ такого грубаго представленія познавательнаго процесса, въ терминахъ и формахъ процессовъ фи-

зико-механическихъ, ощущеніе или воспріятіе объективной реальности представляется ему дѣломъ совершенно невѣроятнымъ и даже прямо невозможнымъ. Оно признало бы соотвѣтствующія нашимъ ощущеніямъ и воспріятіямъ объективныя свойства, если бы могло представить познавательный процессъ внѣшнимъ образомъ, по подобію, наприм., охватыванія предмета рукою. Но такъ какъ ничего подобнаго ни съ физіологической, ни съ психологической стороны въ воспріятіи допустить, конечно, нельзя, то они и истолковываютъ его, какъ специфическую реакцію, то есть какъ творчество изъ ничего, вовсе не подозрѣвая, какое несродное началамъ гипотезы понятіе вводятъ они, подъ своими искусственными терминами. А между тѣмъ отнюдь не исключена возможность понять процессъ чувственнаго познанія и иначе, тоже какъ отвѣтъ на внѣшнія дѣйствія, но безъ грубой аналогіи съ внѣшне-механическими процессами. Съ другой стороны не исключена возможность понять его такъ же и какъ творчество, но творчество не изъ ничего, а изъ даннаго отвнѣ матеріала. Чтобы отразиться въ зеркалѣ, предмету вѣдь нѣтъ, конечно, необходимости входить въ его рамки: подобнымъ же образомъ, чтобы быть воспринятымъ, во всѣхъ своихъ качественныхъ особенностяхъ, ему нѣтъ необходимости вступать въ сознаніе. Но съ другой стороны, хотя наша душа и не есть чисто пассивный пріемникъ, подобный зеркалу, однако и она все же не можетъ творить изъ ничего. Между предметомъ и его образомъ въ нашемъ эмпирическомъ сознаніи, между *объективнымъ явленіемъ* молекулярныхъ вибрацій (пусть все сводится къ нимъ) и ихъ *субъективнымъ явленіемъ* должно быть нѣчто общее, нѣкоторая сообразность, чтобы возможно было осуществленіе нашего эмпирическаго познанія. Въ чемъ именно заключается это общее, отвѣтъ на этотъ вопросъ предъ нами опредѣлится чрезъ разъясненіе второй основной ошибки разсматриваемой нами гипотезы.

2. Вторая принципіально-методологическая ошибка разсматриваемой нами гипотезы состоитъ, какъ мы уже сказали, въ смѣшеніи двухъ радикально различныхъ точекъ зрѣнія на внѣшнюю дѣйствительность: *разсудочно-аналитической* и *со-*

зерцательно или, точнѣе, *чувственно-синтетической*. Для разсудка, стремящагося все разлагать на элементы, дѣйствительно нѣтъ во внѣшней дѣйствительности тѣхъ созерцательныхъ чувственныхъ качествъ, какія существуютъ для непосредственнаго созерцательнаго чувства. Но утверждать, на основаніи этого, что ихъ будто бы *и вообще* объективно нѣтъ значитъ заранѣе и безъ доказательства признавать рѣшеннымъ въ извѣстномъ опредѣленномъ смыслѣ то, что еще подлежитъ разсмотрѣнію, то-есть заранѣе признать, что наши *чувства* не компетентны въ рѣшеніи вопроса о *чувственной* сторонѣ внѣшнихъ предметовъ, что въ этомъ вопросѣ законный судья лишь разсудокъ, рѣшающій вопросъ отрицательно. Ставить дѣло такъ это все равно, что, разсуждая о томъ или другомъ предметѣ внѣшней дѣйствительности, опираться исключительно на одно какое нибудь чувство: въ такомъ случаѣ глазъ утверждалъ-бы, что во внѣшней дѣйствительности существуютъ *только* цвѣта, ухо—что существуютъ *только* звуки и т. д. Всѣ органы чувствъ здѣсь были бы и правы и вмѣстѣ неправы: правы поскольку каждый нѣчто утверждаетъ, неправы—поскольку каждый отрицаетъ показанія другихъ чувствъ. То же и въ спорѣ разсудка съ чувственностію. Пусть ихъ показанія различны: въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго, такъ какъ это обусловлено самымъ существомъ дѣла, различною организаціею познавательныхъ процессовъ. Но разсудочно-аналитическая точка зрѣнія исключаетъ ли созерцательно или чувственно-синтетическую? Не могутъ ли, напротивъ, показанія разсудка и чувственности быть примирены, какъ двѣ различныхъ и взаимно дополняющихъ одна другую стороны одного и того же процесса постановки внѣшней дѣйствительности въ ея скрытомъ существѣ и проявленной формѣ, въ ея объективномъ явленіи? Здѣсь не только нѣтъ ничего невозможнаго, но напротивъ все предрасполагаетъ насъ именно къ такой постановкѣ дѣла, какъ къ единственно надежному выходу изъ возникающихъ здѣсь предъ нами трудностей. Формулируя нашу мысль точно, мы должны сказать такъ: *разсудокъ и чувства выражаютъ двѣ различныхъ стороны или, если угодно, два различныхъ момента объективной дѣйствительности,—ея аналитическую данность*

въ элементахъ и ея синтетическую данность въ конкретной формѣ. Пусть внѣшняя дѣйствительность, въ послѣднемъ анализѣ, сводится къ нѣкоторому безкачественному матеріальному субстрату и вибраціонному движенію различныхъ скоростей. Но кромѣ этихъ двухъ элементовъ, равно ускользающихъ отъ созерцанія и открытыхъ только аналитическому разсудку, мы должны признать еще одинъ—начало *морфологическое*, вмѣщающее частичные моменты универсальнаго вибраціоннаго процесса въ форму отдѣльныхъ конкретныхъ явленій, предстоящихъ нашему созерцанію. Подобно тому, какъ въ нашей душѣ по законамъ, природа и власть которыхъ, быть можетъ, навсегда останутся для насъ тайною, совершается организація еле-замѣтныхъ ощущеній, непрестанно поступающихъ въ наше чувствилище („сензоріумъ“), въ опредѣленныя ощущенія и связныя группы ощущеній (въ чувственные образы): такъ точно и во внѣшней дѣйствительности силою аналогичнаго и не менѣе таинственнаго морфологическаго принципа, должна производиться постоянная формовка разрозненныхъ вибраціонныхъ движеній въ болѣе или менѣе стойкія явленія и предметы, обладающіе специфическими качествами, соотвѣтствующими нашимъ, выражающимъ ихъ, ощущеніямъ. Помимо требованій чисто логическихъ (указанныхъ нами выше), къ такому толкованію процесса чувственнаго познанія (то-есть къ толкованію его въ смыслѣ выраженія въ сознаніи того, что дано и въ дѣйствительности) насъ предрасполагаетъ еще и мотивъ эстетическій. Въ самомъ дѣлѣ, выставляя для объективной дѣйствительности требованіе нѣкотораго морфологическаго принципа, соотвѣтствующаго по своимъ функціямъ синтетическимъ процесамъ нашей чувственности, мы лишь послѣдовательно распространяемъ на объективную сторону то, что дано, какъ фактъ, на сторонѣ субъективной. Здѣсь, въ субъективной сферѣ сознанія, разложивъ какое-нибудь воспріятіе на ощущенія и ощущенія на его элементы (наприм., ощущеніе бѣлаго цвѣта на составные цвѣта), мы не останавливаемся надъ вопросомъ: *какъ* въ нашемъ сознаніи совершается ихъ синтезъ и изъ того обстоятельства, что мы совсѣмъ не понимаемъ этого *какъ*, вовсе не думаемъ дѣлать возраженій противъ реальности самаго син-

теза. Мы просто констатируемъ фактъ и говоримъ, что, если въ составъ бѣлаго цвѣта входятъ такіе-то и такіе-то цвѣта, если они, хотя и неизвѣстно для насъ *какъ*, сливаются въ одно цѣлое ощущеніе, какъ ощущенія сливаются въ одно конкретное воспріятіе, то все это есть именно *фактъ*, опредѣляемый *своими* законами,—именно законами субъективной гармоніи, то-есть принципомъ эстетическимъ. Такъ, наприм., Гельмгольцъ, отмѣчая тотъ фактъ, что скала цвѣтовыхъ ощущеній гораздо уже скалы ощущеній звуковыхъ (въ 12 разъ—слуховая скала обнимаетъ 10 октавъ, а цвѣтная только сексту) и что въ спектрѣ только три основныхъ цвѣта (красный, зеленый, фіолетовый), говоритъ, въ объясненіе этого факта, что все это именно потому такъ, что въ противномъ случаѣ въ нашемъ зрѣніи и слухѣ, вообще въ нашемъ эмпирическомъ сознаніи получался бы постоянный диссонансъ, мучительная дисгармонія, тогда какъ теперь, именно благодаря власти этихъ законовъ, все въ ней гармонично и согласно [1]). Mutatis mutandis, мы можемъ перенести эти разсужденія и въ сферу объективную, то-есть можемъ признать, что каждому изъ нашихъ ощущеній, въ ихъ специфическихъ отличіяхъ, съ объективной стороны соотвѣтствуетъ свой объективный коррелятъ, столь-же конкретный и синтетичный, который отображается въ нашемъ ощущеніи, воспроизводится имъ, хотя мы и не знаемъ, *какъ*.

Съ этой точки зрѣнія мы должны возстановить логическія и вообще научныя права реализма,—хотя (какъ увидимъ дальше) и не въ его наивной формѣ: ибо мы видимъ теперь, что міръ существуетъ независимо отъ насъ не только какъ темное начало, ограничивающее, а иногда и связывающее нашу волю, не только какъ открывающійся нашему аналитическому разсудку непрерывный процессъ вибраціонныхъ колебаній, но и какъ живое и конкретное созданіе непрерывно дѣйствующаго въ немъ морфологическаго принципа, какъ живая природа и какъ прекрасный, въ своемъ безконечномъ разнообразіи, міръ, именно какъ космосъ. Логическое познаніе дѣйствительности, покоющееся на волевой основѣ и входящее въ живое

[1]) *Helmholtz*, II, 226.

сочетаніе съ познаніемъ непосредственно-интуитивнымъ, опредѣляемымъ законами эстетики, ставитъ предъ нами въ одномъ цѣлостномъ познавательно-созерацательномъ актѣ, внѣшнюю дѣйствительность вмѣстѣ и какъ противостоящую намъ существенность, и какъ логическую закономѣрность, и какъ гармонію.

Метафизическое познаніе здѣсь восполняется физическимъ или феноменальнымъ.

„Если", пишетъ Вл. Соловьевъ, „если метафизическое, то есть за предѣлами нашего природнаго сознанія лежащее, отношеніе наше къ предмету, выражаемое въ нашей постоянной идеѣ предмета, если это отношеніе есть нѣкоторое взаимодѣйствіе, то-есть обусловливается не только сущностью познающаго ума, но столько же и сущностью самого предмета (объективной идеей), то подобное же взаимодѣйствіе необходимо имѣетъ мѣсто и въ нашемъ познаніи физическомъ или феноменальномъ. Въ самомъ дѣлѣ, тѣ физическія дѣйствія предмета на насъ, которыя субъективно выражаются, какъ наши ощущенія, и которыя собственно вызываютъ нашъ умъ къ его образующему дѣйствію, эти ощутительныя дѣйствія предмета, составляющія эмпирическую основу нашего познанія, хотя отнюдь не исчерпываютъ собою сущности предмета, однако такъ или иначе, въ большей или меньшей степени выражаютъ эту сущность, извѣстнымъ образомъ относятся къ ней, опредѣляются ею; ибо и внѣшнее дѣйствіе предмета, хотя фактически зависитъ отъ совершенно внѣшнихъ и случайныхъ условій, но по качеству своему обусловливается въ извѣстной мѣрѣ и самимъ дѣйствующимъ, то-есть предметомъ; хотя эта зависимость можетъ быть весьма сложною и отдаленною, тѣмъ не менѣе она существуетъ, ибо если бы не было совсѣмъ никакой зависимости, то не было бы никакого основанія относить это дѣйствіе, это ощущеніе къ этому предмету, связывать его съ этою идеей. Такимъ образомъ, между нашими ощущеніями и сущностью самого предмета должна быть нѣкоторая связь и, потому, когда нашъ умъ организуетъ и объективируетъ данныя ощущенія, то-есть налагаетъ на нихъ предсуществующую въ немъ форму нѣкоторой идеи, то онъ уже въ самихъ этихъ ощущеніяхъ (въ ихъ качествахъ) находитъ нѣ-

которое предрасположеніе къ этой именно идеѣ: сами ощущенія такъ сказать тяготѣютъ къ этому идеальному образу, потому что этотъ образъ выражаетъ собою внутреннее метафизическое взаимодѣйствіе наше съ тою самою сущностью, которой они (ощущенія) суть внѣшнее проявленіе. Итакъ, если превращеніе измѣнчивой и нестройной толпы ощущеній въ единый и цѣльный образъ предмета, неподвижно стоящій предъ нами среди смутнаго потока впечатлѣній, если это превращеніе есть творческій актъ нашего духа, то такое творчество не только не есть творчество изъ ничего, но не можетъ быть сравнено даже и съ условнымъ творчествомъ ваятеля или зодчаго, превращающаго мертвую и равнодушную къ его работѣ массу въ прекрасную статую или въ величественное зданіе. Матеріалъ нашихъ ощущеній не есть такая мертвая и равнодушная къ идеѣ масса, напротивъ, наши ощущенія, вызываемыя хотя бы и отдаленнымъ дѣйствіемъ самого предмета и потому такъ или иначе причастныя его сущности, по необходимости заключаютъ въ себѣ извѣстные признаки идеи, какъ бы нѣкоторые отпечатки первообраза и слѣды своего происхожденія. Ощущенія не безусловно равнодушны къ тому идеальному образу, который на нихъ налагается умомъ нашимъ, они такъ или иначе ему соотвѣтствуютъ, и потому творческое дѣйствіе нашего ума при воплощеніи идеи въ ощущеніяхъ можетъ быть скорѣе сравнено съ дѣятельностью поэта, который уже въ самомъ своемъ матеріалѣ, въ человѣческомъ словѣ, находитъ не мертвую массу, а нѣкоторый мысленный организмъ способный воспринять и усвоить его художественную идею, дать ей живую плоть и кровь“ [1]).

Сопоставляя результатъ, достигнутый нами по вопросу о качественныхъ свойствахъ внѣшней дѣйствительности съ тѣмъ, что нами сказано раньше о мотивахъ и основаніяхъ постановки внѣшней дѣйствительности, мы находимъ, что въ признаніи внѣшняго міра, какъ онъ данъ въ непосредственномъ сознаніи, заинтересованы всѣ наши инстинкты, всѣ потребности и силы,—нашъ разумъ столько-же, сколько и воля, и чувство въ его основ-

[1]) *Вл. Соловьевъ.* Критика отвлеченныхъ началъ, стр. 358—9.

ныхъ опредѣленіяхъ: нравственномъ, эстетическомъ и религіозномъ! Для сознанія развитаго и мыслящаго, но мыслящаго непремѣнно „до конца“, вдохновляемаго и руководимаго этими неистребимыми инстинктами реальности, область ритмическихъ колебаній и хаотическихъ столкновеній нѣмыхъ и темныхъ атомовъ просвѣтляется и въ ней выступаютъ предъ нами начала, внутренно намъ сродныя: морфологическій принципъ прекраснаго, упорядочивающій космическій разумъ, закономѣрно связывающій элементы въ одно стройное и расчлененное единство. А въ другихъ личностяхъ, въ чувствѣ сродства и солидарности съ ними, въ симпатіяхъ къ нимъ, въ инстинктивной потребности нашей воли искать санкціи своихъ рѣшеній въ другихъ, равно какъ и въ стремленіи мысли ставить логическіе законы, въ качествѣ требованій общеобязательныхъ,—во всемъ этомъ проявляется непосредственное сознаніе нами себя членами великаго міра, составляющаго условіе и *prius* нашего собственнаго существованія. Утвердившись на этой точкѣ зрѣнія, мыслящее сознаніе, вопреки философіи феноменализма, со всею рѣшительностію утверждаетъ независимое отъ него существованіе внѣшняго міра, а вопреки полуидеализму современнаго естествознанія, съ его гипотезами универсальныхъ вибрацій, специфическихъ энергій и т. д., признаетъ, что внѣшній міръ и независимо отъ насъ живетъ своею жизнью, исполненъ звуковъ, свѣтитъ и сіяетъ своею чарующею красотою.

Одинъ изъ защитниковъ *такого* реализма, счастливо соединявшій въ себѣ глубокомысліе философа съ чуткостію поэта (Тютчевъ), протестуя, со всею силою непосредственнаго поэтическаго настроенія противъ философіи феноменализма, какъ противъ достойной сожалѣнія духовной односторонности, и написалъ слѣдующее замѣчательное обращеніе къ людямъ, внутренно чуждымъ, такаго, *просвѣтленнаго поэтическимъ созерцаніемъ реализма*:

Не то, что мните вы, природа—
Не слѣпокъ, не бездушный ликъ:
Въ ней есть душа, въ ней есть свобода,
Въ ней есть любовь, въ ней есть языкъ.

Они не видятъ, и не слышатъ
И ходятъ въ мірѣ, какъ въ потьмахъ,
Для нихъ и солнца знать не дышатъ
И жизни нѣтъ въ морскихъ волнахъ.

Лучи къ нимъ въ душу не сходили,
Весна въ груди ихъ не цвѣла,
При нихъ лѣса не говорили
И ночь въ звѣздахъ нѣма была,

И языками неземными,
Волнуя рѣки и лѣса,
Въ ночи не совѣщалась съ ними
Въ бесѣдѣ дружеской гроза...

10. О различіи реализма наивнаго и преобразованнаго [1]).

Разъясненіемъ и оправданіемъ реальности внѣшняго міра, какъ факта, даннаго въ непосредственномъ сознаніи, научно-философское обоснованіе тезиса, поставленнаго въ заглавіи настоящаго изслѣдованія, собственно говоря, закончено. Есть, однако, въ вопросѣ еще одна сторона, которая требуетъ нарочитаго разъясненія. Окидывая общимъ взглядомъ пройденый нами путь, нельзя не замѣтить, что какъ реально существующій фактъ нами оправдана *не совсѣмъ та* дѣйствительность, признаніемъ которой живетъ непосредственное или, какъ иногда говорятъ, „наивное“ сознаніе, что, слѣдовательно, въ результатѣ нашего изслѣдованія получился не совсѣмъ тотъ реализмъ, который служилъ для насъ точкою отправленія.

И дѣйствительно философскій или такъ называемый *преобразованный реализмъ* по формѣ значительно отличается отъ *наивнаго*.

Въ чемъ именно заключается это отличіе?

Начнемъ съ характеристики реализма наивнаго, какъ естественной точки отправленія для размышленій.

Наивный реализмъ запечатлѣнъ характеромъ чрезвычайной

---

[1]) Ср. для этого §: 1) *Hartmann*, op. cit., Ss. 1—39 и 2) проф. *Г. Челпановъ*: Мозгъ и душа (критика матеріализма и очеркъ современныхъ ученій о душѣ), Спб. 1900, „лекціи“ *девятая* и *десятая*.

конкретности и пластичности, при чемъ представителю наивнаго реализма кажется, будто онъ познаетъ предметы именно такъ, какъ они суть. Съ одной стороны, сами предметы, по „наивному“ воззрѣнію, такъ сказать, доставляютъ о себѣ пробы въ наши органы чувствъ: во вкусовыхъ, обонятельныхъ, слуховыхъ и термическихъ ощущеніяхъ это очевидно, но вѣроятно такъ же обстоитъ дѣло и въ иныхъ ощущеніяхъ (припомнимъ „идолы“ архаическихъ сенсуалистовъ, которые будто-бы отдѣляются отъ предметовъ, въ формѣ ихъ точнѣйшихъ и чрезвычайно уменьшенныхъ копій, и чрезъ глазъ вступаютъ въ душу!). Съ другой стороны, сама душа, по „наивному“, воззрѣнію, чрезъ органы чувствъ, такъ сказать, выходитъ для провѣрки сходства этихъ пробъ съ самими предметами: она то охватываетъ (въ осязаніи) предметъ, какъ бы снимая съ нихъ форму, то (на дальнемъ-же растояніи, въ зрѣніи) какъ-бы испытываетъ ихъ нѣкоторыми идеальными щупальцами, повсюду собирая такимъ образомъ пробы, и затѣмъ доставляя все это въ чувствилище души. Вслѣдствіе этого внѣшній міръ какъ-бы входитъ въ душу—хотя и въ маломъ размѣрѣ, но въ совершенно точной копіи.

Такъ думаетъ „наивный“ реализмъ. Однако, противъ такого отношенія его ко внѣшней дѣйствительности возстаютъ разомъ: и физика, и физіологія (физіологическая психологія), и отвлеченная философія. Правда, въ этой критикѣ, когда она проводится слишкомъ далеко, выводы,—какъ мы это видѣли при разборѣ гипотезъ послѣдовательнаго феноменализма, универсальнаго движенія и специфическихъ энергій чувствъ,—не оправдываются посылками. Но самыя эти посылки, вслѣдствіе неправильности выводовъ изъ нихъ, конечно не теряютъ своей силы и вотъ именно онѣ-то и вынуждаютъ насъ внести въ наивный реализмъ нѣкоторыя поправки,—*преобразовать* его въ болѣе тонкую и свободную отъ несообразностей форму, именно въ форму *реализма преобразованнаго*.

И прежде всего, хотя и нельзя, какъ мы разъяснили въ предыдущемъ параграфѣ, превращать весь внѣшній міръ въ систему вибраціонныхъ колебаній какого-то безкачественнаго субстрата, однако, съ другой стороны, не менѣе несомнѣнно

и то, что вещи внѣ насъ существуютъ *не совсѣмъ такъ*, какъ они представляются непосредственному или такъ называемому „наивному“ сознанію. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно обратить вниманіе хотя-бы, наприм., на то, какъ *измѣняется* наше воспріятіе внѣшней дѣйствительности, если мы смотримъ на нее не простымъ глазомъ, но, положимъ, въ микроскопъ или телескопъ. Тогда внѣшняя природа является намъ совершенно иною и, можетъ быть, тогда наше познаніе *болѣе соотвѣтствуетъ* дѣйствительности. Едвали, въ самомъ дѣлѣ, можно спорить противъ этого простого и общеочевиднаго факта. Въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть, напр., устойчивѣе и постояннѣе камня, какъ онъ данъ въ нашемъ непосредственномъ воспріятіи? Однако, что говоритъ физика? Что такое камень *для нея*? Она говоритъ, во-первыхъ, что по закону пористости тѣлъ мы не имѣемъ права представлять себѣ камень чѣмъ-то абсолютно сплошнымъ, что скорѣе это нѣчто губкообразное, съ промежуточными пустотами между молекулами, составляющими его массу. Она говоритъ, во-вторыхъ, что и этотъ губкообразный скелетъ или остовъ камня, въ свою очередь, распадается на части, на такъ называемыя молекулы, форма и относительная величина которыхъ зависитъ отъ химическихъ свойствъ матеріи. Она говоритъ, въ-третьихъ, что молекулы находятся въ непрестанномъ колебательномъ состояніи, такъ что оказывается полная аналогія между молекулою и міровыми тѣлами, объятыми непрестаннымъ круговымъ движеніемъ. Она говоритъ, въ четвертыхъ, что и сами молекулы, въ свою очередь, состоятъ изъ атомовъ, раздѣленныхъ пустотами и такъ-же находящихся въ вибраціонномъ движеніи. Такимъ образомъ, вмѣсто компактной и сплошной массы, какою камень представляется непосредственному воспріятію, мы имѣемъ предъ собою нѣчто губкообразное и не стойкое, со сравнительно слабою взаимною связью частей. И будь у насъ соотвѣтствующіе аппараты для воспріятія всѣхъ этихъ подробностей въ строеніи камня, мы тотъ-часъ убѣдились-бы въ томъ, о чемъ намъ говоритъ разсудочный анализъ.

Такъ обстоитъ дѣло и относительно всѣхъ другихъ предметовъ и явленій природы.

Такъ возражаетъ наивному реализму физика и въ этихъ предѣлахъ, какъ видимъ, возражаетъ совершенно справедливо. Здѣсь ея задачу перенимаетъ физіологическая психологія, которая, съ своей стороны, вноситъ въ наивно-реалистическое представленіе міра не менѣе законныя поправки.

По „наивному“ представленію, говоритъ она, въ чувственномъ познаніи мы соприкасаемся съ предметами непосредственно, при чемъ то они посылаютъ въ насъ, въ наши органы чувствъ отъ себя „пробы“ и „образы“ (идолы), то, напротивъ, мы сами выходимъ къ нимъ и, такъ сказать, изслѣдуемъ дѣло на мѣстѣ, снимаемъ съ предметовъ копіи и формы. Но на самомъ дѣлѣ процессъ совершается не совсѣмъ такъ. Въ немъ нигдѣ нѣтъ непосредственнаго соприкосновенія, но повсюду, такъ сказать, actio in distans, при чемъ объективные процессы, во всякомъ случаѣ болѣе или менѣе глубоко преобразуются, вступая въ субъективную сферу. И прежде всего, они претерпѣваютъ измѣненія уже на периферіи воспринимающихъ органовъ (припомнимъ, какія сложныя измѣненія претерпѣваютъ свѣтовые лучи, поступая въ нашъ зрительный аппаратъ). Затѣмъ, разъ претерпѣвъ измѣненіе на периферіи, внѣшнія раздраженія претерпѣваютъ измѣненіе и на пути къ центральному органу воспріятія, головному мозгу. Наконецъ, и здѣсь, въ таинственномъ, доселѣ неразгаданномъ, превращеніи физическаго процесса въ чисто психическій несомнѣнно снова происходитъ измѣненіе, и на этотъ разъ самое глубокое, при чемъ отдѣльные, еле замѣтные элементы ощущеній синтезируются въ опредѣленныя, стойкія въ своихъ специфическихъ различіяхъ ощущенія. Пусть теорія специфическихъ энергій неправа, пусть въ нашемъ чувственномъ познаніи нѣтъ „творенія изъ ничего“. Но, во всякомъ случаѣ, здѣсь есть *претвореніе* даннаго отвнѣ матеріала.

Наконецъ, вноситъ, какъ мы сказали, свою поправку въ „наивный“ реализмъ и отвлеченная философія. Не принимая подъ свою защиту феноменализма, въ его крайнемъ выраженіи, она однако, признаетъ въ немъ справедливою, по крайней мѣрѣ, точку отправленія. Именно, какъ мы это уже видѣли выше (при изложеніи второй половины прогрессивнаго дока-

зательства реальности внѣшняго міра), она признаетъ неизбѣжную интеллектуализацію опыта умственными элементами (категоріями), чрезъ что собственно онъ только и возвышается нами на ступень опыта оправданнаго. Такъ, воззрѣніе предмета, для философа, есть не что иное, какъ совокупность входящихъ въ него представленій плюсъ (+) безсознательное примѣненіе къ нимъ формы пространства. Объектъ воспріятія, его представленіе, то есть предметъ, данный въ представленіи есть совокупность входящихъ въ его составъ воспріятій плюсъ (+) категорія единства, примѣняемая въ безсознательной интеллектуальной проекціи воспріятій, въ ихъ перестановкѣ изъ субъективной сферы въ объективную. Далѣе вещь въ себѣ есть не что иное, какъ объектъ воспріятія плюсъ (+) категорія субстанціальности и т. д. Словомъ, повсюду чувственный элементъ, такъ сказать, прослоенъ интеллектуальнымъ, повсюду ощущенія составляютъ лишь утокъ въ той канвѣ, которую заготовляетъ самъ познающій субъектъ, соотвѣтственно законамъ своей умственной организаціи. И ясно, что это обстоятельство не можетъ не отражаться на характерѣ нашего познанія внѣшней дѣйствительности болѣе или менѣе глубокимъ и существеннымъ образомъ.

Итакъ, на всѣхъ пунктахъ предъ нами открывается необходимость поправокъ наивно-реалистическому пониманію внѣшней дѣйствительности, необходимость ея болѣе или менѣе глубокаго *преобразованія*. Такое преобразованіе наивно-реалистическаго міропониманія, согласно съ требованіями вмѣстѣ и спеціальныхъ наукъ и отвлеченной философіи, всегда служило одною изъ существенныхъ задачъ теоріи знанія и въ самое новѣйшее время мы имѣемъ въ области философіи замѣчательныя попытки въ этомъ направленіи. (Тренделенбургъ, Кирхманъ, Гартманъ, Спенсеръ и др.). Не предрѣшая этого серіознаго и сложнаго вопроса, окончательное рѣшеніе котораго даже не есть „дѣло будущаго“, такъ какъ здѣсь, по самому существу задачи, возможно лишь приближеніе къ ея окончательному рѣшенію, мы ограничимся лишь указаніемъ основнаго различія между реализмомъ наивнымъ и преобразованнымъ.

Основное различіе между этими двумя формами реализма

заключается въ томъ, что реализмъ наивный есть теорія знанія *монистическая*, тогда какъ реализмъ преобразованный—*дуалистическая*. Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія наивнаго реализма, совершенно достаточно-*одного* фактора, чтобы состоялось чувственное познаніе: или предметы, въ своихъ „пробахъ" и снимкахъ („идолы") входятъ въ душу, отпечатлѣваясь на ней, или, наоборотъ, душа идетъ къ предметамъ и дѣлаетъ съ нихъ снимки, которые затѣмъ и слагаетъ въ своей памяти (такъ что чувственное познаніе, съ точки зрѣнія наивнаго реализма, наглядно можно представить, какъ складъ формочекъ или негативовъ). Съ точки зрѣнія реализма преобразованнаго, напротивъ, наше чувственное познаніе всегда и необходимо есть взаимодѣйствіе *двухъ факторовъ*, субъективнаго и объективнаго, вслѣдствіе чего оно отнюдь не есть нѣчто стереотипно-неизмѣнное механическое фотографированіе, но всегда варьируетъ, въ зависимости отъ соотношенія въ каждомъ данномъ случаѣ обоихъ этихъ факторовъ познанія. Конечно, общее *соотвѣтствіе* между предметомъ и его субъективнымъ образомъ и при этомъ, какъ мы разъясняли раньше, остается: субъективный *plexus* (спелетеніе), говоря языкомъ Спенсера, всякій разъ соотвѣтствуетъ его *plexus'y* объективному. Но соотвѣтствіе здѣсь лишь символическое и условное, а не адэкватное и тѣмъ болѣе не тожество.

Воспользуемся для разъясненія этой подробности выразительнымъ сравненіемъ Спенсера.

„Глядя въ окно", пишетъ онъ, на какой либо предметъ, наприм., на лежащій на землѣ обрубокъ, зритель можетъ, сохраняя неизмѣннымъ положеніе глазъ, поставить на оконномъ стеклѣ точки, съ помощью чернилъ и пера, такъ чтобы каждая точка покрывала собою вершину одного изъ угловъ обрубка; затѣмъ онъ можетъ соединить эти точки посредствомъ линій, изъ которыхъ каждая будетъ покрывать одинъ изъ краевъ обрубка. Сдѣлавъ это, онъ получитъ на поверхности стекла чертежное изображеніе, которое мы называемъ перспективнымъ видомъ обрубка, т. е., получитъ изображеніе его формы не въ томъ видѣ, какъ мы представляемъ ее *въ себѣ*, а въ томъ видѣ, какъ мы ее дѣйствительно видимъ. Если онъ теперь по-

смотритъ на отношеніе между этою фигурою и самимъ обрубкомъ, то найдетъ, что эти двѣ вещи различаются между собою со многихъ сторонъ. Одна занимаетъ пространство о трехъ измѣреніяхъ, другая—о двухъ измѣреніяхъ; линіи одной гораздо длиннѣе, чѣмъ линіи другой; количественныя отношенія между линіями въ одномъ случаѣ несходны съ количественными отношеніями между линіями въ другомъ случаѣ; направленія въ пространствѣ линій изображенія совершенно отличны отъ направленій въ пространствѣ дѣйствительныхъ линій и т. д. Тѣмъ не менѣе изображеніе и дѣйствительность связаны здѣсь такъ тѣсно, что коль скоро даны положенія глаза, стекла и обрубка, всякая другая фигура кромѣ этой оказывается невозможной; и если положеніе или разстояніе обрубка претерпѣваютъ какія либо измѣненія, то въ фигурѣ на стеклѣ оказываются такія перемѣны, которыя даютъ возможность узнать изъ нихъ о перемѣнахъ въ обрубкѣ. Итакъ, здѣсь мы имѣемъ такой случай символизма, въ которомъ, не смотря на чрезвычайное несходство между символомъ и дѣйствительностью, существуетъ точное, хотя и не прямое, соотвѣтствіе между измѣнчивыми отношеніями другъ къ другу составныхъ частей перваго и измѣнчивыми отношеніями другъ къ другу составныхъ частей второй“ [1]).

Задача науки и научно-развитаго сознанія здѣсь заключается именно въ томъ, чтобы сдѣлать эту неизбѣжную символику устойчивою и научиться всякій разъ, такъ сказать, усчитывать то, что внесено въ нашъ образъ предмета вслѣдствіе измѣненія обоихъ соотносящихся факторовъ познанія.

Изъ этого перваго и основнаго различія между реализмомъ наивнымъ и преобразованнымъ вытекаетъ второе различіе, касающееся уже не процесса познанія, но его результата.

Для наивнаго реалиста существуетъ только *одинъ*, для всѣхъ одинаково данный, именно такъ какъ онъ данъ и ему самому, объективеный міръ,—подобно тому, какъ и для феноменалиста существуетъ такъ-же только одинъ и единственный міръ, именно міръ его представленія, его творческой постановки

[1]) *Спенсеръ:* Основанія психологіи, т. IV, стр. 193—4 по изд. 1876 г.

или грезы, его абсолютной иллюзіи (припомнимъ сказанное объ этомъ предметѣ выше, въ параграфѣ, посвященномъ крититѣ послѣдовательнаго феноменализма). Напротивъ, для послѣдователя реализма преобразованнаго, хотя такъ-же данъ одинъ и единственный объективный міръ, міръ реальныхъ „вещей въ себѣ", однако рядомъ съ нимъ существуетъ *множество субъективно-идеальныхъ міровъ*, субъективныхъ *явленій* этого объективно-реальнаго міра, содержаніе, характеръ и форма которыхъ обусловлены именно взаимодѣйствіемъ двухъ факторовъ познанія,—множество перспективныхъ изображеній или, лучше, отображеній единаго объективнаго міра, въ значительной мѣрѣ обусловливаемыхъ всякій разъ характеромъ умственной жизни даннаго субъекта и его точкою зрѣнія. Наивный реализмъ можно уподобить космической системѣ Птоломея: зритель стоитъ неподвижно, а предметы и явленія міра проходятъ мимо него стройной чередою, какъ небесныя тѣла мимо земли въ Птоломеевой системѣ, и отражаются, какъ въ фотографическомъ аппаратѣ, при чемъ зрителемъ совсѣмъ не принимаются въ разсчетъ измѣненія, вносимыя въ образъ міра имъ самимъ. Напротивъ, реализмъ преобразованный подобенъ космической системѣ Коперника: образъ міра въ каждомъ данномъ случаѣ здѣсь зависитъ отъ соотношенія зрителя и зримаго, постоянно мѣняющихъ, относительно другъ друга, свое положеніе, такъ что дѣйствительная картина міра не совпадаетъ во всѣхъ подробностяхъ ни съ однимъ образомъ воспріятія, но должна быть намѣчена на картѣ міра путемъ медленной научно-методической переработки всѣхъ отдѣльныхъ воспріятій, на основаніи неподвижныхъ законовъ мысли.

11. Реальность души человѣка: методологія философской психологіи.

Выше, въ началѣ настоящаго изслѣдованія, мы сказали, что помимо своего прямаго значенія (разъясненіе возможности научной установки реальности внѣшняго міра), изученіе этого вопроса имѣетъ еще значеніе косвенное, такъ какъ содѣйствуетъ разъясненію природы тѣхъ методологическихъ пріемовъ, какими всего цѣлесообразнѣе можно восходить къ установкѣ другихъ реальностей: реальности души и Бога. Теперь,

чтобы закончить изслѣдованіе, намъ остается разсмотрѣть лишь эту, такъ сказать прикладную, сторону вопроса.

И прежде всего намъ нужно разъяснить здѣсь методологическую сторону въ рѣшеніи основнаго психологическаго вопроса,—вопроса о реальности человѣческой души, который всегда вызывалъ и вызываетъ столько споровъ.

Если собственная душа человѣка, съ непререкаемою очевидностью открывающаяся ему въ его непосредственномъ сознаніи, будучи подвергнута научно-психологическому анализу и облечена въ форму понятія, становится для него не только чѣмъ то далекимъ и чуждымъ, но, и со стороны самой своей реальности проблемматичнымъ (о чемъ краснорѣчиво свидѣтельствуютъ нескончаемые споры психологовъ), то это не то, конечно, значитъ, будто душа человѣка и на самомъ дѣлѣ есть нѣчто сомнительное и спорное, но то, что въ высокой степени сомнительны и спорны тѣ методы и пріемы, которыми психологія въ данномъ случаѣ обычно пользуется. И въ этомъ дѣйствительно не трудно убѣдиться. Дѣло здѣсь обстоитъ совершенно такъ же, какъ и въ вопросѣ о реальности внѣшняго міра. Всего чаще психологи восходятъ къ понятію о душѣ путемъ *регрессивнаго доказательства*, то-есть путемъ обратнаго заключенія отъ фактовъ „психической дѣйствительности", при чемъ неизбѣжно подпадаютъ всѣмъ тѣмъ неудобствамъ, какія вообще влечетъ за собою это доказательство, тогда какъ путь прямой, доказательство прогрессивное, обыкновенно оставляется ими безъ всякаго вниманія.

Такъ въ отдѣльныхъ трактатахъ о душѣ. Такъ и въ общихъ курсахъ психологіи [1]).

[1]) Какъ на *типъ* психологическихъ трактатовъ, мы можемъ указать на диссертацію—брошюру проф. *Генриха Струве:* „Самостоятельное начало душевныхъ явленій" (М. 1870). Главный ея недостатокъ, по нашему мнѣнію, есть именно ея методъ: авторъ шелъ къ понятію о душѣ скользкимъ путемъ *обратныхъ умозаключеній* отъ мелкихъ фактовъ и въ результатѣ получилось у него нѣчто крайне бѣдное и микроскопичное, совсѣмъ нейтральное и безразличное, подъ чѣмъ, безъ особенно большихъ споровъ, подписалось бы, вѣроятно, большинство матеріалистовъ, противъ которыхъ ратовалъ почтенный авторъ. Тѣмъ-же методомъ написана и недавно появившаяся книга *проф. Челпанова:* „Мозгъ и душа (критика метеріализма и очеркъ современныхъ ученій о душѣ)" (Спб. 1900). До чего ненадеженъ этотъ методъ, къ какому ничтожному результату онъ приводитъ, это—

Если, отвлекаясь отъ частностей, мы приведемъ наиболѣе популярную научно-психологическую аргументацію по вопросу о реальности души къ простой и ясной схемѣ, то получимъ возможность изложить ее въ формѣ силлогизма, совершенно аналогичнаго тому, въ какомъ излагается регрессивное доказательство реальности внѣшняго міра.

Большая посылка: Все, что не можетъ быть объяснено изъ объекта, должно имѣть объясняющую причину въ субъектѣ;

Меньшая посылка: Нѣкоторые, переживаемые субъектомъ факты обладаютъ именно такимъ характеромъ, то-есть объектъ никакъ не можетъ быть признанъ ихъ производящею причиною, каковую причину, такимъ образомъ, остается искать лишь въ субъектѣ;

Заключеніе: Слѣдовательно, эти факты имѣютъ свою причину въ субъектѣ, въ *душѣ, какъ единой, пребывающей и дѣятельной субстанціи* [1]).

можно видѣть, хотя бы, наприм., изъ того, что, по словамъ автора, „существованіе души есть *предметъ гипотезы*“ (стр. 106, прим.). Положимъ, что этотъ тезисъ авторъ выставилъ съ ограниченіемъ: „я хотѣлъ-бы оставаться на почвѣ чисто эмпирическаго изслѣдованія и это вполнѣ возможно до тѣхъ поръ, пока я буду говорить о психологическихъ *явленіяхъ* и не буду касаться вопроса о духовной субстанціи“ (ibid). Однако, и о душѣ, какъ субстанціи, онъ говоритъ такъ, что, по его собственнымъ (къ сожалѣнію справедливымъ!) словамъ, и Вундтъ и Паульсенъ у него являются *субстанціоналистами* (стр. 361). И это понятно,— разъ душа, въ смыслѣ субстанціи, опредѣляется, какъ *единство, которому присущи постоянство и относительная неизмѣнность* „(это именно“, по словамъ автора, „и суть тѣ свойства, которыя характеризуютъ субстанцію“...).

[1]) Этотъ тезисъ положенъ въ основу цѣлаго ряда тонко написанныхъ психологическихъ этюдовъ проф. *М. А. Лопатина*, помѣщавшихся за послѣдніе годы на стр. *Вопросовъ Философіи и Психологіи*. Авторъ формулируетъ этотъ тезисъ такъ: „наше я или наша душа непосредственно раскрывается внутреннему опыту, какъ *единая пребывающая, дѣятельная субстанція*, которая сознаетъ себя въ этихъ качествахъ“ (кн. 32, стр. 296; кн. 38, стр. 524). Что наша душа „непосредственно раскрывается внутреннему опыту“ и что слѣдовательно, всякое доказательство реальности души должно быть направлено лишь на констатированіе этого факта, прямое и косвенное (чрезъ опроверженіе его ложныхъ толкованій),—въ этомъ мы вполнѣ согласны съ почтеннымъ профессоромъ, у котораго эта половина его тезиса раскрыта съ полнотою и убѣдительностію, не оставляющими желать большаго. Но его опредѣленіе души въ смыслѣ *субстанціи единой, пребывающей, дѣятельной:* по нашему мнѣнію (какъ это мы увидимъ дальше), требуетъ поправки чрезъ дополненіе къ этому *родовому признаку* въ содержаніи понятія о душѣ, какъ субстанціи, ея *видовыхъ отличій*.

Таковъ силлогизмъ. Не смотря на его кажущуюся строгость, требовательная критика (и *законно* требовательная!) не замедлитъ, конечно, обратить и противъ него (mutatis mutandis) всѣ тѣ возраженія, какія она обыкновенно выставляетъ противъ реальности внѣшняго міра.

И прежде всего, если,—скажетъ она,—субъективные (то-есть, выражающіе жизнь души) факты безспорно выдѣляются изъ объективныхъ (то-есть, относящихся къ внѣшнему міру), какъ обнаруженіе силы, совершенно инородной сравнительно съ силами физическими, то, очевидно, *никакого доказательства* въ изложенномъ силлогизмѣ нѣтъ, а есть простая тавтологія, переходящая, въ раскрытой формѣ, въ кругъ (petitio principii). Если же эту инородность „субъективныхъ“ фактовъ, сравнительно съ „объективными“, приходится устанавливать нарочито и уже отсюда, рядомъ тонкихъ умозаключеній, восходить къ душѣ, какъ субстанціи, то (какъ и въ вопросѣ о реальности внѣшняго міра) мы, въ лучшемъ случаѣ, придемъ лишь къ выводу гипотетическому, такъ какъ исчерпать всѣ возможныя,—помимо обращенія къ душѣ, какъ субстанціи,—объясненія и здѣсь, очевидно, такъ же немыслимо, какъ и въ вопросѣ о реальности внѣшняго міра.

Но и помимо этихъ тонкостей, критика, не теряющая изъ виду реальнаго и живаго смысла вопроса, критика, чуткая къ живымъ и жизненнымъ требованіямъ непосредственнаго сознанія, будетъ въ правѣ высказать еще одно, и очень вѣское, соображеніе. Пусть,—скажетъ она,—будетъ доказано, какъ дважды-два четыре, что у насъ есть душа, какъ „единая, простая и дѣятельная субстанція“. Но это, очевидно, не та душа, которую мы знаемъ непосредственно, которою дорожимъ, а какая-то иная, слишкомъ абстрактная, далекая и общая. И такая критика будетъ, говоримъ, совершенно права. Ибо, если въ самомъ дѣлѣ, сущность души выражается именно въ этихъ ея свойствахъ,—единствѣ пребываемости и дѣятельности,—то чѣмъ субстанція *такой души* будетъ отличаться отъ субстанціи „души животныхъ“ и даже субстанціи атома? Вѣдь и атому, защитники такой субстанціальности души, усвояютъ аналогичную субстанціальность. Какое же различіе? И о чемъ

собственно пререканія между матеріалистами и спиритуалистами, если дѣло обстоитъ такъ,—если по существу все равно, признавать ли въ основѣ психическихъ явленій субстанціальный, то есть, „единый, пребывающій и дѣятельный“ атомъ или субстанціальную, то есть опять таки „единую, пребывающую и дѣятельную“ душу? [1]).

Въ этихъ возраженіяхъ, повторяемъ, значительная доля правды. Но правда ихъ не въ томъ, конечно заключается, будто душа человѣка и физическій атомъ и на самомъ дѣлѣ, въ сущности, суть одно и то же, а въ томъ, что *психологической наукѣ пришлось бы ихъ признать однимъ и тѣмъ же*, если бы она была ограничена, въ своемъ изслѣдованіи этого вопроса, лишь пріемами регрессивнаго доказательства и не имѣла возможности дать вопросу иную постановку, такую постановку, при которой можно было бы ввести въ научное понятіе о душѣ, какъ субстанціи, все то богатство признаковъ, съ какими она открывается непосредственному сознанію (въ такъ называемой интроспекціи). Но такая методологическая возможность есть: это *доказательство прогрессивное*.

Итакъ, если по вопросу о душѣ, ея дѣйствительности и подлинной природѣ, мы хотимъ достигнуть болѣе устойчивыхъ и болѣе насъ удовлетворяющихъ результатовъ, чѣмъ какія даетъ популярная психологическая аргументація. то мы должны перейти съ пути регрессивнаго доказательства на путь доказательства прогрессивнаго, то есть, должны, принявъ за точку отправленія *фактъ существованія души*, со всѣми тѣми свойствами, съ какими она открывается въ непосредственномъ сознаніи, и, индивидуализировавъ этотъ фактъ (то есть, выдѣливъ его изъ другихъ), попытаться затѣмъ объяснить и оправдать этотъ тезисъ общечеловѣческой спиритуалистической психологіи его слѣдствіями, фактически и умозрительно.

Но каковъ же именно этотъ тезисъ, долженствующій послужить для насъ точкою отправленія?

Если для его установки мы обратимся къ природному спи-

[1]) Вотъ почему, напримѣръ, не совсѣмъ безъ основанія, г. *Н. Аксаковъ*, въ своей брошюрѣ: „Подспудный матеріализмъ“, появившейся вслѣдъ за выходомъ въ свѣтъ диссертаціи проф. Струве, упрекалъ послѣдняго въ *скрытомъ матеріализмѣ*.

ритуализму непосредственнаго сознанія, то увидимъ, что онъ (этотъ спиритуализмъ) не только расходится съ ученіемъ о душѣ, какъ „единой, пребывающей и дѣятельной субстанціи“, но, въ извѣстномъ отношеніи и смыслѣ, составляетъ его прямую противоположность. Въ самомъ дѣлѣ, есть въ нашей жизни фактъ, одинъ изъ самыхъ несомнѣнныхъ и полныхъ наиболѣе глубокаго значенія, который показываетъ, что душа *вовсе не дана* намъ въ качествѣ такой субстанціи. Это—фактъ коренной двойственности нашего сознанія, проявляющейся во всѣхъ сторонахъ нашей духовной жизни. Человѣкъ, какъ сказалъ еще Аристотель, „по природѣ стремится къ знанію“, любитъ истину и философствуетъ. Но, на перекоръ этому стремленію, этой задушевной любви къ истинѣ, фактически онъ часто довольствуется сумракомъ полуистинъ и „обольщающими обманами“ лжи. Не менѣе любитъ онъ и добро, которое внутренно одобряетъ и къ которому стремится всѣмъ существомъ своимъ. Но, опять таки, наперекоръ этому стремленію и этой любви, фактически онъ рабствуетъ „иному закону“, живущему въ сферахъ низменныхъ, въ инстинктахъ животныхъ и воюющему противъ требованій высшихъ. Наконецъ, „по своей природѣ“, человѣкъ жаждетъ счастія истиннаго, чистаго и безмятежно-блаженнаго. Но эту многознаменательную и характерную для него жажду онъ всего чаще заглушаетъ удовольствіями мишурными, веселіемъ міра безумнымъ и грубымъ. Такимъ образомъ, та глубокая раздвоенность, о которой скорбѣлъ великій апостолъ,—„не понимаю, что дѣлаю: потому что не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю“, этотъ глубочайшій разладъ между внутреннимъ желаніемъ и внѣшнимъ дѣломъ характеризуетъ не одну только нравственную жизнь человѣка, но всю вообще его жизнь. Это, повторяемъ, основной фактъ и, если угодно, законъ (въ смыслѣ всеобщаго факта) жизни какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и всего человѣчества.

Въ виду этого всеобщаго и неустранимаго факта, мы, если и можемъ говорить о душѣ въ смыслѣ популярнаго научно-психологическаго спиритуализма, то есть какъ о субстанціи „единой, пребывающей и дѣятельной“, то развѣ лишь съ очень

большими ограниченіями и поправками. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь поскольку душа выражается въ нашей дѣйствительной жизни (а что она выражается въ ней, „имманентна нашимъ психическимъ состояніямъ и фактамъ“, это одинъ изъ основныхъ тезисовъ современной психологіи, справедливо возстающей противъ ученія о трансцендентности или ноуменальности души), поскольку, говоримъ, душа отражается въ нашей дѣйствительной жизни, постольку она, очевидно, есть нѣчто двойственное, а не единое, начало, объятое борьбою, усиливающееся побѣдить и какъ бы укротить саму себя. Пусть, въ своей глубочайшей сущности, она есть субстанція единая, а въ своихъ обнаруженіяхъ или „психическихъ фактахъ“ начало единства (отрицать этого нельзя, конечно). Но она, какъ мы знаемъ изъ несомнѣнныхъ фактовъ, объединяетъ не безразлично всякій матеріалъ и не безразлично, какимъ способомъ: она объединяетъ лишь матеріалъ ей пригодный, ею отдѣленный и выбранный изъ всего остальнаго, по руководству живущихъ въ ней критеріевъ и нормъ. Пусть, далѣе, душа есть начало пребывающее (и этого опять таки, конечно, нельзя отрицать). Но она стремится пребывать лишь въ томъ, что отвѣчаетъ ея идеальному существу и запросамъ, а не во всемъ случайномъ и хаотическомъ, страдательно воспринятомъ и внутренно ей чуждомъ, содержаніи своего эмпирическаго сознанія. Наконецъ, пусть душа есть начало дѣятельное, „субстанція по существу активная“ (нельзя отрицать и этого,—напротивъ особенно въ наше время, при распространеніи въ психологіи механическихъ теорій, на этомъ необходимо настаивать со всею силою). Но она дѣйствуетъ, повинуясь одному верховному императиву,—требованію совершенства, безусловныхъ добра и красоты, въ нихъ же и вѣчное благо. Отбрасывая все, не отвѣчающее этому *тріединому критерію* жизни, душа созидаетъ себѣ (изъ элементовъ, ему удовлетворяющихъ), истинную одежду безсмертія, то-есть, жизни надвременной и чисто духовной.

Съ достигнутой точки зрѣнія мы можемъ дать такое опредѣленіе души человѣка: *душа человѣка есть субстанціальная* (то есть единая, пребывающая и дѣятельная) *сила, стремящаяся организовать реальное содержаніе сознанія по требованію*

его идеальныхъ началъ (началъ истины, добра и красоты). Можно, конечно, спорить противъ точности этого опредѣленія и искать для той же мысли иной словесной оболочки. Но едвали можно оспаривать правильность общаго направленія, въ какомъ оно образовано, ибо это направленіе опредѣляется безспорными фактами. Во всякомъ случаѣ, тому, кто захотѣлъ бы предпочитать данной нами психологической формулѣ формулу современнаго научно-популярнаго спиритуализма („душа есть субстанція единая" etc.), тому по праву можно было бы указать на извѣстное требованіе логики, запрещающее ограничиваться въ опредѣленіяхъ однимъ genus proximum. Ибо понятія единства, пребываемости и дѣятельности, очевидно, суть именно лишь genus proximum въ опредѣленіи субстанціи человѣческой души, общій ей со всѣми другими субстанціями, какъ это признаютъ и сами защитники формулы, въ которую наше опредѣленіе души думаетъ внести поправку (чрезъ дополненіе).

Оправдать только что формулированный нами тезисъ, разъяснивъ его на частныхъ явленіяхъ душевной жизни, и чрезъ то возвести общечеловѣческій тезисъ непосредственнаго спиритуализма къ отчетливости тезиса строго научнаго,—это и значитъ дать прогрессивное доказательство реальности души, какъ самостоятельнаго начала духовной жизни. Конечно, это доказательство можетъ быть распространено въ цѣлую систему умозрительной или, какъ предпочитаетъ Вундтъ, философской (въ отличіе отъ эмпирической) психологіи, И хотя въ современной литеретурѣ предмета можно встрѣтить развѣ лишь отрывочныя указанія на желательность такой именно постановки дѣла [1]), однако не трудно предвидѣть, что рано или

[1]) Необходимость такой перестановки психологіи ясно видѣлъ у насъ покойный *Н. Н. Страховъ*, который рекомендовалъ начинать изложеніе психологіи именно съ разъясненія высшихъ сторонъ и элементовъ духовной жизни. Въ своей книгѣ: *Объ основныхъ понятіяхъ психологіи и физіологіи* (Спб. 1886, стр. 84—5) онъ между прочимъ пишетъ: „Истина, благо и свободная дѣятельность суть понятія, стоящія выше обыкновенныхъ формъ познанія, требующія какъ бы особаго рода мышленія, и въ тоже время непрестанно намъ присущія, составляющія главное содержаніе нашей душевной жизни... Признаніе истины, блага и свободы, то-есть, признаніе за нашею душевною жизнью реальнаго значенія,

поздно болѣе широкій взглядъ, отвѣчающій живымъ запросамъ изслѣдующаго свою собственную природу духа, возобладаетъ въ психологической литературѣ надъ узкими формулами современнаго научно-популярнаго спиритуализма. Во всякомъ случаѣ, при такой перестановкѣ вопроса, душа перестала бы быть для человѣка чѣмъ то далекимъ и чуждымъ, ея идеальная сущность, не всегда проступающая въ ея реальныхъ явленіяхъ, сдѣлалась бы очевидною и черты духовности души, внѣвременнаго и внѣпространственнаго характера ея сокровенной жизни, тогда подмѣчались бы во всѣхъ фактахъ, запечатлѣнныхъ жизнью истинно духовной.

И прежде всего—въ области познанія.

Въ познавательномъ процессѣ, какъ извѣстно, слѣдуетъ различать три момента или три ступени: идею, сообщающую процессу *смыслъ*, логическую *форму*, сообщающую ему связный и отвлеченный характеръ (понятіе) и, наконецъ, его реальное *содержаніе*, доставляемое внѣшнею ему дѣйствительностью, отношеніемъ къ ней и взаимодѣйствіемъ съ нею. Если мы будемъ изучать эти моменты не „снизу“, какъ дѣлаетъ это эмпирическая психологія, но, такъ сказать, „сверху“, если начнемъ не съ анализа ощущеній, но съ анализа сообщающей всему процессу смыслъ идеи, то увидимъ, что ея отблескъ, то-есть печать духовности (внѣпространственности и внѣвременности), лежитъ уже и на моментахъ низшихъ. Въ самомъ дѣлѣ, уже матеріалъ знанія не только воспринимается душою, но мѣрѣ его случайнаго поступленія, не просто пассивно *берется* ею, но въ значительной мѣрѣ, свободно *избирается*, причемъ одно отбрасывается, а другое удерживается и разъ удержанное хранится въ памяти, будучи чрезъ то какъ бы отрѣшаемо отъ ограниченій времени (ибо память вѣдь и есть не что иное,

---

дѣйствительнаго содержанія, составляетъ то необходимое условіе, при которомъ только и можемъ мы жить, безъ котораго мы видимъ передъ собою пустоту, ничтожество и безсмысліе. Поэтому *можно, кажется, начинать психологію прямо съ этихъ понятій, которыхъ ни откуда нельзя вывести, и безъ которыхъ нельзя имѣть представленія о душѣ и ея жизни.* Установивъ эти понятія, можно затѣмъ дѣлать постепенныя отвлеченія. Напримѣръ, анализируя истину, благо, свободу, мы найдемъ, что тутъ вездѣ предполагается нѣкоторый субъектъ, наше я, для котораго только и могутъ существовать и истина, и благо, и свобода“...

какъ снятіе границъ между прошедшимъ и настоящимъ). Еще болѣе выступаетъ этотъ самостоятельно-активный характеръ познанія въ отвлеченномъ мышленіи. Понятіе (равно какъ и выражающее его слово), сводящее къ единству все дробное и ставящее въ нашемъ сознаніи всеобщій и постоянный типъ или форму вещи, есть уже отрѣшеніе отъ условій не только времени, но и отъ пространства, какъ бы нѣкоторое предваренiе вѣчности и вездѣсущія, свойственныхъ чистому духу. Наконецъ, идея, совмѣщающая въ своей духовно-созерцательной формѣ конкретность и синтетичность единичнаго представленія со всеобщностью понятія, уже окончательно претворяетъ вещество міра, данное въ воспріятіи, въ актъ сознающаго міръ духа. Теперь не человѣкъ оказывается частью міра, но міръ, этотъ великій космосъ, со всѣми его громадными пространствами и солнцами, во всей его исторіи, становится актомъ сознающаго духа, который на мѣсто грубой, дробной и разсѣянной вещественности міра, ставитъ его одухотворенный образъ, рядомъ съ объективно-реальнымъ міромъ ставитъ его субъективное явленіе,—*воспостроляетъ* реальный міръ въ его идеальныхъ моментахъ и по идеальнымъ началамъ [1]).

Подобное же слѣдуетъ сказать и о практической жизни духа въ ея двухъ главнѣйшихъ опредѣленіяхъ,—жизни нравственной и эстетической. И здѣсь въ каждомъ изъ этихъ двухъ направленій практической жизни, обыкновенно различаютъ три момента: *идеалъ*, *норму* (законъ) и *дѣло*. На этомъ послѣднемъ моментѣ, какъ бы далекъ иногда онъ ни былъ отъ идеала и нормы, мы всегда можемъ распознать печать духов-

---

1) Блестящее разъясненіе этой стороны вопроса читатель найдетъ въ одной изъ послѣднихъ статей покойнаго *Вл. С. Соловьева*: „Первое начало теоретической философіи“ (*Вопросы Фил. и Псих.*, кн. 40).—Соловьевъ такъ-же различаетъ: *матерію, форму и замыселъ* (=идею?). Матерію память какъ-бы *отнимаетъ* у времени, давая тѣмъ возможность уму облекать ее въ логическую форму. Однако, память лишь *приподнимаетъ* насъ надъ временемъ, но не *выводитъ* изъ него. Это дѣлаетъ слово (слово-*смыслъ*, въ отличіе отъ слова-*звукъ*). Посему, *слово-смыслъ* есть нѣчто не только надвременное (память), но *вмѣстѣ и надвременное и надпространственное*. Наконецъ, замыселъ есть творческое: „да будетъ“ нашей мысли, создающее изъ *хаоса* разрозненныхъ впечатлѣній новые міры и мірки. Кромѣ частныхъ замысловъ, эмпирическаго и логическаго, есть еще *замыслъ безусловный*, имѣющій своимъ предметомъ саму *безусловную истину*... Здѣсь уже начинается жизнь *духа*.

ности, проявляющуюся яснѣе всего во внутренней оцѣнкѣ дѣла,—поступковъ и созданій творческаго чувства,—если будемъ разсматривать процессъ опять таки не „снизу“, а „сверху“. Въ самомъ дѣлѣ, на томъ веществѣ, изъ котораго нашею волею строится живое дѣло жизни каждаго человѣка, изъ котораго творческою фантазіею создается дѣйствительность *преображенная* (міръ искусства), опять таки проявляется избирательный (элективный) принципъ, подобно тому, какъ мы признали его и въ выборѣ вещества, изъ котораго нашимъ умомъ строится образъ міра дѣйствительнаго, открытаго познанію. Тѣ непосредственныя и непроизвольныя волненія, въ которыхъ сказывается наше отношеніе къ каждому нашему практическому дѣянію, къ каждому поступку (совѣсть), равно какъ и къ каждому проявленію нашего творческаго чувства (эстетическія эмоціи), вѣрно руководятъ насъ въ этомъ выборѣ, одно заставляя отбрасывать, другое удерживать, какъ пригодный строительный матеріалъ. Здѣсь совершается, такъ сказать, первоначальная разборка фактовъ, выдѣленіе того, что̀ духу свойственно, изъ того, что ему чуждо, такъ какъ его недостойно, и потому не имѣетъ для него цѣнности. Далѣе, *законъ* уже принципіально разъединяетъ эти двѣ сферы и ставитъ предъ нашимъ, сознаніемъ нормы нравственнаго добра и чистой красоты, какъ обязательныя для всѣхъ разумно-одушевленныхъ существъ, имѣющія универсальное значеніе для всего царства духовъ, подобныхъ нашему, то есть, опять таки—какъ нѣчто, отрѣшенное отъ ограниченій пространствомъ и временемъ, какъ нѣчто сверхвременное и сверхпространственное. Наконецъ, идеалъ, своею практическою властью, въ мѣру своего воплощенія въ нашей жизни, исполняетъ насъ живымъ и непосредственнымъ чувствомъ нашей принадлежности къ царству духовъ, къ нѣкоторому corpus mysticum, вмѣстѣ съ которымъ, какъ его члены, мы обязаны служить великому дѣлу преображенія жизни сначала своей собственной, а затѣмъ, въ мѣру нашихъ силъ, и окружающей насъ. Если силою знанія человѣкъ воспостроятъ цѣлостный и устойчивый образъ дѣйствительнаго міра изъ дробныхъ и подвижныхъ представленій объ его отдѣльныхъ частяхъ, то силою воли въ нѣкоторомъ смыслѣ самъ и само-

стоятельно творитъ живое дѣло своей жизни, а, силою творческой фантазіи претворяетъ несовершенную земную дѣйствительность въ дѣйствительность идеальную, отвѣчающую внутреннѣйшимъ запросамъ духа.

Такимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы восходить къ понятію о душѣ путемъ утонченныхъ обратныхъ умозаключеній изъ фактовъ, въ которыхъ подлинная природа души проявляется лишь неопредѣленно и тускло, какъ дѣлаетъ это регрессивное доказательство, психологія поступитъ гораздо цѣлесообразнѣе, если принявъ за точку отправленія общечеловѣческое непосредственное сознаніе о душѣ, какъ началѣ явленій духовныхъ, характеризующихъ жизнь собственно человѣческую, будетъ прослѣживать ея черты въ наиболѣе крупныхъ и яркихъ обнаруженіяхъ. Тогда единство (сверхпространственность), пребываемость (сверхвременность) и активность души—тогда эти свойства выступятъ не какъ что-то далекое, пустое и чуждое, но какъ начало живое, близкое, внутренно-извѣстное.

Однако, и при такой перестановкѣ вопроса, субстанціальныя свойства души опредѣлятся предъ нами не въ смыслѣ абсолютномъ, не какъ нѣчто самоисточное и достигнутое изначала, но лишь какъ нѣчто непрестанно ставимое и достигаемое, въ большей или меньшей полнотѣ и силѣ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь и тѣ живыя начала (истины, добра и красоты), схематичнымъ и какъ-бы периферическимъ выраженіемъ которыхъ служатъ субстанціальныя свойства души (единство, пребываемость и дѣятельность) въ нашей дѣйствительной жизни даны лишь въ стремленіи, а не въ исполненіи. Мы стремимся къ истинному знанію, къ достойной жизни и къ чистой радости бытія; но наша дѣйствительная жизнь, и въ знаніи, и въ дѣятельности, и въ творчествѣ, повсюду носитъ печать несовершенства, ограниченности, недостоинства и дисгармоніи. Это показываетъ, что душа человѣка, хотя и есть субстанція, но субстанція ограниченная, есть лишь отблескъ субстанціи абсолютной,—только образъ Божій, по слову писанія, а не самоисточное Божество [1]).

[1]) „Картезіемцы“, писалъ покойный Вл. С. Соловьевъ въ своей статьѣ: *Форма разумности и разумъ истины*, „и до нынѣ обычно заботятся все о душѣ, да о

Въ стремленіи человѣка восполнить свою недостаточность полнотою Божественною имѣетъ свои глубочайшія корни религія, ибо въ своей чистой сущности она вѣдь есть не что иное, какъ сознательная постановка человѣкомъ своего ограниченнаго я предъ безусловнымъ Ты и утвержденіе въ Немъ. Можно, поэтому, сказать, что *человѣкъ есть существо субстанціально-религіозное* и въ этомъ его существенное отличіе отъ всѣхъ остальныхъ тварей. Здѣсь же, въ живомъ общеніи съ Божествомъ, и мѣсторожденіе идей, озаряющихъ мысль и жизнь человѣка высшимъ свѣтомъ,—идей религіозныхъ, мистико-философскихъ, этическихъ и всякихъ иныхъ, вносящихъ въ жизнь и мысль человѣчества смыслъ и достоинство.

Если, послѣ сдѣланныхъ нами разъясненій, мы разложимъ конкретное единство сознанія и въ немъ выдѣлимъ тѣ стихіи, которыя входятъ въ его образованіе, то увидимъ, что наша человѣческая жизнь держится какъ-бы тремя корнями. Самъ по себѣ, въ своей субстанціальной сущности человѣкъ, какъ мы сказали, есть живое усиліе осуществить то, что изначала дано въ немъ лишь потенціально: истину, добро и красоту. Восходя къ Первоисточнику, въ Которомъ эти потенціальности отъ вѣка актуализованы и изъ Котораго единственно онѣ могутъ быть восприняты въ живую форму нашей субстанціальности, онъ находитъ этотъ Первоисточникъ въ Богѣ. Наконецъ, онъ видитъ, что его усиліе восполнить свою ограниченность полнотою Божественною, всегда встрѣчаетъ препятствія

душѣ. Есть ли эта забота истинно философская? Развѣ ея субъективно-эмпирическія побужденія не бросаются въ глаза? И здѣсь имѣетъ силу слово истины: „„кто хочетъ сберечь душу свою, тотъ потеряетъ ее, а кто потеряетъ ее ради Меня, тотъ сбережетъ ее““. Забыть о субъективномъ центрѣ ради центра безусловнаго, всецѣло отдаться мыслью самой истинѣ, вотъ единственно вѣрный способъ найти и для души ея настоящее мѣсто: вѣдь оно зависитъ отъ истины и ни отъ чего болѣе“ (*Вопросы Фил. и Пс.*, кн. 50, стр. 898). Прекрасныя слова!—Сообразно съ этимъ пониманіемъ души, какъ *дѣятельной силы, имѣющей свое утвержденіе въ Богѣ*, должно быть, при ближайшемъ раскрытіи, видоизмѣнено понятіе о субстанціальности души. Вполнѣ справедливо, поэтому, почтенный *Н. И. Герасимовъ* въ своей книгѣ: „Философія души“ (М. 1897) настаиваетъ на томъ, что, въ отличіе отъ субстанціи абсолютной, какъ начала „самоистиннаго, самопричиннаго и свободнаго въ себѣ“, субстанція нашей души *„необходимо представляется сущею вышнимъ опредѣленіемъ, являясь началомъ внутренно подчиненнымъ“* (стр. 55).

со стороны „дурной дѣйствительности", которая чаруетъ и обольщаетъ его истиною, добромъ и красотою мнимыми и призрачными. Сообразно этой, такъ сказать, трехосновности духовной жизни человѣка можно установить три относительно самостоятельныхъ закона ея, изъ которыхъ одинъ управляетъ преимущественно (хотя и не исключительно) жизнью ума, другой жизнью воли, третій жизнью чувства:

1. *Законъ безконечнаго.* Законъ этотъ выражается въ томъ, что, не удовлетворяясь никакою достигнутою ступенью знанія, никакою степенью достигнутаго нравственнаго совершенства, никакимъ состояніемъ внутренняго довольства или счастія, человѣкъ всегда, по крайней мѣрѣ желаніемъ, стремленіемъ, переступаетъ дальше.

2. *Законъ свободы.* По силѣ перваго („законъ безконечнаго"), человѣкъ *не можетъ не вѣрить*. Однако, будучи не въ силахъ устранить этотъ, сопровождающійся необходимо принудительнымъ характеромъ, моментъ вѣры, человѣкъ свободенъ, такъ сказать, *перемѣстить* центръ своей жизни, придать ей направленіе религіозное или внѣрелигіозное и даже антирелигіозное.

3. *Законъ духовнаго сродства или подобія* („подобное подобнымъ"). Законъ этотъ выражается въ томъ, что человѣкъ лишь постольку переводитъ въ свое конкретное сознаніе идеальныя начала своей природы и лишь постольку руководится ими въ жизни, поскольку они согласуются съ даннымъ строемъ его душевной жизни, съ его навыками, интересами и желаніями, избираетъ изъ наличныхъ, традиціонно переданныхъ формъ религіозной вѣры и религіозныхъ міросозерцаній лишь тѣ, которыя соотвѣтствуютъ его нравственному устроенію [1]).

Взаимодѣйствіемъ этихъ законовъ опредѣляется та, по преимуществу духовная, сторона въ жизни человѣка и человѣчества, въ которой проявляется истинная природа человѣческой души и которая, въ отличіе отъ сознанія, обращеннаго къ міру, извѣстна подъ именемъ сознанія религіознаго. Здѣсь предъ нами выступаетъ новый вопросъ, тѣсно связанный съ двумя предъидущими (о реальности внѣшняго міра и души),— вопросъ о бытіи реальности высшей, надмірной—Бога.

---

[1]) Ср. нашу брошюру: *Психологія вѣры.* Сергіевъ Посадъ. 1899.

12. Реальность Бога: методологія доказательствъ бытія Божія.

Средоточная истина религіознаго сознанія есть истина бытія Божія. Та жизнь и тотъ свѣтъ, которые исходятъ изъ этой истины, вызываютъ къ жизни и освѣщаютъ свѣтомъ и всѣ другія истины, которыми живетъ и дышетъ религіозное сознаніе. Вмѣстѣ съ нею, эти возгораются или гаснутъ и живутъ и свѣтятъ человѣку лишь въ той мѣрѣ и съ тою силою, съ какими живетъ и свѣтитъ та. Естественно, поэтому, что основной вопросъ философіи религіи, которая хочетъ уяснить для насъ жизнь нашего религіознаго сознанія, есть вопросъ о бытіи Божіемъ. На чемъ же держится въ нашемъ сознаніи эта основная истина? Во имя чего человѣкъ и человѣчество утверждаютъ дѣйствительность высшей, надмірной реальности?

Если гдѣ умѣстно вспомнить, для оріентировки въ вопросѣ, введенное Кантомъ различеніе философіи, какъ мудрости, съ одной стороны, „школьной“, а съ другой „міровой“, (общечеловѣческой), то это именно здѣсь. Ибо именно здѣсь, въ отношеніи къ вопросу о бытіи Божіемъ, школа и жизнь расходятся наиболѣе глубокимъ образомъ.

Школа думаетъ утвердить истину бытія Божія на остріѣ тонкихъ умозаключеній. Она разсматриваетъ ее, какъ *выводъ*, полученный путемъ обратнаго умозаключенія изъ фактовъ. Въ своихъ знаменитыхъ „доказательствахъ бытія Божія“ она дала образцовую схему такъ называемаго *регрессивнаго* доказательства, которая отсюда была нерѣдко переносима и на другіе аналогичные случаи, гдѣ вопросъ шелъ объ установкѣ иныхъ реальностей (внѣшняго міра и нашей души). Но именно это примѣненіе пріемовъ теоретическаго логизированія тамъ, гдѣ вопросъ идетъ объ опытѣ, объ установкѣ факта, гдѣ осязающая рука и созерцающій глазъ говорятъ гораздо больше, чѣмъ умозаключающій разсудокъ, именно это и показало, со всею очевидностью, ихъ ненадежность даже и въ своей собственной сферѣ, для которой они первоначально были придуманы, то есть въ области вопросовъ религіознаго сознанія. И вотъ почему въ настоящее время сама „школа“, защитники доказательствъ бытія Божія точно такъ же какъ и ихъ про-

тивники сходятся во мнѣніи, что этотъ путь не можетъ быть признанъ надежнымъ и что знаменитыя доказательства бытія Божія имѣютъ силу лишь при извѣстныхъ условіяхъ и ограниченіяхъ.

Насъ завело бы слишкомъ далеко да и было бы, пожалуй, излишне, еслибы мы захотѣли перечислять здѣсь всѣ тѣ ошибки мысли, которыми отмѣченъ долгій путь школьной разработки доказательствъ бытія Божія [1]). Для нашей цѣли, то есть, для обнаруженія логической ненадежности общей схемы доказательствъ, совершенно достаточно указать лишь основную логическую ошибку, равно присущую имъ всѣмъ. Эта ошибка здѣсь та же, что и при регрессивномъ доказательствѣ реальности внѣшняго міра и реальности нашей души, то есть, скрытое petitio principii: выводя всякій разъ гораздо больше, чѣмъ насколько уполномочиваютъ посылки, доказательства и здѣсь сохраняютъ видимость логической состоятельности лишь благодаря тому, что тихомолкомъ уже заранѣе вводятъ то, что̀ еще только хотятъ „доказать“. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь изъ того, что въ мірѣ все случайно, измѣнчиво и непостоянно—посылка космологическаго доказательства—никакая логика не уполномочиваетъ заключать, что должна существовать необходимая, неизмѣнно тожественная и вѣчно пребывающая Первопричина міра (такъ какъ вѣдь именно этихъ признаковъ: необходимости, неизмѣннаго себѣ равенства и пр., въ посылкѣ и не дано). И если, вопреки этому, космологическое доказательство дѣлаетъ такое умозаключеніе, то ясно, что оно вводитъ тихомолкомъ искомый тезисъ *изъ какого-то другаго источника.* Равнымъ образомъ, никакая логика не уполномочиваетъ изъ частныхъ проявленій въ мірѣ цѣлесообразности—посылка телеологическаго доказательства—заключать къ существованію премудраго и разумно-цѣлеполагающаго Творца міра. И если,

[1]) См. критику традиціонныхъ доказательствъ бытія Божія 1) у *П. В. Тихомирова:* „Имманентная критика раціональнаго богословія (гносеологическія и метафизическія предпосылки истины бытія Божія)“, Харьковъ, 1899 (первоначально въ *Вопр. и Разумѣ*); 2) у проф. *Несмѣлова* въ его докторской диссертаціи: „Наука о человѣкѣ (опытъ психологической исторіи и критики основныхъ вопросовъ жизни)“, Казань, 1898, т. I, стр. 312 и слѣд.

вопреки очевидности (вопреки существованію фактовъ противоположнаго характера), телеологическое доказательство дѣлаетъ такое заключеніе, то ясно, что, въ сущности, здѣсь не мысль о цѣлесообразномъ устройствѣ міра даетъ выводъ о его премудромъ Творцѣ, но скорѣе наоборотъ—эта послѣдняя предрасполагаетъ нашъ умъ заранѣе вѣровать въ цѣлесообразное устройство всего міра, не смотря на очевидныя отрицательныя инстанціи. Точно такъ-же, если различныя формы доказательствъ, берущихъ точку отправленія въ субъектѣ,—доказательства: гносеологическое, нравственное, психологическое, опираясь на требованіе человѣкомъ истины, добра и красоты и, минуя факты постоянныхъ уклоненій человѣка въ область лжи, зла и т. д., заключаютъ о бытіи живаго Первообраза души человѣческой, живаго Воплощенія, Носителя и Первоисточника истины, добра и духовной красоты, то здѣсь опять таки не эти *двойственные* факты человѣческой жизни (стремленіе разомъ и къ истинѣ и ко лжи) уполномочиваютъ на выводъ, но скорѣе, наоборотъ, антиципированный, заранѣе молчаливо взятый изъ другаго источника, выводъ заставляетъ сосредоточивать наше вниманіе на одной сторонѣ психической дѣйствительности, игнорируя другую (для которой въ такомъ случаѣ ищется *дополнительное* объясненіе). Такимъ образомъ, повсюду въ доказательствахъ бытія Божія „выводъ“ лишь кажущійся: истина бытія Божія здѣсь не заключеніе, а предположеніе и, въ сущности, „доказательства“ здѣсь не имѣютъ ничего общаго (кромѣ развѣ силлогической схемы) съ дѣйствительными выводными процессами [1]).

[1]) Это, можно сказать, въ настоящее время общепризнанный тезисъ. Что въ доказательствахъ отъ *объективнаго* міра истина бытія Божія есть *не выводъ, а предположеніе*—это не подлежитъ никакому сомнѣнію. „Если философская мысль“,—пишетъ проф. *Несмѣловъ* относительно лучшаго изъ доказательствъ этого типа, то-есть доказательства телеологическаго,—„склоняется къ признанію въ мірѣ дѣятельности Высшаго Разума, то это признаніе во всякомъ случаѣ опредѣляется не фактомъ механической цѣлесообразности въ природѣ, а только *заранѣе допущенной* вѣрой человѣка въ дѣйствительное существованіе Бога. Не имѣй человѣкъ этой вѣры въ дѣйствительное *бытіе* Бога, онъ никогда бы, конечно, и не узналъ въ механизмѣ физическаго міра творческой *дѣятельности* Его, какъ это и бываетъ съ человѣкомъ въ состояніи невѣрія, когда онъ вполнѣ признаетъ цѣлесообразную дѣятельность природы и однако-же сводитъ начало этой цѣлесо-

Это не значитъ, конечно, будто доказательства бытія Божія лишены всякаго научнаго значенія и должны быть изъяты изъ употребленія, хотя-бы даже только „школьнаго“. Нѣтъ. Но на нихъ должна быть установлена существенно

образности не къ разумному велѣнію Божественной воли, а къ слѣпой необходимости физическихъ движеній“ (op. cit., стр. 322). По мысли почтеннаго автора, истина бытія Божія перестаетъ быть простымъ предположеніемъ и становится истиною доказанною и научно оправданною лишь въ доказательствѣ психологическомъ: „Во всякомъ случаѣ“,—пишетъ онъ (тамъ-же, стр. 331),—„*никакого другаго пути къ оправданію богосознанія не существуетъ и психологическое доказательство является единственнымъ доказательствомъ, которое прямымъ и дѣйствительно научнымъ путемъ ведетъ человѣка къ достовѣрному познанію о Богѣ*“. Однако, и самъ авторъ только-что приведенныхъ словъ считаетъ необходимымъ сдѣлать къ этому тезису, имъ самимъ подчеркнутому, слѣдующее важное ограниченіе: „Если мы посовѣтуемъ какому-нибудь человѣку заглянуть внутрь себя и увидѣть въ себѣ образъ Божій и на основаніи этаго образа убѣдиться въ томъ, что Богъ дѣйствительно существуетъ, а между тѣмъ онъ давнымъ давно уже порѣшилъ своею мыслью видѣть въ себѣ только организованную глыбу земли, то ясное дѣло, что, прежде чѣмъ говорить о Богѣ, нужно еще приготовить его къ этому разговору, нужно еще разъяснить ему его самого. Насколько возможно это разъясненіе человѣка, настолько возможно и научное доказательство бытія Божія, и насколько недостаточно научное познаніе о человѣкѣ, настолько „*недостаточно и психологическое доказательство бытія Божія*“ (тамъ-же). А чтобы психологическое доказательство было достаточно и получило характеръ *принудительной очевидности*, (каковой оно „пока“ еще не имѣетъ), необходимо, чтобы наука о духѣ предварительно хорошо разъяснила *идеальную природу человѣческой личности* въ смыслѣ образа Божія, такъ какъ лишь въ такомъ случаѣ „*объективное существованіе Бога было бы для человѣка такъ-же несомнѣнно, какъ несомнѣнно для него дѣйствительное существованіе его собственной личности, которая фактически представляетъ собою идею Бога или является реальнымъ образомъ Бога*“ (329—330). Итакъ, по мысли почтеннаго автора, психологическое доказательство уже *предполагаетъ*, какъ свой исходный пунктъ, *богоподобіе человѣческой личности*, что и должна предварительно разъяснить психологическая наука (и чего—добавимъ—она рѣшительно не можетъ сдѣлать не впадая въ petitio, то-есть, не предполагая уже заранѣе того, чего ищетъ). Къ тому-же, въ сущности, выводу, на основаніи анализа психологическаго доказательства, приходитъ и другой изъ названныхъ нами выше критиковъ психологическаго доказательства бытія Божія: онъ признаетъ необходимымъ условіемъ его состоятельности „онтологическій постулятъ *теоморфизма*“ (*П. В. Тихомировъ*, op. cit., стр. 64),—опираясь, въ этомъ своемъ сужденіи, на голосъ нашего авторитетнаго богослова, епископа Сильвестра. Но если *теоморфизмъ*, мысль о человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ, то-есть не только признаніе Бога, но уже и нѣкоторое знаніе Его свойствъ есть *предположеніе* психологическаго доказательства (а, слѣд., и другихъ), то во что-же они превращаются?... Это, въ сущности, не доказательства, а простая тавтологія, облеченная въ силлогистическую форму...

иная точка зрѣнія. Это *не регрессивныя* доказательства, не обратныя заключенія отъ фактовъ, но доказательства *прогрессивныя*, стремящіяся оправдать для ищущаго отчетливости сознанія то, что уже непосредственно извѣстно ему *изъ какого-то инаго источника*, какъ непреложная истина. Дѣло здѣсь обстоитъ совершенно такъ же, какъ и въ вопросѣ о реальности внѣшняго міра. Принимая, вмѣстѣ съ непосредственнымъ („наивнымъ“) сознаніемъ, внѣшній міръ за очевидный фактъ (гипотетически), теоретикъ, берущій на себя нелегкую (и часто двусмысленную) задачу „доказать“ объективную дѣйствительность этого факта, стремится, вопервыхъ, *констатировать и индивидуализировать* его, то есть показать, чѣмъ утверждаетъ себя въ нашемъ сознаніи именно этотъ фактъ въ ряду другихъ фактовъ (на которые онъ не можетъ быть, поэтому, сведенъ) и вовторыхъ — *оправдать* этотъ фактъ вытекающими изъ него слѣдствіями, то-есть, показать, что, если реальность внѣшняго міра есть для теоретическаго сознанія лишь гипотеза, то во всякомъ случаѣ, гипотеза наиболѣе вѣроятная, настолько вѣроятная, что противоположная ей гипотеза, безъ допущенія очевидныхъ несообразностей, немыслима. Лишь при такой перестановкѣ „доказательства“ реальности внѣшняго міра утрачиваютъ характеръ чего-то невыполнимаго по самымъ условіямъ задачи скаковымъ характеромъ отличаются всѣ вообще регрессивныя доказательства реальностей). Совершенно подобнымъ же образомъ и въ отношеніи къ вопросу о реальности Божества: принявъ, вмѣстѣ съ обще-человѣческимъ религіознымъ сознаніемъ, вѣрующимъ безотчетно, бытіе Божіе, какъ фактъ, теоретикъ долженъ направлять свои усилія къ тому, чтобы, вопервыхъ, установить и индивидуализировать этотъ фактъ въ ряду другихъ фактовъ, и вовторыхъ—оправдать его слѣдствіями, прямыми и косвенными, сначала для міра внутренняго, а потомъ и для міра вѣшняго.

Здѣсь,—быть можетъ, нѣсколько неожиданно, но тѣмъ не менѣе совершенно послѣдовательно,—мы приходимъ къ возстановленію логическихъ правъ и даже, быть можетъ, правъ преимущественныхъ, въ отношеніи къ тому доказательству,

которое изъ всѣхъ спорныхъ обыкновенно считается наиболѣе спорнымъ [1]). Мы говоримъ о доказательствѣ *историческомъ*.

Какъ бы высоко мы ни ставили желаніе каждаго отдѣльнаго ума пройти къ истинѣ *своимъ* путемъ и удостовѣриться въ ней самостоятельно,—во всякомъ случаѣ не слѣдуетъ забывать, что всякій, даже самый великій, единичный умъ есть лишь одинъ изъ членовъ необъятно-великаго царства умовъ, вмѣстѣ съ ними черпающій мотивы и внушенія для своихъ утвержденій и своихъ отрицаній изъ общечеловѣческой сокровищницы. Иному теоретику, измыслившему „свои“ доказательства бытія Божія или „свой“ методъ ихъ опроверженія, можетъ казаться, будто онъ стоитъ на вершинѣ человѣческаго развитія и будто одинъ только онъ видитъ дѣло ясно. Но кто смотритъ на него со стороны и разсматриваетъ его въ исторической перспективѣ, тому эти притязанія кажутся въ высокой степени сомнительными и странными. И справедливо. Ибо вѣдь, въ сущности, каждый единичный умъ, каждое отдѣльное, хотя бы и оригинальное, мнѣніе, сопоставленное съ милліардами другихъ мнѣній, имѣетъ цѣнность ни больше ни меньше, какъ единицы, дѣленной именно на этотъ милліардъ, то-естъ цѣнность крайне микроскопическую. Правда, иные умы, умы такъ называемые „великіе“, увлекаютъ за собою массу другихъ, мелкихъ и среднихъ умовъ, значительныя части изъ тѣхъ милліардовъ, которыми

[1]) Проф. *Несмѣловъ*, op. cit. стр. 314. См., напротивъ, блестящую и убѣдительную защиту этого доказательства у Gustav'a Theodor'a *Fechner'a*: Die dréi Motiwe und Gründe des Glaubens, Leipzig, 1863, Ss. 49—80. Es ist mit dem Glauben,—пишетъ между прочимъ, Фехнеръ (S. 63—4),—wie mit dem Feuer. Das Feuer greift um so leichter um sich, je weiter es schon um sich gegriffen hat, aber verzehrt auch um so leichter seinen Stoff; und würde längst auf der Erde ausgegangen sein wenn nicht immer neuer Stoff nachwüchse. So kann ein Glaube, dem der Stoff nicht aus der Natur der Dinge und einem wahren und allgemeinen Bedürfnisse des Menschen immer neu nachwächst, nicht auf die Länge fortbestehen. Ie länger er Bestand hat, je weiter er um sich gegriffen hat, je mehr sich seine Conflicte mit der Natur der Menschen und Dinge entwickeln seine nachtheiligen Folgen häufen und verbreiten so näher rückt er seinem Wendepuncte, und so sehen wir einen Irrthum, eine Fabel nach der andern fallen, die Wahrheit aber sich immer mehr festigen und stärken, grösseren und nfestere Boden gewinnen...

исчисляется все человѣчество, живущее, когда либо жившее, и имѣющее жить. Такимъ образомъ, числитель только-что указанной дроби значительно увеличивается и, соотвѣтственно, уменьшается ея знаменатель. Но и при этомъ, знаменатель все еще будетъ настолько превышать числителя, что „великіе умы“, со всѣми своими послѣдователями, окажутся совсѣмъ ничтожными сравнительно со всѣмъ человѣчествомъ. А благодаря закону, который мы назвали бы *закономъ исторической косности*, отдѣльный человѣкъ, вопреки всякимъ отрицаніямъ и отрицателямъ, всегда будетъ предпочитать лучше заблуждаться со всѣми, чѣмъ знать истину съ немногими:

Salamen miseris, socios habuisse malorum...

Конечно, истина далеко не всегда на сторонѣ большинства. Духовный ростъ человѣчества совершается отдѣльными оригинальными умами, пролагателями новыхъ путей, піонерами мысли и духовной культуры, которые, проникаясь своими „странными новшествами“, обыкновенно порываютъ со средою и „опережаютъ время“. Однако, и оригинальные умы опережаютъ именно только *время*, но никогда не могутъ опередить *человѣчество*, ибо они сами суть лишь его представители. И если они находятъ адептовъ, (а при этомъ только условіи и возможно движеніе исторіи впередъ), то это служитъ яснымъ признакомъ того, что хотя медленно, но человѣчество,—даже радовое, массовое человѣчество,—все же доростаетъ, наконецъ, до своихъ вождей, до ихъ точки зрѣнія, до способности взглянуть на предлежащія человѣчеству задачи тѣми же глазами и тогда или санкціонировать ихъ казавшіяся дотолѣ „странными“ новшества, или отвергнуть со всею властью единодушнаго приговора.

Такъ было и въ исторіи развитія религіознаго сознанія. И здѣсь оригинальныя новаторства всегда были регулируемы общимъ сознаніемъ. И здѣсь первоначально оригинальное и исключительное мало по малу становилось массовымъ или „народнымъ“, чтобы затѣмъ стать необходимымъ, разъясненнымъ и сознаннымъ элементомъ обще-человѣческаго сознанія или же быть отвергнутымъ со стороны послѣдняго. И такое дви-

женіе религіозной исторіи обусловлено самымъ существомъ дѣла. Если вообще, по роковой дискурсивности человѣческаго ума, намъ свойственно не сразу охватывать предметъ со всѣхъ сторонъ, но лишь частично и послѣдовательно, изучая одну сторону за другой, то тѣмъ болѣе это должно имѣть мѣсто при такомъ сложномъ и по истинѣ неисчерпаемомъ и необозримомъ фактѣ, какъ основной фактъ религіознаго сознанія—истина бытія Божія. Къ этому великому мистическому факту, то-есть, къ своей связи съ Божествомъ (а это вѣдь и есть религія), человѣчество могло становиться въ многоразличныя и многообразныя отношенія и, соотвѣтственно этому религіозное сознаніе могло находить въ немъ для себя неисчерпаемое множество точекъ отправленія, которыя, опять таки благодаря дискурсивности нашего ума, должны были выступать въ исторіи лишь мало по малу. Пользуясь вполнѣ допустимымъ въ данномъ случаѣ образомъ, мы можемъ сказать такъ. Религіозная исторія человѣчества началась однимъ ручейкомъ (каковъ бы онъ ни былъ). Къ нему съ теченіемъ времени стали присоединяться другіе, имѣвшіе иные истоки. Мало по малу они сливались въ одинъ могучій потокъ общечеловѣческаго религіознаго сознанія, хотя и съ различными на поверхности теченіями. Время отъ времени, нѣкоторые оригинальные умы пытались задержать этотъ потокъ или отвести отъ него рукава въ пески отрицанія, чтобы изсушить потокъ. Но родники, давшіе ему начало, всякій разъ оказывались настолько превосходящими всѣ эти безумныя попытки въ силѣ, прибыль воды, говоря технически, настолько превышала ея расходъ, что отрицатели всегда тонули, какъ ничтожныя явленія, въ массѣ вѣрующихъ...

Но оставимъ образъ и попытаемся заключить нашу мысль въ болѣе строгія рамки. Мы сказали, что доказательства бытія Божія могутъ быть возстановлены въ научномъ значеніи, если мы будемъ разсматривать ихъ, какъ доказательства не регрессивныя, но прогрессивныя. Прогрессивное доказательство, въ отличіе отъ регрессивнаго, не ставитъ себѣ цѣлью вывести изъ извѣстнаго нѣчто дотолѣ неизвѣстное, но ограничивается болѣе скромною задачею—разъясненіемъ и оправ-

даніемъ доказываемаго положенія, принятаго сначала лишь гипотетически, по довѣрію къ непосредственному свидѣтельству сознанія. И вотъ если мы взглянемъ на исторію религіознаго сознанія человѣчества съ этой точки зрѣнія, то увидимъ, что, при надлежащей, философской постановкѣ, она есть, въ сущности, не что иное, какъ именно такое „доказательство“ бытія Божія,—въ распространенной формѣ.

И вопервыхъ—доказательство *прямое*—изучая методически исторію религіознаго сознанія со стороны *положительной*, то есть со стороны осуществленныхъ въ ней религіозныхъ стремленій, *достигнутаго богосознанія*, мы можемъ открыть въ томъ великомъ мистическомъ фактѣ, которымъ оно живетъ, одну за другою всѣ стороны, служившія точками отправленія для различныхъ типовъ религіозной жизни и мысли. Тогда предъ нами откроется широкая и весьма поучительная картина: различными путями и въ различныхъ формахъ, при всѣхъ уклоненіяхъ, этотъ мистическій фактъ частично *открывался* даже естественному религіозному сознанію, заявляя себя, какъ неотразимая власть, вліяніе которой сказывается во всѣхъ подробностяхъ и простирается на всѣ стороны индивидуальной и общественной жизни. Прослѣживая этотъ процессъ, и въ его исходныхъ точкахъ и въ его развѣтвленіяхъ, до конца, мы увидимъ, что постановка факта совершается здѣсь по общенаучному методу: онъ разлагается на элементы и для каждаго элемента въ нашемъ сознаніи указывается соотностительная объективная сторона,—его, какъ говоритъ, объективный коррелятъ, то есть Само верховное Основаніе и Начало нашей религіозной жизни, поскольку въ томъ или другомъ отношеніи Оно открывается въ ней. Это дѣлаетъ, для удостовѣренія въ своей истинности, и сознаніе индивидуальное и ничего иного оно не дѣлаетъ и дѣлать не можетъ. Отличіе исторической или, говоря въ современныхъ терминахъ, коллективно-психологической постановки дѣла отъ постановки индивидуально-психологической заключается лишь въ томъ, что въ первомъ случаѣ фактъ данъ въ сознаніи не одного лица, а многихъ и, будучи разложенъ на великомъ экранѣ исторіи, является предъ нами въ безконечно—разнообразныхъ сочетаніяхъ, въ различ-

ныхъ условіяхъ, съ неисчрепаемо разнообразныхъ сторонъ и, потому, его постановка обладаетъ здѣсь несравненно бо́льшею *объективностію*, чѣмъ постановка индивидуально-психологическая. И вотъ почему, при всѣхъ отрицательныхъ инстанціяхъ, ничто не способно въ бо́льшей мѣрѣ оправдать истину бытія Божія *ея слѣдствіями*, какъ именно историческое доказательство. Въ самомъ дѣлѣ, если мрачныя явленія исторіи, окрашенныя религіознымъ цвѣтомъ, служатъ *обличеніемъ лжи* нѣкоторыхъ религій, вызывая чрезъ то къ сознанію естественнаго человѣчества требованіе (постулятъ) религіи лучшей (объэтомъ рѣчь сейчасъ ниже), то, наоборотъ, свѣтлыя явленія исторіи непререкаемо—ясно въ чертахъ крупныхъ и общеочевидныхъ, доказываютъ безусловную необходимость признанія человѣчествомъ бытія Божія для развитія своей „духовной культуры“ [1]). Если даже основная религіозная истина, истина бытія Божія, какъ говорятъ нѣкоторые, есть лишь гипотеза, то во всякомъ случаѣ это—гипотеза наиболѣе вѣроятная. Если это, какъ говорятъ другіе, есть лишъ мечта, то во всякомъ случаѣ мечта наиболѣе возвышенная и благородная, наиболѣе достойная человѣка: ибо именно она держитъ народы на духовной высотѣ и, по мѣрѣ ея угасанія въ сознаніи, понижается и уровень духовной культуры. Но гипотеза, основанная на фактѣ, то есть, на элементарно-первичныхъ воспріятіяхъ объективно-мистическаго начала религіозной жизни не есть уже гипотеза. И мечта, заявляющая себя въ жизни человѣчества съ непреодолимою силою и властью, очевидно, болѣе, чѣмъ простая мечта. Такимъ образомъ *правильно поставленное историческое доказательство есть не что иное, какъ обще-человѣческая постановка и оправданіе того же факта, который частично ставится и оправдывается каждымъ индивидуальнымъ сознаніемъ за себя и для себя.*

Во-вторыхъ—доказательство *косвенное*—изученіе исторіи религіознаго сознанія человѣчества въ явленіяхъ отрицательныхъ, въ уклоненіяхъ отъ нормы, уродливостяхъ и аномаліяхъ, до нѣкоторой степени замѣняетъ, въ области нашего

[1]) Ср. у *Fechner'a* op. cit.

вопроса, по существу невозможный здѣсь *experimentum crucis* и, такимъ образомъ, даетъ возможность убѣдиться на фактахъ, чѣмъ была бы жизнь человѣка и человѣчества безъ религіи и Бога.

Если, съ своей положительной стороны, исторія религіи показываетъ намъ, *чѣмъ именно* живетъ религіозное сознаніе, въ основныхъ своихъ направленіяхъ и типахъ, то, будучи разсматриваема со стороны отрицательной, она показываетъ намъ, чѣмъ, какими отрицательными явленіями, индивидуальными и общественными, сопровождается его разрывъ съ объективнымъ Началомъ религіозной жизни, уклоненіе отъ религіозныхъ нормъ,—показываетъ, говоря иначе, какъ исторіею изобличается безжизненность и мертвенность ложной религіозной жизни, и тѣмъ болѣе жизни безбожной. И тутъ опять предъ нами открывается широкая и не менѣе поучительная картина. Мы видимъ повсюду въ исторіи закономѣрную связь между уклоненіями отъ религіозной истины и аномаліями безбожной и ложно-религіозной жизни, съ одной стороны, и соотвѣтствующими аномаліями въ общей духовной жизни, индивидуальной и коллективной, съ другой, такъ что по первымъ мы приблизительно могли бы судить о вторыхъ и наоборотъ, по вторымъ о первыхъ. Подвергая эти историческіе факты логическому анализу, мы приходимъ къ альтернативѣ: или мысль человѣчества о Божествѣ и реальныхъ отношеніяхъ къ Нему есть самообманъ и иллюзія и тогда непонятно, почему отказъ отъ этой „иллюзіи“ или хотя бы даже уклоненія отъ ея общечеловѣческаго типа сопровождаются такими глубокими разстройствами во всѣхъ сферахъ жизни, или же—есть реальное Божество, разрывъ съ Которымъ, не только всецѣлый, но и частичный, не можетъ быть для человѣка и человѣчества безнаказаннымъ. И ясно, какой изъ членовъ этой альтернативы мы должны принять: факты исторіи, очевидно, могутъ быть поняты лишь съ этой послѣдней точки зрѣнія.

Итакъ, мы приходимъ ко взгляду на исторію религіознаго сознанія человѣчества, какъ на *распространенное доказательство бытія Божія*. Въ жизненной борьбѣ за религіозную истину человѣчество исходило, если и не всѣ возможные, то во

всякомъ случаѣ всѣ доселѣ извѣстные пути и сами „школьныя“ доказательства, въ своей исторіи, суть лишь часть общей религіозной исторіи человѣчества, можно сказать—таже самая исторія, сведенная къ наиболѣе отвлеченному выраженію. Конечно, этимъ взглядомъ отнюдь не исключаются ни личная оригинальность отдѣльныхъ мыслителей, ни возможность новыхъ перспективъ и точекъ зрѣнія на вопросъ (ибо это значило бы признавать, что въ исторіи исчерпаны всѣ возможности, такъ что дальнѣйшая религіозная философія была бы простою тавтологіею). Но, съ другой стороны, живая религіозная мысль (философія, какъ „міровая мудрость“) всегда будетъ брать точку отправленія именно въ общечеловѣческой исторіи религіознаго сознанія и умы, насыщенные игрою въ школьныя формулы, всегда будутъ обращать взоръ къ великой исторической „трагедіи вѣры“, въ которой религіозная истина является не матеріаломъ и средствомъ для діалектической игры ума, но основнымъ *вопросомъ жизни*, ея подлиннымъ „быть или не быть“. И съ методологической точки зрѣнія такой пріемъ слѣдуетъ признать не только вполнѣ цѣлесообразнымъ, и законнымъ. Ибо вѣдь прежде чѣмъ искать ощупью („не ощутятъ-ли Его“) Бога въ природѣ, необходимо найти Его въ себѣ; находить же Бога въ себѣ учатъ насъ другіе, близкіе, окружающая среда, все человѣчество. Въ исторіи общечеловѣческихъ исканій Бога, въ крупныхъ и „типовыхъ“ чертахъ уже намѣчено все то, что мы, въ своей личной жизни, переживали, переживаемъ и имѣемъ пережить лишь частично и въ „доляхъ малыхъ“. И вотъ почему изученіе исторіи религій всегда почиталось необходимой *пропедевтикой* въ отношеніи къ систематическому занятію богословіемъ. Къ сожалѣнію, хотя исторію религій и разсматриваютъ обыкновенно, какъ пропедевтику къ богословію или философіи религіи, однако всего чаще при этомъ имѣютъ въ виду значеніе ея лишь въ качествѣ матеріала для философской обработки, между тѣмъ какъ съ нашей точки зрѣнія, она получаетъ *значеніе методологическое*: исторія религій, при надлежащемъ отношеніи къ ней, должна возвратить мысль, ищущую удостовѣренія въ истинѣ бытія Божія, съ пути искус-

ственнаго („школьнаго“) на путь живаго („міроваго“) удостовѣренія въ ней, какимъ шло человѣчество. Отнюдь не упраздняя традиціонныхъ доказательствъ бытія Божія (космологическаго, телеологическаго, психологическаго и т. д.), такая перестановка устанавливаетъ на нихъ существенно иную точку зрѣнія, которая, будучи проведена послѣдовательно, дала бы возможность оправдать, путемъ сведенія къ объективнымъ коррелятамъ, всѣ элементы, входящіе составными частями въ развитое и сложное понятіе о Богѣ.

Намъ остается сдѣлать еще лишь два замѣчанія, которыя, хотя и намѣчены уже въ нашихъ предыдущихъ разъясненіяхъ, однако, въ виду ихъ важности, требуютъ нарочитаго и болѣе точнаго изложенія.

Во-первыхъ, противъ историческаго доказательства бытія Божія, въ его традиціонной формѣ (собственно противъ его посылки), обыкновенно возражаютъ, что истина бытія Божія признавалась и признается далеко не всѣми и, слѣдовательно, ей не можетъ быть усвояемъ характеръ всеобщности (а безъ этого доказательство, очевидно, теряетъ весь свой смыслъ). Фактически это вѣрно: были и есть отрицатели, люди равнодушные и т. д. Но съ принципіально-философской точки зрѣнія эти факты не имѣютъ рѣшительно никакого значенія. И не потому не имѣютъ значенія, что истина вообще не опровергается ложью, но потому, что одно дѣло фактъ, а другое дѣло выраженный въ фактѣ законъ. Необходимо, въ самомъ дѣлѣ, здѣсь, какъ и повсюду въ аналогичныхъ случаяхъ, съ философской точки зрѣнія строго различать,—чего, къ сожалѣнію, обыкновенно не дѣлаютъ,—всеобщность *эмпирическую* и такъ называемую *постулятивную*. Эмпирически даже и законы мышленія не всеобщи (они нарушаются гораздо чаще, чѣмъ обыкновенно думаютъ). Однако, если нарушителей этихъ законовъ довести (путемъ разъясненій) до сознанія ошибки, то упорствовать въ ней они, конечно, не будутъ (если это субъекты нормальные). А это и значитъ, что законы мышленія имѣютъ *постулятивную всеобщность*, то-есть, что при извѣстныхъ условіяхъ они сознаются и признаются всѣми, даже и ихъ нарушителями, въ качествѣ необходимыхъ и без-

условно—обязательныхъ для мысли требованій или постулятовъ. Точно также и законы нравственности эмпирически не всеобщи, ибо есть люди безнравственные, преступники и т. д. Но такъ какъ даже и эти послѣдніе могутъ быть (путемъ увѣщаній, измѣненія условій ихъ жизни) возведены къ сознанію обязательности для себя требованій (постулятовъ) нравственнаго закона, то, значитъ, и за этими законами мы должны признать постулятивную всеобщность. Подобнымъ же образомъ, мы должны относиться и къ вопросу о всеобщности основной религіозной истины,—истины бытія Божія: и она непремѣнно заявляетъ о себѣ въ сознаніи каждаго человѣка властнымъ требованіемъ признанія,—*при извѣстныхъ условіяхъ*, сознается и признается каждымъ, значитъ, и ей, не смотря на исключенія, должна быть усвоена опять-таки именно постулятивная всеобщность. Именно эту сторону дѣла, существенную и самую великую, и должно разъяснить правильно поставленное историческое доказательство бытія Божія. И такая всеобщность несомнѣнно доказывается исторически,—даже, какъ мы говорили выше, самыми уклоненіями отъ религіозной истины, самыми уродливостями и аномаліями религіозной жизни, даже самымъ, наконецъ, атеизмомъ.

Вовторыхъ, говорятъ, что историческое доказательство дѣлаетъ ложный выводъ, когда отъ мысли человѣчества о Богѣ заключаетъ къ факту Его дѣйствительнаго существованія. Но въ томъ то и дѣло, что, правильно понятое и истолкованное историческое доказательство есть *не выводъ*, а простое констатированіе факта,—великаго и необъятнаго факта, признаніе котораго совершается не однимъ человѣкомъ, но всѣмъ человѣчествомъ. Правда, фактъ этотъ заявляетъ о себѣ не такъ, какъ заявляетъ внѣшій міръ, дѣйствующій на внѣшія чувства. Но отъ этого онъ не становится менѣе очевиднымъ: ибо хотя и иными путями, но онъ столь же и даже иногда еще болѣе властно вступаетъ въ наше сознаніе, опредѣляя мысль человѣчества, нормируя его волю и вводя его чувство въ новое русло. Необходимо лишь, какъ мы сказали, при изложеніи доказательства, индивидуализировать этотъ фактъ, опредѣлить чертами, выдѣляющими его изъ ряда другихъ фактовъ. И

тогда онъ *выступитъ предъ нашимъ сознаніемъ со всею очевидностію научно-оправданнаго общечеловѣческаго переживанія или опыта*. Излишне-требовательная скептическая мысль не перестанетъ, возражать и противъ такой постановки дѣла. Но намъ кажется, что вдохновляемыя ею возраженія, растущія въ настоящее время съ чрезвычайною быстротою, при чемъ съ „доказательствъ“ они часто переносятся и на саму доказываемую истину (что̀ очень симптоматично), исходятъ не изъ повышенныхъ требованій, критеріевъ и идеаловъ, но *изъ совершеннаго отрицанія* всякихъ вообще логическихъ критеріевъ и идеаловъ. Часто, въ самомъ дѣлѣ, съ рѣшительнымъ забвеніемъ условій *человѣческаго* познанія, именно доказательствамъ бытія Божія предъявляются такія требованія, какія не ставятся ни въ какой другой области знанія и которымъ, поэтому, не могутъ удовлетворить вообще *никакія* доказательства. Но если, разсуждая о доказательствахъ бытія Божія, мы будемъ строго сообразовываться съ общенаучными методами и критеріями, тогда, за ними, подъ условіемъ ихъ перестановки по указаніямъ исторіи общечеловѣческаго богосознанія, можетъ быть признано полное научное значеніе.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

БУДДІЙСКОЕ УЧЕНІЕ О „ЦѢПИ ПРИЧИННОСТЕЙ".

1. Формула и ея разъясненіе по первоисточникамъ.

Буддисты прославляютъ своего „учителя", какъ за одну изъ главныхъ его заслугъ „предъ человѣчествомъ", за то, что онъ раньше, чѣмъ кто-либо другой, *открылъ* великій законъ причинности [1]). Дѣйствительно, это его неотъемлемая заслуга въ исторіи мысли, особенно восточной, и уже съ этой стороны его ученіе о законѣ причинности заслуживаетъ вниманія. Съ другой стороны, въ составѣ основоположеній буддизма ученіе о связи основаній и слѣдствій, причинъ и дѣйствій (о „цѣпи причинностей") имѣетъ весьма существенное значеніе: какъ въ третьей „благородной истинѣ" буддизма (истина объ уничтоженіи страданія) все сводится къ вопросу о нирванѣ, такъ во второй „благородной истинѣ" (истина о происхожденіи страданія) все сводится къ ученію о „цѣпи причинностей" [2]). Такимъ образомъ, изучаемъ-ли мы исторію человѣческой мысли вообще или хотимъ ближе ознакомиться съ сущностію

[1]) *The world's parliament of religions.* Chicago 1893 vol. II, p. 831 („The law of cause and effect, as tanght by Buddha"—by Rh. *Rev. Schuku* Soyen, Japan).

[2]) Ученіе о „цѣпи причинностей" есть, такъ сказать, *патологія духа* и относится къ четыремъ „благороднымъ истинамъ", по воззрѣнію самихъ буддистовъ, точно такъ-же, какъ въ медицинской наукѣ *патологія* относится къ *теоріи врачеванія* (терапіи): задача ученія о „цѣпи причинностей" (=второй „истины") —*обнажить источникъ и указать путь распространенія духовнаго зла.* См. у *Kern'a*: Manual of jndian Buddhist. Strassburg, 1896 p. 46—7 (одинъ изъ выпусковъ издаваемаго подъ общей редакціей *Georg'a Bühler'a Grundriss'a der indo-iranischen Philologie und Altertumskunde.*

буддизма, какъ одного изъ крупнѣйшихъ явленій въ исторіи религіознаго сознанія человѣчества, во всякомъ случаѣ буддійское ученіе о законѣ причинности не можетъ не представлять для насъ крупнаго интереса.

Однако, насколько оно важно и существенно для правильнаго представленія о буддизмѣ въ цѣломъ, настолько-же, съ другой стороны, трудно для пониманія и связнаго изложенія вслѣдствіе своей темноты и запутанности. Уже самъ Готама Будда высказывалъ опасенія, что именно въ этомъ пунктѣ его ученіе будетъ подвергаться непониманію, перетолкованію и искаженіямъ. „Нашелъ я эту истину",— говорилъ онъ своимъ ближайшимъ ученикамъ, — „которую трудно было открыть и сознать, успокоительную, драгоцѣнную, недомыслимую, внутреннюю, мудрымъ доступную. Родъ-же сей ищетъ удовольствій, удовольствія любитъ онъ, удовольствія цѣнитъ. Но трудно роду сему, ищущему удовольствій, ихъ любящему и цѣнящему, трудно понять ему нѣчто подобное отношенію причины и слѣдствія и возникновенію изъ причинъ. Едвали доступно ему это" [1]). Но послѣдователи Будды, ученые туземные и европейскіе, превзошли уже, кажется, въ этомъ отношеніи, самыя безнадежныя опасенія „перваго" провозвѣстника ученія о законѣ причинности. Такъ, наприм., одинъ изъ нихъ, извѣстный индологъ, Рисъ Дэвидсъ, изложивъ предъ своими слушателями ученіе о „цѣпи причинностей", сдѣлалъ къ этому изложенію въ высокой степени характерную добавку: „заранѣе можно сказать, что, не смотря на то, что я излагаю этотъ текстъ (формулу причинности) на доступномъ вамъ языкѣ, вы не поймете въ немъ ни одного слова" [2]). *Ни одного слова*: вотъ характерное сужденіе о „великомъ" *открытіи* Готамы Будды!

Посмотримъ-же, что это за таинственная формула,—ибо

---

[1]) *Die Reden Gotamo Buddho's* aus der mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons, zum ersten Mal übersetzt von Karl Eugen *Neumann*, I *ter* Bd., S. 268.

[2]) Рисъ Дэвидсъ, Буддизмъ, перев. подъ ред. проф. С. Ф. *Ольденбурга*, Спб. 1899, стр. 63. Ср. подлинникъ: Buddhism its history and literature, by *Rhys Davids*, 1896, p. 120.

буддійское ученіе о цѣпи причинностей есть, прежде всего, именно *формула*,—которую, по словамъ ея изобрѣтателя и его комментаторовъ, повидимому, столь трудно дешифрировать, и попытаемся, опираясь на первоисточники, изложить ее въ возможно упрощенной формѣ, безъ внесенія въ изложеніе какихъ-бы то ни было предположеній и предрѣшеній относительно общей природы буддійскаго ученія о законѣ причинности. Одно лишь „предположеніе“, какъ совершенно неизбѣжное, мы должны съ самаго начала поставить и все время держать предъ своею мыслью, какъ направляющій наши поиски маякъ или компасъ: это—та *цѣль*, которой должно служить „открытіе“ Готамы. Цѣль эта, какъ мы уже сказали, состоитъ въ томъ, чтобы разъяснить вопросъ о происхожденіи страданія. Страданіе въ мірѣ не только вообще *есть*, оно не только *фактъ*, но фактъ *универсальный*, такъ какъ вся жизнь міра, по буддійскому ученію, есть одно сплошное страданіе: такъ учитъ „первая истина“ буддизма. Какъ-же *объяснить* этотъ печальный фактъ? Откуда въ мірѣ, въ такомъ преизобиліи страданія и зло? Вотъ на этотъ-то вопросъ и хочетъ отвѣтить буддійское ученіе о законѣ причинности: зло,—таковъ общій смыслъ отвѣта,—не случайность, но необходимое слѣдствіе тѣсно, какъ бы нерасторжимою цѣпью, связанныхъ между собою причинъ и дѣйствій или, по буддійской терминологіи, „цѣпи причинностей“.

„Изъ незнанія возникаютъ“,—такова формула *канонической Магавагги* [1]),—„образованія (стремленія), изъ образованій воз-

[1]) *Mahâvagga*, I, 1, 2 у *Hardy*: Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken Münster, 1890, S. 51. Считаемъ не лишнимъ привести здѣсь, для сравненія, нѣмецкій текстъ формулы (въ переводѣ *Гарди*): Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen (Strebungen), aus den Gestaltungen entsteht das Bewusstsein, aus dem Bewusstsein entsteht Name und Körperlichkeit, aus Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete, aus den sechs Gebieten entsteht die Berührung, aus der Berührung entsteht die Empfindung, aus der Empfindung entsteht der Durst, aus dem Durste entsteht das Haften (am Dasein), aus dem Haften entsteht das Werden, aus dem Werden entsteht Geburt, aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Gram und Klage, Leid, Kümmerniss und Verzweiflung. А вотъ, въ русской передачѣ, редактированной знатокомъ дѣла, проф, *Ольденбургомъ*, и тотъ знаменитый переводъ *Риса-Дэвидса*, про который самъ авторитетный переводчикъ—очевидно, уже съ излишнею скромностью, сказалъ (см. выше, въ текстѣ),

никаетъ сознаніе, изъ сознанія имя и тѣлесность, изъ имени и тѣлесности шесть областей, изъ шести областей прикосновеніе, изъ прикосновенія ощущеніе, изъ ощущенія жажда, изъ жажды приверженность (къ бытію, цѣпкость за него), изъ приверженности къ бытію становленіе (бываніе), изъ становленія рожденіе, изъ рожденія старость и смерть, скорбь и жалобы, страданіе, тоска и отчаяніе".

Такова знаменитая формула, описывающая, въ формѣ двѣнадцати „ниданъ", то-есть звеньевъ причинности и вмѣстѣ основаній бытія, „колесо жизни", раздѣленное на изображеніи его символа (въ одной изъ пещеръ Аджанты) шестью ступицами на шесть отдѣленій, по два въ каждомъ [1]). Разсмотримъ одно за другимъ каждое изъ этихъ звеньевъ, не прибѣгая заранѣе (какъ это дѣлаютъ нѣкоторые ученые, для упрощенія формулы) къ предположенію, будто нѣкоторыя звенья цѣпи излишни, такъ какъ будто-бы вставлены случайно,—или ради симметріи или—же просто вслѣдствіе эклектическихъ заимствованій изъ чуждыхъ буддизму источниковъ [2]). Ибо, во вся-

---

будто въ немъ „нельзя понять ни одного слова": „1. Отъ невѣдѣнія происходятъ санкхары. 2. Отъ санкхаръ происходитъ познаніе. 3. Отъ познанія происходятъ имя и форма. 4. Отъ имени и формы происходятъ шесть орудныхъ познаній. 5. Отъ шести орудныхъ познаній происходитъ осязаніе. 6. Отъ осязанія происходитъ чувство. 7. Отъ чувства происходитъ вожделѣніе. 8. Отъ вожделѣнія происходитъ привязанность. 9. Отъ привязанности происходитъ бытіе. 10. Отъ бытія происходитъ рожденіе. 11—12. Отъ рожденія происходятъ: старость, смерть, печаль, ропотъ, тѣлесная и духовная скорбь, мученія". *Рисъ-Дэвидсъ:* Буддизмъ, перев. подъ ред. проф. С. Ф. *Ольденбурга*, Спб. 1899, стр. 63. (Ср. подлинникъ: Buddhism its history and literature by *Rhys Davids*, 1896. p. 120—1).—Въ виду важности формулы *Мага-Ваги* приводимъ здѣсь и еще одинъ авторитетный переводъ ея,—англійскій переводъ *Керна* (*Kern*: *Manual* etc., p. 47), съ удержаніемъ терминовъ подлинника, на которые иногда приходится (дальше) ссылаться. The terms of the series are: *avidya*, ignorance; *samskaras*, impressions; *vijnana*, clear conciousness; *namarupa*, name-and-form; *sadayatana*, the six organs of sense; *sparsá*, contact (of the senses with exterior objexts); *vedana*, feeling; *trsna*, desire; *upadana*, clinging, effort; *bhava*, becoming, beginning of existence; *jati*, birth, existence; *jaramaranam*, *sokaparidevanadah khadaurmanasyopayasah*, old age and death, sorrow, lamentation, pain, grief, despondency.

[1]) *Waddell*: Buddha's Secret from a sixth century Pictorial commentary and Tibetan Tradition (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1894, p. 367). Ср. *Рисъ Дэвидсъ*, op. cit. 62—3.

[2]) *Ольденбергъ* (Будда, его жизнь, ученіе и община, М. 1890, стр. 175—6) пишетъ: „Эти короткія изреченія приводятъ страданія всего земнаго къ основ-

комъ случаѣ, безъ особенно принудительныхъ мотивовъ, мы не можемъ разсматривать формулу, съ легкими варіаціями повторяемую почти во всѣхъ буддійскихъ памятникахъ, какъ случайный наборъ словъ, а не какъ продуманное выраженіе скрытой въ ней и ее объединяющей мысли.

Изъ незнанія возникаютъ образованія. О какомъ *незнаніи* здѣсь идетъ рѣчь? *Рѣчи Готамы* (главный первоисточникъ) даютъ на этотъ вопросъ совершенно ясный и опредѣленный отвѣтъ: страданія не знать, братья, не знать возникновенія страданій, не знать уничтоженія страданій, не знать пути, ведущаго къ уничтоженію страданій,—вотъ что, братья, называется незнаніемъ„ [1]). Очевидно, формула начинаетъ описаніемъ *психологическаго* процесса. Она сосредоточиваетъ наше вниманіе на томъ поразительномъ легкомыслiи иныхъ людей, благодаря которому они не замѣчаютъ всей глубины и тяжести страданія, среди котораго живутъ. *Это* „незнаніе“ не есть незнаніе какихъ-нибудь опредѣленныхъ вещей, но незнаніе практическое,—именно легкое и легкомысленное отношеніе къ жизни. Изъ него, согласно формулѣ, возникаютъ *образованія* или, какъ поясняетъ Гарди, *стремленія.* Соотвѣтствующее этимъ послѣднимъ выраженіямъ санскритское слово *sanskhâras* оз-

---

нымъ ихъ причинамъ. Постановка вопроса настолько же смѣла, насколько запутанъ отвѣтъ. Во всякомъ случаѣ невозможно составить совершенно яснаго представленія о формулѣ каузальной связи отъ начала ея до конца; невозможно уяснить значеніе каждаго звена этой цѣпи. Правда, большая часть этихъ звеньевъ допускаетъ подобныя объясненія. Нѣкоторыя изъ звеньевъ складываются въ группы имѣющія совершенно понятную связь. Но между самыми-то группами остаются противорѣчія въ порядкѣ причинъ и слѣдствій—противорѣчія, которыя никакъ нельзя объяснить при добросовѣстномъ (?) истолкованіи. Выходитъ, что дѣло происходило, какъ будто такъ, что, при постановкѣ вопроса, основой формулы служили нѣкоторые элементы, каузальная связь которыхъ дѣйствительно наблюдалась, или, по крайней мѣрѣ, представлялась уму и потомъ, по образцу этихъ членовъ, въ формулу вставлялись другіе, право которыхъ на мѣсто въ рядахъ формулы было далеко не столь очевидно; а потомъ эти члены связывались между собой и съ первыми изъ членовъ—простымъ признаніемъ ихъ причинной связи. Само собой разумѣется, что при этомъ очень быстро переходили отъ мыслей къ простымъ словамъ. Даже древніе буддійскіе теологи, отнюдь не особенно добросовѣстные въ подобныхъ вещахъ, сознавали безсвязность своей формулы причинности; это несомнѣнно доказывается тѣми варіантами этой формулы, которые встрѣчаются въ самыхъ священныхъ текстахъ“.

[1]) *Die Reden* etc., 82—83.

начаетъ образъ или форму, но не въ достигнутомъ и завершенномъ (статическомъ) состояніи, а въ состояніи образованія, становленія (динамическомъ),—именно, *образованіе, формованіе* [1]). Здѣсь, очевидно, мы имѣемъ дѣло съ тѣми первичными движеніями мысли, воли (стремленія) и чувства, которыя, еще не достигнувъ отчетливости сознанія, однако уже опредѣленно заявляютъ о себѣ, какъ состоянія, поднявшіяся надъ первоначальнымъ безразличіемъ и темнотою „незнанія", какъ первичныя *различенія*, по удачному переводу этого термина Нейманомъ, [2])—различенія духомъ, тѣломъ и словомъ, изъ которыхъ развиваются *положительныя тяготѣнія* къ чувственному. Въ этихъ первичныхъ различеніяхъ, какъ бы росткахъ жизни и намекахъ на будущіе образъ и форму, кладется первый фундаментъ для дальнѣйшаго эмпирическаго существованія, а слѣдовательно и для страданія. Задушить эти первичные ростки жизни и—ничего бы не было. Но роковое „незнаніе" мѣшаетъ этому и чрезъ то уже здѣсь вовлекаетъ существо на путь страданій.

Изъ образованій (или стремленій) возникаетъ сознаніе. Первичныя „различенія", „стремленія" и т. д. мало-по-малу, проясняются, крѣпнутъ и сознаются. Это слишкомъ извѣстный психологическій процессъ, чтобы на немъ здѣсь останавливаться,—хотя, по свидѣтельству источника, „возвышенный часто и многими способами разъяснялъ условную природу сознанія, показывая, что безъ достаточнаго основанія не возникаетъ сознаніе" [3]). Слѣдуетъ лишь отмѣтить одну особенность буддійской психологіи: соотвѣтственно характеру причины, обусловливающей, въ томъ или другомъ случаѣ, возникновеніе сознанія, уже самъ Готама различалъ отдѣльные, какъ бы независимые одинъ отъ другого роды его, какъ бы дробя, та-

---

[1]) *Samkhara* (пали) или *Sanskharah* (санскр.) по авторитетному объясненію *Монье-Вильямса* (Buddhism, in its connection with brahmanism and hinduism and in its contrast with christianity *by Sir Monier-Williams*, Lond. 1889, p. 102, 109), есть „сочетаніе" свойствъ, способностей и духовныхъ предрасположеній (числомъ 52), образующее индивидуальный характеръ и происходящее отъ предыдущихъ существованій.

[2]) *Die Reden* etc., 82.

[3]) *Ibid.*, 408.

кимъ образомъ, единое сознаніе на части. А именно онъ различалъ: сознаніе зрительное, слуховое, обоняющее, вкусовое, осязательное и мыслящее [1]).

Изъ сознанія возникаютъ имя и тѣлесность, изъ имени и тѣлесности шесть областей. Сопоставляя эту часть классической формулы Магавагги съ соотвѣтствующими страницами *Рѣчей* Готамы Будды, мы должны ее нѣсколько расширить. Подъ „именемъ“ здѣсь, какъ и вообще въ памятникахъ индійской религіозной философіи, разумѣется не названіе собственно, а всякое вообще отраженіе объективнаго въ субъектѣ,—все *субъективное*, какъ передаетъ, сообразно духу памятника, его текстъ Нейманъ: вниманіе, воспріятіе, представленіе, названіе (имя) предмета—все это подходитъ подъ понятіе его „имени“. Сообразно съ этимъ, и „тѣлесность“ есть все вообще *объективное*,—не только видимое, слышимое и т. д., но и понимаемое, воспринимаемое или схватываемое мыслью [2]). Шесть областей суть не что иное, какъ, во первыхъ, тѣ шесть сознаній или шесть органовъ чувствъ, о которыхъ мы говорили выше (зрѣніе, слухъ, обоняніе, вкусъ, осязаніе и мысль, которая разсматривалась тоже, какъ нѣчто чувственное) и, во вторыхъ, шесть соотвѣтствующихъ этимъ субъективнымъ органамъ познанія родовъ реальнаго, шесть основныхъ стихій или элементовъ дѣйствительности (земля, вода, огонь, воздухъ эѳиръ и мысль, какъ шестая стихія, то-есть, какъ *мыслимое*) [3]).

Изъ шести областей возникаетъ прикосновеніе, изъ прикосновенія ощущеніе, изъ ощущенія жажда, изъ жажды при-

---

[1]) *Ibid.*, 409: *Sehbewusstsein, Hörbewusstsein, Riechbewusstsein, Schmeckbewusstsein, Tastbewusstsein, Denkbewusstsein.*

[2]) *Имя и тѣлесность* или, какъ переводитъ другіе (*Kern*, op. cit, 51), *имя и форма* (Namarupa) означаетъ „всѣ физическія и психическія явленія вообще“ (ibid., 47, прим.) и есть въ буддійской психологіи *тоже, что 5 скандъ* (skandhas), при чемъ *четыре* изъ пяти skandhas характера психическаго (*vedana*, чувствованія; *sanjna*, понятіе=воспріятіе, перцепція и т. д.; *samskaras*, психическія предрасположенія, и *vijnana*, ясное сознаніе различеніе) и только *одна* skandha характера физическаго (*rupa* форма=земля, вода, огонь, воздухъ и всѣ, возникающія изъ нихъ формы).

[3]) *Die Reden*, Ss. 93, 421, 425, 431 и слѣд., ср. *Index.*

верженность къ бытію. Эта, нѣсколько невразумительная, часть формулы тотъ-часъ-же получитъ свой простой и ясный смыслъ, коль скоро,—сообразуясь опять-таки съ *Рѣчами*, въ ихъ превосходной передачѣ, приспособительно къ современному сознанію, Нейманомъ,—мы выразимъ ее въ слегка измѣненной формѣ и въ другихъ терминахъ, а именно такъ: органы чувствъ, соприкасаясь съ шестью областями реальнаго и наполняя наше эмпирическое сознаніе живыми ощущеніями, возбуждаютъ въ насъ пріятное *чувство* жизни (*Lebenslust* [1]), какъ Нейманъ передаетъ терминъ, переведенный у Гарди словомъ Durst жажда), которое, въ свою очередь, питаетъ врожденное намъ *влеченіе* къ жизни (Lebenstrieb) [2]). Въ этой теперь совершенно ясной и психологически вѣрной, формулѣ, чтобы, такъ сказать, сохранить ея буддійскій колоритъ, мы должны отмѣтить лишь двѣ характерныя подробности: во первыхъ, *пять элементовъ* чувства жизни и влеченія къ ней и, во вторыхъ, ихъ *четыре рода* или, точнѣе, четыре *направленія*, въ которыхъ они растутъ и развиваются. Элементы (пять), изъ которыхъ слагается сложное чувство жизни, суть: радость жизни—настоящей и будущей (желаемой), половое удовольствіе, удовольствіе отъ питанія и, наконецъ, общее пріятное чувство отъ всѣхъ и всякихъ вообще удовольствій жизни [3]). Проявляясь въ волевой формѣ, эти *эмоціи*,—какъ сказалъ бы современный психологъ,—сказываются въ сознаніи въ формѣ *волевыхъ* движеній или *влеченій* (опять—таки пяти), а именно—влеченій: къ конкретному (образъ и форма), къ ощущеніямъ (чувствованіямъ), воспріятію, различенію, сознанію. Затѣмъ, въ дальнѣйшей дифференціаціи и спецификаціи, эта общая основа жизни опредѣляется въ четырехъ направленіяхъ („четыре рода влеченія къ жизни“): въ формѣ половаго влеченія, какъ жажда знанія („многознаніе“), какъ погруженіе въ безплодный аскетизмъ (когда онъ, какъ въ браманизмѣ, ставится

---

[1]) *Die Reden*, 77, 295, 471.

[2]) *Ibid.*, ср. *Index*.

[3]) См. *Сутта-Нипата*, стихи 746 и слѣд., по переводу Н. И. *Герасимова* („Восточная библіотека“, т. I, М. 1899, стр. 116).

верховною цѣлью, разсматривается какъ *самоцѣль*), и стремленія къ личному посмертному существованію [1]).

Изъ приверженности (къ бытію) возникаетъ становленіе. Санскритское слово *bhava* имѣетъ опять-таки двоякій оттѣнокъ, почему толкуется и переводится двоякимъ образомъ: то въ смыслѣ динамическомъ (*становленіе*—Гарди, *созиданіе*—Ольденбергъ и т. д.), то въ смыслѣ статическомъ (*бытіе*—Рисъ-Дэвидсъ, Нейманъ). Терминъ этотъ очень затрудняетъ комментаторовъ,—настолько затрудняетъ, что наприм., Ольденбергъ смотритъ на него, какъ на совершенно излишній въ формулѣ [2]). А между тѣмъ это звено въ „цѣпи причинности", если мы будемъ его разсматривать въ связи съ предыдущими, и необходимо, и вполнѣ понятно. Дѣло въ томъ, что вѣдь доселѣ въ формулѣ говорилось лишь объ *элементахъ* человѣка, но понятіе о немъ самомъ, какъ конкретно-индивидуальномъ цѣломъ, какъ единомъ существѣ, еще не было введено въ формулу. Элементамъ предстояло еще организоваться, объединиться въ одно цѣлое. И вотъ предъ нами *bhava*,—становленіе, созиданіе. „Постановка на свое мѣсто (организація—Einstellung), соединеніе, сліяніе пяти элементовъ влеченія къ жизни въ одно [3]): вотъ о чемъ здѣсь идетъ рѣчь.

Изъ становленія возникаетъ рожденіе, изъ рожденія и т. д. О какомъ *рожденіи* здѣсь идетъ рѣчь? Такъ какъ собственное рожденіе человѣка, во всякомъ случаѣ, стоитъ внѣ его власти, то,—если мы не хотимъ въ этомъ пунктѣ существенно измѣнять общій смыслъ формулы, которую до сихъ поръ мы истолковывали *исключительно* въ смыслѣ психологическомъ,—то, очевидно, мы должны понимать рожденіе въ смыслѣ широкомъ и общемъ. Но въ широкомъ и общемъ смыслѣ рожденіе есть не что иное, какъ *вступленіе* въ бытіе (или въ переходномъ, объективномъ значеніи, *введеніе* кого-либо въ бытіе). Но такъ какъ Готама Будда, а вслѣдъ за нимъ и всѣ

---

[1]) *Die Reden* 76, 104.

[2]) *Ольденбергъ*, Будда, его жизнь, ученіе и община, перев. Николаева, М. 1890, стр. 185: „Понятіе (bhâva)... дѣлаетъ такое впечатлѣніе, какъ будто оно существуетъ только затѣмъ, чтобы скрыть очевидный недостатокъ связи".

[3]) Die Reden, 302.

вообще буддисты, различаютъ три основныхъ вида бытія: бытіе *физическое* (растительное, вегетативное), бытіе *душевное* (бытіе эмпирическаго сознанія, то есть жизнь въ мірѣ формъ, питаніе исключительно „именемъ и формою", чувственными образами и т. д.) и бытіе чисто *духовное*„ (безформенное", достигаемое въ этомъ мірѣ чрезъ духовное погруженіе въ себя, а людьми, не знающими „великихъ истинъ" буддизма [1]), желаемое и въ тѣхъ мірахъ),—то и рожденіе, о которомъ говоритъ разъясняемая нами формула, очевидно должно понимать или какъ дѣйствительное погруженіе человѣка въ жизнь плоти, или какъ безплодное эмпирическое „многознаніе" и вообще развлеченіе образами и формами этого міра, какъ-бы разсѣяніе въ нихъ, или какъ призрачную мечту о жизни потусторонней, „внѣ образовъ и формъ" [2]). И именно здѣсь, какъ извѣстно, съ буддійской точки зрѣнія, заключается главный источникъ зла, страданій, всякаго рода огорченій и скорбей: отсюда, изъ этого троякаго рожденія, возникаютъ старость и смерть, скорбь и жалобы, страданіе, тоска и отчаяніе.

Такова формула [3]). По убѣжденію буддистовъ, въ ней все

---

[1]) *Die Reden*, 75:... Drei Arten des Daseins, ihr Brüder, giebt es: *geschlechtliches* Dasein, *formhaftes* Dasein, *formloses* Dasein.

[2]) Это объясненіе *десятаго* звена въ „цѣпи причинностей" есть лишь *наша* гипотеза. Но, во первыхъ, предложенное нами объясненіе, какъ вполнѣ согласное съ общимъ строемъ и характеромъ формулы, удовлетворяетъ насъ болѣе, чѣмъ какое-либо другое изъ извѣстныхъ намъ объясненій. Во вторыхъ она не только не противорѣчитъ источникамъ, но, какъ мы видѣли, косвенно даже опирается на нихъ.

[3]) Вопреки обычаю комментаторовъ (*Ольденбергъ*, *Монье-Вильямсъ* и др.) смѣшивать, при истолкованіи формулы, два различныхъ ея смысла, психологическій и объективно-реалистическій (см. ниже) или, точнѣе, онтологическій, мы въ интересахъ ясности, полагали болѣе цѣлесообразнымъ дать сначала *чисто психологическое* объясненіе формулы.—Считаемъ не лишнимъ дать здѣсь, въ переводѣ, объясненіе *Керна* (op. cit., p. 48), тоже *чисто психологическое* и, потому, наиболѣе приближающееся къ нашему. „Незнаніе есть какъ-бы состояніе сна. При первомъ пробужденіи человѣкъ переходитъ отъ сна въ полусознательность: его умъ тревожатъ еще смутныя впечатлѣнія бытія (samskaras) и ясное сознаніе пока еще не наступило. Затѣмъ, когда пробудилось сознаніе,—являются феномены (вещи) и начинается дѣятельность чувствъ. Чрезъ соприкосновеніе органовъ чувствъ съ нѣкоторыми внѣшними предметами (реальными или идеальными) возникаютъ чувствованія или ощущенія. Чувствованія переходятъ въ желанія—пріобрѣсти то, что кажется желательнымъ и, возрастая постепенно, это желаніе производитъ настойчивое и усиленное стремленіе создать порядокъ вещей, отличный

связано самою тѣсною и нерасторжимою связью: каждое послѣдующее звено цѣпи вытекаетъ изъ предыдущаго, какъ слѣдствіе изъ своего основанія, ставится или производится предыдущимъ, какъ дѣйствіе своею причиною, такъ что, если мы не хотимъ слѣдствій,—и, главное, послѣдняго изъ нихъ, то-есть зла жизни и страданій,—то должны сначала устранить всѣ производящія его причины, восходя къ первой [1]). Источникъ страданій заключается въ насъ самихъ и именно, въ концѣ концовъ, въ нашемъ невѣдѣніи. Мы страдаемъ потому, что не знаемъ подлинной природы и причинъ страданія. А если бы мы разсѣяли это свое роковое невѣдѣніе, если бы узнали, откуда и какъ происходитъ страданіе, и стали поступать согласно съ этимъ своимъ познаніемъ, то тотъ-часъ-же перестали бы и страдать, ибо вѣдь того, кто теперь страдаетъ, *собственно нѣтъ* и только мы своими ошибками мысли и дѣла даемъ извѣстному сочетанію элементовъ (skandha's) и формъ, которыя сами по себѣ, какъ нѣчто безличное и отвлеченное

отъ наличнаго. Такимъ образомъ, начинается новое существованіе (новая форма бытія). Но имѣя начало, это новое существованіе, очевидно, должно имѣть и конецъ, который *предваряется* всѣми возможными страданіями"... Это, очевидно, *не переводъ* формулы, а лишь ея *переложеніе*, но—переложеніе, какъ видимъ, очень вразумительное и, главное, удерживающееся сполна на психологической почвѣ.

[1]) Поэтому *Мага-Ваггa*, давъ положительную формулировку ученія о „цѣпи причинностей", продолжаетъ ее уже въ отрицательной формѣ: „Но если незнаніе устранено, при совершенномъ уничтоженіи желанія, то чрезъ это уничтожаются образованія (стремленія); чрезъ уничтоженіе стремленій уничтожатся сознаніе" и т. д. *Моньe-Вилльямсъ* (op. cit., p. 103) очень удачно передаетъ эту вторую половину формулы Мага-Вагги въ рядѣ вопросовъ и отвѣтовъ, начавъ съ *конца* формулы. „Что служитъ причиной несчастій и страданій? — *Отвѣтъ:* Преклонный возрастъ и смерть. —Что служитъ причиною старости и смерти? —Рожденіе.— Причиною рожденія?—Непрерывность становленія.—Причиной непрерывности становленія?—Приверженность къ жизни.—Причиной приверженности къ жизни?— Желаніе.—Причиной желанія? Ощущеніе.—Причиной ощущенія?—Соприкосновеніе съ чувственными предметами.—Причиной этого соприкосновенія?—Органы чувствъ.—Причиной органовъ чувствъ?—Имя и форма или, что тоже, индивидуальное существо.—Причиной индивидуальнаго существованія?—Сознательность (сознаніе).—Причиной сознанія?—Сочетаніе образованій и стремленій (или физическія и духовныя *предрасположенія*, происходящія отъ предыдущихъ рожденій и составляющія *характеръ*). Причиной этихъ образованій (formations)?— Незнаніе".

отнюдь не способны страдать, призракъ нѣкоторой реальности, называемой нами субъектомъ, личностью и т. д. Но для того, кто отбросилъ незнаніе и усвоилъ истину, какъ она раскрыта въ изложенной формулѣ причинности,—что̀ такое *для него* человѣкъ, его я, личность? Не что иное, какъ аггрегатъ пяти составныхъ частей, которыя всѣ, въ бо́льшей или меньшей степени, подвержены закону измѣненія или непостоянства [1]). Тѣло, ощущенія, представленія, образованія, стремленія, сознаніе (какъ тоже нѣкоторый полуматеріальный элементъ или стихія): вотъ человѣкъ! Понять, какъ должно, его составъ и погасить усиліемъ воли, руководимой правильнымъ знаніемъ, каждый элементъ этого состава и—*тогда страданій не будетъ, потому что не будетъ того, кому бы страдать*. Итакъ, все дѣло въ устраненіи незнанія истинной природы и причинъ страданія. Разъ незнаніе будетъ устранено, всѣ его слѣдствія исчезнутъ сами собою; за это ручается формула, выражающая великій и всевластный законъ причинности...

2. Самсара, какъ необходимое предположеніе буддійскаго ученія о „цѣпи причинностей“.

Было бы слишкомъ невѣроятно, если бы ту психологическую (ибо она несомнѣнно чисто психологическая) формулу, въ которой изложено ученіе о „цѣпи причинностей“, мы стали понимать и толковать въ смыслѣ формулы *генетической*, то есть, въ смыслѣ описанія послѣдовательнаго (во времени) выступленія одного элемента нашего „я“ или нашей личности за другимъ. Странно было бы, въ самомъ дѣлѣ, говорить человѣку, изнемогающему подъ бременемъ страданій, наприм., такъ „ты страдаешь потому, что, *когда ты былъ ребенкомъ*, ты пребывалъ въ состояніи невѣдѣнія и, вслѣдствіе этого, по силѣ закона причинности, возростилъ въ себѣ желанія, жажду жизни и т. д., въ свою очередь повлекшія за собою тѣ страданія, которыя ты несешь теперь...; если бы ты *тогда* не былъ незнающимъ, но зналъ бы истину о природѣ страданія, то *теперь* не страдалъ-бы и т. д. Странно, говоримъ, было

[1]) *Рисъ-Дэвидсъ*, стр. 65.

бы обращаться къ человѣку съ такими рѣчами, и, несомнѣнно, Готама-Будда, даже въ глазахъ своихъ ближайшихъ слушателей, оказался бы въ высокой степени наивнымъ человѣкомъ, если бы смыслъ его знаменитой формулы былъ именно таковъ. Нѣтъ, очевидно, онъ *не это* хотѣлъ сказать. Не генетическую формулу страданія хотѣлъ дать Готама, но, такъ сказать, *аналитику* пораженнаго страданіемъ сознанія. Въ сознаніи страдающаго человѣка,—такъ, по нашему мнѣнію, можно было бы кратко передать общій смыслъ формулы,—въ сознаніи человѣка, если мы аналитически разложимъ его, окажется именно двѣнадцать, перечисленныхъ въ формулѣ, звеньевъ и, среди нихъ, непремѣнно незнаніе, какъ основная и общая причина, изъ которой всѣ они вытекаютъ. Гдѣ есть незнаніе,—будетъ-ли то ребенокъ, взрослый или старикъ,—тамъ непремѣнно есть и страданіе и, наоборотъ, страданія совсѣмъ не будетъ тамъ, гдѣ будетъ устранено незнаніе, гдѣ оно будетъ замѣнено „четырьмя благородными истинами“ буддизма, изъ коихъ одна (первая) констатируетъ фактъ всеобщаго (универсальнаго) страданія, другая выясняетъ его причины, третья изображаетъ состояніе, свободное отъ страданій (нирвана), а четвертая указываетъ путь къ достиженію этого вожделѣннаго состоянія нирваны („путь ко спасенію“).

Таковъ, говоримъ, единственно разумный смыслъ формулы. Однако, и при такомъ пониманіи ея, на ней, очевидно, нельзя остановиться, какъ на чемъ-то самопонятномъ и самодовлѣющемъ. Въ самомъ дѣлѣ, пусть именно въ невѣдѣніи коренится послѣдняя причина того, что я страдаю. Но—въ чьемъ? Въ моемъ-ли лично или, по крайней мѣрѣ, въ немъ-ли одномъ? Очевидно, нѣтъ. Положимъ, что, когда я позналъ истину буддизма и разсѣялъ мракъ своего былого невѣдѣнія, я перестану страдать. Но, вѣдь, если я насильственно не положу предѣлъ своему эмпирическому существованію, то, поскольку съ нимъ, по ученію буддизма, неизбѣжно связано страданіе, я все же не окончательно буду свободенъ отъ страданій, просто потому, что не перестану существовать, какъ страдалъ и съ самой первой минуты своего существованія, когда былъ еще совсѣмъ не въ состояніи отнестись критически къ своему не-

вѣдѣнію. Что-же,—уже-ли и здѣсь причина страданія (или—что тоже—существованія) есть *мое личное* невѣдѣніе? Несообразность положительнаго отвѣта на этотъ вопросъ слишкомъ очевидна. Но если не мое личное, то,—спрашивается снова,—*чье же?*

Вотъ на этотъ-то именно вопросъ и отвѣчаетъ буддійское ученіе *о перерожденіяхъ* (самсарахъ), являющееся, такимъ образомъ, существеннымъ дополненіемъ къ ученію о „цѣпи причинностей".

„Само собою понятно",—пишетъ Гарди,—„что *не личное* невѣдѣніе этого, теперь существующаго, человѣка могло быть причиною его собственнаго бытія. Скорѣе въ этомъ можетъ быть повинно лишь невѣдѣніе того существа, на мѣсто котораго, и при томъ съ точнымъ соотвѣтствіемъ накопленнымъ имъ заслугамъ или провинностямъ, явилось это, теперь существующее и подверженное именно этимъ страданіямъ, существо. Здѣсь въ основѣ такого представленія, лежитъ мысль о томъ, что всякое данное существованіе коренится въ другомъ существованіи (бытіи), которое, однако, отъ этого послѣдняго не совершенно отдѣлено, но связано съ нимъ нѣкоторою связью, только не связью личной и индивидуальной души. Такимъ образомъ, по ученію буддизма, въ извѣстномъ смыслѣ всякій образуетъ самъ себя, самъ себѣ даетъ свой характеръ, —по крайней мѣрѣ, свой нравственный характеръ. Поэтому, санкхары (то-есть стремленія, первичныя *опредѣленія* или *качества* существа), которыя вытекаютъ непосредственно изъ невѣдѣнія, и суть именно то, что̀ каждый есть. Говоря иначе, каждый оказывается такимъ, какимъ самъ себя образовалъ. Каждое существо,—будетъ—ли то человѣкъ, или существо сверхчеловѣческое или, наконецъ, существо стоящее ниже человѣка (животное),—возрождается и существуетъ именно какъ результатъ своего собственнаго образованія или самообразованія (самостроенія)—у человѣка, вообще у всякаго ощущающаго существа, его первичныя опредѣленія *качества* или стремленія (санкхары), поэтому, совпадаютъ съ его волею" [1]).

[1]) Edmund *Hardy:* Der Buddhismus, etc. 53—4.

Это и есть знаменитое буддійское ученіе о *кармѣ* (=„дѣло“). Въ эпоху возникновенія буддизма, ученіе о кармѣ было настолько популярно въ Индіи, что буддизмъ принялъ его въ свою систему, какъ нѣчто общеизвѣстное и самопонятное, оставивъ безъ спеціальныхъ разъясненій и нарочитыхъ опредѣленій. Вслѣдствіе этого, буддійское ученіе о кармѣ представляетъ нѣчто очень тусклое и трудно отличимое отъ браманистическаго ученія о ней [1]).

Однако, насколько о буддійской кармѣ можно судить на основаніи сравненія и сравнительнаго анализа текстовъ, въ ней, съ достаточною рѣшительностію и ясностію, можно выдѣлить, по крайней мѣрѣ, два слѣдующихъ момента: во первыхъ, мысль о причинно-необходимой связи „дѣлъ“ всякаго, вновь рождающагося, существа, съ „дѣлами“ существа, его породившаго и, чрезъ это, какъ бы *уравненіе* новаго существа съ прежнимъ *именно въ этомъ моментѣ* (то есть въ „дѣлахъ“ или практическомъ характерѣ); во вторыхъ, какъ необходимое слѣдствіе такого „уравненія“, въ понятіе буддійской кармы привходитъ *мысль о воздаяніи* потомку за „дѣла“ отцовъ или, поскольку въ преемственной и нерасторжимо тѣсной связи существъ остается нѣкоторое тожество,—о воздаяніи каждому существу за „дѣла“, совершенныя имъ въ прежнихъ формахъ существованія. Обычно въ теченіе своей жизни,—такъ учитъ буддизмъ,—человѣкъ удерживается на уровнѣ средняго *человѣческаго* характера, представляющаго пеструю ткань дѣлъ благородныхъ и низкихъ, стремленій къ истинѣ и заблужденій и т. д. и, потому, по смерти, перерождается *въ другого человѣка*,—развѣ лишь стоящаго въ иномъ общественномъ положеніи, выше или ниже. Но иногда, въ теченіе своей жизни, человѣкъ, такъ сказать, изживаетъ, растериваетъ все собственно человѣческое, такъ что въ немъ остаются лишь стихіи и элементы жизни, свойственной *животнымъ*, и тогда, по смерти, онъ перерождается *въ животное*—болѣе или менѣе благородное, смотря по роду предшествующей жизни человѣка. Иногда, напротивъ, усиліями воли, опирающимися на познаніе „вели-

[1]) См. объ этомъ у *Кёппен'а*: Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berl. 1857. Bd. I, S. 294—295.

кихъ истинъ" буддизма, человѣкъ возвышается, въ продолженіе своей жизни, надъ человѣческимъ къ *сверхчеловѣческому* и, тогда, по смерти, онъ возрождается *въ свѣтломъ образѣ бога* [1]).

Само собою понятно, что, при такомъ ученіи о перерожденіяхъ, не можетъ быть и рѣчи о тожествѣ у существъ, объятыхъ перерожденіемъ,—о тожествѣ личности, я, души, въ нашемъ смыслѣ слова, такъ что, по справедливому замѣчанію проф. Милославскаго, у буддистовъ „не душепереселеніе въ собственномъ смыслѣ и значеніи этого слова, а душепревращеніе *не метемпсихозисъ, а метаморфизисъ*" [2]). Но если не личность, не я, не душа сохраняются въ перерожденіяхъ, то *что-же*? Въ чемъ, въ какомъ именно моментѣ *уравниваются*, по властному требованію закона причинности, рождающее и рождаемое? Къ сожалѣнію, буддійскіе памятники не даютъ точнаго и яснаго отвѣта на этотъ вопросъ. Они ограничиваются разъясненіемъ—путемъ аналогій—лишь *внѣшней возможности* сохраненія *какого-то* тожества между прежними и новыми существами. Какъ гусеница, куколка и бабочка, какъ дерево, плодъ и сѣмя, какъ различные свѣтильники, зажженые однимъ и тѣмъ-же свѣтомъ, при различіи формъ существованія и, въ извѣстномъ смыслѣ, индивидуальностей, въ сущности, одно: такъ и существа, рождающіяся другъ отъ друга, при различіи пространственно-временныхъ условій, основныхъ типовъ и формъ существованія (животное, человѣкъ, богъ), въ сущности одно. Таковы наиболѣе распространенныя въ буддійскихъ памятникахъ аналогіи [3]). Однако, эти аналогіи, въ

[1]) Остаются, впрочемъ, для буддиста и другія возможности. По буддійскому ученію, человѣка по смерти ожидаютъ пять или даже *шесть* различныхъ путей: онъ можетъ возродиться *богомъ, человѣкомъ, животнымъ, азуромъ* (демоническое существо), *въ аду* и, наконецъ, въ мірѣ *претъ* (то-есть существъ среднихъ между богами и людьми, попеременно испытывающихъ то печаль, то радость). *Минаевъ*: „Нѣсколько разсказовъ изъ перерожденій Будды" (*Журналъ министерства народнаго просвѣщенія*, 1871, часть CLVIII, стр. 110). См. подробнѣе объ этихъ шести классахъ существъ у *Friedrich'a Köppen'a*: Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berlin. 1857. S. 238 und folg.

[2]) *Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства*, изслѣд. *П. Милославскаго*, Казань, 1873 стр. 121.—Ср. Friedrich *Köppen*: Die Religion des Buddha etc., S. 301—2.

[3]) *Köppen*, op. cit. 302—3.

лучшемъ случаѣ, очевидно, лишь констатируютъ фактъ, не выясняя его внутренней возможности и природы. Спрашивается: но что же именно это *нѣчто*, остающееся, въ различныхъ условіяхъ и формахъ существованія, тожественнымъ?

Буддійскіе памятники, говоримъ, не даютъ на этотъ вопросъ прямаго и яснаго отвѣта и потому здѣсь остается широкій просторъ для догадокъ комментаторовъ. Не перечисляя всѣхъ высказанныхъ по этому поводу догадокъ и предположеній, ограничимся лишь двумя, выражающими, такъ сказать, крайніе полюсы возможныхъ здѣсь гипотезъ.

По одному мнѣнію, связующимъ звеномъ между прежнимъ и новымъ существомъ служитъ сознаніе, какъ шестой элементъ бытія или шестая стихія (другія пять: земля, вода, огонь, воздухъ, эѳиръ). Хотя со смертію человѣка его тѣлеснодуховное бытіе прекращается, однако, говорятъ, *сознаніе* продолжаетъ существовать, доколѣ существуетъ незнаніе и нерасторжимо тѣсно связанная съ нимъ жажда бытія, и образуетъ зародышъ новаго человѣка. Этотъ сознательный элементъ, служащій зародышемъ новаго существа, такъ сказать, вбираетъ въ себя все то добро и зло, которое совершилъ человѣкъ въ своей жизни, всю его *карму* или *камму* („дѣло“ его жизни) и, въ моментъ смерти одного существа, вступаетъ въ материнскомъ лонѣ въ сочетаніе съ новымъ органическимъ веществомъ, вслѣдствіе чего на мѣсто умершаго тотъ часъ-же является другое существо [1]).

Таково одно объясненіе. Слабая сторона его заключается въ томъ, что оно слишкомъ *сгуживаетъ* понятіе кармы, излишне ее *одухотворяя* и чрезъ то ограничивая ее предѣлами однихъ только человѣческихъ перерожденій, такъ какъ, очевидно, лишь здѣсь можно говорить о сознаніи [2]). Поэтому, рядомъ съ приведеннымъ мнѣніемъ, чрезмѣрно одухотворяющимъ карму, высказывалось другое, которое полагаетъ центръ тя-

[1]) Edmund *Hardy*, op. cit., S. 55.

[2]) На бо́льшее, впрочемъ, представители такого объясненія и сами не претендуютъ. Такъ, высказывая свой взглядъ, *Гарди* (op. cit., 54) ограничиваетъ его именно *человѣческими* перерожденіями:... Bindeglied zwischen dem auflebenden und sterbenden *Menschen*...

жести въ таинственной *органической связи* новаго существа съ прежнимъ, вслѣдствіе которой именно новое существо и получаетъ, говорятъ, характеръ прежняго существа, давшаго ему рожденіе: именно это будто-бы и „уравниваетъ“ оба существа въ отношеніи къ „дѣлу“ жизни, или кармѣ [1]). Ясно, однако, что и это второе мнѣніе такъ же *съуживаетъ* понятіе кармы, настолько-же ее *матеріализуя*, насколько первое ее *одухотворяетъ* и потому, хотя ему и должно быть усвояемо значеніе логически законнаго противовѣса первому мнѣнію, но оба они, очевидно, должны быть признаны, въ сущности, объясненіями равно односторонними.

Правильное рѣшеніе вопроса, по нашему мнѣнію, должно, минуя обѣ, только-что намѣченныя нами, крайности, пройти срединою и принять за точку отправленія и опоры именно то въ перерождающихся существахъ, что въ нихъ дѣйствительно можетъ быть разсматриваемо, какъ въ извѣстномъ смыслѣ тожественное,—при всемъ различіи индивидуальностей и даже самаго рода или категорій существъ. Но таковъ именно *характеръ*,—въ самомъ общемъ смыслѣ слова. Сознаніе не можетъ быть связующимъ членомъ между человѣкомъ и ниже его стоящими существами (у которыхъ нѣтъ сознанія). Тѣлесно-органическая основа жизни не можетъ быть связующимъ элементомъ между человѣкомъ и богами (у которыхъ ея нѣтъ). Но характеръ (*карма* или *камма*),—наприм., „типовыя“ проявленія царственнаго величія и благородства, гнѣвливости, жестокости, жадности и т. д.,—можетъ быть одинъ и тотъ-же и у „бога“, и у человѣка, и у животнаго. Оставаясь у перерождающихся существъ тожественнымъ, онъ именно создаетъ, на мѣсто исчезающихъ, новыя существа [2]), почему и мыслимы между ними „уравненія“—*именно въ этомъ элементѣ*. Такимъ образомъ перерожденія суть, въ своей сущности, не что иное, какъ *явленіе одной и той же этической*

---

[1]) *Милославскій*, op. cit., стр. 120 (не рѣшительно, впрочемъ).

[2]) Ср. *Childers* у *Kern*'а, op. cit., p. 49—50. Именно *камма* (или карма) по Чайльдерсу, на мѣсто одного, исчезнувшаго со смертью, *сочетанія* качествъ (*khandhas* и *skandhas*), производитъ другое сочетаніе, тожественное по характеру съ первымъ.

сущности подъ разными формами, то-естъ, именно ея метаморфозисъ [1]).

---

[1]) Хорошую иллюстрацію того, какъ, среди безконечныхъ перерожденій, можетъ оставаться неизмѣнною одна и таже *этическая сущность*, мы находимъ у *Эдвина Арнольда*, въ его извѣстной поэмѣ: *Свѣтъ Азіи* (М. 1895, перев. А. М. Ѳедорова, стр. 32—33). Здѣсь Будда разсказываетъ о себѣ, какъ нѣкогда онъ и его избранница, Яcодхара, были тигромъ и тигрицей... *Царевичъ и царевна* были нѣкогда въ оболочкѣ *царственнаго* звѣря, обладавшаго тѣми-же основными чертами характера (горделивостью, благородствомъ и т. д.).

И вотъ, когда много ужъ лѣтъ миновало,—
У Будды спросилъ ученикъ:
„Скажи, почему, точно ночь, покрывало
„Скрывало красавицы ликъ;
„А поступь ея была такъ горделива?“...
И Будда ему отвѣчалъ:
„Тогда еще *я* не постигъ это живо,
„Но взоръ мой въ него проникалъ...
„Свершило свой кругъ колесо роковое
„Рожденья и смерти, и вновь
„Съ нимъ къ жизни опять возвратилось былое:
„Событья, дѣла и любовь.
„Прошли мирріады крылатыхъ столѣтій
„Съ тѣхъ поръ, какъ въ трущобѣ лѣсной,
„Средь горъ Гималайскихъ *я, Будда, на свѣтъ*
„*Жилъ въ образѣ тигра*... Порой
„Слѣдилъ изъ травы я свѣтящимся окомъ
„За стадомъ газелей средь скалъ,
„А ночью, лишь звѣзды блеснутъ надъ востокомъ,
„Добычу я жадно терзалъ.
„Средь тоней, въ густыхъ тростникахъ я тигрицу
„Однажды увидѣлъ; она
„Являла собою *мясную царицу*,
„Была высока и черна,
„Какъ то покрывало, которымъ когда-то
„Невѣста скрывала красу,
„И полосы, точно колечки изъ злата,
„Сверкали на самкѣ въ лѣсу.
„Желая тигрицу прельстить, межъ собою
„Мы бились до смерти, пока
„Не пали въ крови, утомяся борьбою,
„Соперники въ тѣнь тростника;
„И помню, мурлыча, красавица бодро,
„Ласкалась ко мнѣ подошла,
„Слегка облизала вспотѣвшія бедра,
„И гордо за мною пошла,
„Чтобъ въ дикой трущобѣ насытить любовью
„Бойца, обагреннаго вражеской кровью“...

Если мы теперь,—уяснивъ себѣ, что именно можетъ быть связующимъ звеномъ между перерождающимися существами,—возвратимся къ формулѣ, выражающей „цѣпь причинностей“ и круговоротъ („колесо“) индивидуальной жизни, съ ея двѣнадцатью „ниданами“ (основаніями бытія и вмѣстѣ его звеньями), станемъ разсматривать ее на фонѣ болѣе широкой „цѣпи причинностей“, *во всемъ мірѣ* связующей однородныя по характеру существа узами *самсары* (перерожденій), то термины этой формулы („ниданы“) получатъ уже иной, болѣе реальный, смыслъ,—превратятся изъ описанія моментовъ или элементовъ индивидуальности въ описаніе ея отношеній къ своему роду (*по нравственной однородности*,—никогда не слѣдуетъ терять этого изъ виду!).

Очень удачно, хотя въ терминахъ иногда шаткихъ и недостаточно опредѣленныхъ, говоритъ о буддійской самсарѣ почтенный *Н. И. Герасимовъ* въ предисловіи къ своему переводу *Лунаго Свѣта Санкья-Истины* („Восточная библіотека“, т. III, стр. 41, ср. *Сутта-Нипата*, стр. 29): „Существо, говорятъ буддисты, являющееся одновременно со смертью умершаго“,—пишетъ онъ,—„въ одно и тоже время и *не есть оно, и нотлично отъ него*, na ca so—na ca anno. Видимо, это крайне трудно представляемое воззрѣніе толковалось и толкуется весьма различно. Едвали не слѣдуетъ въ немъ видѣть скрытно заключеннаго утвержденія, что между существомъ, въ двухъ моментахъ его перерожденія, нѣтъ никакой внѣшней (тѣлесной и душевно-проявительной) связи, но оба они объединены внутренно,—въ томъ, что неизмѣнный, дѣйствительный, хотя неизслѣдимый источникъ хотѣнія, воли, чувствъ, нравственнаго характера, жизни, что внутренно неизмѣнно при измѣнчивости и исчезновеніи мимолетныхъ душевныхъ переживаній, не сущихъ ни въ одномъ своемъ моментѣ, текущихъ и абсолютно исчезающихъ. Какая сила гонитъ неразрѣшенное существо человѣка (можетъ быть чистую самость философскихъ школъ),—истинную *суть* человѣка, то, что есть въ немъ единственно абсолютно дѣйствительнаго) отъ жизни къ жизни? Внутренняя наклонность или предрасположеніе. Внутреннее бытіе человѣка въ границахъ времени не совпадаетъ съ его внѣшнимъ, тѣлеснымъ обликомъ и съ разрушеніемъ послѣдняго нерушимо продолжается въ формѣ инаго существованія. Переживаемое человѣкомъ оставляетъ въ немъ особаго рода внутреннія впечатлѣнія. Доброе и хорошее отражается въ немъ тихимъ радованіемъ, дурное томительными ощущеніями: угрызеніе совѣсти, унынie, щемящее чувство позорныхъ воспоминаній и т. д. Когда говорятъ о человѣкѣ, пережившемъ возвышенныя минуты: „„онъ еще подъ вліяніемъ пережитаго““,—это значитъ не то только, что онъ представляетъ себѣ пережитыя впечатлѣнія, но что онъ чувствуетъ какое-то сладкое и нѣжное волненіе, какой-то одобряющій тихій рокотъ души. Подобнаго рода внутренно—жизненныя впечатлѣнія отъ дѣлъ являются въ ученіи о кармѣ предрасполагающими впечатлѣніями: добрыя къ добру, злыя къ злу. Прошлое человѣка навсегда съ нимъ въ этихъ тайныхъ впечатлѣніяхъ и не оставитъ его, какъ бы онъ ни старался освободиться отъ ихъ влекущей силы,—они нѣчто сильнѣйшее, нежели его воля и желанія“.

И прежде всего *незнаніе*,—первоисточное звено „цѣпи", изъ котораго возникаетъ все послѣдующее, всѣ дальнѣйшія „ниданы",—не есть уже, съ этой, болѣе широкой точки зрѣнія, нѣчто непонятное и „безпричинное", но само является необходимымъ слѣдствіемъ причины, именно предыдущаго погруженія, составляющей зерно однородныхъ существъ *родовой* нравственной сущности въ область низменнаго и чувственнаго, создающаго, въ ряду индивидуальныхъ звеньевъ; міровой самсары, вслѣдъ за рокозымъ невѣдѣніемъ, иллюзію реальности, обольщеніе призраками и обманчивыя привязанности къ бытію. Далѣе,—третье звено („изъ сознанія возникаютъ имя и тѣлесность"),—съ достигнутой нами точки зрѣнія такъ-же можно уже толковать въ смыслѣ объективно-реальномъ: сознаніе понимается въ буддійской философіи не только въ смыслѣ субъективномъ, но такъ-же и въ объективномъ (какъ шестой *элементъ* бытія или шестая стихія *полудуховной* природы) и разъ мы станемъ принимать его въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, то можно допустить, что, при рожденіи оно вступаетъ въ утробу матери и организуетъ тѣло: тѣло должно найти *свой* духовный элементъ (свою душу, какъ сказали-бы мы) и, наоборотъ, духовный элементъ или, какъ Готама называетъ его въ одной изъ своихъ рѣчей [1]), *геній* жизни долженъ найти *свое* тѣло. Чрезъ это совершается и зачатіе, и рожденіе, и дальнѣйшее возростаніе [2]). Вотъ о такомъ-то именно возникновеніи „имени и тѣлесности" и говоритъ, повидимому, третье звено—положеніе формулы, если понимать его съ точки зрѣнія ученія о самсарѣ,—хотя не слѣдуетъ забывать, что *такое* толкованіе третьей „ниданы" *сгущаетъ* ученіе о кармѣ, какъ мы разъясняли выше. Въ томъ-же, то-есть объективно-реалистическомъ смыслѣ, можно, наконецъ, толковать и звенья цѣпи девятое и десятое („изъ приверженности къ бытію возникаетъ становленіе, изъ становленія возникаетъ рожденіе"),—можно, но, конечно, опять-таки вовсе не необ-

[1]) *Die Reden*, 420: Sind Vater und Mutter vereint und die Mutter hat ihre Zeit und der Genius ist bereit so bildet sich *durch der Drei Vereinigung* eine Leibesfrucht...

[2]) См. подробнѣе у *Ольденберга* (op. cit., стр. 176—177).

ходимо и даже не всегда должно (именно не должно,—чтобы не было повтореній и, вслѣдствіе этого, путаницы въ описаніи „цѣпи“, *если* уже третье звено истолковано въ смыслѣ объективно-реалистическомъ, такъ какъ тогда формула говорила-бы о рожденіи дважды). Въ томъ именно и состоитъ,—замѣтимъ по этому поводу вообще,—трудность толкованія формулы, неуловимость ея подлиннаго смысла, при всей кажущейся ясности и раздѣльности изложенія, что она, такъ сказать, написана въ двухъ музыкальныхъ ключахъ, вслѣдствіе чего каждый изъ ея терминовъ допускаетъ двоякое толкованіе: субъективно-психологическое и объективно-реалистическое. Отъ личной виртуозности толкователя будетъ уже зависѣть, гдѣ именно ввести въ формулу объективно-реалистическое толкованіе и въ какой, такъ сказать, пропорціи соединить оба смысла формулы, чтобы изъ нея получалось одно гармоничное цѣлое,—одно связное описаніе круговорота или „колеса“ индивидуальной жизни, какъ одного изъ безчисленныхъ микроскопическихъ звеньевъ обще-міровой самсары, при чемъ „колесо“ индивидуальной жизни само должно оказаться лишь спицею въ исполинской машинѣ жизни универсальной.

Какъ видимъ, буддійское ученіе о міровой самсарѣ, въ ея отношеніи къ ниданамъ индивидуальной жизни, далеко не отличается такою опредѣленностію, которая бы исключала возможность различныхъ ея пониманій, толкованій и, можетъ быть, даже перетолкованій. Это скорѣе идея или принципъ объясненія, чѣмъ самое объясненіе,—въ смыслѣ опредѣленно развитой и изложенной теоріи. Тѣмъ не менѣе памятники обыкновенно очень настойчиво сосредоточиваютъ наше вниманіе на томъ, что изучая субъективно-психологическую „цѣпь причинностей“, мы отнюдь не должны терять изъ виду великаго закона перерожденій (самсары), какъ общаго фона и высшаго основанія всѣхъ тѣхъ роковыхъ сцѣпленій, изъ которыхъ слагается наша, полная золъ и страданій, жизнь [1]).

[1]) Въ этомъ отношеніи весьма характерно изложеніе „цѣпи причинностей“ въ канонической *Суттъ-Нипатѣ* (Книга III, сутта XII, по переводу г. Герасимова, стр. 111—119). *Сутта Нипата* отступаетъ отъ формулы *Махавагги* отчасти въ числѣ и порядкѣ „ниданъ“, но главнымъ образомъ,—что для насъ въ

3. Гносеологическая природа и метафизическія слѣдствія буддійскаго ученія о „цѣпи причинностей".

„Если есть это,—является (становится) то; чрезъ возникновеніе этого, возникаетъ то" и, наоборотъ, „если нѣтъ того,—не является (не возникаетъ) и это и чрезъ упраздненіе того упраздняется и это": такъ и въ такой именно формѣ уже самъ Готама Будда выразилъ *отвлеченную сторону* своего ученія о „цѣпи причинностей" [1]). Если есть невѣдѣніе, есть и страданіе. Если нѣтъ невѣдѣнія, нѣтъ и страданія. Но и эти крайнія звенья индивидуальной „цѣпи причиностей", какъ мы знаемъ, не суть послѣднее и окончательное. Сцѣпленіе звеньевъ идетъ дальше, за предѣлы всякой данной индивидуальности. Если есть одно, омраченное невѣдѣніемъ и потому страдающее, существо, то было и будетъ другое, такое-же, не вѣдущее и страдающее, существо и т. д. до безконечности. Но и это еще не предѣлъ. Если есть такая взаимообусловливающая связность существъ, то есть и взаимообусловливающее ихъ сцѣпленіе различныхъ родовыхъ характеровъ или, какъ мы сказали выше, различныхъ родовъ отвлеченныхъ этическихъ сущ-

данномъ случаѣ особенно важно,—въ постоянномъ внесеніи указаній на перерожденія, какъ необходимую составную часть ученія о „цѣпи причинностей".—Въ цитированной нами *Суттѣ* мы, между прочимъ, читаемъ: „Тотъ, о монахи, кто вѣрно мыслитъ о той *Двоякой Истинѣ* („вотъ страданіе, вотъ начало страданія" —это первая истина, „вотъ разрушеніе страданія, вотъ путь къ разрушенію страданія"—это вторая истина),—тотъ ревностенъ, рѣшителенъ, усерденъ, можетъ надѣяться, что изъ двухъ плодовъ для него возрастетъ одинъ: совершенство познанія въ этомъ мірѣ или, если остались въ немъ нѣкоторыя изъ пяти качествъ *состояніе того, кто не возвращается вновь*". Такъ сказалъ Совершенный и, сказавъ это, прибавилъ (слѣдуетъ изложеніе „цѣпи причинностей"): „...Какое-бы ни возникло страданіе въ этомъ мірѣ, всегда причина его—начала существованія (ниданы). Кто ослѣпленный самъ созидаетъ тѣ звенья существующаго, тотъ подпадаетъ страданію. Итакъ будучи мудры, не сотворяйте звеньевъ существующаго, вѣдая, что есть рожденіе и гдѣ сѣмя страданія... Кто вновь и вновь входитъ въ эту обитель смерти и рожденія, то въ томъ, то въ иномъ видѣ склонялсь къ существованію, тотъ обрѣтается здѣсь въ состояніи невѣдѣнія. То состояніе невѣдѣнія есть великое безуміе, ослѣпленіе, въ которомъ долгое время проходили путь существованія. Но кто прибѣгаетъ къ познанію, тотъ не войдетъ вновь въ эту обитель возрожденія..." (стр. 111—112).—И далѣе, послѣ изложенія каждой „ниданы", какъ стереотипное присловіе, повсюду вносится добавленіе о возрожденіяхъ, созиданіи звеньевъ бытія и т. д.

[1]) *Die Reden* etc. 415, 418.

ностей, которыя, переплетаясь, вызывая и опредѣляя другъ друга, создаютъ различныя формы міровыхъ *самсаръ*. Но и здѣсь еще не предѣлъ. Во всѣхъ этихъ родовыхъ опредѣленіяхъ или сущностяхъ, въ нихъ и надъ ними, царитъ одна сила или точнѣе одинъ законъ,—великій и всемогущій законъ причинности, который требуетъ непрестаннаго движенія и перехода одной самсары въ другую, одного существа въ другое, одного состоянія даннаго существа въ новое и т. д. и т. д. Но и здѣсь еще не остановка мысли. Ибо самый этотъ законъ, гдѣ, въ комъ или въ чемъ онъ? Трудно отвѣтить на этотъ вопросъ съ точки зрѣнія буддизма; нѣтъ его носителя,—онъ отвлеченъ и безличенъ. Это, съ одной стороны,—лишь форма явленій, а съ другой—мысль о нихъ. Онъ живетъ лишь въ своихъ проявленіяхъ и отражается въ сознаніи человѣка, который, однако, какъ мы знаемъ, самъ есть лишь временное и крайне условное сочетаніе пяти скандъ, находящихся *теперь* и въ *этомъ* человѣкѣ въ такомъ сочетаніи, *въ другое время* и въ *томъ* человѣкѣ въ другомъ сочетаніи и нигдѣ, ни въ какомъ человѣкѣ, не остающихся въ абсолютномъ, себѣ равномъ, сочетаніи, по отсутствію субстанціальной, себѣ равной и тожественной, души. Посему и законъ причинности нигдѣ, ни въ какомъ сознаніи, не находитъ, какъ сказалъ-бы современный философъ, для себя адекватнаго выраженія. И развѣ одинъ „совершенный“ и „совершенно просвѣщенный“ Будда знаетъ сущность этого всемогущаго закона и смыслъ опредѣляемыхъ имъ явленій безконечно-сложной міровой самсары,—знаетъ мѣру воздаяній, долженствующихъ уравнять участь существъ съ достоинствомъ ихъ „дѣлъ“, то-есть съ ихъ *кармою* [1]).

[1]) Ученіе о „цѣпи причинностей“, въ составѣ буддійскихъ „истинъ“, носитъ по преимуществу *сверхразумный* характеръ: буддисту необходимо, поэтому, его принимать на вѣру и *только на вѣру*,—по довѣрію къ провозвѣстившему его учителю (*Kern*: Manual of indian Buddhism, p. 50). Ни одинъ человѣкъ не можетъ открыть всѣхъ элементовъ безконечно-сложной сѣти міровой самсары и знать подлинный смыслъ причинныхъ сцѣпленій, ибо,—не говоря уже о другихъ людяхъ и окружающихъ,—даже своихъ собственныхъ состояній, въ предыдущихъ перерожденіяхъ, человѣкъ не можетъ помнить (развѣ только одинъ Готама-Будда былъ способенъ къ этому и, конечно, „не въ силу своего тожества съ Бодисаттвами прежнихъ состояній, но лишь благодаря своимъ *сверхчеловѣческимъ* свойствамъ“, см. у *Kern'a*: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, eine Darstellung der Lehren und Geschichte der buddhistischen Kirche, autorisirte

Итакъ, есть явленія, но нѣтъ являющагося. Есть дѣйствія, но нѣтъ дѣятелей. Есть слѣдствія, но нѣтъ послѣднихъ основаній. Есть сцѣпленія явленій, дѣйствій и слѣдствій, но нѣтъ того, кто ихъ производитъ, нормируетъ или кто, хотя и не производилъ бы и не нормировалъ бы, но зналъ бы ихъ окончательный смыслъ, цѣль, и мѣру... Достаточно уже этихъ общихъ очертаній буддійскаго ученія о законѣ причинности, чтобы опредѣлить его *гносеологическую природу*: очевидно, это—*эмпирическое* ученіе о законѣ причинности или, точнѣе, *эмпирическій феноменализмъ*. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь именно эмпиризмъ, сводя причинную связь къ взаимообусловленности внѣшне—сопринадлежащихъ явленій (по формулѣ: „если..., то..."), довольствуется признаніемъ лишь явленій, заранѣе отказываясь отъ поисковъ за производящими или порождающими эти явленія дѣятелями, за ихъ субстанціальными причинами.

Уяснивъ себѣ гносеологическую природу буддійскаго ученія о законѣ причинности, мы легко поймемъ, исходя изъ этой точки зрѣнія, основныя черты *метафизики буддизма*,—если

Uebersetzung von Iakobi, I. Bd., Leipzig. 1882, S. 461). Поэтому-то Будда и училъ, что иногда даже человѣкъ, *несомнѣнно добродѣтельный* въ этой жизни можетъ, однако, по смерти идти въ адъ (по силѣ тяготѣнія надъ нимъ предыдущихъ перерожденій,—ни ему, ни кому-либо другому не извѣстныхъ) и—наоборотъ (*Köppen*, op. cit., S. 297). До того переплетены и запутаны нити міровой самсары! „Люди, погруженные въ настоящее",—пишетъ *Рисъ-Девидсъ*, перенося насъ на точку зрѣнія Будды,—„не въ состояніи постичь, что представляютъ собою лишь временное и скоропреходящее слѣдствіе причинъ, дѣйствовавшихъ безконечное число вѣковъ, причинъ, которымъ предстоитъ дѣйствовать еще цѣлый рядъ вѣковъ въ будущемъ... Люди лишь настоящія и временныя звенья длинной цѣпи причинъ и слѣдствій, цѣпи, ни одно звено которой не представляетъ собою чего либо самостоятельнаго или способнаго начать свое отдѣльное существованіе. Каждое звено—лишь слѣдствіе всего, что было раньше, частица того, что будетъ впослѣдствіи... Существуетъ несомнѣнная тождественность между человѣкомъ настоящаго и человѣкомъ будущаго. Но тождественность эта не заключается въ сознательной душѣ, которая покинетъ тѣло тотчасъ же послѣ того, какъ тѣло умретъ. *Истинная тождественность—это общность причинъ и слѣдствій*. Человѣкъ полагаетъ, что онъ началъ свое существованіе двадцать, сорокъ, шестьдесятъ лѣтъ тому назадъ. Есть доля правды въ этомъ; но въ болѣе глубокомъ и въ болѣе истинномъ смыслѣ онъ уже существовалъ безконечное число лѣтъ, существуетъ въ тѣхъ причинахъ, которыхъ онъ лишь временное отраженіе; въ свою очередь, причины эти будутъ воплощаться въ дальнѣйшихъ временныхъ проявленіяхъ, въ теченіе цѣлаго ряда грядущихъ вѣковъ. Лишь въ такомъ смыслѣ, согласно буддизму, каждый изъ насъ причастенъ другой жизни послѣ смерти... *Буддизмъ*, стр. 68—69, passim.

только о ней, при чисто отрицательномъ, какъ сейчасъ увидимъ, рѣшеніи буддизмомъ основныхъ метафизическихъ вопросовъ, можно говорить.

И прежде всего, *въ области психологіи*, своимъ ученіемъ объ индивидуальной причинности (о „ниданахъ“) буддизмъ, очевидно, уже двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ предвосхитилъ современный *психологическій феноменализмъ*, согласно которому душа есть не что иное, какъ цѣпь, серія или нить „психическихъ явленій“, связанныхъ другъ съ другомъ точь въ точь такъ-же, какъ, наприм., въ ожерелье одною нитью связаны зерна жемчуга, янтаря и т. д. [1]). По справедливому замѣчанію Керна [2]), буддійское ученіе о сцѣпленіи или преемственности „ниданъ“ развито именно по формулѣ: *post hoc, ergo propter hoc,*—существенно характеристичной такъ-же и для современнаго эмпирическаго феноменализма. Конечно, буддійская психологія, заложенная въ формулу индивидуальной причинности, еще слишкомъ примитивна и наивна, чтобы возможна была строгая параллель между современнымъ психологическимъ феноменализмомъ и ею. Буддизмъ еще не зналъ тѣхъ пріемовъ методическаго ассоціанизма, которыми современный феноменализмъ придаетъ своему ученію видимость научной состоятельности. Но родовыя черты несомнѣнно и тамъ и здѣсь совершенно однѣ и тѣже, какъ существенно тотъ-же и конечный выводъ. *Нѣтъ души, какъ субстанціальнаго начала душевной жизни*: этотъ тезисъ современнаго феноменализма есть въ тоже время и одинъ изъ основныхъ пунктовъ буддійской философіи, какъ видимъ, самымъ тѣснымъ образомъ связанный съ его ученіемъ о „цѣпи причинностей“.

Далѣе, *въ области космологіи*, буддійское ученіе о „цѣпи причинностей“ влечетъ за собою, какъ свое логически-необходимое слѣдствіе [3]), ученіе о пространственно-временной безконечности міровыхъ явленій и самыхъ міровъ. Въ самомъ дѣлѣ вѣдь если всякая *индивидуальная* „цѣпь причинностей“ сама въ свою очередь, какъ мы разъяснили выше, есть лишь звено

---

[1]) Такъ у *Милля* и др. *ассоціанистовъ*.

[2]) *Kern*: Manual etc., p. 47.

[3]) Такъ смотрятъ на дѣло и сами буддисты. См. у *Schaku Soyen*: The law of cause etc. (The world's parl. of rel., vol. II, 829–31).

въ болѣе широкой, *космической* „цѣпи причинностей", именуемой *самсарою*, если далѣе каждое такое звено, согласно все томуже всевластному закону причинности, необходимо должно имѣть свое предыдущее, отъ котораго зависитъ по бытію, которымъ обусловлено, а это—*свое* и т. д.: то ясно, что здѣсь мы имѣемъ предъ собою именно тотъ *progressus in infinitum*, съ которымъ, какъ это разъ и навсегда разъяснилъ Кантъ, нерасторжимо тѣсно связано ученіе о пространственно-временной безконечности міра или, точнѣе, міровъ [1]). И дѣйствительно, въ этомъ отношеніи буддизмъ очень напоминаетъ философію геніальнѣйшаго выразителя ученія о пространственно-временной безконечности міровъ, грека Анаксимандра [2]): какъ и у этого послѣдняго, міры, по ученію буддизма, непрестанно гаснутъ и возникаютъ снова, потому что людское „невѣдѣніе, неисправимое и неистощимое, все снова и снова, до безконечности, ставитъ явленія, изъ которыхъ слагаются міры и мірки, клубясь въ безконечныхъ міровыхъ пространствахъ и повсюду представляясь нашему воображенію, въ прошедшемъ и будущемъ, куда бы мы ни обратили свое вниманіе [3]).

Наконецъ, и *въ области теологіи*, изъ буддійскаго ученія о причинности, чрезъ посредство двухъ только-что указанныхъ выводовъ, слѣдуетъ отрицаніе Бога, не только какъ живого и личнаго Существа, но и вообще,—абсолютно и въ какомъ бы то ни было смыслѣ. Ибо, во первыхъ, при безъизъятно—нерасторжимомъ сцѣпленіи звеньевъ міровой причинности, для Бога, *еслибы онъ даже и признавался буддизмомъ*, не оставалось бы никакой возможности вступать своими направляющими дѣйствіями въ міровой процессъ и, слѣдовательно, если Онъ и есть для буддиста, то во всякомъ случаѣ это не личный Богъ. Во вторыхъ, разъ съ буддійской точки зрѣнія существуютъ только явленія и нѣтъ не только существъ, которыя бы заявляли о себѣ своими дѣйствіями въ этихъ явленіяхъ, но немыслимы даже и существа, для которыхъ бы эти

[1]) См. *Критику чистаго разума* въ ученіи объ *антиноміяхъ*.

[2]) См. превосходную монографію проф. М. И. *Каринскаго* „Безконечное Анаксимандра", Спб., 1890 г.

[3]) *Koppen*, op. cit., 299 (ср. 228—238, 266—289).

явленія являлись (ибо все это иллюзія), то ясно, что и Богъ немыслимъ для буддиста, ни какъ Существо, заявляющее о Себѣ своими дѣйствіями, ни какъ Существо, сознающее ихъ закономѣрность и смыслъ,—если только мы не хотимъ истолковывать буддизмъ, въ смыслѣ беркельянства, на что, однако, не имѣемъ рѣшительно никакихъ историческихъ основаній [1]).

Объединяя всѣ, только что разъясненные нами элементы буддійской „метафизики“,—метафизики, какъ видимъ, суще-

[1]) Въ буддизмѣ мы имѣемъ предъ собою единственную въ своемъ родѣ форму *религіи безбожной*. Это послѣднее опредѣленіе звучитъ, какъ прямое и рѣзкое самопротиворѣчіе: религія безъ Бога, повидимому, быть не можетъ. И, однако, это именно такъ. Дѣло въ томъ, что въ буддизмѣ теоретическое отрицаніе,—при которомъ религіозная жизнь, конечно, была бы невозможна,—до нѣкоторой степени уравновѣшивается практическими постулятами и миѳологическими образами: „бодисатвъ“, „святыхъ“, во главѣ съ обожественнымъ Готамою-Буддою. Съ одной стороны, религіозное сознаніе буддиста питается нравственно-практическими постулятами (идеи: грѣха, воздаянія, нравственнаго міропорядка и т. д.). Съ другой—создаетъ себѣ обширный пантеонъ (особенно разростающійся въ позднѣйшемъ буддизмѣ) изъ обожествленныхъ людей. Только благодаря этому буддизмъ, при своей *принципіально-атеистической* природѣ, и могъ сдѣлаться одной изъ великихъ историческихъ религій.—Что, съ принципіальной стороны, буддизмъ дѣйствительно есть *религія безбожная* или *атеистическая*, это, въ настоящее время, можно сказать, *общепризнанный тезисъ*, въ которомъ сходятся ученые европейскіе и туземные. Съ особенною убѣдительностью и силою этотъ взглядъ высказанъ Эдуардомъ Гартманомъ. Der Buddhismus,—такъ формулируетъ глубокомысленный философъ свой тезисъ по этому вопросу,—ist weder Pantheismus, noch *will* er es sein, denn als *entschiedener Atheismus* kennt er ebenso wenig einen Gott als eine wirkliche Welt, ebenso wenig ein seiendes Eines wie ein seiendes All.. *Das religiose Bewusstsein der Menschheit*. S. 327. Цитированный уже нами ученый японскій буддистъ *Шаку Сойенъ* пишетъ:... if we investigate the cause of a cause,... *we shall never reach the first cause*;... even if we trace back to an eternity, *absolute cause cannot be found* (Shaku Soyen, op. cit., *The world's patliament* etc., 829. 830). О матеріалистической природѣ отрицательной метафизики буддизма см. обстоятельныя разъясненія у *Dahlmann'a*: Buddha, ein Kulturbild des Ostens. Berl. 1898, Ss. 75 und. folg. *Waddel* (op. cit., p. 384) пишетъ: As a philosophy, Buddhism seems be *an Idealistic Nihilism*; an Idealism. which, like that of Berkeley, holds that „the fruitful source of all error was the unfounded belief in the reality and existence of the external world“; and that man can perceive nothing but his feelings andis cause to himself of these. That all known or knowable objects are relative to a concious subject, and merely a product of the *ego*, existing througt the *ego*, for the *ego*, and in the *ego*. But, unlike Berkeley's idealism, this recognition of the relativity and limitations of knowledge, and the consequent disappearence of the world as a reality, led diredtly to *Nihilism*, by seeming to excludethe knowledge, and by implication the existence, not only a Creator, but of an absolute Being.

ственно отрицательной, какова вообще „метафизика“ всякаго послѣдовательнаго эмпирическаго феноменализма,—мы находимъ, что, по характеру своему, она есть не что иное, какъ *фатализмъ* или, употребляя болѣе популярный теперь терминъ, *детерминизмъ*. Нѣкоторые комментаторы берутъ въ этомъ отношеніи буддизмъ подъ свою защиту на томъ основаніи, что будто бы *всякое* (!) послѣдовательное религіозное міропониманіе въ сущности фаталистично [1]). Однако, такая защита, очевидно, покоится на чистѣйшемъ недоразумѣніи, въ основѣ котораго скрыто неясное понятіе о фатализмѣ или детерминизмѣ. А между тѣмъ это понятіе, въ сущности, имѣетъ очень ясный смыслъ. Фаталистично всякое міропониманіе, которое, по тѣмъ или другимъ основаніямъ и мотивамъ, не признаетъ возможности внесенія въ міровой процессъ,—Богомъ, человѣкомъ, или какими-либо другими существами,—своихъ собственныхъ, самостоятельно и по собственной иниціативѣ начатыхъ, словомъ *свободныхъ* дѣйствій (таковъ, наприм., и изъ христіанскихъ исповѣданій кальвинизмъ). Но буддизмъ, какъ мы видѣли, не только за человѣкомъ не признаетъ такой способности,—ибо человѣкъ для него не есть самостоятельное, субстанціальное существо,—но и за Божествомъ, ибо Ему въ буддизмѣ, какъ мы видѣли, совсѣмъ не остается мѣста. Въ фаталистическихъ міросозерцаніяхъ, выросшихъ на христіанской почвѣ,—наприм., въ кальвинизмѣ,—хотя міровой процессъ и понимается фаталистически *въ отношеніи къ человѣку* и съ его точки зрѣнія, но въ отношеніи къ Божеству и съ Его точки зрѣнія, онъ свободенъ, такъ какъ обусловленъ хотѣніемъ Божества (хотя это хотѣніе здѣсь и не есть свобода въ истинномъ смыслѣ, но—произволъ). Въ буддизмѣ-же, очевидно, и этой доли сомнительнаго и двусмысленнаго индетерминизма не остается. Въ немъ все предопредѣлено всевластнымъ закономъ причинности, который буддійскому сознанію представляется въ образѣ особеннаго божества,—въ гипостазированной формѣ суровой и неотвратимой *Необходимости* [2]).

[1]) *Кöppen*, op. cit., S. 298.

[2]) Превосходно изобразилъ психологію фаталистическаго настроенія буддистовъ, проникнутыхъ идеею универсальной и безъизъятной необходимости, *г. Короленко*,

4. *Ученіе о самсарѣ и кармѣ, какъ выраженіе практическихъ постулятовъ религіознаго сознанія.*

Съ достигнутой точки зрѣнія предъ нами опредѣляется подлинный смыслъ буддійскаго ученія о *самсарѣ* и *кармѣ*.

въ своей высоко-художественной переработкѣ одной буддійской легенды (см. его этюдъ: *Необходимость*, „восточная сказка“,—помѣщенный въ ноябрьской книгѣ *Русскаго Богатства* за 1898 г.). Мы позволимъ себѣ, для иллюстраціи нашихъ общихъ положеній относительно философской природы буддизма, привести изъ этого интереснаго и полнаго глубокаго философскаго значенія, этюда нѣсколько извлеченій.

Буддійскіе мудрецы, Дарну и Пурана,—разсказываетъ „сказка“,—знали, что отдалить могилу невозможно, рѣшили приблизить къ себѣ истину. Они надѣли на себя одежды странниковъ и пошли въ поиски за истиной. Наконецъ, они, повидимому, ее нашли. Именно, они нашли въ горахъ храмъ, посвященный *Необходимости*, на входѣ котораго написано: „*Я Необходимость, владычица всѣхъ движеній*“. Дарну, пришедшій къ храму раньше, вошелъ въ него и, поддавшись очарованію идола, изъ чернаго блестящаго камня со странной улыбкой на устахъ, рѣшился вопросить таинственное божество.

„Мудрецъ началъ свои приготовленія по всѣмъ правиламъ, начертаннымъ въ книгахъ созерцанія. Прежде всего онъ сѣлъ противъ идола, поджавши ноги, и долго глядѣлъ на него, стараясь запечатлѣть въ умѣ его образъ. Потомъ, обнаживъ свой животъ, устремилъ взоры на то мѣсто, гдѣ нѣкогда его, еще не рожденнаго, пуповина связывала съ утробой матери. Ибо извѣстно, что между бытіемъ и небытіемъ вмѣщается все познаваемое, и отсюда должны возникать откровенія созерцаній...

„Въ такомъ положеніи засталъ его закатъ перваго дня и восходъ втораго... Трудно сказать, сколько времени прошло такимъ образомъ. Наконецъ онъ пересталъ отличать дневной свѣтъ отъ ночнаго мрака. Тогда передъ внутреннимъ взоромъ Дарну явилось давно ожидаемое откровеніе. Изъ его живота сталъ расти зеленый стволъ бамбука и завершился узломъ, какъ обыкновенный тростникъ. Изъ узла выросло слѣдующее колѣно и такъ, поднимаясь кверху, стволъ выросталъ до пятидесятаго колѣна, что соотвѣтствовало числу лѣтъ мудреца. На самой верхушкѣ, вмѣсто листа и соцвѣтія, возсѣло нѣчто, имѣвшее образъ идола, стоявшаго въ храмѣ. И это нѣчто смотрѣло на Дарну съ злою насмѣшкой.

— „Бѣдный Дарну, сказало оно наконецъ.—Зачѣмъ съ такимъ трудомъ пришелъ ты сюда? Что тебѣ нужно, бѣдный Дарну?

— „Я ищу истину,—отвѣтилъ мудрецъ.

— „Такъ смотри на меня, я то—что ты искалъ. Но я вижу, что взору твоему я непріятно и противно.

— „Ты непонятно,—сказалъ опять Дарну.

— „Слушай, Дарну. Ты видишь пятьдесятъ колѣнъ тростника.

— „Пятьдесятъ колѣнъ тростника—мои годы, сказалъ мудрецъ.

— „А я возсѣдаю на ихъ вершинѣ, потому что я *Необходимость*, владычица всѣхъ движеній. Всѣ творенія, всѣ дыханія, все существующее, все живущее—немощно, безсильно, безвластно; подъ вліяніемъ необходимости достигаетъ оно

Ученіе о самсарѣ, какъ мы говорили выше, взято буддизмомъ изъ народной вѣры, питавшейся доктринами браманизма въ его различныхъ оттѣнкахъ (главнымъ образомъ изъ философіи Санкьи, въ которой ученіе о перерожденіяхъ, можно

цѣли своего бытія, которое есть смерть. Это я управляла всѣми 50 колѣнами твоей жизни отъ колыбели до настоящаго мгновенія. Ты не сдѣлалъ ничего во всю твою жизнь: ни одного добраго и ни одного злого дѣла... Ты не подалъ ни одной ленты нищему въ порывѣ сожалѣнія, не нанесъ ни одного удара въ злобѣ своего сердца... ты не выростилъ ни одной розы въ монастырскомъ саду и не срубилъ ни одного дерева въ рощѣ... ты не вскормилъ ни одного животнаго и не убилъ ни одного комара, сосущаго твою кровь... Ты не сдѣлалъ ни одного движенія во всю твою жизнь, которое не было бы впередъ разсчитано мною... Потому что я—Необходимость... Ты гордился своими поступками и погружался въ глубокое раскаяніе о своемъ грѣхѣ. Твое сердце трепетало отъ любви или отъ злобы, а я—я смѣялась надъ тобою, потому что *я*—Необходимость и все было разсчитано мною. Когда ты выходилъ на площадь, чтобы учить такихъ же глупцовъ, что они должны дѣлать и чего избѣгать,—*я* смѣялась и говорила себѣ: вотъ сейчасъ мудрецъ Дарну провозгласитъ свою мудрость наивнымъ глупцамъ и подѣлится своею святостію съ грѣшниками. И это не потому, что Дарну мудръ и святъ, а потому, что *я*, Необходимость, подобна потоку, а Дарну подобенъ листу, который увлекается потокомъ. Бѣдный Дарну, ты думалъ, что сюда привело тебя исканіе истины... А между тѣмъ, на этихъ стѣнахъ среди моихъ вычисленій записанъ день и часъ, когда ты долженъ былъ переступить этотъ порогъ. Потому что я Необходимость... Бѣдный мудрецъ!

— „Ты мнѣ противна,—сказалъ мудрецъ съ отвращеніемъ.

— „Знаю. Потому что ты считалъ себя свободнымъ, а *я*—Необходимость, владычица всѣхъ движеній.

„Тогда Дарну разсердился, схватилъ всѣ 50 колѣнъ тростника, изломалъ ихъ и отбросилъ далеко отъ себя.—Такъ,—сказалъ онъ,—поступаю я со всѣми 50 колѣнами своей жизни, потому что всѣ 50 лѣтъ я былъ лишь игралищемъ Необходимости. Теперь *я* освобождаюсь, потому что я узналъ ее, и хочу скинуть ея ярмо.

„Но Необходимость, невидимая во мракѣ, окружавшемъ тусклые взоры мудреца, засмѣялась и сказала опять:

— „Нѣтъ, бѣдный Дарну, ты всетаки мой, потому что я Необходимость.

Тогда Дарну съ трудомъ открылъ глаза и сразу почувствовалъ, что ноги у него отекли и болятъ. Онъ хотѣлъ подняться, но тотчасъ же—опять опустился. Потому что теперь смыслъ всѣхъ надписей въ храмѣ сталъ для него ясенъ и стали ясны всѣ вычисленія. И какъ только онъ захотѣлъ расправить свои члены, онъ увидѣлъ, что это уже записано на стѣнѣ.

„И ему послышался, какъ бы изъ другого міра, голосъ Необходимости:

— „Ну что, поднимись, бѣдный Дарну, вѣдь у тебя отекли члены. Ты видишь, 999998 изъ тьмы твоихъ братьевъ дѣлаютъ это. Это необходимо.

„Дарну съ досадой остался въ прежнемъ положеніи, которое теперь причиняло ему еще болѣе страданія. Но онъ сказалъ себѣ: я буду тѣмъ однимъ изъ тьмы, который не подчинится необходимости, потому что я—свободенъ.

сказать, имѣло единственно законное мѣсто, такъ какъ эта философія признавала субстанціальную душу,—нѣчто въ родѣ духовной монады, которая и могла по смерти одного существа воплощаться въ другое), къ собственнымъ-же основоположе-

---

„Между тѣмъ солнце поднялось на средину неба и, заглянувъ въ отверстіе кровли, стало сильно жарить его плохо защищенное тѣло. Дарну протянулъ руку къ своей тыквѣ.

„Но тотчасъ же онъ увидѣлъ, что и это записано на стѣнѣ въ числѣ 999998, а Необходимость опять сказала:

— „Бѣдный мудрецъ, тебѣ необходимо напиться.

„И Дарну оставилъ тыкву на мѣстѣ, сказавъ:

— „Не стану пить, потому что я свободенъ.

„Кто-то опять засмѣялся въ отдаленномъ углу храма, а въ это время одинъ изъ плодовъ на смоковницѣ отяжелѣлъ и упалъ у самой руки мудреца. И тотчасъ же на стѣнѣ измѣнилась одна цифра... Дарну понялъ, что это новое покушеніе необходимости на его внутреннюю свободу.

— „Не стану ѣсть,—сказалъ онъ,—потому что я свободенъ.

„И опять кто-то засмѣялся въ глубинѣ храма, а въ журчаніи ручья ему послышалось:

— „Бѣдный Дарну!..

. . . . . .

„„Необходимость смѣялась въ наступающемъ мракѣ и этотъ хохотъ, молчаливый и беззвучный, пронизалъ Дарну предчувствіемъ смерти...

— „Бѣдный Дарну,—говорило неумолимое божество,—жалкій мудрецъ! Ты думалъ уйти отъ меня, ты надѣялся скинуть мое ярмо и, превратившись въ неподвижный чурбанъ, купить этимъ сознаніе внутренней свободы...

— „Да, я свободенъ,—отвѣтилъ упрямый мудрецъ. Я одинъ изъ тьмы твоихъ слугъ не исполняю законовъ необходимости.

— „Смотри-же сюда, бѣдный Дарну...

— „И внезапно, предъ внутреннимъ взоромъ его открылся смыслъ всѣхъ надписей и всѣхъ вычисленій на стѣнахъ храма. Цыфры тихо измѣнялись, росли и убывали сами собою и одна изъ нихъ особенно привлекла его взоры. Это была цыфра 999998... И пока онъ смотрѣлъ на нее, внезапно еще двѣ единицы пали на стѣну и длинный итогъ сталъ тихо превращаться. Дарну внутренно содрогнулся, а Необходимость опять засмѣялась.

„Понялъ-ли ты, бѣдный мудрецъ? На сто тысячъ слѣпыхъ моихъ слугъ мнѣ нуженъ одинъ упрямецъ какъ ты и одинъ лѣнивецъ, какъ Пурана... И вы пришли сюда оба, покорные зову... Вы—лучшіе изъ моихъ слугъ, избраннѣйшіе изъ тьмы. Привѣтъ вамъ, мудрецы, завершающіе вычисленія!..“

. . . . . .

Мудрецамъ грозила уже окончательная смерть. Но угасающій свѣтъ сознанія предъ концемъ все-же озарилъ ихъ еще разъ своимъ лучемъ: „Въ этомъ есть, можетъ быть, необходимость, но очень мало смысла...; если мы съ Пураной умремъ, сказалъ себѣ мудрецъ Дарну, это будетъ неизбѣжно, но глупо; если я спасу себя

ніямъ буддизма оно стояло въ такомъ кричащемъ противорѣчіи, что необходимы дополнительныя толкованія, чтобы вложить въ эту теорію реальный смыслъ съ буддійской точки зрѣнія. Именно, необходимо допустить, что, говоря о перерожденіяхъ, буддизмъ имѣлъ въ виду собственно тожество въ перерождающихся существахъ нѣкоторой этической сущности", которая, путемъ перерожденій, должна очищаться отъ дурныхъ примѣсей, чтобы, въ концѣ концовъ, достигнуть высшей ступени,—ступени вѣдѣнія, свободы отъ иллюзій, а слѣдовательно и отъ всѣхъ обольщеній, соблазновъ, грѣховъ, всякой нравственной нечистоты, чѣмъ полагался бы конецъ самсарѣ и послѣ чего существа погружались бы въ нирвану.

Спрашивается: зачѣмъ нужно было буддизму, цѣною такихъ противорѣчій, вводить въ свою систему по существу чуждое ему ученіе о перерожденіяхъ?

Для этого было нѣсколько мотивовъ.

Во первыхъ, *мотивъ практическій*,—положить, устрашеніемъ человѣка чрезъ указаніе на грозную самсару, границу его эгоизму и произволу. Если, какъ учитъ буддизмъ, души нѣтъ и Бога нѣтъ, то ясно, что человѣкъ можетъ жить, какъ ему хочется, а если ему и жить не хочется, то онъ можетъ добровольно „погрузиться въ нирвану", то есть пресѣчь нить своей жизни самоубійствомъ: это неизбѣжный практическій выводъ изъ осново-началъ буддизма [1]). И вотъ, чтобы противодѣйствовать этому естественному выводу, буддизмъ ставитъ предъ сознаніемъ своего послѣдователя грозный призракъ самсары: кто совершитъ произволъ самоубійства или кто, по эгоистическимъ мотивамъ, будетъ пренебрегать требованіями нравственности, тому грозятъ перерожденія, въ которыхъ че-

---

и товарища, это будетъ тоже необходимо, но умно. Итакъ, будемъ спасаться! Для этого нужны воля и усиліе!.." Стр. 176—184, passim.

Эта высоко художественная сказка наглядно показываетъ, какъ въ буддійскомъ сознаніи, мертвящій и парализующій волю, ведущій прямо по пути къ самоубійству, фаталистическій догматъ объ универсальной необходимости, борется съ живыми постулятами сознанія, требующими отъ человѣка свободы и самостоятельной рѣшимости во всѣхъ „дѣлахъ" жизни...

[1]) *Hartmann*, op. cit., S 337—8.

ловѣкъ долженъ сначала, прежде чѣмъ „погрузиться въ нирвану“, перегорѣть и очиститься [1]).

Во вторыхъ, *мотивъ теоретическій*,—стремленіе дать хоть нѣкоторое положительное содержаніе религіозно-теоретическому сознанію, опустошенному отрицаніемъ души и Бога. Въ браманизмѣ признавалось Всеединое, около Котораго нѣтъ втораго (Брама), но Которое свѣтится отдѣльными искрами во всей неисчерпаемой множественности человѣческихъ сознаній, получая иногда (какъ по ученію философіи Санкьи) и субстанціальное существованіе (въ формѣ духовной монады). Освободить эти искры божественнаго огня изъ оковъ и мрака чувственнаго міра: вотъ цѣль самсары для браманиста. Для буддиста, абсолютно отрицавшаго душу человѣка и Бога, самсара не могла имѣть *такой* цѣли и получила другую, далеко не тождественную [2]). Изъ центра здѣсь вниманіе было пере-

[1]) *Ibid.*

[2]) Хотя вопросъ объ отношеніи *буддійскаго* ученія о перерожденіяхъ къ *браманистическому*, какъ мы говорили выше, есть вопросъ очень темный, однако основная черта различія между обоими этими ученіями все же достаточно ясна и, если мы сосредоточимъ на ней свое вниманіе, то убѣдимся, что измѣненіе произошло, во всякомъ случаѣ, не въ пользу буддизма. «Считая міръ вмѣстилищемъ зла»,—пишетъ *проф. Милославскій* (op. cit., стр. 109—117, passim),—изъ котораго не было исхода ни въ самомъ мірѣ, ни внѣ его, Будда выступаетъ на путь отрицанія. Во всемъ мышленіи его проходитъ сознаніе абсолютнаго ничтожества всего сущаго, и это сознаніе имѣетъ уже совершенно другой характеръ, чѣмъ признаніе міра за призракъ въ системѣ веданты. При всемъ своемъ ничтожествѣ матеріальный міръ представляетъ для Будды гораздо больше дѣйствительности, чѣмъ недомыслимый и непостижимый Брама или міровой духъ въ брамаизмѣ. Этотъ Духъ и не существуетъ,—среди универсальнаго ничтожества и скорби онъ немыслимъ. Между тѣмъ какъ мысль браминовъ шла отъ множественности бытія къ лежащему въ ея основѣ единству, отъ периферіи къ центру, и въ этомъ центрѣ полагала единое истинное бытіе и источникъ всего сущаго, Браму,—Будда остается напротивъ въ периферіяхъ бытія, считаетъ внѣшній міръ относительно реальнымъ и отрицаетъ существованіе центра и основы его, Брамы. Предъ анализомъ Будды въ концѣ всего остается только превратный міръ текучихъ и скоропреходящихъ вещей, которыя исчезаютъ безъ слѣда, какъ радуга на небѣ. Но только за границами своего существованія все превращается въ ничто, а до тѣхъ поръ оно такъ или иначе существуетъ. Въ этомъ смыслѣ ничто, „„пустота““ со всѣхъ сторонъ окружаетъ измѣнчивый и скорбный міръ и проникаетъ всѣ его явленія... Будучи соединено съ такими воззрѣніями, *ученіе о душепереселеніи теперь теряетъ свой*

несено на периферію; вмѣсто погруженія и углубленія въ потустороннее, въ Браму, какъ въ браманизмѣ, онъ рекомендовалъ своимъ послѣдователямъ погруженіе и углубленіе въ посюстороннее. И для буддизма спасеніе оставалось верховною цѣлію. Но для него спасеніе получило уже значеніе *не антропологическое* (какъ въ браманизмѣ, хотя и въ немъ замѣчался уже наклонъ переступить за эти границы), *но космическое* или универсальное: *всѣ существа*,—не одни только люди, но такъ же животныя и растенія, перерождаясь въ людей и чрезъ нихъ, должны нѣкогда достигнуть свободы отъ самсары и покоя нирваны. Пусть это совершится не скоро,—въ милліоны лѣтъ, быть можетъ. Но вѣдь съ точки зрѣнія ученія о призрачности всякаго существованія, а, слѣдовательно, и тѣхъ условій, въ которыхъ оно протекаетъ, тысячи „калпъ“ (=вѣковъ) равны одной секундѣ. Главное, чтобы была поставлена цѣль, дано содержаніе мысли и жизнь осмыслена указаніемъ на эту цѣль [1]).

Мы видимъ, такимъ образомъ, что лишь спеціальные мотивы заставили буддизмъ внести въ составъ своего вѣроученія изъ народныхъ вѣрованій догматъ, который стоялъ въ рѣши-

---

существенный смыслъ и значеніе, какое оно имѣетъ въ брамінской системѣ. Въ буддизмѣ переселеніе души не есть путь къ божеству, къ Брамѣ, къ спасенію и блаженству, а оказывается, какъ въ системѣ Санкья, мучительною и неизбѣжною необходимостью, лежащею въ самой природѣ вѣчно текущихъ матеріальныхъ вещей. Постоянно вращаясь и переливаясь въ стремительномъ потокѣ измѣненій, весь міръ механически увлекаетъ за собою человѣческую душу и проводитъ ее чрезъ всевозможныя живыя и не живыя существа до тѣхъ поръ, пока она не сознаетъ этого и не постарается ускользнуть отъ матеріи въ пустое пространство, лежащее внѣ міроваго колеса и чуждое его движенія. Съ этой точки зрѣнія переселеніе души для буддиста составляетъ высшую мѣру несчастія, величайшее и безысходное бѣдствіе, довершающее массу золъ, которыми преисполненъ міръ. *Когда душа переселяется, не спасеніе она видитъ, а кару и наказаніе за то, что не умѣла, или не заботилась отрѣшиться отъ матеріи, отъ своей индивидуальности въ данномъ тѣлѣ. Не переселеніе ведетъ къ спасенію, а отъ него самого нужно искать спасенія въ полномъ погашеніи человѣческой личности...* Душепереселеніе *не есть необходимый переходный пунктъ къ высшему бытію* (какъ въ браманизмѣ),—оно есть просто печальный результатъ чувственнаго невоздержанія“...

[1]) Ibid., 342.

тельномъ противорѣчіи съ основными теоретическими предположеніями буддизма [1]).

То же слѣдуетъ сказать и о буддійской *кармѣ*.

Подобно тому какъ буддійская самсара, хотя и была принята въ составъ буддійскаго вѣроученія по нѣкоторымъ спеціальнымъ мотивамъ, однако-же стоитъ къ основоположеніямъ буддизма въ прямомъ противорѣчіи, такъ точно и карма. Въ самомъ дѣлѣ, воздаяніе человѣку по „дѣламъ“ его, посмертная награда ему за его подвиги и нравственныя заслуги или наказаніе за грѣхи, мыслимо лишь въ томъ случаѣ, если понятіе нравственной вины имѣетъ реальный, а не призрачный и фиктивный смыслъ,—если, говоря иначе, есть, съ одной стороны, субъектъ, подлежащій вмѣненію, а съ другой Высшее существо, совершающее такое вмѣненіе по законамъ Своей правды. Но мы знаемъ уже, что въ буддизмѣ нѣтъ ни того, ни другаго: повсюду слѣпая необходимость и нигдѣ никакой свободы, а слѣдовательно нигдѣ нѣтъ мѣста и вмѣненію.

---

[1]) Вотъ почему позднѣйшій буддизмъ, кажется, уже совершенно покинулъ почву какихъ-бы то ни было общихъ умозрительныхъ соображеній относительно самсары. Для своей вѣры въ нее буддистъ теперь подыскиваетъ чисто *внѣшнія*, „фактическія“ подтвержденія, каковыми ему представляются, прежде всего и главнымъ образомъ, факты наслѣдственности и, вообще, врожденныя человѣку предрасположенія,—безотчетныя симпатіи и антипатіи. Въ интересной книгѣ *проф. Краснова:* „Изъ колыбели цивилизаціи (Письма изъ кругосвѣтнаго путешествія“. Спб. 1898) мы находимъ, для поясненія отношенія современныхъ буддистовъ къ вопросу о самсарѣ, прекрасную иллюстрацію. Авторъ передаетъ здѣсь слѣдующій разговоръ свой съ однимъ изъ ученыхъ современныхъ пропагандистовъ сѣвернаго буддизма, извѣстнаго подъ именемъ *ламаизма*:

— „Вы, европейцы, говорилъ буддистъ, изучаете природу преимущественно съ практической цѣлью. Вы ищете открыть тѣ законы ея, пониманіе которыхъ облегчитъ вамъ улучшеніе вашей теперешней обстановки и жизни, мало заботясь о тѣхъ явленіяхъ, которыя уясняютъ вамъ сущность *души*, ея прошлое и будущее.

— „Да, но развѣ душа и ея свойства могутъ быть познаны путемъ наблюденія природы?

— „Несомнѣнно. Только путемъ изученія ея мы, буддисты, пришли къ сознанію о неизбѣжности переселенія душъ, къ возможности предсказанія даже особенностей будущей жизни.

— „Это очень интересно; какими путями пришли вы къ такому заключенію?

— „О, на это есть сотни и сотни наблюденій.

— „Приведите хотя нѣкоторыя, они очень любопытны.

При такихъ предпосылкахъ буддизма, какъ-же сдѣлалось возможно въ немъ ученіе о посмертномъ воздаяніи по заслугамъ чрезъ перерожденія?

Оставалось лишь одно средство для этого: перестановка вопроса съ точки зрѣнія *этической* на точку зрѣнія, такъ сказать, *математическую*, чисто внѣшнюю,—количественную, но не качественную [1]). Всякія, обусловленныя невѣдѣніемъ

— „Съ большимъ удовольствіемъ. Вдумайтесь, напримѣръ, почему многія лица,—а вы навѣрное найдете такихъ въ средѣ вашихъ знакомыхъ,—страшно боятся пауковъ, другіе не могутъ видѣть крысъ или мышей, третьи никогда не плававши по морю, боятся всетаки сѣсть на пароходъ. Многіе, напротивъ, поражаютъ васъ любовью къ такимъ существамъ, которыя вамъ противны и отвратительны, напримѣръ, къ змѣямъ, червямъ и т. п. На всѣ эти вопросы ваша наука не даетъ отвѣта, для насъ же онъ ясенъ: душа человѣка въ предыдущемъ своемъ воплощеніи, была въ тѣлѣ одного изъ существъ, пострадавшихъ отъ паука, моря и т. п. Чувство страха или отвращенія, ее наполнившее, переносится съ нею и въ послѣдующую жизнь, выражаясь въ томъ инстинктивномъ чувствѣ, причину котораго теперь мы понять не можемъ. Чѣмъ объясните вы, далѣе, что дѣти однихъ и тѣхъ же родителей зачастую одарены бываютъ способностями и наклонностями совершенно различными? Одинъ любитъ музыку и преуспѣваетъ въ ней, другой, не имѣя никакого слуха, прекрасный математикъ, еще въ юности безошибочно рѣшающій задачи, надъ которыми задумываются многіе взрослые. Для насъ душа, усовершенствовавшая себя въ предыдущемъ воплощеніи, въ этомъ скорѣе стремится идти далѣе по намѣченной стезѣ, чѣмъ не подготовленная—и въ этомъ причина неодинаковости таланта. Развѣ не слыхали вы также случаевъ, что люди во снѣ видѣли городъ или мѣсто несомнѣнно существующее, видѣли до мельчайшихъ подробностей, хотя на дѣлѣ они никогда тамъ не были и подробностей этихъ никогда не могли знать изъ разсказовъ. Не пережитокъ ли это прежняго состоянія? Не такимъ ли же пережиткомъ является и то обстоятельство, что два человѣка, не видавъ никогда другъ друга ранѣе и не зная ничего другъ о другѣ, сразу дѣлаются или непріятными другъ для друга или, наоборотъ, чувствуютъ другъ къ другу необыкновенную симпатію. Мы объясняемъ это тѣмъ, что ранѣе они были друзьями или врагами. Вотъ на такихъ и на сотняхъ другихъ подобныхъ наблюденій и основано наше ученіе о переселеніи душъ, на основаніи котораго мы можемъ утверждать, какъ абсурдно оно ни покажется на первый взглядъ вамъ, европейцамъ, что душа одного ламы, по смерти его, переходитъ въ другого“... Стр. 216—218.

[1]) Что такая перестановка точки зрѣнія исторически вполнѣ дозволительна, это доказывается тѣмъ, что понятіе *кармы*, вѣроятно перешедшее въ буддизмъ изъ *Пурвы-Мимансы* (одна изъ браманистическихъ философскихъ школъ), происхожденія *литургическаго* и, потому, первоначально имѣло значеніе именно математическое или, точнѣе сказать, *математическо-магическое:* принесено *столько-то* жертвъ, будетъ послано богами или совершится *то-то*,—хотя мы

„дѣла“, будутъ-ли они совершены существами, подлежащими вмѣненію, или лишь призраками существъ, входятъ, въ значеніи опредѣленныхъ количествъ, въ общіе итоги „дѣлъ“, требующихъ награды или отмщенія,—суть, съ одной стороны, какъ бы нѣкоторые *плюсы* въ бытіи, дающіе извѣстнымъ разрядамъ существъ право на нирвану, а съ другой какъ бы нѣкоторые міровые *минусы* которые должны быть погашены соотвѣтственнымъ очищеніемъ и „искупленіемъ“, по законамъ самсары. И вотъ эти-то послѣдніе (минусы), эти вѣчные остатки не погашенныхъ, не очищенныхъ и не искупленныхъ, „дѣлъ“ и ставятъ бытіе все снова и снова, ставятъ все новыя и новыя существа и новые міры, долженствующіе совершить погашеніе недолжнаго, возстановить міровое равновѣсіе или, точнѣе,—хотя этого понятія и не знаетъ буддизмъ,—нравственный міропорядокъ.

Но,—спрашивается далѣе,—*какъ-же понимать эту постановку физическаго этическимъ*, то-есть новыхъ существъ и цѣлыхъ міровъ „дѣлами“ живыхъ существъ и при томъ „дѣлами“ дурными, отрицательными, не-должными? Мыслима-ли она? Очевидно нѣтъ.

„Въ буддизмѣ недостаетъ именно того метафизическаго базиса“,—пишетъ Едуардъ Гартманъ,—„который бы дѣлалъ мыслимою или хотя бы даже только вѣроятною эту причинную связь между этическимъ и натуральнымъ. Тамъ, гдѣ признается всемогущій Богъ, Который блюдетъ за сохраненіемъ нравственнаго міропорядка и Своими дѣйствіями (естественными или сверхъестественными), направляетъ натуральный процессъ, сообразно съ нравственными требованіями, или тамъ, гдѣ Абсолютное мыслится, какъ Духъ, существенное идеальное содержаніе Котораго составляетъ и проявленіемъ воли Котораго служитъ нравственный міропорядокъ,—тамъ такую связь (этическаго съ натуральнымъ) можно понять. Но она совершенно непостижима въ атеистическомъ міросозерцаніи,

---

и не понимаемъ (да и нѣтъ надобности понимать), *какъ* (это дѣло невримое и таинственное—adrishtam). Ср. *Kern*: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Bd. I, S. 460.

ибо *ничто*,—будемъ-ли мы принимать его въ его истинномъ существѣ или въ неистинномъ явленіи (то-есть въ формѣ иллюзіи),—не можетъ быть разсматриваемо, какъ положительное основаніе того, что натуральный порядокъ природы долженъ направляться исключительно по нравственнымъ нормамъ. При этомъ рѣшительно все равно, говоримъ-ли мы о вліяніи нравственной вины на участь человѣка въ *этой* жизни или въ *той*: и то и другое равно непонятно, ибо законъ, согласно которому за всякою виною должно слѣдовать соотвѣтствующее страданіе, остается здѣсь совершенно необоснованнымъ“ [1]).

Сопоставляя все, только что сказанное нами по вопросу о самсарѣ и кармѣ, съ выше выясненными теоретико-метафизическими слѣдствіями буддійскаго ученія о причинности, мы находимъ, что между этими элементами буддійскаго вѣроученія,—ученіемъ о самсарѣ и кармѣ, съ одной стороны, и отри-

---

[1]) Ed. *Hartmann* Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, S. 345. Вотъ почему новѣйшіе буддисты, подобно *самсарѣ* (см. выше), и *кармѣ* стремятся дать болѣе тонкое, „психологическое“ толкованіе. Здѣсь умѣстно напомнить мнѣніе нашего русскаго исповѣдника буддійской кармы графа *Л. Н. Толстого* („Сочиненія, т. XVI, стр. 122—124, по изд. Клюнина, М. 1900 г.). „Какъ сны“—пишетъ онъ (123),—„въ этой жизни суть состояніе, во время котораго мы живемъ впечатлѣніями, мыслями, чувствами предшествовавшей жизни и набираемъ силъ для послѣдующей жизни, такъ точно теперешняя вся наша жизнь есть состояніе, во время котораго мы живемъ *Кармой* предшествующей, болѣе дѣйствительной жизни и во время которой набираемся силъ, вырабатываемъ *Карму* для послѣдующей, той болѣе дѣйствительной жизни, изъ которой мы вышли. Какъ сновъ мы переживаемъ тысячи въ этой жизни, такъ и эта наша жизнь есть одна изъ тысячи такихъ жизней (!), въ которыя мы вступаемъ изъ той, болѣе дѣйствительной, реальной, настоящей жизни, изъ которой мы выходимъ, вступая въ эту жизнь, и въ которую возвращаемся, умирая. Наша жизнь есть одинъ изъ сновъ той, болѣе настоящей жизни и т. д. до безконечности, до одной послѣдней, настоящей жизни,—*жизни Бога*“... Послѣдняя добавка („жизни Бога“) ясно показываетъ, что графъ Толстой переработалъ ученіе о *кармѣ* не только „психологически“, но и *эклектически* (въ духѣ *подлиннаго* буддизма слѣдовало-бы сказать: „...до безконечности, до послѣдняго состоянія, то-есть *нирваны*“,—такъ какъ вѣдь, какъ мы знаемъ, буддизмъ не знаетъ и не признаетъ Бога). Именно только вслѣдствіе этого *эклектическаго смѣшенія* буддійскаго ученія о *кармѣ* съ христіанскимъ ученіемъ *о будущей блаженной жизни* гр. Толстой и могъ закончить свой трактатъ *о кармѣ непозволительнымъ для буддиста* оптимистическимъ исповѣданіемъ: „Я вѣрю въ это, вижу несомнѣнно, знаю это и, умирая, буду радоваться, что просыпаюсь къ тому, болѣе реальному, любовному міру“.

цаніемъ души и Бога, съ другой,—есть тѣсная связь, хотя и не прямая, то-есть не связь основанія и логическаго слѣдствія, а лишь косвенная, обусловленная закономъ логическаго контраста.

Сводя весь міровой процессъ къ чистѣйшему феноменализму, то-есть къ слѣдованію безсубъектныхъ явленій, буддизмъ опустошилъ область мысли,—привелъ ее, по удачному выраженію Вадделя, *къ идеалистическому нигилизму* [1]), или, по болѣе рѣшительному утвержденію Гартмана, *къ абсолютному иллюзіонизму* [2]). Но живое сознаніе, каково по преимуществу сознаніе религіозное, не можетъ довольствоваться чистымъ отрицаніемъ и пустотою. И вотъ, задумавшись надъ причиною *всеобщей грѣховности* (ученіе о *самсарѣ* есть отвѣтъ именно на этотъ вопросъ, примитивное и грубое выраженіе, *естественное предвосхищеніе* откровеннаго ученія о первородномъ грѣхѣ) и повинуясь неискоренимымъ нравственнымъ постулятамъ, согласно которымъ нравственная вина никогда не можетъ быть уравнена съ нравственною заслугою и „дѣло“ человѣка всегда и необходимо требуетъ должнаго воздаянія, оно возвело на опустошенный алтарь, взамѣнъ Божества, лишь одинъ изъ Его аспектовъ, одно изъ Его свойствъ,—*понятіе нравственнаго міропорядка* и при томъ, соотвѣтственно уровню развитія, на которомъ стоитъ первоначальный буддизмъ, ввело его не въ конкретной, а въ отвлеченной формѣ, то-есть въ формѣ именно *понятія*, отвлеченной *идеи*, а не живаго образа Божества Мздовоздаятеля, которому, какъ мы не разъ говорили, совсѣмъ не оставалось мѣста въ міросозерцаніи „абсолютнаго иллюзіонизма“.

Здѣсь, такимъ образомъ, какъ и во всѣхъ другихъ существенныхъ пунктахъ, мы находимъ въ буддизмѣ борьбу двухъ началъ: *теоритическаго* отрицанія и *практическаго* утвержденія, отвлеченно-метафизическаго скепсиса и живой, хотя и ложно направленной вѣры, какъ нравственнаго постулята.

---

[1]) An Idealistic Nihilism, *loc. cit.*

[2]) Das religiöse Bewusstsein, S. 318: „Der absolute Illusionismus im Buddhismus“.

Религіозное сознаніе послѣдовательнаго и мыслящаго буддиста, испытывая власть этихъ противоборствующихъ началъ, неизбѣжно должно придти къ состоянію *апоріи мысли и слова*. Отсюда тотъ покровъ тайны, намѣренныхъ умолчаній и невольныхъ неясностей, какими изобилуютъ тексты,—не многочисленные, впрочемъ,—относящіеся къ области вопросовъ этого порядка. Не даромъ и самое ученіе о „цѣпи причинностей", заложенное въ основу всѣхъ вытекающихъ изъ него слѣдствій, теоретическихъ и практическихъ, самому основателю буддизма, какъ мы говорили выше, представлялось труднымъ и неудобопріемлемымъ...

Приведемъ теперь результатъ нашихъ предыдущихъ изслѣдованій къ общимъ положеніямъ:

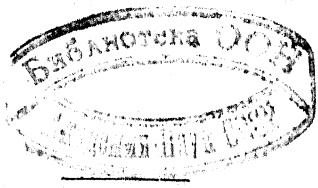
1. Буддійское ученіе о „цѣпи причинностей" составляетъ самую сущность, основное идейное зерно второй „благородной истины" буддизма, которая имѣетъ своею задачею разъяснить происхожденіе страданій и зла. Зло, по этому ученію (согласно формулѣ, сжато выражающей ученіе о „цѣпи причинностей") или, точнѣе, его ощущеніе и сознаваніе обусловлено сложнымъ взаимодѣйствіемъ многихъ факторовъ: иллюзіями погруженнаго въ невѣдѣніе ума и обольщеніями чувства, заставляющими волю цѣпко держаться за призраки и иллюзіи и принимать ихъ за реальности.

2. *Индивидуальная* „цѣпь причинностей" не есть нѣчто послѣднее и самодовлѣющее, но сама входитъ звеномъ въ болѣе сложныя *космическія* „цѣпи причинностей" (извѣстныя въ буддизмѣ подъ именемъ *самсаръ*) взаимодѣйствіе которыхъ создаетъ изъ всѣхъ порядковъ міровыхъ явленій, возникающихъ вслѣдствіе перерожденій, изъ всѣхъ, безконечно переплетающихся, нитей „дѣлъ" (карма), одну нерасторжимую цѣпь или, точнѣе, *сѣть* причинностей,—одну міровую *самсару*, опредѣляемую законами міровой *кармы*.

3. По своей гносеологической природѣ буддійское ученіе о „цѣпи причинностей" есть эмпиризмъ или, точнѣе, *эмпирическій феноменализмъ* (въ отличіе отъ идеалистическаго феноменализма Берклея, Фихте и др.), приводящій къ отрицанію

души, какъ самостоятельнаго начала духовной жизни человѣка, и Бога, какъ личнаго надмірнаго Существа.

4. Ученіе о самсарѣ и кармѣ стоитъ въ противорѣчіи съ теоретико-метафизическими слѣдствіями буддійскаго ученія о „цѣпи причинностей“ и введено въ систему буддизма изъ народной вѣры, по мотивамъ нравственно-практическимъ,—есть своеобразно-индійское выраженіе общечеловѣческихъ идей: нравственнаго міропорядка грѣха или нравственной вины и необходимости воздаянія человѣку за его „дѣла“, совершенныя въ этой жизни.



ВАЖНѢЙШІЯ ОПЕЧАТКИ.

Страница	*Строка*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ читать:*
27	13 сверху	слѣдованія связи	связи
61	13 сверху	законами	фактами
80	13 снизу въ примѣчаніи	апологическими	апагогическими
81	9 сверху	нея?	насъ?
84	7 сверху	почти	причинности
91	1 и 2 снизу	завѣряемыми	завѣряемыхъ
107	4 сверху	характеризуютъ	характеризуетъ
118	15 сверху	матеріи	энергіи
121	6 снизу	*исторіи матеріализма*	*Исторіи Матеріализма*
145	18 сверху	миліоризма	меліоризма

На страницѣ 147, надъ заголовкомъ римская цифра IV поставлена ошибочно, такъ какъ этюдъ *о реальности внѣшняго міра* отнюдь не есть глава изъ трактата *о законѣ причинности,* но имѣетъ совершенно самостоятельное значеніе.