С. А. АЛЕКСѢЕВЪ (АСКОЛЬДОВЪ).

МЫСЛЬ
И
ДѢЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ.



С. А. АЛЕКСѢЕВЪ (АСКОЛЬДОВЪ).

МЫСЛЬ
И
ДѢЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ.

1914

МОСКВА.
ТИПОГРАФІЯ «РУССКАЯ ПЕЧАТНЯ» С. К. ПОПОВА. ВОЛЬШ САДОВАЯ, Д. №. 1

ПРЕДИСЛОВІЕ.

14 лѣтъ тому назадъ автору настоящей книги приходилось уже излагать свои гносеологическія воззрѣнія въ сочиненіи, вышедшемъ подъ заглавіемъ «Основныя проблемы теоріи познанія и онтологіи». Съ тѣхъ поръ философскія перспективы коренным образомъ измѣнились: появилось много капитальныхъ работъ, а нѣкоторыя старыя, остававшіяся въ тѣни, получили новую оцѣнку и значеніе, наконецъ философскіе авторитеты и преобладающія вліянія значительно перемѣстились. «И самъ, покорный общему закону, перемѣнился я», долженъ сказать про себя авторъ. Весьма естественно поэтому, что настоящая книга въ постановкѣ проблемъ и способахъ ихъ разрѣшенія не имѣетъ съ первымъ сочиненіемъ почти ничего общаго Однако нельзя того же сказать и про основныя убѣжденія автора. Напротивъ, въ существѣ своемъ они мало измѣнились И если радикальный имматеріализмъ, которымъ было проникнуто первое сочиненіе, смѣнился здѣсь категорическимъ признаніемъ принципа матеріи въ Аристотелевскомъ смыслѣ, то и въ этомъ слѣдуетъ видѣть не отказъ отъ спиритуализма, какъ общаго направленія, а скорѣе его углубленіе и расширеніе Также и въ борьбѣ противъ направленій, опирающихся на Канта, авторъ остался вѣренъ своимъ первоначальнымъ отрицательнымъ оцѣнкамъ. Эта борьба вѣроятно покажется многимъ даже слишкомъ настойчивой, а мѣстами и рѣзкой. Но она найдетъ себѣ, быть можетъ, нѣкоторое оправданіе въ тѣхъ чрезмѣрныхъ притязаніяхъ, которыя составляютъ характернѣйшую черту этихъ направленій, и въ томъ вліяніи, которымъ они до сихъ поръ пользуются. По крайней мѣрѣ у насъ въ Россіи, особенно среди начинающихъ философовъ весьма распространено убѣжденіе, что высшія и окончательныя рѣшенія по философскимъ вопросамъ исходятъ именно изъ Марбурга и Фрейбурга. Одной изъ главныхъ задачъ этой книги было показать, что новѣйшія варіаціи критицизма въ основныхъ своихъ чертахъ представляютъ лишь сложныя приспособленія для удержанія нѣкоторыхъ догматическихъ утвержденій Канта,—своего рода искусственныя подпорки для зданія, распадающагося отъ непоправимой уже несо-

гласованности частей. Въ этой задачѣ авторъ старался не только обнаружить слабость обоснованій современныхъ школъ этого направленія, но и ихъ внутреннюю мотивацію, т. е не только явное «почему», но также не всегда замѣтное «зачѣмъ».

Вся первая часть книги посвящена почти исключительно преодолѣнію новѣйшаго трансцендентальнаго идеализма Однако и въ остальныхъ двухъ частяхъ, заключающихъ положительное обсужденіе проблемъ, нельзя было избѣжать критическихъ экскурсовъ и разнаго рода размежеваній Въ результатѣ изслѣдованіе едва ли не на половину своего содержанія является критикующимъ. Авторъ долженъ при этомъ сказать, что эта критика являлась для него лишь тяжелой обязанностью и предпринималась всегда не ради того или иного «нѣтъ», но всегда для защиты и обоснованія какого-нибудь «да».

ВВЕДЕНІЕ.

Что философія за все время своего существованія не пришла ни къ чему общепризнанному, не установила ни одного общеобязательнаго положенія—это издавна составляетъ общее мѣсто всѣхъ нападокъ на философію. Противники философіи могли бы усмотрѣть въ современномъ ея состояніи еще болѣе вѣское доказательство ея предполагаемаго безплодія не только въ отсутствіи какихъ-либо окончательныхъ выводовъ, но даже въ неустановленности ея исходныхъ пунктовъ и болѣе того—въ неустановленности ея первыхъ и основныхъ задачъ. Именно въ наше время болѣе всего приходится спорить о первомъ шагѣ въ области философской мысли, объ опредѣленіи границъ, задачъ и методовъ первой философской дисциплины, т. е. гносеологіи. Правда, очень многіе изслѣдователи дали по этому поводу вполнѣ опредѣленные отвѣты въ столь рѣшительной и категорической формѣ, которая, повидимому, не допускаетъ никакихъ сомнѣній. Однако эти отвѣты все-таки всѣхъ не убѣдили Конечно, разногласящіе всегда могутъ быть названы отсталыми, непонимающими и даже попросту упрямыми. Такъ въ сущности и ставится дѣло, когда говорятъ о допустимости или недопустимости чего-нибудь въ «современной» гносеологіи, когда подъ именемъ традиціонныхъ и банальныхъ взглядовъ легко отстраняютъ враждебныя точки зрѣнія, вообще когда тѣмъ или инымъ способомъ стараются внушить, что о томъ или другомъ въ современной философіи не можетъ быть спора. Но уже одно то, что къ такимъ пріемамъ прибѣгаютъ, обнаруживаетъ, что дѣло обстоитъ неблагополучно. По крайней мѣрѣ; напримѣръ, въ области наукъ естественныхъ или математическихъ ни одному изслѣдователю не придетъ въ голову воздѣйствовать на мысль противниковъ и читателей эпитетами «современный», «несовременный», «школьный», «наивный»

и т п., такъ какъ вопросъ объ истинности основныхъ положеній наукъ дѣйствительно имѣетъ то или иное безспорное разрѣшеніе. Вообще оказывается, что не одна метафизика обладаетъ свойствомъ развивать положенія ни для кого необязательныя, но что въ сущности та же участь постигаетъ и гносеологію, какъ дисциплину основополагающую Это не мѣшаетъ многимъ изслѣдователямъ быть увѣренными въ томъ, что современная гносеологія стала наконецъ на нѣкій твердый гранитный массивъ, нащупанный уже мыслью Канта. Такимъ массивомъ является для нихъ логика, какъ наука не только о формальной сторонѣ мышленія, но и объ основныхъ категоріяхъ всего того, что заслуживаетъ наименованія познаваемой дѣйствительности, т е въ концѣ-концовъ какъ наука равнозначная гносеологіи и даже онтологіи. Однако, поскольку такая увѣренность отстаивается, какъ нѣчто твердо доказанное и потому обязательное для всѣхъ, она представляетъ лишь чрезмѣрное притязаніе одного изъ наиболѣе вліятельныхъ философскихъ направленій Споръ о Кантѣ и о совершенномъ имъ «коперниковскомъ дѣяніи» не только не затихъ, но возгарается съ новой силой Доказательствомъ тому служитъ то вліяніе, которое получила на-ряду съ критицизмомъ философія Бергсона,—философія хотя почти и лишенная какой-либо полемики, однако по содержанію своему съ критицизмомъ Канта и его продолжателей совершенно не совмѣстимая. Въ результатѣ философской мысли все снова и снова приходится возвращаться къ старымъ, казалось бы исчерпаннымъ, вопросамъ и искать новой точки опоры для ихъ разрѣшенія И въ наши дни еще болѣе, чѣмъ во времена Декарта, приходится задумываться о томъ, къ какому же устойчивому предмету привязать первый узелъ развертываемой нити философскихъ размышленій. Что только не служило за послѣднее время этой первой точкой опоры: и внѣшній опытъ, и самосознаніе, сознаніе, какъ «я» и какъ совокупность феноменовъ, фактъ знанія вообще и фактъ науки. И все это подвергалось и подвергается такъ или иначе обоснованнымъ сомнѣніямъ. И сомнѣнія эти относятся какъ къ тому, дѣйствительно ли здѣсь находится первое начало, такъ и къ тому, что же собственно представляетъ изъ себя это начало. Въ результатѣ «de omnibus dubitandum» есть въ наши дни такая же полноправная точка отправленія, какъ и во времена Декарта Однако этотъ фактъ

можетъ привести къ нѣкоторому отчаянію мысли лишь людей «внѣшнихъ» для философіи. Лишь извнѣ разные способы розысканія философской истины и разныя содержанія, которыя она усваиваетъ въ отдѣльныхъ умахъ, производятъ впечатлѣніе безплоднаго хаоса и дисгармоніи мнѣній. Но почти всякій ищущій и активно дѣйствующій внутри этого заколдованнаго круга нескончаемыхъ споровъ и несогласій съ теченіемъ времени нащупываетъ нѣчто *для себя* незыблемое и въ той или иной мѣрѣ необходимое для міропониманія. Болѣе того эта истина «для себя» въ концѣ-концовъ открывается и у другихъ, хотя бы въ иныхъ формахъ и сочетаніяхъ. Въ результатѣ получается возможность подъ покровомъ разногласій находить остовъ единой истины растущей и развивающейся, несмотря на остроту и множество разнаго рода спорныхъ пунктовъ

Однако самое радикальное исцѣленіе отъ разочарованій въ успѣхахъ философіи должно заключаться въ пониманіи того, что общепризнанность и общеобязательность есть не только не идеалъ философіи, но даже нѣкоторое противопоказаніе исполненія ею своего назначенія. Философія, какъ наука о высшихъ и послѣднихъ критеріяхъ познанія и дѣйствительности, по самому существу своему не можетъ отливаться въ формы той общеобязательности, которая свойственна всѣмъ остальнымъ наукамъ именно въ силу условности и вполнѣ законной предвзятости ихъ основоначалъ. Къ сожалѣнію, это вполнѣ естественное свойство философіи и вытекающая изъ него особенность ея исторической судьбы—вѣчно отыскивать и обосновывать свой первый краеугольный камень—остается далеко неясной не только людямъ, чуждымъ философіи, но и многимъ ея представителямъ И именно тѣ, кто наукообразность философіи видитъ въ аподиктичности и общезначимости ея построеній, не замѣчаютъ, что эта наукообразность достижима лишь или путемъ впаденія въ нетерпимый догматизмъ, превращающій условное въ безусловное, или благодаря смѣшенію философіи съ той или иной изъ частныхъ ея дисциплинъ, хотя бы такой дисциплиной и была логика. Мы, напротивъ, склонны подчеркнуть эту особенность философіи, какъ слѣдствіе ея совершенно особаго положенія среди другихъ наукъ, ея исключительныхъ притязаній открыть безусловное въ міропознаніи. Зданіе ея требуетъ гораздо болѣе глубокихъ заложеній въ грунтѣ невѣдо-

момъ для другихъ наукъ Поэтому-то въ ней открывается гораздо большее количество возможностей, какъ въ отношеніи исходнаго пункта, такъ и дальнѣйшаго развитія. И именно высшее назначеніе философіи—приводить частныя науки къ нѣкоторому безусловному и однозначному смыслу—дѣлаетъ ее наукой безысходныхъ колебаній И казалось бы именно философамъ слѣдовало бы усмотрѣть признакъ высшаго ея призванія въ томъ, въ чемъ обыкновенно указываютъ ея основной недостатокъ.

Можетъ показаться противорѣчивымъ и во всякомъ случаѣ страннымъ говорить о безусловности и однозначности философскихъ обоснованій и въ то же время утверждать, что философія по существу должна отличаться проблематичностью и многообразіемъ своихъ построеній. Но противорѣчія здѣсь нѣтъ, поскольку противорѣчащіе предикаты относятся не къ одному и тому же. Предметъ философіи и искомое ею основаніе есть нѣчто безусловное и однозначное *само въ себѣ*, но *способы* его раскрытія и оправданія человѣческой мыслью разнообразны и проблематичны. Безусловное въ себѣ можетъ открываться всегда лишь въ видѣ одной изъ возможностей для другихъ. И обратно то, что по существу и въ себѣ условно, именно потому легко принимаетъ форму мыслительнаго императива, что здѣсь дѣло идетъ о нѣкоторой относительной цѣнности, признаніе которой ясно и несомнѣнно съ точки зрѣнія той или иной условной же цѣли и принятаго предположенія. Если я задамся цѣлью построить мостъ, то правила для исполненія моего намѣренія сравнительно легко и съ несомнѣнностью могутъ быть выведены изъ этой ясной и, такъ сказать, схваченной уже цѣли. Но если я задамся цѣлью осуществить въ жизни высшее и безусловное добро, то шаткость и проблематичность моихъ попытокъ вполнѣ будетъ оправдана именно безусловностью моей цѣли. Совершенно также дѣло обстоитъ въ области чистой теоріи.

Несомнѣнно, что безспорная и безусловная философская истина есть, и что какія-то изъ историческихъ ея формулировокъ наиболѣе къ ней близки и наиболѣе адекватно ее отражаютъ, однако тѣ философскія направленія, которыя притязаютъ быть несомнѣнными ея выразителями, возвеличивая себя, тѣмъ самымъ роняютъ ея достоинство. Ибо несомнѣнное знаніе по существу можетъ относиться лишь къ области низшаго, элементарнаго или

во всякомъ случаѣ условнаго. Все же высшее допускаетъ лишь проблематичныя о себѣ сужденія, открываясь лишь съ большею или меньшею *ясностью и полнотою*, оставляя всегда просторъ для иного подхода и формулировки. Если это справедливо по отношенію къ философской системѣ въ цѣломъ, то это же имѣетъ силу и по отношенію къ ея началу. Въ настоящее время можно заранѣе признать обреченными на неудачу всѣ попытки найти какой-нибудь неоспоримый отправной пунктъ философствованія, обязательный для всѣхъ и каждаго, построить это начало more geometrico, создать, по идеѣ Фолькельта, безпредпосылочную гносеологію и т. под. Вообще надо разъ навсегда примириться съ тѣмъ, что никакое философское начало не можетъ быть сразу достаточно обосновано. Уже самый первый шагъ можетъ быть оспариваемъ особенно умами проницательными, понимающими, куда онъ ведетъ. Лишь цѣлое есть истинное обоснованіе самого себя и своего начала. Изъ этого однако не слѣдуетъ, что начинать можно гдѣ угодно. Несомнѣнно, что начало должно исходить изъ нѣкотораго наиболѣе глубокаго фундамента всяческихъ обоснованій, изъ какого-то чистаго факта, не вызвавшаго еще никакихъ теоретическихъ разногласій, сказали бы мы, если бы намъ уже не грозило возраженіе, что никакихъ чистыхъ фактовъ для человѣческаго мышленія не существуетъ и что всякій фактъ есть уже порожденіе мысли. И быть можетъ къ разсмотрѣнію и обсужденію этого именно возраженія и долженъ сводиться первый шагъ гносеологическаго изслѣдованія. Вообще всѣ эти сомнѣнія не освобождаютъ отъ обязанности полагать начало философскаго изслѣдованія въ опредѣленномъ лишь мѣстѣ, а именно восходить къ *истокамъ* всякаго возможнаго спора, а не запутываться въ его дальнѣйшихъ развѣтвленіяхъ. И намъ кажется, что въ области гносеологіи болѣе или менѣе ясно намѣчается тотъ пунктъ, который въ этомъ смыслѣ является началомъ изслѣдованія и въ то же время разногласій. Этотъ пунктъ есть *само познаніе*, выясненіе того, что мы въ немъ находимъ какъ неизбѣжно мыслимое. Въ сущности этотъ вопросъ какъ разъ и обозначаетъ *предметъ* гносеологіи, какъ основополагающей философской дисциплины.

Но уже здѣсь, на этомъ первомъ порогѣ, состоящемъ въ общей характеристикѣ гносеологической темы, насъ встрѣчаетъ

весьма существенное разногласіе. Именно современныя философскія направленія критицизма придаютъ весьма большое значеніе правильному опредѣленію предмета гносеологіи, стараясь наиболѣе очистить ее отъ весьма, по ихъ мнѣнію, зловреднаго для нея вторженія психологіи. Въ этихъ именно цѣляхъ нѣкоторые изслѣдователи склонны замѣнить старое опредѣленіе предмета гносеологіи, какъ теоріи *познанія,* новымъ опредѣленіемъ, какъ теоріи *знанія*,—опредѣленіемъ, подчеркивающимъ именно ея антипсихологическій характеръ. Такое опредѣленіе находимъ мы напримѣръ у Н. О. Лосскаго, у котораго противоборство съ критицизмомъ весьма своеобразно сочетается съ признаніемъ его во многихъ весьма существенныхъ пунктахъ и между прочимъ съ современнымъ антипсихологизмомъ «Гносеологію», пишетъ Н. О. Лосскій, «называютъ по-русски то теоріею *знанія*, то теоріею *познанія.* Такъ какъ слово познаніе можетъ навести на мысль, будто гносеологія занимается изслѣдованіемъ *процесса познаванія*, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности она изучаетъ знаніе, какъ результатъ процесса познаванія, заключающій въ себѣ истину, то мы предпочитаемъ пользоваться по-русски, терминомъ теоріи *знанія*» [1]). «Теорія знанія», поясняетъ онъ нѣсколько далѣе, «есть *теорія истины.* Она изслѣдуетъ знаніе со стороны его истинности. Она изслѣдуетъ отношеніе между знаніемъ и предметомъ знанія, т. е. между знаніемъ и бытіемъ, о которомъ высказывается знаніе. Она изучаетъ вопросъ, относительна или абсолютна истина, и разсматриваетъ такія свойства истины, какъ, напримѣръ, общеобязательность и необходимость ея» [2]).

Въ сущности всѣ эти поясненія Н. О. Лосскаго весьма трудно согласовать между собой. Въ самомъ дѣлѣ, опредѣляя гносеологію какъ теорію знанія, а эту послѣднюю какъ *теорію истины*, Н. О. Лосскій, повидимому, хочетъ подчеркнуть, что ея вѣдѣнію подлежитъ лишь конечный результатъ познавательнаго процесса, т. е. чистая истина, какъ нѣкоторое идейное *содержаніе.* Но тутъ же онъ поясняетъ, что она изслѣдуетъ «*отношеніе* [3]) между знаніемъ и предметомъ знанія». Очевидно, что это *отношеніе*

---

[1]) Н. Лосскій. Введеніе въ философію, ч. I, стр. 21, примѣчаніе 2-е.

[2]) Тамъ же, стр. 27

[3]) Курсивъ нашъ.

знанія къ предмету не есть уже само знаніе, т. е. первый членъ отношенія, а уже что-то другое. Что оно есть что-то другое, свидѣтельствуютъ и всѣ дальнѣйшія поясненія Н. О. Лосскаго. Такъ, чтобы узнать, «относительна или абсолютна истина», очевидно необходимо прежде всего опредѣлить критеріи истины, т. е. задаться вопросомъ о *соотвѣтствіи* ея предмету или о *связи* ея съ предметомъ и т. п. Но самое это «соотвѣтствіе» и «связь» не есть уже сама истина, а опять таки нѣчто иное. Итакъ, самъ Н. О. Лосскій, повидимому, не можетъ удержаться на слишкомъ неясномъ опредѣленіи гносеологіи, какъ теоріи истины, нивелирующемъ ея содержаніе съ содержаніемъ всѣхъ другихъ наукъ, которыя всѣ суть не что иное, какъ теоріи истины, хотя быть можетъ въ ея болѣе частныхъ значеніяхъ. И онъ самъ же, опредѣляя гносеологію какъ изучающую «отношеніе между знаніемъ и предметомъ», выводитъ гносеологическое изслѣдованіе изъ рамокъ изученія знанія, какъ конечнаго идейнаго результата. Въ самомъ дѣлѣ вѣдь «отношеніе» между знаніемъ и предметомъ включаетъ въ себѣ между прочимъ и *способъ возникновенія* знанія въ субъектѣ, изучающемъ предметъ знанія, способъ *взаимодѣйствія* или *связи* его съ предметомъ, какъ бы это взаимодѣйствіе и связь ни понимать.

Думать, что это *возникновеніе* есть процессъ, интересный лишь для психологіи, это значитъ сильно преувеличивать маленькую лишь правду антипсихологизма. Н. О. Лосскій, какъ и всѣ антипсихологисты, не замѣчаетъ, что возникновеніе, вообще *генезисъ* познавательнаго содержанія въ человѣческомъ сознаніи, являясь нѣкоторой цѣпью причинъ и слѣдствій, могущихъ обсуждаться съ психологической и даже быть можетъ физической точки зрѣнія, имѣетъ еще въ себѣ и другую сторону, которую гносеологу не приходится игнорировать. Эта сторона есть извѣстный видъ познавательнаго *обоснованія чрезъ происхожденіе.* Можно было бы привести множество примѣровъ изъ области различныхъ наукъ, иллюстрирующихъ тотъ фактъ, что критеріемъ истины весьма часто является ея *происхожденіе,* такъ сказать, способъ вхожденія или данности предмета познающему субъекту. Таково именно все опытное, вообще не насквозь раціональное познаніе истины. Достаточно указать на исторію, для которой вопросъ о происхожденіи историческаго документа, конечно, не безразличенъ для

оцѣнки его содержанія съ точки зрѣнія его истинности. И едва ли какой-нибудь историкъ станетъ игнорировать этотъ вопросъ и относить его къ области физики только потому, что всякій историческій документъ есть физическое тѣло, подвергавшееся разнаго рода физическимъ вліяніямъ, и что самое написаніе этого документа и его нахожденіе несомнѣнно процессы физическаго порядка. Между тѣмъ гносеологи-антипсихологисты, заранѣе объявляя все, что касается происхожденія и возникновенія знанія въ человѣческомъ сознаніи для гносеолога безынтереснымъ и относящимся къ психологіи, продѣлываютъ именно нѣчто подобное.

Итакъ, если «отношеніе знанія къ его предмету» понимать не въ духѣ той или иной предвзятой теоріи, понимающей это отношеніе исключительно логическимъ и насквозь раціональнымъ, если видѣть здѣсь только обозначеніе темы и предмета гносеологическаго изслѣдованія, то вопросъ о генезисѣ здѣсь не можетъ считаться заранѣе исключеннымъ. Поэтому-то мы и настаиваемъ на старомъ опредѣленіи предмета гносеологіи какъ теоріи *познанія,* понимая подъ терминомъ «познаніе» то искомое и подлежащее выясненію *отношеніе* познающаго субъекта къ предмету познанія, результатомъ котораго является знаніе. Что это отношеніе можетъ оказаться въ то же время психологическимъ фактомъ, метафизическимъ взаимодѣйствіемъ или вообще чѣмъ угодно,—все это не должно служить препятствіемъ къ тому, чтобы оно же было основнымъ предметомъ гносеологіи. Этимъ опредѣленіемъ задачи гносеологіи мы, разумѣется, не считаемъ нашъ споръ съ антипсихологизмомъ поконченнымъ, а только лишь начатымъ. Въ сущности весь антипсихологизмъ есть нѣчто выводное и результативное, а именно или конечное слѣдствіе крайностей панлогизма или одинъ изъ способовъ защиты кантовскаго апріоризма. Поэтому-то и полное разрѣшеніе вопроса объ антипсихологизмѣ можетъ быть дано лишь на почвѣ извѣстной гносеологической точки зрѣнія, т. е. въ концѣ изслѣдованія. Впрочемъ мы еще неоднократно будемъ встрѣчаться съ этой тенденціей уложить гносеологію въ прокрустово ложе логическаго формализма на всѣхъ тѣхъ путяхъ и перекресткахъ мысли, гдѣ намъ будетъ слышаться грозное антипсихологическое veto въ видѣ столь частыхъ въ современныхъ гносеологическихъ изслѣдованіяхъ фразъ, какъ напр.: «это уже предметъ психологіи» или

«съ этими вопросами гносеологія не должна имѣть никакого дѣла» и т. п. Здѣсь мы хотимъ лишь дать общее опредѣленіе задачи гносеологіи, наиболѣе свободное отъ всякой предвзятости, не отсѣкающее отъ нея на первыхъ же порахъ весьма важныя и существенныя для хода изслѣдованія возможности. И такую задачу мы видимъ именно въ уясненіи отношенія познанія къ познаваемому предмету. Очевидно, что самое знаніе какъ истина есть лишь одно звено въ области, охватываемой даннымъ вопросомъ. Понятіе *познанія* именно тѣмъ и цѣнно, что въ немъ наиболѣе отчетливо мыслится уже *и познающій субъектъ, и познаваемый предметъ, и извѣстное отношеніе между ними.* Что этому отношенію самымъ терминомъ «познаніе» какъ бы приписывается процессуальный характеръ вовсе еще не указываетъ на то, что эта процессуальность имѣетъ лишь прагматическій смыслъ причиннаго взаимоотношенія. Но этимъ вполнѣ правомѣрно подчеркивается то, что одной статикой логической структуры истины гносеологическое изслѣдованіе не можетъ ограничиться. Вышесказаннымъ вполнѣ намѣчаются и отправные пункты гносеологическаго изслѣдованія, связанные съ основными гносеологическими понятіями.

Самымъ явственнымъ въ познаніи является именно то, что оно всегда предполагаетъ кого-то, *кто* познаетъ, и что-то, *что* познается. Другими словами, *субъектъ* познанія и *предметъ*[1]) познанія—самые очевидные факты въ составѣ изслѣдуемой нами области. Однако этимъ еще не говорится, что субъектъ и предметъ познанія входятъ въ познаніе какъ его части. Познаніе не состоитъ изъ субъекта и предмета, оно лишь немыслимо безъ того и другого. Это только какъ бы отправной и конечный пункты познанія Однако ни смыслъ, ни возможность, ни значеніе познанія безъ нихъ не понятны. Сказать, что мое познаніе *ни къ чему* не относится—это все равно, что сказать, что у меня нѣтъ никакого познанія. Равнымъ образомъ сказать, что познаніе *никому* не принадлежитъ, что оно *ни для кого* не имѣетъ познавательнаго

[1]) Терминъ «предметъ познанія», имѣвшій ранѣе лишь случайное употребленіе и фиксированный въ теоріи познанія современнымъ философомъ Риккертомъ, мы считаемъ наиболѣе удачнымъ Терминъ же «объектъ», служащій обыкновенно коррелатомъ къ субъекту познанія, сталъ съ теченіемъ времени настолько многосмысленнымъ, что его положительно лучше избѣгать.

значенія,—это значитъ говорить о чемъ-то совершенно непонятномъ или во всякомъ случаѣ не о познаніи.

Если мы обратимся теперь къ тому, что находится какъ бы въ промежуткѣ между субъектомъ и предметомъ познанія, то мы будемъ имѣть то, что собственно и называется *познаніемъ*. Но и здѣсь необходимо произвести новое различеніе. Когда ученикъ въ классѣ знакомится съ физическимъ ученіемъ о свѣтѣ или слѣдитъ за доказательствомъ «пиѳагоровой» теоремы, то здѣсь мы встрѣчаемся съ тѣмъ, что обыкновенно называется познаніемъ Легко однако замѣтить, что мы называемъ здѣсь однимъ словомъ двѣ существенно различныя вещи, т. е, во-первыхъ, то, что относится къ физической и чисто психологической сторонѣ процесса познанія, куда входитъ, напр., напряженіе вниманія, быть можетъ тѣ или иныя эмоціи и даже нѣкоторыя физіологическія явленія и во-2-хъ, результатъ познанія, т е. *воспроизведеніе въ мысли* опредѣленнаго содержанія, имѣющаго уже извѣстную познавательную цѣнность. Но и познаніе, понятое въ тѣсномъ смыслѣ вполнѣ опредѣленныхъ и имѣющихъ уже извѣстную цѣнность мыслей о какомъ-нибудь предметѣ, даетъ основаніе къ еще болѣе глубокому и многозначительному различію. Это различеніе обыкновенно отмѣчается терминами *акта* познанія и *содержаніе* познанія, т. е. знаніе въ тѣсномъ смыслѣ слова. Различеніе это является далеко неновымъ. Однако лишь въ послѣднее время оно становится основнымъ и общеупотребительнымъ базисомъ для оріентировки на немъ философскихъ проблемъ. Съ наибольшею четкостію и яснымъ сознаніемъ всей принципіальности этого различенія оно было установлено весьма мало популярнымъ философомъ Тейхмюллеромъ [1]). Въ нѣсколько иномъ философскомъ контекстѣ и съ нѣсколько иными оттѣнками различеніе это стало общимъ мѣстомъ въ сочиненіяхъ современныхъ нѣмецкихъ философовъ и явилось

[1]) На различеніи въ сознаніи *содержанія* (Was) или идеальнаго бытія, *дѣятельностей* или актовъ (Dass) и объединяющаго «Я» оріентируетъ Тейхмюллеръ понятіе *бытія* въ его трехъ основныхъ смыслахъ. Эта дедукція понятія бытія у Тейхмюллера представляетъ одно изъ многозначительныхъ пріобрѣтеній философской мысли, съ которымъ, казалось бы, должны были покончиться всѣ недоразумѣнія, основанныя на многосмысленности слова «быть». Но современная гносеологія прошла высокомѣрно мимо разъясненій Тейхмюллера и продолжаетъ спотыкаться все на томъ же мѣстѣ, изобрѣтая на почвѣ тощаго понятія бытія «несуществующія цѣнности», творческое ничто и т. п

главнымъ орудіемъ въ борьбѣ съ психологизмомъ. По крайней мѣрѣ на этомъ различеніи и вращается вся полемика противъ психологизма (напр., у Гуссерля), старающаяся разными способами показать, что истина, какъ идеальное *содержаніе* познанія, совершенно не зависитъ отъ *акта* познанія, какъ чисто психическаго процесса.

Итакъ, *субъектъ* и *предметъ* познанія, само *познаніе*, какъ нѣкоторое отношеніе между ними и, наконецъ, *актъ* и *содержаніе* познанія, какъ основныя звенья познавательнаго отношенія, вотъ тѣ пять основныхъ гносеологическихъ понятій, наличность которыхъ не будетъ вѣроятно оспаривать въ настоящее время ни одинъ изслѣдователь. Они-то именно и являются наиболѣе удобными начальными опорными пунктами всякаго гносеологическаго изслѣдованія. Однако ближайшее выясненіе этихъ пунктовъ, т. е. того, что собственно слѣдуетъ подъ ними мыслить, а также въ какомъ взаимоотношеніи стоятъ они другъ къ другу, составляетъ уже весьма спорную задачу. Мы говоримъ задач*у*, а не задач*и*, потому что едва ли возможно опредѣлить хоть одинъ изъ названныхъ пунктовъ, не опредѣляя въ то же время другихъ и даже не устанавливая тѣмъ самымъ между ними извѣстнаго взаимоотношенія. И если въ разрѣшеніи настоящей задачи и должна быть проведена извѣстная послѣдовательность, то эта послѣдовательность должна опять-таки состоять ни въ чемъ иномъ, какъ въ разрѣшеніи сначала самаго общаго и принципіальнаго, въ уловленіи корня или источника спора. Это общее и опредѣляется отвѣтомъ на вопросъ, каково отношеніе *знанія*, какъ нѣкотораго идейнаго содержанія, къ своему предмету. Мы ставимъ вопросъ о *знаніи*, а не субъектѣ или познаніи, какъ актѣ, только потому, что въ этой формѣ вопросъ и отвѣтъ на него получаетъ наиболѣе общее значеніе. Отношеніе субъекта къ предмету распадается въ свою очередь на отдѣльныя звенья отношеній, гдѣ актъ и содержаніе познанія (знаніе) занимаютъ *промежуточное* положеніе. Поэтому рѣшеніе вопроса о знаніи (содержаніи), какъ наиболѣе близкомъ къ предмету звенѣ, во многихъ случаяхъ имѣетъ силу и для познанія въ общемъ смыслѣ и для субъекта. Прежде однако, чѣмъ входить въ самое изслѣдованіе этого вопроса, мы разсмотримъ, какъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ непредубѣжденная никакими философскими теоріями мысль. Другими словами, посмот-

римъ на что, хотя бы и наивно, претендуетъ человѣческое знаніе,—какова его естественная презумпція въ отношеніи самого себя. Мы думаемъ, что уже такимъ путемъ мы получимъ нѣкоторое зерно истины, могущей выдержать дальнѣйшую критику философской теоріи. Что философскія теоріи, самыя рафинированныя, не могутъ освободиться отъ такихъ естественныхъ точекъ зрѣнія, которыя онѣ сначала торжественно провозглашаютъ *наивными*, а потомъ столь же торжественно реабилитируютъ, показываетъ весьма явственная въ современной философіи склонность къ оправданію наивнаго реализма, хотя бы съ нѣкоторыми поправками. Не входя пока въ оцѣнку этой склонности, мы готовы усмотрѣть въ самомъ ея возникновеніи послѣ философіи Юма, Беркли и Канта нѣкоторый аргументъ въ пользу того, что «наивное» по какой-то ироніи судьбы находится не только позади, но и впереди философской мудрости.

Итакъ, въ чемъ же состоитъ естественная точка зрѣнія на знаніе [1]). Для болѣе удобнаго отвѣта на этотъ вопросъ мы раздѣлимъ все, что именуется знаніемъ, на двѣ области: на знаніе истинъ фактовъ и истинъ разума, понимая эти двѣ категоріи познаваемаго въ томъ простомъ и ясномъ смыслѣ, какъ это было установлено еще Юмомъ и Лейбницемъ. Не стоитъ большого труда убѣдиться въ томъ, что въ обѣихъ этихъ областяхъ знаніе не совпадаетъ со своимъ предметомъ, и что то, что познается, кажется естественному взгляду всегда стоящимъ въ томъ или иномъ отношеніи *внѣ* самаго акта познанія и внѣ его содержанія и притомъ такъ, что въ познаніи мы лишь вполнѣ или отчасти воспроизводимъ предметъ и иногда его какъ бы удваиваемъ. Въ наукахъ біологическихъ, напр. ботаникѣ, зоологіи, анатоміи, вообще тамъ, гдѣ главнымъ содержаніемъ науки является точное *описаніе* и потому ставится цѣль что-либо точно *представить*, это ясно до очевидности. По существу также дѣло обстоитъ въ наукахъ, содержаніе которыхъ распредѣляется въ обѣихъ областяхъ, гдѣ истины факта переплетаются съ истинами разума. Типичнымъ примѣромъ такихъ наукъ являются физика и химія. Здѣсь чистое

---

[1]) Подъ «естественной» точкой зрѣнія мы конечно не разумѣемъ непремѣнно точку зрѣнія дикаря или человѣка, научно необразованнаго, но лишь такое пониманіе вопроса, которое *свободно отъ какихъ-либо философскихъ теорій*.

умозрѣніе приходитъ на помощь фактическому, т. е. *представляемому,* чтобы его дополнить и продолжить, съ другой стороны и умозрительное провѣряетъ себя фактическимъ и принимаетъ его своей точкой отправленія съ тѣмъ, чтобы къ нему же въ концѣ-концовъ придти. Такъ по крайней мѣрѣ понимаютъ дѣло представители указанныхъ наукъ, поскольку они свободны отъ всякихъ гносеологическихъ теорій.

Вообще едва ли можно оспаривать, что въ указанныхъ областяхъ познаніе и знаніе имѣетъ въ той или иной мѣрѣ *репрезентативный* характеръ. Въ немъ всегда *представляется* что-либо въ данный моментъ или вообще недоступное для человѣческаго воспріятія. Однако, такова лишь часть научнаго познанія и притомъ именно та часть, которая съ извѣстной точки зрѣнія наименѣе имѣетъ наукообразный характеръ, если подъ послѣднимъ разумѣть высшія формы обобщенія и наибольшую отчетливость логической связи. Съ пріобрѣтеніемъ этихъ свойствъ научное знаніе все болѣе и болѣе теряетъ свою репрезентативность и превращается, наконецъ, въ схемы логическихъ отношеній, не включающихъ почти ничего такого, что могло бы быть воспринимаемо и представляемо. Это и есть область чистыхъ истинъ разума. Однако, поскольку знаніе этого рода преслѣдуетъ практическія цѣли и вообще возникаетъ ради того или иного приложенія къ наукамъ эмпирическимъ, оно по существу представляетъ лишь *путь* и *средство* для достиженія тѣхъ же самыхъ результатовъ воспроизведенія того или иного не даннаго или не могущаго быть даннымъ въ обычныхъ эмпирическихъ условіяхъ конкретнаго опыта, т. е опять таки чего-либо воспринимаемаго или представляемаго. Тѣ математическія выкладки, которыя дѣлаетъ астрономъ, чтобы опредѣлить моментъ солнечнаго затменія, конечно не воспроизводятъ что-либо представляемое, однако своимъ конечнымъ моментомъ онѣ имѣютъ все-таки опредѣленную картину зрительнаго воспріятія и фиксацію этой картины въ опредѣленномъ пунктѣ времени. Опять таки самая эта картина солнечнаго затменія, наблюдаемая во всеоружіи техническихъ вспомогательныхъ средствъ, имѣетъ конечною цѣлью не что иное, какъ полученіе тѣхъ или иныхъ данныхъ для болѣе точнаго и яснаго представленія о природѣ солнца. Здѣсь научное знаніе какъ бы стремится преодолѣть тѣ милліоны километровъ, которые отдѣляютъ насъ

отъ солнца, и замѣнить невозможное воспріятіе возможнымъ представленіемъ. Но, могутъ намъ возразить, не все же содержаніе познанія таково Почти всякая наука имѣетъ въ своемъ составѣ нѣчто, что въ одно и то же время имѣетъ и самостоятельную цѣнность конечнаго результата, и является столь чистой мыслью, которой въ сферѣ воспринимаемаго и представляемаго не можетъ быть найдено никакого эквивалента. Многія абстрактныя понятія имѣютъ въ себѣ нѣчто самодовлѣющее въ смыслѣ достиженія познавательнаго результата, и самыя цѣнныя философскія идеи принадлежатъ къ этой именно категоріи. Съ этимъ въ извѣстномъ отношеніи нельзя не согласиться. Конечно, ничто представляемое не можетъ быть адекватно не только такимъ понятіямъ, какъ «интеллигибельный характеръ» или «Богъ», но даже «атомъ» или «тысячеугольникъ». Однако и эти понятія не лишены общаго свойства всѣхъ познавательныхъ формъ *относиться* къ какому-то внѣшнему предмету познанія и какъ-то по своему его репрезентировать. Пусть эта репрезентація невозможна въ смыслѣ обыкновенныхъ формъ представленія, однако намъ всегда кажется, что въ нашихъ понятіяхъ мы имѣемъ все-таки какую-то возможность на что-то намекнуть и что-то обозначить такимъ образомъ, что этотъ намекъ и обозначеніе являются въ какомъ-то отношеніи *замѣной* самаго предмета, который при этомъ находится внѣ нашей мысли о немъ и лишь ею какъ-то постигается.

Но въ общемъ и цѣломъ познаніе, при всей отвлеченности и сверхъэмпиричности нѣкоторыхъ своихъ моментовъ, обращено всегда къ полнокровному опыту жизни, ему служитъ и ради него возникаетъ. И въ этой своей роли оно не имѣетъ никакой иной цѣли, какъ связывать въ общую связную систему весь дѣйствительный и возможный опытъ каждаго индивидуальнаго «я», всего человѣчества и даже всѣхъ возможныхъ существъ, соединять прошедшее съ будущимъ, наличное съ возможнымъ и необходимымъ. Громадность и сложность всей этой системы не позволяетъ, конечно, *воспринимать* и *представлять* ее не только всю, но даже въ частяхъ,—однако нельзя не признать, что наше познаніе инстинктивно стремится именно къ этому. Оно мирится съ отвлеченнымъ пониманіемъ лишь какъ съ неизбѣжностью и прибѣгаетъ къ нему, какъ къ чему-то лишь вспомогательному, совершенно такъ же, какъ практическій астрономъ прибѣгаетъ къ помощи

математическихъ выкладокъ для перехода отъ нихъ къ болѣе конкретнымъ представленіямъ. Непосредственная и яркая жизнь есть то, что идетъ какъ позади, такъ и впереди познанія, заставляя его себя отображать и посредствомъ этого отображенія связывать отдѣльныя мгновенія въ единое длительное цѣлое. Вообще, если мы, повинуясь естественному взгляду на познаніе, распредѣлимъ всѣ существующіе предметы познанія на *воспринимаемые, представляемые* и только лишь *понимаемые,* то мы можемъ сказать, что естественное человѣческое самосознаніе не чувствуетъ себя безсильнымъ получить обо всѣхъ этихъ предметахъ *знаніе* какъ тотъ или иной способъ воспроизведенія, не отожествляя при этомъ знанія съ самими предметами. Другими словами, естественную точку зрѣнія по отношенію къ познанію нельзя иначе охарактеризовать, какъ точку зрѣнія *трансцендентной репрезентативности, т. е. воспроизведенія внѣшняго знанію предмета.* На этой точкѣ зрѣнія стояли съ большимъ или меньшимъ ея осознаніемъ какъ частныя науки, такъ и философія до самаго послѣдняго времени, не исключая и метафизическихъ системъ. Правда, уже до Канта можно отмѣтить системы, въ которыхъ трансцендентный предметъ познанія превращался въ томъ или иномъ смыслѣ въ содержаніе самаго знанія. Такъ, уже въ системахъ Юма, Беркли и Лейбница воспринимаемый матеріальный предметъ былъ понятъ, какъ само воспріятіе. Однако вмѣстѣ съ этимъ не исчезла все-таки вся область познаваемаго трансцендентнаго, такъ какъ для Беркли и Лейбница остались еще познаваемыя и притомъ внѣшнія познающему субъекту монады, души, Богъ. Но даже и скептическій Юмъ вовсе не покинулъ точки зрѣнія трансцендентности, поскольку онъ принципіально различалъ *„впечатлѣнія“* (т. е. воспріятія) отъ *„представленій“.* Чѣмъ бы ни было воспріятіе для человѣческаго *сознанія*—внѣшнимъ предметомъ или предметомъ внутреннимъ,—для *познающаго представленія* оно всегда остается предметомъ внѣшнимъ до той поры, пока философская мысль не сотретъ то существенное между ними отличіе, что въ одномъ случаѣ (въ воспріятіи) мы имѣемъ нѣчто данное мысли, а въ другомъ (въ представленіи) нѣчто, производимое мыслью. Но до-Кантовская философія еще не дошла до тѣхъ способовъ уничтоженія этого различія, какіе мы имѣемъ въ философіи современной. Поэтому-

то точка зрѣнія трансцендентности и осталась въ ней во всей своей полнотѣ и отчетливости. На ней же стоитъ въ сущности и самъ Кантъ и почти всѣ философы первой половины XIX вѣка. Однако никто иной, какъ именно Кантъ, положилъ начало ея преодолѣнію. Такимъ началомъ послужило отрицаніе Кантомъ метафизики какъ познанія трансцендентнаго. Если позитивизмъ, какъ отрицаніе метафизики, былъ самой живучей и самой страстной тенденціей философіи XIX вѣка, то наибольшую силу получила эта тенденція въ предшествовавшей ей по времени философской концепціи Канта. Д С Милль, Контъ, Спенсеръ—всѣ эти философы при всей чистотѣ и моноидеизмѣ ихъ позитивистическаго настроенія не дали этому направленію такой точки опоры, какъ двойственный Кантъ. И это все потому, что никто такъ *четко* не опредѣлилъ *границъ* научнаго знанія, какъ это сдѣлалъ Кантъ. Позитивизмъ некритическаго направленія могъ лишь говорить о бо́льшей или меньшей обоснованности философскихъ идей на опытѣ, и въ этомъ смыслѣ о большей или меньшей ихъ научности. Но тамъ, гдѣ можетъ идти рѣчь лишь о большемъ или меньшемъ, гдѣ дозволенное незамѣтно переходитъ въ недозволенное, тамъ всегда дѣло ненадежно въ смыслѣ отстаиванія опредѣленной тенденціи и сохраненія одной и той же позиціи. Только Кантъ своей теоріей априорности, своимъ ученіемъ о ноуменахъ и феноменахъ, своими антиноміями поставилъ вопросъ о возможности или невозможности метафизики въ небывалой еще по отчетливости формѣ и позаботился болѣе всего именно о надежномъ обозначеніи и укрѣпленіи *границъ* возможнаго знанія. Поэтому-то позитивизмъ нигдѣ такъ не окрѣпъ и не утвердился какъ въ кантіанствѣ. Правда, это случилось почти полстолѣтія спустя послѣ смерти Канта, когда совершился уже одинъ полный циклъ эволюціи и трансформаціи кантовскихъ идей въ германскомъ метафизическомъ идеализмѣ. Лишь тогда замѣтили, что выстроенная Кантомъ цитадель покинута напрасно, и что она представляетъ единственный болѣе или менѣе надежный оплотъ отъ наступившей метафизической анархіи. Тогда именно и послышался призывъ «назадъ къ Канту».

Но, конечно, старыя укрѣпленія, будучи весьма совершенными въ своемъ общемъ планѣ, оказались неудачными въ отдѣльныхъ частяхъ и деталяхъ. И, конечно, возвратъ къ Канту связанъ былъ съ

полной, хотя и постепенной, реконструкціей и переформулировкой его идей. И этотъ процессъ не закончился до нашихъ дней. Правда, работа уясненія и освобожденія отъ противорѣчій кантовской философіи незамѣтно перешла у его послѣдователей въ творчество уже чего-то новаго. Философія какъ бы снова проходитъ тотъ же кругъ эволюціи идеализма, который она уже прошла въ первую половину XIX вѣка; за неокантіанствомъ появляются какъ бы новыя варіаціи фихтеанства и гегельянства съ чрезвычайно сложными развѣтвленіями и уклоненіями въ сторону. Однако все это порожденное Кантомъ движеніе, при всей его освобожденности отъ системы Канта, осталось вѣрнымъ основному ея духу—ея *научному позитивизму*. *Наукообразность* и притомъ именно въ той формѣ, какъ она присуща точнымъ наукамъ, осталась главнымъ философскимъ кумиромъ всего неокантіанскаго движенія, безразлично именуютъ ли себя его представители позитивистами или метафизиками [1]). Въ этомъ смыслѣ современная философія вовсе не освободилась отъ Канта. Деспотическая нота *запрета* на нѣкоторыя формы мышленія, столь рѣзко зазвучавшая у Канта, звучитъ въ ней не только не слабѣе, но съ еще большей страстностью и настойчивостью, отдаваясь, какъ эхо, на сотни ладовъ въ самыхъ разнообразныхъ развѣтвленіяхъ современной гносеологіи. Какъ бы кто ни «ушелъ» отъ Канта, но большинство философовъ современности считаетъ, что Кантомъ что-то безповоротно отсѣчено въ сферѣ философскихъ возможностей. Позитивизмъ Канта въ скрытыхъ неосознанныхъ формахъ находится даже у его явныхъ противниковъ. И наиболѣе популярныя ученія современной теоріи познанія происходятъ именно отъ этого источника. Здѣсь же мы

---

[1]) Коррелятивная противоположность обозначеній позитивизма и метафизики въ наше время несомнѣнно стерлась Едва ли можно отрицать, что философія Когена по нѣкоторымъ своимъ основоположеніямъ формально можетъ быть подведена подъ понятіе метафизики въ томъ же смыслѣ, въ какомъ принято называть метафизикой и систему Гегеля Но столь же несомнѣнно, что по общему духу, по абсолютному преклоненію передъ формой научности, она есть высшее достиженіе позитивизма, о которомъ не могли и мечтать съ точки зрѣнія своихъ позицій Юмъ, Контъ или Милль Глубочайшая сущность позитивизма заключается, повидимому, не въ отрицаніи метафизики вообще, а лишь опредѣленныхъ видовъ метафизики, совпадающихъ съ религіей Стремленіе къ *наукообразности* и *аподиктичности* въ философіи, это уже вторичная особенность позитивизма.

видимъ происхожденіе тѣхъ теорій, которыя пытаются совсѣмъ упразднить естественную точку зрѣнія трансцендентнаго знанія.

Что проблема трансцендентнаго знанія сама по себѣ таитъ нежелательныя перспективы для позитивистическаго пониманія философіи — ясно изъ самой ея сущности. Что въ ней утверждается и требуется? Построить представленіе о предметѣ, находящемся за предѣлами самаго знанія, т. е. воспроизвести нѣчто не данное, какъ бы получить копію, не имѣя оригинала. Не будутъ ли такія построенія совершенно неотличимы отъ построенія воздушныхъ замковъ? Правда, сама же наука какъ бы краснорѣчиво свидѣтельствуетъ, что это построеніе неданнаго очень часто блестяще удается. Но это свидѣтельство мало успокаиваетъ. Позитивистическая философія, вполнѣ довѣряя наукѣ въ ея содержаніи, вовсе не склонна столь же довѣрять ея естественному самосознанію и пониманію своихъ собственныхъ познавательныхъ операцій. Наконецъ, пусть наука дѣлаетъ смѣлые полеты въ невѣдомое и даже занимается строительствомъ воздушныхъ замковъ въ видѣ «рабочихъ гипотезъ». Для нея это занятіе безопасное, во-1-хъ, потому, что она по природѣ безстрастна, а во-2-хъ, потому, что она имѣетъ въ своемъ распоряженіи такое множество спеціальныхъ пріемовъ и способовъ самопровѣрки, при которыхъ никакіе воздушные замки долго не устоятъ. Другое дѣло философія, которая движима далеко не однимъ теоретическимъ интересомъ и которая въ своихъ построеніяхъ невѣдомаго, стремясь всегда въ области гораздо болѣе далекія, чѣмъ каждая изъ наукъ, совершенно лишена какихъ-либо способовъ провѣрки своихъ выводовъ. Очевидно, что именно философія, желающая быть наукообразной, должна въ этомъ отношеніи быть насторожѣ и положить запретъ на тотъ естественный ходъ мысли, который лишь при извѣстныхъ условіяхъ является дозволительнымъ. Въ сущности въ этомъ именно и состоялъ главный результатъ «Критики чистаго разума» — ограниченіе философіи эмпирически даннымъ и исключеніе изъ нея мнимаго знанія о трансцендентныхъ предметахъ. Но рѣшеніе Канта лишь недолгое время могло казаться удовлетворительнымъ. Уже скоро должно было сдѣлаться яснымъ, что кромѣ детальныхъ поправокъ и новыхъ истолкованій, которыя даны были неокантіанцами, необходимо болѣе или менѣе коренное преобразованіе системы. Пока мысль, какъ органъ познанія, была

ограничена чѣмъ-то по отношенію къ ней инороднымъ, пока за предѣлами каждаго даннаго субъекта полагалась возможной какая-то внѣшняя ему дѣйствительность — до тѣхъ поръ проблема познанія трансцендентнаго предмета неотступно должна была стоять предъ умомъ философа и вовлекать его въ попытки ея рѣшенія. Въ этомъ отношеніи въ ученіи Канта заключалось два пункта, слабо защищенные со стороны возраженій и вторженій метафизиковъ Во-1-хъ, понятіе «вещи въ себѣ», какъ трансцендентнаго предмета, и во-2-хъ, его взглядъ на познаніе эмпирическаго. Въ самомъ дѣлѣ, достаточно сказать, что существуетъ внѣшній для знанія трансцендентный предметъ, чтобы этимъ самымъ подтвердить возможность трансцендентнаго знанія объ этомъ предметѣ. Правда, это знаніе можетъ быть опредѣлено какъ смутное и почти безсодержательное сознаніе чего-то внѣшняго. Но граница, черезъ которую что-то проходитъ, не есть уже принципіально непереходимая граница. Отсюда неизбѣжный выводъ придать границѣ имманентное лишь истолкованіе идеала знанія, но вовсе не черты, раздѣляющей двѣ области бытія. Отнынѣ должно быть отвергнуто не только трансцендентное знаніе предмета, но и самое существованіе этого предмета. Эта задача выполнена была уже Когеномъ въ его истолкованіи понятія «вещи въ себѣ», какъ задачи познанія. Но этимъ далеко не все было сдѣлано. Самое познаніе, въ той формѣ, какъ оно понималось Кантомъ, скрывало въ себѣ новую опасность. Дѣло въ томъ, что естественная презумпція познанія постигать и воспроизводить внѣшній предметъ была разрушена лишь въ отношеніи метафизическихъ идей, но въ сферѣ познанія эмпирическаго все оставалось въ извѣстномъ отношеніи по старому. Правда, предметъ познанія оказывался въ общемъ гносеологическомъ смыслѣ имманентнымъ, но съ точки зрѣнія болѣе детальнаго гносеологическаго анализа въ немъ попрежнему скрывалась проблема трансцендентности. Вѣдь если тотъ или иной объектъ познанія имманентенъ человѣческому опыту и познанію *вообще*, то спеціально для опыта и знанія каждаго даннаго *индивидуальнаго* субъекта онъ могъ являться и трансцендентнымъ. Таковымъ, напримѣръ, является для насъ каждое «чужое» сознаніе, а кромѣ того многочисленные предметы чувственнаго опыта, а также опыта лишь возможнаго. Вообще для каждаго *индивидуальнаго* субъекта оста-

валась громадная область чего-то ему въ опытѣ прямо не даннаго и только лишь воспроизводимаго въ формѣ познанія. Съ этой точки зрѣнія все естествознаніе и психологія представляли знаніе въ большей своей части трансцендентное. Такимъ образомъ, въ сферѣ дозволеннаго умъ человѣческій попрежнему находилъ примѣръ весьма удачнаго разрѣшенія проблемы трансцендентнаго знанія. Правда, это знаніе относилось лишь къ объектамъ феноменальной дѣйствительности. Но важно то, что уже и здѣсь въ актахъ познанія какъ бы перекидывался какой-то мостъ отъ каждаго даннаго субъекта къ чему-то *для него* совершенно внѣшнему и *для него* сверхъэмпирическому. Опасность такого примѣра для метафизическихъ поползновеній человѣческаго разума черезчуръ ясна. Опасность эта увеличивалась тѣмъ, что данное Кантомъ, казалось бы принципіальное, различеніе ноумена и феномена грозило свестись на нѣтъ. И этому сведенію способствовало то самое имманентное истолкованіе вещи въ себѣ, о которомъ такъ заботились наиболѣе проницательные неокантіанцы. Но если «по ту сторону» ничего нѣтъ или во всякомъ случаѣ бытіе потусторонняго необязательно для теоретизирующей только мысли, то ноуменъ получаетъ значеніе лишь полезнаго для движенія мысли вопросительнаго знака. Но вмѣстѣ съ этимъ исканія докантовскихъ метафизиковъ, оставаясь въ существѣ тѣми же самыми, могли получить и на самомъ дѣлѣ получили новую форму нѣсколько болѣе приноровленную къ кантовскому пониманію феноменальнаго. Въ самомъ дѣлѣ, сведя къ нулю онтологическое значеніе ноуменальнаго и нѣсколько расширивъ область феноменальнаго, неискоренимая потребность въ метафизическомъ мірообъясненіи даже въ очерченныхъ Кантомъ границахъ дозволеннаго знанія легко и свободно, но лишь подъ новыми терминами, могла возстановить понятія докритической метафизики. Въ сущности такъ дѣло и было. Всѣ варіаціи феноменализма, столь распространенныя во второй половинѣ прошлаго столѣтія, неизбѣжнымъ и роковымъ образомъ тяготѣли къ двумъ способамъ истолкованія феноменальной дѣйствительности: въ категоріяхъ психическаго или физическаго. Исчезли субстанціи и монады докритическихъ метафизиковъ, но матеріализмъ и спиритуализмъ подъ иными терминами и болѣе осторожными выраженіями неудержимо прокрадывался въ феноменалистическую концеп-

цію міра. И причина этого возврата къ старому лежала не въ чемъ иномъ, какъ въ предположеніи какого-то внѣшняго сознанію и познанію бытія, своего рода «ding an sich» въ области феноменальнаго, которая какъ-то должна быть разоблачена и познана въ тѣхъ или иныхъ атрибутахъ. На этой же точкѣ зрѣнія стояли и тѣ теченія философской мысли, которыя непосредственно основывались на данныхъ опытныхъ наукъ и въ своихъ теоріяхъ воспріятія оперировали физіологическими и физическими понятіями и представленіями въ качествѣ чего-то болѣе объективнаго, чѣмъ непосредственное воспріятіе. Если мы спросимъ, почему же это произошло, какъ метафизика могла облекаться въ формы феноменализма, то убѣдимся, что это зависѣло отъ совершенно случайной и неясной постановки вопроса о трансцендентномъ знаніи у самого Канта. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь Кантъ рѣшалъ только вопросъ о возможности метафизики. Но и сами докантовскіе метафизики, и враждебный имъ эмпиризмъ опредѣляли ее, какъ знаніе о томъ,что не дано въ опытѣ, безъ точнаго уясненія, имѣется ли въ виду опытъ индивидуальный или общечеловѣческій, чувственный или нечувственный, возможный или дѣйствительный, мыслимый или даже немыслимый И къ этому именно многосмысленному опыту, какъ гносеологическому критерію, и обратился Кантъ, разрѣшая вопросъ о метафизическомъ знаніи, какъ сверхопытномъ. Кантъ только не замѣтилъ, что, довѣрчиво принимая опредѣленіе метафизики, усвоенное ей какъ ея противниками, такъ и защитниками, онъ сразу ставилъ дѣло на неясную и ненадежную почву, и что вообще прежде, чѣмъ объявлять метафизику знаніемъ о сверхопытномъ, надо еще очень и очень поразобраться во всемъ разнообразномъ содержаніи того знанія, которое именуется обыкновенно метафизическимъ, а именно разсмотрѣть его детально съ точки зрѣнія связи съ тѣмъ или инымъ опытомъ. И если бы Кантъ продѣлалъ эту работу, то онъ убѣдился бы, что его границы между метафизическимъ и феноменалистическимъ знаніемъ проведены въ какой-то воображаемой области, лишь приблизительно и случайно выдѣляя кое-что изъ дѣйствительно существующихъ метафизическихъ системъ въ сферу запрещеннаго. Это особенно ясно по отношенію къ ученію о ноуменахъ. Въ сущности многіе докритическіе метафизики смѣло могли бы сказать Канту, что все его различеніе между феноменальнымъ

и ноуменальнымъ очень мало ихъ задѣваетъ, элиминируя изъ ихъ ученій лишь такія понятія, какъ безвременное бытіе. Вообще метафизическія идеи лишь въ ихъ *раціоналистической* дедукціи и въ чрезмѣрной кристаллизаціи облекались въ формы, прямо подпадающія подъ кантовское опредѣленіе сверхопытнаго знанія о ноуменахъ. Въ этомъ отношеніи его паралогизмы и антиноміи имѣютъ гораздо большее значеніе въ смыслѣ четкости раздѣленія, какъ бы въ точности переименовывая дозволенныя и недозволенныя познавательныя опредѣленія. Но развѣ вся метафизика обязана вращаться лишь въ сферѣ кантовскихъ паралогизмовъ и антиномій? Далѣе, развѣ метафизическія идеи не могутъ имѣть опытнаго обоснованія? И если критическая дезинфекція Канта имѣла нѣкоторое значеніе въ отношеніи его предшественниковъ, оперировавшихъ съ метафизическими понятіями слишкомъ притязательными, то многіе послѣкантовскіе метафизики съ точки зрѣнія поставленныхъ Кантомъ границъ оказались совершенно неуловимы, и ихъ метафизическія идеи свободно могли бы пройти черезъ сооруженныя критицизмомъ гносеологическія загражденія. Мы утверждаемъ, что если взять, напримѣръ, системы такихъ метафизиковъ, какъ Лотце или Вундтъ, то лишь очень немногое было бы въ ихъ системахъ отфильтровано въ качествѣ безусловно сверхопытнаго. А представленія конкретно метафизирующаго Фехнера прошли бы, пожалуй, цѣликомъ, безъ всякихъ поврежденій и изъятій. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ одушевленные Фехнеромъ атомы, растенія, планеты и звѣзды мыслились имъ внѣ всякихъ формъ и категорій опыта, внѣ времени, причинности и другихъ кантовскихъ категорій; развѣ всѣ его представленія и понятія не были насыщены всѣми пестрыми красками внѣшняго и внутренняго опыта. Быть можетъ скажутъ, что философія Фехнера есть сплошная необоснованная фантастика и именно въ качествѣ таковой должна быть признана метафизикой. Но тотъ, кто сталъ бы дѣлать такія характеристики метафизикѣ, сослужилъ бы Канту плохую службу. Вся значительность Канта, какъ противника метафизики, была именно въ томъ, что такія опредѣленія были ему чужды. Фантазировать можно одинаково и въ области опыта и въ сферѣ сверхопытнаго, и въ первой области даже гораздо успѣшнѣе, по обилію повода и разнообразнаго матеріала. И, конечно, не тѣмъ задавался Кантъ, чтобы характеризовать и отвергать мета-

физику подъ столь расплывчатыми опредѣленіями, какъ фантастическое или необоснованное знаніе и т. п. Все это метафизики выслушивали и до Канта несчетное число разъ. Но только Кантъ попытался провести четкія границы между возможнымъ и невозможнымъ знаніемъ и тѣмъ навсегда прекратить постоянно возникающія распри о метафизическомъ знаніи. Что исполненіе имъ этого плана отличалось чрезвычайной четкостью—этого мы никогда не рѣшимся отрицать Но что четкія линія кантовскихъ опредѣленій проведены были гдѣ-то въ воздухѣ, а не на землѣ, и что въ примѣненіи къ дѣйствительнымъ человѣческимъ мыслямъ и знаніямъ о сущемъ, кантовскіе запреты и разрѣшенія расплылись въ какія-то теряющіяся и прерывающіяся очертанія, это, по нашему мнѣнію, съ полной ясностью обнаружила вся исторія философской мысли послѣ Канта. Но все предпріятіе Канта надо было бы признать неудавшимся, если бы съ этой стороны дѣло было проиграно. Очевидно импульсъ, данный новѣйшей философіи Кантомъ, долженъ былъ претершѣть какое-то коренное преобразованіе. Или надо было сознаться, что Кантъ былъ лишь одинъ изъ геніальныхъ умовъ, а вовсе не Коперникъ новой философіи, что онъ ничего безповоротно не разрѣшилъ, и что всѣ старыя возможности остались въ полной силѣ, или надо было съ корнемъ вырвать старую проблему трансцендентности даже въ той области, гдѣ она на первый взглядъ не грозила никакими зловредными послѣдствіями. Этотъ замыселъ, начатый неокантіанцами, продолженъ былъ имманентной философіей, подправленъ Риккертомъ и завершенъ Марбургской школой, сведшей проблему познанія къ maximum'у гносеологическаго монизма. Въ результатѣ мы имѣемъ современный взглядъ на познаніе, который при нѣкоторыхъ разногласіяхъ въ положительныхъ опредѣленіяхъ чрезвычайно единодушно сходится въ ниспроверженіи естественнаго пониманія познанія, какъ воспроизведенія внѣшней познанію дѣйствительности. Правда, далеко не всѣ придерживающіеся этого взгляда пришли къ нему тѣмъ путемъ, который мы только что обозначили. Философія есть область, гдѣ участвуютъ весьма разнообразныя волевыя устремленія и вкусы. Между прочимъ и боязнь банальнаго, по существу столь же необоснованная въ вопросахъ знанія, какъ своего рода horror vakui въ физикѣ, отклоняетъ философскую мысль отъ всѣхъ естественныхъ точекъ зрѣ-

нія. Однако этотъ же ирраціональный импульсъ, двигая философію извилистыми путями, быть можетъ приведетъ еще ее на старое мѣсто послѣ того, какъ вчерашнее, новое и изысканное сдѣлается всеобщимъ достояніемъ, т. е. въ свою очередь станетъ банальнымъ. И если это случится, то это будетъ хорошій урокъ искателямъ новыхъ точекъ зрѣнія во что бы то ни стало.

Часть первая.

Трансцендентность предмета познанія.

Глава I

Критика основоположеній имманентной философіи.

Ласкъ въ своей «Die Logik der Philosophie» очень удачно формулируетъ сущность и основную мысль произведеннаго Кантомъ переворота, его «коперниковскаго дѣянія», какъ превращеніе «бытія» въ чисто логическую категорію, въ опредѣленіе чистой мысли. Канту, по утвержденію Ласка, удалось разслышать въ такихъ словахъ, какъ «бытіе», «реальность», «фактическое», «существованіе», нѣчто такое, къ чему были глухи въ теченіе тысячелѣтій, а именно ихъ чисто *логическій смыслъ*. Въ связи съ этимъ объективное содержаніе, прочность и независимость дѣйствительности и природы, необходимость и незыблемость всего совершающагося должны были оказаться ничѣмъ инымъ, какъ необходимостью смысла и содержанія истины [1]). Итакъ, бытіе со всѣми его предметными квалификаціями есть не что иное, какъ логическая истина со всѣми логическими особенностями ея смысла. Если дѣяніе Канта состоитъ въ этомъ и на этомъ именно должна утвердиться вся послѣдующая философія, какъ на нѣкоторомъ незыблемомъ камнѣ, то все ея дальнѣйшее развитіе и формулировка существующаго взаимоотношенія познанія и его предмета являются строго предопредѣленными. Если всякій предметъ, а въ томъ числѣ и познаваемый, есть въ своей предметности лишь нѣчто логическое, т. е. содержащееся лишь въ мысли и познаніи, то не очевидно ли, что все, что ранѣе понималось, какъ независимое

[1]) См Lask. «Die Logik der Philosophie», стр 26—29.

отъ мысли, находящееся *внѣ* ея, должно быть объявлено несуществующимъ и такъ или иначе упразднено. Имѣется ли этотъ неизбѣжный выводъ у самого Канта? Несомнѣнно, имѣется, однако, какъ нѣчто еще до конца неуясненное и недоговоренное. Какъ мы уже выяснили во введеніи, этотъ выводъ былъ парализованъ и, такъ сказать, заторможенъ въ формулировкахъ Канта по двумъ причинамъ, во 1-хъ, благодаря введенному имъ понятію «вещи въ себѣ» и, во-2-хъ, неясностью его общей гносеологической диспозиціи. Вѣдь оставалось все-таки неяснымъ, о какомъ познаніи и какомъ познающемъ субъектѣ говоритъ Кантъ. Если о каждомъ данномъ *индивидуальномъ*, то тѣмъ самымъ все находящееся *внѣ* этого индивидуальнаго неизбѣжно пріобрѣтаетъ значеніе и *внѣшняго* познанію предмета. Очевидно, что всѣ слова Канта о познаніи и познающемъ субъектѣ надо было относить во всякомъ случаѣ не къ индивидуальному субъекту. И къ этому давали полное основаніе почти всѣ формулировки Канта. Однако, онѣ же давали поводы къ недоумѣніямъ. Но главнымъ недостаткомъ кантовской гносеологіи въ этомъ отношеніи слѣдуетъ признать то, что понятія, долженствующія замѣнить собою *индивидуальнаго* субъекта и его познаніе, не были у него выработаны. Это отсутствіе новыхъ гносеологическихъ понятій и надлежащихъ доуясненій *сверхиндивидуальности* проблемы познанія потребовали большой работы у его продолжателей. Первое мѣсто въ этомъ отношеніи принадлежитъ Шуппе.

Если мы спросимъ, что наиболѣе существеннаго внесъ Шуппе въ концепцію послѣкантовскаго феноменализма, то мы напрасно стали бы искать какихъ-либо по существу новыхъ взглядовъ или разрѣшеній вопросовъ. Вся, такъ сказать, предметная обстановка философской картины осталась прежней. Измѣнились лишь тѣ естественныя границы между двумя отдѣльными половинами этой картины, къ которымъ въ теченіе тысячелѣтій привыкъ философскій умъ. Сознаніе и внѣшній міръ, мышленіе и бытіе, столь четко различавшіяся до сихъ поръ, оказались слитыми въ какой-то гносеологическій сплавъ. Въ результатѣ существующій внѣ познающаго субъекта объектъ, т. е. тотъ трансцендентный предметъ познанія, который мыслился во всѣхъ философскихъ системахъ, какъ древней, такъ и новой философіи, оказался упраздненнымъ. Это соединеніе внѣшняго и внутренняго произведено было въ сущности

довольно простымъ способомъ. До сихъ поръ подъ сознаніемъ и познающимъ субъектомъ разумѣлось то индивидуальное сознаніе и тотъ индивидуальный субъектъ, отъ лица котораго шла рѣчь. Вся сущность произведенной Шуппе реформы состоитъ въ томъ, что онъ гипертрофировалъ понятіе сознанія до послѣднихъ предѣловъ, включивъ въ него весь внутренній и внѣшній опытъ и даже все содержаніе мышленія какъ каждой индивидуальности, *такъ* и *всего человѣчества* Такое рѣшеніе проблемы въ скрытой формѣ заключалось уже въ схемахъ кантовской философіи, въ томъ неопредѣленномъ понятіи опыта или феноменальной дѣйствительности, которое было принято Кантомъ. Однако опытъ или «феноменъ» кантовской гносеологіи былъ для новѣйшей философіи понятіемъ неудачнымъ, во-1-хъ, въ силу мыслящейся въ немъ разрозненности отдѣльныхъ его составныхъ частей и во-2-хъ, по возможности понимать его чѣмъ-то внѣшнимъ не только для каждаго даннаго сознанія, но даже для сознанія вообще. Надо было съ одной стороны стереть границы между опытомъ данной минуты или опытомъ даннаго лица и опытомъ вообще, съ другой стороны уничтожить всякое предположеніе о какой-то дѣйствительности, хотя и феноменальной, но не данной тому или иному лицу или всему человѣчеству. Это и было достигнуто Шуппе понятіемъ «сознанія вообще»[1]) и утвержденіемъ абсолютной коррелятивности субъекта и объекта, мышленія и бытія. Что весь такъ-называемый внѣшній міръ можетъ быть понятъ въ категоріяхъ сознанія, а именно въ формахъ мысли, представленія, воспріятія или ощущеній—этого Шуппе не приходилось заново доказывать. Правда, благодаря упорству матеріалистическихъ предразсудковъ нѣкоторыхъ философствующихъ физіологовъ, ему пришлось лишній разъ разъяснять, что мозгъ, нервы и атомы не могутъ разсматриваться какъ истинныя причины чувственныхъ воспріятій, и что гносеологическій пріоритетъ принадлежитъ во всякомъ случаѣ послѣднимъ. Растворивъ затѣмъ всѣ объекты воспріятія и мысли въ понятіи «сознанія вообще», Шуппе уже съ легко-

[1]) Собственно въ качествѣ terminus technicus «сознаніе вообще» у Шуппе не употребляется и если въ позднѣйшемъ «Grundriss» говорится о «Bewusstsein überhaupt», то въ Erkenntnisstheoretische Logik кажется даже не встрѣчается такого сочетанія словъ. Однако, *понятіе* сознанія вообще вполнѣ ясно обозначено уже въ Логикѣ.

стью могъ доказать, что ни въ одномъ случаѣ дѣйствительнаго познанія нѣтъ никакого находящагося за предѣлами сознанія трансцендентнаго предмета. Предметъ, который я не вижу, существуетъ въ сознаніи другихъ людей или въ видѣ воспріятій или въ формѣ научныхъ понятій, связующихъ наличныя воспріятія съ возможными и необходимыми въ одно неразрывное цѣлое. Также въ понятіяхъ существуютъ и предметы, недоступные человѣческому воспріятію вообще, какъ-то. внутренность земли, матеріальный составъ небесныхъ свѣтилъ, геологическія эпохи земного шара и т. под. Наконецъ, въ элементахъ внутренняго опыта мы представляемъ одушевленіе другихъ людей, о которомъ заключаемъ по аналогіи тѣлесныхъ ихъ проявленій съ нашимъ собственнымъ тѣломъ. Всѣ эти предметы всегда находятся въ томъ или иномъ человѣческомъ сознаніи и въ той или иной его формѣ. Вотъ простые и какъ будто неопровержимые отвѣты Шуппе на попытки указать гдѣ-нибудь трансцендентное бытіе. Вообще всѣ отвѣты, даваемые Шуппе и всей имманентной философіей на вопросы о предметѣ познанія, гласятъ въ сущности нѣчто черезчуръ очевидное. Но именно эта очевидность и обнаруживаетъ, что въ имманентной философіи что-то неблагополучно. Въ самомъ дѣлѣ, условимся называть всю сокупность дѣйствительнаго и возможнаго опыта, вѣрнѣе, все переживаемое, представляемое и мыслимое *человѣчествомъ, отвлекаясь отъ всѣхъ отдѣльныхъ личностей*— «сознаніемъ». Если мы затѣмъ спросимъ, гдѣ же находится все то, что познаетъ и можетъ познавать какъ все человѣчество, такъ и его отдѣльные представители, то отвѣтъ: «въ сознаніи» мало чѣмъ будетъ отличаться отъ простой тавтологіи. Вѣдь все то, о чемъ можно спрашивать, есть всегда уже въ какой-либо формѣ и кѣмъ-либо мыслимое и, какъ таковое, сознаваемое, т. е. сознанію (=мышленію) имманентное. Вся эта безспорность выводовъ имманентной философіи достигнута, конечно, путемъ какого-то измѣненія смысла старыхъ знакомыхъ понятій. Но гдѣ же находится тотъ рычагъ, отъ передвиженія котораго внѣшнее дѣлается вдругъ внутреннимъ,—это нелегко сразу замѣтить, тѣмъ болѣе, что слова «сознаніе» и «познаніе» и раньше употреблялись въ весьма расплывчатомъ смыслѣ, то индивидуальнаго, то родового. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь для философіи не новость задавать вопросъ о познаніи и изслѣдовать его границы отъ лица общечеловѣческаго познанія.

И въ такой именно формѣ ставилъ вопросъ и Кантъ. И однако у Канта такая постановка вопроса не приводила къ такимъ выводамъ, поскольку у него рѣчь шла не *о сознаніи*, а о *познаніи* и *опытѣ*, и поскольку вопросъ о трансцендентномъ познаніи рѣшался не во всемъ его объемѣ, а въ спеціальной формѣ о трансцендентной метафизикѣ. Поэтому-то кантовская постановка вопроса и скрывала въ себѣ нѣкоторыя неопредѣленныя еще проблемы о соотношеніи познанія и его предмета въ сферѣ общечеловѣческаго опыта. И когда имманентная философія, поставивъ проблему трансцендентнаго во всемъ ея объемѣ, упразднила и здѣсь какую бы то ни было запредѣльность предмета познанія, то это было произведено во всякомъ случаѣ весьма своеобразнымъ пріемомъ, до сихъ поръ еще непрактиковавшимся. Сознаніе, понимавшееся всегда какъ нѣчто индивидуальное, было вдругъ обезличено. И благодаря этому обезличенію расширено до предѣловъ всякаго рода мыслимости. Но если Шуппе что-либо доказалъ и обосновалъ, то во всякомъ случаѣ не свою постановку вопроса отъ лица сознанія и познанія вообще, т. е то, чѣмъ въ сущности все остальное было уже предрѣшено. Быть можетъ, гносеологія и вправѣ ставить проблему въ такой формѣ и въ извѣстныхъ вопросахъ говорить о сознаніи и познаніи вообще, имѣя въ виду научное содержаніе внѣ того или иного личнаго сознанія. Но все это возможно лишь на почвѣ извѣстныхъ гносеологическихъ пріобрѣтеній и во всякомъ случаѣ лишь по разрѣшеніи общей проблемы объ *отношеніи* предмета познанія къ познанію. Какъ бы ни взаимодѣйствовали отдѣльные индивидуумы въ своихъ познавательныхъ актахъ другъ съ другомъ, познаніе прежде всего есть процессъ, совершающійся въ индивидуальныхъ существахъ, а не гдѣ-то между или надъ ними. Познающій субъектъ, о которомъ идетъ рѣчь въ гносеологіи, не вступившей еще на путь произвольныхъ измышленій, есть *субъектъ индивидуальный*, носящій то или иное собственное имя. И только отъ лица такого субъекта можетъ задаваться вопросъ о предметѣ его познанія. Какъ бы ни мыслить познаніе,—какъ нѣкое удвоеніе вещей, или ихъ непосредственное созерцаніе, или даже усмотрѣніе міра идей,—какъ ни освобождаться въ концѣ-концовъ отъ человѣческой психологіи въ опредѣленіи состава и сущности познанія,—все то, о чемъ трактуется въ проблемахъ познанія, имѣетъ свое сѣдалище и точку

отправленія въ индивидуальныхъ «я», безъ которыхъ познаніе и знаніе, какъ никому не принадлежащія, т. е. по существу потерявшія своего истиннаго субъекта, превращаются въ пустое слово.

Необходимость ставить проблему познанія отъ лица индивидуальнаго субъекта ясно видна уже изъ того, что отношеніе предмета познанія къ «сознанію вообще» въ концѣ-концовъ построено изъ тѣхъ же актовъ мысли, которые совершаются при переходѣ каждаго индивидуальнаго сознанія къ тѣмъ или инымъ для него внѣшнимъ объектамъ познанія. Вѣдь все достояніе общечеловѣческаго опыта и знанія, какъ бы оно ни было слитно и неразрывно связано, но чтобы о немъ могла идти какая-нибудь рѣчь, должно всегда какъ-нибудь пройти ту демаркаціонную черту, которая отдѣляетъ каждое индивидуальное «я» отъ другихъ индивидуальныхъ же «ты» или «они». И ни въ чемъ иномъ, какъ въ индивидуумахъ даны тѣ критеріи, которые позволяютъ обращаться съ чужимъ знаніемъ, какъ со своимъ, удѣлять ему ту же степень достовѣрности, какъ и своему. И если трансцендентность для всѣхъ въ отдѣльности превращается какимъ-то способомъ въ имманентность для всѣхъ, вмѣстѣ взятыхъ, то не иначе, какъ путемъ того усвоенія и претворенія сначала не даннаго въ данное, неизвѣстнаго въ извѣстное, которое совершается въ каждомъ индивидуальномъ сознаніи и познаніи.

Вообще тожество родового содержанія индивидуальныхъ сознаній, на которое указываетъ Шуппе, какъ на основаніе для постановки вопроса отъ имени «сознанія вообще», есть чистое измышленіе въ человѣческомъ познаніи, совершенно недѣйственное. Лишь гносеологъ на почвѣ всего пріобрѣтеннаго знанія съ нѣкоторымъ сомнительнымъ правомъ можетъ говорить, что то или это одинаково (?) воспринимаемое и мыслимое всѣми людьми есть «то же самое». Но вѣдь каждый индивидуумъ овладѣваетъ этимъ «тѣмъ же самымъ» путемъ постепенныхъ завоеваній и, даже овладѣвъ, сознаетъ лишь въ качествѣ «даннаго мнѣ». Данность же этого для другихъ есть всегда лишь заключеніе, основанное на критеріяхъ, которые опять таки даны прежде всего *мнѣ*. Но если познаніе никогда не осуществляется въ какомъ-то «сознаніи вообще», а всегда лишь «во мнѣ» и для «меня», то можно ли утверждать, что это абстрактное «сознаніе вообще» есть гносеологическая основа для рѣшенія проблемы познанія? Но «сознаніе

вообще» есть не только абстракція, которой нельзя приписывать никакой роли въ проблемѣ познанія, но по существу абстракція неправильная, поскольку она направлена у Шуппе на «я», какъ на субъекта. Именно чистый субъектъ «я» въ каждомъ индивидуумѣ, несмотря на свою безкачественность, есть нѣчто не подлежащее обобщенію, какъ единственное и неповторимое средоточіе сознанія. И каждое содержаніе, опредѣляемое какъ „*мое*“, получаетъ полную своеобразность вовсе не отъ условій мѣста и времени, вообще не отъ тѣхъ или иныхъ содержаній, а именно отъ «я», которое, при всей своей кажущейся безсодержательности, есть истинное и единственное principium individuationis. И если возможно образовать идею мірового сознанія, то лишь какъ «сознанія всего», а не «сознанія вообще», т. е никакъ не по методу абстракціи, а лишь путемъ той или иной метафизической конструкціи.

Но если мы возстановимъ индивидуальный субъектъ и относящееся къ нему индивидуальное сознаніе въ качествѣ отправного пункта гносеологическаго изслѣдованія, то вопросъ о существованіи въ сознаніи невоспринимаемаго нами предмета долженъ, конечно, получить совсѣмъ иное рѣшеніе. Во всякомъ случаѣ сказать, что предметъ познанія находится въ сознаніи, какъ это выходитъ у Шуппе, при такой постановкѣ вопроса, конечно, уже невозможно. Если мы сопоставимъ все то, что находится въ индивидуальномъ сознаніи въ качествѣ его содержанія со всѣмъ тѣмъ, что *могло бы* быть имъ сознано и что входитъ въ содержаніе сознаній другихъ людей, то получится соотношеніе одной яркой освѣщенной точки на необъятномъ черномъ горизонтѣ. И, конечно, не этотъ горизонтъ находится въ данной точкѣ, а обратно. И, однако, этотъ горизонтъ каждой свѣтлой точкѣ, можетъ быть, какъ-то данъ въ формѣ той или иной о немъ мысли. Но что эта мысль о внѣшнемъ по существу отличается отъ *сознаванія* нами нашей свѣтлой точки и отъ сознаванія каждымъ другимъ существомъ того, что дано въ *его* сознаніи—это второй важный фактъ, который совершенно игнорируется имманентной философіей, заключающей мышленіе подъ одну скобку съ «сознаніемъ». Если въ сліяніи всѣхъ индивидуальныхъ сознаній въ одно суммарное «сознаніе» понятіе это было гипертрофировано въ количественномъ отношеніи, то въ отожествленіи сознанія съ мыслью про-

изошло смѣшеніе понятій, отличающихся другъ отъ друга по существу.

Мы не будемъ здѣсь входить въ принципіальное обсужденіе необходимости различать сознаніе отъ мышленія и познанія. Всѣ аргументы, доказывающіе необходимость такого различенія, подробно разработаны нѣмецкимъ философомъ Тейхмюллеромъ, а подъ его вліяніемъ русскимъ философомъ Козловымъ [1]), и во всякомъ случаѣ не имманентной философіи принадлежитъ по этому вопросу послѣднее слово. Поскольку же именно противъ этого же различенія, хотя и въ иныхъ терминахъ, борется критическая философія въ лицѣ ея позднѣйшихъ представителей, главнымъ образомъ въ лицѣ марбургской философіи, мы вернемся къ этому же вопросу въ послѣдующемъ изложеніи. Намъ, конечно, могутъ указать, что Шуппе вполнѣ признаетъ существенное отличіе мышленія, чувствъ и воли, какъ особыхъ видовъ сознанія, отъ мышленія въ общемъ смыслѣ равнозначномъ сознанію, что вообще понятіе мышленія имѣетъ у него двойной смыслъ: одинъ специфическій и другой общій, и что въ этомъ послѣднемъ смыслѣ мышленіе ничего иного не обозначаетъ, какъ нахожденіе въ сознаніи, какъ связь сознающаго съ сознаваемымъ содержаніемъ. «Это обладаніе чѣмъ-нибудь въ сознаніи есть мышленіе въ самомъ общемъ смыслѣ или родовое понятіе мышленія», говоритъ по этому поводу Шуппе [2]). Намъ могутъ также указать, что это отожествленіе мышленія съ сознаніемъ или, что то же, съ бытіемъ имѣетъ свое обоснованіе, напримѣръ, въ весьма правдиво охарактеризованной Шуппе наивной стадіи развитія, когда все содержаніе мыслимаго и высказываемаго сливается съ воспринимаемыми предметами въ одну цѣлую картину [3]). Далѣе намъ могутъ напомнить основной аргументъ, съ котораго собственно и начинается изслѣдованіе Шуппе, а именно, нераздѣльность содержанія и формы, мышленія и мыслимаго [4]). И мы охотно призна-

---

[1]) Безъ внесенія какихъ-либо принципіальныхъ отличій отъ взглядовъ названныхъ философовъ, выясненію этихъ понятій посвящено было и наше сочиненіе: «Основныя проблемы теоріи познанія и онтологіи» (Главы I и II, стр. 1—57).

[2]) Erkenntnisstheoretische Logik, стр. 90.

[3]) Тамъ же, стр. 91.

[4]) Вся II-ая и отчасти III-я глава его Логики

емъ, что всѣ высказанныя Шуппе по данному вопросу соображенія таковы, что каждое въ отдѣльности не подлежитъ спору. Но все безспорное въ отдѣльности отличается у Шуппе удивительной особенностью, путемъ едва замѣтныхъ преобразованій смысла, пріобрѣтать характеръ полнаго произвола мысли. Въ самомъ дѣлѣ, кто станетъ теперь спорить, что ни одно содержаніе опыта не можетъ дойти до сознанія, не будучи такъ или иначе связано съ мыслью, вообще внѣ тѣхъ или иныхъ ея формъ, и кто, далѣе, усомнится въ томъ, что все, о чемъ только мы можемъ хотя бы только предполагать, непремѣнно какъ-нибудь уже коснулось нашего сознанія и ео ipso пришло въ соприкосновеніе съ мыслью. Все это безспорныя истины. Но когда намъ на этомъ основаніи говорятъ, что все, трактуемое какъ сущее, есть по существу мыслимое, а слѣдовательно сознаваемое, то тутъ-то и начинается вопіющее пренебреженіе различіями и разнаго рода границами. Происходитъ нѣчто подобное тому, какъ если бы кто-либо, доказавъ, что ни одинъ атомъ земной массы не изолированъ отъ соприкосновенія съ лучистой энергіей солнца, сталъ бы утверждать, что земля есть солнце или находится въ солнцѣ. Для человѣческой мысли есть двѣ возможности искажать дѣйствительное положеніе вещей, по существу противоположныя, но приводящія часто къ одному результату. Первый способъ состоитъ въ игнорированіи сходства и единства, второй—въ игнорированіи различій и границъ. Результатъ, къ которому они приводятъ, одинъ и тотъ же: путаница и смѣшеніе всѣхъ понятій. Этотъ же результатъ мы не можемъ не усмотрѣть въ выводахъ имманентной философіи, своими сліяніями и смѣшеніями исказившей всю проблему познанія, смѣшавшей мышленіе, бытіе, субъектъ, объектъ, сознаніе и познаніе въ какую-то мутную смѣсь и увѣнчивающую всѣ свои гносеологическіе выводы утвержденіемъ, что все находится именно въ этой смѣси, внѣ-же ея ничего не существуетъ. Правда этого утвержденія только въ томъ и состоитъ, что все, о чемъ только можно помыслить, а въ томъ числѣ и всякій предметъ познанія, какъ-то соприкасается съ нашей мыслью, а слѣдовательно и съ нашимъ сознаніемъ. Но съ этой правдой согласятся всѣ философы въ мірѣ, и, конечно, не эта правда можетъ разрѣшить вѣковыя недоразумѣнія и споры философіи Но именно тамъ, гдѣ начинается споръ, эта правда незамѣтнымъ образомъ превращается

въ опредѣленное, предвзятое и совершенно невѣрное рѣшеніе, гласящее, что внѣ человѣческаго сознанія и познанія ничего не существуетъ или, что то же,—предметъ познанія не есть что-либо внѣшнее познанію и мышленію, а находится въ немъ [1]).

Но гдѣ же корень ошибки, какимъ образомъ философскій трюизмъ превращенъ въ догматическое и одностороннее утвержденіе? На это мы должны отвѣтить, что ошибокъ здѣсь не одна, а нѣсколько и что здѣсь, какъ и вездѣ, фальшь прокрадывается въ истину не однимъ, а нѣсколькими путями. Мы уже указали на одинъ изъ этихъ путей, состоящій въ сліяніи всѣхъ индивидуальныхъ сознаній въ единое. Въ силу этого сліянія по существу разъединенные и внѣшніе каждому отдѣльному сознанію предметы познанія всѣ какъ-бы соприкоснулись другъ съ другомъ и объединились въ одно цѣлое Одинъ изъ критеріевъ для отличія внѣшняго отъ внутренняго, объекта отъ субъекта, т е. сознаніе «*моего*» или даннаго «*мнѣ*», оказался устраненнымъ. Но гораздо принципіальнѣе второе смѣшеніе понятій, основанное на двусмысленности слова «сознаніе», благодаря которому мышленіе и познаніе отожествлено съ сознаніемъ. Что мышленіе и познаніе находятся въ сознаніи и сознаются—это вещь безспорная. Но столь же безспорно, что сознаваніе чего-либо въ мысли и въ воспріятіи—двѣ существенно различныя вещи Совершенно правъ Шуппе, констатируя, что сознаніе какъ и мышленіе состоитъ въ нѣкоторомъ обладаніи содержаніемъ или объектомъ. Но ни тотъ фактъ, что мышленіе есть одинъ изъ видовъ обладанія. ни что этотъ видъ присутствуетъ всѣмъ другимъ, не даетъ еще права ставить между нимъ и всѣмъ сознаніемъ, какъ цѣлымъ, знакъ равенства. Въ сущности болѣе точный психологическій анализъ сможетъ

---

[1]) Мейнонгъ очень остроумно сравниваетъ такое построеніе аргумента имманентности всѣхъ предметовъ мышленію съ тѣмъ, какъ если бы кто-нибудь сталъ доказывать какому-нибудь хозяину, установившему въ своей хозяйственной смѣтѣ графу «непредвидѣнные расходы», что эти расходы тѣмъ самымъ уже «предвидѣны». См Meinong «Uber die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens», стр 82 Если нахожденіе всего въ мысли или сознаніи, т е. неизбѣжную «мыслимость» всего подлежащаго познанію, понимать въ смыслѣ такой «предвидѣнности» «непредвидѣнныхъ расходовъ», то аргументація имманентной философіи имѣетъ полную силу. Но имѣетъ ли она какое-нибудь значеніе для разрѣшенія гносеологическихъ вопросовъ,—въ этомъ приходится сомнѣваться.

открыть такое же соприсутствіе всѣмъ состояніямъ сознанія элементовъ воли, чувства и ощущенія. Съ этой точки зрѣнія гносеологическій «панлогизмъ» съ фактической стороны имѣетъ нисколько не бо́льшее обоснованіе, чѣмъ «панволюнтаризмъ» или «панэстетизмъ». Но, готовы мы услышать возраженіе, все это равноправіе можетъ существовать лишь въ области психологіи или метафизики, но не въ гносеологіи, которая изслѣдуетъ лишь познаніе; а въ этой области основная стихія есть именно мышленіе. На это мы отвѣтили бы, что можетъ быть мышленіе и есть основная стихія познанія, но что рѣчь идетъ не объ этомъ, а о томъ, къ чему познаніе обращено, и какъ оно относится къ познаваемому. Здѣсь мы еще не находимся въ той спеціальной области, гдѣ бы мы могли имѣть въ виду одно лишь мышленіе. Хотя гносеологія и есть наука о познаніи, но именно въ виду ея привилегированнаго положенія быть первой философской дисциплиной и обусловливать собой все остальное, на нее падаетъ обязанность имѣть передъ собой со всѣхъ сторонъ открытый горизонтъ, а не замыкаться сразу въ академическое фахмейстерство. Поэтому никакія ссылки на спеціальность задачи и столь модныя отпугиванія психологизмомъ здѣсь были бы неумѣстны. Гносеологія, по крайней мѣрѣ въ своихъ основныхъ вопросахъ, есть просто изслѣдованіе о томъ, что такое познаніе,—изслѣдованіе даже еще и не отмежевавшееся ни отъ какихъ другихъ философскихъ дисциплинъ, такъ какъ это отмежеваніе есть ея же собственное дѣло и обязанность и притомъ совершаемое вовсе не съ первыхъ шаговъ. Она свободно пользуется всѣми категоріями ума и всѣмъ достояніемъ опыта, избираетъ въ нихъ твердыя непоколебимыя точки и проводитъ основныя грани и различенія. Вообще ея своеобразное положеніе наибольшей свободы, но и наибольшей отвѣтственности, состоитъ въ томъ, что она еще не связана никакимъ частнымъ и условнымъ знаніемъ, но сама всему частному и условному даетъ опредѣленную цѣну и значеніе. И если тѣ факты, которые нужны для ея операцій, суть въ то же время факты психологическіе, если ея анализъ совпадаетъ отчасти съ анализомъ психологическимъ, то въ этомъ нѣтъ ничего такого, что давало бы основаніе заподозрить правомѣрность ея выводовъ. И это тѣмъ болѣе, что вѣдь и психологія не начинаетъ свое изслѣдованіе съ пустого мѣста, а имѣетъ прежде все-

го нѣкоторый фундаментъ фактовъ и различеній, общихъ съ другими философскими дисциплинами. Вообще въ философіи кромѣ отдѣльныхъ дисциплинъ есть какъ бы общій стволъ, предшествующій раздѣленію ея на дисциплины, какая-то ur- или grund-philosophie, какъ, быть можетъ, сказали бы нѣмцы. Къ этой именно основной области философской мысли и относится нашъ вопросъ. И именно здѣсь должны мы ввести понятіе мышленія въ опредѣленныя границы, подчеркнуть его существенное отличіе отъ всего остального содержанія сознанія. И будетъ ли въ этомъ пунктѣ наша задача совпадать съ психологической или съ какой-либо другой, это совершенно безразлично. Какъ совершенно безразлично, къ какой области наукъ относится та истина, что 5+7=12, къ помощи которой можетъ прибѣгнуть въ томъ или иномъ случаѣ и гносеологія. Или и тогда пуритане гносеологизма гнѣвно воскликнутъ: «Помилуйте, вы впадаете въ ариѳметику!»... Но будемъ къ нимъ справедливы. Такихъ восклицаній они никогда не дѣлаютъ. И если ихъ сочиненія преисполнены постоянными предостереженіями: «Это уже психологія, съ которой теорія познанія не должна имѣть ничего общаго», то боязни впасть въ область какой-либо другой науки у нихъ нигдѣ не замѣчается. Очевидно гносеологическій пуризмъ здѣсь какой-то односторонній. Въ чемъ тутъ дѣло, это, конечно, легко можетъ разобрать каждый опытный глазъ. Не психологія, конечно, сама по себѣ столь ненавистна пуританамъ отъ гносеологіи, а нѣкоторыя безспорныя истины, относящіяся къ изслѣдованію состава человѣческаго сознанія, истины, о которыя разбиваются излюбленныя ими догматическія теоріи. Въ сущности это даже и не истины, а всего лишь *одна истина,* гласящая, что *въ сознаніи кромѣ мышленія есть еще нѣчто другое, чѣмъ мышленіе въ значительной мѣрѣ обусловлено, къ чему оно относится и съ чѣмъ сообразуется.* И едва только гносеологическое разсмотрѣніе начинаетъ подходить къ порогу этой истины, какъ гг. критическіе гносеологи истерически вскрикиваютъ: «Ахъ, это уже психологія!» И убѣдивши себя и другихъ, что объ этихъ предметахъ въ гносеологіи непозволительно говорить, облегченно взлетаютъ въ область гносеологическихъ фикцій, въ родѣ «гносеологическаго субъекта» познанія или въ какое-нибудь другое «гносеологическое» убѣжище, гдѣ можно было бы распоряжаться отношеніемъ мыш-

ленія къ дѣйствительности по своему усмотрѣнію. Однимъ словомъ, начинается то злоупотребленіе мыслью, въ какомъ нѣкогда упрекали метафизиковъ. Забавнѣе всего то, что вся эта «гносеологическая метафизика» изобрѣтается ни для чего другого, какъ для изгнанія метафизики въ качествѣ онтологіи.

Но если уже роли, разыгрываемыя философскими направленіями, такъ извратились, что гонители метафизики обращаются для достиженія своей цѣли къ ней же самой, то да позволено будетъ здѣсь и намъ взять на себя роль позитивизма старыхъ временъ и пригласить гг. «метафизиковъ отъ гносеологіи» присмотрѣться къ нѣкоторымъ «первичнымъ» фактамъ. Вѣдь «фактовъ», хотя бы въ видѣ факта существованія, познанія и науки, гносеологіи не избѣжать.

Первый фактъ, на которомъ мы настаиваемъ, состоитъ въ томъ, что въ чемъ бы ни состояла дѣятельность мышленія, она направлена всегда на что-либо иное въ сознаніи, что не есть мышленіе, отъ него не зависитъ и ему предшествуетъ. Правда, развитое мышленіе оперируетъ всегда съ понятіями, представленіями и воспріятіями, которыя уже заключаютъ въ себѣ дѣятельность мышленія. Но кромѣ мышленія онѣ же заключаютъ въ себѣ всегда нѣкоторый остатокъ, который въ сущности и обусловливаетъ все раздѣленіе содержанія сознанія на обычно принятыя категоріи воли, чувства и ощущенія. Мы склонны думать, что въ данномъ случаѣ психологическій анализъ далеко не совершенъ и что подъ обыкновенной категоріей ощущеній обнимаются нѣкоторыя данныя сознанія, которыя не суть ни ощущенія, а равно и не относятся ни къ одной изъ другихъ категорій. Но этотъ вопросъ намъ придется пока оставить открытымъ. Мы пока лишь утверждаемъ, что кромѣ мышленія въ сознаніи приходится констатировать весьма многообразное содержаніе, которое мы будемъ называть «непосредственнымъ сознаніемъ» или что то же непосредственнымъ или «чистымъ опытомъ».

Если бы у насъ стали оспаривать право устанавливать понятіе непосредственнаго сознанія [1]), какъ чистой абстракціи, такъ

[1]) Такое предположеніе не есть напрасное опасеніе. Для всей современной критической философіи нѣтъ понятія болѣе непріятнаго, какъ непосредственный опытъ или сознаніе, понятія грозящаго разрушить всѣ ея спекуляціи, возбуждающаго постоянный вопросъ о возможности совпаденія формы и содержа-

какъ этотъ непосредственный опытъ фактически всегда опосредствованъ мышленіемъ, то мы могли бы, конечно, отвѣтить обратнымъ запрещеніемъ устанавливать понятіе «мышленія», которое внѣ связи съ какимъ-либо инымъ содержаніемъ сознанія, всегда имъ преднаходимымъ въ качествѣ чего-то подлежащаго различенію, сравненію и связыванію, — тоже вѣдь не дано. И какъ бы мы ни трактовали роль непосредственнаго сознанія въ построеніи тѣхъ или иныхъ познавательныхъ формъ,—какъ предметъ жизненнаго интереса, какъ динамическій факторъ всей нашей жизни и т. п., во всякомъ случаѣ именно этотъ непосредственный опытъ есть то, на что всегда *направлено* наше мышленіе, нисходя иногда до него чрезъ множество промежуточныхъ формъ. Въ этой работѣ мышленія надъ непосредственнымъ сознаніемъ надо отмѣтить два основныя устремленія, изъ которыхъ одно направлено на то въ непосредственномъ сознаніи, что дается намъ, какъ *настоящее* и *наличное*, другое же на то, что нами понимается, какъ *не данное* и лишь какъ *возможное*.

На этомъ различеніи умѣстно остановиться подольше. Во-первыхъ, намъ могутъ возразить, что всѣ эти различенія даннаго и не даннаго, настоящаго, дѣйствительнаго и возможнаго, относятся не къ какимъ-либо находящимся внѣ мышленія предметамъ вообще содержанію, а являются уже тѣми или иными мыслительными опредѣленіями и категоріями. Что въ построеніи понятія настоящаго и прошедшаго, дѣйствительнаго и возможнаго участвуютъ разнообразные акты и формы мысли, въ этомъ мы столь же мало сомнѣваемся, какъ и критическая философія. Но мы не сомнѣваемся кое въ чемъ другомъ, о чемъ уже обыкновенно забываетъ или на что эта философія не хочетъ обратить должнаго вниманія, а именно, что никакая дѣятельность мысли *сама по себѣ* не можетъ создать ни сознанія *настоящаго*, ни сознанія

нія и вообще такъ или иначе тревожащаго гносеологическій паллогизмъ. Сколько уже усилій потрачено критической философіей, чтобы свести этотъ постоянно тревожащій ее остатокъ отъ мышленія къ нулю или по крайней мѣрѣ представить его въ видѣ совершенно безформенной массы въ родѣ какой-то глины, изъ которой мышленіе лѣпитъ свои воспріятія, представленія и понятія. При этомъ весьма тщательно стараются забыть, что какъ ни обусловлено воспріятіе дѣятельностью мысли, его форма и структура зависятъ всегда также *и отъ чего-то инаго*

даннаго и *наличнаго,* ни даже сознанія *возможнаго.* Относительно *настоящаго* это обнаружить очень легко. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ есть какой-либо актъ мысли, какое-либо средство знанія, чтобы отмѣтить *настоящее время, какъ таковое.* Развѣ съ точки зрѣнія чистой мысли, скажемъ науки, всѣ моменты времени по существу не безразличны, и прошедшее съ будущимъ и настоящимъ развѣ не вытягивается въ одну безразличную линію, гдѣ пунктъ настоящаго можетъ быть безъ всякаго ущерба для цѣлаго и его научнаго смысла поставленъ гдѣ угодно, какъ можетъ быть поставленъ гдѣ угодно 0^0 на термометрической шкалѣ. Вѣдь реальное *настоящее* въ порядкѣ реально сознаваемаго времени есть лишь какъ бы подвижная мѣтка, постоянно стирающаяся съ каждаго событія и переходящая на каждое слѣдующее. И развѣ это стираніе и перемѣщеніе дѣлаетъ мысль, а не обратно — мысль, повинуясь голосу непосредственнаго сознанія, устанавливаетъ въ *безразличной*, т е. равноцѣнной для нея на всемъ протяженіи линіи времени, пунктъ настоящаго и отходящіе отъ него отрѣзки прошлаго и будущаго. Итакъ, необходимо различать настоящее, какъ продуктъ мысли, т. е. какъ коррелятивное лишь понятіе къ понятіямъ прошедшаго и будущаго, и *настоящее* какъ непосредственный объектъ мысли, *какъ особый способъ сознаванія того или иного содержанія сознанія.* И, конечно, послѣднее гносеологически обусловливаетъ собою первое, а не обратно, хотя быть можетъ, когда мы говоримъ о настоящемъ въ послѣднемъ смыслѣ, мы не можемъ освободиться и отъ соотвѣтствующихъ и обусловленныхъ имъ продуктовъ мысли. По существу то же должны мы сказать о «данномъ» и «не данномъ» и лишь возможномъ въ качествѣ даннаго. Но здѣсь насъ встрѣчаетъ новое недоумѣніе, на которое часто обращаетъ вниманіе имманентная философія. Какъ вообще можетъ идти рѣчь о «не данномъ» сознанію. Не все ли это равно, что говорить объ отсутствіи чего-либо, показывая при этомъ на это отсутствующее пальцемъ? Именно, къ такой несуразности обращаетъ имманентная философія мысль о трансцендентномъ предметѣ. Здѣсь мы подходимъ къ основной ошибкѣ имманентной философіи въ своемъ стараніи нивелировать всѣ области сознанія, проглядѣвшей въ немъ весьма многозначительные факты. И то, что она проглядѣла, есть опять таки очень простая вещь, а именно—свидѣтельство *памяти.* Понять истинное значеніе мыш-

ленія можно лишь понявъ своеобразный фактъ *памяти*, имѣющій съ мышленіемъ одинаковое устремленіе на неданное. Память о прошломъ есть особый видъ сознанія, въ которомъ участвуетъ то же мышленіе и тѣ же данныя непосредственнаго сознанія, что и въ переживаніяхъ настоящаго, но только эти послѣднія участвуютъ въ совершенно своеобразномъ видѣ. Во-первыхъ, это своеобразіе зависитъ отъ тусклости и неясности элементовъ сознанія. Если настоящее ярко и звучно, то воспоминаніе о немъ подобно отзвуку слабаго эхо. Но не въ этомъ, бросающемся въ глаза, отличіи заключается ихъ наиболѣе существенная для сознанія и познанія разница, а въ чемъ-то совсѣмъ другомъ. Представимъ себя на берегу извилистой рѣки со скалистыми берегами, и что кто-то, скрывающійся за сосѣднимъ выступомъ скалъ, кричитъ въ сторону противоположнаго намъ берега. При этомъ возможенъ такой случай, что мы не услышимъ самого кричащаго, а услышимъ съ противоположнаго берега эхо его крика. Это эхо не будетъ тогда для насъ ничѣмъ отличаться отъ породившаго его крика, и мы будемъ думать, что это кричатъ съ того берега. Если бы память была, подобно эхо, лишь повтореніемъ минувшаго, то съ ея образами могла бы происходить такая же ошибка. Но возможенъ ли на самомъ дѣлѣ такой же случай съ памятью, какъ отзвукомъ минувшаго? Что минувшее можетъ быть смѣшиваемо съ настоящимъ, этого мы не будемъ отрицать, но тогда мы просто скажемъ, что оно для сознанія въ силу тѣхъ или иныхъ причинъ повторилось, но не будемъ называть его памятью, сущность которой и состоитъ въ томъ, что она говоритъ намъ *о минувшемъ*.

Очевидно, что въ продуктахъ памяти кромѣ меньшей живости образовъ есть одинъ болѣе глубокій и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ болѣе важный моментъ. Этотъ моментъ—*свидѣтельство о прошломъ*. Если каждый продуктъ памяти есть для насъ настоящее, то именно такое настоящее, въ которомъ какъ-то живетъ и его прошлое. Если память подобна эхо, то это эхо не только повторяющее намъ раньше произведенный звукъ, но въ то же время какъ-то намъ говорящее, что оно есть лишь повтореніе, а не подлинникъ. Что память есть въ этомъ отношеніи явленіе въ достаточной мѣрѣ загадочное и во всякомъ случаѣ для человѣческаго ума еще далеко не ясное, съ этимъ едва ли кто-либо будетъ спорить, если только онъ обычность повседневнаго факта не смѣша-

етъ съ его понятностью. Но во всякомъ случаѣ въ этомъ явленіи вовсе нѣтъ того, чтобы какая-нибудь вещь совершенно отсутствовала и въ то же время какъ бы заглядывала къ намъ въ сознаніе, словно говоря: «а я уже совсѣмъ скрылась отъ васъ». Одно изъ двухъ: или эта вещь связана еще съ сознаніемъ какой-то реальной связью, или воспоминаній вообще не существуетъ. Ибо только въ силу этой связи можемъ мы узнавать въ содержаніи памяти что-то такое, чего уже въ извѣстномъ смыслѣ сейчасъ нѣтъ. Пытаться понимать память, какъ *мыслительное лишь* истолкованіе представленій въ качествѣ прошлаго, есть дѣло совершенно безнадежное Есть ли эта связь прошлаго съ настоящимъ лишь различные способы бытія одного и того же, имѣемъ ли мы въ содержаніи памяти лишь части нѣкоего утраченнаго цѣлаго, словно говорящія о томъ, съ чѣмъ нѣкогда онѣ были связаны—этого мы сейчасъ не будемъ касаться и разсматривать уже по той простой причинѣ, что намъ сейчасъ нужно не объяснять фактъ памяти, а просто лишь установить его общій смыслъ и значеніе.

Мы здѣсь устанавливаемъ лишь тотъ простой фактъ, что существуетъ видъ сознанія, свидѣтельствующій о томъ, что сознаваемое въ данный моментъ содержаніе есть лишь повтореніе такого же содержанія въ прошломъ. Если бы намъ сказали, что это свидѣтельство есть сужденіе мысли, мы на это предложили бы объяснить, на основаніи чего мысль могла бы сдѣлать такое заключеніе. Меньшая интенсивность воспоминаній вѣдь сама по себѣ ничего не говоритъ о чемъ-то прошедшемъ, и изъ переживаній различной интенсивности еще нельзя построить прошедшаго и настоящаго. Для того, чтобы получить представленіе прошедшаго, необходимо его *вспомнить*, а вспомнить не значитъ ничего иного, какъ *узнать* въ настоящемъ отзвукъ или слѣдъ чего-то исчезнувшаго. И это «узнать» вовсе не значитъ сравнить какія-то двѣ вещи и на основаніи ихъ сходства сказать: это есть повтореніе другого. Воспоминаніе связуется со своимъ оригиналомъ такою своеобразною связью, которой вовсе нѣтъ между подобными лишь предметами. Короче говоря, здѣсь тоже есть нѣчто, не могущее быть созданнымъ никакою мыслью, но лишь непосредственно сознаваемое [1]). И лишь на почвѣ этого сознанія мысль

[1]) Мы были бы неправильно поняты, если бы это непосредственно созна-

строитъ *свое*, т. е. мыслимое лишь настоящее, прошедшее и будущее, устанавливая въ наполняющемъ ихъ содержаніе строгій порядокъ послѣдовательности. Но время, созидаемое мыслью, есть по существу *мертвое* время, простая линейка въ родѣ термометрической шкалы съ весьма точными дѣленіями. Всѣ промежутки на этой линейкѣ для мысли совершенно равноцѣнны, любое изъ дѣленій она готова принять за исходный пунктъ для своихъ отчисленій. Лишь сознаніе движется въ живомъ потокѣ времени, хватаясь за настоящее, какъ за совершенно особую, ничѣмъ незамѣнимую цѣнность [1]).

Мы затронули вопросъ о времени, конечно, не для того, чтобы его здѣсь окончательно разрѣшать. Для насъ важно лишь отмѣтить кардинальное жизненное значеніе памяти для сознанія и обусловленную фактомъ памяти роль и значеніе мышленія и познанія. Именно память впервые дѣлаетъ возможной и для познанія задачу открывать неизвѣстное. Этимъ мы вовсе не хотимъ сказать, что первой задачей познанія является возстановленіе прошлаго. Эта задача въ *индивидуальной* жизни сознанія восполняется почти исключительно самой памятью. Память есть условіе постановки проблемы о неизвѣстномъ совсѣмъ въ другомъ смыслѣ. Лишь благодаря прошедшему и черезъ него научаемся мы задавать вопросъ объ одновременномъ и будущемъ. *Прошедшее есть для насъ первый, самый законный и понятный примѣръ отсутствующей дѣйствительности*, т. е. того, что можетъ сознаваться какъ-то иначе, чѣмъ сейчасъ, и прежде всего полнѣе и интенсивнѣе. И лишь имѣя этотъ образецъ отсутствующаго и, однако, возсоздаваемаго прошедшаго, мы строимъ въ представленіи отсутствующее настоящее и будущее [2]). Другими

ваемое воспоминаній было отожествлено съ тѣмъ прошлымъ, которое уже исчезло. Прошлое онтологически связано съ настоящимъ, и лишь эта связь непосредственно сознается въ воспоминаніе, а не само прошлое, какъ таковое.

[1]) Превосходное разъясненіе того, съ какимъ искаженнымъ временемъ оперируетъ наша мысль, насколько мы подмѣниваемъ истинное время пространствомъ, можно найти у Бергсона въ его замѣчательномъ трудѣ «Essai sur les données immédiates de la conscience» (русскій переводъ «Время и свобода воли»).

[2]) Весьма остроумная и во многихъ отношеніяхъ цѣнная мысль Когена, что категорія времени возникаетъ изъ *антиципаціи*, т. е., что будущее возникаетъ прежде прошедшаго (см. «Logik», стр 131), намъ кажется въ цѣломъ невѣрной.

словами, *только благодаря памяти наличное сознаніе начинаетъ понимать себя лишь какъ малую точку въ необъятномъ горизонтѣ дѣйствительнаго, но не даннаго.* Все это, конечно, уже результатъ мысли, но результатъ, который она выполняетъ, опираясь лишь на свидѣтельство непосредственнаго сознанія. Съ этого момента для познанія начинаетъ возникать двоякая работа: 1) дѣлать все бо́льшія и бо́льшія экскурсы въ область неизвѣстнаго и не даннаго, завоевывать и пріобрѣтать его для сознанія, хотя бы въ видѣ разнаго рода антиципацій и 2) связывать это неизвѣстное съ наличнымъ даннымъ. Представленіе и понятіе и являются тѣми специфическими продуктами мысли, которые служатъ такими антиципаціями будущаго. Какова жизненная, а въ зависимости отъ этого познавательная, роль этихъ антиципацій, это составляетъ совершенно самостоятельный вопросъ, къ которому мы впослѣдствіи еще перейдемъ. Намъ предстоитъ сначала закончить разсмотрѣніе проблемы о существованіи трансцендентнаго предмета познанія. Поскольку дѣло касается аргументовъ имманентной философіи, мы намѣтили уже противъ нихъ слѣдующихъ два возраженія. 1) находиться въ «сознаніи вообще» еще не значитъ быть ему имманентнымъ, такъ какъ «сознаніе вообще» не есть реальное единство, а раздѣляется на множество индивидуумовъ, и имманентное для одного индивидуальнаго сознанія можетъ быть трансцендентнымъ для другого, 2) для всякаго сознанія какъ индивидуальнаго, такъ и суммарнаго общечеловѣческаго вся дѣйствительность или опытъ не исчерпывается настоящимъ или наличнымъ, а представляется необозримымъ горизонтомъ неизвѣстнаго и еще не даннаго. И если эта дѣйствительность охватывается мысленной формулой «неизвѣстное», которая, какъ мысль, есть, конечно, содержаніе сознанія, то все детальное содержаніе, которое подъ этой абстрактной формулой

Что для будущаго есть свой элементъ непосредственнаго сознанія и что каждый моментъ настоящаго включаетъ въ себя и нѣкоторую антиципацію будущаго—это мы охотно признаемъ. Но несомнѣнно и то, что объемъ, ясность и четкость антиципацій безконечно уступаетъ объему, четкости и ясности воспоминаній. И если въ творчествѣ будущаго заключается главный жизненный импульсъ познанія, то въ области именно прошедшаго заключается обширный матеріалъ и основаніе для возникновенія отчетливыхъ задачъ познанія и самой формы познавательныхъ задачъ, т. е. вопроса о чемъ-то неизвѣстномъ

обозначается, еще не дано въ сознаніе, а лишь ищется, достигается, а потому тоже представляетъ *трансцендентный предметъ*. Къ этимъ двумъ возраженіямъ надо прибавить еще 3-е, котораго мы еще не касались. Кромѣ предметовъ познанія, трансцендентность которыхъ состоитъ въ простой лишь не данности ихъ въ сознаніи настоящаго, но данныхъ въ прошломъ или могущихъ быть данными въ будущемъ, необходимо признать такіе трансцендентные предметы, которые вообще не могутъ быть даны каждому индивидуальному сознанію и которые находятся внѣ его въ качествѣ настоящихъ ding an sich. Въ сущности это и есть самый главный и наиболѣе оспариваемый смыслъ трансцендентности. Поскольку дѣло касается имманентной философіи, отрицаніе трансцендентнаго въ этомъ смыслѣ основывается на игнорированіи глубокой разницы дѣйствительнаго и страдательнаго залога глагола сознавать. Если мой сосѣдъ и я имѣемъ воспріятіе лежащаго на дорогѣ камня, то бытіе камня въ нашемъ сознаніи совершенно не равнозначно бытію нашихъ сознаній каждаго *въ своей собственной* сферѣ. Себя мы *сознаемъ*, камень же, какъ воспріятіе только кѣмъ-нибудь, *сознаваемъ*. Бытіе камня есть бытіе, возможное лишь въ чьемъ-нибудь сознаніи, и если мы съ сосѣдомъ закрываемъ глаза, то камень, *какъ воспріятіе*, становится лишь простою возможностью для какихъ-либо глазъ. Но ни я, ни мой сосѣдъ не можемъ превратить другъ друга лишь въ возможности простымъ закрываніемъ глазъ или забвеніемъ другъ о другѣ.

Всѣ эти истины, конечно, прекрасно извѣстны имманентной философіи, но онѣ дѣлаются недѣйствительными и улетучиваются, какъ дымъ, отъ безконечной логической игры словомъ «сознаніе».

Въ результатѣ мы находимъ въ имманентной философіи три произвола мысли, порождающіе три ошибочныхъ слѣдствія: 1) вопросъ о познаніи ставится отъ лица «сознанія вообще», а не индивидуальнаго сознанія;—отъ этого *выпадаетъ трансцендентное для каждаго индивидуальнаго субъекта*; 2) сознаніе смѣшивается съ мышленіемъ и познаніемъ;—этимъ уничтожается принципіальное отличіе между дѣйствительностію и только мыслимостію; въ результатѣ *выпадаетъ трансцендентное какъ предметъ возможнаго опыта* и, наконецъ, 3) въ безразличной корреляціи субъектъ-объекта исчезаетъ отличіе феномена отъ ноумена, какъ бытія не-

зависимаго отъ всякаго другого субъекта, имъ лишь мыслимаго, но никогда не сознаваемаго во всей полнотѣ его собственнаго существованія. Въ силу этого *выпадаетъ трансцендентное какъ вещь въ себѣ*, т.-е. самостоятельное «не-объектное» бытіе нашихъ ближнихъ и другихъ предметовъ познанія.

Но мы готовы услышать еще одинъ возможный способъ защиты имманентной философіи, который можетъ показаться нѣкоторымъ самымъ неопровержимымъ и для насъ убійственнымъ. Имманентная философія, скажутъ намъ ея возможные защитники, понимаетъ подъ трансцендентнымъ совсѣмъ другое, а именно то, къ чему всѣ наши возраженія нисколько не относятся. Философія эта борется все съ тѣмъ же призракомъ, что и Кантъ: она изгоняетъ мнимое знаніе о чемъ-то такомъ, что нельзя себѣ ни представить въ элементахъ человѣческаго сознанія, ни помыслить въ мысли. Въ удостовѣреніе, что дѣло обстоитъ именно такъ, намъ могутъ указать на соотвѣтственныя мѣста логики Шуппе, напр. стр. 76 и 77, гдѣ, разсуждая о бытіи другихъ людей, Шуппе вполнѣ ясно говоритъ, въ какомъ смыслѣ это бытіе не есть нѣчто трансцендентное, а именно въ томъ, что оно по своему содержанію цѣликомъ мыслится въ элементахъ нашего воспріятія и опыта, т. е. представляетъ съ этой стороны нѣчто вполнѣ ясное, какъ и все то, что мыслится нами отсутствующимъ или недоступнымъ для нашего узкаго сознанія.

Мы готовы признать убійственность для насъ такого возраженія, но съ одной маленькой оговоркой, а именно, что если его принять, то оно въ тотъ же моментъ окажется столь же убійственно для всей имманентной философіи. Пусть всѣ наши возраженія погибнутъ предъ лицомъ нѣкоего праведнаго и объективнаго судьи, но они погибнутъ тогда не одни, а вмѣстѣ со всей имманентной философіей. Почему же такъ? можетъ спросить нашъ воображаемый оппонентъ. Да по той простой причинѣ, отвѣтимъ мы ему, что при этомъ тотъ смыслъ, который получаютъ утвержденія имманентной философіи и который дѣйствительно ясно проявляется у ея представителей во многихъ пунктахъ ихъ изслѣдованій, есть невыносимѣйшій трюизмъ. Да кто же это пытался когда-нибудь помыслить что-либо немыслимое, почувствовать что-либо нечувствительное, ощутить неощутимое. И если бы даже имманентная философія враждовала противъ какихъ-либо практи-

ческихъ мистиковъ, стремящихся слиться съ неизреченнымъ (т. е. немыслимымъ), то и тогда ея предпріятіе было бы напраснымъ. Эти мистики сказали бы, что они вовсе не пытаются воспринять въ формахъ человѣческой мысли что-либо въ ней невыразимое, но лишь стараются хоть на нѣкоторое время выйти изъ предѣловъ человѣческаго сознанія и мысли въ иную форму бытія, о сущности которой они ничего не умѣютъ и не собираются намъ повѣдать. Поскольку же они мыслятъ и говорятъ о Богѣ, ихъ мысль имѣетъ всегда своимъ содержаніемъ нѣчто, относящееся къ человѣческому опыту. Насколько законно мыслить о Богѣ въ элементахъ этого опыта—это другой вопросъ, но во всякомъ случаѣ здѣсь нѣтъ никакого притязанія выразить въ мысли нѣчто немыслимое. Но, конечно, не мистиковъ имѣла въ виду имманентная философія, а все тѣхъ же философовъ метафизиковъ, съ которыми боролся ея учитель Кантъ, неосторожно оставившій лазейку для этихъ неугомонныхъ людей въ понятіи «вещи въ себѣ» или «ноумена». Но если дѣло обстоитъ такъ, то опять таки это не къ торжеству имманентной философіи. Вещь въ себѣ, какъ трансцендентный предметъ, испепелена уже имманентнымъ истолкованіемъ Когена въ его трудѣ «Kants Theorie der Erfarung», и дважды производить ея auto-da-fe не стоило труда, изгнать же метафизированіе въ сферѣ феноменальнаго, убить метафизику даже въ ея скромныхъ притязаніяхъ, напр. въ видѣ спиритуалистическаго пониманія природы — это дѣйствительно было задачей, требовавшейся отъ продолжателей и послѣдователей Канта всей исторической обстановкой. Если мы ошиблись, что имманентная философія имѣла въ виду эту задачу, т. е. что она хотѣла искоренить трансцендентное даже въ *феноменальномъ,* то что же она хотѣла сдѣлать и сдѣлала, спросимъ мы ея защитниковъ, и не остались ли границы между феноменомъ и ноуменомъ, возможнымъ и невозможнымъ знаніемъ столь же неопредѣленными, какъ онѣ обозначились у Канта. Одно изъ двухъ: или имманентная философія пыталась, но неудачно, разрѣшить нѣкоторыя задачи, оставленныя Кантомъ неразрѣшенными и даже совсѣмъ не поставленными, или она ничего этого даже и не пыталась сдѣлать и только нѣсколько иными терминами обозначила совершенно то же положеніе вещей, которое констатировано уже кантовскимъ феноменализмомъ. Если всѣ наши возраженія имма-

нентной философіи направлены не по адресу, то только во второмъ случаѣ.

Чтобы покончить съ имманентной философіей, намъ необходимо предупредить еще одинъ могущій возникнуть упрекъ, а именно, что имманентную философію мы разсматривали, исключительно имѣя въ виду Шуппе, не привлекая къ разсмотрѣнію другихъ ея представителей. На это мы отвѣтимъ, что тѣ статьи и работы остальныхъ представителей имманентной философіи, съ которыми намъ приходилось знакомиться, не даютъ въ разсматриваемомъ нами вопросѣ ничего существенно иного по сравненію съ Шуппе, старѣйшимъ представителемъ и основателемъ имманентной философіи, то же, въ чемъ они съ Шуппе разногласятъ, лежитъ внѣ нашего вопроса. Если же мы въ этомъ неправы и здѣсь что-либо упустили существенное, мы ждемъ отъ защитниковъ имманентной философіи возраженій и указаній, которыя примемъ съ благодарностью.

Глава II.

Гносеологія Риккерта и ея продолженіе у Ласка.

Если имманентная философія не была послѣднимъ словомъ въ борьбѣ съ трансцендентнымъ предметомъ познанія, то употребляемый ею способъ для растворенія всего трансцендентнаго въ имманентномъ по существу остается неизмѣннымъ у всѣхъ тѣхъ философовъ, которые рѣшали эту проблему однозначно. Способъ этотъ состоитъ, во-1-хъ, въ устраненіи изъ гносеологическаго разсмотрѣнія индивидуальнаго познающаго субъекта и замѣнѣ его разнаго рода гносеологическими абстракціями и, во-2-хъ, въ смѣшеніи мышленія съ сознаніемъ, а въ концѣ-концовъ и съ бытіемъ. Въ имманентной философіи абстракціей, упраздняющей индивидуальное сознаніе, было «сознаніе вообще». Хотя такая замѣна и не можетъ быть по существу оправдана, однако въ ней по крайней мѣрѣ мы имѣемъ дѣло съ понятіемъ не вполнѣ фиктивнымъ. Въ самомъ дѣлѣ «сознаніе вообще», если подъ нимъ понимать всѣ индивидуальныя сознанія суммарно или все общее содержаніе отдѣльныхъ сознаній, есть нѣкоторая дѣйствительность, отъ имени которой можно ставить вопросъ о познаніи, хотя и не въ самой его общей и первоначальной формѣ. Въ философіи Риккерта мы встрѣчаемся съ такимъ же упраздненіемъ трансцендентнаго, но уже посредствомъ понятія, представляющаго простую гносеологическую фикцію; эта фикція—«гносеологическій субъектъ». Что эта фикція изобрѣтена именно ad hoc, чтобы утвердить точку зрѣнія имманентности, это должно быть совершенно ясно для всякаго, изучавшаго философію Риккерта. Появляясь сначала въ сочиненіи «Границы естественнонаучнаго образованія понятій», а затѣмъ въ первой главѣ основного гносеологическаго изслѣдованія Риккерта «Gegenstand der Erkenntniss», для того, чтобы уничтожить противоположеніе моего

сознанія и всего лежащаго за его предѣлами. т. е. ему трансцендентнаго, понятіе это потомъ не играетъ по существу никакой роли, и Риккертъ возвращается къ нему только для того, чтобы снова и снова защитить этотъ краеугольный камень своей философіи отъ разныхъ возможныхъ возраженій. Никакого значенія, кромѣ указаннаго, понятіе это не играетъ и въ другихъ работахъ Риккерта. Вообще гносеологическій субъектъ Риккерта это своего рода гносеологическій прожекторъ, вся роль котораго смѣшать и слить воедино то, что при естественномъ зрѣніи представляется раздѣленнымъ. Если мы посмотримъ, какъ укрѣпляетъ Риккертъ этотъ изобрѣтенный имъ гносеологическій аппаратъ, то нельзя не признать, что дѣлается это, что называется, на скорую руку. Установивъ три возможныхъ и обычныхъ противоположенія субъекта и объекта, а именно: 1) пространственное противоположеніе психофизическаго субъекта или сознанія + тѣло и объекта, какъ внѣшняго ему протяженнаго міра, 2) субъекта, какъ моего сознанія и объекта, какъ всего, что въ него не входитъ, т. е. весь внѣшній міръ + мое тѣло и 3) субъекта, какъ того въ моемъ сознаніи, что лишь представляетъ и мыслитъ, и объекта, какъ того въ моемъ же сознаніи, что является лишь представляемымъ и мыслимымъ, Риккертъ отмѣчаетъ, что проблема трансцендентности возникаетъ лишь на почвѣ второго противоположенія. Но можно ли на этомъ противоположеніи оставаться? Нѣтъ! категорически отвѣчаетъ Риккертъ: необходимо взять понятіе субъекта въ томъ значеніи, которое намѣчается третьимъ противоположеніемъ, однако его нѣсколько исправить. Подъ субъектомъ необходимо разумѣть «гносеологическій субъектъ», т. е. то чистое содержаніе, которое никогда не можетъ быть объектомъ. Но если такъ, то тогда все индивидуальное въ субъектѣ, все *мое*, какъ могущее всегда стать объектомъ и всегда имъ становящееся, не можетъ быть отнесено къ содержанію *гносеологическаго субъекта*, который такимъ образомъ есть лишь нѣчто *безличное, общее*, форма сознанія вообще. Итакъ, третій случай понятія субъекта долженъ быть признанъ остановившимся на полпути Поскольку тамъ субъектъ мыслился какъ *мое* «я», и онъ долженъ быть отнесенъ къ объекту.

Поставивъ такимъ образомъ вопросъ о познаніи отъ имени безличнаго «гносеологическаго субъекта», Риккертъ, конечно, безъ

труда доказываетъ, что ему присуще все сознаваемое и мыслимое и что, наоборотъ, все то, что можно помыслить внѣ этого имманентнаго содержанія, есть чисто отрицательная фикція, полученная путемъ логической дизъюнкціи. «даннаго» и «не даннаго» въ сознаніи. Такимъ образомъ Риккертъ производитъ въ сущности ту же мысленную операцію, что и имманентная философія, а именно дисквалифицируя существовавшія дотолѣ категоріи субъекта во второмъ и даже третьемъ смыслѣ и превращая и то, и другое въ объектъ и притомъ имманентный, Риккертъ обогащаетъ понятіе имманентнаго до послѣднихъ предѣловъ, понимая подъ нимъ все мыслимое и представляемое нами въ формахъ пространства и времени и соотвѣтственно этому вообще все доступное *сознаванію въ той или иной формѣ*. Соотвѣтственно этому обѣдняется понятіе трансцендентнаго до понятія «немыслимаго» и «недоступнаго сознаваемости» и затѣмъ говорится, что ничего трансцендентнаго нѣтъ. Словомъ, построенъ фантомъ какого-то немыслимаго «ничто» и затѣмъ торжественно доказано, что его нигдѣ нѣтъ. Если задаться вопросомъ, къ чему продѣланъ весь этотъ гносеологическій фокусъ-покусъ, то отвѣтъ ясенъ изъ всей антиметафизической позиціи, занимаемой философіей Риккерта [1]). въ выпадахъ противъ метафизически-трансцендентнаго, которое въ системахъ метафизиковъ всегда было, и нѣчто нечуждое сознаваемости, и мыслимое *въ категоріяхъ сознанія*—все это будетъ считаться уже изгнаннымъ не только изъ области познанія, но и изъ сферы дѣйствительнаго бытія вообще.

Разбирая предпосылки имманентной философіи, мы уже подробно останавливались на вопросѣ о необходимости ставить проблему познанія именно отъ имени индивидуальнаго сознанія или субъекта. Высказанныя нами по этому поводу соображенія могутъ, конечно, послужить базисомъ и для критики всей концепціи Риккерта. Однако здѣсь вопросъ значительно осложняется привнесенными Риккертомъ весьма своеобразными аргументами въ защиту своей позиціи. Поэтому намъ придется еще разъ остановиться на этомъ коренномъ вопросѣ объ исходномъ пунктѣ

---

[1]) Только этой позицией можно, напримѣръ, объяснить тотъ высокомѣрно-презрительный тонъ, съ которымъ Риккертъ говоритъ о Шпенглерѣ во введеніи къ своимъ «Границамъ естественнонаучнаго образованія понятій».

гносеологическаго изслѣдованія. На философіи именно Риккерта наиболѣе ясно обнаруживается, что результаты всей гносеологіи всецѣло зависятъ отъ того, съ чего мы начинаемъ, на чемъ прежде всего базируемъ. Здѣсь именно уступка малѣйшей пяди твердой почвы можетъ явиться роковой для всего послѣдующаго. Если на вопросъ, отъ чего долженъ отправляться гносеологъ, одни будутъ отвѣчать: «отъ самыхъ несомнѣнныхъ фактовъ», а другіе: «отъ основныхъ гносеологическихъ понятій»,—то и тѣ и другіе будутъ неправы, думая, что они говорятъ по существу различныя вещи. Всякій фактъ, если мы о немъ говоримъ въ гносеологіи, конечно, уже тѣмъ самымъ превращенъ въ понятіе. Но, съ другой стороны, и понятіе, если оно не имѣетъ ничего фактическаго, т. е. не содержитъ ничего такого, что заключается въ непосредственномъ сознаніи въ качествѣ нѣкоторой первичной ирраціональной данности, есть пустое слово. И слово «субъектъ» есть, конечно, тоже пустое слово, если въ немъ не указуется на нѣкое *„то, что“* непосредственнаго опыта. Какія познавательныя формы присоединятся къ этому *„то, что“*—это другой вопросъ, но это *„то, что“* должно быть въ понятіи налицо или, вѣрнѣе, на него должно понятіе указывать, какъ на свой фундаментъ и своего рода raison d'être. Мы утверждаемъ, что понятіе «субъекта» можетъ имѣть это необходимое для него «то, что» только въ индивидуальномъ сознаніи. Иначе говоря, понятіе субъекта образуется на томъ неотъемлемомъ базисѣ моего, твоего, вообще индивидуальнаго сознанія, отвлечься отъ котораго, оставаясь въ предѣлахъ этого понятія, нельзя. Поэтому субъектъ, для котораго нѣтъ ничего «моего», есть не только фикція, но и фикція внутренне противорѣчивая, такъ какъ намекая своимъ значеніемъ на нѣкій субъектъ, для котораго есть всегда нѣчто *мое*, она въ то же время говоритъ, что ничего «моего» для такого субъекта быть не должно. Но, утверждаемъ мы, тогда вообще нѣтъ не только никакого субъекта познанія, но и самаго познанія, такъ какъ если отвлечься отъ индивидуальныхъ «я», то о познаніи вообще нельзя говорить, ибо тогда оно «ни для кого».

Однако Риккертъ держится по этому вопросу противоположнаго мнѣнія. Онъ по нѣскольку разъ повторяетъ, что его гносеологическій субъектъ есть только «понятіе», не имѣющее себѣ никакого соотвѣтствія въ томъ, что именуется дѣйствительностью.

Именно въ этомъ онъ подчеркиваетъ существенное отличіе гносеологическаго субъекта отъ субъекта психологическаго Итакъ, гносеологическій субъектъ есть нѣчто абсолютно сверхъэмпирическое, т. е. только лишь мыслимое. Въ сущности это не что иное, какъ ноуменъ докритической метафизики, должны были бы мы сказать, повинуясь требованію Риккерта признать гносеологическій субъектъ «*только понятіемъ*». Но и на такое заключеніе раздаются отъ автора еще болѣе энергичные протесты. Ни о чемъ такъ не заботится Риккертъ, какъ чтобы его «гносеологическій субъектъ» не былъ принятъ за метафизическую идею. Но всѣ старанія Риккерта установить здѣсь какое-нибудь дѣйствительное отличіе не увѣнчиваются никакимъ успѣхомъ. Оно и понятно: если мы стоимъ на почвѣ критическаго раздѣленія опытныхъ и сверхопытныхъ понятій, то ему можетъ лишь соотвѣтствовать кантовское раздѣленіе познанія на познаніе феноменальнаго и ноуменальнаго, т е. возможнаго знанія о фактахъ и по существу невозможнаго знанія о ноуменахъ, т. е. метафизики. Этой дилеммы не избѣжать и Риккерту. И Риккертъ лишь дѣлаетъ видъ, что онъ ея избѣгаетъ, обращаясь къ помощи словечка «гносеологическій». Поистинѣ это волшебное словечко не только у Риккерта, но у всѣхъ почти современныхъ гносеологовъ критическаго направленія, желающихъ избѣжать Сциллы психологіи и Харибды метафизики. При помощи его у нихъ все дѣлается возможнымъ. Надо ли обосновать апріорное знаніе вопреки психологическому пріоритету опыта, ихъ выручаетъ «гносеологическая» постановка вопроса о «знаніи», возникаетъ ли необходимость для преодолѣнія проблемы трансцендентнаго уничтожить индивидуальное сознаніе, они изобрѣтаютъ безличное сознаніе или субъектъ, который, съ одной стороны, есть только «понятіе», т. е. только «мыслимое» (νοούμενον), но съ другой стороны и не только мыслимое, нѣчто совсѣмъ особенное—ни то, ни это, а нѣчто пограничное (Grenzbegriff), которое ни тутъ, ни тамъ, а въ то же время и тутъ, и тамъ... ну, однимъ словомъ, нѣчто «гносеологическое». Никогда еще философія не доходила до такой невыносимой софистики, до такихъ мыслительныхъ изворачиваній и перегибовъ на всѣ лады ради того только, чтобы во что бы то ни стало отстоять извѣстную позицію. И пусть бы это была позиція самозащиты,—чего, чего не дѣлаютъ въ предчувствіи гибели. Но вѣдь критическая гносеологія притязаетъ

не просто на свое существованіе, а на своего рода диктаторское право. Вѣдь вся ея суть, весь ея пафосъ заключается въ увѣренности, что она именно опредѣляетъ истинное и мнимое знаніе, она творитъ окончательный судъ надъ исторіей философской мысли. Однимъ словомъ, это не позиція защиты, а своего рода «моисеево сѣдалище» въ философіи Тѣмъ болѣе рѣжетъ глаза то мнимое замаскированіе разнаго рода неблагополучій, которыя открываются въ области критическаго построенія даже для самой критической философіи. Это въ особенности относится къ философіи Риккерта. Этому мыслителю, столь упорному въ отстаиваніи своихъ основоположеній, свойственна въ то же время чрезвычайная чуткость по отношенію возрастающихъ вокругъ нихъ недоумѣній, которыя обыкновенно онъ самъ же и замѣчаетъ. И въ этомъ отношеніи его добросовѣстность не знаетъ границъ: онъ самъ ставитъ себѣ часто убійственное возраженіе и вопросы, отвѣты на которые ясно обнаруживаютъ всю невозможность его позиціи. Въ этомъ отношеніи особенно характерна третья часть четвертой главы его «Gegenstand der Erkenntnis», посвященная выясненію «сознанія вообще въ качествѣ высказывающаго сужденія». Но къ этому пункту мы обратимся нѣсколько далѣе, а пока разсмотримъ, на какихъ положительныхъ основаніяхъ строитъ Риккертъ свое понятіе гносеологическаго субъекта. Собственно единственнымъ такимъ основаніемъ является для Риккерта то, что истинный субъектъ познанія никогда не долженъ быть *объектомъ*. Но все *мое* можетъ быть всегда объективировано и лишь безличный субъектъ не подлежитъ никакой объективаціи.

Здѣсь Риккертъ высказываетъ утвержденіе формально справедливое, но нисколько не рѣшающее поставленнаго имъ вопроса. Конечно то, что есть объектъ, не есть въ томъ же смыслѣ субъектъ, иначе казалось бы теряется смыслъ этихъ коррелятивныхъ понятій. Однако формальная правота этого утвержденія далеко не идетъ. Конечно, если нѣкто А есть объектъ наблюденія нѣкоего Б, то А есть именно только объектъ и ни въ какомъ случаѣ не субъектъ, *если мы говоримъ объ этомъ именно случаѣ* наблюденія однимъ другого. Но никто не мѣшаетъ, чтобы въ то же самое время А сталъ наблюдать за Б и, оставаясь объектомъ его наблюденія, сдѣлался бы субъектомъ своего собственнаго наблюденія за нимъ. Иными словами, объектъ и субъектъ фиксируется въ сво-

емъ противопоставленіи лишь тогда, если мы мысленно представимъ то или иное реальное соотношеніе опыта необратимымъ, т. е. реально неподвижнымъ. Но можетъ ли наше живое и незамороженное въ логической абстракціи «я» быть и своимъ субъектомъ, и своимъ объектомъ—*это вопросъ, который на почвѣ одной лишь коррелятивности понятій не разрѣшитъ* Можетъ ли быть въ нашемъ сознаніи такой пунктъ, отъ котораго не только исходитъ, но къ которому также и приходитъ то созерцательное дѣйствіе, которое образуетъ гносеологическую пару субъектъ—объекта, этого мы сейчасъ не будемъ рѣшать. Мы скажемъ лишь, что если даже отвѣтить на этотъ вопросъ отрицаніемъ, т. е. постулировать понятіе чистаго субъекта, никогда не могущаго быть объектомъ, то это еще не значитъ оправдать Риккертовскую концепцію «гносеологическаго субъекта», какъ чего-то сверхъиндивидуальнаго. Въ самомъ дѣлѣ, пусть истинный субъектъ есть тотъ, который никогда не можетъ быть своимъ же объектомъ. Но слѣдуетъ ли изъ этого, какъ это полагаетъ Риккертъ, что *этотъ субъектъ не есть* тотъ или иной индивидуальный субъектъ?—Конечно, нѣтъ. Совершенно правильно разсуждаетъ Риккертъ, что все, о чемъ мы говоримъ «мое», есть уже всегда нѣчто объективированное. Но что же изъ этого слѣдуетъ? Развѣ каждое индивидуальное «я» обязано называть себя «мое я»? Встрѣчается ли такое сочетаніе словъ гдѣ-либо, кромѣ какъ въ гносеологическихъ сочиненіяхъ? Вообще откуда Риккертъ вывелъ, что если «я» не дѣлаетъ самого себя своимъ объектомъ, то оно уже тѣмъ самымъ непремѣнно безличное «я»? Вѣдь сущность индивидуальнаго «я» состоитъ не въ томъ, что оно говоритъ само про себя «мое я», а въ томъ, что оно называетъ и объективируетъ въ качествѣ «своихъ» разнаго рода *состоянія* и *акты* сознанія. И *лишь ретроспективно, въ отвлеченной мысли можемъ мы говорить о нашемъ «я», какъ о «моемъ», причемъ такому мысленному лишь объективированію можетъ не соотвѣтствовать никакого объективированія* въ непосредственномъ сознаніи. Правда, когда мы вообще говоримъ о себѣ, этому какъ будто соотвѣтствуетъ какое-то непосредственное переживаніе. Однако, очевидно, что мы, говоря о своемъ «я», вовсе не разумѣемъ непремѣнно *тотъ истинный субъектъ* нашего сознанія и познанія, который Риккертъ совершенно правильно намѣтилъ въ своемъ 3-мъ противоположеніи и совершенно произвольно превратилъ въ

безличнаго гносеологическаго субъекта. Что мы подъ нашимъ «я» разумѣемъ и имѣемъ въ виду очень различныя вещи—это отлично показалъ Риккертъ, намѣтивъ три основныхъ значенія субъекта, или что то же «я». Но такихъ значеній можетъ быть и больше. Каждому человѣку свойственна различная глубина самосознанія, и онъ считаетъ своимъ «я» тотъ или иной поясъ сознанія, фактически всегда нѣсколько отстоящій отъ его истиннаго центра. Но если мы постулируемъ наличность такого центральнаго «я» въ сознаніи и почему-либо думаемъ, что рефлексія внутренняго самосознанія на него необратима, *то это „я“ еще вовсе не превращается этимъ въ нѣчто не индивидуальное и безличное.* Сущность индивидуальности состоитъ въ сознаніи своего «я» вовсе не какъ наблюдаемаго, а исключительно какъ активно дѣйствующаго и имѣющаго нѣчто «свое», *отдѣленное* отъ другихъ «я». Конечно, всякое «я» необходимо объективируется, поскольку оно становится предметомъ мысли, но отъ этого не избавлено и «гносеологическое я» Риккерта, о чемъ онъ и самъ говоритъ въ послѣдующихъ главахъ своего сочиненія. И вотъ тутъ-то, отвергая возможный упрекъ въ одной непослѣдовательности, Риккертъ, самъ того не замѣчая, попадаетъ въ другую. «То, что гносеологическій субъектъ никогда не можетъ сдѣлаться объектомъ»,—говоритъ Риккертъ [1]),—«ибо, мыслимый въ качествѣ объекта, онъ всегда уже предполагаетъ себя въ качествѣ субъекта, означаетъ лишь то, что онъ не можетъ быть мыслимъ въ качествѣ *дѣйствительно* существующаго объекта имманентнаго или трансцендентнаго. Это утвержденіе нисколько не исключаетъ однако того, что мы дѣлаемъ объектомъ гносеологическаго обсужденія *понятіе* такого субъекта, такъ какъ черезъ это объективируется не самъ гносеологическій субъектъ, но только его понятіе», («denn dadurch wird nicht das erkenntnisstheoretische Subjekt selbst sondern eben nur sein Begriff zum Objekt») Здѣсь весьма многозначительно противоположеніе *„понятія“* гносеологическаго субъекта *„ему самому“*. Это противоположеніе тѣмъ любопытнѣе, что въ другихъ мѣстахъ своего сочиненія и даже на той же страницѣ Риккертъ все время подчеркиваетъ, что «гносеологическій субъектъ есть *только лишь „понятіе“*, вовсе не указующее на что-либо реаль-

[1]) «Der Gegenstand der Erkenntniss» изд. 1904 г, стр 154.

ное. Но если мы признаемъ это «selbst» за простую обмолвку и согласимся, что «гносеологическій субъектъ» не есть какая-либо дѣйствительность, то тогда спрашивается, какъ ему могутъ быть *даны* всѣ имманентные объекты, которые составляютъ дѣйствительность. Если имманентная философія настаивала на данности или имманентности всѣхъ объектовъ познанія сознанію вообще, то тамъ это было понятно и вполнѣ правомѣрно. Сознаніе вообще, понятое какъ нѣкоторая суммированная дѣйствительность всѣхъ общихъ элементовъ индивидуальныхъ сознаній, конечно, содержало всѣ свои части, какъ вполнѣ однородныя съ цѣлымъ величины, и во всякомъ случаѣ не претендовала быть «небытіемъ». Но у Риккерта, объявившаго гносеологическій субъектъ не относящимся къ области дѣйствительности, дѣйствительность осталась ему тѣмъ не менѣе какъ-то данной. Но не равнозначна ли такая данность наполненности непротяженнаго ящика протяженными вещами?

Исключеніе основного гносеологическаго понятія «гносеологическаго субъекта» изъ области дѣйствительности имѣетъ между прочимъ у Риккерта слѣдующее оправданіе. «Теорія познанія», говоритъ онъ, «спрашиваетъ о логическихъ предпосылкахъ познанія дѣйствительности, и поэтому ея понятія, составляющія эти предпосылки, не могутъ быть понятіями дѣйствительности, такъ какъ вѣдь тогда опять нужно было бы спрашивать о логической предпосылкѣ этихъ понятій, и, слѣдовательно, мы пришли бы къ безконечному ряду»[1]). Тутъ, что ни шагъ, то вопіющій произволъ мысли. Во-первыхъ, откуда видно, что предпосылки познанія могутъ быть *только* логическими. Во-вторыхъ, почему въ исканіи этихъ предпосылокъ надо непремѣнно покинуть почву дѣйствительности Вѣдь дѣло идетъ лишь объ *отношеніи* познанія къ дѣйствительности, причемъ, если само познаніе есть тоже нѣкая дѣйствительность, то идетъ рѣчь объ отношеніи двухъ видовъ дѣйствительности. Почему объ этомъ отношеніи не можетъ идти разсужденіе съ точки зрѣнія индивидуальнаго субъекта, составляющаго тоже одну изъ дѣйствительностей, вообще почему всѣ эти разсужденія не могутъ оставаться на почвѣ дѣйствительности, а должны получить подкрѣпленіе въ чемъ-то не дѣйствительномъ? На все это у Риккерта

[1]) Der Gegenstand der Erkenntniss 1904, стр. 155 (рус. перев. г. Шпетта, изд. 1905 г., стр. 168).

нѣтъ никакого вразумительнаго отвѣта. Ссылка на то, что иначе придется углубляться въ какія-то безконечныя предпосылки для обоснованія дѣйствительности, есть лишь какое-то измышленное затрудненіе. Риккертъ здѣсь словно забываетъ, что ищутся предпосылки, *познанія* дѣйствительности, а вовсе не предпосылка самой дѣйствительности, такъ какъ послѣдній вопросъ не имѣетъ для гносеологіи никакого смысла и во всякомъ случаѣ ни изъ чего не вытекаетъ. Но если бы даже Риккертъ былъ въ этомъ исканіи обоснованій правъ, то ему слѣдовало бы продѣлать ту же аргументацію и въ отношеніи познанія и разсуждать приблизительно такъ: «для открытія предпосылокъ познанія и мышленія надо выйти изъ сферы познаваемаго и мыслимаго или иначе помыслить немыслимое». Вообще въ стремленіи создать какой-то гносеологическій vakuum Риккертъ доходитъ до поразительно противоестественныхъ выводовъ, которые для мысли по существу не осуществимы. При этомъ онъ временами какъ-будто самъ сознаетъ, что у него получается нѣчто весьма сомнительное и странное, и стремится оправдать эту странность тѣми или иными доводами. Такъ, напр., обоснованіе гносеологіи на «недѣйствительномъ», онъ пытается оправдать примѣромъ другихъ наукъ, образующихъ понятіе недѣйствительнаго, напр. «прямая линія» въ геометріи, «атомы» и «законы» въ естествовѣдѣніи (Gegenstand, стр. 154). Если здѣсь и получается видъ нѣкотораго аргумента, то исключительно благодаря полному игнорированію того значенія, которое имѣютъ приведенныя понятія въ соотвѣтствующихъ наукахъ. Дѣло въ томъ, что наше научное постиженіе дѣйствительности получается зачастую при помощи понятій этой дѣйствительности не вполнѣ адекватныхъ и улавливающихъ изъ нея лишь кое-что. Таково именно понятіе атома. То, что въ немъ есть адекватнаго дѣйствительности, т. е. мысль о нѣкоемъ minimum'ѣ матерьяльнаго дѣйствія, сохранится въ знаніи и перейдетъ въ другія понятія; то же, что не относится къ объективному содержанію этого понятія, напр. протяжѐнность, какъ нѣкоторая какъ бы видимая кѣмъ-то конфигурація, отпадетъ. Здѣсь пользованіе понятіями, не имѣющими осуществленія въ дѣйствительности, есть лишь слабость нашей мысли и нашего знанія, принужденныхъ переходить къ истинѣ и знанію постепенно, а именно черезъ посредство полуистинъ и полузнанія. Если бы

Риккертъ призналъ, что его «гносеологическій субъектъ» есть такая же завѣдомая полуистина, полузаблужденіе, какъ атомъ, то мы противъ этой фикціи, пожалуй, особенно спорить бы и не стали. Но вѣдь «гносеологическій субъектъ» претендуетъ на нѣчто другое. Тутъ можетъ быть подойдетъ другой примѣръ Риккерта— прямая линія. Не эмпирическія линіи дѣйствительности являются образцомъ и основой для прямой линіи геометріи, а какъ разъ обратно, могутъ сказать намъ защитники Риккерта. На это возможное указаніе мы отвѣтимъ вопросомъ. откуда извѣстно, что прямыя линіи въ дѣйствительности не существуютъ? Если намъ скажутъ, что ихъ нѣтъ въ нашихъ ощущеніяхъ и представленіяхъ, то это будетъ не аргументъ. Мало ли чего нѣтъ въ нашихъ представленіяхъ и что подпадаетъ все-таки подъ категорію дѣйствительности. Температура солнца для насъ и не ощутима и не представима, какъ таковая, однако понятіе t^0 солнца не обозначаетъ же нѣкую завѣдомую нереальность. Столь же поспѣшно было бы на основаніи сверхъэмпиричности прямой линіи утверждать, что она есть лишь продуктъ человѣческой мысли. Не дѣйствительность плоха и бѣдна по сравненію съ идеальными опредѣленіями мысли, а бѣдны и скудны передъ ними и передъ ней лишь наша ощущающая и представляющая способность. Однако и она ухватываетъ нѣчто изъ дѣйствительности, дающее мысли поводъ и основаніе для опредѣленнаго исправленія и дополненія безсильнаго воспріятія и воображенія. Итакъ, ссылка на прямую линію вовсе не служитъ къ возвеличенію «недѣйствительности», а лишь доказываетъ, что наша мысль въ построеніи «дѣйствительности» есть орудіе гораздо болѣе точное, чѣмъ ощущеніе и представленіе. Во всякомъ случаѣ здѣсь Риккертъ, какъ и во многихъ мѣстахъ, вводитъ въ обоснованіе гносеологіи то, что еще подлежитъ ея разрѣшенію впослѣдствіи, а именно вопросъ о бытіи или небытіи объектовъ чистой мысли.

Самымъ роковымъ послѣдствіемъ всѣхъ произволовъ мысли у Риккерта является безысходный дуализмъ взаимоотношеній «дѣйствительнаго» и «недѣйствительнаго», «цѣнности» и «бытія»— дуализмъ гораздо болѣе неосуществимый въ мысли, чѣмъ старыя формы дуализма духа и матеріи, протяженнаго и непротяженнаго, который всегда давалъ нѣкій tertium comparationis въ бытіи вообще. Но какъ и въ какомъ смыслѣ не сущее общается съ су-

щимъ, этого мы никогда не поймемъ и, смѣемъ думать, не понимаетъ, а только говоритъ и самъ Риккертъ [1]). Несообразность здѣсь получается еще и другого рода. Какъ это обстоятельно выясняетъ Риккертъ въ статьѣ «О понятіи философіи», «лишь совокупность бытія и цѣнностей составляетъ то, что заслуживаетъ имя міра» (стр. 31 Логосъ, I). Возникаетъ вопросъ, правда, уже негносеологическаго характера: какая нужда цѣнностямъ реализоваться въ дѣйствительность и, обезцѣниваясь, терять все свое «несуществующее» великолѣпіе? И, казалось бы, въ этомъ превращеніи цѣнности въ нецѣнность, небытія въ бытіе не можетъ быть никакихъ переходныхъ ступеней. Оказывается, и это не такъ Кромѣ цѣнностей существуютъ еще блага (Guter), которыя суть сочетанія цѣнности съ дѣйствительностью. Но и этого мало для Риккерта. Въ его философіи есть еще «смыслы» и «значенія», которыя тоже суть нѣчто иное, чѣмъ бытіе, и въ то же время стоятъ этажемъ ниже «небытійственной цѣнности». Всѣ эти загадочныя смѣси и компосты изъ бытія и небытія представляютъ, по нашему мнѣнію, или нѣчто абсолютно неудобоваримое для мышленія или же мысли, выраженныя въ какой-то неадекватной ихъ смыслу формѣ, «тропы» и «фигуры» гносеологизма. Мы склонны думать, что истинное положеніе вещей скорѣе соотвѣтствуетъ послѣднему, и что въ гносеологію Риккерта совершенно незамѣтно для *ея* автора прокралось не что иное, какъ старая метафизика, но только метафизика безъ крылъ, безъ ногъ и болѣе всего боящаяся, какъ бы ее не узнали подъ ея собственнымъ именемъ.

Старая исторія съ изгнаніемъ трансцендентнаго въ одну дверь и принятіемъ его въ другую повторилось и въ философіи Рик-

---

[1]) Примѣръ Платона едва ли могъ бы быть здѣсь какимъ-либо оправданіемъ для Риккерта. Апологія «не сущаго» въ «Софистѣ» и другихъ мѣстахъ, помимо ея загадочности въ смыслѣ выраженія, мнѣнія самого Платона можетъ имѣть вполнѣ ясный и понятный смыслъ нѣкоторой полемики съ элейской философіи, нѣкотораго оживленія ея онтологіи, производящей впечатлѣніе каменной неподвижности. Въ такомъ случаѣ «небытіе» есть весьма дѣятельный ферментъ жизни, присоединеніе котораго только и можетъ пробудить спящее въ себѣ единосущее элейцевъ Но, конечно, это «не сущее» Платона въ этой своей роли есть лишь *мнимое* не сущее, лишь нѣкоторое «не (μή) это», а вовсе не категорическое «ничто». Однимъ словомъ, въ перспективѣ какъ Риккертовскаго, такъ и всякаго иного трансцендентальнаго идеализма, это «не сущее» Платона есть по существу онтологическое понятіе.

керта. Да и какъ ей не повториться, когда повторяется по существу одна и та же безплодная попытка установить какія-то опредѣленныя границы между метафизикой и знаніемъ, отвергнуть нѣкоторую неизбѣжную и необходимую для философствующаго ума мысль о дѣйствительности, какова она сама въ себѣ. Но тотъ, кто ставитъ незаконныя границы другимъ, неизбѣжно и самъ попадаетъ въ столь тѣсныя оковы, въ которыхъ мысль не только не въ состояніи фактически жить, но даже какъ-либо оправдать свое бытіе. И вотъ приходится прибѣгать къ помощи несуществующихъ «цѣнностей» и несуществующихъ «значеній» и «смысловъ». Что гносеологія Риккерта запутывается при этомъ въ неразрѣшимую проблему связи и единства бытія съ небытіемъ, это въ сущности признаетъ самъ Риккертъ. «Wie die zwei Reiche zu einer Einheit werden das konnen wir nie verstehen»,— говоритъ онъ послѣ безплодныхъ попытокъ сдѣлать эту связь и единство болѣе понятными [1]). Риккертъ готовъ признать это единство своего рода чудомъ и, однако, необходимымъ для существованія теоріи познанія. Вообще монизмъ въ теоріи познанія есть, по его мнѣнію, ошибочный путь [2]). Риккертъ не замѣчаетъ, что здѣсь вопросъ, собственно, не о монизмѣ или дуализмѣ, а о сохраненіи за понятіями установленныхъ за ними значеній. «Небытіе», которое какъ-то присутствуетъ «бытію» и образуетъ съ нимъ единство «переживанія» мысли, не можетъ быть называемо «небытіемъ» безъ явнаго злоупотребленія понятіями и словами. То, къ чему время, пространство и причинность совершенно не приложимы (таково именно опредѣленіе небытія въ философіи гносеологическихъ цѣнностей), не можетъ же «быть» или не «быть» въ каждый данный моментъ въ мысляхъ того или иного конкретнаго субъекта мышленія, мыслящаго тотъ или иной смыслъ, какъ осмысливающій этотъ лежащій передъ ними камень или стоящее дерево. И если этотъ же «смыслъ» является необходимымъ звеномъ и условіемъ, чтобы данный субъектъ началъ такъ или иначе обрабатывать этотъ камень или дерево, то опять таки нельзя же оставить его совершенно внѣ причиннаго ряда міра бытія. Вообще, если понятіе «гносеологическаго

---

[1]) Zwei Wege der Erkenntnisstheorie, Kantstudien XIV, 222.

[2]) Тамъ же, 224.

субъекта» было лишь мнимымъ обоснованіемъ гносеологіи Риккерта, то въ ученіи о бытіи и небытіи, составляющемъ ея завершеніе, несостоятельность всего гносеологическаго построенія Риккерта обнаруживается второй разъ. Однако эту заключительную фазу Риккертіанства гораздо лучше разсматривать не у самого Риккерта, и у его идейнаго преемника Ласка.

Философія Ласка можетъ быть названа философіей цѣнностей по преимуществу. Риккертъ только приходитъ къ понятію недѣйствительной цѣнности, Ласкъ же береть его какъ уже нѣчто готовое и обоснованное и дѣлаетъ предметомъ дальнѣйшаго уясненія. Что это уясненіе даетъ очень мало, мы постараемся обнаружить возможно болѣе коротко.

Несомнѣнной заслугой Ласка надо признать сдѣланное имъ исправленіе Канта въ томъ пунктѣ, на который до сихъ поръ было обращаемо очень мало вниманія. Пунктъ этотъ касается возможности познанія апріорнаго, вообще возможности познанія того логическаго аппарата, который, по теоріи критицизма, въ свою очередь обусловливаетъ познаніе дѣйствительности. Кантъ, отвергая метафизику, установилъ какъ общее правило, что категоріи могутъ имѣть примѣненіе лишь къ содержанію чувственнаго опыта, т. е. къ области пространственно-временной дѣйствительности. Но такъ какъ познаніе именно и состоитъ въ примѣненіи категорій, то стало быть можетъ быть познаваемъ лишь этотъ чувственный міръ. Но возникаетъ вполнѣ законный вопросъ,—а самое-то гносеологическое изслѣдованіе этихъ категорій, т. е., напримѣръ, содержаніе самой «Критики чистаго разума» есть ли познаніе или нѣтъ. Если «да», то не очевидно ли, что категоріи примѣнимы не только къ чувственному матеріалу, но и къ нечувственному. Пока послѣдователи Канта говорили только о логическихъ категоріяхъ, неизбѣжность этого вывода еще можно было не замѣчать, но когда философія Риккерта стала говорить о недѣйствительныхъ цѣнностяхъ и смыслахъ, вообще о небытіи, то примѣненіе логическихъ категорій къ какимъ-то нечувственнымъ объектамъ познанія стало настолько очевиднымъ, а несовмѣстимость этого съ кантовскимъ тезисомъ о познаніи лишь чувственнаго стала настолько ясной, что оставить это безъ должнаго разъясненія явилось уже дѣломъ совершенно невозможнымъ. Задачу этого разъясненія, задачу по существу чрезвычайно неблагодарную

въ смыслѣ трудности отмежеваться отъ метафизическаго познанія сверхчувственнаго, принялъ на себя Ласкъ. Данное Ласкомъ разрѣшеніе вопроса состоитъ въ надстройкѣ надъ познаніемъ бытія какъ бы второго этажа познанія, а именно познанія того, *чѣмъ* познается бытіе. Соотвѣтственно этому надо различать двѣ области познавательныхъ смысловъ: область бытія и область цѣнностей или значимостей. Познаніе бытія состоитъ изъ примѣненія категорій къ чувственному матеріалу, познаніе же значимостей или цѣнностей къ тѣмъ формамъ, которыя осмысливаютъ чувственный матеріалъ. Такимъ образомъ формы эти, являясь формами для чувственнаго матеріала, сами уже являются матеріаломъ по отношенію къ овладѣвающимъ ими формамъ высшаго порядка. Эти послѣднія являются уже формами формъ. Почему надъ этимъ этажемъ нѣтъ надобности строить третій съ формами формъ формъ и т. д. ad infinitum,—это Ласкъ доказываетъ, по нашему мнѣнію, недостаточно убѣдительно. Но предположимъ, что онъ правъ и что обязательность строить 2-й этажъ не связана съ обязательностью стоить 3-й и т. д. Существеннымъ является, конечно, не это, а то, какъ обстоитъ дѣло въ намѣченныхъ Ласкомъ двухъ этажахъ чувственнаго и нечувственнаго. Какъ въ отношеніи перваго, такъ и второго этажа сущность познанія состоитъ въ охватываніи матеріала, въ одномъ случаѣ чувственнаго, въ другомъ нечувственнаго формами логическихъ категорій. Лишь изъ сочетанія логической формы и матеріала можетъ состоять предметъ познанія. Коперниковское дѣяніе Канта состоитъ въ установленіи этого по отношенію къ области бытія. Понять, что смыслъ и значеніе слова «быть» заключается въ логической категоріи, а не въ какой-то внѣшней познанію вещности,—это и значитъ стать на точку зрѣнія критицизма. Соотвѣтственно этому ошибка докантовской метафизики была двоякаго рода. Во-первыхъ, это было непониманіе сущности познанія и отношенія его къ предмету: то, что по праву должно было относиться къ логическому составу знанія, т. е. категоріи, бытія, причинности, реальности относилось къ предметамъ, какъ самостоятельнымъ вещамъ. Эта ошибка присуща, съ точки зрѣнія критицизма, всякаго рода догматическому реализму. Вторая ошибка состояла въ гипостасированіи понятій, какъ формъ, въ особыя сущности. Это специфическая ошибка метафизическаго идеализма. Иллюстраціей этой

ошибки является для Ласка ученіе о двухъ мірахъ Платона и панлогизмъ Гегеля. Однако, съ точки зрѣнія установленной Ласкомъ диспозиціи можетъ быть допущено и правомѣрное метафизическое знаніе, какъ познаніе сверхчувственнаго съ яснымъ осознаніемъ участія въ этомъ познаніи логическихъ категорій и особаго матеріала значимостей или цѣнностей. Этого рода метафизики Кантъ не предвидѣлъ и его критицизмъ безсиленъ рѣшить вопросъ о ея возможности или невозможности. Быть можетъ познаніе сверхчувственнаго во всемъ его объемѣ и многосмысленности невозможно лишь *для насъ* въ силу замкнутости для нашего познанія конститутивно-категоріальнаго смысла этой области. Но по понятію своему такое познаніе вполнѣ возможно, такъ какъ такой смыслъ по отношенію къ матеріалу 2-го «этажа» неизбѣжно постулируется. И собственные взгляды Ласка явственно склоняются къ признанію возможности такого метафизическаго знанія, хотя онъ и ограничиваетъ свое изслѣдованіе нечувственнаго лишь частной сферой гносеологическихъ цѣнностей.

Изложенная нами въ общихъ чертахъ метафизическая перспектива Ласка представляется намъ скрывающей тотъ же основной порокъ, что и гносеологія Риккерта, а именно, догматическую увѣренность, что Кантъ что-то безповоротно установилъ, что «коперниковское дѣяніе» Канта есть нѣкоторая ратификованная высшимъ философскимъ судомъ истина. А между тѣмъ тѣ ошибки и догматическія предположенія Канта, на которыхъ построено было все его коперниковское дѣяніе, должно было бы быть для Ласка гораздо замѣтнѣе, чѣмъ для Риккерта, не только потому, что теорія Ласка относится къ позднѣйшему времени, но и въ силу нѣкоторой особенности теоріи самого Ласка. Особенность эта состоитъ въ весьма своеобразномъ противопоставленіи Ласкомъ формы и матеріала познанія. Уже давно было отмѣчено, что противопоставленіе это является у Канта однимъ изъ наиболѣе слабыхъ пунктовъ. И позднѣйшіе его послѣдователи не напрасно старались по возможности его затушевать. Какъ бы вопреки этому Ласкъ сдѣлалъ это наиболѣе рѣзкой и основной чертой всего своего построенія и притомъ въ такой формѣ, что удержаніе имъ основъ критицизма является при этомъ непонятнымъ самопротиворѣчіемъ. Особенностью Ласка въ этомъ пунктѣ является то, что матеріалъ для него *не есть* нѣчто безформенное, абсолютно несамо-

стоятельное, вообще совершенно безразличное нѣчто. Ласкъ неоднократно указываетъ, что матеріалъ столько же обусловливаетъ тотъ или иной познавательный смыслъ, какъ и формы, и даже имѣетъ какъ-будто главенствующее значеніе [1]). Особенное важное значеніе получаетъ у него алогическій матеріалъ въ познаніи единичнаго. «Die Einzelformen sind ja in ihrer Besonderheit ganz und gar bestimt durch das logosfremde Material»—утверждаетъ здѣсь Ласкъ [2]). Наконецъ, когда Ласкъ говоритъ о матеріалѣ второго «этажа», т. е. о цѣнностяхъ, то здѣсь формы у него пріобрѣтаютъ значеніе простыхъ «этикетокъ» [3]), лишь обозначающихъ содержаніе матеріала, все богатство и значеніе котораго является ему присущимъ именно какъ таковому, какъ «логически-оголенному» (logisch nackt). Но спрашивается, что же остается отъ «коперниковскаго дѣянія» Канта, если алогическій матеріалъ имѣетъ въ себѣ все готовое познавательное содержаніе, и роль логической категоріи заключается лишь въ томъ, чтобы величественно произнести «быть по сему». Едва ли такъ понималъ дѣло Кантъ и едва ли при такомъ пониманіи можетъ что-нибудь уцѣлѣть отъ системы критицизма. Въ самомъ дѣлѣ, не оставляютъ ли при такомъ условіи разнаго рода «логически-оголенныя» содержанія, о которыхъ столь смѣло говоритъ Ласкъ, самыя настоящія «вещи въ себѣ», противостоящія познанію. Правда, по теоріи Ласка выходитъ, что познаніе ихъ во всякомъ случаѣ не копируетъ и не отображаетъ, а только привходитъ или къ нимъ снисходитъ. Однако эти содержанія вполнѣ мыслимы и внѣ познанія, какъ нѣчто самостоятельное. И непосредственную жизнь Ласкъ именно и представляетъ такой «логически-оголенной» и въ то же время глубоко содержательной. Въ сущности Ласкъ признаетъ, что дѣятельность познанія разыгрывается лишь на фонѣ нѣкотораго непосредственнаго «чистаго» сознанія или опыта. Это понятіе «чистаго опыта» подъ терминами «жизнь» и «непосредственная жизнь» вполнѣ

---

[1]) Весьма явственное указаніе на это содержитъ, напримѣръ, стр. 56 «Die Logik der Philosophie», гдѣ прямо говорится: «Denn das «Sein» als eine ganz bestimmte Kategoriale Form bekommt nur durch sein Material, somit durch das Bedeutungsfremde, seine besondere Bedeutung».

[2]) Тамъ же, стр. 62.

[3]) «Ein blosses kategoriales Etikett, eine blosse logische Weihe!» Тамъ же стр. 102—103.

ясно обозначается въ той весьма важной для уясненія взглядовъ Ласка главѣ, гдѣ онъ противопоставляетъ жизнь и познаніе (стр. 190—212). Вообще все сочиненіе Ласка «Die Logik der Philosophie» производитъ странное впечатлѣніе, сочетаніе весьма явственнаго, хотя и не крайняго эмпиризма съ критицизмомъ. Въ этомъ сочетаніи не было бы ничего страннаго, если бы опытъ брался и понимался Ласкомъ *какъ уже проникнутый логикой*. Нѣтъ! Ласкъ явственно исходитъ изъ «логически-оголеннаго» содержанія сознанія, къ которому логика приходитъ лишь въ познаніи и даетъ ему лишь нѣкое рыцарское «посвященіе». Но тогда одно изъ двухъ: или не логика несетъ съ собою слово «быть», «существовать», или всѣ люди тогда, когда они не познаютъ, переживаютъ «то, чего не было». Конечно, мы не можемъ апеллировать къ языку. Если дѣяніе Канта должно быть во что бы то ни стало реабилитировано, то быть можетъ придется привыкнуть и не къ такимъ сочетаніямъ словъ, какъ «переживаніе небытія». Дѣло, конечно, не въ словахъ, а въ правильныхъ мысляхъ. Но именно этой правильности, а главное согласованности, мы и не можемъ найти у Ласка, постоянно уничтожающаго всякое внѣлогическое бытіе при посредствѣ «коперниковскаго дѣянія» Канта и столь же постоянно возрождающаго его въ разнаго рода «переживаніяхъ» и «логически-оголенномъ» матеріалѣ. Еще большее недоумѣніе вызываетъ у насъ нерѣдко встрѣчающееся у Ласка противоположеніе того же матеріала, но уже охваченнаго конститутивными категоріями, какъ чего-то лишь предстоящаго человѣческому познанію и даже «an sich» сущаго. Такое своеобразное для критициста «an sich» встрѣчаемъ мы, напримѣръ, дважды на страницѣ 131-й. Такое же логически оформленное бытіе «въ себѣ» утверждаетъ Ласкъ на стр. 69-й [1]).

Если логическія формы существуютъ у Ласка внѣ человѣческаго знанія, то, спрашивается, чѣмъ же его философія отличается отъ метафизики идеализма, которая, вопреки увѣреніямъ Ласка, нико-

[1]) Весьма многозначительны въ этомъ отношеніи такія мѣста у Ласка, какъ, напримѣръ: «Nicht etwa vom Erkennen geformt und hineingestellt wird jedoch das Material, sondern an sich ist es betroffen von logischer Form, so wahr logischer Gehalt an sich Hingeltungsgehalt ist», или далѣе «nicht von einem legitimierenden Denksubjekt, sondern vom unpersönlichen logischen Wahrheitsgehalt wird dem Material diese Besiegelung zuteil». Тамъ же, стр 69.

гда не считала свои формы пустыми, т. е. лишенными матеріала. Но если логика и физика вещей суть одно и то же, то во что же превращается утвержденіе Канта, что «бытіе» есть лишь постановка и опредѣленіе человѣческой мысли? Не ясно ли, что дѣяніе Канта можно сохранить, лишь оставивъ логику въ предѣлахъ *человѣческаго* мышленія и знанія, ибо если переселить ее во внѣ, то какой же смыслъ получитъ кантовское перенесеніе познаваемыхъ вещей изъ внѣшняго міра въ человѣческую мысль. Вообще имѣетъ ли смыслъ превращать онтологію въ логику, превращая въ то же время логику въ онтологію? И не будутъ ли такія превращенія походить на одно изъ самыхъ безплоднѣйшихъ занятій?

Указанная невыдержанность критическаго стиля не представляетъ, конечно, у Ласка чего-либо случайнаго. Въ сущности корни этой невыдержанности заложены уже у Виндельбанда въ его противоположеніи номотетическаго и идіографическаго метода. Изъ этихъ именно корней выросла спеціальная методологія исторіи Риккерта, дающая вполнѣ явственный наклонъ въ сторону эмпиризма. Однако этотъ эмпиризмъ у Риккерта не былъ столь замѣтенъ по обстоятельствамъ совершенно случайнымъ. И лишь развитая Ласкомъ теорія двухъ «этажей» съ двуслойнымъ опять таки подраздѣленіемъ заставила его проявиться во всей принципіальности.

Возвращаясь спеціально къ вопросу о «недѣйствительныхъ» цѣнностяхъ и смыслахъ и вообще о «небытіи», мы можемъ лишь констатировать у Ласка ту же невозможность объяснить ихъ взаимодѣйствіе съ бытіемъ, какъ и у Риккерта. У Ласка это подчеркивается еще тѣмъ, что устанавливая полную взаимозависимость формъ и матеріала, спаивая два царства смысловъ въ нѣчто неразрывное, гдѣ «бытіе» есть бытіе именно потому, что оно образовано логической категоріей, но вмѣстѣ съ тѣмъ и категорія можетъ «значить» то, что она значитъ только потому, что она особымъ образомъ «окрашена» охватываемымъ ею матеріаломъ» [1]),—

[1]) Очень рѣзко обозначается эта зависимость на стр. 103, гдѣ между прочимъ Ласкъ пишетъ слѣдующее: «Das Geltungs-und Wertmoment steckt also einerseits noch nicht im kategorial unbetroffenen Unsinnlichen, aber es ist andererseits die blosse theorethische Legitimierung dessen, was das Unsinnliche unabhangig von logischer Form bedeutet. Genau so wie das Sein nicht im Sinnlichen liegt, aber doch lediglich das Wesen des Sinnlichen besiegelt So hebt

Ласкъ не замѣчаетъ, что при такихъ условіяхъ говорить о полной гетерогенности «элементовъ» этихъ двухъ царствъ совершенно невозможно. «Бытіе», которое насквозь пронизано «небытіемъ» и съ своей стороны окрашиваетъ это послѣднее своимъ содержаніемъ, придаетъ ему смыслъ и значеніе той или иной единичности,—все это вмѣстѣ взятое есть комплексъ полной внутренней непрерывности и слитности. Поэтому абсолютно отрицать всякую общность между ними, что собственно и дѣлается противоположеніемъ «бытія» и «небытія», значитъ просто злоупотреблять мыслью и словомъ. Но какія же положительныя основанія имѣютъ современные продолжатели Канта для этихъ мнимыхъ, т. е. по существу не выполнимыхъ операцій мысли? И Риккертъ, и Ласкъ одинаково указываютъ это основаніе въ понятіи безвременности, непротяженности и внѣпричинности. Здѣсь мы встрѣчаемся съ генденціей гносеологіи изъ факта знанія вывести особыя категоріи по существу *онтологическаго* характера. Мы подчеркиваемъ, что всѣ эти отрицательныя опредѣленія небытія имѣютъ при всей ихъ отрицательности все же онтологическій характеръ. Говорить о чемъ-нибудь какъ о находящемся внѣ протяженія, времени и причинности, это значитъ уже давать опредѣленія самаго существа или природы того, о чемъ говорится. Но можетъ ли гносеологія давать такія опредѣленія, напримѣръ, «истинѣ», какъ нѣкоторому идейному содержанію. Тутъ есть несомнѣнное расширеніе ея правъ и полномочій. Когда указываютъ на безсмысліе такихъ формулировокъ, какъ напримѣръ, что истинность пиѳагоровой теоремы находится въ опредѣленномъ мѣстѣ или имѣетъ значеніе въ опредѣленный моментъ времени или что эта истина можетъ сообщить толчекъ какому-нибудь тѣлу, то не замѣчаютъ того, что безсмысліе это вовсе не даетъ еще никакого права на утвержденія о безпространственности, безвременности и внѣпричинности идейныхъ содержаній Вообще нельзя

---

sich das Geltungsmoment zwar als logische Form durchaus vom Material ab, aber doch so, dass es das Wesen des Materials gleichsam durchscheinen lasst. Jetzt zeigt sich was uns davor stutzig macht, es als das bloss logische Formmoment gelten zu lassen, ist wiederum der Umstand, dass es so stark auf das Material hinweist und von ihm gleichsam abfarbt, also sein eigenartig konstitutiver Charakter». Тамъ же, стр. 103.

Характерна въ томъ же отношеніи и стр. 68.

упускать изъ виду, что содержаніе мысли или, какъ выражаются современные гносеологи, то, что «мнится», есть все-таки искусственная абстракція, которая просто не даетъ права для постановки относительно ея никакихъ вопросовъ, кромѣ какъ объ истинности или ложности. Все въ этомъ смыслѣ «мнимое» дается лишь въ чьемъ-нибудь «мнѣніи», и отдѣлять характеристику «мнимаго» отъ характеристики «мнѣнія» не всегда возможно, какъ не всегда возможно говорить объ отверстіи кольца внѣ всякой зависимости отъ самого кольца. Конечно, всякая абстракція обосновывается на необходимости имѣть что-нибудь въ виду *какъ выдѣленное* и *обособленное*. Свойства и признаки абстрагируются для обсужденія ихъ съ какой-либо къ нимъ только относящейся точки зрѣнія. И, конечно, гносеологія имѣетъ основаніе абстрагировать содержаніе истины, вообще мысли, отъ соотвѣтствующаго акта, поскольку она имѣетъ въ виду *истинность* познанія. Но она не можетъ дѣлать это для того, чтобы это обособленное содержаніе противополагать акту и сравнивать ихъ, какъ какія-то самостоятельныя сущности. Можно, конечно, говорить объ отверстіи кольца, когда мы имѣемъ въ виду нѣчто проходящее въ это отверстіе. Но странно было бы разсуждать о томъ, изъ чего сдѣлано кольцо и изъ чего его отверстіе. Вѣдь путемъ такихъ разсужденій можно дойти до утвержденій, что для приготовленія кольца надо взять воздушное отверстіе и обтянуть его золотомъ. Но намъ кажется, что именно нѣчто подобное утверждаютъ гносеологи недѣйствительныхъ цѣнностей, когда они жизненныя блага и переживанія синтезируютъ изъ бытія и небытія. Они разсѣкаютъ полноту дѣйствительности, содержащую въ себѣ различные аспекты, подлежащіе лишь обсужденію съ различныхъ точекъ зрѣнія, на отдѣльныя части и потомъ разсуждаютъ о томъ, каковы эти части сами въ себѣ, какъ изъ ихъ сочетанія получаются «смыслы», «блага» и т. п. Но, могутъ намъ сказать, не безосновательны-же все-таки даваемыя современными гносеологами характеристики истины, вообще идеѣныхъ цѣнностей, какъ безвременныхъ, безпространственныхъ и внѣпричинныхъ,—вѣдь есть же нѣчто дающее имъ на это право и достаточное основаніе. Неужели же истина $2\times2=4$ значитъ лишь для опредѣленнаго времени и опредѣленной точки въ пространствѣ и въ этой опредѣленной точкѣ можетъ что-нибудь сдвинуть съ мѣста. На это возможное

указаніе мы отвѣтили бы пока лишь признаніемъ того, что какъ категорія времени, такъ и пространства и причинности имѣютъ какое-то *иное* отношеніе къ содержанію истины и во всякомъ случаѣ не приложимы къ нему совершенно такъ же, какъ они приложимы къ падающему водопаду. Но изъ этого еще не слѣдуетъ, что они не приложимы къ нему ни въ какомъ смыслѣ, т. е. совсѣмъ. Оставляя ближайшее разсмотрѣніе этихъ вопросовъ до главы, спеціально посвященной вопросу о природѣ идеальнаго, мы пока лишь обратимъ вниманіе на то, что въ частности о безвременности можно говорить въ весьма разнообразныхъ смыслахъ въ зависимости отъ того, что мы будемъ понимать подъ временемъ и что будемъ понимать подъ нахожденіемъ во времени. Конечно, $2\times2=4$ не можетъ въ зависимости отъ времени получать значеніе истины или ошибки, и въ этомъ смыслѣ истинность этого сужденія безвременна. Однако и время можетъ оказаться имѣющимъ нѣкую власть надъ этой истиной, если мы представимъ себѣ такія условія, что къ мыслимости этой истины просто не будетъ никакого повода, т. е. что или ее некому будетъ мыслить или ее не къ чему будетъ прилагать, вѣрнѣе, не будетъ необходимаго для ея осуществленія матеріала или содержанія. Вообще слѣдуетъ сказать, что трансцендентальные идеалисты слишкомъ легко раздѣлываются съ вопросомъ о временности или безвременности истины, забывая, что можно задаваться вопросомъ не только объ измѣняемости истинъ во времени (на что, конечно, приходится отвѣчать отрицательно), но и объ ихъ полной *упраздняемости*, т. е. отсутствіи всякой значимости [1]). Хорошимъ при-

[1]) Однако Ласкъ какъ-будто довольно рѣшительно ставитъ значимость истины, независимой отъ того, имѣется ли налицо чье-либо мышленіе, для котораго она «значитъ» У него находится *по* этому поводу, напримѣръ, такое заявленіе «Wir erklaren die Wahrheit eines Satzes wohl fur unabhangig vom «Augenblick» ihrer Entdeckung, fur «vorher» bereits geltend und auch «dann» noch gultig wenn kein Denken mehr davon weiss, kurz als an keinen Zeitpunkt gebunden und auf keine Zeitdauer beschrankt» (Die Logik der Philosophie, стр. 17). Но Ласкъ не замѣчаетъ, что освобожденіе истины отъ всякихъ временныхъ опредѣленій и притомъ во всѣхъ смыслахъ связано съ освобожденіемъ ея и отъ мыслящаго ее *субъекта* и въ нѣкоторыхъ случаяхъ и отъ *предмета* мысли Такимъ образомъ, получаются въ концѣ-концовъ *истины ни для кого и ни о чемъ*. Но говоря о значимости немыслимыхъ никакимъ мышленіемъ истинъ, Ласкъ обязанъ былъ бы, по крайней мѣрѣ, разъяснить, какая же

мѣромъ тому могутъ служить тѣ истины, онтологическая основа которыхъ создана самимъ человѣкомъ, напримѣръ, правила шахматной игры. Что «король» съ «турой» противъ одного короля дѣлаютъ «шахъ и матъ», это истина столь же незыблемая, какъ и любая геометрическая теорема. Но, спрашивается, что станетъ съ этой истиной, если шахматы есть лишь человѣческое изобрѣтеніе и если съ исчезновеніемъ человѣка исчезнутъ и шахматныя фигуры и правила шахматной игры. Но утверждающіе безвременность идейнаго содержанія должны были бы задуматься объ участи не только шахматной и другихъ условныхъ истинъ, но также и о мыслимомъ содержаніи, о томъ, что «мнится» во всякихъ выдумкахъ, ошибкахъ, нелѣпостяхъ и т. под. Вѣдь уже если создавать царство недѣйствительныхъ цѣнностей изъ истинъ, то почему же отказывать въ этомъ разнаго рода ошибочнымъ мыслямъ о чемъ бы то ни было, которыя вѣдь тоже даютъ одинаковое основаніе для отличія акта отъ содержанія «мнѣнія» отъ «мнимаго»?

Особенностію философіи Риккерта и Ласка, разсматриваемой какъ продолженіе дѣла Канта, является апеллированіе для объясненія факта познанія къ нѣкоторымъ трансцендентнымъ инстанціямъ: «гносеологическому субъекту», «цѣнностямъ», «смысламъ», которыя созидаютъ фактъ познанія, какъ бы нисходя въ эмпирическій матеріалъ, охватывая его и даже нѣчто изъ него заимствуя. Благодарной задачей историка философіи было бы показать, какъ эта особенность обусловливается своеобразной оріентировкой гносеологической проблемы на почвѣ научнаго познанія въ широкомъ смыслѣ и главнымъ образомъ включая въ него исторію,—какъ нормативизмъ Виндельбанда въ связи съ имманентной философіей создали съ одной стороны имманентность всего матеріала познанія, съ другой—трансцендентность источника его высшаго смысла, тѣхъ «долженствованій», которыя своими «да» и «нѣтъ» придаютъ матеріалу представленій познавательную цѣнность. Именно при такомъ, сравнительно широкомъ обхватѣ, подлежащаго истолкованію научнаго содержанія знанія, философамъ этого направленія пришлось прибѣгнуть и къ нѣкоторымъ, хотя бы и гносеологическимъ, трансцендентностямъ и къ нѣко-

---

разница между двумя выраженіями: «имѣть знаненіе ни для кого» и «не имѣть *никакого* знанія»

торому наклону въ эмпиризмъ. Въ результатѣ получилось нѣчто неустойчивое, по существу переходящее за границы критицизма и удерживающее эти границы при помощи до чрезвычайности искусственныхъ самооправданій, различеній и отграниченій, производящихъ иногда впечатлѣніе простого переиначиванія смысла словъ. «Гносеологическій субъектъ» и цѣнности «небытія» были главными опорными пунктами этого развѣтвленія критицизма и самыми слабыми его мѣстами

Намъ предстоитъ теперь разсмотрѣть другую вѣтвь трансцендентальнаго идеализма, отличающуюся большею сжатостію, цѣльностію и строгостію своей концепціи, приводящую въ концѣ-концовъ къ тѣмъ же утвержденіямъ имманентности предмета познанія со стороны его содержанія и къ отрицанію между познаніемъ и предметомъ какого-либо репрезентативнаго отношенія Особенно послѣдовательное и рѣзкое выраженіе получаетъ здѣсь второе утвержденіе. Поэтому если разборъ имманентной философіи и теоріи Риккерта-Ласка являлся въ нашемъ изложеніи защитой тезиса о трансцендентности предмета познанія, то разборъ и критика основоположеній марбургской школы явится для насъ косвеннымъ, хотя и не исчерпывающимъ вопросъ, подтвержденіемъ пониманія познанія, какъ функціи въ томъ или иномъ смыслѣ репрезентативной

Глава III.

Познаніе и дѣйствительность въ пониманіи Марбургской школы.—Воспроизводительная функція познанія.

Что вопросъ о томъ, обладаетъ ли познаніе функціей воспроизведенія, тѣсно связанъ съ вопросомъ о существованіи трансцендентнаго предмета и отчасти даже отъ него зависитъ, это вполнѣ понятно. Въ самомъ дѣлѣ, если предметъ находится внѣ познанія, то что же можетъ дѣлать познаніе, какъ не его воспроизводить или отображать? Правда, есть еще одинъ возможный отвѣтъ, гласящій, что въ познаніи мы можемъ съ предметомъ непосредственно соприкасаться и объединяться и что всякое познаніе не въ чемъ иномъ не состоитъ, какъ въ такомъ сліяніи съ познаваемымъ предметомъ. Но такое рѣшеніе вопроса, данное пока всего лишь однимъ философомъ, есть уже коренное расхожденіе съ принципами критицизма и позитивизма. Съ этимъ отвѣтомъ, характеризующимъ абсолютный интуитивизмъ, мы встрѣтимся нѣсколько далѣе. Для продолжателей же Канта такой отвѣтъ, конечно, недопустимъ. И если бы споръ о бытіи трансцендентнаго предмета грозилъ перейти въ затяжную форму, то спасать предпріятіе Канта, какъ установку опредѣленныхъ границъ познанію, должно было бы во всякомъ случаѣ какъ-либо иначе. По этому иному пути фактически и пошла критическая философія, когда она поняла, что трансцендентнаго въ какомъ-то смыслѣ ей не избѣжать. И въ самомъ дѣлѣ трансцендентное, какъ нѣчто находящееся за предѣлами *даннаго* сознанія и познанія, неудержимо прорывается во всякую гносеологію, коль скоро она начинаетъ нѣсколько пристальнѣе вглядываться въ свою проблему. Вѣдь никакіе «сознаніе вообще» и «гносеологическіе субъекты» не избавятъ отъ необходимости признать, что если только имѣть въ виду *человѣческое* сознаніе и мышленіе, хотя бы понятое абстрактно, то вѣдь

и его горизонтъ постоянно расширяется. А если такъ, то что же такое представляетъ съ точки зрѣнія вчерашняго дня то, что открылось сегодня, и чѣмъ ожидаемое завтра отличается отъ того трансцендентнаго, которое стремится построить метафизика? Вообще, если не въ пространствѣ, то во времени, если не во времени, то въ своей безвременной эволюціи, человѣческое познаніе всегда окружено чѣмъ-то въ немъ еще не находящимся, т. е. *для него* трансцендентнымъ. Но если познаніе вообще имѣетъ что-либо за своими предѣлами, то вопросъ о томъ, какую площадь оно занимаетъ по отношенію къ еще неизвѣстному, есть вопросъ, не подлежащій никакому опредѣленному отвѣту. И, можетъ быть, подобно тому, какъ индивидуальное сознаніе есть одна освѣщенная точка въ темномъ для него горизонтѣ общечеловѣческаго опыта, такъ какъ весь общечеловѣческій опытъ и познаніе есть лишь одна точка всего возможнаго познанія.

Все это не можетъ не быть до очевидности яснымъ и для всѣхъ защитниковъ имманентности всего познаваемаго. И трансцендентное въ концѣ-концовъ принимается и ими, хотя, конечно, съ разными оговорками, что это «не то трансцендентное», которое и т. д. Такихъ оговорокъ можно много найти и у Риккерта, который въ концѣ-концовъ прямо признаетъ трансцендентный предметъ познанія въ «долженствующемъ быть» или въ «цѣнности».

Если отъ трансцендентности въ томъ или иномъ смыслѣ не убѣжать, то для спасенія кантовскаго критицизма необходимо все-таки истолковать отношеніе его къ познанію такимъ образомъ, чтобы опять таки четко отграничиться отъ метафизическаго или ненаучнаго познанія. Попытки этого мы находимъ уже у Риккерта, но вполнѣ и систематично эта задача выполняется такъ называемой марбургской школой съ Когеномъ во главѣ.

Какъ бы ни относиться къ этой школѣ, за ней именно надо признать извѣстную историческую заслугу окончательнаго завершенія позитивизма, приведенія его въ стройную систематическую форму, наиболѣе замкнутую и защищенную отъ всякихъ прорывовъ. Не только въ теоріи, но и на практикѣ, понявъ, что въ поставленномъ вопросѣ антиципируется уже и отвѣтъ, марбургская школа разсматриваетъ проблемы гораздо осмотрительнѣе своего главнаго сотрудника въ критицизмѣ—Риккерта, задавая себѣ

вопросъ только о томъ, на что можно получить лишь нѣчто, вполнѣ удовлетворяющее всѣмъ требованіямъ критицизма. Она предоставляетъ другимъ разбираться въ «наивныхъ» вопросахъ о томъ, что дѣлается съ камнемъ или деревомъ, когда на него никто не смотритъ, и предпочитаетъ говорить о роли дифференціаловъ и интеграловъ въ системѣ научнаго знанія.

Если мы спросимъ, отъ чего зависятъ главныя особенности марбургской школы, то должны будемъ сказать, что ни отъ чего иного, какъ отъ весьма своеобразнаго рѣшенія вопроса о трансцендентности. Если Риккертъ для обоснованія императивнаго характера знанія долженъ былъ придумать особую гносеологическую фикцію недѣйствительныхъ цѣнностей, то марбургская школа поступила здѣсь гораздо проще, принимая трансцендентное не внѣ знанія, а въ самомъ знаніи и понимая его какъ безконечную задачу знанія. Находясь за предѣлами каждаго даннаго содержанія знанія, задача эта признается однако потенціально вполнѣ ему имманентной. Эта имманентность очень хорошо поясняется примѣромъ неизвѣстныхъ въ уравненіи, которыя, будучи еще не даны, но лишь заданы, въ смыслѣ реализаціи, вполнѣ предопредѣлены формулой даннаго уравненія. Прекрасное опредѣленіе трансцендентнаго въ указанномъ смыслѣ даетъ также Кассиреръ въ слѣдующихъ словахъ: «Если, поэтому, мы опредѣлимъ предметъ не какъ субстанцію, лежащую по ту сторону всякаго познанія, а какъ объектъ, формирующійся въ прогрессирующемъ опытѣ, то нѣтъ здѣсь никакой «теоретикопознавательной пропасти», которую приходилось бы преодолѣвать лишь съ трудомъ, посредствомъ какой-то властной заповѣди мышленія, посредствомъ «трансубъективнаго» приказа. Ибо *этотъ* предметъ можно, пожалуй, съ точки зрѣнія психологическаго *индивидуума* называть «трансцендентнымъ»; но съ точки зрѣнія логики и ея высшихъ основоположеній его все же нужно называть чисто «имманентнымъ» Онъ строго остается въ кругѣ, который опредѣляютъ и отграничиваютъ эти основоположенія и, въ особенности, общіе *принципы* математическаго и естественнонаучнаго познанія. Но эта простая мысль и составляетъ только сущность критическаго «идеализма» [1]).

---

[1]) Кассиреръ, русскій переводъ «Познаніе и дѣйствительность», стр. 384.

Дѣйствительно, нельзя не подивиться удачности этой концепціи для сохраненія и удержанія всѣхъ основныхъ пунктовъ критической философіи. Съ одной стороны открывается безконечный просторъ неизвѣстнаго, но въ то же время это неизвѣстное не находится гдѣ-то за предѣлами знанія, какъ такового, а лишь представляетъ его же дальнѣйшее, но еще не реализовавшееся продолженіе. Знаніе это какъ бы безконечно развертывающійся клубокъ, въ которомъ скрытая часть относится къ раскрытой уже не какъ нѣчто внѣшнее, а лишь какъ части одного и того же. Такимъ образомъ сохраняется и своего рода трансцендентное («психологическое»), и въ то же время разъ навсегда отпадаютъ вопросы о воспроизведеніи этого трансцендентнаго, о непонятной связи его съ даннымъ. Предметъ познанія не какая-либо особая реальность, а равно и не какая-либо особая нереальность (какъ у Риккерта), а лишь предстоящая знанію *задача.* Но эта задача заключена уже въ вопросѣ, какъ растеніе въ сѣмени. Предметъ познанія такимъ образомъ всегда раскрывается, поскольку задача разрѣшается, но онъ же и всегда остается нераскрытымъ, поскольку задача отодвигается все дальше и дальше Такое рѣшеніе вопроса о трансцендентномъ даетъ вполнѣ опредѣленную директиву въ пониманіи сущности и природы всего процесса познанія. Разъ предметъ познанія находится въ знаніи же, какъ процессѣ, и разъ онъ потенціально уже предопредѣленъ его исходными пунктами, то все знаніе можетъ быть понимаемо лишь какъ нѣчто по своему происхожденію и обоснованію абсолютно однородное. Никакая гетерогенность въ составѣ и развитіи знанія при такой точкѣ зрѣнія не допустима Въ этомъ какъ разъ и заключается вторая особенность марбургской школы, выводящей все познаніе изъ природы чистаго мышленія и исключающей изъ состава знанія что бы то ни было данное, независимо отъ мышленія, и предстоящее познанію до него.

«Данное» («gegeben») для Когена есть то, что предположено или можетъ быть найдено самимъ же мышленіемъ. Это всегда нѣчто опредѣленное или опредѣлимое изъ того или иного заданія, т. е. то, изъ чего конструируется всякая математическая задача и ея рѣшеніе Въ полной связи съ такимъ пониманіемъ приравниваетъ Когенъ допустимый смыслъ «даннаго» для мышленія къ характеристики «даннаго» въ античной математикѣ

(Δεδομένα Евклида) [1]). Само собою понятно, что такую точку зрѣнія можно провести съ нѣкоторымъ правдоподобіемъ лишь въ области наиболѣе развитого знанія и притомъ знанія по преимуществу формальнаго характера, раціоналистически прозрачнаго и наиболѣе освобожденнаго отъ какого бы то ни было ирраціональнаго остатка Въ результатѣ третья особенность марбургской школы, состоящая въ томъ, что вопросъ о познаніи ставится исключительно отъ имени *научнаго* познанія и притомъ по преимуществу наукъ математизирующихъ. Этимъ именно достигается весьма важный результатъ марбургской философіи почти полное исключеніе изъ области познанія *воспріятій* и *представленій*. Лишь благодаря этому марбургская школа получаетъ возможность наиболѣе убѣдительно отвергать *репрезентативную* роль познанія.

Такимъ образомъ, общая особенность критическаго идеализма отвлекаться въ вопросахъ познанія отъ познающаго *индивидуума* сохранилась и здѣсь, но только въ еще болѣе своеобразной формѣ. И надо признать, что это форма наиболѣе удачная въ смыслѣ приведенія къ опредѣленной цѣли. Вмѣсто того, чтобы гносеологически метафизировать и создавать фикцію въ родѣ «гносеологическаго субъекта», марбургская школа ставитъ вопросъ отъ факта, вполнѣ общепризнаннаго и твердаго. Этотъ фактъ — *наука*. Здѣсь философскій позитивизмъ, вся теоретическая сущность [2]) котораго состоитъ въ подведеніи философскаго мышленія подъ иго *наукообразности*, идетъ къ цѣли наиболѣе прямымъ и вѣрнымъ путемъ. Если къ наукѣ идешь, то о наукѣ и спрашивай. Великое значеніе τί ἐστι постигнуто здѣсь не въ теоріи только, но и на дѣлѣ.

То, что марбургская школа задаетъ вопросъ о познаніи отъ лица научнаго знанія—это ясно изъ всей разработки самыхъ проблемъ. Впрочемъ, на это имѣется множество какъ прямыхъ, такъ и косвенныхъ указаній. Въ первой же главѣ своей книги «Die Logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften», въ § 8. Наторпъ очень ясно обозначаетъ исходный пунктъ своей научной гносеологіи, причемъ очень мѣтко отмѣчаетъ, что точкой отправленія

---

[1]) Cohen Logik, стр. 67.

[2]) Мы говоримъ «теоретическая» сущность потому, что глубоко убѣждены, что въ основѣ позитивизма, какъ и всякаго теоретическаго направленія, лежитъ кромѣ того вполнѣ опредѣленное волевое самоопредѣленіе.

для него служитъ не столько самое «Factum» науки, сколько ея «Fieri». Это различеніе продиктовано глубокой проницательностью въ даль вопросовъ и требующихся отвѣтовъ, такъ какъ лишь опираясь на «Fieri» наукъ, можетъ марбургская школа приходить къ своимъ наиболѣе многозначительнымъ выводамъ. Въ самомъ дѣлѣ, Factum наукъ содержитъ въ себѣ и такія области знанія, какъ, напримѣръ, сравнительная анатомія и физіологія и та или иная систематика и, что еще «хуже»—исторія, т. е. отдѣлы знанія, которые марбургская школа охотно исключила бы изъ своего разсмотрѣнія. Но то ли дѣло «Fieri»—наука въ *становленіи*. Развѣ физика и химія не становятся все болѣе и болѣе математикой, а физіологія—все болѣе и болѣе химіей и физикой. И не составляетъ ли вообще математика конечный и въ то же время основной, хотя еще и не всѣми ясно прозрѣваемый, внутренній импульсъ всего научнаго познанія, душу ея Fieri какъ въ настоящемъ, такъ въ особенности въ будущемъ. Мы не споримъ, что все это вполнѣ естественныя мечты марбургской философіи, и что если бы все это было такъ, то «наивной» метафизикѣ, не желающей отливаться въ наукообразныя формы, было бы законное основаніе указать честь и мѣсто внѣ познанія, т. е. признать ее не отличимой отъ миѳологіи. Но что все это не такъ, это мы надѣемся показать въ дальнѣйшемъ изложеніи. Мы начнемъ съ методологически основной и принципіальной особенности марбургской философіи, а именно ея оріентировки на наукѣ. Уже разсматривая имманентную философію, мы ясно видѣли всю многозначительность вопроса о томъ, отъ чьего лица должно изслѣдоваться познаніе въ гносеологіи? *О комъ познающемъ идетъ рѣчь?* Конечно, не о готтентотахъ и не о людоѣдахъ,—быть можетъ иронически возразятъ намъ представители критической гносеологіи. А почему же и не о нихъ, спросили бы мы. Или философское ученіе о сущности человѣческаго познанія изъ дисциплины универсальнаго значенія должно быть отнынѣ превращено въ гносеологію одного лишь университетскаго преподаванія? Тогда почему же намъ не остановиться, по крайней мѣрѣ, на гимназіяхъ или не предъявить вопросъ о познаніи съ точки зрѣнія начальныхъ школъ? Наконецъ, почему непремѣнно отъ науки, а не просто отъ познанія вообще отправляется марбургская философія? Вѣдь надо не забывать, что познаніе выросло и стоитъ на жизнен-

номъ практицизмѣ, понимая это слово въ самомъ широкомъ смыслѣ. Мы стремимся узнать дѣйствительность, чтобы въ ней и съ ней жить, понять близкое и наличное, чтобы имъ овладѣть, предусмотрѣть далекое и пока недоступное, чтобы къ нему подготовиться. При этомъ высшія формы научнаго познанія въ огромномъ большинствѣ случаевъ представляютъ лишь средство, какъ бы своего рода сложный аппаратъ, служащій для послѣдующаго перехода къ этой цѣли. Что стоящіе около этого аппарата часто упускаютъ изъ виду его назначеніе и нерѣдко разсматриваютъ сложный механизмъ научной работы, какъ самоцѣль, — это не только вполнѣ понятно, но иногда является выраженіемъ наиболѣе высокой и безупречной оцѣнки знанія, независимо отъ его практическаго примѣненія. Но мы здѣсь не говоримъ о должномъ или недолжномъ отношеніи къ знанію. Этотъ вопросъ опять таки не такъ простъ, какъ это можетъ показаться на первый взглядъ. Мы говоримъ о фактическомъ значеніи знанія въ жизни человѣческой. И лишь констатируемъ тотъ, на нашъ взглядъ, безспорный фактъ, что оно въ общемъ и цѣломъ направлено на наглядное постиженіе того, что представляется намъ, какъ дѣйствительное. И игнорировать это непозволительно именно для гносеологіи, которая должна подходить къ вопросу, имѣя наиболѣе широкіе горизонты, отдавая себѣ ясный отчетъ, гдѣ конечный и отправный пунктъ познанія, что въ немъ имѣетъ значеніе средства и что цѣли. Если все это принять во вниманіе, если дѣйствительно имѣть въ виду великое «Fiegi» человѣческаго познанія во всемъ его жизненномъ значеніи, то первоначальное знакомство грудного младенца съ блестящей побрякушкой есть для гносеолога фактъ не менѣе многозначительный, чѣмъ теорія дифференціальнаго исчисленія и примѣненіе его къ вопросамъ физики. Но, быть можетъ, скажутъ намъ, мы говоримъ сейчасъ о чемъ-то совершенно постороннемъ. «И готтентоты, и младенцы съ побрякушками»—готовы мы услышать—«все это умѣстно въ психологіи познанія, а не въ гносеологіи, которыя изслѣдуетъ *знаніе*, а не *познаніе*. Не генезисъ познанія интересенъ для гносеолога, а его окончательный результатъ, т. е. знаніе». На всѣ эти столь часто повторяемыя разъясненія о различіяхъ задачъ психологіи и гносеологіи мы отвѣтили бы, во-первыхъ, приведенными уже на стр. 6—9 разъясненіями, что генезисъ иногда заключаетъ въ себѣ и

обоснованіе. Но привлеченіе «донаучнаго» знанія къ гносеологическому изслѣдованію не есть еще вопросъ о генезисѣ. Мы утверждаемъ, что въ «донаучномъ» знаніи есть всегда уже и вполнѣ твердо обоснованный результатъ, такое же несомнѣнное знаніе, какъ въ научномъ. И именно въ этомъ смыслѣ мы его привлекаемъ къ разсмотрѣнію. Вопросъ о взаимоотношеніи познаванія и познаваемаго предмета долженъ быть рѣшенъ во всемъ его объемѣ. Выдѣлять же изъ состава этого вопроса то, что не укладывается въ схемы критическихъ теорій, это, конечно, пріемъ очень понятный, но требующій иныхъ обоснованій, чѣмъ простое указаніе на то, что то или иное понятіе относится также и къ области психологіи [1]). Вообще всѣ антипсихологическіе выпады мы здѣсь примемъ лишь какъ вѣрное ощущеніе тѣхъ подводныхъ камней, о которые долженъ разбиться критическій корабль, могущій безнаказанно плавать лишь въ спеціально приспособленномъ къ нему гносеологическомъ вакуумѣ—аппаратѣ. Впрочемъ мы считаемъ себя пока застрахованными отъ специфическихъ нападокъ антипсихологистовъ. Мы ссылаемся на познаніе въ широкомъ смыслѣ и на различныя стадіи познавательнаго процесса вовсе не для того, чтобы говорить спеціально объ актахъ, и имѣемъ въ концѣ-концовъ въ виду только ихъ содержаніе. И если насъ спросятъ, чего мы собственно добиваемся, требуя постановки вопроса отъ имени познанія вообще, а не спеціально науки, зачѣмъ намъ понадобились готтентоты, людоѣды и младенцы, то мы можемъ отвѣтить, что исключительно для обнаруженія того весьма важнаго обстоятельства, что познаніе, понятое въ самомъ широкомъ общечеловѣческомъ смыслѣ, по своему жизненному источнику и назначенію тяготѣетъ ни къ какой иной познавательной формѣ, какъ именно къ *представленію*. Какую бы важную роль ни играли абстрактныя понятія въ сферѣ знанія, какъ бы ни господствовали они въ качествѣ опорныхъ пунктовъ логическихъ операцій, но въ большинствѣ случаевъ они играютъ все же служебную роль. Жизненное взаимоотношеніе понятій и представленій можно уподобить взаимоотношенію денегъ и товара въ экономикѣ. Если бы

---

[1]) Здѣсь нельзя не отмѣтить гораздо большую терпимость въ смыслѣ расширенія гносеологическаго кругозора у Риккерта и Ласка, которые вполнѣ ясно признаютъ «донаучное» знаніе и привлекаютъ его къ разсмотрѣнію.

въ одинъ прекрасный день исчезли всѣ покупаемые продукты, потеряло бы всякое значеніе и золото. Точно также и понятія въ общемъ жизненномъ обиходѣ имѣютъ главную цѣнность, какъ прямой или косвенный способъ реализаціи тѣхъ или иныхъ *представленій, приведенія этихъ послѣднихъ въ опредѣленную связь съ дѣйствительностью вообще и съ данными воспріятіями въ частности.* Ординарное человѣческое мышленіе направлено именно къ этому, и кто думаетъ о мышленіи и познаніи иначе, тотъ очевидно имѣетъ въ виду не все человѣчество, а весьма малочисленный классъ ученыхъ. Впрочемъ даже и эти ученые отличаются въ этомъ отъ простыхъ смертныхъ лишь во время писанія диссертацій и часы преподаванія,—во всѣ же остальныя минуты они разсуждаютъ о завтрашнемъ днѣ или о политическихъ событіяхъ на балканскомъ полуостровѣ при помощи тѣхъ же *представленій*, что и всѣ простые смертные. Мы прекрасно сознаемъ, что все это, конечно, совершенно не удовлетворитъ критическихъ гносеологовъ. Тотъ фактъ, о которомъ мы говоримъ, будетъ просто выкинутъ за бортъ подъ однимъ и тѣмъ же предлогомъ отсутствія въ немъ какого-либо гносеологическаго значенія. Очень можетъ быть, скажутъ намъ, что разговоры о политикѣ или о завтрашнемъ днѣ и имѣютъ какое-либо познавательное значеніе, но не научное. Но теорія познанія не обязана изслѣдовать всякаго рода мусоръ человѣческихъ мыслей, а изслѣдуетъ лишь *чистое* знаніе, которое по своей формѣ имѣетъ всегда научный характеръ. Она тѣмъ болѣе вправѣ это дѣлать, что тѣ акты мышленія, въ которыхъ протекаетъ обиходная жизнь, лишь постольку имѣютъ познавательное значеніе, поскольку они прошли черезъ горнило науки. Поэтому изслѣдуя знаніе научное, гносеологія тѣмъ самымъ имѣетъ въ виду и все возможное познаніе вообще. Однако при всей кажущейся истинности такого или подобнаго ему въ существѣ разсужденія мы позволили бы съ нимъ не согласиться. Прежде всего ошибочно думать, что все человѣческое знаніе проходитъ сквозь контроль и испытаніе наукъ. Существуетъ скорѣе обратное отношеніе. Огромное количество знаній, накопленныхъ ненаучной повседневной мыслью, цѣликомъ переходитъ въ составъ наукъ, которыя совершенно безсознательно имъ пользуются и, что всего замѣчательнѣе, не думая подвергать его какой-либо спеціальной провѣркѣ. Чтобы недалеко ходить, укажемъ хотя бы на

признаніе одушевленности намъ подобныхъ существъ. Развѣ вся наука, движущаяся лишь совмѣстной работой изслѣдованія, не стоитъ и падаетъ съ тѣмъ предположеніемъ, что кромѣ каждаго нашего «я» есть еще и другія подобныя намъ сознательныя существа. Но развѣ какая-нибудь наука доказала когда-нибудь наличность другихъ сознаній? [1]) Далѣе, развѣ вся исторія и большая часть такъ называемыхъ гуманитарныхъ наукъ не стоятъ цѣликомъ на почвѣ знаній, прямо и непосредственно взятыхъ изъ повседневной жизни и лишь подвергаемыхъ въ процессѣ научнаго знанія извѣстнаго рода систематизаціи, объединенію и истолкованію. Не таковы ли въ значительной части и науки біологическія? Вообще или истина всегда одна и та же, достигается ли она въ ученыхъ кабинетахъ и аудиторіяхъ, въ умахъ профессоровъ или въ умѣ крестьянина, идущаго за сохой, или существуетъ какихъ-то два міра истинъ. истины академической и истины всей остальной жизни. Лишь при такомъ раздѣленіи истины правы были бы ограничивающіе гносеологическую проблему изслѣдованіемъ научнаго знанія. Если же всѣ истины принадлежатъ къ одному согласованному и по существу единому царству, то *ни одинъ изъ способовъ достиженія этихъ истинъ, если только въ этомъ способѣ участвуетъ мышленіе*, не можетъ быть исключенъ изъ гносеологическаго разсмотрѣнія. И всякаго рода отсѣченія и суживанія общей гносеологической проблемы подъ неопредѣленнымъ предлогомъ психологизма есть лишь спасительное бѣгство критическихъ гносеологовъ отъ нѣкоторыхъ нежела-

---

[1]) Проф. А. И Введенскій въ своей работѣ «О предѣлахъ и признакахъ одушевленія», стоя на почвѣ критицизма, прямо призналъ это научно недоказуемымъ и утверждалъ *моральное* обоснованіе убѣжденія въ чужомъ одушевленіи. Вообще по его рѣшенію оказывается, что представленія о чужой душевной жизни зиждутся на *вѣрѣ* и не суть знаніе. Что такое рѣшеніе превращаетъ въ вѣрованія и почти все содержаніе наукъ, которыя никогда не могутъ быть основаны на индивидуальномъ опытѣ и мышленіи,—этого вывода изъ своего рѣшенія А. И Введенскій еще не успѣлъ замѣтить. Подробное опроверженіе даннаго А И. Введенскимъ рѣшенія проблемы о чужомъ одушевленіи дано нами на стр. 132—173 книги «Основныя проблемы теоріи познанія и онтологіи». Весьма цѣнную критику теоріи А И. Введенскаго далъ Л. М. Лопатинъ въ кн 19 «Вопросовъ философіи и психологіи». Съ обоими этими возраженіями А И Введенскій, вызывавшій нѣкогда на споръ по этому вопросу всѣхъ русскихъ философовъ, до сихъ поръ еще не счелся.

тельныхъ выводовъ при разсмотрѣніи гносеологической проблемы во всемъ ея объемѣ и полнотѣ. Но покоримся въ данномъ случаѣ ихъ желаніямъ, не будемъ пока имъ задавать такихъ ненаучныхъ, но все же законныхъ вопросовъ, какъ, напримѣръ, вопросъ о томъ, есть ли для каждаго человѣка его ближній только проблема его же мышленія или нѣкоторая лежащая за предѣлами его мышленія реальность. Обратимся къ той области, гдѣ они себя чувствуютъ всего спокойнѣе и увѣреннѣе—къ области основоположеній чистой науки и даже науки счисляющей и измѣряющей. Мы утверждаемъ, что и здѣсь есть пункты, съ ясностью обнаруживающіе всю искусственность и невозможность принятой марбургской школой точки зрѣнія на познаніе. Въ сущности эти пункты путемъ внимательнаго анализа мысли можно открыть вездѣ, при выведеніи каждой логической категоріи, поскольку она понимается марбургской философіей какъ порожденіе чистаго мышленія. Но особенно обнаруживается невозможность не на словахъ только, а на дѣлѣ освободиться отъ всякой внѣшней мышленію данности въ тѣхъ категоріяхъ или сужденіяхъ, въ которыхъ мысль по самому понятію своему направлена на содержаніе, а не на форму. Такой категоріей по преимуществу является категорія *дѣйствительности.*

Поучительно сравнить попытки разныхъ представителей марбургской философіи обосновать категорію дѣйствительности путемъ чистаго мышленія. Начнемъ съ Когена. Но прежде, чѣмъ формулировать взгляды этого философа, мы должны оговориться, что можемъ сдѣлать это съ большою неувѣренностью. Собственное изложеніе Когена вообще не можетъ быть названо выражающимъ опредѣленныя мысли, а всего лишь на нихъ намекающимъ. Быть можетъ тому причиной глубина и многозначительность этихъ мыслей, быть можетъ своеобразіе занимаемой Когеномъ позиціи и поставленныхъ имъ же самимъ требованій — изложить систему панлогизма такъ, чтобы ея метафизическій смыслъ былъ бы совершенно незамѣтенъ. Мы готовы принять въ качествѣ этого объясненія объ эти причины, такъ какъ признаемъ, что изслѣдованіе Когеномъ логическихъ и натурфилософскихъ понятій отличается рѣдкой проникновенностію, усматривающей въ нихъ то, что при современномъ положеніи вопросовъ лишь приблизительно можетъ быть намѣчаемо, но не окончательно формулируемо. Вообще для *частныхъ* философскихъ дисциплинъ *логики* и *натурфилософіи*

мы признаемъ исключительную плодотворность мыслей Когена и отказываемся лишь признать въ нихъ общую гносеологическую цѣнность. Здѣсь его неясность есть для насъ лишь неизбѣжное послѣдствіе занимаемой Когеномъ гносеологической позиціи, а именно принятія «Коперниковскаго дѣянія» Канта.

Особенностью Когена въ отношеніи проблемы дѣйствительности является то, что дѣйствительность у него неразрывно связана со своимъ преддверіемъ въ видѣ категоріи *возможности*. Возможность для Когена, какъ и для многихъ философовъ древности и новаго времени, есть нѣчто бо́льшее, чѣмъ простая, лишь не «немыслимость». Въ возможности таятся глубочайшія творческія силы, и во всякомъ случаѣ ей присуще уже въ какомъ-то смыслѣ бытіе. Уже здѣсь для Когена возникаетъ задача обнаружить, чѣмъ же возможность отличается отъ того, что есть *только* мысль, только отсутствіе запрета мыслить. Поэтому-то, уже обсуждая категорію возможности, Когенъ находитъ себя вынужденнымъ выйти изъ предѣловъ одного только мышленія. Единство сознанія, опредѣленное имъ на первыхъ порахъ, какъ единство мышленія, пополняется имъ здѣсь остальными психологическими категоріями чувства, воли и ощущенія. И именно ощущеніе пріобрѣтаетъ здѣсь свои неотъемлемыя права, ибо, какъ признаетъ Когенъ, если выкинуть ощущеніе, то останется чистое математическое познаніе, а не естествознаніе [1]). Понявъ какъ будто бы сознаніе въ настоящемъ смыслѣ той непосредственно извѣстной реальности, отъ которой отправлялся Декартъ и вся спиритуалистическая философія, Когенъ, однако, тотчасъ же беретъ назадъ то, на что онъ какъ будто бы готовился опереться. Подъ сознаніемъ, оказывается, надо понимать совсѣмъ не то, что обыкновенно понимаютъ. Сознаніе есть лишь категорія, а категорія здѣсь, какъ и всегда, означаетъ лишь задачу и правило для ея разрѣшенія. Вообще по Когену надо различать сознаніе (Bewustsein) и сознаніе въ смыслѣ одушевленности (Bewustheit) Послѣднее вовсе не относится къ логической и научной проблемѣ. Сознаніе—это наука, а одушевленность — миѳологія, та миѳологія, которая преобразилась въ религію и въ ея лицѣ сдѣлалась врагомъ науки и культуры [2]). Въ ре-

[1]) Logik, 362
[2]) Logik, 366.

зультатѣ всѣхъ этихъ заявленій остается, однако, совершенно неяснымъ, что же такое то сознаніе, о которомъ говорилъ Когенъ, кромѣ единства научнаго мышленія и въ качествѣ чего надо мыслить въ объемѣ сознанія чувства, волю и ощущеніе. Если въ качествѣ проблемы только, то понимая проблему въ смыслѣ философіи Когена, надо ихъ опять свести на мышленіе же, ибо проблемы ни въ чемъ иномъ, какъ въ мышленіи, не заключаются и не изъ чего иного, какъ изъ его же дѣятельности, не состоятъ. Но зачѣмъ же тогда понадобилось Когену, приступая къ сужденію модальности, вспоминать о сознаніи въ широкомъ смыслѣ слова, обнимающемъ кромѣ мышленія чувства и волю, и ощущенія, какъ ни для того, чтобы опереть сужденія модальности на что-нибудь дѣйствительное, какъ независимое отъ мышленія? Трудность и неосуществимость предпріятія Когена здѣсь особенно ясно обнаруживается. Сознанія, въ частности ощущенія, какъ свидѣтельства о возможности и дѣйствительности ему, конечно, нельзя было избѣжать Однако это понятіе необходимо было сдѣлать безвреднымъ для концепціи абсолютнаго гносеологическаго панлогизма. Изгнаніе изъ «Bewustsein» «Bewustheit» и есть не что иное, какъ своего рода гносеологическая дезинфекція. Что она по существу не удалась, это видно изъ результата, а именно изъ того, что остатокъ отъ нея получился какой-то совершенно неясный и неопредѣленный Кардинальное для всей проблемы различеніе «Bewustsein» и «Bewustheit» такъ и осталось неуловимымъ. Съ одной стороны, вся суть этого различія какъ-будто въ томъ, что «Bewustsein» есть лишь гносеологическое понятіе о *содержаніи* состояній сознанія, между тѣмъ какъ «Bewustheit» есть сознаніе, понятое какъ живой процессъ, съ другой стороны, можно думать, что здѣсь различіе степенное. По крайней мѣрѣ на это намекаетъ мѣсто, гдѣ «Bewustheit» приравнивается инстинкту, а «Bewustsein» — духу какъ развитому сознанію [1]). Наконецъ, третье обозначаемое различіе, наиболѣе подчеркиваемое Когеномъ въ его трудѣ «Kants Theorie der Erfahrung [2]), есть въ сущности не различіе самого понятія, а *вопросовъ*, относящихся къ данному понятію. Къ области «Bewustheit» относится здѣсь все то, что касается вопросовъ

[1]) «Logik», стр. 365.

[2]) «Kants Theorie der Erfahrung», стр. 207—9

происхожденіи того или иного въ сознаніи. Если понять дѣло такъ, то вся суть различенія Когена сводится къ требованію совершенно не думать о томъ, какъ это возможно, что люди ощущаютъ, чувствуютъ, имѣютъ воспріятія и т. п. Но такъ ли, этакъ ли понимать это различіе, оно ничего въ результатѣ не уясняетъ и не даетъ. И вся трактовка этой проблемы, поскольку она опирается на понятіе сознанія и ощущенія, у Когена ни въ чемъ иномъ не состоитъ, какъ въ попеременномъ принятіи и отверженіи одного и того же, а именно непосредственнаго сознанія. Это какое-то перемежающееся «да» и «нѣтъ» на одинъ и тотъ же вопросъ, искусная и загадочная эквилибристика на остріѣ ножа. Все это, конечно понятно, поскольку именно сознаніе есть тотъ ножъ, который взрѣзаетъ мертвую схему трансцендентнаго идеализма.

Но если ощущеніе, какъ содержаніе сознанія, въ концѣ-концовъ принято въ гносеологію, то является вопросъ о его роли. Что же именно даетъ ощущеніе для категоріи возможности или, что то же, построенія гипотезы? Ничего или почти ничего, отвѣчаетъ на это Когенъ. Развѣ можетъ физика съ нимъ, т. е. съ ощущеніемъ, оперировать какъ-либо иначе, какъ связавъ его съ временемъ и пространствомъ и притомъ какъ нѣчто вполнѣ гомогенное и затѣмъ узаконивъ его черезъ реальность безконечно малаго [1]).

Всѣ эти разсужденія Когена о безпомощности чистаго ощущенія вполнѣ неоспоримы. Но Когенъ какъ-будто не замѣчаетъ, что не въ этомъ вопросъ. Не то загадочно и требуетъ объясненія, что познаніе нуждается въ мысли на каждомъ шагу, а то, что для извѣстныхъ его шаговъ къ мысли должно быть прибавлено еще и ощущеніе. И указаніе на то, что это ощущеніе тотчасъ же пропитывается мыслью, не есть отвѣтъ на вопросъ. Совершенно также ставитъ дѣло Когенъ, когда разсматриваетъ «сужденіе дѣйстви-

[1]) Wie ware es denn aber wissenschaftlich denkbar, dass die Empfindung ein neues Moment bildete? Angenommen, in der Physik kame die Empfindung zu einer solchen neuen und eigenartigen Bedeutung, wir wollen jetzt davon noch nicht handeln, konnte denn aber auch die Physik mit diesem angeblich neuen Momente anders operiren, als dass sie es zu Zeit und Raum hinzunimmt, und zwar homogen hinzunimmt; und ferner als dass sie demselben durch die infinitesimale Realitat die Legitimation verschaffe?»—Logik, 377.

тельности». Оказывается, что здѣсь ощущеніе можетъ кое на что притязать. Это притязаніе опять-таки должно осуществляться лишь черезъ и посредствомъ чистаго мышленія. Въ концѣ-концовъ выходитъ, что не ощущеніе, а *величина*—истинная основа сужденія дѣйствительности и именно величина, какъ точное выраженіе *единичнаго* [1]) Ощущеніе какъ бы *критикуетъ* возможность, какъ гипотезу, фиксируетъ ея богатую неопредѣленность въ опредѣленномъ моментѣ единичнаго, опредѣляя его какъ *эту именно* величину. И именно величина составляетъ сущность единичнаго. Ощущеніе же есть какъ бы то смутное внѣшнее одѣяніе, подъ которымъ эта величина является передъ взоромъ наивнаго наблюдателя. Такому математическому взгляду соотвѣтствуютъ и другія заявленія Когена о томъ, что истинной основой физики является понятіе новой математики—безконечно малое или дифференціалъ. На этомъ же понятіи зиждется и категорія реальности. Итакъ, величина и притомъ величина, счисляемая въ формѣ экстенсивности [2]), есть то, изъ чего строится вся природа. Если все это такъ, то, спросили бы мы автора этой неумолимой концепціи, чѣмъ отличается природа, изображенная въ тетрадяхъ математизирующаго физика отъ той природы, которую мы наблюдаемъ въ открытое окно? Быть можетъ на этотъ вопросъ съ точки зрѣнія философіи Когена слѣдуетъ отвѣтить такъ, что природа, понятая въ математическихъ уравненіяхъ, есть природа научно познанная, природа же, которую мы наблюдаемъ изъ окна, есть лишь заданіе для науки, дѣйствительность въ проблемѣ, а не въ осуществленіи.

Но въ томъ или иномъ подобномъ отвѣтѣ для насъ всегда останется непонятнымъ одно обстоятельство: почему же собственно для постановки проблемы о природѣ необходимо ощущеніе? И развѣ нельзя въ тетради математика одновременно и ставить проблемы и на нихъ отвѣчать? Далѣе, если дифференціалъ есть истинное основаніе дѣйствительности, порождающее самую эту категорію, то какъ можетъ существовать понятіе о дѣйствительности у всѣхъ, не изучавшихъ высшую математику. Наконецъ, если математика есть истинное основаніе физики, то зачѣмъ же физикъ прибѣгаетъ все-таки къ эксперименту, и какъ можетъ послѣдній

[1]) «Logik», стр. 412 и 423.

[2]) Интенсивныя величины Когенъ совершенно отвергаетъ (стр. 424)

своимъ чувственнымъ содержаніемъ рѣшать судьбу математическихъ построеній. Вообще, какъ возможенъ для чистой мысли experimentum crucis, въ формѣ какого бы то ни было воспріятія? У Когена на этотъ вопросъ не имѣется никакого яснаго отвѣта. Одинъ изъ учениковъ Когена какъ-будто бы пытается дать на это вполнѣ удовлетворительный отвѣтъ. «Научный экспериментъ»,— читаемъ мы у Кассирера,—«никогда не представляетъ собою простого сообщенія о данныхъ въ опредѣленномъ мѣстѣ и времени фактахъ воспріятія, а получаетъ свою цѣнность лишь благодаря тому, что подводитъ отдѣльныя данныя подъ опредѣленную точку зрѣнія, съ которой онъ ихъ разсматриваетъ, и этимъ сообщаетъ имъ значеніе, которымъ они не обладали въ простомъ чувственномъ переживаніи, какъ таковомъ. То, что мы наблюдаемъ, представляетъ собой, напримѣръ, послѣдовавшее при извѣстныхъ условіяхъ опредѣленное отклоненіе магнитной стрѣлки; то же, что мы *высказываемъ* въ качествѣ результата эксперимента, всегда представляетъ собой объективную связь между теоретическими, физическими положеніями, которая выходитъ далеко за предѣлы ограниченнаго круга фактовъ, доступнаго намъ въ извѣстный моментъ. Для того, чтобы изслѣдованія физика дали дѣйствительный результатъ, онъ всегда—какъ это превосходно показываетъ Дюгемъ—долженъ сначала преобразовать находящійся передъ глазами фактическій случай въ выраженіе предполагаемаго и требуемаго теоріей идеальнаго случая. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, отдѣльный инструментъ, который онъ имѣетъ передъ собой, превращается изъ группы чувственныхъ признаковъ и свойствъ въ цѣлокупность идеальныхъ мысленныхъ опредѣленій. Теперь онъ имѣетъ въ виду въ своихъ высказываніяхъ не опредѣленное орудіе, не *вещь* изъ мѣди или стали, изъ алюминія или стекла: мѣсто этого орудія заняли такія понятія, какъ, напримѣръ, понятіе магнитнаго поля, магнитной оси, интенсивности тока и т. д., понятія, которыя съ своей стороны представляютъ собой опять-таки лишь символъ и покровъ общихъ физико-математическихъ отношеній и связей» [1]).

Однако какъ въ приведенной выпискѣ, такъ и во всемъ связанномъ съ нею контекстѣ, Кассиреръ ничего иного не доказываетъ, какъ то, что воспріятіе эксперимента, не истолкован-

[1]) Кассиреръ. Познаніе и дѣйствительность. Изд Шиповникъ, стр. 361—362.

ное опредѣленнымъ построеніемъ мысли, еще не даетъ знанія Но развѣ такого рода доказательство не представляетъ изъ себя какой-то отводъ глазъ отъ всей серьезности проблемы? Да развѣ кто-нибудь теперь сомнѣвается въ томъ, что такъ старательно доказываетъ Кассиреръ? Или марбургская школа тутъ хитритъ и замалчиваетъ то, о чемъ возникаетъ недоумѣніе, или она въ нѣкоторыхъ вопросахъ становится столь же наивной, какими наивными она предполагаетъ своихъ читателей. Въ самомъ дѣлѣ, не утверждаетъ ли марбургская школа, что мышленіе не нуждается ни въ чемъ для него внѣшнемъ и развиваетъ познаніе изъ самого себя. А если утверждаетъ, то не является ли ея прямой обязанностью объяснить, какимъ образомъ чувственныя воспріятія могутъ рѣшать судьбу логическихъ построеній о природѣ, *зачѣмъ къ логикѣ должно присоединиться все-таки какое-то безсмысленное ощущеніе*, отъ прибавленія котораго все прекрасное математическое построеніе разума или получаетъ свое оправданіе въ качествѣ физическаго или же остается лишь чѣмъ-то мыслимымъ, но къ физикѣ не приложимымъ. Но Кассиреръ во всемъ своемъ разсужденіи говоритъ о чемъ угодно, но только не объ этомъ. Что экспериментъ и даже инструментъ экспериментированія есть лишь символъ и выраженіе опредѣленныхъ математическихъ и геометрическихъ построеній—съ этимъ мы не споримъ и заранѣе признаемъ всю громадность подготовительной работы, принадлежащей здѣсь чистому мышленію. Но почему же тутъ нужна еще эта добавка воспріятія, неотступно будемъ мы спрашивать отступающихъ передъ настоящей проблемой критицистовъ? Если микроскопъ или поляризаціонный приборъ есть лишь символъ математическихъ построеній, овеществленіе схематическаго рисунка на бумагѣ, то зачѣмъ же все-таки прибѣгать къ помощи стекла и мѣди, когда все это съ успѣхомъ можно нарисовать на бумагѣ? Почему для науки необходимо разсматривать то ничтожное ощущеніе, въ которомъ лежитъ все отличіе мысленнаго эксперимента отъ реальнаго? Если на этотъ вопросъ марбургская философія или молчитъ или даетъ вмѣсто отвѣта явное ignoratio elenchi то не значитъ ли это, что проблема опыта и въ частности эксперимента и еще болѣе въ частности того эксперимента, который именуется по отношенію къ возможнымъ гипотезамъ experimentum crucis—есть своего рода experimentum crucis *для всего построе-*

нія марбургской философіи и притомъ въ той области, гдѣ она чувствуетъ себя наиболѣе твердо, а именно въ точныхъ наукахъ

Вообще, если мы спросимъ, чѣмъ отличается категорія возможности отъ категоріи дѣйствительности въ марбургской философіи, то мы должны будемъ отвѣтить, что чѣмъ-то едва уловимымъ. И если Когенъ, изслѣдуя сужденіе дѣйствительности, какъ будто бы видитъ его специфическую особенность въ величинѣ, то является совершенно непонятнымъ, что же тутъ специфически присущаго дѣйствительности. Развѣ сужденіе возможности и необходимости также всецѣло не зиждутся на величинахъ? Впрочемъ по теоріи Когена выходитъ такъ, что возможность, какъ гипотеза, касается чего-то такого, что является лишь неопредѣленнымъ матеріаломъ для фиксаціи дѣйствительности. Основное понятіе сюда относящееся,—это понятіе *массы,* какъ матеріи вообще или нечувственной матеріи *эфира* въ частности. Для математики, т. е. категоріи количества, здѣсь лишь открывается поле для установленія той или иной *мѣры,* какъ средства объединенія и связи разнороднаго,—какъ поприща для установленія разнаго рода функціональныхъ зависимостей. И лишь дѣйствительность въ своей законченной *единичности* закрѣпляетъ эту функціональную зависимость опредѣленнымъ образомъ, т. е. въ *величинахъ.* Выражаясь прямѣе и точнѣе, Когену слѣдовало бы сказать, что возможность есть лишь неизученная, а потому неопредѣленная дѣйствительность, т. е., что возможность и дѣйствительность по существу представляютъ *одно и то же,* но лишь въ различной степени онтологической и гносеологической *опредѣленности.* Иного и не можетъ сказать гносеологъ, для котораго сама дѣйствительность есть мысль, ибо этимъ именно утвержденіемъ для категорій возможности, дѣйствительности и необходимости стирается всякая differentia specifica Если мы обратимся въ этомъ вопросѣ отъ туманнаго Когена къ болѣе ясному мыслителю школы—Наторпу, то встрѣтимся по существу съ тѣмъ же самымъ.

Наторпъ самъ идетъ навстрѣчу той мысли, что между возможнымъ, дѣйствительнымъ и необходимымъ нѣтъ никакой принципіальной разницы. Все это по Наторпу лишь мыслительныя опредѣленія, прибавляемыя къ предмету мысли отъ насъ мыслящихъ существъ. Предметъ мысли, говоритъ Наторпъ, существуетъ уже до опредѣленія его, какъ возможнаго дѣйствительнаго или

необходимаго, каковыми опредѣленіями модулируется лишь наше сужденіе о предметности по тремъ ступенямъ [1]). И это модулированіе оказывается опять-таки лишь степеннымъ: въ возможности и необходимости мы приписываемъ предмету нѣчто «менѣе» въ одномъ случаѣ и «болѣе» въ другомъ случаѣ, чѣмъ только его существованіе [2]). Чего «болѣе» и чего «менѣе»—этого Наторпъ сразу не договариваетъ. Лишь изъ дальнѣйшихъ разсужденій Наторпа можно вывести, что это «болѣе» и «менѣе» заключается въ *опредѣленности* предмета. На страницѣ 89 Наторпъ прямо говоритъ, что восполненіе возможности до степени дѣйствительности, т. е. complementum possibilitatis, есть не что иное, какъ опредѣленіе того, что раньше не было опредѣлено. Итакъ, возможность, дѣйствительность и необходимость суть лишь различныя степени опредѣленности предмета. Но посмотримъ, что же изъ этого вытекаетъ. Во-1-хъ, то, что возможное и необходимое существуютъ такъ же, какъ и дѣйствительное. Отнынѣ существованіе или бытіе съ одной стороны и дѣйствительность съ другой суть опредѣленія, совершенно другъ отъ друга независимыя. Это опять-таки какъ-будто подтверждается яснымъ заявленіемъ Наторпа на стр. 83 его книги, гдѣ онъ, разъясняя, что сужденія модальности не касаются предметности вещей, какъ таковой, говоритъ, что предметъ въ качествѣ такового «могъ бы лишь быть, существовать, между тѣмъ какъ возможность кажется обозначающей нѣчто меньшее, необходимость—нѣчто большее, чѣмъ одно лишь бытіе». Это разъясненіе удивительно хорошо обнаруживаетъ, что Наторпъ здѣсь, попросту говоря, запутался. Сказать прямо, что три ступени модальности суть какъ бы три количественныя степени бытія, Наторпъ не рѣшается. Дѣйствительно, странно казалось бы говорить о большей или меньшей степени существованія. Здѣсь «болѣе» и «менѣе» очевидно не приложимы. Сказать же, что лишь дѣйствительности присуще бытіе, возможность же и необходимость представляютъ совершенно иныя опредѣленія мысли—этого Наторпъ прямо и открыто сдѣлать не можетъ. Въ самомъ дѣлѣ, тогда модулированіе предмета представляло бы весьма существенную операцію мысли, обозначающую по существу вотъ что: 1) «еще не есть», но имѣются формаль-

---

[1]) Natorp «Die Logischen Grundlagen», стр 83—4

[2]) Тамъ же, стр. 83

ныя разрѣшенія мыслить (возможность), 2) «есть» (дѣйствительность), 3) «есть» или «не есть» безразлично, но требуется чѣмъ-то другимъ (необходимость). Но эта операція не представляла бы ничего иного, какъ противоположеніе мысли и бытія, признаніе ихъ для человѣческаго познанія *гетерогенными*, чего, конечно, не можетъ допустить марбургская философія. Однако, прибѣгая къ «опредѣленности», какъ единственному спасенію въ объясненіи модальности, Наторпъ все-таки не можетъ отдѣлаться отъ истиннаго пониманія категоріи модальности, именно въ отношеніи къ бытію, и говоритъ, что возможность есть *меньше,* чѣмъ бытіе, а необходимость *больше,* чѣмъ бытіе. Это «больше» и «меньше» бытія съ общимъ контекстомъ, конечно, совершенно не вяжутся, ибо если по предыдущему предметъ познанія, поскольку онъ ставится, какъ мыслимый, уже существуетъ, и если модальность *касается не его существованія, а только опредѣленности,* какъ это утверждаетъ Наторпъ, то о какомъ же „*больше*“ или „*меньше*“ бытія можетъ идти рѣчь. Не очевидно ли тогда, что всѣ три ступени модальности вообще ничего не говорятъ о бытіи, а потому не могутъ обозначать что-либо меньшее или большее, чѣмъ бытіе.

Но минуемъ этотъ невольный lapsus linguі Наторпа съ его «меньше» и «больше» *бытія* и, повинуясь болѣе яснымъ разъясненіямъ того же автора, будемъ понимать модальность, какъ большую или меньшую *опредѣленность* предмета познанія. Пусть «дѣйствительность» предмета познанія есть нѣчто, прибавляющееся по каплямъ, по мѣрѣ хода направленнаго на него научнаго изслѣдованія, и это прибавляющееся есть не что иное, какъ «опредѣленность»; — согласимся на этотъ разъ замѣнить слово «есть» словомъ «опредѣлено». Но обратимъ мы тогда и къ Наторпу все тотъ же вопросъ, почему именно въ сужденіи модальности играетъ такую огромную роль опытъ и экспериментъ? Какъ можетъ мутное и неясное ощущеніе прибавлять ясность и опредѣленность къ ясному уже гипотетическому построенію чистой мысли? Возьмемъ такой примѣръ. Гдѣ-нибудь идетъ рѣчь объ устройствѣ артезіанскаго колодца. Геологъ, на основаніи внимательнаго изученія верхнихъ пластовъ земли, дѣлаетъ предположеніе, что на глубинѣ 200 футовъ должна находиться вода. Предположенія геолога вполнѣ опредѣленны, и если подлежащій изслѣдованію пластъ земли въ 200 футовъ есть извѣстнаго рода предметъ по-

знанія, то предметъ этотъ въ мысли геолога вполнѣ достигаетъ опредѣленности и не подлежитъ никакому сомнѣнію. И однако присутствіе воды на глубинѣ 200 футовъ есть всего лишь весьма вѣроятная возможность даже для геолога. Но вотъ на эту глубину опустили буръ и брызнула вода. И только теперь можно сказать, что вода *дѣйствительно* есть. Если мы сопоставимъ съ одной стороны всѣ тѣ опредѣленія мысли, которыми геологъ дошелъ до предположенія о водѣ на глубинѣ 200 футовъ, и простое воспріятіе водяной струи того городского обывателя, который ее увидѣлъ, то въ смыслѣ количества опредѣленій предмета, это воспріятіе будетъ, конечно, лишь капля въ морѣ по отношенію ко всѣмъ познаніямъ ученаго геолога. И однако всѣ эти многочисленныя и сложныя научныя опредѣленія, устанавливавшія возможность предположенія о водѣ, давали лишь одну *возможность*, и одно лишь, лишенное какихъ-либо научныхъ опредѣленій, воспріятіе явилось совершенно достаточнымъ даннымъ для простого обывателя, чтобы констатировать *дѣйствительность* того же предмета. При чемъ же тутъ опредѣленность? Вообще нужно совсѣмъ закрыть глаза на подлинные факты познанія, чтобы утверждать, что опредѣленность предмета познанія и есть его дѣйствительность. Сколько вполнѣ опредѣленныхъ и богатыхъ всякаго рода мысленными взаимозависимостями возможностей остаются до конца однѣми лишь возможностями и сколько раціонально нѣмыхъ и даже непонятныхъ для мышленія событій являются несомнѣнною дѣйствительностью. Оспаривая точку зрѣнія, видящую опору сужденій дѣйствительности въ фактахъ воспріятій, Наторпъ, подобно Когену и всѣмъ критицистамъ, пытается дискредитировать воспріятіе какъ нѣчто данное мышленію, напоминая, что всякое воспріятіе насквозь пронизано мыслительными опредѣленіями. Но здѣсь почтенный критицистъ въ сотый разъ продѣлываетъ все то же ignoratio elenchi, съ которымъ мы встрѣтились въ разъясненіяхъ Кассирера. Представители марбургской школы постоянно забываютъ, что имъ надо доказывать не то, что мысль присутствуетъ вездѣ, но нѣчто гораздо большее, а именно то, что кромѣ мысли въ воспріятіяхъ *ничего* существеннаго для познавательныхъ опредѣленій и нѣтъ. Но утверждать это не равнозначно ли признавать воспріятіе, изображенное на бумагѣ въ тѣхъ или иныхъ символахъ, совершенно равнозначнымъ и равно-

цѣннымъ для познанія съ подлиннымъ воспріятіемъ. Однако представители марбургской школы сами же признаютъ, что если отрѣшиться отъ ощущеній и воспріятій, то мы останемся въ области математики и никакъ не попадемъ въ естествознаніе. Въ чемъ же заключается и чѣмъ объясняется эта специфическая познавательная цѣнность воспріятій, которыя по мысленному содержанію всегда бѣднѣе всякой глубоко продуманной гипотезы и однако такъ необходимы для ея оправданія?

Что марбургская школа никогда не дастъ яснаго отвѣта на этотъ вопросъ, это должно быть очевидно для всякаго, кто вдумывался въ сущность занимаемой этой философіей позиціи. Но можетъ быть кто-нибудь подумаетъ, что мы здѣсь придираемся къ мелочамъ. Пусть, скажутъ намъ, марбургская философія не дооцѣниваетъ роли воспріятія и не можетъ объяснить съ своей точки зрѣнія рѣшающаго значенія въ вопросахъ познанія experimentum crucis, но въ общемъ и цѣломъ она все-таки права въ томъ, что одни ощущенія и воспріятія не даютъ еще никакого знанія, которое созидается все-таки чистой мыслью. И если познаніе принуждено еще иногда спрашивать у ощущенія—куда идти, то это лишь указываетъ на низкую ступень нашего познанія. Но чѣмъ дальше идетъ его развитіе, тѣмъ все меньше и меньше этихъ остановокъ и исканій опоры въ области воспріятій. Кромѣ того, если сравнить взаимоотношеніе чистой мысли и воспріятій въ сужденіяхъ о дѣйствительности, то не окажется ли огромное множество примѣровъ обратнаго воздѣйствія, т. е. исправленія мыслью воспріятій. Въ самомъ дѣлѣ, что значатъ въ сужденіяхъ о величинахъ и внутренномъ строеніи тѣлъ наши воспріятія? Почти ничего, а иногда хуже, чѣмъ ничего—завѣдомыя искаженія дѣйствительности. Но кто думалъ бы такими соображеніями укрѣпить позицію марбургской философіи, тотъ обнаружилъ бы лишь то, что сущность разсматриваемой нами проблемы для него далеко еще не ясна. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ кто-либо въ настоящее время оспариваетъ, что наше познаніе движимо мыслію и что воспріятія сами по себѣ безсильны разрѣшить проблемы познанія. Пусть воспріятія очень бѣдны и лживы. Тѣмъ удивительнѣе, что къ этой бѣдности и лживости приходится прибѣгать всесильной и богатой мысли. И гдѣ бы, на какихъ бы стадіяхъ развитія эта помощь не являлась необходимой, какъ бы

рѣдко это ни случалось,—въ этомъ обстоятельствѣ заключается нѣчто принципіальное и роковое для всей гносеологіи. И тотъ, кто думаетъ, что это мелочь, тотъ просто не понимаетъ не только проблему познанія вообще, но и самую марбургскую философію, которую эта мелочь заботитъ и безпокоитъ до чрезвычайности и которая не устаетъ повторять чуть не на каждыхъ 10 страницахъ, что для мышленія ничего нѣтъ даннаго и что *безусловно все* въ познаніи производится имъ самимъ. «Auch nicht mit irgendeinem «Minimum von Denkfremdheit» kann unsere Logik sich abfinden, ausgenommen dies Minimum sei gleich Null»,—пишетъ по этому поводу Наторпъ [1]). И въ самомъ дѣлѣ, допустимъ хоть гдѣ-нибудь данное въ составѣ познанія, признаемъ въ познаніи хоть одинъ гетерогенный элементъ или факторъ, и вся гносеологическая концепція марбургской философіи въ тотъ же моментъ начинаетъ рушиться. Такое допущеніе вѣдь ничего иного не означало бы, какъ то, что внѣ мышленія что-то *есть* или, что то же самое, что дѣйствительность вовсе не производится мышленіемъ, а существуетъ до него и независимо отъ него и что эта дѣйствительность такъ или иначе обусловливаетъ содержаніе познанія. Но если внѣ мышленія что-либо есть, то это «сущее» представляетъ уже для мышленія какой-то предметъ, съ которымъ мышленію необходимо сообразоваться. И этотъ предметъ не можетъ также не быть и предметомъ познанія. И если этотъ предметъ обусловливаетъ мышленіе и предстоитъ ему въ качествѣ чего-либо внѣшняго, хотя бы въ видѣ малой точки, уже эта точка приводитъ къ предположенію о цѣломъ мірѣ внѣшней дѣйствительности.

И пусть эта внѣшняя дѣйствительность говоритъ намъ невразумительнымъ и смутнымъ голосомъ ощущеній, въ этомъ голосѣ звучитъ все-таки одно вполнѣ явственно слышимое слово и притомъ слово, которое многозначительнѣе всѣхъ кристально-ясныхъ понятій чистой математики. Это слово—«*есть*». Что «есть» и какъ «есть»—это вопросъ, который можетъ быть гораздо лучше и правильнѣе разрѣшитъ чистая мысль. Но никакая мысль не можетъ безъ помощи ирраціональныхъ элементовъ опыта создать это маленькое «есть». Правда, намъ укажутъ много случаевъ, гдѣ мысль какъ-бы отмѣняетъ «есть» воспріятія, напомнятъ объ ил-

[1]) Die Logischen Grundlagen, стр. 263.

люзіяхъ, больницахъ для умалишенныхъ и т. п. Относительно всѣхъ этихъ возможныхъ напоминаній слѣдуетъ, однако, имѣть въ виду, во-1-хъ, то, что чаще всего ошибочное «есть» принадлежитъ *именно мысли*, а не ирраціональному составу воспріятій (таковы какъ разъ случаи иллюзій), во-2-хъ, что какъ въ иллюзіяхъ, такъ и въ галлюцинаціяхъ отмѣняется въ большинствѣ случаевъ не самое «есть», а лишь то, *какъ* «есть», и въ 3-хъ, что если мысль и отмѣняетъ «есть» галлюцинацій, то исключительно основываясь на всей совокупности такъ называемыхъ нормальныхъ воспріятій.

Здѣсь мы опять-таки не можемъ не напомнить, что все научное содержаніе познанія всецѣло основывается на донаучномъ опытѣ и пониманіи дѣйствительности, которое въ большей своей части принимается наукой даже безъ малѣйшихъ подозрѣній. Но это донаучное пониманіе и признаніе того или иного дѣйствительнымъ въ свою очередь почти цѣликомъ основывается на ирраціональномъ содержаніи какъ внѣшняго, такъ и внутренняго опыта, иначе говоря, на непосредственномъ сознаніи. И лишь взобравшись при помощи всего этого на вершины математическихъ наукъ, марбургская философія пренебрежительно восклицаетъ: «намъ эти подставки вовсе не нужны»... Намъ думается, мы ясно показали, что они безусловно нужны. Мысль можетъ начинать свою работу лишь съ какого-либо не ею творимаго содержанія, съ нѣкотораго готоваго до мысли бытія. И если мысль одаряетъ впослѣдствіи категоріей бытія то или иное содержаніе, то этотъ даръ не ею творится, а только ею *распредѣляется*. И распредѣляется-то онъ мыслью по критеріямъ, которые находятся не въ ней одной. Если такъ, то гносеологія должна принять въ качествѣ отправныхъ пунктовъ нѣкоторую безусловно данную дѣйствительность. Такой дѣйствительностью является для гносеолога прежде всего: 1) индивидуальный познающій субъектъ и 2) фактъ познанія этимъ субъектомъ какого-то предмета познанія. О томъ, что предметъ этого познанія есть для него внѣшній или трансцендентный, объ этомъ не стоитъ распространяться, разъ только мы ставимъ вопросъ отъ лица *индивидуальнаго* субъекта.

Но если предметъ познанія можетъ быть отдѣленъ отъ акта и содержанія познанія, то каково же взаимоотношеніе между познаніемъ и познаваемымъ предметомъ? Здѣсь мы подходимъ къ вопросу,

отвѣтъ на который въ сущности всецѣло зависитъ отъ предыдущаго. Однако, работа критицистовъ создала здѣсь столько мнимыхъ затрудненій и разнаго рода недоразумѣній, что даже добравшись до твердой почвы внѣшней для мысли дѣйствительности, приходится все-таки считаться съ разнаго рода воздвигнутыми препятствіями и запретами. И здѣсь именно намъ придется поближе познакомиться съ основной мыслью одного изъ послѣдующихъ произведеній марбургской школы, а именно сочиненія Кассирера «Substanzbegriff und Functionsbegriff». Вся суть этой замѣчательной по ясности изложенія работы, выясняющей многое, что оставлено было недоговореннымъ старшими представителями марбургской школы, заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ систематическомъ преодолѣніи естественнаго взгляда на познаніе, какъ на воспроизведеніе дѣйствительности. Кассиреръ очень удачно показалъ, насколько этотъ взглядъ проникъ въ аристотелевскую логику и остался въ ней господствующимъ до Канта включительно. Сущность вопроса заключается въ томъ, при посредствѣ какой познавательной или логической формы происходитъ познаніе. При помощи воспріятій, представленій и понятій,—отвѣчаетъ естественная точка зрѣнія и согласныя съ ней философскія направленія. Ни то, ни другое, ни третье не представляетъ истинную форму познанія предмета,—отвѣчаетъ марбургская философія въ лицѣ Кассирера. Ошибка всѣхъ этихъ трехъ способовъ познанія заключается, по Кассиреру, въ наивномъ предположеніи, что наше познаніе должно задаваться цѣлью постигать и воспроизводить какія-то стойкія отдѣльности бытія, а именно, или постигаемыя въ воспріятіяхъ и представленіяхъ *вещи*, или лишь мыслимыя въ понятіяхъ неизмѣнныя *субстанціи*. Но субстанція есть лишь нѣсколько исправленная, но въ то же время потерявшая всю свою конкретную живость и индивидуальность вещь наивнаго реализма. Чтобы покончить съ этими остатками наивнаго пониманія познанія, необходимо преобразовать и его форму или, вѣрнѣе, вскрыть и очистить въ его старыхъ формахъ то, что отвѣчаетъ истинному назначенію познанія. Но если, какъ въ этомъ убѣждена марбургская школа, познанію ничего не противостоитъ въ качествѣ независимой отъ мышленія дѣйствительности, то, стало быть, никакой воспроизводительной функціи оно и не можетъ имѣть. Но въ чемъ же тогда заключает-

ся его функція? Ни въ чемъ иномъ, какъ въ развертываніи все новаго и новаго мыслительнаго содержанія, порожденіи новаго изъ стараго и въ связываніи его единствомъ *закона*. Но во что же тогда должна вылиться основная форма познанія? Ни во что иное, какъ въ форму связи предыдущаго съ послѣдующимъ по какимъ-то опредѣленнымъ *правиламъ* связи. Но тогда, что же есть искомое въ познаніи и въ чемъ наиболѣе полно постигается это искомое? Искомое есть законъ или законы, связывающіе отдѣльные элементы познанія другъ съ другомъ. И постигается это искомое въ открытіи *функціональной зависимости* элементовъ опыта или, что то же, познанія.

Итакъ, не представленіе и понятіе, претендующія всегда отображать какія-то самодовлѣющія внѣшнія вещи и субстанціи, а *функція*, выражающая лишь ходъ и развитіе чистаго содержанія мысли, есть основная познавательная форма. Съ большою подробностью и обстоятельностью показываетъ Кассиреръ, что все движеніе естествознанія ни въ чемъ иномъ въ концѣ-концовъ и не заключается, какъ въ постиженіи законовъ разнаго рода *рядовъ* объективнаго. Соотвѣтственно этому объективное или, что то же, дѣйствительное есть то, что отвѣчаетъ требованіямъ открытыхъ уже рядовъ функціональной зависимости, то, что требуется цѣлымъ, какъ его необходимое звено. Поэтому-то объективность предметовъ знанія имѣетъ множество градацій и устанавливается съ различныхъ точекъ зрѣнія. И нѣтъ никакой абсолютной объективности ни въ смыслѣ чего-либо безусловно даннаго, ни въ смыслѣ постиженія всей совокупности и цѣлостности всѣхъ возможныхъ рядовъ функціональной зависимости.

Вся эта концепція интересна, между прочимъ, въ томъ отношеніи, что она именно даетъ наиболѣе ясное и послѣдовательное съ точки зрѣнія основоположеній марбургской школы истолкованіе категоріи дѣйствительности Если у Когена и Наторпа категорія эта не имѣла никакого четкаго отличія отъ категоріи возможности, то у Кассирера она переходитъ въ нѣчто принципіально неотличимое отъ категоріи *необходимости*. Въ самомъ дѣлѣ, если объективное или, что для Кассирера равнозначно, дѣйствительное есть то, что вытекаетъ изъ принципа или закона того или иного ряда или нѣсколькихъ рядовъ, то вѣдь оно значитъ *дѣйствительно* лишь въ качествѣ *необходимо вытека-*

ющаго изъ этого закона. Въ результатѣ дѣйствительность есть лишь нѣчто *выводное* изъ закона, т. е. то же, что и *необходимое.* Что при такомъ пониманіи дѣйствительности различіе ея отъ необходимости было бы по существу мнимымъ и словеснымъ, объ этомъ не стоитъ распространяться. Это обстоятельство является до чрезвычайности поучительнымъ. Съ какой стороны марбургская философія не подойдетъ къ сужденію модальности, получается все тотъ же роковой результатъ, а именно, что сужденія модальности не заключаютъ въ себѣ въ концѣ-концовъ ничего принципіальнаго,—что возможное, дѣйствительное и необходимое есть по существу одно и то же, могущее расти и убывать. Мы не будемъ опровергать концепціи Кассирера въ ея основахъ, потому что это значило бы повторять въ иныхъ варіаціяхъ уже сказанное. Здѣсь мы займемся лишь вопросомъ о воспроизводительной функціи познанія.

Было бы несправедливо сказать, что Кассиреръ въ этомъ вопросѣ совершенно не правъ. Онъ, какъ никто, подмѣтилъ и обнаружилъ естественную и вполнѣ закономѣрную тенденцію знанія восходить отъ отдѣльнаго къ цѣлому и притомъ не какъ къ чему-то уже законченному, а какъ ряду, идущему въ безконечность. При этомъ онъ прекрасно показалъ, что этотъ переходъ отъ отдѣльнаго къ цѣлому вовсе не предполагаетъ превращенія каждаго объекта знанія въ мертвую схему абстрактныхъ понятій. Открытіе функціональныхъ зависимостей есть тотъ именно логическій методъ, который, сохраняя каждый конкретный и индивидуальный элементъ опыта, дополняетъ его лишь разнаго рода правилами связи, устанавливающими за нимъ ту или иную степень объективной и научной цѣнности. Наука не выдѣлываетъ отдѣльные кирпичики знанія, полнымъ выраженіемъ которыхъ могли бы быть воспріятіе, представленіе и понятіе, а строитъ грандіозное по своей архитектоникѣ цѣлое, гдѣ каждая часть имѣетъ свой смыслъ лишь въ системѣ цѣлаго.

Однако вся эта правда о взаимопроникающемъ единствѣ, о соотносительности всего познаваемаго теряетъ у Кассирера всякую цѣнность въ силу одного весьма существеннаго обстоятельства. Познаніе, понимаемое съ точки зрѣнія марбургской школы, да и всей критической философіи, при всей грандіозности своего идеала, есть система чисто *внѣшнихъ* отношеній. Устремленное

лишь на уловленіе логической связности, оно совершенно не безпокоится о томъ, что связывается и для чего связывается. Вѣдь коль скоро знаніе ничего не отображаетъ, то это творчество системы, вѣрнѣе развертываніе безконечнаго клубка, есть самодовлѣющая цѣль, ничѣмъ постороннимъ не заинтересованное самоуслажденіе научнымъ методизмомъ. Но тогда, конечно, всего естественнѣе строить эту систему тамъ, гдѣ методизмъ логической непрерывности наилучше осуществляется, т е. въ области чистой экстенсивности. Познаваемое въ этой системѣ есть какъ бы одна лишь *поверхность* и лишено *глубины*. Какъ ни характерно для старыхъ формъ познанія—воспріятія, представленія и понятія—отсутствіе *сплошной* связи и нѣкоторая абстрактность, однако въ нихъ познаваемый предметъ былъ всегда величиной, такъ сказать, *стереометрической*. И эта стереометричность обусловливалась именно тѣмъ истолкованіемъ предмета познанія, которое критическая философія болѣе всего старается совершенно упразднить. Дѣло идетъ о различеніи во всякомъ предметѣ познанія, понятомъ, какъ внѣшняя дѣйствительность, того, что составляетъ его природу, разсматриваемую *въ себѣ*, и того въ предметѣ, что является лишь *для другого*. Это естественное и необходимое для человѣческаго познанія различеніе давно уже дискредитировано кантовскимъ истолкованіемъ «вещи въ себѣ», какъ непознаваемой. Здѣсь мы встрѣчаемся съ тѣмъ же вопросомъ о трансцендентномъ, но лишь въ иной формѣ. И какъ трансцендентное въ общемъ смыслѣ оказалось на самомъ дѣлѣ вовсе не столь сверхэмпирическимъ, какъ это думалъ Кантъ, точно также и «вещь въ себѣ» вовсе не есть непремѣнно нѣчто непредставимое въ элементахъ субъективнаго опыта. Но, могутъ спросить, почему же она тогда «вещь въ себѣ»? Развѣ воспроизведеніе чего-либо въ элементахъ *нашего* опыта не дѣлаетъ тѣмъ самымъ это «что-либо» вещью *для насъ* и *черезъ насъ?* Быть можетъ и дѣлаетъ, отвѣтимъ мы, но только одно не уничтожаетъ другого. Нѣчто существующее въ себѣ и помимо насъ можетъ быть представлено въ этомъ именно *„въ себѣ бытіи“* при помощи элементовъ *нашего* же опыта. *Мы черезъ себя представляемъ и понимаемъ то, что существуетъ внѣ насъ и въ себѣ.* Кому это кажется невозможнымъ и противорѣчивымъ, пусть скажетъ, что такое тотъ собесѣдникъ, съ которымъ онъ недавно разговаривалъ,—есть ли это лишь явленіе

въ немъ или онъ имѣетъ и самостоятельное существованіе. И не доказываетъ ли самая возможность общенія мыслью съ подобнымъ намъ живымъ существомъ, что мы не только сталкиваемся съ какимъ-то независимымъ отъ насъ бытіемъ, но и имѣемъ о немъ *въ элементахъ нашего опыта* извѣстныя представленія — представленія, которыя, будучи явленіемъ въ насъ, репрезентируютъ то, что происходитъ въ нашемъ собесѣдникѣ, какъ бытіи въ себѣ. Вообще *нашъ ближній есть* для каждаго изъ насъ самая очевидная *„вещь въ себѣ“*, а вѣрныя сужденія о переживаніяхъ нашего ближняго—живое опроверженіе кантовскаго ученія о непознаваемости вещей въ себѣ. Отъ этого-то критическая философія такъ и не любитъ заниматься вопросомъ о томъ, какъ возможно познаніе чужого одушевленія, причемъ бытіе этого одушевленія внѣ насъ и внѣ нашей мысли или забываетъ или софистически превращаетъ въ нашу же только мысль [1]).

Итакъ, относительно связности и цѣлостности системы знанія у насъ съ Кассиреромъ разногласія нѣтъ, и оно заключается лишь въ пониманіи этой системы. Кассиреръ и вся марбургская школа думаютъ, что величественное зданіе науки строится научнымъ знаніемъ изъ нѣдръ самаго мышленія и что не будь науки, не было бы и никакого зданія. Мы же думаемъ, что это зданіе уже давно готово, и наукѣ предстоитъ не строить его впервые, а лишь возсоздавать, такъ сказать, второй разъ. Да! получается «наивная» и давнымъ давно опровергнутая, по мнѣнію всей марбургской и большей части современной философіи, концепція *вторичнаго* воспроизведенія дѣйствительности въ познаніи, ея *удвоенія*. О безсмысленности и невозможности такого удвоенія говорилось уже такъ много и весьма согласная въ этомъ пунктѣ современная философія такъ загипнотизировала въ этомъ отношеніи всѣхъ

---

[1]) Фришейзенъ—Колеръ въ своей превосходной книгѣ «Wissenschaft und Wirklichkeit» неоднократно обнаруживаетъ это кардинальное значеніе представленія чужого сознанія для теоріи познанія и главнымъ образомъ на немъ показываетъ неустранимость понятія «вещи въ себѣ», какъ познаваемаго предмета. На-ряду съ этимъ онъ утверждаетъ необходимость вещи въ себѣ въ качествѣ предмета познанія и въ научномъ мышленіи естествознанія, что само собою приводитъ его къ признанію репрезентативнаго характера знанія и въ этой области: «Daher behauptet auch der Begriff der Repräsentation oder des Zeichens trotz aller dagegen vorgebrachten Einwände seine Berechtigung», стр. 137.

и каждаго, что намъ необходимо здѣсь кое съ чѣмъ счесться. Изъ всѣхъ возраженій противъ репрезентативной дѣятельности познанія самое слабое то, которое считаетъ это удвоеніе дѣйствительности безсмысленнымъ. Что для непосредственной жизни надо знать то, что еще не дано въ порядкахъ пространства и времени,—это, казалось бы, вещь до послѣдней степени очевидная. И если эту очевидность все-таки не хотятъ признавать, то быть можетъ единственнымъ основаніемъ этому является боязнь говорить банальныя вещи. Но если въ представленіяхъ этого еще не даннаго въ опытѣ есть какой-либо познавательный смыслъ и значеніе, и если они соотвѣтствуютъ какой-либо внѣшней дѣйствительности, то это соотвѣтствіе ни въ чемъ иномъ не можетъ состоять, какъ въ полномъ или неполномъ, удачномъ или неудачномъ, но, во всякомъ случаѣ, воспроизведеніи этой дѣйствительности. Конечно, не только научное, но и ненаучное мышленіе познаетъ по преимуществу въ понятіяхъ или, какъ предпочитаютъ выражаться современные гносеологи, въ сужденіяхъ той или иной степени абстракціи и общности. И на этой именно общности и абстрактности основывается второе возраженіе противъ воспроизводительной функціи познанія. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ не очевидно, что абстракція можетъ лишь обезображивать дѣйствительность, а никакъ ее не воспроизводить. Вообще всѣ формальныя начала познанія не имѣютъ, повидимому, никакого соотвѣтствія съ дѣйствительностью. Между прочимъ на этомъ именно основаніи отвергаетъ репрезентативный характеръ познанія Риккертъ въ наиболѣе ясной своей статьѣ: Zwei Wege der Erkenntnisstheorie (Kantstudien XIV). Всякое познаніе, аргументируетъ здѣсь Риккертъ, всегда направлено на *форму*, а не на *матерію* предмета. Если я говорю: «этотъ листъ бумаги бѣлый»,—то, конечно, признаетъ Риккертъ, здѣсь есть и элементъ отображенія, ибо представленіе бѣлаго отображаетъ дѣйствительность. Но, прибавляетъ онъ далѣе, кто думаетъ, что проблема познанія этимъ ограничивается, тотъ ничего не знаетъ о проблемѣ познанія. Вѣдь въ этомъ сужденіи говорится не только о бѣлизнѣ, но о бѣлизнѣ какъ о *свойствѣ* вещи. А это уже чисто формальное отношеніе, въ которомъ нѣтъ никакого отображенія. Далѣе, коренное различіе познанія отъ дѣйствительности, которую оно могло бы претендовать воспроизводить, заключается, по Риккерту, также и въ

томъ, что значенія всѣхъ словъ *всеобщи*, каждая же данная дѣйствительность абсолютно индивидуальна.

Мы находимъ всѣ эти разсужденія Риккерта до чрезвычайности мало убѣдительными. Наиболѣе просто разрѣшается мнимое затрудненіе, состоящее въ томъ, что понятія всеобщи, а дѣйствительность индивидуальна. Здѣсь Риккертъ опровергаетъ теорію отображенія, благодаря тому, что придаетъ ей черезчуръ абсолютный характеръ. Но едва ли кто-либо изъ защитниковъ этой теоріи сталъ бы утверждать, что познаніе есть отображеніе *на всѣхъ своихъ ступеняхъ* и во всѣхъ своихъ формахъ. Прежде всего въ составѣ познанія надо различать *цѣли* и *средства*. Нѣкоторыя формы и даже цѣлыя области познанія служатъ лишь способомъ перейти къ другимъ. И если мы, напримѣръ, иногда мыслимъ силлогизмами, то было бы гносеологическимъ чудачествомъ утверждать, что силлогизмъ нашей мысли отображаетъ какой-то дѣйствительный силлогизмъ внѣшняго бытія. Но уже не будетъ ничего страннаго сказать, что *выводъ* силлогизма воспроизводитъ то или иное изъ дѣйствительности. По существу то же мы имѣемъ и въ общихъ понятіяхъ. Общности—это лишь особые способы овладѣвать индивидуальнымъ, переходить отъ извѣстныхъ индивидуальностей къ неизвѣстнымъ. И въ общихъ понятіяхъ умъ человѣческій, конечно, вовсе и не претендуетъ воспроизводить дѣйствительность во всей ея живости и конкретности. Однако и здѣсь все же нѣчто воспроизводится. Всякая общность заключаетъ въ себѣ то, что имѣется и во всѣхъ находящихся подъ нею индивидуальностяхъ. И это нѣчто изъ состава каждой индивидуальности она несомнѣнно *обозначаетъ* или *представляетъ*. Вообще необходимо считаться съ чрезвычайной сложностью и разнообразіемъ познавательныхъ операцій съ точки зрѣнія ихъ ближайшихъ цѣлей и задачъ. Въ большинствѣ случаевъ наша мысль лишь *обозначаетъ* тѣ или иные объекты дѣйствительности, вовсе и не думая ихъ сейчасъ же воспроизводить. Она просто *имѣетъ ихъ въ виду*, вовсе не предполагая ихъ детально разсматривать. Воспроизведеніе есть лишь цѣль и конечное назначеніе познанія, а вовсе не весь его наличный составъ. Теорія отображенія, которая утверждала бы, что каждой операціи нашей мысли, каждой ея формѣ соотвѣтствуетъ какой-либо оригиналъ въ дѣйствительности, была бы просто нелѣпой выдумкой. Но именно эту выдумку и разбиваетъ по-

бѣдоносно Риккертъ своимъ указаніемъ на общность понятія и на индивидуальность бытія [1]). Гораздо болѣе принципіально второе возраженіе Риккерта, состоящее въ томъ, что представленіе можетъ воспроизводить лишь матеріальное содержаніе дѣйствительности, а вовсе не ея формальную структуру, которая какъ разъ и составляетъ главную цѣль познанія. Однако это возраженіе имѣетъ силу лишь въ томъ случаѣ, если будетъ предварительно доказано что все формальное находится исключительно лишь въ мысли, и что сама дѣйствительность или—*абсолютный хаосъ* неразличимости или вообще внѣ человѣческой мысли не существуетъ. Такъ какъ самъ Риккертъ придерживается послѣдней точки зрѣнія, и такъ какъ все наше предыдущее изложеніе есть не что иное, какъ опроверженіе этой точки зрѣнія, то по поводу этого принципіальнаго возраженія Риккерта намъ сейчасъ спорить не приходится. Мы остановимся теперь на томъ, казалось бы, самомъ губительномъ возраженіи противъ теоріи отображенія дѣйствительности, которое повторяется почти каждымъ философомъ современности, признающимъ «коперниковское дѣяніе» Канта. Какъ, спрашиваютъ, познаніе можетъ копировать внѣшнее ему бытіе, когда оно никогда не имѣетъ въ своемъ распоряженіи оригинала? И что же ручается за сходство нашихъ познавательныхъ копій съ этимъ предполагаемымъ оригиналомъ? Но и это возраженіе кажется имѣющимъ силу лишь постольку, поскольку оно противополагаетъ себѣ теорію отображенія въ необычайно плоскомъ, чтобы не сказать нелѣпомъ, видѣ, а *именно* представляя ее наподобіе того, какъ если бы кто-либо пытался посредствомъ фотографическаго аппарата изъ Парижа сфотографировать Гималаи. Конечно, умъ человѣческій не фотографическій аппаратъ, и человѣческое познаніе дѣйствительности лишь съ весьма отдаленнымъ приближеніемъ можно уподобить отношенію копіи къ оригиналу. Для практической жизни важно обыкновенно только *обозначить* тотъ или иной видъ дѣйствительности, какъ имѣющій то или иное значеніе для человѣка. И въ этомъ обозначеніи умъ человѣческій удовлетворяется обыкновенно не образомъ самой дѣйствительности, но лишь образомъ

---

[1]) То, что абстрактность и общность познанія нисколько не отмѣняетъ его предметно-индивидуальнаго характера, очень хорошо выясняетъ Кюльпе въ своей недавно вышедшей книгѣ «Die Realisierung» 1912 г, стр. 129—137.

ея воздѣйствія на сознаніе Конечно, характеризуя предметъ, какъ горячій или холодный, мы не даемъ никакого точнаго отображенія внѣшней нашему сознанію дѣйствительности, точно такъ же какъ не даемъ его, опредѣляя температуру предмета въ 100^0 выше нуля или 10^0 ниже нуля; все это лишь *обозначеніе* какой-то дѣйствительности, или въ качествѣ угрожающей намъ тѣми или иными послѣдствіями, или въ качествѣ производящей то или иное воздѣйствіе на другія части дѣйствительности и уже черезъ посредство этой послѣдней на насъ. Итакъ, поскольку дѣло касается матеріальныхъ вещей, если наше сознаніе что-либо отображаетъ, то лишь наши же воспріятія или что-либо изъ нихъ. Есть ли это дѣйствительность нашего «я» или здѣсь уже отчасти дано и «не я»—этого вопроса мы разбирать здѣсь не будемъ. Очевидно только, что если подъ дѣйствительностью мы понимаемъ наши же воспріятія, независимо отъ того, какое объективное значеніе мы имъ придаемъ,—то здѣсь оригиналъ не отдѣленъ отъ копіи никакой китайской стѣной.

Нѣсколько иного рода наши представленія о чужой душевной жизни, которая намъ дѣйствительно никогда не дается. Однако элементы этой жизни намъ отлично знакомы изъ внутренняго опыта. Здѣсь опять-таки можно придумать лишь мнимыя затрудненія для вопроса о возможности репрезентировать чужое сознаніе.

Вообще, поскольку та дѣйствительность, о которой мы составляемъ познаніе, состоитъ изъ элементовъ нашего же опыта внѣшняго или внутренняго,—говорить о невозможности ее воспроизводить равнозначно тому, какъ если бы кто-либо утверждалъ невозможность изучать географію, сидя въ одномъ пунктѣ земного шара. Здѣсь можно было бы, въ лицѣ Канта, сослаться на классическій примѣръ прекраснаго преподавателя физической географіи, просидѣвшаго всю жизнь въ одномъ городѣ. Вообще индивидуальный опытъ даетъ матеріалъ вполнѣ достаточный для воспроизведенія въ немъ разнообразныхъ формъ иной дѣйствительности. Что касается провѣрки правильности такого воспроизведенія, то опять-таки можно только по инерціи повторять, что это невозможно. Удивительное дѣло: всѣ гносеологи трансцендентализма вполнѣ увѣрены, что солнце, луна и звѣзды суть небесныя тѣла въ извѣстномъ отношеніи подобныя землѣ, если не по физическому состоянію матеріи, то по ея химическому составу, что они

повинуются тѣмъ же законамъ механики, какіе царствуютъ и у насъ на землѣ, и увѣрены они еще во многомъ другомъ, что ни они лично, а равно, и никакая наука непосредственно не провѣряла. Знаютъ также они, что, кромѣ непосредственной провѣрки въ видѣ воспріятій, для человѣческой мысли есть множество косвенныхъ способовъ провѣрки черезъ фактическое подтвержденіе выводовъ изъ того или иного предположенія. Все это они прекрасно знаютъ и понимаютъ и все-таки съ самымъ серьезнымъ видомъ говорятъ о невозможности получить отображающее представленіе о томъ оригиналѣ, который намъ никогда не можетъ быть данъ. Вообще о трудности или невозможности воспроизведенія внѣшней дѣйствительности можно говорить лишь тогда, когда вопросъ ставится на почвѣ уже вполнѣ опредѣленнаго пониманія дѣйствительности, какъ двухъ другъ отъ друга *абсолютно раздѣльныхъ* міровъ индивидуальнаго «я» и противостоящаго ему «не—я». Безнадежность проблемы познанія при такой постановкѣ вопроса между прочимъ прекрасно выясняетъ Н. О. Лосскій какъ въ своей книгѣ «Обоснованіе интуитивизма», такъ и во «Введеніи въ философію». Однако, поскольку авторъ выводитъ изъ этого неизбѣжность имманентности познанію познаваемыхъ сторонъ внѣшняго предмета, т. е. необходимость признанія его теоріи абсолютнаго интуитивизма, онъ, по нашему мнѣнію, не правъ. Конечно, наше представленіе чужого сознанія изъ элементовъ нашего сознанія невозможно, пока *въ этихъ элементахъ* не будетъ имѣться хоть одинъ элементъ, какъ бы говорящій: «это «не—я». Представленіе другого человѣка безъ этой специфической характеристики какъ «не—я» было бы конечно невозможно. Н. О. Лосскій, изъ этого дѣлаетъ тотъ выводъ, что чужая душевная жизнь воспринимается нами непосредственно, т. е. интуитивно. Мы же въ такомъ выводѣ не видимъ никакой надобности и поддерживаемъ всецѣло старинное мнѣніе (на этотъ разъ раздѣляемое, впрочемъ, многими представителями новѣйшей философіи), что мы познаемъ чужое одушевленіе путемъ умозаключенія по аналогіи. И на указаніе Лосскаго [1]), что такое умозаключеніе по аналогіи невозможно, такъ какъ въ выводѣ появился бы элементъ, не данный въ посылкахъ, а именно элементъ сознаванія міра «не—я», — отвѣчаемъ, что этотъ эле-

[1]) См. «Введеніе въ философію», стр. 100 и 101.

ментъ «не—я» былъ уже въ посылкахъ. Въ самомъ дѣлѣ, элементъ «не—я» *вовсе не впервые* дается намъ въ представленіи о чужомъ одушевленіи, какъ это ставитъ дѣло Лосскій, когда опровергаетъ возможность умозаключенія по аналогіи, напротивъ, уже во взаимодѣйствіи съ внѣшнимъ матеріальнымъ міромъ мы знакомимся съ «не—я» непосредственно и между прочимъ въ томъ препятствіи, которое мы получаемъ въ нашемъ же тѣлѣ. Какъ это ни странно звучитъ, но наше тѣло несомнѣнно даетъ намъ первое ощущеніе міра «не—я» въ самомъ себѣ. Когда мы напрягаемъ наши мускулы, и они, не будучи въ состояніи преодолѣть противодѣйствія, отказываются совершить требуемую отъ насъ работу, уже здѣсь мы имѣемъ сознаніе «не—я». Но даже и въ болѣе глубокихъ слояхъ нашего сознанія мы получаемъ своеобразное ощущеніе «не—я» въ тѣхъ динамическихъ импульсахъ нашей жизни, которые, протекая въ насъ же и будучи нашими же, совершенно иначе сознаются, смотря по тому, идутъ ли они отъ насъ во внѣ или извнѣ въ насъ. На это мы въ свое время указывали уже Лосскому, какъ на аргументъ противъ его теоріи непосредственнаго сознанія чужого одушевленія [1]). Къ сказанному мы могли бы прибавить, что вся познавательная цѣнность нашихъ представленій о чужомъ сознаніи состоитъ все-таки изъ чисто субъективныхъ элементовъ нашего сознанія; добавка же къ этому всему характеристики «не—я» хотя и очень важна, однако почти не мѣняетъ *содержанія* этихъ представленій. Такимъ образомъ, Н. О. Лосскій, если бы даже онъ былъ правъ въ томъ, что элементъ «не—я» творится здѣсь впервые, а не данъ въ болѣе первичномъ опытѣ, не имѣетъ, казалось бы, уже никакихъ основаній опорочивать *весь процессъ* посредствующаго умозаключенія о чужой душевной жизни, какъ незаконный. И самое бо́льшее, на чемъ могъ бы настаивать Лосскій, это на томъ, что *лишь одинъ* элементъ этого построенія дается непосредственно, а именно элементъ «не—я». Но если принять во вниманіе, что этотъ элементъ «не—я» по существу одинаковъ, сталкиваемся ли мы съ идущей на насъ коровой, или къ намъ обращается съ вопросомъ намъ знакомый, то слѣдуетъ признать, что не ему принадлежитъ сколько-нибудь рѣшающая роль

---

[1]) См журналъ Министерства Народн. Просвѣщенія, октябрь, 1906 г. «Новая гносеологическая теорія Н. О. Лосскаго», стр. 430

при нашихъ воспроизведеніяхъ чужой душевной жизни и отличіяхъ однихъ противостоящихъ намъ «не—я» отъ другихъ, а именно тѣмъ красочнымъ элементамъ внутренняго опыта, которые заимствованы нами изъ чисто субъективныхъ элементовъ «я» и путемъ аналогіи переносятся и присоединяются къ смутному сознанію «не—я». И именно они даютъ возможность понимать это «не—я» или въ качествѣ коровы, или въ качествѣ нашего близкаго знакомаго N. N. Вообще то, что насъ здѣсь отдѣляетъ отъ теоріи Н. О. Лосскаго, заключается въ признаніи преимущественной роли, какъ въ воспроизведеніи чужой душевной жизни, такъ и въ воспроизведеніи всего остального міра *опосредственнаго* знанія, которое въ теоріи Лосскаго все цѣликомъ превращается въ знаніе непосредственное. То же, что въ основѣ нашего знанія міра «не—я» лежатъ непосредственныя касанія этого міра какъ въ элементахъ нашего собственнаго тѣла, такъ и въ динамикѣ нашихъ воспріятій внѣшняго міра,—этого мы не только не отрицаемъ, но признаемъ неизбѣжнымъ выводомъ для всякой теоріи познанія, не превращающей весь внѣшній міръ въ построеніе человѣческаго знанія.

Глава IV.

Трансцендентальный идеализмъ какъ позитивизмъ.

Уже въ самомъ началѣ нашего изслѣдованія намъ пришлось указать, какъ на отправной пунктъ современныхъ теорій трансцендентальнаго идеализма, на антиметафизическую позицію Канта въ области теоретическаго знанія, на его гносеологическій позитивизмъ. Первымъ выраженіемъ этого позитивизма было признаніе предмета метафизической мысли хотя и существующимъ, но для нея недостижимымъ. И лишь когда обнаружилась вся трудность этой позиціи, пришлось направить усилія на устраненіе самого потусторонняго предмета, самой «вещи въ себѣ» и притомъ не только въ изысканіяхъ метафизиковъ, но и въ самомъ обыкновенномъ эмпирическомъ мышленіи Въ результатѣ пришлось переработать самое понятіе познанія, сдѣлать его просто саморазвивающимся процессомъ мысли, гдѣ «предметы» суть не что иное, какъ сама же мысль, но только въ перспективѣ недостигнутаго. Намъ кажется, что несмотря на всю сложность этой эволюціи, несмотря на различныя ея уклоненія въ сторону, въ настоящее время не можетъ не быть яснымъ, что всѣ ея основныя стадіи и этапы представляютъ лишь нѣкоторые «ad hoc» теоретическаго позитивизма. И имманентизмъ Шуппе, и варіація его у Риккерта, и, наконецъ, панлогизмъ Когена, — все это лишь методы и способы борьбы противъ проблематическаго знанія о проблематическихъ предметахъ,—выраженіе неистребимаго желанія покончить съ какими-то призраками мысли, которые упорно стараются не только овладѣть ею, но даже руководить человѣческой волею. Что эти «призраки» опять-таки есть нѣчто вполнѣ опредѣленное, а именно философія религіи, понятая, какъ метафизическое богословіе,— это тоже должно быть ясно, если отвлечься отъ второстепенныхъ деталей и всмотрѣться въ основныя русла человѣческой исторіи.

Позитивизмъ и метафизика есть лишь варіація стараго противоположенія науки и теологіи, гуманизма и теодицеи. Въ средніе вѣка позиція нападенія была несомнѣнно на сторонѣ теологіи. Двойственный Кантъ знаменуетъ собою равновѣсіе этихъ началъ. Въ новѣйшей философіи позиція самозащиты приходится на долю метафизики. При такомъ положеніи вещей весьма естественно, что позитивизму приходится принимать весьма разнообразныя формы при внутреннемъ тожествѣ его устремленія. И вполнѣ понятно указаніе Канта на философію Юма, какъ на пунктъ, откуда послѣдовало его критическое озареніе. Весь его критицизмъ есть, конечно, не что иное, какъ нѣкоторая глубокая трансформація позитивизма Юма, лишь нѣкоторая коренная перемѣна фронта и оружія. Эта перемѣна происходитъ въ сущности и въ наши дни. Послѣдователи Милля, Спенсера, вообще старыхъ формъ позитивизма довольно легко и безъ всякой внутренней ломки переходятъ въ ряды трансцендентальныхъ идеалистовъ. Въ существѣ дѣла это вѣдь нѣчто подобное переходу отъ холоднаго оружія къ огнестрѣльному, отъ примитивнаго къ усовершенствованному. Вообще философскій позитивизмъ есть нѣчто весьма разнообразное и неопредѣленное по формѣ и вполнѣ ясное лишь *по духу и по внутреннему устремленію*. И если понять позитивизмъ именно такъ, то станетъ вполнѣ дозволительно указывать позитивистовъ даже среди метафизиковъ явныхъ или скрытыхъ, поскольку метафизика въ смыслѣ познанія «вещей въ себѣ» или сверхчувственнаго (нечувственнаго) можетъ принимать формы, противоборствующія противъ метафизическихъ идей опредѣленнаго цикла и порядка, а именно приближающихся къ содержанію положительнаго богословія. Въ сущности сильную струю позитивизма можно указать, напримѣръ, даже у Спинозы, этого наиболѣе явнаго метафизика. По этимъ-же основаніямъ мы причисляемъ къ позитивистамъ Когена, наиболѣе тайнаго изъ всѣхъ метафизиковъ исторіи. Намъ сейчасъ и предстоитъ обратиться къ трансцендентальному идеализму въ этой именно основной его тенденціи. Вѣдь первоначальнымъ и руководящимъ мотивомъ отрицанія репрезентативной роли знанія было именно это позитивно-научное предубѣжденіе противъ возможности *воспроизвести* въ познаніи ту область дѣйствительности, которая соотвѣтствуетъ метафизическимъ идеямъ. Неуловимость перехода изъ одной области въ другую, научнаго знанія въ

метафизику сдѣлали это отрицаніе категорическимъ и абсолютнымъ. Такъ совершился переходъ отъ Юма къ Когену. И, являясь антиподами по гносеологическому *методу*, эти философы оказываются весьма близкими по основному своему стремленію въ какомъ-то отношеніи ограничить и связать философскую мысль, указать ей область и способъ законнаго примѣненія. И если первый, стоя на предположеніи внѣшней познанію дѣйствительности, неизбѣжно подвергъ скепсису и все научное знаніе, то второй, ради спасенія науки, долженъ былъ признать само знаніе творящимъ дѣйствительность.

Но, поскольку мы возстанавливаемъ права дѣйствительности, какъ независимой отъ знанія, поскольку мы реабилитируемъ функцію репрезентаціи, передъ нами снова встаетъ вопросъ о границахъ, о дозволенномъ и недозволенномъ для теоретической мысли. Вѣдь, очевидно, что мы можемъ адекватно воспроизводить внѣшнюю дѣйствительность лишь въ той ея части, въ которой она подобна нашему сознанію. Если чужое «я» дѣйствительно есть для нашего сознанія и познанія нѣкоторая «вещь въ себѣ», которую мы можемъ до извѣстной степени разоблачить и отобразить въ нашихъ представленіяхъ, то что же мы можемъ сказать о низшей природѣ, а также о высшихъ формахъ бытія, если бы существованіе ихъ было какъ-либо доказано. Не имѣемъ ли мы здѣсь заповѣдныя области, въ отношеніи которыхъ наша мысль не обладаетъ никакой воспроизводительной силой? Но такъ какъ подобныя намъ существа являются, вѣроятно, лишь однимъ небольшимъ поясомъ въ разрѣзѣ міровой дѣйствительности, то не сводится ли наше репрезентативное познаніе міра почти къ нулю? Можетъ быть и сводится, отвѣтимъ мы. Но если наше знаніе, понятое въ такомъ смыслѣ, есть величина безконечно малая, то знаніе, понятое въ смыслѣ трансцендентальнаго идеализма, есть величина просто мнимая, какъ не имѣющая никакого внѣшняго себѣ предмета. Всякое автономное мышленіе превращается въ чистое ничто, если нѣтъ ничего инороднаго, на что мышленіе обращается, и съ чѣмъ можетъ быть приведено въ ту или иную связь. И если мышленіе въ концепціи критической философіи есть абсолютный законодатель, то его законодательство можно уподобить законодательству безъ государства и гражданъ. Но какимъ бы незначительнымъ ни было знаніе, понятое, какъ воспроизведеніе дѣйствитель-

ности, оно вполнѣ соотвѣтствуетъ положенію человѣка въ мірѣ и его ближайшимъ задачамъ. Для осуществленія своихъ элементарныхъ жизненныхъ потребностей человѣку нужно прежде всего умѣть оріентироваться въ окружающей его природѣ, репрезентировать не данное еще въ порядкѣ пространства и времени. Для этого вполнѣ достаточно то познаніе, которое даетъ донаучный опытъ, а затѣмъ естественныя науки, какъ знаніе о природѣ въ сферѣ ея воздѣйствія на насъ. Что это знаніе репрезентативно, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. Вопросъ лишь въ томъ, воспроизводитъ ли оно больше человѣческое же сознаніе или внѣшнюю ему дѣйствительность. Затѣмъ человѣку нужно представлять и понимать себѣ подобныхъ. Здѣсь главная роль принадлежитъ, конечно, донаучному мышленію. Въ то же время здѣсь наиболѣе ясна и очевидна воспроизводительная функція познанія. Наконецъ, мы имѣемъ знаніе на первый взглядъ какъ бы совершенно оторванное отъ жизненнаго практицизма, т. е. обширную область чистой теоріи. Сюда слѣдуетъ отнести то же природовѣдѣніе и гуманитарное знаніе, понятыя и трактуемыя однако въ совершенно иномъ смыслѣ, чѣмъ та примитивная оріентировка, которая вызывается біологическими потребностями жизни. Чистая математика, научное естествознаніе, взятыя какъ нѣчто внѣтехническое, исторія и психологія какъ чистая теорія, и, наконецъ, философія и теологія какъ знаніе о высшей цѣлостности и единствѣ всей дѣйствительности,—вотъ то, что по праву требуетъ себѣ преимущественнаго оправданія и освѣщенія въ свѣтѣ гносеологическаго изслѣдованія. Здѣсь именно обнаруживается высшее призваніе человѣческаго разума какъ истолкователя смысла и роли человѣка въ мірѣ, сознательнаго избирателя и творца своей собственной судьбы и своего мірового предназначенія. Но что можетъ сдѣлать здѣсь слабое человѣческое представленіе, какъ не исказить тонкую и сложную структуру тѣхъ высшихъ областей, того необозримаго цѣлаго, которое силится объять человѣческая мысль? Конечно,—если подъ репрезентаціей понимать лишь представливаніе дѣйствительности въ узкомъ смыслѣ слова, т. е. воспроизведеніе ея въ системѣ цвѣтовъ и звуковъ, то роль такого представливанія въ указанной области является въ общемъ ничтожной. Однако нѣтъ основаній видѣть въ представленіи единственную форму познанія, какъ репрезентативной функціи. Пониманіе, т. е выраженіе въ понятіяхъ и

сужденіяхъ, совершенно такъ же можетъ воспроизводить внѣшнюю дѣйствительность, какъ и представливаніе ея. Думать, что такія понятія, какъ «субстанція», «свойство», «причина», «отношеніе», «время», «пространство» и т. д. выражаютъ только формы или операціи человѣческой мысли, не обусловленныя самою дѣйствительностью и нисколько эту дѣйствительность не характеризующія,— можетъ только тотъ, кто повѣрилъ въ незыблемость и окончательность произведеннаго Кантомъ «коперниковскаго дѣянія». Все наше предыдущее изложеніе направлено было на то, чтобы обнаружить тщетность всѣхъ усилій отстоять Кантовскія твердыни. Вмѣстѣ съ этимъ мы считаемъ себя вправѣ утверждать, что возможность воспроизведенія дѣйствительности въ понятіяхъ и сужденіяхъ во всякомъ случаѣ не исключена, оставляя положительное обоснованіе этой возможности до главы, спеціально посвященной природѣ мысли. Здѣсь же насъ интересуетъ не столько сравнительная оцѣнка познавательныхъ формъ, сколько вообще достижимость для человѣческаго познанія тѣхъ областей дѣйствительности, о которыхъ идетъ рѣчь. Даны ли человѣческому пониманію міръ какъ цѣлое, сокровенная глубина его собственнаго сознанія, существо Бога и Его отношеніе къ міру,—и вообще пригодны ли способы человѣческаго познанія для воспроизведенія именно этого? Не встрѣчаемся ли мы здѣсь съ чѣмъ-то такимъ, что недоступно воспроизведенію по свойствамъ своей природы, которая не можетъ отображаться въ человѣческихъ понятіяхъ, приспособленныхъ для пониманія лишь ближайшей намъ и притомъ раздробленной дѣйствительности, а не высшихъ единствъ мірового цѣлаго? И не есть ли отказъ отъ всякаго познанія внѣшняго въ этой именно области лишь трезвое сознаніе невыполнимости нѣкоторыхъ задачъ? Такъ по крайней мѣрѣ ставился и до сихъ поръ ставится вопросъ направленіями, отрицающими метафизику какъ воспроизведеніе самой дѣйствительности. Отчасти такъ смотрѣлъ на дѣло и самъ Кантъ. Но если даже и согласиться съ этой точкой зрѣнія нерѣшительности и философскаго раздумья передъ громадностью задачъ познанія, то изъ нея вовсе не вытекаетъ и ею вовсе не оправдывается все то дальнѣйшее, что слѣдуетъ за этимъ, обыкновенно лишь краткимъ, моментомъ философской резиньяціи. Если высшее міра непознаваемо, то слѣдуетъ ли намъ изъ-за этого извратить природу и смыслъ познанія и утверждать, что мысль и

вообще можетъ познавать лишь свое же собственное содержаніе. Если высшее законодательство міра для насъ недоступно, то слѣдуетъ ли намъ превращать въ законодателя всей дѣйствительности нашъ человѣческій разумъ. И не свидѣтельствуетъ ли та легкость, съ которою происходитъ этотъ переходъ отъ почтенія предъ высшимъ къ утвержденію высшаго въ самомъ человѣкѣ, отъ отступленія передъ дѣйствительностію къ превращенію ея въ свое собственное твореніе,—что въ основѣ всего этого лежитъ не одинъ религіозный и философскій піетизмъ передъ Высшимъ, но и нѣчто другое. Это другое и составляетъ душу *философскаго позитивизма*. И этому другому былъ столь же преданъ двойственный Кантъ, какъ преданъ онъ былъ религіозному благочестію своей родной семьи Вообще всякое ученіе о двойной истинѣ, всякое четкое разграниченіе владѣній религіозной и философской истины ведетъ всегда неизбѣжно къ явной или скрытой, сознательной или безсознательной узурпаціи правъ одной области правами другой. И какъ средневѣковое ученіе о двойной истинѣ было лишь первымъ этапомъ на пути къ атеизму, такъ «Критика чистаго разума», долженствовавшая по замыслу своего предисловія дать новую незыблемую опору религіознымъ идеямъ, исторически оказалась самымъ прочнымъ оплотомъ философскаго позитивизма, какъ теоретическаго игнорированія міра высшей дѣйствительности или, что еще хуже, отожествленія его съ идеалами земной культуры и гуманизма. Ибо что же иное представляютъ всѣ тѣ «цѣнности», которыми живетъ современная критическая философія, какъ не цѣнности логическаго знанія и человѣческой нравственности. Интеллектуалистическій и этическій *гуманизмъ*, вообще человѣческая *„культура“*,—вотъ истинное движущее начало современнаго критицизма и всѣхъ варіацій его гносеологіи. Конечный смыслъ этого—отдѣленіе человѣка отъ Бога, какъ высшей трансцендентной реальности, и превращеніе Бога въ идеальнаго человѣка, вѣрнѣе—въ совершенное *человѣчество*. Вотъ итогъ раздѣленія истины на двѣ области съ двумя различными органами познанія. вѣрой и знаніемъ, дающими будто бы въ одномъ случаѣ абсолютно недостовѣрное, въ другомъ же абсолютно достовѣрное.

Очевидно, что если мы отвергаемъ основоположеніе критицизма, то мы не пойдемъ и по указанному имъ пути раздѣленія и разграниченія, а, напротивъ, будемъ утверждать нераздѣльность и

единство всей истины, а также нераздѣльность и единство различныхъ способовъ познанія, отсутствіе какихъ-либо демаркаціонныхъ линій, отдѣляющихъ области достовѣрнаго и недостовѣрнаго знанія. Но изъ этого съ неизбѣжностью вытекаетъ, что знаніе не вездѣ и не всегда можетъ быть *наукообразно*. Не все можетъ быть охвачено въ незыблемыхъ познавательныхъ схемахъ чистаго описанія или чистой логической дедукціи. Не человѣческое мышленіе законодательствуетъ надъ дѣйствительностью, а дѣйствительность надъ нимъ. И, конечно, знаніе высшаго не можетъ выражаться въ тѣхъ законченныхъ и твердыхъ формахъ, въ какихъ выражается знаніе низшей природы. Низшее никогда не можетъ овладѣть высшимъ, понимая это овладѣніе даже въ познавательномъ смыслѣ. И здѣсь оно должно прислушиваться и сообразоваться съ тѣмъ, что высшее ему о себѣ *открываетъ*. „*Откровеніе*“ неизбѣжно должно входить въ составъ знанія о высшемъ, сливаться съ естественнымъ мышленіемъ въ нѣкоторое познавательное единство. Credo ut intelligam и intelligo ut credam, вотъ формулы свободной координаціи вѣры и знанія. Поэтому-то не отдавшійся всецѣло своей человѣческой гордынѣ разумъ обязанъ не только творить познаніе изъ самого себя, но и быть чуткимъ органомъ религіозныхъ воспріятій Высшаго. Здѣсь наши представленія и понятія могутъ имѣть главнымъ образомъ лишь *символическое* значеніе. Однако, если символъ не есть адекватная предмету его репрезентація, не слѣдуетъ думать, что онъ совсѣмъ лишенъ репрезентативнаго характера. *Символъ* есть великій по своему жизненному значенію посредникъ человѣка съ окружающимъ его какъ низшимъ, такъ и высшимъ міромъ. Здѣсь иное и невѣдомое открывается человѣческому сознанію, если не въ своемъ подлинномъ содержаніи, то въ своей динамикѣ, въ какихъ-то созвучныхъ формахъ. Символъ есть транскрипція невѣдомаго на языкѣ человѣческаго пониманія. И не слѣдуетъ думать, что всѣ символы въ одинаковой мѣрѣ пригодны для обозначенія своего предмета, что символъ есть безразличный «знакъ» въ родѣ желѣзнодорожнаго семафора. Насколько символъ не равносиленъ знаку, ясно видно даже на примѣрѣ языка, который есть подлинный символъ, хотя и весьма невысокой репрезентативной силы[1]). Но какъ бы чело-

[1]) О возможности разсматривать слова (имена) не только какъ символы

вѣческій языкъ не былъ отдаленъ отъ своего предмета—мысли,— и онъ не можетъ быть по произволу замѣняемъ другими знаками. Доказательствомъ тому служитъ судьба разнаго рода «эсперанто» и т. п филологическихъ выдумокъ. Но уже воспріятія, какъ языкъ природы въ нашемъ сознаніи, безконечно болѣе выразительны, чѣмъ языкъ словъ. И въ пониманіи этой выразительности заключается великая правда наивнаго реализма.

Не менѣе выразительной можетъ быть и та символика, въ которой открывается намъ высшій міръ. Здѣсь символъ слабъ лишь постольку, поскольку слаба та среда, въ которой онъ находитъ свое воплощеніе. Значеніе мышленія научнаго въ познаніи природы и философскаго въ познаніи высшей дѣйствительности состоитъ въ дополненіи символа тѣми мыслительными опредѣленіями, которыя ему *соотвѣтствуютъ* въ области чистой мысли. Такимъ образомъ символъ воспріятія дополняется въ естествознаніи математической интерпретаціей. Религіозное откровеніе аналогичнымъ образомъ уясняется черезъ отвлеченную мысль метафизики высшихъ формъ бытія. И непосредственное знакомство съ природой въ воспріятіяхъ столь же необходимо математизирующему естествознанію, какъ религіозное откровеніе философскому ученію о Богѣ. Лишь въ сліяніи того и другого получается постиженіе предмета познанія, наиболѣе приближающее насъ къ нему. Есть ли это постиженіе воспроизведеніе въ томъ же смыслѣ, какъ мы воспроизводимъ душевное состояніе нашихъ близкихъ? И «да» и «нѣтъ»—отвѣтимъ мы, вполнѣ сознавая всю недостаточность такого отвѣта. Но инымъ онъ не можетъ быть Въ самомъ дѣлѣ, развѣ могутъ быть установлены точныя грани тамъ, гдѣ имѣется безконечное число переходныхъ ступеней. Репрезентативность нашего знанія ослабѣваетъ по мѣрѣ удаленія отъ того уровня дѣйствительности, на которомъ мы стоимъ. Но если міръ устроенъ по нѣкоторому общему плану, то въ познаніи ближайшаго отображается до извѣстной степени и весь міръ. И если мы даже просто скажемъ, что мы понимаемъ весь міръ, какъ систему внутренно живую, подобную жизни нашего сознанія, то, несомнѣнно, это

вещей, но какъ самую природу вещей, какъ нѣчто несущее въ себѣ формирующую энергію вещей, имѣются весьма интересныя и проникновенныя соображенія въ брошюрѣ П. Флоренскаго «Общечеловѣческіе корни идеализма».

будетъ уже въ извѣстномъ отношеніи репрезентація міра въ его внутренней сущности и, какъ мы думаемъ, репрезентація, имѣющая философское обоснованіе. Можемъ ли мы двинуться дальше въ этомъ познаніи, можетъ ли человѣческое «я» разоблачить ding an sich не только своего сосѣда, но и далеко отстоящихъ отъ него по лѣстницѣ бытія существъ, — это вопросъ, котораго мы здѣсь рѣшать не будемъ. Мы увѣренно говоримъ лишь одно, что человѣческое познаніе имѣетъ ближайшую цѣль и извѣстную возможность быть репрезентативнымъ въ отношеніи всей внѣшней дѣйствительности. Быть можетъ, эта цѣль есть лишь временная, и на высшихъ ступеняхъ бытія *репрезентативное* познаніе превращается въ *интуитивное*. И если современныя теоріи интуитивизма являются предвѣстниками приближенія этой новой познавательной эры—эры, во всякомъ случаѣ, уже не человѣческой,— то ихъ, конечно, можно только привѣтствовать.

Намъ предстоитъ въ заключеніе настоящей по преимуществу критической части нашего изслѣдованія оглянуть занятую нами позицію, а равно и позицію опровергаемыхъ нами гносеологическихъ теорій съ болѣе общей точки зрѣнія. Мы должны назвать ту гносеологію, которую мы исповѣдуемъ, *дуалистической*, гносеологію же нашихъ противниковъ— *монистической*. Въ самомъ дѣлѣ какъ имманентная философія, такъ и марбургская школа, выводятъ все познаніе изъ единаго источника: «сознанія вообще», понятаго, какъ «мышленіе вообще», въ первомъ случаѣ и чистаго *научнаго* мышленія—во второмъ. И лишь Риккертъ стоитъ въ этомъ отношеніи на полпути, апеллируя въ вопросахъ познанія къ какой-то неопредѣленной и потусторонней инстанціи—«цѣнности» или «смыслу»,—которая находится въ какомъ-то странномъ отношеніи къ человѣческому мышленію. Однако, поскольку окончательная санкція всѣхъ познавательныхъ опредѣленій исходитъ отъ этой загадочной цѣнности, и его теорія стремится все-таки стать гносеологическимъ монизмомъ. Мы, наоборотъ, выводимъ все познаніе изъ двухъ источниковъ: 1) изъ непосредственнаго сознанія, которое и есть самая первоначальная для насъ дѣйствительность, дающая нашему познанію необходимый базисъ и точку отправленія, и 2) изъ мышленія, какъ изъ инстанціи, въ познаніи вовсе не самостоятельной. И мы вполнѣ ясно сознаемъ, что уже въ этомъ дуализмѣ есть нѣчто подрывающее всякое до-

вѣріе и что обратно—монистичность гносеологіи марбургской школы сама по себѣ имѣетъ нѣкоторую убѣждающую силу. Для насъ эта позиція гносеологическаго дуализма должна была бы быть, повидимому, тѣмъ болѣе непреемлемой, что въ метафизикѣ мы исповѣдуемъ вполнѣ опредѣленный монизмъ. Однако, мы продолжаемъ настаивать, что гносеологія въ своей первоначальной стадіи необходимо должна основываться на двухъ началахъ — мышленіи и непосредственномъ сознаніи, причемъ признаемъ эти два источника знанія вполнѣ разнородными. По крайней мѣрѣ, до той или иной метафизики дѣйствительности ничто не позволяетъ намъ сказать, что и то и другое имѣютъ въ концѣ-концовъ общее происхожденіе. И только метафизическое ученіе о формахъ бытія имѣетъ возможность обнаружить, что и сама дѣйствительность пронизана живою мыслью, которая просвѣчиваетъ во внѣшнихъ воспріятіяхъ матеріальной природы и заложена въ основныхъ способностяхъ человѣческаго ума и что поэтому мышленіе, которое является чисто внутренней потенціей человѣческаго познанія, находитъ въ опытѣ не что-либо вполнѣ чужеродное, но отчасти и самого себя. Мы говоримъ «отчасти» потому, что дѣйствительность больше мысли и заключаетъ ее въ себѣ лишь какъ оформливающее и связующее начало. Кромѣ того мысль человѣческая въ актахъ самосознанія есть, конечно, нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ живая мысль бытія. И, быть можетъ, въ качествѣ психологическихъ категорій живая мысль бытія и человѣческое мышленіе представляютъ даже нѣчто не имѣющее никакого сходства. Быть можетъ, живой Логосъ міра въ самочувствіи своемъ есть не что иное, какъ любовь. Но всѣ эти вопросы и вообще окончательное преодолѣніе дуализма, *формы* и *содержанія*, *мышленія* и *опыта* можетъ найти мѣсто лишь въ той или иной метафизикѣ, т. е. въ спеціальной онтологической теоріи. Упреждать же этотъ монизмъ въ «первой» или «пропедевтической» гносеологіи [1]) можно лишь цѣною тѣхъ или иныхъ извращеній или преждевре-

[1]) Что гносеологическое изслѣдованіе можетъ быть двухъ родовъ: одно предварительное, такъ сказать, расчищающее путь къ той или иной онтологіи, и второе окончательное, пользующееся уже извѣстными онтологическими выводами, эта мысль вытекаетъ изъ самаго положенія вещей, изъ самой связи философскихъ проблемъ. Между прочимъ идея «онтологической» гносеологіи вполнѣ ясно развита въ книгѣ Н. Бердяева «Философія свободы», см. стр. 103.

меннаго, т. е. ни на чемъ не обоснованнаго метафизированія. И, конечно, система Когена, подобно системѣ Риккерта, есть нѣкая скрытая метафизика, ибо мышленіе въ ней понимается, какъ это категорически заявляетъ въ одномъ мѣстѣ Когенъ [1]), не какъ человѣческое, а какъ какое-то иное. Какое это мышленіе, если оно не человѣческое, это въ концѣ-концовъ безразлично. Несомнѣнно только то, что здѣсь Когенъ исходитъ отъ такого начала, которое въ фактѣ науки еще не дано и этимъ однимъ фактомъ не предполагается, такъ какъ наука въ своемъ эмпирическомъ состояніи и даже въ идеалѣ есть созданіе лишь человѣческаго мышленія. Если бы кому-либо показалось, что наше разногласіе съ марбургской школой быть можетъ въ концѣ-концовъ вовсе не столь принципіальное и что въ метафизикѣ мы можетъ быть какъ-либо сошлись бы, то это было бы лишь чистымъ недоразумѣніемъ. Если система Когена въ нѣкоторыхъ пунктахъ впадаетъ въ метафизику, то, конечно, это метафизика поневолѣ. Слишкомъ очевидно, что мышленіе, понимаемое только какъ человѣческое, не можетъ обладать тѣми безконечными потенціями, которыя приписываетъ ему Когенъ. И, однако, это мышленіе у Когена менѣе всего походитъ на νοῦς Анаксагора или Плотина. «Не человѣческое» мышленіе у Когена это тотъ метафизическій «Bastard», который лишь для того выглядываетъ изъ міра потусторонняго, чтобы его здѣсь въ этомъ мірѣ проклясть и провозгласить нераздѣльное царство *человѣческой науки* и *культуры*, выше чего для Когена въ концѣ-концовъ нѣтъ ничего. И весь внутренній паѳосъ этой философіи направленъ именно на борьбу съ настоящимъ живымъ Логосомъ міра, который опять-таки для Когена есть нѣчто самое враждебное. Такимъ образомъ система Когена, будучи съ формальной стороны невольной метафизикой по всему проникающему ее духу, есть выраженіе самаго нетерпимаго научнаго позитивизма. Что философскій позитивизмъ въ настоящее время вынужденъ былъ связать себя именно съ идеалистической гносеологіей,—это должно быть вполнѣ понятно всякому кто всматривался въ судьбу философскихъ проблемъ. Въ сущности позитивистическая тенденція эмпиризма исчерпала себя до конца уже въ Юмѣ. Миллъ и Спенсеръ въ качествѣ позитивизма ни-

[1]) Logik, стр 39.

чѣмъ почти не укрѣпили свою позицію, а главное не смогли четко размежеваться съ проникающимъ отовсюду метафизическимъ истолкованіемъ опыта. Необходимо было покинуть область опыта и найти опору въ царствѣ чистаго мышленія. Независимо отъ того, что здѣсь гораздо легче провести хотя бы и мнимыя, но все же болѣе четкія границы, чистая мысль даетъ еще и другое могущественное средство для борьбы съ метафизическимъ началомъ. Это оружіе—математика.

Математика это самая загадочная изъ наукъ, наиболѣе окрыляющая самонадѣянность человѣческаго ума. И если душу научнаго позитивизма составляетъ атеизмъ или отрицаніе *живого* Бога [1]), то лучшей почвы для такого отрицанія, чѣмъ математика, не можетъ быть. Старый и новый матеріализмъ и матеріалистическій позитивизмъ пытались мысленно создать міровое цѣлое изъ недѣлимыхъ кусочковъ мертвой матеріи. Новая философія съ ясностью показала, что избранный для этой попытки строительный матеріалъ никуда не годится. Въ результатѣ механистическое пониманіе міра при помощи атомовъ есть въ настоящее время лишь та игра ума, которой можно забавляться только на почвѣ полнаго философскаго невѣдѣнія. И человѣческая мудрость, стоящая у своего послѣдняго порога, поняла, наконецъ, что истинный и конечный смыслъ матеріализма и позитивизма заключается не въ признаніи какихъ бы то ни было послѣднихъ элементовъ *бытія*, а въ выведеніи мірового цѣлаго изъ мертвой *законосообразности*. При такихъ условіяхъ совершенно безразлично, *изъ чего* строить міръ, а важно лишь *какъ* его строить. Но, конечно, для этого «какъ» долженъ быть избранъ матеріалъ, наиболѣе пригодный для строгаго проведенія основного принципа построенія. Такимъ матеріаломъ и являются недоступныя нашему ближайшему опредѣленію *точки* или просто *пункты* соотношенія, т. е. то, что доступно лишь *счисленію*. Но если такъ, то и не въ толчкахъ, или вообще въ какихъ-либо иныхъ *причинныхъ* воздѣйствіяхъ заключается мірообъясняющій принципъ, а въ установленіи различнаго рода закономѣрностей въ слѣдованіи этихъ

---

[1]) Что не мѣшаетъ научному позитивизму признавать Бога, какъ «идеалъ» человѣческой мысли, т. е. въ концѣ-концовъ видѣть Бога въ человѣкѣ же, какъ его высшую потенцію

точекъ, вносящихъ порядокъ и однообразіе въ ихъ безконечное многообразіе. «Міръ создается движеніемъ атомовъ», говорилъ старый механизмъ. «Міръ возникаетъ изъ счисленія тѣхъ точекъ мысли, которыя, будучи почти ничѣмъ, составляютъ въ то же время нѣкоторое *нѣчто*», говоритъ новѣйшій позитивизмъ. Началомъ всего является дифференціалъ. Не безконечно большое, но именно безконечно малое есть истинная точка Архимеда, радостно констатируетъ Когенъ [1]). Наконецъ, то Ens realissimum нашло себѣ достойное по абсолютности противоположеніе въ творческомъ началѣ въ качествѣ ens nihilissimum И, однако, о чудодѣйственной силѣ этого послѣдняго «ens» свидѣтельствуетъ, повидимому, все математизирующее естествознаніе.

Итакъ, осмѣлимся ли мы утверждать, что знаніе природы не должно принимать форму математики. Не только не осмѣлимся— отвѣчаемъ мы,—но даже готовы доказывать, что математика есть въ извѣстномъ смыслѣ наиболѣе божественная изъ наукъ и въ *какомъ-то отношеніи* наиболѣе приближающая умъ человѣческій къ той державной мудрости, которою создается міръ. Въ самомъ дѣлѣ, если эта эмпирическая дѣйствительность есть не что иное, какъ нѣкоторое раздробленное единство, и если первоматерія міра есть та живая сплоченная среда, гдѣ каждая точка есть уже точка жизни и бытія, то вся великая *экономика* міра не изъ чего иного не состоитъ, какъ изъ *исчисленія безконечно малыхъ*. И каждая высшая единица міра, каждый живой процессъ жизни есть извѣстное Integrum, которое включаетъ въ себя эту непрерывную сплошность безконечно малаго. Съ этой точки зрѣнія всякой единицѣ бытія соотвѣтствуетъ свое *число*, всякому процессу—своя числовая *функція*. Вполнѣ естественно поэтому, что наука можетъ изображать явленія природы въ математическихъ формулахъ, и даже находить въ этихъ формулахъ ключъ къ открытію неизвѣстнаго. Но если міровой процессъ есть въ какомъ-то смыслѣ процессъ математическаго счисленія, то надо не забывать, что онъ таковъ лишь въ перспективѣ *безконечно малаго*. Бытіе высшихъ формъ, несомнѣнно, осуществляется въ *счисленіи* или нѣкоторой живой суммаціи безконечно малаго, но это счисленіе вовсе не выражаетъ сущности этихъ формъ. Напротивъ, взя-

[1]) Logik, стр 106.

тое само по себѣ, это счисленіе есть чистое безсмысліе, ибо то, изъ чего оно составляется, есть безконечно малое *отъ смысла*.

Математика есть отображеніе въ человѣческомъ умѣ мірового хозяйства и притомъ хозяйства дѣйствительно совершеннѣйшаго, учитывающаго безконечно малое бытія, его почти не сущія точки. Эти точки, если не суть окончательное οὐκ ὄν, то во всякомъ случаѣ несомнѣнное μή ὄν бытія, и лишь въ единствѣ того или иного цѣлаго образуютъ нѣкоторое ὄν. Такимъ образомъ, математика отображаетъ собою ту мудрость міра, которая нѣчто меоническое вводитъ въ круговоротъ жизни, составляя изъ него тѣло высшихъ формъ. Но не слѣдуетъ забывать, что формы лишь воплощаются *въ* живомъ счисленіи безконечно малаго, но вовсе не возникаютъ *изъ* этого счисленія. Но не суть ли самыя эти формы тѣ функціональныя зависимости, которыя выражаются въ математическихъ функціяхъ? Опять-таки нѣтъ. Единство функціи есть всегда *внѣшнее* единство, единство распыленныхъ элементовъ, скованныхъ какимъ-то властвующимъ надъ ними закономъ. Но и этотъ законъ не есть еще единство цѣлаго. Можно утверждать лишь обратное. Законъ, какъ математическая функція, есть лишь внѣшнее обнаруженіе того объединяющаго взаимодѣйствія, посредствомъ котораго изъ многаго образуется реальное единство. Закономѣрность счисленія выражаетъ лишь силу высшаго надъ низшимъ и *въ сферѣ низшаго*. Такимъ образомъ, математическія функціи могутъ лишь внѣшнимъ образомъ соотвѣтствовать функціямъ жизни, но никакъ не выражать ихъ внутреннее живое единство. Математика мертва отъ начала до конца, потому что она отправляется отъ тѣхъ мертвыхъ точекъ, гдѣ бытіе становится уже не бытіемъ. Эти точки суть отвлеченныя *числа*. Математическое счисленіе міра при посредствѣ чиселъ также относится къ тому смыслу, который при посредствѣ этого счисленія раскрывается, какъ колебаніе воздуха, производимое человѣческой рѣчью, относится къ смыслу этой рѣчи. Лишь понимающій рѣчь можетъ перевести языкъ этихъ колебаній на языкъ мысли. Поэтому математика можетъ быть истиннымъ пособіемъ въ познаніи міра только при томъ условіи, если намъ какъ-либо открывается тотъ внутренній смыслъ или, что то же, внутренняя жизнь дѣйствительности, которой въ математикѣ нѣтъ и слѣда. Къ счастью, это еще происходитъ въ донаучномъ человѣческомъ

мышленіи и въ тѣхъ наукахъ, которыя еще не прониклись насквозь математическимъ методомъ.

Но могутъ сказать, что всѣ наши упреки вовсе не затрогиваютъ марбургскую философію, которая, по крайней мѣрѣ въ своихъ послѣднихъ разъясненіяхъ, вполнѣ ясно признаетъ, что ни числа, ни безконечно малыя сами по себѣ не выражаютъ еще никакой реальности. И не въ раздробленіи на безконечно малое видитъ она сущность математическаго метода и вообще познавательнаго процесса, а именно въ связываніи въ то или иное высшее *единство* мысли. И дѣйствительно, въ концѣ-концовъ основнымъ принципомъ марбургской философіи являются именно принципы *единства* и *непрерывности.* И казалось бы несправедливѣйшей клеветой было бы обвинять эту философію въ стремленіи построить дѣйствительность изъ безсмысленныхъ точекъ и вообще какихъ-либо элементовъ. И если нѣкоторыя выраженія Когена даютъ поводъ къ такому истолкованію, то его ближайшій ученикъ и преемникъ, Наторпъ, весьма обстоятельно истолковалъ и исправилъ неудачную внѣшнюю форму когеновской аргументаціи. Въ самомъ дѣлѣ въ IV главѣ своего сочиненія «Die Logischen Grundlagen der exactien Wissenschaften» въ § 11, посвященномъ истолкованію значенія безконечно малаго въ познаніи *реальнаго,* Наторпъ совершенно отчетливо ставитъ дѣло такъ, что конечная цѣль всякаго *количественнаго* отношенія—выразить то или иное *качество,* которое гносеологически первѣе количества и его изъ себя порождаетъ. Здѣсь Наторпъ исправляетъ нѣкоторыя парадоксально звучащія мысли Когена о пунктѣ или дифференціалѣ, какъ о творческомъ началѣ, и истолковываетъ это въ томъ смыслѣ, что онъ дѣйствительно является такимъ началомъ лишь постольку, поскольку въ немъ *сконцентрированъ законъ* всего ряда или цѣлаго. Здѣсь, между прочимъ, Наторпъ вводитъ въ противовѣсъ экстенсивности столь нелюбимое Когеномъ понятіе *интенсивности.* Но тотъ, кто думаетъ, что все это мѣняетъ характеръ марбургской школы, какъ чистѣйшаго *элементаризма*, тотъ вводится въ обманъ нѣкоторыми второстепенными особенностями этой школы. Конечно, марбургская школа, имѣющая свои историческіе корни въ историческомъ идеализмѣ и проникнутая извѣстнымъ піететомъ къ своимъ ближайшимъ и въ особенности древнѣйшимъ родоначальникамъ, не могла совсѣмъ

освободиться отъ тѣхъ животворныхъ началъ, которыя были заложены въ античномъ идеализмѣ пиѳагоризма, элейской философіи и платонизма. Но не стоитъ большого труда убѣдиться, что здѣсь мы имѣемъ лишь тѣни великаго прошлаго, почти лишь одни названія, лишенныя своего первоначальнаго смысла. И числа пиѳагоризма, и единое Парменида, и идеи Платона—все это были именно единства не человѣческой только мысли, но единства *жизни и бытія*, стоящія *надъ* человѣческой мыслью и ее лишь пробуждающія. Но что же такое тѣ качественныя единства, къ которымъ апеллируетъ Наторпъ и въ которыхъ онъ думаетъ оживить абсолютный элементаризмъ математическаго счисленія? Есть ли это дѣйствительно та живая вода, которая можетъ воскресить мертвое тѣло природы, связанное мертвой водой математическаго метода. Нѣтъ, утверждаемъ мы, по существу это та же математика, та же операція съ безконечно малымъ. То качество реальнаго, выраженіемъ котораго являются числа, есть для Наторпа вѣдь не что иное, какъ *законъ* измѣненія. «Если наше счисленіе»,—пишетъ Наторпъ [1]),—«перескакиваетъ отъ пункта къ пункту, то дѣйствительное событіе можетъ быть мыслимо въ качествѣ процесса лишь непрерывнымъ. Но какъ же его мыслить въ качествѣ непрерывнаго? Путемъ постояннаго удержанія въ мысли того *закона*, въ которомъ реальное содержаніе событія *качественно* опредѣлено, хотя-бы въ счисленіи это и казалось перескакиваніемъ отъ пункта къ пункту, отъ остановки къ остановкѣ, чтобы констатировать результатъ непрерывнаго измѣненія въ каждое данное «теперь». Такъ рядъ послѣдовательныхъ опредѣленій значенія измѣняющагося становится выраженіемъ послѣдовательныхъ ступеней измѣненія нѣкоего, теперь уже опредѣленнаго, «Нѣчто», т. е. выраженіемъ реальнаго».

Итакъ, все же *законъ* есть конечный смыслъ математическаго счисленія. Но какія бы качества ни входили въ составъ закона, сущность его, согласно основоположеніямъ марбургской философіи, состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ установленіи точныхъ и незыблемыхъ соотношеній и порядковъ, которые опять-таки, поскольку они принимаютъ научную форму, выражаются въ числахъ. Такимъ образомъ, если мы математическое счисленіе восполнимъ

[1]) Logischen Grundlagen, стр. 223.

мыслью о законѣ, который долженъ мыслиться въ математической же формѣ, то мы *отъ чиселъ перейдемъ опять-таки къ числамъ*. И напрасно будутъ думать, что марбургская философія даетъ здѣсь кромѣ счисленія что-либо другое. Счисленіе, постигнутое хотя бы и въ формѣ закона, есть все же счисленіе, т. е. выраженіе чего-то въ распыленіи мыслимыхъ лишь пунктовъ. И напрасно при этомъ Наторпъ ссылается на какое-то еще «нѣчто», которое, какъ это можно думать, дается въ созерцаніи. Вѣдь если онъ и признаетъ необходимость обращаться къ созерцанію, то опять-таки не какъ къ чему-то инородному по отношенію къ мышленію, но какъ къ той же мысли, но лишь въ смутности и нерасчлененности ея функцій [1]). «Созерцаніе», — фиксируетъ Наторпъ свои разъясненія,—«ничего не можетъ мышленію «дать», оно само лишь черезъ мышленіе можетъ быть дано, т. е. опредѣлено. И прежде всего это такъ въ математикѣ» [2]). Итакъ, ушли ли мы съ Наторпомъ куда-нибудь отъ счисляемыхъ пунктовъ и разнаго рода числовыхъ порядковъ, ожило ли математическое тѣло природы отъ всѣхъ этихъ торжественно провозглашаемыхъ «единствъ» и «непрерывностей»? Нѣтъ, *все осталось по старому*. Если единство состоитъ лишь въ *мысленномъ* связываніи многаго, то это единство по существу ничѣмъ не отличимое отъ суммы этого многаго, т. е. мнимое единство. Такое же мнимое единство составляютъ всякаго рода функціональныя зависимости и выражающіе ихъ математическіе законы, какъ бы сложны и точны они ни были. Все это лишь намекаетъ на какое-то иное единство, изъ котораго вытекаетъ единство связи, какъ нѣчто уже вторичное. Но то, на что здѣсь намекается, такъ же невыразимо въ математическомъ методѣ, какъ симфонія Бетховена невыразима въ длинахъ осуществляющихъ ее звуковыхъ волнъ или числѣ ихъ колебаній въ секунду. Реальное дается именно въ томъ, отъ чего такъ брезгливо отворачивается марбургская философія—въ иррациональной конкретности опыта. И когда объявляется, что эта конкретность есть лишь неразоблаченная мысль, и если при этомъ утверждаютъ, что всякое познавательное разоблаченіе состоитъ ни въ чемъ иномъ, какъ въ расположеніи пустыхъ моментовъ въ за-

---

[1]) Logischen Grundlagen, стр. 264

[2]) Тамъ же, стр. 265.

конечные ряды разнаго рода функціональныхъ зависимостей то очевидно, что такое объясненіе природы страдаетъ неизлѣчимой болѣзнью абсолютнаго гносеологическаго элементаризма или, говоря прямѣе, *нигилизма*.

Между прочимъ мы ни разу не встрѣтили у представителей марбургской школы отвѣта на слѣдующій, естественно возникающій по поводу ихъ концепціи, вопросъ: какимъ образомъ могло случиться, что чистая мысль, которая, по мнѣнію этой философіи, порождаетъ изъ себя все, о чемъ только можно мыслить,—что эта мысль въ чувственномъ воспріятіи принимаетъ форму мутнаго, нераспутаннаго клубка или, какъ выражается марбургская философія, «задачи»? Если бы все дѣйствительно порождалось чистой мыслью, то какимъ образомъ и въ силу чего она могла бы какъ-то потемнѣть? И не есть ли самая возможность какой-то «задачи» для мысли въ видѣ темнаго воспріятія предмета одно изъ наиболѣе ясныхъ и очевидныхъ доказательствъ, что не все въ познаніи порождается чистой мыслью, но что она сталкивается именно въ самыхъ рѣшающихъ для нея моментахъ опыта съ чѣмъ-то инороднымъ или быть можетъ даже съ мыслью же, но уже иной нечеловѣческой, несущей въ себѣ живыя силы какого-то *инобытія*, т. е. опять-таки не съ чистой мыслью, а съ мыслью *чувствующей* и *волящей*. Но мы, конечно, знаемъ, что отвѣтъ «да» на нашъ вопросъ значилъ бы для марбургской философіи, да и для всѣхъ формъ трансцендентальнаго идеализма, отречься отъ самого себя. Этого самоотреченія мы, конечно, не ожидаемъ и интересуемся лишь тѣмъ, какъ марбургская философія объясняетъ самую возможность чего-нибудь для мысли и познанія неяснаго и требующаго уясненія.

Итакъ, резюмируемъ мы наше отношеніе къ математическому методу, математика есть наука въ извѣстномъ отношеніи совершенно единственная, наука адекватно отображающая не только механику природы, но даже modus operandi высшихъ силъ бытія и быть можетъ даже Бога И кому удалось-бы глубоко проникнуть въ этотъ modus operandi, тотъ быть можетъ получилъ бы ключъ къ нѣкоторымъ дѣйствіямъ, приближающимся къ сверхъестественнымъ. Однако, при всемъ своемъ чудодѣйственномъ всемогуществѣ въ обладаніи творческими созвучіями природныхъ силъ, онъ былъ бы лишь ничтожный подражатель Творцу всѣхъ формъ, граммо-

фонной пластинкой, подслушавшей живую мелодію и воспроизводящей ее, не понимая ея внутренняго смысла. Но, конечно, не это грядущая чудодѣйственность плѣняетъ кабинетныхъ ученыхъ города Марбурга въ математическомъ методѣ, но лишь раціональная прозрачность математики и вытекающая изъ этого аподиктичность знанія

Все наше предыдущее изложеніе направлено было на реабилитацію до-кантовскаго естественнаго и присущаго философіи, какъ и всѣмъ остальнымъ наукамъ, взгляда на познаніе какъ на воспроизведеніе внѣшней дѣйствительности. Конечно, этотъ взглядъ для современной философіи долженъ быть только общей схемой, которая не можетъ уже быть заполнена и детализирована въ томъ видѣ, какъ это дѣлалось до Канта. Предпріятіе Канта, если его и слѣдуетъ признать неудавшимся въ его общей концепціи, несомнѣнно оплодотворило собою все содержаніе философіи, не исключая и той противоположной ему точки зрѣнія, которую Кантъ хотѣлъ упразднить. Теперь невозможенъ уже ни эмпиризмъ въ формулировкахъ Юма и Милля, ни раціонализмъ въ видѣ системъ Декарта и Лейбница. И если докантовская философія должна быть призвана къ жизни въ основныхъ своихъ началахъ, то весь ея внѣшній обликъ и внутреннее содержаніе должны претерпѣть весьма значительную метаморфозу и быть можетъ сдѣлаться на первый взглядъ едва узнаваемыми. Къ выясненію этихъ новыхъ чертъ въ области основныхъ вопросовъ гносеологіи мы теперь и обратимся.

Часть вторая.

Дѣйствительность внутренняго и внѣшняго опыта.

Глава V.

Понятіе чистаго опыта. — Форма и матерія чистаго опыта. — Общій обзоръ познавательныхъ формъ.

Если «коперниковское дѣяніе» Канта выдвинуло систему разсудочныхъ категорій въ качествѣ основного созидающаго познаніе фактора, причемъ одни продолжатели Канта (Риккертъ и Ласкъ) превратили эти категоріи въ трансцендентныя цѣнности небытія, другіе (марбургская школа) скрыто или явно гипостазировали и онтологизировали ихъ въ особыя логическія сущности, то для тѣхъ, кто отвергаетъ дѣяніе Канта, весь этотъ искусственно измышленный гносеологическій аппаратъ есть нѣчто совершенно непригодное для разрѣшенія проблемъ познанія. Первичнымъ и исходнымъ здѣсь можетъ стать только то, что у Канта оказалось вторичнымъ, т. е. само *бытіе* или *дѣйствительность*. Если засимъ основное и первичное познавательное отношеніе у Канта и его школы состоитъ въ созиданіи предмета разсудочной дѣятельностію, то для отвергнувшихъ точку зрѣнія Канта первичное и основное познавательное отношеніе имѣетъ обратный знакъ и состоитъ въ воздѣйствіи предмета на познающаго субъекта въ нѣкоторой пассивной воспріимчивости субъектомъ того, что дано. Это есть именно то, чѣмъ характеризуется *эмпиризмъ*. Однако, если критическая философія по самой своей природѣ могла существовать лишь при исключительномъ и безпримѣсномъ проведеніи принциповъ апріоризма и логизма, то для гносеологіи, отрицающей дѣяніе Канта, вовсе необязательно такое исключительное базированіе на одной лишь эмпирической данности. Эмпи-

ризмъ почти всегда признаетъ творческую работу мысли и лишь протестуетъ противъ ея полной самостоятельности, считаетъ ее постоянно руководимой опытомъ, какъ нѣкоторой первичной данностью. Во всякомъ случаѣ для эмпиризма открывается чрезвычайное разнообразіе возможныхъ истолкованій и примѣненія своего основного принципа Достаточно сопоставить двѣ такихъ несомнѣнныхъ варіаціи эмпиризма, какъ феноменализмъ Милля и интуитивизмъ Лосскаго, чтобы увидѣть въ какой широкой перспективѣ возможностей имѣетъ свое осуществленіе гносеологическій эмпиризмъ. Но какое же основное движущее понятіе должно быть выставлено на знамени современнаго эмпиризма? Послѣ всего сказаннаго ясно, что это понятіе не можетъ быть чѣмъ-то по существу новымъ. Однако старое понятіе *опыта* должно быть существенно преобразовано въ смыслѣ очищенія его отъ всего того, что является вторичнымъ привнесеніемъ познавательныхъ процессовъ. Вся работа идеалистической гносеологіи, какъ бы ни относиться къ ея конечнымъ результатамъ, во всякомъ случаѣ съ ясностію обнаружила, что опытъ въ обычномъ смыслѣ этого слова не есть что-либо гносеологически однородное, а нѣкоторое сложное сочетаніе мысли и дѣйствительности. Однако основу его составляетъ именно то, что не можетъ быть выведено изъ мысли и что наилучше можетъ быть обозначено, какъ *чистый опытъ*.

Современная гносеологія выдвинула другое понятіе, могущее, повидимому, замѣнить старое понятіе опыта, а именно *интуицію*. И здѣсь мы, конечно, встрѣчаемся съ чѣмъ-то знакомымъ, встрѣчавшимся однако подъ другими именами и въ другихъ оттѣнкахъ мысли, иногда въ качествѣ чего-то неяснаго и расплывчатаго, какъ, напримѣръ, подъ терминомъ «вѣры» у Якоби, иногда въ общеупотребительныхъ и вполнѣ ясныхъ обозначеніяхъ «сознанія», «самосознанія» и даже «воспріятія». Со всею четкостью и ясностью гносеологическое значеніе интуиціи было впервые установлено въ русской философіи Н. О. Лосскимъ. И какъ бы ни относиться къ предпріятію названнаго философа, разсматриваемому въ его цѣломъ, въ немъ нельзя не видѣть выдающееся событіе въ исторіи философской мысли, нѣкоторый освободительный лозунгъ для дальнѣйшаго развитія эмпиризма. Если интуиція и не есть всеобъясняющій принципъ, какимъ хочетъ его сдѣлать Лосскій, если все человѣческое знаніе не можетъ быть безъ явныхъ натяжекъ

признано непосредственнымъ созерцаніемъ своего предмета, то несомнѣнно, что безъ такихъ непосредственныхъ созерцаній никакого знанія никогда не существовало бы. Знаніе не есть интуиція, но интуиція есть основная форма знанія, его базисъ и точка отправленія,—въ этомъ именно видимъ мы неотмѣнимую правду теоріи Лосскаго.

Терминомъ интуиція или созерцаніе обозначается непосредственная данность предмета субъекту, усмотрѣніе предмета въ его подлинности, незатемненной ничѣмъ промежуточнымъ. Образцомъ такого отношенія къ предмету всегда было для человѣка физическое зрѣніе. Поэтому отсюда именно и ведетъ свое происхожденіе философскій терминъ. Интуиція есть понятіе въ одинаковой мѣрѣ родственное и чуждое всей новой философіи. Съ одной стороны совершенно ясно, что такія понятія, какъ «сознаніе», «непосредственное сознаніе», «самосознаніе» говорятъ по существу не о чемъ иномъ, какъ о непосредственной данности. Но съ другой стороны несомнѣнно, что во всѣхъ этихъ понятіяхъ эта непосредственная данность понимается весьма односторонне, а именно по направленію *внутрь* субъекта, а не во внѣ. Эта именно односторонность непосредственной данности лишь субъективнаго, вѣрнѣе «субъектнаго», и была причиной того, что въ новой философіи терминъ «интуиція» не имѣлъ почти никакого гносеологическаго значенія, поскольку вопросъ ставился о познаніи внѣшняго міра. И это вполнѣ понятно. Философія, характернѣйшей чертой которой было ниспроверженіе наивнаго реализма, не могла основываться на понятіи, имѣющемъ столь явный наивно-реалистическій смыслъ и происхожденіе. «Видѣть можно только цвѣта, а не предметы»—вотъ конечный тезисъ новой философіи по отношенію къ внѣшнему созерцанію. И лишь на почвѣ гносеологической реабилитаціи наивнаго реализма,—бо́льшаго или меньшаго оправданія того мнѣнія, что видѣть и созерцать можно и самыя вещи, могла возникнуть гносеологія, признающая интуицію основнымъ гносеологическимъ понятіемъ. Однако, независимо отъ того, обоснованъ или нѣтъ этотъ возвратъ къ наивному реализму, было бы неправильно думать, что, вводя понятіе интуиціи, мы должны отказаться отъ замѣнявшихъ и соотвѣтствовавшихъ ему понятій сознанія и самосознанія. Скорѣе въ немъ слѣдуетъ видѣть лишь нѣкоторое дополненіе предыдущаго, а не его упраздненіе. Въ самомъ дѣлѣ,

понятіе интуиціи цѣнно лишь тѣмъ, что указываетъ на познавательное отношеніе въ самой общей формѣ. Въ немъ уже мыслится въ одинаковой мѣрѣ и субъектъ, и предметъ и притомъ предметъ какъ внутренній, такъ и внѣшній. Въ этомъ именно его преимущество передъ понятіями сознанія и самосознанія. Однако понятіе это имѣетъ и свой недостатокъ, заключающійся въ томъ, что субъектъ и предметъ мыслятся въ немъ уже обособленно и притомъ осознанными въ этой своей обособленности, какъ нѣкоторая *гносеологическая* пара. Но познаніе начинается *не съ познавательнаго* отношенія, а съ того, что первоначальнѣе всякаго познанія—съ дѣйствительности, т. е. того, что еще чуждо всякаго яснаго гносеологическаго подраздѣленія на субъектъ и предметъ познанія.

И въ этомъ отношеніи старое понятіе «сознаніе» имѣетъ свое несомнѣнное преимущество. Сознаніе есть нѣкоторая первоначальная данность, въ которой то, что дается, и то, кому дается (субъектъ и предметъ), еще не различены и не осознаны въ качествѣ таковыхъ. Здѣсь непосредственно данное еще не познается, а только сознается. Мы ощущаемъ, чувствуемъ и хотимъ не для познанія и не въ качествѣ познанія. Наши чувства, желанія, наше «я» вовсе нами не созерцаются, а просто переживаются. Вообще интуиція въ качествѣ основы познанія представляетъ лишь частный случай, имѣющій мѣсто на почвѣ уже развитого сознанія и притомъ лишь тогда, когда есть поводъ и основаніе именно для познавательнаго отношенія къ дѣйствительности. Но дѣйствительность, прежде чѣмъ познаваться, должна просто переживаться Все сказанное приводитъ насъ къ тому выводу, что та основа, на которой зиждутся всѣ познавательныя отношенія, не есть нѣчто столь простое и однозначное, что могло бы быть зафиксировано въ вышеприведенныхъ понятіяхъ И если уже избирать такое понятіе, мы остановились бы на данномъ Авенаріусомъ понятіи «*чистаго опыта*». Этотъ терминъ во всякомъ случаѣ наиболѣе удобенъ для общаго обозначенія всѣхъ разновидностей непосредственной данности, какъ внѣшней, такъ и внутренней дѣйствительности. Это, конечно, нисколько не обяжетъ насъ слѣдовать за Авенаріусомъ въ самомъ истолкованіи и пониманіи этой дѣйствительности.

Такимъ образомъ, подъ чистымъ опытомъ мы будемъ разумѣть ту общую основу познанія, которая является свободной отъ при-

вносимаго мыслію содержанія. У насъ, конечно, могутъ потребовать обоснованія такого понятія. Въ самомъ дѣлѣ, есть ли что-либо свободное отъ мысли и въ то же время являющееся ея основой? Вся философія до Канта отвѣчала на этотъ вопросъ утвердительно, считая, что сама дѣйствительность есть нѣчто независимое отъ мысли и ее обусловливающее. И только Кантъ и даже, главнымъ образомъ, продолжатели и защитники его «коперниковскаго дѣянія» отвѣчаютъ на этотъ вопросъ категорическимъ отрицаніемъ. Очевидно, что при такихъ условіяхъ критика дѣянія Канта и обнаруженіе его неудачности есть въ то же самое время обоснованіе понятія чистаго опыта. Въ этомъ смыслѣ, утверждаемъ мы, все наше предыдущее изложеніе обосновываетъ собою это понятіе. Конечно, намъ могутъ возразить, что поскольку это доказательство состоитъ въ утвержденіи, что дѣйствительность не можетъ быть созидаема чистою мыслью, оно имѣетъ лишь отрицательный характеръ и потому не исчерпываетъ вопроса. Но что могло бы являться положительнымъ обоснованіемъ существованія чистаго опыта? Конечно, прежде всего самъ этотъ опытъ, возможность на него указать. Однако, возможно-ли такое указаніе? Здѣсь позиція критицизма можетъ показаться имѣющей нѣкоторыя безусловныя преимущества; чистый опытъ дѣйствительно не указуемъ и вообще не осуществимъ для насъ въ тѣхъ стадіяхъ развитія, когда мы разсуждаемъ о философскихъ вопросахъ. Однако, на самомъ дѣлѣ это обстоятельство вовсе не свидѣтельствуетъ и въ пользу критицизма. Хотя наличность нашихъ переживаній и не даетъ намъ чистаго и свободнаго отъ процессовъ мысли опыта, но она никогда не даетъ намъ и чистыхъ мыслей. Наша жизнь есть неразрывная связь того и другого. И вотъ эта-то нечистота нашихъ переживаній говоритъ уже во всякомъ случаѣ противъ критицизма, задающагося дѣлью вывести все изъ чистой мысли. Итакъ, доказательство здѣсь возможно лишь въ формѣ явственнаго обнаруженія зависимости мысли отъ чего-то, что не есть уже мысль. И такое доказательство дано было нами неоднократно. Однако, мы должны признать неполноту и недостаточность этихъ доказательствъ въ совершенно иномъ смыслѣ. Мало обосновать чистый опытъ какъ нѣчто обусловливающее мысль, необходимо еще показать, какъ и въ чемъ онъ ее обусловливаетъ. Вѣдь въ сущности даже самые крайніе послѣдователи критицизма не могутъ уклониться отъ не-

обходимости признать ощущеніе за какой-то факторъ познанія, однако, факторъ, ставящій лишь задачу, дающій мысли поводъ къ вопросу, но вовсе не основаніе для его разрѣшенія. Съ этой точки зрѣнія, пожалуй, и марбургская школа признаетъ нѣкоторый чистый опытъ, однако, не какъ опредѣляющую основу познанія, а какъ нѣчто безформенное, безструктурное, безымянное, получающее форму только отъ мысли. Итакъ, намъ надо показать *дѣйственность* чистаго опыта и именно дѣйственность въ созиданіи основныхъ формъ и категорій мысли. Въ сущности разрѣшеніемъ этой задачи и должно явиться все послѣдующее изложеніе. Однако, мы имѣемъ здѣсь такое сложное сочетаніе вопросовъ, которое требуетъ предварительнаго ихъ расчлененія

Прежде всего намъ необходимо разсмотрѣть структуру и природу чистаго опыта лишь въ самыхъ общихъ чертахъ, найти въ немъ основу для самыхъ первыхъ разграниченій. Если мы обратимся къ самому обычному состоянію человѣческаго сознанія, напримѣръ, къ состоянію наиболѣе чистой созерцательности, то мы найдемъ здѣсь весьма явственное обнаруженіе того, что чистый опытъ вовсе не представляетъ какой-то безформенной массы. Каждое новое воспріятіе, появившееся передъ нами, каждое воспоминаніе или мысль, возникшая по поводу этого воспріятія, представляютъ нѣкоторыя *отдѣльности*, нѣкоторыя *то, это, другое*, вообще нѣкоторую *множественность*. Но, скажутъ намъ, это-ли чистый опытъ, когда здѣсь уже имѣются налицо нѣсколько логическихъ категорій, которыя какъ разъ и обусловливаютъ возможность того, этого, множественности и т. п. Отвергнуть такое возраженіе прямымъ путемъ было бы трудно и быть можетъ невозможно. Поскольку весь нашъ опытъ проникнутъ мыслію къ абсолютному логизированію всей структуры опыта, всегда есть поводъ и основаніе. И мы какъ-будто никакими аргументами не можемъ помѣшать увидѣть въ сваленной кучѣ дровъ овеществленную логику. Но мы въ правѣ во всякомъ случаѣ потребовать зафиксировать это гносеологическое своеволіе и быть въ немъ послѣдовательнымъ. Вообще, чтобы отвергнуть чрезмѣрныя притязанія логизма, надо ему сначала уступить. Больше того, надо заставить его быть послѣдовательнымъ и *довести свои утвержденія до конца*.

Всѣ тѣ, кто относитъ структуру опыта на долю чистой мысли,

не замѣчаютъ никогда слѣдующаго, вытекающаго изъ ихъ утвержденія вывода. Если все то, что объективируется нами въ нашихъ воспріятіяхъ въ качествѣ внѣшнихъ предметовъ, заключаетъ въ себѣ логическія категоріи, то и связь между этими предметами *должна быть насквозь логичной*. Другими словами то, что намъ кажется физическимъ взаимодѣйствіемъ предметовъ, на самомъ дѣлѣ должно быть взаимоотношеніемъ логическихъ категорій. Но на это, быть можетъ, найдутъ способъ соглашенія, признавъ, что физика, а за нею и физіологія въ идеалѣ могутъ оказаться чисто логическимъ построеніемъ и что если бы мы достигли этого идеала, то и сваливаніе кучи дровъ на дворѣ явилось бы для насъ чисто логической дедукціей. Однако, такую ссылку на идеалъ знанія мы въ правѣ были бы отвергнуть и потребовать при логизированіи опыта обратиться отъ предвосхищаемаго идеала къ наличной *дѣйствительности*, которая, по увѣренію критицистовъ, вѣдь *сама-то есть тоже логическая категорія*, а потому не должна бы давать никакого основанія для замутненій идеальной структуры опыта. Вообще противопоставлять идеалъ дѣйствительности, хотя бы въ области знанія, едва ли позволительно для тѣхъ, для кого сама-то дѣйствительность въ качествѣ логической категоріи есть нѣчто столь же раціонально прозрачное, какъ и идея. По крайней мѣрѣ въ сферѣ *формъ* и *структуръ*, поскольку эти послѣднія цѣликомъ относятся къ чистой мысли, всякая ихъ ирраціональность теряетъ всякое оправданіе. И здѣсь незачѣмъ достигать никакихъ идеаловъ, разъ логическая природа этихъ формъ уже налицо въ простой *дѣйствительности* этихъ формъ. Но тогда остается совершенно непонятнымъ, почему логическія категоріи, примѣняясь къ чувственному матеріалу воспріятій, дѣйствуютъ какъ-то совершенно враздробь, создавая отдѣльности «предметовъ», «вещей», «свойствъ» и т. п., но не надѣляя ихъ вмѣстѣ съ тѣмъ насквозь кристальной логической связностью.

Поскольку апріористы говорятъ, что вопросъ о замутненности человѣческаго познанія и лишь постепенной его логической прояснимости есть область психологіи, они не только дѣлаютъ непозволительный отводъ въ сторону, но и запутываются въ противорѣчіе. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь что такое предметъ психологіи и что такое психическій процессъ познанія, какъ не одинъ изъ видовъ *дѣйствительности*, т. е. опять-таки *логической категоріи*.

Итакъ, если уже быть трансцендентальнымъ идеалистомъ, такъ до конца, т. е. признать психическое, совершенно такъ же какъ и физическое, овеществленной, хотя и по иному, логикой. Но почему же тогда изъ столкновенія двухъ областей логическихъ формъ получается ирраціональная структура опыта? Почему логическая дедукція познавательнаго содержанія не начинается сразу во всей своей, если не полнотѣ, то *чистотѣ*, наподобіе постепеннаго построенія геометріи, если ея внутреннимъ и внѣшнимъ факторомъ является не что иное, какъ логически оформленная дѣйствительность? Алогическій *матеріалъ*, т. е. та послушная глина[1]), которой уподобляется чистый опытъ въ ученіи критицистовъ, не можетъ, конечно, служить тому объясненіемъ Вѣдь дѣло идетъ о *структурѣ* и *формахъ* опыта. И дедуцировать ихъ можно только изъ формъ же, а не безформеннаго матеріала. Но если de facto эта дедукція не удается и по существу невозможна, то не очевидно ли, что то, что обозначается какъ безформенный лишь матеріалъ, на самомъ дѣлѣ есть уже нѣчто оформленное, т. е. чистый опытъ, какъ нѣкоторая алогическая структура и оформленность, съ которой логическая мысль при конструированіи воспріятій во всякомъ случаѣ какъ-то сообразуется. Но тогда «предметность», «свойства», «множественность», «единство», «отдѣльность» въ составѣ опыта не потому получаютъ свое осуществленіе, что откуда-то взявшіяся логическія категоріи налагаютъ на матеріалъ опыта свои штемпеля. «предметъ», «свойство» и т. п., а, напротивъ, мыслительныя опредѣленія воспріятій какъ предметовъ и свойствъ являются лишь обозначеніями преднаходимыхъ мыслью предметныхъ единствъ, ихъ свойствъ и *своеобразной связности*.

Конечно, когда мы привыкли къ такимъ обозначеніямъ, то мы не можемъ уже отъ нихъ освободиться какъ отъ мыслительныхъ опредѣленій. Въ особенности неотдѣлимы отъ мысли всѣ наши высказыванія въ силу специфической связи словъ именно съ

---

[1]) Насколько эта характеристика алогическаго остатка соотвѣтствуетъ собственнымъ высказываніямъ продолжателей Канта, свидѣтельствуетъ, напримѣръ, такое заявленіе Ласка: «Denn in Natur—als einem gewissen Destillat des sinnlichen Seinsgebiets—steckt wie in diesem nichts anderes als bedeutungsfremde Masse und Kategoriale Form». Logik der Philosophie, 128. Насколько это заявленіе Ласка противорѣчитъ его же собственнымъ мыслямъ, высказаннымъ по другому поводу, это видно изъ цитатъ, приведенныхъ нами въ III главѣ.

мыслію. Это обстоятельство является весьма благодарной почвой для общеупотребительнаго критицистами и особенно излюбленнаго Риккертомъ аргумента, состоящаго въ томъ, что при всякой попыткѣ эмпиристовъ указать на что-либо данное до мысли въ самомъ этомъ указаніи, апріористы обнаруживаютъ форму мысли и затѣмъ говорятъ, что это предполагаемое данное, какъ оформленное, предполагаетъ уже мысль. Въ дѣйствительности же форма мысли предполагается лишь высказываніемъ о данности, но вовсе не самою тою данностію, на которую хотятъ указать въ этомъ высказываніи. Къ своей работѣ «Zwei Wege der Erkenntniss-theorie» во 2-омъ отдѣлѣ, трактующемъ о формальной проблемѣ теоріи познанія, Риккертъ всецѣло основывается именно на этомъ аргументѣ. При этомъ онъ совершенно правильно указываетъ, что проблема познанія относится къ формѣ, но совершенно произвольно утверждаетъ, что только къ формѣ и притомъ формѣ мысли. Мысль человѣческая не могла бы породить форму, если бы она прежде ей не давалась. По крайней мѣрѣ, гносеологи трансцендентализма, а между ними и Риккертъ, никогда даже и не ставятъ вопроса о способѣ и законахъ порожденія этихъ формъ *въ конкретномъ опытѣ*. Если же подъ этой творческой мыслью и логическими категоріями разумѣютъ не активность человѣческаго разума, а какія-то иныя *нечеловѣческія* потенціи, то пусть не говорятъ больше о «коперниковскомъ дѣяніи» Канта, такъ какъ метафизика, хотя бы и прикрытая осторожными терминами, есть по существу рѣшительный отказъ отъ главныхъ основоположеній критицизма. Вообще продолжатели Канта совершенно не замѣчаютъ, что злоупотребленіе логизмомъ роковымъ образомъ превращаетъ въ ничто всю реформу Канта и дѣлаетъ изъ него лишь кажущійся переворотъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бытіе есть только логическая категорія или чистая мысль, то первоначальный смыслъ словъ «мышленіе», «мысль», «логика» существенно измѣняется. Послѣдователи Канта опредѣляютъ его коперниковское дѣяніе, какъ постиженіе того, что дѣйствительность есть не что иное, какъ «истинность», что въ реальности, вещности и причинной связи заключается лишь теоретическое содержаніе [1]). При этомъ они не замѣчаютъ того, что эти уравненія понятій преобразовы-

[1]) См. Lask. Die Logik der Philosophie, стр. 29.

ваютъ смыслъ обѣихъ половинъ равенства, т. е. что не только иной смыслъ получаютъ слова «бытіе» и «дѣйствительность, но и слова «теорія», «истина», «логика». Превращая сваливаніе кучи дровъ на дворѣ въ теоретическое содержаніе, въ нѣкоторое раскрытіе «истины», трансцендентальные гносеологи вмѣстѣ съ тѣмъ уподобляютъ истину и теорію предметности березовыхъ дровъ. Вѣдь истинный смыслъ и независимую предметность внѣшнихъ воспріятій не вытравить никакой трансцендентальной фразеологіей. И этотъ смыслъ отомщаетъ за себя рано или поздно вовлеченіемъ горделиваго трансцендентализма въ ту или иную идеалистическую метафизику. Онтологическій *панлогизмъ* есть неизбѣжное и роковое слѣдствіе гносеологическаго трансцендентализма. Логизируя онтологическія понятія, критицизмъ неизбѣжно онтологизируетъ логическое понятіе, т. е. дѣлаетъ изъ логики ученіе о природѣ или о духѣ, какъ о чемъ-то въ человѣческомъ только мышленіи не вмѣщающемся, т. е. впадаетъ въ метафизику. Это обнаружилось не только на Гегелѣ, какъ на истинномъ завершителѣ кантовской философіи, но и на марбургской школѣ въ лицѣ Когена, котораго можно охарактеризовать какъ тайнаго метафизика. То же отвѣтвленіе критицизма, которое наиболѣе старается подчеркнуть свое отличіе какъ отъ до-кантовской метафизики, такъ и отъ панлогизма, какъ явнаго гегелевскаго, такъ и скрытаго когеновскаго, не замѣчаетъ, что оно въ концѣ-концовъ впадаетъ въ несноснѣйшую фразеологію, главнымъ содержаніемъ которой является переиначиваніе смысла словъ, замаскированіе въ нихъ того значенія, отъ котораго мысль человѣческая de facto никогда не можетъ освободиться.

Итакъ, утверждаемъ мы, чистый опытъ долженъ мыслиться не какъ безформенный матеріалъ, а какъ нѣчто насквозь проникнутое вполнѣ опредѣленной структурой или формой. Если мы попробуемъ установить въ этой структурѣ основные оріентирующе пункты, то прежде всего мы должны отмѣтить двѣ основныя ея особенности.

Чистый опытъ, какъ нѣкоторое сознаваемое содержаніе, предполагаетъ два другъ другу противоположныхъ момента, а именно *единство* и *раздѣльность*. Если бы моментъ единства имѣлъ здѣсь абсолютное значеніе, то о сознаваніи „*чего-то*“ нельзя было бы и говорить. То, что составляетъ содержаніе сознанія, было бы то-

гда не только для мысли, но и для всякаго обозначенія и указанія неотличимо ни отъ чего иного Сознаніе было бы абсолютнымъ безмолвіемъ и неподвижностію не только въ самомъ себѣ, но и для всякой послѣдующей рефлексіи, въ чемъ бы она ни состояла. Совершенно то же слѣдуетъ сказать и о случаѣ абсолютной раздѣльности. Если бы нѣкоторое *„что“* чистаго опыта было бы абсолютно изолированное содержаніе, то тогда оно такъ же стояло бы внѣ возможности какого-нибудь обозначенія, какъ и абсолютное единство. Вѣдь чтобы пережить нѣчто, могущее потомъ быть обозначеннымъ какъ «то» или «это», необходимо съ этимъ нѣчто какъ-то соотнестись и соприкоснуться, т. е. преодолѣть раздѣльность. Итакъ, единство и раздѣльность чистаго опыта есть нѣчто, что постулируется нашею мыслію, коль скоро она начинаетъ разсматривать самое себя и ту основу, изъ которой она возникаетъ. Поэтому-то было бы безнадежнымъ предпріятіемъ дедуцировать раздѣльность и единство изъ чего-либо иного. Для человѣческаго сознанія и познанія эти два момента преднаходимы, и безъ этого ихъ преднахожденія ничто вообще невыразимо.

Выясненію можетъ подлежать лишь то, *что* раздѣлено, и то, *чѣмъ* раздѣльное объединено Наконецъ, возможно еще установленіе различныхъ видовъ раздѣльности и единства и дедукція однихъ изъ другихъ. Если мы обозначимъ то, что раздѣлено въ сознаніи какъ нѣкоторое *„это“* и *„иное“*, то мы должны для нихъ указать объединяющее третье. Однако, состояніе непосредственнаго сознаванія «чего-либо» наличность этого третьяго какъ-будто не подтверждаетъ. То, что въ немъ преднаходится, есть лишь нѣкоторое опредѣленное «это», усматриваемое или вообще сознаваемое чѣмъ-то другимъ не только не имѣющимъ никакой опредѣленности, но даже, поскольку рѣчь идетъ о наиболѣе чистомъ непосредственномъ сознаніи, до чрезвычайности смутнымъ. Напротивъ, это сознаваемое есть всегда нѣчто наиболѣе яркое и рѣзкое. Но природа сознанія и искомаго третьяго начинаетъ выясняться лишь тогда, когда одно опредѣленное содержаніе смѣняется другимъ. При этомъ оказывается, что появившееся новое «это» усматривается или сознается все тѣмъ же смутнымъ «нѣчто», которое при этомъ какъ-то слилось съ содержаніемъ предыдущаго въ одно цѣлое.

Итакъ, двучленъ первоначальнаго противоположенія оказывается существенно неравноправнымъ въ своихъ частяхъ. Поскольку

одна часть есть всегда нѣчто ограниченное и опредѣленное, но за то постоянно отмѣняемое, постольку же другая есть нѣчто длящееся и неопредѣленное по неясности разнообразнаго содержанія. Но именно на почвѣ этой неопредѣленности и осуществляется постоянное поглощеніе «этого» и «иного» чѣмъ-то тѣмъ же самымъ, накидывающимъ на все флеръ одного и того же, т. е. какъ-то объединяющаго. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь «это», стоящее предо мною, напримѣръ, въ видѣ чувственнаго воспріятія улицы или всплывшаго образа знакомаго лица, есть для меня нѣкоторое «это» лишь благодаря тому, что оно какъ-то и *мое*, что оно сейчасъ во *мнѣ* и для *меня*, т. е. именно благодаря тому, что все остальное неопредѣленное *мое* его какъ-то для себя усваиваетъ, а затѣмъ въ качествѣ уже воспоминаній прямо-таки присваиваетъ. Итакъ, объединяющее начало сознанія есть не что-либо третье по отношенію къ двучлену первоначальной раздѣльной пары ясно сознаваемаго содержанія и неяснаго сознающаго, но совпадаетъ именно съ послѣднимъ членомъ, который есть нѣкоторая постоянная потенція усвоенія, претворенія и сліянія одного съ другимъ въ нѣчто въ какомъ-то отношеніи одно и то же. И этотъ постоянный процессъ объединенія и составляетъ сущность того, что мы называемъ жизнью. Именно какъ испытывающіе и созидающіе этотъ процессъ, мы сознаемъ себя живыми существами.

Однако основной особенностію этого чистаго опыта, какъ жизни, является то, что онъ переживается нами не какъ какое-то единство вообще, а какъ вполнѣ опредѣленное, ни съ какимъ другимъ не смѣшиваемое, обозначаемое словомъ «я». «Я» есть не только principium identitatis и individuationis сознанія, но еще болѣе specificationis. Эта черта особенности и неповторимости, которая присуща «я», состоитъ однако не въ какомъ-либо опредѣленномъ содержаніи, которое могло бы быть когда-либо указано, какъ нѣкоторое «это». Поэтому легко могло возникнуть мнѣніе, что «я» есть чисто формальное начало, которое можно назвать «гносеологическимъ субъектомъ» или представить какъ бы общей гносеологической сердцевиной отдѣльныхъ «я». Что «я» не есть только форма, доказываетъ именно то, что оно никогда не можетъ быть смѣшиваемо ни съ какимъ другимъ «я» и на все къ нему относящееся кладетъ единственный въ мірѣ отпечатокъ *своего*. Что оно въ этой роли не есть какое-либо ясно уловимое содержа-

ніе въ родѣ краснаго цвѣта, доказываетъ только то, что всякаго рода содержанія, объективируемыя какъ «эти», находятся уже на поверхности жизни, а не на ея глубинѣ

Итакъ, структура чистаго опыта представляетъ прежде всего коренную двухсторонность 1) постоянно объединяющаго процесса, исходящаго изъ нѣкотораго непрерывнаго и неощутимаго въ своей глубинѣ источника, называемаго «я», и 2) болѣе или менѣе явственныхъ множественныхъ содержаній, являющихся предметами объединенія въ усмотрѣніи или практическомъ (волевомъ) дѣйствіи этого «я». Эти два пункта есть то, что не можетъ измыслить никакая мысль и что, наоборотъ, даетъ начало и смыслъ всякой человѣческой жизни. И сама мысль по существу есть та же способность единенія, усмотрѣнія и преобразованія, однако, обусловленная нѣкоторымъ вторичнымъ импульсомъ познавательнаго интереса, а потому всегда опосредствованная. Каждое «я» для своихъ практическихъ цѣлей нуждается въ особаго рода овладѣніи всѣмъ находимымъ имъ содержаніемъ и даже самимъ собой, поскольку оно поддается дѣйствію своихъ собственныхъ актовъ. Это овладѣніе состоитъ прежде всего въ способности возстановленія минувшаго и предваренія еще не даннаго въ чистомъ опытѣ. Въ этой своей роли чистой репрезентаціи мысль есть лишь замѣна чистаго опыта, овладѣніе имъ въ ширь и въ глубь пространственно-временнаго распорядка, нѣкоторое преодолѣніе пространства и времени. Однако, это лишь одна сторона дѣла И для возможно большаго расширенія своего горизонта и для практическихъ цѣлей единящее свою предметность «я» нуждается въ нѣкоторомъ ея претвореніи и преобразованіи въ формахъ вторичнаго воспроизведенія мысли. Это претвореніе и преобразованіе, составляющее весьма существенную сторону познанія, совершается по законамъ, имѣющимъ двустороннее происхожденіе. Съ одной стороны, имъ даетъ начало сама предметность чистаго опыта, обнаруживающая въ себѣ формы и отношенія различнаго достоинства, какъ въ смыслѣ подчиненія однѣхъ другимъ, такъ и въ смыслѣ общности и частности. Съ другой стороны, само «я» находитъ въ себѣ нѣкоторую внутреннюю законосообразность своей преобразовательной работы, дающую возможность идти въ различныхъ отношеніяхъ дальше указаній опыта. Въ результатѣ и получается нѣкоторая особая сфера мыслимой лишь предметности,

находящаяся въ весьма сложныхъ отношеніяхъ къ предметности чистаго опыта, хотя и имѣющая конечною цѣлью ее предварять и репрезентировать. Такъ возникаетъ противоположеніе *мыслимаго* и *дѣйствительнаго* При этомъ, конечно, мысль какъ актъ вмѣстѣ съ содержаніемъ есть тоже нѣкоторый чистый опытъ и дѣйствительность, обладающая всѣми признаками преднаходимости для послѣдующей о ней рефлексіи. Однако, эта дѣйствительность обладаетъ въ зависимости отъ своего происхожденія особыми свойствами. Она всегда творима самимъ «я» и притомъ творима особою способностью, называемою въ отличіе отъ практической воли разумомъ Однако, противоположеніе мыслимаго дѣйствительному получаетъ полное оправданіе, когда мы говоримъ объ одномъ только мыслимомъ *содержаніи*, которое можетъ быть *двухъ родовъ, а именно: 1) содержаніемъ только мыслей и 2) содержаніемъ не однихъ лишь мыслей, но и чистаго опыта, какому бы „я“ они ни принадлежали, или вообще того, что признается столь же независимымъ отъ мысли, какъ и чистый опытъ.* Лишь во второмъ случаѣ мы приписываемъ этому содержанію существованіе и относимъ его къ категоріи дѣйствительности, противопоставляя одной лишь мыслимости. Сказаннымъ опредѣляется отношеніе чистаго опыта къ дѣйствительности. Всякій чистый опытъ есть подлинная дѣйствительность. Однако, понятіе дѣйствительности шире понятія чистаго опыта, поскольку подъ чистымъ опытомъ разумѣется всегда чье-либо *переживаніе*. Между тѣмъ остается еще подъ вопросомъ, исчерпывается ли дѣйствительность тѣмъ, что такъ или иначе входитъ въ жизнь сознанія. Однако, понятіе чистаго опыта составляетъ все-таки основу понятія дѣйствительности, поскольку всякая дѣйствительность представляется и мыслится всегда *по образцу* того или иного чистаго опыта, той или иной его стороны. И именно лишь въ этомъ смыслѣ гносеологическая борьба противъ ноуменовъ метафизики является обоснованной, поскольку въ ней отвергается мысль о такой дѣйствительности, которая не имѣетъ никакихъ точекъ соприкосновенія съ чистымъ опытомъ. Но сама-то такая метафизика есть въ сущности своего рода гносеологическій ноуменъ, такъ какъ исторія философіи не дала намъ ни одного метафизическаго понятія, которое не имѣло бы точкой отправленія тотъ или иной чистый опытъ и не включала бы въ себѣ тѣ или иные элементы этого опыта. Мы мо-

жемъ, такимъ образомъ, дать чисто *гносеологическое* опредѣленіе понятія *бытія*, какъ того, что находится внѣ содержанія мысли совершенно такъ же, какъ находится внѣ этого содержанія чистый опытъ. Когда Кантъ, говоря о представляемомъ и дѣйствительномъ талерахъ, утверждалъ, что слово «есть» ничего не прибавляетъ къ понятію предмета, онъ, несомнѣнно, ошибался, упуская различіе между содержаніемъ понятія, которое является только мыслимымъ, и содержаніемъ, которое мыслью преднаходимо и мыслью лишь какъ-то повторяется. Когда употребляютъ слово «есть» не въ смыслѣ связки, а въ смыслѣ предиката, то этотъ предикатъ ничего иного не обозначаетъ, какъ слѣдующее: «я не только это мыслю, но это же находится и внѣ моей мысли». И понятіе дѣйствительнаго талера отличается отъ понятія мыслимаго лишь талера именно этой существенной прибавкой „внѣмысленности».

Вся структура чистаго опыта слагается изъ разнаго рода отдѣльныхъ содержаній, объединяемыхъ единствомъ «я». «Я» является однимъ единствомъ среди многихъ, имѣющихъ свою специфическую природу лишь въ этой своеобразной способности активнаго сліянія съ другими содержаніями ихъ объединенія и творческаго на нихъ воздѣйствія. Впрочемъ и это все составляетъ только внѣшнія особенности «я», какъ центральнаго единства сознанія, общія у всѣхъ «я», поскольку мы можемъ утверждать ихъ множественность. Специфическая же особенность того «я», которое дѣлаетъ все содержаніе сознанія въ томъ или иномъ смыслѣ «моимъ», не выразима ни въ какихъ понятіяхъ и не можетъ быть обозначена и какимъ-либо косвеннымъ способомъ.

Подъ формой или структурой чистаго опыта мы разумѣемъ то, что обусловливаетъ форму и структуру воспріятія и познанія дѣйствительности. Этимъ мы вовсе не хотимъ предрѣшать вопросъ объ апріорномъ или опытномъ происхожденіи познанія Если даже познаніе и зависитъ отъ какихъ-либо апріорныхъ формъ мысли, то во всякомъ случаѣ эти формы привходятъ къ содержанію чистаго опыта и сочетаются съ нимъ не безъ соотвѣтствія съ его структурой. Пусть опредѣленіе прямой или постулатъ о параллельныхъ линіяхъ не зависятъ отъ опыта, однако я не могу примѣнять это опредѣленіе или руководствоваться этимъ постулатомъ по отношенію къ извилистымъ берегамъ рѣки и, напротивъ, съ

извѣстнымъ основаніемъ отношу и то, и другое къ линіи свободнаго паденія тѣлъ или къ направленію звѣздныхъ лучей. Опытъ во всякомъ случаѣ обусловливаетъ апріорное въ подборѣ себѣ того или иного изъ его принциповъ. Если мы зададимся вопросомъ, что собственно образуетъ форму или структуру какъ чистаго опыта, такъ и познанія, то мы должны сказать, что не что иное, какъ различные способы *раздѣльности* содержанія, а также взаимная связь этого раздѣленнаго. Въ пространственныхъ формахъ это совершенно ясно. Точки, линіи, поверхности тѣла—все это различныя границы между различными отдѣльностями (цвѣтовыми и осязательными качествами). Но по существу то же мы находимъ и въ другихъ видахъ структуръ и формъ. Музыкальная мелодія, чувство, настроеніе, человѣческій характеръ, — все это по свой формѣ не что иное, какъ опредѣленная связность *отдѣльностей*. Разнообразіе формъ обусловливается прежде всего общими порядками или способами связности отдѣльнаго, образующаго особыя законосообразности. Среди такихъ порядковъ самыми знакомыми являются намъ время и пространство. Однако, особые способы связи этими порядками не исчерпываются. Характеры короля Лира, Макбета представляютъ структуры, которыя далеко не исчерпываются расположеніемъ ихъ составныхъ частей въ порядкѣ времени. Быть можетъ среди такихъ специфическихъ способовъ связи въ тѣ или иныя формы можно отмѣтить связь органическую и связь механическую и т. п Мы всего этого пока касаться не будемъ. Несомнѣнно, однако, что въ различіи формъ и структуръ, кромѣ разнаго рода общихъ порядковъ и способовъ связи, слѣдуетъ видѣть и специфическія индивидуальныя отличія. Каждая форма, оставаясь подчиненной той или иной общей законосообразности, является всегда въ какомъ-либо отношеніи неповторимой и единственной среди другихъ

Формы и структуры относятся всегда къ какому-нибудь *содержанію*. Насколько мы имѣемъ въ виду чистый опытъ, мы можемъ обозначить его содержаніе какъ разнаго рода *качества*, понимая этотъ терминъ въ самомъ общемъ смыслѣ, подъ который подойдутъ и тѣ элементы сознанія, которые нѣкоторые называютъ функціями или актами. Зеленое, сладкое, пріятное, звукъ до, хотѣніе, усиліе и т. п —все это нѣкоторыя содержанія, представля-

ющія чистыя качества или имѣющія качественный характеръ, такъ или иначе оформленныя.

Но что же собственно остается во всемъ этомъ за вычетомъ формы и чѣмъ этотъ остатокъ отличается отъ формы? Отвѣтить на этотъ вопросъ указаніемъ разницы между зеленостію листа и его контуромъ, значило-бы уклониться отъ общаго опредѣленія содержанія какъ качества. Зеленость несомнѣнно отличается отъ своего контура, но вѣдь она же отличается и отъ сладости и отъ запаха. Но что же въ одинаковой мѣрѣ отличаетъ зеленость, сладость, запахъ отъ присущихъ имъ формъ и что въ одинаковой мѣрѣ дѣлаетъ ихъ содержаніемъ, т е. матеріей или качествомъ различныхъ формъ? Если мы попытаемся дать отвѣтъ именно на этотъ вопросъ, то онъ не можетъ заключаться ни въ чемъ иномъ, какъ въ указаніи на *простоту* и *единство* того, что обозначается какъ качественное содержаніе. Всякое качество характеризуется именно своей цѣлостностью, своей *неразложенностью*. Въ противоположность этому форма характеризуется всегда осуществленной множественностью или раздѣльностью. Однако изъ этого не слѣдуетъ, чтобы форма исключала единство, а качество—множественность. Очень многія формы проникнуты единствомъ и говорятъ именно о единствѣ. Однако это единство лишь выражается въ формѣ, сквозитъ въ ней, владѣетъ ею, какъ стоящій надъ нею принципъ, который уже не есть форма, а нѣчто ближе относящееся къ качеству. Каково отношеніе этихъ единствъ къ качествамъ въ обычномъ смыслѣ слова, мы увидимъ далѣе, а пока обратимся къ этимъ послѣднимъ.

То, что мы называемъ качествами, характеризуется не только единствомъ, а непремѣнно *единствомъ однообразнаго*. Другими словами, единствомъ того, что можетъ предстать какъ нѣкая дробность *одного и того же*. Качество есть единство, порождающее множественность или потенціально ее въ себѣ содержащее. Поэтому неразложимая точка не можетъ никогда предстать какъ качество. *Качество есть неразложенное, однако непремѣнно разложимое единство однообразнаго*. Краснота, сладость, звукъ, эмоція—все это есть нѣчто, могущее быть разложеннымъ на свои составные элементы и моменты. И въ одинаковости или различіи этихъ моментовъ, ихъ численности, способѣ связности въ единствѣ цѣлаго заключается то, что опредѣляется какъ экстенсив-

ность, интенсивность или качественная разнородность тѣхъ или иныхъ содержаній.

Но не уничтожается ли такимъ образомъ всякое принципіальное различіе между формой и содержаніемъ Въ самомъ дѣлѣ, если всякое единство качества въ концѣ-концовъ раздробимо на ту или иную множественность, предстоящую всегда въ видѣ опредѣленной формы, то не есть ли каждое качественное содержаніе въ существѣ своемъ лишь нѣкоторая скрытая форма. Поскольку дѣло касается чистаго опыта, т. е. простыхъ переживаній, обозначаемыхъ послѣдующей рефлексіей какъ то или иное качество, дѣло именно такъ и обстоитъ. Въ сущности все, что мы сознаемъ какъ то или иное качество при извѣстномъ способѣ разсмотрѣнія, оказывается всегда чѣмъ-либо раздробленнымъ, а въ силу этого формальнымъ. Мы какъ-будто нигдѣ не находимъ въ нашемъ опытѣ абсолютныхъ единствъ, а слѣдовательно и абсолютныхъ качествъ. Кромѣ того большинство качествъ при болѣе тщательномъ ихъ разсмотрѣніи оказываются состоящими изъ качествъ иного рода, чѣмъ то, что представляется въ видѣ ихъ первоначальной цѣлостности. И подобно тому, какъ бѣлый снѣгъ состоитъ изъ прозрачныхъ кристалликовъ, не имѣющихъ въ себѣ почти никакого подобія бѣлизны, многія наши эмоціи оказываются при ближайшемъ разсмотрѣніи состоящими изъ качествъ совсѣмъ иного порядка или лишь частично сходныхъ съ цѣлымъ. Уже изъ этого ясно, что то, что намъ представляется какъ одно лишь простое качество, въ дѣйствительности оказывается скрывающимъ незамѣченныя формальныя отношенія, которыя потомъ и открываются при болѣе проницательномъ всматриваніи въ это качество. Такъ неизощренное ухо можетъ воспринять аккордъ какъ простой тонъ, а самый тонкій слухъ не откроетъ въ тембрѣ тона сопутствующихъ ему обертоновъ. Вообще приходится признать, что различеніе формъ и структуръ отъ содержаній, какъ простыхъ качествъ, въ области чистаго опыта можетъ оказаться въ значительной мѣрѣ условнымъ Но также обстоитъ дѣло и въ научномъ познаніи, съ тою только разницею, что тамъ раздробленіе качествъ на количество идетъ еще гораздо далѣе. Однако это нисколько не колеблетъ правомѣрность и даже необходимость различенія формъ и структуръ отъ наполняющихъ ихъ качественныхъ содержаній. Качественная сторона нашихъ непосредственныхъ переживаній не-

оспорима и она нисколько не отмѣняется своей постоянной измѣнчивостію и постояннымъ раздробленіемъ. Качество никогда не сводится на одно лишь количество, единство на абсолютную раздѣльность. И непосредственное переживаніе, и самая изощренная мысль неизбѣжно упираются въ нѣчто, что не есть лишь нѣкоторая сложность частей.

Если мы указали на единство, какъ на признакъ качества, и на раздѣльность, какъ на признакъ формы, то изъ этого не слѣдуетъ, что сущность формъ и качествъ состоитъ именно въ множественности и единствѣ. Если бы это было такъ, то и формы, и качества сводились бы въ конечномъ итогѣ на количество, такъ какъ единое, понятое только какъ *одно*, есть лишь количество. Но какъ раздѣльность, такъ и единство въ одинаковой мѣрѣ являются раздѣльностію и единствомъ *чего-то*, и это «что-то» не есть уже въ свою очередь только раздѣльность и единство. Во всякомъ случаѣ словами «красное», «сладкое», «грустно» и т. п. мы обозначаемъ вовсе не единицу или совокупность единицъ, а что-то совсѣмъ другое, что ни въ какомъ количествѣ невыразимо. Но это другое не можетъ уже быть опредѣлено какимъ-либо общимъ признакомъ. Для каждаго отдѣльнаго случая оно вполнѣ своеобразно. Въ сущности, для чистаго опыта всякое качество и всякая форма есть нѣчто вполнѣ самодовлѣющее и познаваемое лишь въ себѣ и черезъ себя внѣ всякой зависимости отъ того, разложимы ли они на другія качества или формы. Бѣлый цвѣтъ снѣга не дѣлается для насъ ничѣмъ инымъ и нисколько не теряетъ въ своей дѣйствительности, какъ качество, послѣ того, какъ мы узнаемъ, что снѣгъ состоитъ изъ кристалликовъ, которые въ отдѣльности не даютъ качества бѣлизны. Лишь на почвѣ различенія субъективныхъ и объективныхъ качествъ, — качествъ въ насъ и внѣ насъ,—пріобрѣтаетъ познавательное значеніе эта сложность и сводимость одного качества на другія. И въ сущности, поскольку мы разсматриваемъ качества лишь какъ состоянія субъекта, только въ рѣдкихъ случаяхъ можемъ мы говорить о полной разложимости ихъ на другія качества и ихъ формальныя соотношенія. Предположимъ, мы смѣшиваемъ грубо истертую бѣлую, черную и красную краску и получаемъ въ результатѣ краску, дающую намъ впечатлѣніе однороднаго буро-коричневаго цвѣта. Если мы даже при помощи сильной лупы различимъ въ буро-

коричневой сплошности крупинки составляющихъ ея частицъ простыхъ цвѣтовъ и, такъ сказать, воочію убѣдимся, что впечатлѣніе однородности и простоты качества не отвѣчаетъ дѣйствительности, то и здѣсь, строго говоря, не можетъ быть рѣчи о какой-либо иллюзіи и ошибкѣ Полученный буро-коричневый цвѣтъ есть самая подлинная и несомнѣнная реальность чистаго опыта, незамѣнимая лежащимъ въ ея основѣ простыми цвѣтами ни порознь, ни вмѣстѣ взятыми. Напротивъ, эта реальность возникаетъ именно тогда, когда для насъ исчезаютъ бѣлое, черное и красное, какъ таковыя Вообще мы неизбѣжно должны здѣсь предположить привхожденіе нѣкотораго четвертаго фактора, который быть можетъ долженъ быть указанъ въ психо-физическомъ субъектѣ. Но гдѣ бы этотъ факторъ ни былъ, та кажущаяся однородность цвѣта есть вѣдь нѣкоторая неотмѣнимая реальность, которая лишь съ точки зрѣнія тѣхъ или иныхъ теорій можетъ быть разсматриваема какъ результатъ чего-то другого. Вообще познавательный методъ анализа и синтеза, изслѣдованія причинной зависимости никогда не можетъ отмѣнить реальность какой-бы то ни было формы или качества. И приговоры познанія могутъ здѣсь заключаться лишь въ отнесеніи ихъ къ области субъективнаго или объективнаго, выведенія одного изъ другого по законамъ причинной связи и т. п. При этомъ всякое такое выведеніе никогда, строго говоря, не можетъ быть доведено до конца, а является гипотетическимъ предположеніемъ, въ которомъ игнорируются тѣ или иныя частности или возможности. Но одно конкретное данное опыта не можетъ быть безъ остатка замѣнено другимъ или другими. Съ этой точки зрѣнія чистый опытъ есть нѣчто не поддающееся до конца никакой теоріи, нѣкоторый бездонный грунтъ, въ которомъ каждая отдѣльность имѣетъ свои непрослѣдимые до конца корни, обезпечивающіе каждой такой отдѣльности и всей связности опыта нѣкоторое нерушимое единство и монолитность. И какъ бы глубоко мы ни проникали нашимъ усмотрѣніемъ и знаніемъ, мы никогда не можемъ освободиться отъ различенія самостоятельныхъ единствъ, образующихъ разнообразныя качества формы и структуры. И никогда качества не могутъ быть окончательно сведены на формы и обратно. И однако въ нихъ именно ищутся объясняющія начала для пониманія чистаго опыта, какъ части мірозданія. Метафизическія и гносеологическія понятія формы, матеріи, монады

субстанціи, числа и т п. имѣютъ своихъ прототиповъ въ формахъ и качествахъ чистаго опыта. Конечно, всѣ эти понятія, какъ обогащенныя содержаніемъ мысли, представляютъ уже нѣчто иное, чѣмъ ихъ опорныя точки въ чистомъ опытѣ. Впрочемъ, на-ряду съ обогащеніемъ, ихъ содержаніе становится во многихъ отношеніяхъ и бѣднѣе. Никакое познаніе при помощи мысли не можетъ дать понятіе о качествѣ, вообще о единствѣ, какъ нѣкоторой реально переживаемой сплошности, т. е. то, чѣмъ несомнѣнно обладаетъ чистый опытъ Всякая непрерывность и сплошность представляется въ познаніи не только косвенно, но обыкновенно даже черезъ свою противоположность. Такъ, дифференціалъ, т е безконечно раздробленная величина, есть наилучшій показатель непрерывности физическаго движенія. Но въ другомъ отношеніи чистый опытъ каждаго индивидуальнаго сознанія есть нѣчто слишкомъ малое даже, чтобы удержать и объять самого себя. Предоставленный самому себѣ и лишенный помощи мысли, онъ какъ бы спадается въ ничтожный комплексъ безсистемныхъ переживаній, которыя связаны во внутренно слѣпыя, себя не разумѣющія и потому бѣдныя содержаніемъ единства. Только мысль способна раздвигать предѣлы сознанія и дополнять его яркую бѣдность неисчислимымъ богатствомъ мысленно зримыхъ возможностей и дѣйствительностей. Такъ дополняютъ другъ друга чистый опытъ и мысль. И на этомъ ихъ взаимномъ дополненіи основана неотмѣнимая правда эмпиризма и раціонализма.

Итакъ, чистый опытъ, какъ преднаходимая дѣйствительность, есть несомнѣнный базисъ познанія. Однако онъ не представляетъ его единственнаго фактора и дѣлитъ свое участіе въ образованіи познанія съ тѣмъ, что можно было бы назвать чистой мыслью, о роли и сущности которой будетъ идти рѣчь въ послѣдней части этой книги. Но чистая мысль, какъ и чистый опытъ, это крайнія и лишь въ исключительныхъ случаяхъ осуществляемыя точки познавательнаго процесса. Обыкновенно мы имѣемъ дѣло съ промежуточными познавательными формами. Первой такой формой слѣдуетъ признать именно интуицію. Послѣ того, что нами было сказано объ интуиціи, должно быть ясно, почему мы выдѣляемъ ее изъ категоріи чистаго опыта и видимъ въ ней уже первичную познавательную форму. Въ чистомъ опытѣ нѣтъ еще ни субъекта, ни предмета познанія, между тѣмъ какъ въ интуиціи то и другое

является уже явственно отмѣченнымъ Чистый опытъ есть переживаніе, хотя и оформленное, однако не въ познавательномъ смыслѣ. Лишь въ интуиціи мы имѣемъ усмотрѣнную *какъ предметъ* данность. Но разъ появилось внѣшнее усматриваемое, то тѣмъ самымъ обособилось и внутреннее усматривающее, т. е. *субъектъ*, и именно субъектъ, какъ познающій, а не только чувствующій или желающій. И эта оцѣнка даннаго, какъ предлежащаго предмета, есть уже первая отмѣтка мысли, первая ея операція надъ просто даннымъ.

Отличіе интуиціи отъ прочихъ познавательныхъ формъ заключается въ томъ, что именно въ ней предметъ дается *непосредственно*. Непосредственность эту слѣдуетъ однако понимать въ двухъ смыслахъ. Во-первыхъ, въ смыслѣ данности усмотрѣнію самого предмета безъ всякихъ реально-промежуточныхъ инстанцій. Такъ, повидимому, даны намъ состоянія нашего собственнаго сознанія. Дѣлая предметомъ внутренняго усмотрѣнія свои собственныя переживанія, напр., страхъ, радость и т. п., мы не являемся отдѣленными отъ нихъ ничѣмъ промежуточнымъ. По крайней мѣрѣ нѣтъ никакихъ основаній предполагать здѣсь что-либо посредствующее. Но можно говорить о непосредственномъ усмотрѣніи еще и въ другомъ смыслѣ. Бываютъ случаи, когда мы можемъ съ несомнѣнностью утверждать, что между предметомъ и субъектомъ интуиціи есть то или иное промежуточное. Однако, если это промежуточное не привноситъ отъ себя въ актъ усмотрѣнія ровно ничего, если и при его реальномъ присутствіи предметъ данъ точно такъ же, *какъ если бы* этого промежуточнаго вовсе не было, мы въ правѣ были бы говорить о непосредственномъ усмотрѣніи. Если первую непосредственность можно опредѣлить какъ *реальную или онтологическую*, то вторую можно обозначить какъ *гносеологическую*. Если бы кто-либо доказалъ, что видимые нашимъ физическимъ зрѣніемъ предметы именно таковы, какими они намъ видятся, то промежуточная среда въ видѣ воздуха, эфира, глазного хрусталика не должна была бы помѣшать называть внѣшнее созерцаніе предметовъ въ познавательномъ смыслѣ непосредственнымъ, т. е. интуиціей. Въ обоихъ этихъ случаяхъ непосредственная интуиція противополагается или значковому обозначенію, т. е. символизаціи предмета черезъ неадекватное ему содержаніе или мысленному лишь воспроизведенію предмета. Конечно, самое со-

держаніе мысли дано въ этомъ послѣднемъ случаѣ мыслящему субъекту непосредственно, но предметъ, выражаемый этимъ содержаніемъ, усматривается именно черезъ посредство этого содержанія, а потому не есть нѣчто данное интуитивно. Итакъ, интуиція есть познавательная форма, въ которой содержаніе предмета дано лишь черезъ себя и въ себѣ, причемъ вся работа мысли заключается лишь въ отмѣткѣ этого содержанія *какъ предмета* усмотрѣнія. Мы во всемъ послѣдующемъ изложеніи будемъ понимать подъ интуиціей понятіе непосредственнаго созерцанія, объемлющее какъ первый, такъ и второй смыслъ «непосредственности».

Признавая интуицію основной и первичной формой познанія, мы утверждаемъ лишь то, что нѣтъ ни одного случая познанія, къ которому бы интуиція не относилась или какъ его *составная* часть, или какъ его обоснованіе. По этой роли интуицій во всемъ объемѣ познанія мы можемъ подраздѣлить всѣ остальныя познавательныя формы на двѣ главныя категоріи. *Воспріятіями* мы будемъ называть тѣ формы, въ которыя интуиціи входятъ въ качествѣ составныхъ частей. Подъ *представленіями* и *понятіями* мы будемъ разумѣть познавательныя формы, лишенныя составныхъ частей интуитивнаго характера, однако имѣющія въ нихъ свое гносеологическое обоснованіе и оправданіе. Различіе между представленіями и понятіями состоитъ лишь въ болѣе строгой познавательной обработкѣ послѣднихъ, выдѣляющей изъ нихъ остовъ основного и наиболѣе неизмѣннаго содержанія. Наконецъ, подъ *сужденіями* мы будемъ разумѣть элементарные акты мысли, разсматриваемые исключительно со стороны своего мысленнаго *содержанія*. Съ этой точки зрѣнія сужденія могутъ относиться къ обѣимъ категоріямъ познавательныхъ формъ, т. е. какъ къ воспріятіямъ, такъ и къ представленіямъ и понятіямъ. По существу сужденія суть не что иное, какъ воспріятія, представленія и понятія въ ихъ динамической природѣ. Въ сужденіяхъ мы всегда имѣемъ *переходъ* отъ одного мыслительнаго содержанія къ другому, связь ихъ другъ съ другомъ, понимая опять таки слово «связь» не какъ нѣчто осуществленное, но лишь осуществляемое. Соотвѣтственно этому ученіе о воспріятіяхъ, представленіяхъ и понятіяхъ можетъ быть названо *статикой* познанія, ученіе же о сужденіяхъ и ихъ системахъ (умозаключеніяхъ и доказательствахъ) его *динамикой*

Глава VI.

Интуиція и интуитивизмъ.

Все наше предыдущее изложеніе было направлено на доказательство того, что познаніе дѣйствительности нуждается въ томъ или иномъ реальномъ съ нею соприкосновеніи. Дѣйствительность должна быть прежде всего какъ-то дана познающему субъекту и только тогда она можетъ быть и *познанной*. Этимъ всецѣло опредѣляется роль интуиціи въ познаніи, какъ нѣкотораго необходимаго обоснованія всѣхъ высказываній о дѣйствительности. Однако, сказаннымъ утверждается лишь ея непремѣнное участіе въ познаніи. Для насъ теперь возникаетъ вопросъ, какъ далеко оно простирается. Вопросъ этотъ является тѣмъ болѣе неизбѣжнымъ, что философія въ самое послѣднее время дала намъ образцы такихъ гносеологическихъ теорій, по которымъ это участіе простирается весьма далеко, такъ что для нѣкоторыхъ гносеологовъ почти все содержаніе познанія является интуитивнымъ. Такой именно формой интуитивизма является теорія Н. О. Лосскаго. Эту теорію въ отличіе отъ другихъ ей родственныхъ безъ всякаго преувеличенія можно было бы назвать *абсолютнымъ интуитивизмомъ*, настолько крайнюю точку занимаетъ въ этомъ вопросѣ его позиція. Къ разсмотрѣнію ея мы теперь и перейдемъ [1]).

---

[1]) Вся послѣдующая критика теоріи Лосскаго въ бо́льшей своей части представляетъ извлеченіе изъ нашихъ критическихъ статей, напечатанныхъ въ 1906 г. въ журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія (октябрь) и въ 1908 г въ «Вопросахъ философіи и психологіи» (сентябрь—октябрь). Впрочемъ, изъ первой статьи мы помѣщаемъ здѣсь сравнительно лишь небольшую часть. Это сокращеніе имѣетъ свое объясненіе не только въ томъ, что статья представляла изъ себя отзывъ о *книгѣ*, здѣсь же мы имѣемъ въ виду не книгу, а *теорію* Лосскаго. Мы должны сказать, что нѣкоторыя изъ нашихъ возраженій Лосскому мы и по существу не могли бы повторить, поскольку наши соб-

Основная мысль Лосскаго та, что знаніе не есть какой-то оторванный отъ дѣйствительности процессъ, но слито съ этою дѣйствительностью живою реальною связью въ неразрывное единство. Эта мысль можетъ имѣть двѣ варіаціи, обусловливающія два существенно различныхъ взгляда на познаніе и потому требующія строгаго различенія. Первая варіація такова: познаваемый предметъ связанъ съ познаніемъ реальною связью, но эта связь *только отчасти является непосредственной*, по преимуществу же осуществляется *черезъ посредство* такихъ элементовъ дѣйствительности, которые не относятся въ строгомъ смыслѣ слова ни къ познаваемому предмету, ни къ субъекту. Вслѣдствіе этого, если и можно утверждать присутствіе предмета познанія въ самомъ актѣ познанія, то только въ узкомъ смыслѣ непосредственной данности лишь нѣкоторыхъ элементовъ предмета; большая же часть содержанія познанія не можетъ быть отожествляема съ познаннымъ содержаніемъ предмета и отъ него разобщена. Вторая варіація болѣе радикальна: познаваемый предметъ связанъ съ познаніемъ непосредственною связью, поэтому можно говорить о наличности его въ познаніи; содержаніе познанія и познанное содержаніе предмета составляютъ одну и ту же дѣйствительность, вслѣдствіе чего познаніе никогда не разобщено отъ познаваемаго предмета.

Въ сущности первая варіація, за исключеніемъ утвержденія непосредственной данности нѣкоторыхъ элементовъ предмета, довольно обычна и лежитъ въ основѣ нѣкоторыхъ современныхъ системъ; она не вполнѣ чужда даже докантовскому эмпиризму. Но утвержденія Лосскаго совпадаютъ со второй варіаціей и радикально порываютъ съ обычными точками зрѣнія. Предметъ не только воздѣйствуетъ на познающій субъектъ, не только отражаетъ въ немъ свою природу, нѣтъ—онъ на-лицо въ самомъ актѣ познанія, ему вполнѣ имманентенъ. Въ содержаніи познанія нѣтъ ничего только относящагося къ предмету, его отображающаго и обозначающаго, въ немъ присутствуетъ самъ предметъ, правда, не сполна, а только своими опознанными (т. е. сравненными и

ственные взгляды на природу воспріятія съ тѣхъ поръ нѣсколько измѣнились. Однако, благодаря этимъ измѣненіямъ наши возраженія Лосскому не отпали бы, а должны были бы получить иную форму. Нѣкоторые же спорные пункты мы опускаемъ, какъ вводящіе въ слишкомъ затяжной споръ, и притомъ излишніе при наличности основныхъ, наиболѣе рѣшающихъ вопросъ аргументовъ.

дифференцированными) элементами. Въ предметѣ есть элементы, не находящіеся въ познаніи, но въ истинномъ познаніи нѣтъ ни одного элемента, который не входилъ бы въ содержаніе предмета— вотъ та позиція, которую хочетъ во что бы то ни стало отстоять Лосскій, поскольку онъ категорически отрицаетъ какую бы то ни было трансцендентность познанія, т. е. воспроизведеніе въ познаніи чего-либо находящагося за предѣлами познанія. Познаніе есть не воспроизведеніе, а простое усмотрѣніе даннаго въ познаніи предмета. Именно это утвержденіе и влечетъ за собою нѣкоторые смѣлые выводы Лосскаго относительно объективности ощущеній, о реальности общихъ понятій, объ отсутствіи принципіальнаго отличія между понятіями и представленіями съ одной стороны и воспріятіями съ другой и, наконецъ, о наличности бытія въ актахъ познанія, отдѣленныхъ отъ этого бытія въ пространствѣ и времени.

Глубоко сочувствуя введенію въ гносеологію принципа интуиціи, мы совершенно отрицательно относимся къ той исключительности, съ какой Лосскій провелъ этотъ свой принципъ, утверждая, что все познаніе насквозь интуитивно. Это утвержденіе Лосскаго выражается у него обыкновенно въ отрицательной формѣ, а именно въ отрицаніи какого бы то ни было трансцендентнаго познанія. Очевидно, что оба эти положенія равнозначущи. Разъ хотя что-нибудь познается не интуитивно, а посредственно, разъ какое-либо знаніе и познанное въ немъ содержаніе предмета не составляютъ реально одного и того же, то это значило бы, что данное знаніе по отношенію къ своему предмету «трансцендентно», что оно «относится» къ нему, какъ «копія», какъ «символъ», вообще то или иное отображеніе. Но Лосскій относится къ такому «популярному» взгляду съ нескрываемой брезгливостью. Но посмотримъ, чего стоило для него полное освобожденіе отъ философской обыденности.

Прежде всего является вопросъ, какъ мирится съ точкой зрѣнія Лосскаго ученіе о субъективности ощущеній. Хотя Лосскій и отрицаетъ это ученіе въ строгомъ смыслѣ термина «субъективность», но и онъ все-таки признаетъ, что нѣкоторыя ощущенія не относятся, повидимому, цѣликомъ къ внѣтѣлесному транссубъективному міру. Впрочемъ, здѣсь мы находимъ у Лосскаго полную неопредѣленность. Онъ утверждаетъ съ полною увѣренностью

только одно, что ощущенія, какъ обладающія характеромъ «данности мнѣ», относятся къ міру «не-я», но къ какому міру—внутритѣлесному или внѣтѣлесному,—этотъ вопросъ онъ оставляетъ открытымъ, допуская обѣ возможности. На стр 80 «Обоснованія интуитивизма» (2-го изд.) Лосскій прямо говоритъ, что этотъ вопросъ имѣетъ уже второстепенное значеніе, и рѣшеніе, куда отнести какой-либо элементъ воспріятія,—къ области тѣла или за его предѣлы,—должно исходить не отъ гносеологіи, а отъ психофизіологіи и онтологіи.

Такое уклоненіе отъ рѣшенія даннаго вопроса мы считаемъ совершенно недопустимымъ у автора, берущагося рѣшать въ категорической формѣ вопросъ о трансцендентности знанія. Категоричность этого послѣдняго рѣшенія *обязываетъ* автора къ такой же категоричности въ вопросѣ о природѣ ощущенія. Очевидно, что между этими вопросами существуетъ полная зависимость. Если въ ощущеніяхъ данъ только внутритѣлесный міръ, если въ нихъ мы имѣемъ дѣло лишь съ жизнью нашихъ нервныхъ клѣтокъ, то, несомнѣнно, къ внѣтѣлесному міру они имѣютъ только посредственное отношеніе и могутъ только его *обозначать* или ему *соотвѣтствовать*. И насколько они имѣютъ такое значеніе въ познаніи внѣтѣлеснаго внѣшняго міра, это значеніе, конечно, *трансцендентное*, т. е. говорящее нѣчто о предметѣ, находящемся за предѣлами даннаго содержанія знанія. Правда, можно возразить, съ точки зрѣнія Лосскаго, что нѣкоторые элементы предмета все-таки даны непосредственно, а именно: единство, субстанціальность, активность. Но возраженіе не измѣнило бы сущности дѣла, потому что, если даже доказать, что нѣчто изъ содержанія предмета и дано, то только это нѣчто и является имманентнымъ въ познаніи, все же остальное содержаніе предмета, поскольку по поводу его возникаютъ познавательные акты, является уже по отношенію къ нимъ трансцендентнымъ.

Вообще, мы считаемъ теорію воспріятія ахиллесовой пятой интуитивизма Лосскаго. Здѣсь именно терпитъ неотвратимое крушеніе его смѣлое предпріятіе. Поскольку Лосскій здѣсь умалчиваетъ и передаетъ вопросы онтологіи и экспериментальной психологіи, онъ теряетъ право на отрицаніе трансцендентности познанія. Поскольку же онъ высказывается опредѣленно за внутритѣлесность, вообще субъективность воспріятія, онъ прямо противо-

рѣчитъ этому отрицанію трансцендентности. Такое противорѣчіе мы, напримѣръ, находимъ на стр 307 «Обоснованія интуитивизма», гдѣ Лосскій говоритъ, что «по мѣрѣ того, какъ у насъ возрастаетъ потребность познавать транссубъективную дѣйствительность не въ ея дѣйствіяхъ на наше тѣло, а въ ея собственной природѣ, мы все болѣе стремимся отвлечься отъ чувственныхъ элементовъ опыта, и въ процессахъ знанія выдвигается на первый планъ нечувственная сторона ихъ». Не заключается ли въ этихъ словахъ признаніе того, что почти все чувственное содержаніе знанія не есть содержаніе самого объекта и что объектъ по отношенію къ чувственному содержанію трансцендентенъ. Правда, для автора представлялась бы возможность избѣгнуть этого возраженія, исключивъ изъ области знанія все чувственное, но онъ едва-ли на это рѣшился бы; по крайней мѣрѣ, на той же 307 стр. онъ говоритъ о чувственномъ знаніи.

Второй слабый пунктъ въ теоріи автора мы видимъ въ полномъ отожествленіи воспріятій съ представленіями и понятіями, или по теоріи автора съ соотвѣтствующими имъ сужденіями. Объ этомъ тожествѣ съ полною категоричностью говоритъ Лосскій на стр. 270 «Обоснованія интуитивизма». Представленіе о человѣкѣ, сошедшемъ въ могилу, напримѣръ, о Наполеонѣ, ничѣмъ, съ точки зрѣнія Лосскаго, не отличается отъ воспріятія этого человѣка. Объектъ представленія точно такъ же данъ сознанію представляющаго или вспоминающаго, какъ онъ былъ данъ въ воспріятіи. Въ этомъ вопросѣ Лосскій, такъ довѣрявшійся раньше (когда говорилъ о данности міра «не-я») голосу непосредственнаго сознанія, становится къ нему глухъ. Сознаніе глубокой разницы между воспріятіемъ и представленіемъ игнорируется и не получаетъ въ теоріи автора никакого объясненія. Почему современное представленіе о великой французской революціи можетъ воспроизвести только то, что записано ея очевидцами и современниками, и безсильно обнаружить въ этомъ столь же наличномъ для насъ объектѣ другіе элементы, незаписанные,—на подобные вопросы мы нигдѣ не найдемъ отвѣта въ теоріи Лосскаго. Правда, Лосскій часто объясняетъ эту бѣдность познанія при постоянной наличности его предмета трудностью дифференцированія въ этомъ сложномъ предметѣ, который въ сущности есть весь міръ. Но это объясненіе въ концѣ-концовъ ничего не объясняетъ. Почему это

мы такъ легко дифференцируемъ и разбираемъ именно тѣ элементы, которые нѣкогда были символизируемы въ слова и записаны, а въ другихъ элементахъ, быть можетъ, болѣе значительныхъ и интересныхъ не можемъ разобраться? И эти вопросы Лосскій относитъ къ области онтологіи, на обязанности которой лежитъ построеніе теоріи пространства и времени, отвѣчающей требованіямъ гносеологіи. Мы вполнѣ согласны съ тѣмъ, что полная теорія пространства и времени должна быть дана въ онтологіи, а также и съ тѣмъ, что гносеологія имѣетъ по отношенію къ онтологіи извѣстныя директивы, но все-таки, намъ кажется, что Лосскій нѣсколько преувеличилъ эту зависимость и не выполнилъ по отношенію къ онтологическимъ вопросамъ нѣкоторыхъ обязательствъ. Установивъ, что нѣтъ трансцендентнаго знанія, Лосскій требуетъ, чтобы вся онтологія приспособилась къ этому положенію, не сознавая, что здѣсь должна быть и нѣкоторая обратная зависимость и повѣрка и что превращать въ ничто пространство изъ-за того только, что оно отдѣляетъ предметы познанія отъ субъекта и дѣлаетъ познаніе трансцендентнымъ, нѣсколько поспѣшно. Какой бы теоріи пространства ни держаться, намъ кажется, что въ ней нельзя отдѣлаться отъ того, что пространство конструируется изъ внѣположности элементовъ бытія и внѣположности субъекта множеству предметовъ познанія. Отъ этого можно отдѣлаться только теоріей идеальности пространства; но вѣдь этотъ путь для нашего автора-реалиста закрытъ.

Сдѣланныя Лосскому проф. Л. М. Лопатинымъ и авторомъ настоящей книги возраженія побудили его къ защитѣ нѣкоторыхъ своихъ утвержденій, которыя и вошли во 2-е изданіе его «Обоснованіе интуитивизма» въ качествѣ особаго дополненія въ концѣ книги Однако, и эта защита представляется намъ совершенно неубѣдительной. Опуская второстепенное, мы остановимся только на самыхъ важныхъ пунктахъ.

1) Лосскій находитъ несправедливымъ упрекъ своихъ критиковъ въ томъ, что его теорія интуитивизма совсѣмъ не имѣетъ прямого положительнаго обоснованія и главнымъ образомъ опирается на косвенные аргументы отъ противнаго. По мнѣнію Лосскаго, такимъ положительнымъ аргументомъ и притомъ самымъ сильнымъ является его *указаніе на фактъ* присутствія въ су-

жденіи того, къ чему сужденіе относится [1]). Впрочемъ, авторъ соглашается, что этотъ аргументъ быть можетъ недостаточно подробно имъ изложенъ и объясняетъ это тѣмъ обстоятельствомъ, что аргументъ этотъ чрезвычайно подробно изложенъ въ имманентной философіи и между прочимъ у Шуппе. Едва ли, однако, этимъ можно удовлетвориться. Позиція Лосскаго существенно отличается отъ позиціи имманентной философіи признаніемъ трансцендентнаго бытія, и это одно не допускало бы мысли, что Лосскій можетъ заставить говорить за себя Шуппе, для котораго въ этомъ вопросѣ многія затрудненія совершенно отпадаютъ. Но мы и по существу не согласны, чтобы для Лосскаго простое указаніе *на фактъ* присутствія въ сужденіи того, къ чему сужденіе относится, могло бы являться какимъ-либо аргументомъ, а тѣмъ болѣе «самымъ сильнымъ». Одно лишь указаніе на фактъ можетъ служить доказательствомъ тогда, когда данный фактъ можетъ быть понятъ и объясненъ только однимъ единственнымъ способомъ. Но факты воспріятія или представленія, а также факты сужденія объ этомъ воспріятіи далеко не столь просты, чтобы не нуждались въ объясненіи. Философія разсматриваетъ эти факты уже нѣсколько тысячелѣтій и до сихъ поръ не можетъ придти къ ихъ безспорному истолкованію. Поэтому просто указывать въ XX вѣкѣ на фактъ присутствія дерева въ сужденіи о деревѣ для отрицанія трансцендентнаго знанія—равносильно указанію на фактъ восхожденія и захода солнца для отрицанія теоріи Коперника. Но пускай бы эта имманентность предмета акту знанія о немъ была простымъ наглядымъ фактомъ въ родѣ восхожденія или захода солнца. *Но вѣдь и это невѣрно. Никто не сознаетъ этого, какъ фактъ.* Что въ сужденіи «это дерево зеленое» находится то самое дерево, къ которому это сужденіе относится—вѣдь этого никто не сознаетъ такъ, какъ сознается *восходъ* солнца. Напротивъ, непосредственное, нетронутое философскими теоріями сознаніе непреодолимо противостанетъ этому «факту» и будетъ утверждать, что «я», смотрящій на это зеленое дерево и говорящій о немъ, стою отъ него за версту и что потому оно никакъ не можетъ быть во мнѣ и въ моихъ мысляхъ о немъ». Такимъ образомъ, Лосскій совершенно неправильно ставитъ дѣло такъ,

[1]) «Обоснованіе интуитивизма», изд. 2-ое, стр. 365.

что будто бы философскія теоріи и гипотезы мѣшаютъ намъ оглянуться на этотъ первичный фактъ. Напротивъ, если мы отрѣшимся отъ всякихъ теорій, то у насъ вовсе не получится впечатлѣнія присутствія въ сужденіи самаго объекта сужденія. Это присутствіе можетъ быть именно только гносеологической *теоріей*, а никакъ не фактомъ. Итакъ, Лосскій не могъ дать никакого доказательства своей теоріи имманентности указаніемъ на фактъ присутствія въ знаніи его объекта, потому что такого *факта* не существуетъ, а существуютъ лишь разныя *теоріи* имманентности, развиваемыя на почвѣ идеалистической гносеологіи. И нельзя не видѣть здѣсь внутренняго противорѣчія въ томъ, что авторъ-реалистъ въ столь отвѣтственномъ для него пунктѣ, повидимому совершенно того не замѣчая, опирается на идеалистическую гносеологію, съ которою между тѣмъ попутно борется.

2) На указанія критиковъ, что авторъ интуитивизма достаточно не обосновалъ универсальнаго значенія принципа непосредственной интуиціи, исключающаго въ знаніи всякаго рода *посредственное* отношеніе къ познаваемому предмету, Лосскій отвѣчаетъ, что «тотъ, кто допустилъ такое своеобразное свойство познающаго субъекта, какъ способность непосредственнаго воспріятія внѣшняго міра въ однихъ случаяхъ или въ какомъ-либо отношеніи, не можетъ остановиться на полпути и отвергнуть его для какой-либо другой категоріи случаевъ. Это было бы равносильно тому, какъ если бы мы признали, что 2×2 въ нѣкоторыхъ случаяхъ есть четыре, но бываютъ случаи, когда оно равно пяти» [1]). Этотъ отвѣтъ кажется намъ наименѣе удовлетворяющимъ изъ всего того, что Лосскій написалъ въ защиту своего интуитивизма. Какъ-будто бы процессъ познанія внѣшняго міра есть не живой реальный актъ, который можетъ быть разнообразнымъ, а какая-то абстрактная математическая формула. И совершенно непонятно, почему признаніе на-ряду съ фактами познанія одного рода (непосреднаго соприкосновенія съ элементами міра) фактовъ другого рода (посредственнаго соприкосновенія) равносильно остановкѣ на полпути, а если даже и равносильно, то почему такая остановка недопустима? Что за странный методъ отвергать опредѣленную группу фактовъ изъ-за невозможности подвести ихъ подъ

[1]) Тамъ же, стр. 367

одинъ общій типъ, или законъ! Вѣдь если всюду слѣдовать этому методу, если всему придавать формальную универсальность, то намъ придется кромѣ гносеологіи преобразовать и все естествознаніе и заставить, напримѣръ, плотность воды увеличиваться не только отъ 0^0 до 4^0 Ц., но, чтобы не «останавливаться на полпути», и выше 4^0 Ц Непонятно, какъ авторъ, такъ много выяснявшій живую реальную природу познавательныхъ процессовъ, вдругъ сравниваетъ ихъ содержаніе съ формальной истиной $2\times2=4$. Итакъ, если мы должны признать познаніе во всѣхъ случаяхъ интуитивнымъ, то этого во всякомъ случаѣ можно требовать не въ силу той формальной послѣдовательности, которая дѣлаетъ 2×2 всегда равнымъ 4, а по какимъ-либо другимъ основаніямъ. Правда, Лосскій не ограничивается однимъ формальнымъ аргументомъ. Онъ пробуетъ доказать непосредственность познавательныхъ интуицій, сводя вообще всѣ соприкосновенія съ внѣшнимъ міромъ къ чисто духовнымъ отношеніямъ. Указывая на то, что познавательныя соприкосновенія съ міромъ не могутъ, конечно, пониматься въ видѣ пространственной смежности или раздѣленности, Лосскій хочетъ свести всю разницу духовныхъ отношеній съ объектами міра лишь на различіе въ силѣ вниманія нашего къ этимъ объектамъ и къ ясности ихъ дифференцированія. Но Лосскій ничѣмъ не подтверждаетъ при этомъ той мысли, что будто бы сущность нашего взаимоотношенія съ объектами міра въ познавательныхъ процессахъ состоитъ *только* въ устремленіи нашего вниманія къ нимъ и въ дифференцированіи ихъ. Лосскій совершенно не хочетъ считаться съ тѣмъ соображеніемъ (устранимымъ только на почвѣ Кантовскихъ предпосылокъ), что если представленіе пространственной смежности и раздѣльности и есть феноменъ въ извѣстномъ отношеніи миражный, то въ то же время этотъ феноменъ въ какомъ-то смыслѣ «bene fundatum» и что это «bene fundatum» лежитъ не въ одномъ только познающемъ субъектѣ, но и въ той объективной *координаціи* отношеній, въ которой находятся всѣ вещи міра. Вѣдь и сводя соприкосновенія къ духовнымъ отношеніямъ, мы можемъ все-таки сказать, что между познающимъ субъектомъ A и объектомъ міра N находится много посредствующихъ элементовъ B, C, Д... какъ-то отдѣляющихъ субъектъ A отъ объекта N. Вѣдь понятія «между», «посредство», «отдѣленіе» имѣютъ не одинъ только пространственный объектив-

ный смыслъ. Что же заставляетъ Лосскаго сводить этотъ смыслъ на одно только субъективное вниманіе и дифференцированіе. Мы не видимъ для этого ровно никакихъ основаній—и притомъ стоя именно на исходныхъ положеніяхъ теоріи Лосскаго, т. е. основываясь на характеристикѣ воспріятій и ихъ элементовъ, какъ «данныхъ мнѣ» и «моихъ». Несомнѣнно, что усиленіе или ослабленіе вниманія и дифференцировка—акты наиболѣе рѣзко отмѣченные характеромъ «мои». Но именно пространственная раздѣльность, близость или отдаленность менѣе всего сводится къ «моему». Въ томъ, что мать никакъ не можетъ узнать, что дѣлается съ ея больнымъ ребенкомъ, находящимся отъ нея за нѣсколько сотенъ верстъ, ея «мое» является совершенно безсильнымъ и не имѣетъ ровно никакого значенія. Какая-то «данная» ей равнина скрываетъ отъ нея то, что *интересуетъ* ее болѣе всего, какая-то «данная» ей длительность передвиженія поѣзда, какія-то «данныя» ей фигуры людей, которыя ей абсолютно не интересны и на которыхъ она не обращаетъ *никакого вниманія* и вопреки этому ихъ видитъ и слышитъ, отдѣляютъ ее отъ того, на что обращено *все ея вниманіе* и что вопреки этому вниманію скрыто отъ ея познанія. Если во всѣхъ этихъ препятствіяхъ раздѣльности и промежуточности не видѣть какой-то внѣшней познающему субъекту координаціи объектовъ міра, если все это «данное» сводить къ моему интересу и вниманію, то мы должны были бы объявить весь тотъ фундаментъ, на которомъ зиждется теорія Лосскаго, никуда негоднымъ. Но мы этого вовсе не хотимъ. Ошибка здѣсь не столько въ основаніяхъ, сколько въ выводахъ. Если видѣть въ «данномъ» объективное и въ «данныхъ» пространственно временныхъ отношеніяхъ какой-то отзвукъ духовной координаціи объектовъ міра, то нельзя не признать эту координацію подчиненной закону опосредствованія, по которому для соприкосновенія съ любымъ элементомъ міра надо предварительно соприкоснуться со всѣми промежуточными. Пусть эта промежуточность не пространственная въ чувственномъ значеніи пространства, пусть даже этотъ законъ не универсаленъ, но всему этому подчинено наше сознаніе и та дѣйствительность, которую мы воспринимаемъ. И, сводя этотъ законъ къ нашему вниманію и дифференцировкѣ, Лосскій дѣлаетъ одно изъ самыхъ произвольнѣйшихъ допущеній и къ тому же впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собой.

Но если мое фактическое соприкосновеніе съ объектомъ міра N въ данный моментъ невозможно и если я въ то же время вспоминаю объ этомъ соприкосновеніи съ N, бывшемъ годъ тому назадъ, то не будетъ ли это мое воспоминаніе объ N трансцендентнымъ познавательнымъ актомъ по отношенію къ N? Мы знаемъ отвѣтъ Лосскаго на этотъ вопросъ. Наше воспоминаніе будетъ актомъ имманентнымъ потому, что бытіе, данное намъ имманентно годъ тому назадъ, присутствуетъ въ нашемъ знаніи и теперь,—такъ долженъ отвѣтить намъ авторъ интуитивизма, вполнѣ угасившій въ своей теоріи онтологическое значеніе какъ пространства, такъ и времени. Такъ скажетъ онъ намъ и отошлетъ къ своимъ будущимъ работамъ по онтологіи, въ которыхъ проблема пространства и времени будетъ имѣть свое особое разрѣшеніе. Мы должны, конечно, терпѣливо ждать этого разрѣшенія. Но удовлетвориться тѣмъ. что намъ дано, мы все-таки не можемъ. Быть можетъ, въ нѣкоторыхъ гносеологическихъ теоріяхъ и можно откладывать теорію пространства и времени до метафизики, но только не въ теоріи Лосскаго. Философъ, пришедшій къ полному отожествленію воспріятій, представленій и понятій, долженъ во всякомъ случаѣ дать полную теорію воспріятія. А ея нельзя дать, не опредѣливъ объективнаго значенія пространства и времени, такъ какъ именно въ силу измѣненія пространственно-временныхъ условій воспріятія превращаются въ представленія. Но дѣло осложняется еще и тѣмъ, что авторъ въ сущности предопредѣлилъ уже свое рѣшеніе о природѣ пространства и времени для человѣческаго сознанія, сводя ихъ объективное значеніе къ нулю. Это, конечно, не ново въ исторіи философіи, но въ гносеологіи Лосскаго это является совершенно неожиданнымъ и стоитъ въ полномъ противорѣчіи съ его реализмомъ и довѣріемъ къ характеристикамъ «данности» и «моего». И именно въ силу этого своеобразнаго положенія понятій пространства и времени въ теоріи Лосскаго онъ долженъ былъ бы выяснить ихъ гносеологическую природу и связать ихъ такъ или иначе со своими основоположеніями.

3) Какъ мы уже говорили, ахиллесовой пятой его теоріи является проблема воспріятія, въ которой онъ оставилъ безъ всякаго разрѣшенія нѣсколько основныхъ вопросовъ. И въ своемъ отвѣтѣ критикамъ Лосскій не даетъ на эти вопросы никакого

удовлетворяющаго отвѣта. Прежде всего, это вопросъ о чувственной сторонѣ воспріятій. Лосскій несомнѣнно видитъ въ нѣкоторыхъ ощущеніяхъ не прямое соприкосновеніе съ вещами, но лишь дѣйствіе вещей на наше тѣло. Къ сожалѣнію авторъ точно не выясняетъ, всѣ ли ощущенія таковы или только нѣкоторыя. Но во всякомъ случаѣ и эти нѣкоторыя, поскольку мы относимъ ихъ все-таки къ вещамъ и по нимъ узнаемъ о болѣе объективныхъ свойствахъ вещей или о цѣлой вещи, не составляютъ развѣ трансцендентныхъ элементовъ знанія? Если мы по запаху узнаемъ вещество,—напримѣръ, химикъ по запаху горькихъ миндалей предполагаетъ присутствіе синильной кислоты или нитробензола,—то не является ли этотъ запахъ показателемъ, значкомъ объекта, который еще въ этомъ запахѣ не данъ. Вообще, поскольку Лосскій не отрицаетъ вполнѣ ученія о субъективности ощущеній и въ то же время видитъ въ ощущеніяхъ результатъ взаимодѣйствія познающаго субъекта съ міромъ «не я», онъ не можетъ не признать въ нихъ нѣкоторое познавательное отношеніе къ самимъ объектамъ, которыхъ въ данное время въ сознаніи можетъ и не быть. Если видѣть во всѣхъ ощущеніяхъ лишь дѣйствіе вещей на наше тѣло, то все естествознаніе окажется знаніемъ, относящимся къ трансцендентнымъ для этого знанія объектамъ, хотя быть можетъ и очень плохо обозначающимъ эти объекты. Если авторъ интуитивизма намъ возразитъ, что это знаніе относится только къ тому же, что въ немъ дано, т е., что ощущенія говорятъ намъ лишь объ ощущеніяхъ же, а не о чемъ иномъ, то мы спросимъ, откуда же авторъ знаетъ о клѣточкахъ нашего тѣла, и притомъ въ монадологическомъ ихъ пониманіи, какъ не по чувственнымъ ихъ образамъ. Вѣдь онъ самъ соглашается (стр. 368), что мы ихъ непосредственно не знаемъ въ качествѣ таковыхъ, а только имѣемъ непосредственныя свѣдѣнія о ихъ пріятныхъ или непріятныхъ переживаніяхъ. Несомнѣнно, что анатомическіе образы и представленія для монадологическихъ предпосылокъ нашего автора кое-что дали. А если такъ, то трансцендентное значеніе этихъ образовъ и представленій неоспоримо. Но оставимъ чувственную сторону воспріятій. Здѣсь Лосскій оставилъ много нерѣшеннаго, чтобы увѣренно знать его мнѣнія. Обратимся къ нечувственной сторонѣ воспріятій, слагающейся изъ воспріятія единства, причинности, быть можетъ, субстанціальности, вообще той

природы вещей, которая выражается уже въ понятіяхъ, а не въ ощущеніяхъ. Если она дается интуитивно, то почему же она нуждается все-таки въ органахъ чувствъ? Мы не можемъ признать отвѣтомъ на этотъ вопросъ указаніе Лосскаго на практическій интересъ и вниманіе познающаго субъекта, потому что какъ разъ практическій интересъ и вниманіе говорятъ противъ автора. Мы всѣ всегда очень заинтересованы всею цѣпью причинныхъ отношеній вокругъ насъ, потому что отъ этого зависитъ наше благосостояніе и судьба; но почему же мы не узнаемъ ничего объ этихъ причинахъ, количествахъ и силахъ иначе, какъ по тѣмъ или инымъ чувственнымъ даннымъ и выводамъ. Едва ли можно сомнѣваться, что главнокомандующій арміей очень заинтересованъ числомъ полковъ, передвиженіями и силами непріятеля, но весь этотъ практическій интересъ и вниманіе не даютъ ему и $^1/_{10}$ доли того, что онъ узнаетъ отъ ловкаго лазутчика, т. е. неинтуитивно. Лосскій, правда, указываетъ, что иногда вниманіе и интересъ бываютъ мнимыми, напр., интересъ грѣховнаго человѣка познать Бога. Находя, что настоящій интересъ къ Богу предполагаетъ уже святость, авторъ и объясняетъ трудность непосредственнаго познанія Бога трудностью стать святымъ. Быть можетъ по отношенію къ Богу это и такъ, хотя мы думаемъ, что и въ этомъ случаѣ суть дѣла не во вниманіи и не въ интересѣ. Но какъ понять болѣе простые случаи безуспѣшнаго интереса и вниманія къ самымъ низменнымъ и обыденнымъ вещамъ. Ужъ кажется профессіональный воръ долженъ бы интуитивно знать, какія деньги и въ какомъ именно помѣщеніи находятся въ обворовываемой имъ квартирѣ, и тѣмъ не менѣе профессіональные воры провѣдываютъ обыкновенно обо всѣхъ этихъ обстоятельствахъ какими-либо посредственными путями и, несмотря на весь *интересъ* и *вниманіе* къ чужому имуществу, никогда не видятъ его интуитивно сквозь стѣну. Вообще, человѣчество въ томъ, что составляло его насущный *интересъ*, что наиболѣе привлекало его *вниманіе*, вырабатывало всегда косвенные методы познанія и всякаго рода удостовѣренія объ истинномъ положеніи вещей. Техника и вообще прикладная наука всегда гарантировали себя зрѣніемъ и осязаніемъ, мѣрою и вѣсомъ въ знаніи всякаго рода причинъ и субстанцій. Казалось бы, что все это говоритъ противъ Лосскаго, утверждающаго осуществленіе интуиціи на почвѣ вниманія и интереса.

Мы должны оговориться, что нѣкоторыя изъ нашихъ возраженій относятся къ интуитивизму Лосскаго лишь въ той мѣрѣ, въ какой онъ подъ непосредственной данностью предмета имѣетъ въ виду непосредственность перваго рода, названную нами онтологической (см стр. 148), такъ какъ Лосскій имѣетъ въ виду именно такой смыслъ интуиціи. Но если бы онъ принялъ и 2-ой установленный нами смыслъ гносеологической непосредственности интуитивнаго созерцанія, его теорія все-таки не сдѣлалась бы отъ этого пріемлемой. Предположимъ, что Лосскій доказалъ бы подлинность всѣхъ или основныхъ чувственныхъ качествъ внѣшнихъ воспріятій и соотвѣтственно этому интуитивную данность матеріальныхъ вещей. Но вѣдь всего этого было бы до чрезвычайности мало для оправданія всей его точки зрѣнія. Вѣдь наше познаніе лишь въ ничтожной долѣ состоитъ изъ воспріятій. Основное содержаніе его относится все-таки на долю представленій и понятій. Позиція Лосскаго обязываетъ его признать и эти формы за непосредственное соприкосновеніе съ предметами познанія. Но мы считаемъ, что даже возстановленіе Лосскимъ средневѣкового реализма нисколько не можетъ служить достаточнымъ основаніемъ для его утвержденія столь универсальной имманентности познанія всѣхъ его предметовъ. Признаемъ вмѣстѣ съ нимъ особую «идеальную» реальность универсальнаго вообще лишь мыслимаго и признаемъ, что человѣческая мысль съ этой реальностью непосредственно соприкасается. Все это можетъ послужить лишь основаніемъ для объясненія интуитивнаго знанія *идеальныхъ предметовъ*. Но вѣдь мы же въ нашей мысли и воспоминаніяхъ воспроизводимъ не только идеальные, но и самые обыкновенные конкретные предметы. Если мы, напримѣръ, представляемъ себѣ Наполеона, то вѣдь именно какъ то конкретное лицо, которое вело сраженіе подъ Бородиномъ и кончило свои дни на островѣ св. Елены, а не о Наполеонѣ какъ умопостигаемомъ характерѣ, или какъ безвременной субстанціи, или какой-либо иной идеальной сущности. И Лосскому для дѣйствительнаго обоснованія своего абсолютнаго интуитивизма пришлось бы не только приписывать безсмертіе Наполеону какъ духу, субстанціи или какъ-либо иначе, но прямо таки пришлось бы заставить Наполеона вѣчно сражаться подъ Бородиномъ и оканчивать свои дни на островѣ св. Елены. По крайней мѣрѣ бѣдному императору пришлось бы это продѣлывать

ровно столько разъ, сколько разъ исторія его жизни проходитъ передъ умами учениковъ и ученицъ всѣхъ гимназій земного шара при прохожденіи курса исторіи. Вѣдь не о субстанціи же Наполеона должны они отвѣчать на урокахъ исторіи, а именно о конкретныхъ событіяхъ его жизни. И разъ эти событія имманентны въ своемъ познаваемомъ содержаніи самому знанію о нихъ, то очевидно, что каждое познаніе ихъ требуетъ ихъ подлинной дѣйствительности. Не меньшее затрудненіе для теоріи Лосскаго должно представить объясненіе тѣхъ моментовъ въ содержаніи знанія, которые являются лишь разнаго рода вспомогательными и зачастую фиктивными понятіями и представленіями, какъ, напримѣръ, представленія объ атомахъ и ихъ расположеніи въ пространствѣ, или даже завѣдомо невѣрными предположеніями, которыя, напримѣръ, зачастую дѣлаются въ геометріи въ пріемахъ reductio ad absurdum. Очевидно, что его теорія, сводящая общія формы мысли къ воспріятіямъ, со всѣми этими случаями мыслимости трудно вяжется. Во всякомъ случаѣ они заставляютъ дать двѣ совершенно самостоятельныя и различныя теоріи мысли: одну для истиннаго мыслимаго содержанія о конкретныхъ или идеальныхъ предметахъ, которые могутъ восприниматься, и другую для мышленія о разнаго рода фиктивныхъ предметахъ, вовсе не существующихъ, мыслимость которыхъ не можетъ быть сведена къ воспріятіямъ. Вообще Лосскому нельзя не сдѣлать упрека въ томъ, что въ обоснованіи и оправданіи своего интуитивизма онъ очень много вниманія посвятилъ разнаго рода деталямъ логической структуры знанія, а мимо самыхъ главныхъ недоумѣній почти прошелъ молчаніемъ. Къ такимъ основнымъ пунктамъ слѣдуетъ, напримѣръ, отнести истолкованіе разницы между воспріятіями съ одной стороны и представленіями и понятіями—съ другой. Вѣдь ихъ психологическое, гносеологическое и онтологическое различіе громадно и не можетъ быть затушовано никакими теоріями. Но Лосскій, можно сказать, прошелъ мимо всѣхъ тѣхъ затрудненій, которыя ставитъ его теоріи это различіе. Необходимо еще добавить, что уже во „Введеніи въ философію“, а въ особенности въ статьяхъ 1913 года въ интуитивизмѣ Лосскаго обнаружились весьма существенныя перемѣны, состоящія въ томъ, что интуитивное „соприкосновеніе“, понимавшееся Лосскимъ въ его «Обоснованіи интуитивизма“ реалистически и имѣвшее въ своей основѣ монадологическую ме-

тафизику, начинаетъ пониматься совсѣмъ въ особомъ „гносеологическомъ“ смыслѣ, какъ совершенно не реальная внѣпричинная „координація“ между субъектомъ и предметомъ. Эта перемѣна, связанная съ измѣненіемъ общаго строя мыслей Лосскаго въ направленіи современнаго нѣмецкаго идеализма, отчасти освобождаетъ его отъ нѣкоторыхъ затрудненій, въ которыя вовлекала его прежняя монадологическая позиція и которыя нами были только что указаны. Однако наши возраженія съ этимъ не падаютъ, поскольку обсуждать интуитивизмъ Лосскаго приходится все-таки и въ его первоначальномъ обликѣ, такъ какъ именно въ этомъ видѣ онъ былъ имъ обоснованъ и систематически развитъ. То же новое, что обнаруживается въ интуитивизмѣ въ его постановкѣ въ качествѣ „идеалъ-реализма“, не есть еще какая-либо теорія, а скорѣе лишь обѣщаніе теоріи, до того догматичнымъ и недоуясненнымъ является этотъ новый взглядъ Лосскаго. Но поскольку и здѣсь есть нѣкоторый новый тезисъ для обоснованія абсолютнаго интуитивизма, мы вернемся къ его обсужденію въ X-ой главѣ, посвященной выясненію сущности отношенія между субъектомъ и воспринимаемымъ предметомъ.

Послѣ сказаннаго о теоріи Лосскаго, намъ остается лишь немного остановиться на особенностяхъ интуитивизма Бергсона. Прежде всего нельзя не отмѣтить большую неопредѣленность и незаконченность интуитивизма какъ и вообще гносеологіи Бергсона. Особенно неясна точка зрѣнія Бергсона на природу и способъ возникновенія общихъ понятій, на ихъ отношеніе къ конкретному опыту, вообще на проблемы чистой мысли. Наиболѣе ясной и законченной является у него все-таки теорія воспріятія, хотя и здѣсь слишкомъ много недосказано. Въ пониманіи воспріятій у Бергсона несомнѣнно много общаго съ Лосскимъ. Подобно Лосскому, Бергсонъ видитъ въ воспріятіяхъ не какую-либо репрезентацію, а касаніе самой дѣйствительности. Такъ же, какъ и Лосскій, онъ признаетъ, что предметъ воспріятія гораздо богаче содержанія воспріятія, которое является лишь какой-либо частію или стороной предмета. Воспріятіе есть для Бергсона лишь частичный выборъ изъ безконечнаго богатства дѣйствительности въ томъ или иномъ смыслѣ нужнаго „Percevoir consciemment signifie choisir“—говоритъ Бергсонъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Бергсонъ утверждаетъ, что къ этому извнѣ данному матеріалу воспріятій при-

соединяется весьма значительное содержаніе, привносимое нашею памятью И здѣсь уже сходство съ теоріей Лосскаго прекращается [1]). Для Бергсона во всякомъ случаѣ воспоминаніе не есть соприкосновеніе съ самимъ воспоминаемымъ предметомъ, какъ это выходитъ по теоріи Лосскаго. Принципіальное различіе между представленіемъ и воспріятіемъ, исчезнувшее у Лосскаго, у Бергсона сохраняется. Еще большее расхожденіе можно установить по отношенію къ процессамъ чистой мысли, которые у Лосскаго опять таки, поскольку они относятся къ мыслимой дѣйствительности, ничѣмъ не отличаются отъ воспріятій. Всѣ логическія связи, все раціонализированное пониманіе дѣйствительности для Лосскаго продолжаетъ быть различными сторонами интуитивнаго созерцанія вещей. Между тѣмъ Бергсонъ какъ разъ противопоставляетъ интуицію раціональному познанію. Въ результатѣ интуитивизмъ Бергсона является по существу весьма умѣреннымъ и относительнымъ. Интуиція для Бергсона есть лишь основаніе, а не универсальная форма познанія. Вообще, если точку зрѣнія Лосскаго можно выразить въ положеніи: «все содержаніе знанія интуитивно», то позиція Бергсона явственно опредѣляется утвержденіемъ, что все знаніе, и главнымъ образомъ философское, должно *основываться* на интуиціи. Таковъ именно смыслъ его наиболѣе принципіальной по этому вопросу статьи, произнесенной въ качествѣ рѣчи на Болонскомъ конгрессѣ 1911 г. И намъ кажется, что утвержденія Бергсона по данному вопросу представляются иногда его критиками нѣсколько преувеличенными. Такое преувеличеніе находимъ мы, напримѣръ, у Наторпа въ его „Allgemeine Psychologie“ 1912 г., гдѣ онъ, критикуя Бергсона, на нашъ взглядъ нѣсколько неправильно представляетъ отношеніе Бергсона къ той научной объективаціи опыта, которая противополагается интуиціи. Вѣдь Бергсонъ по существу не противъ этой объективаціи и, подобно Наторпу, признаетъ ея неизбѣжность для построенія знанія. Вообще Бергсонъ явственно признаетъ два способа познанія, соотвѣтственно двумъ различнымъ аспектамъ опыта [2]). Онъ вполнѣ

[1]) Въ сущности и въ теоріи воспріятія совпаденіе Лосскаго съ Бергсономъ *лишь частичное*,—въ выводахъ, а вовсе не въ пониманіи самого процесса воспріятія.

[2]) «Философская интуиція», рус. переводъ въ сборникѣ «Новыя идеи въ философіи», № 1, стр. 22.

отчетливо указываетъ на необходимость для философской интуиціи, поднявшись съ глубинъ непосредственнаго въ области сознанія, переходить во внѣ и отливаться «въ формѣ науки», овладѣвая путемъ послѣдовательныхъ дѣленій законосообразностію наблюдаемыхъ во внѣ фактовъ [1]). Поэтому совершенно напрасно Наторпъ при разборѣ положеній Бергсона вспоминаетъ о мистицизмѣ и его неизбѣжномъ впаденіи во враждебный всякому знанію квіетизмъ, благосклонно, впрочемъ, снимая всякіе упреки въ этихъ порокахъ съ самого Бергсона. Вообще критика Наторпа весьма мало задѣваетъ существо философіи Бергсона. И нельзя не признать, что она является даже весьма неожиданной по мягкости и отсутствію принципіальныхъ возраженій. Представитель марбургской школы, казалось бы, долженъ былъ дать философіи, ниспровергающей критическую гносеологію въ ея основахъ, гораздо болѣе рѣшительный отпоръ. На дѣлѣ же не только этого нѣтъ, но Наторпъ какъ-будто даже соглашается съ нѣкоторыми взглядами интуитивнаго эмпиризма. Во всякомъ случаѣ здѣсь уже и рѣчи нѣтъ о построеніи дѣйствительности мыслію. Напротивъ, вмѣсто этого мы встрѣчаемъ, напримѣръ, у Наторпа такія выраженія: «Der Verstand muss zerlegen, was in sich freilich unzerleglich, unzerstückt ist und bleiben soll; die Zerlegung gerade dient der Erkenntniss des Zusammenhanges» [2])...

Въ этой защитѣ объективирующаго метода разложенія (котораго, кстати сказать, Бергсонъ вовсе не отвергаетъ) странно звучитъ у трансцендентальнаго идеалиста это выраженіе «*in sich*». Изъ всего контекста видно, что это «in sich», конечно, не обмолвка. Но тогда спрашивается, чѣмъ же это противополагаемое познанію «in sich» отличается отъ дѣйствительности, понимаемой какъ «ding an sich». При всемъ внѣшнемъ различіи предлоговъ «an» и «in» мы не можемъ не придавать имъ здѣсь вполнѣ равнозначный смыслъ. Совершенно также звучитъ и другое утвержденіе Наторпа: «Die Wirklichkeit schliesst stets irrationale Factoren ein, die durch keine rationale Darstellung erschopfbar sind» [3]). Трудно не замѣтить здѣсь явнаго противоположенія дѣйствитель-

---

[1]) Тамъ же, стр 23.

[2]) «Allgemeine Psychologie», 1912 г., стр. 307.

[3]) Тамъ же, стр 311.

ности самой въ себѣ ея постиженію въ мысли. Если въ этомъ положеніи не заключается сдача самой основной позиціи трансцендентальнаго идеализма гносеологическому реализму, то мы отказываемся понимать способъ выраженія марбургской философіей своихъ истинныхъ мыслей. Въ утвердительномъ случаѣ мы тоже недоумѣваемъ, почему же эта сдача происходитъ такъ мимоходомъ и съ такимъ видомъ, что будто бы все остается на своихъ мѣстахъ, т. е., что метафизика, какъ знаніе о дѣйствительности какова она внѣ человѣческой мысли, навсегда опровергнута критической философіей

Показателемъ нѣкоторыхъ колебаній критической позиціи Наторпа можетъ служить относящійся къ тому же періоду времени его докладъ «Кантъ и Марбургская школа» [1]). Замѣчательно, что въ этомъ докладѣ, который, казалось бы, долженъ былъ показать четко и опредѣленно, въ чемъ именно марбургская школа является продолжательницей Канта, Наторпъ превратилъ кантовскій критицизмъ и гносеологическую позицію марбургской школы въ нѣчто до чрезвычайности расплывчатое и безформенное. По увѣренію Наторпа, сущность критицизма состоитъ не въ какой-либо опредѣленной философіи, а лишь въ особомъ «трансцендентальномъ» *методѣ*. «Именно Кантъ», утверждаетъ Наторпъ, «который понималъ философію, какъ критику, какъ методъ, училъ философствовать, но не навязывалъ какой-нибудь опредѣленной философіи» [2]). Что вся суть критицизма именно въ методѣ, а не въ самой философіи, Наторпъ повторяетъ еще неоднократно (см. стр. 96, 103). Что послѣдователи Канта и въ частности марбургская школа не только не могутъ быть вѣрными всему кантовскому ученію, но даже необходимо должны были, повинуясь его основному требованію неопровержимости метафизики, значительно его видоизмѣнить,—это истина слишкомъ очевидная. Но тѣмъ не менѣе вызываетъ вполнѣ понятное изумленіе категорическое заявленіе, что сущность кантовскаго критицизма въ томъ именно и состоитъ, чтобы не имѣть никакой опредѣленной философіи, а быть только вѣрнымъ методу. Или положеніе Канта, раздѣляемое всѣми критицистами, о непознаваемости вещей въ себѣ и о

---

[1]) Русскій переводъ въ изданіи «Новыя идеи въ философіи», сборн. № 5.

[2]) См. «Новыя идеи въ философіи» № 5, стр. 94.

томъ, что дѣйствительность есть лишь постановка мысли, нисколько не предопредѣляютъ весь послѣдующій строй философской системы? И развѣ утвержденіе, что весь міръ есть лишь построеніе разсудка и разума, не есть уже вполнѣ опредѣленная философія? Наконецъ, самый трансцендентальный методъ у Канта развѣ не есть прямой выводъ изъ его абсолютнаго апріоризма всѣхъ формъ и структуръ опыта, изъ признанія всей дѣйствительности и всего познанія основанными на трансцендентальныхъ условіяхъ познаванія, вся «трансцендентальность» которыхъ не въ чемъ иномъ и не состоитъ, какъ въ томъ, что они находятся въ человѣческомъ умѣ, а не гдѣ-либо внѣ его? Это ли не опредѣленная философія, роковымъ образомъ преграждающая путь къ познанію вещей въ себѣ, ко всѣмъ построеніямъ картины міра, каковъ онъ самъ по себѣ, а не только въ человѣческой мысли, т. е. именно къ тому, что обозначается словомъ «міросозерцаніе»? [1]). Какимъ же образомъ эта опредѣленность превратилась у Наторпа въ какую-то безразличную по содержанію философію, заботящуюся только о методѣ. Но что же остается тогда въ этомъ методѣ при столь расплывчатомъ его философскомъ основаніи. Если мы обратимся къ тому, въ чемъ видитъ Наторпъ суть и отличительныя свойства этого метода, то мы будемъ вправѣ еще болѣе изумиться. Поистинѣ странно, какъ и почему столь опредѣленное гносеологическое ученіе превратилось въ какія-то расплывчатыя общія мѣста. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ не общее мѣсто первая характеристика трансцендентальнаго метода, гласящая, что первое требованіе этого метода состоитъ въ сведеніи «трансценденталь-

---

[1]) Что Кантъ положилъ, вѣрнѣе претендовалъ положить конецъ всякаго рода философскимъ міросозерцаніямъ, это ясно указалъ въ свое время и Виндельбандъ въ своихъ «Прелюдіяхъ». Любопытенъ фактъ, что, когда мы въ своей критикѣ «Прелюдій» Виндельбанда въ свою очередь указали на это свидѣтельство Виндельбанда («Прелюдіи» русскій пер., стр. 115), одному до чрезвычайности ученому критику пришло въ голову обвинить насъ чуть ли не въ клеветѣ на Виндельбанда, причемъ обвиненіе это основывалось на заглавіи юбилейной рѣчи Виндельбанда. «Кантъ и его міросозерцаніе». Подобнымъ критикамъ, аргументирующимъ при помощи заглавій книгъ, мы считаемъ не лишнимъ пояснить, что есть «міросозерцаніе» и міросозерцаніе. Кантъ несомнѣнно имѣлъ свое «міросозерцаніе», однако оно состояло между прочимъ и въ томъ, что признавало невозможнымъ міросозерцаніе, какъ теоретическое построеніе картины міра въ себѣ (an sich)

наго» обоснованія «къ имѣющимся на-лицо, исторически доказуемымъ фактамъ науки, этики, искусства, религіи» [1]). Почему подъ этимъ требованіемъ не могли бы подписаться и Юмъ, и Милль, Спенсеръ, и Контъ, и даже Лейбницъ съ Декартомъ? Не менѣе расплывчато и второе требованіе, состоящее въ томъ, что «рядомъ съ фактами должно быть доказано основаніе «возможности» и съ тѣмъ вмѣстѣ «правовое основаніе»: это значитъ: необходимо показать и въ чистомъ видѣ формулировать законосообразное основаніе, единство логоса, ratio, во всякой такой творческой работѣ культуры» [2]). Какой-же философъ уклонится отъ разумнаго обоснованія факта и его возможности, уклонится отнести его къ той или иной формѣ закона, относящагося къ единству логоса (ratio), если только подъ логосомъ понимать человѣческую разумность, проникнутую логической законосообразностью. Разумѣется, это второе требованіе можетъ быть выполнено лишь въ мѣру возможности, такъ какъ ни одинъ фактъ не поддается раціонализированію до конца, какъ это признаетъ и марбургская школа. Что же здѣсь опять-таки специфически трансцендентальнаго? Въ довершеніе всего къ характеристикѣ трансцендентальнаго метода привлекается еще пышно звучащее слово «культура». Но что и какъ можетъ охарактеризовать эта новая неопредѣленность и общее мѣсто? Если бы Наторпъ подъ культурой разумѣлъ устройство желѣзныхъ и шоссейныхъ дорогъ, то хотя все это къ дѣянію Канта имѣло бы лишь весьма сомнительное отношеніе, но по крайней мѣрѣ было бы ясно, что здѣсь предлагается и что требуется. Если же разумѣется культура духа, т. е. развитіе знанія, раскрытіе моральныхъ и эстетическихъ цѣнностей, тѣ или иныя формы общественности, то какой же философскій методъ не мнитъ себя наиболѣе культурнымъ? И вообще имѣется ли какая-либо опредѣленная физіономія у этого моднаго божка въ области творчества духа? Развѣ здѣсь не столько культуръ, сколько волевыхъ и идейныхъ устремленій? Вѣдь къ культурѣ духа, хотя быть можетъ и не употребляя этого слова, звалъ и Дж. Ст. Милль, и Огюстъ Контъ, и Гюйо, и Нитше, и по своему даже и Шопенгауеръ, и каждый вдохновенный поэтъ, и каждый трезвый политикъ. Что же,

---

[1]) Тамъ же, стр. 98.
[2]) Тамъ же, стр 99.

собственно, сказала намъ марбургская школа, выставляя на своемъ знамени столь льстящее слуху большинства слово. И, далѣе, чѣмъ еще она хочетъ насъ плѣнить, когда она къ этому слову прибавляетъ еще не такъ давно отверженное слово «религія»? Хочетъ ли она намъ подъ видомъ религіи дать хорошо извѣстную поддѣлку въ видѣ гуманистической этики или въ своемъ captatio идейной benevolentiae она переходитъ уже за предѣлы своихъ философскихъ потенцій? Мы не забываемъ, что «безконечность» исканій и идейныхъ завоеваній тоже стоитъ въ ея пышномъ девизѣ. Однако, эта безконечность не можетъ насъ очень обнадеживать, поскольку всѣ ея рессурсы находятся въ предѣлахъ человѣческой науки, а, слѣдовательно, въ предѣлахъ человѣческой природы...

Если задаться вопросомъ, почему самый точный и опредѣленный мыслитель школы, всегда выражавшійся такъ четко и опредѣленно при столь подходящемъ случаѣ выразить философское credo своей школы, уклонился отъ обозначенія самыхъ основныхъ тезисовъ критицизма (или, что то же, трансцендентальнаго идеализма) и вмѣсто этого впалъ въ высокоторжественную, но въ то же время ничего не говорящую, фразеологію, то мы положительно не найдемъ этому объясненія въ чемъ-либо иномъ, какъ въ нѣкоторой запоздалой неувѣренности въ возможности эти тезисы отстоять [1]).

Утверждая интуицію, какъ основную форму познанія, мы въ то же время признаемъ, что интуицій въ чистомъ видѣ, въ развитомъ сознаніи не существуетъ. Наша мысль всегда вноситъ свое нѣчто къ преднаходимому въ чистомъ опытѣ, и это нѣчто относится какъ къ его формѣ, такъ и содержанію. Поэтому знаніе въ значительнѣйшей своей части есть знаніе опосредствованное. Предметъ познанія лишь изрѣдка и немногими своими сторонами,

---

[1]) Показателемъ этой неувѣренности служитъ для насъ между прочимъ и то обстоятельство, что Наторпъ въ этой же статьѣ вдается въ полемику по сравнительно второстепенному вопросу съ родственнымъ ему по направленію Риккертомъ и ограничивается лишь ничего не значущимъ замѣчаніемъ (стр. 121) по адресу гораздо болѣе принципіальнаго противника Фришейзенъ-Колера, представляя при этомъ дѣло такъ, что будто Фришейзенъ-Колеръ въ своей книгѣ «Wissenschaft und Wirklichkeit» отвергаетъ выводы марбургской школы, такъ сказать съ чужихъ словъ, опираясь на изслѣдованіе Риккерта Между тѣмъ книга Фришейзенъ-Колера есть совершенно самостоятельное и коренное преодолѣніе не только марбургской школы, но и самого риккертанства.

иногда только нѣкоторыми опорными точками, соприкасается съ познающимъ субъектомъ. Поэтому намъ не придется говорить объ интуиціяхъ въ чистомъ видѣ, но только о познавательныхъ формахъ, включающихъ въ себѣ интуицію какъ составную часть, а именно о *внутреннихъ* и *внѣшнихъ восприятіяхъ*. Но что даетъ намъ право для такого раздѣленія? Не есть ли «внутреннее» и «внѣшнее» нѣчто привнесенное лишь мыслію, а вовсе не данное въ чистомъ опытѣ? Далѣе, слѣдуетъ ли это внутреннее и внѣшнее понимать въ пространственномъ только смыслѣ или въ какомъ-либо иномъ? На первый вопросъ мы должны отвѣтить категорическимъ отрицаніемъ. Быть можетъ мысль и вноситъ нѣчто свое въ это противоположеніе внѣшняго и внутренняго опыта, однако основаніе для этого лежитъ опять-таки въ чистомъ опытѣ. Несомнѣнно, что внѣшнее и внутреннее есть одно изъ наиболѣе поздно различаемыхъ раздѣльностей чистаго опыта. Гораздо легче усмотрѣть отдѣльность вырисовывающагося въ степи контура дерева, чѣмъ усмотрѣть различіе внѣшняго міра отъ міра своихъ собственныхъ переживаній. И не надо дѣлать какихъ-либо замысловатыхъ наблюденій, чтобы увѣренно сказать, что ребенокъ приходитъ ко второму различенію гораздо позже, чѣмъ къ первому. И, однако, эта раздѣльность наиболѣе глубокая и основная, передъ важностью которой для жизни сознанія стушевываются всѣ остальныя. Съ ней именно совпадаетъ та роковая черта, которая выдѣляетъ живое «я», какъ особую самочувствующую индивидуальность среди всего остального содержанія опыта, получающаго характеристику внѣшняго міра. Было бы безнадежнымъ предпріятіемъ опредѣлить особенность того содержанія, которое впослѣдствіи обозначается словомъ «я», какимъ-нибудь особымъ признакомъ. Поскольку такой признакъ дѣйствительно есть, онъ невыразимъ и неопредѣлимъ ни въ какихъ общихъ понятіяхъ, потому что вся природа его состоитъ въ его единственности и неповторимости. Поскольку же въ этомъ содержаніи «я» есть нѣчто общее многимъ «я»—это во всякомъ случаѣ нѣчто сложное, а не простое. Если бы мы сказали, что содержаніе «я» характеризуется тѣми качествами, которыя именуются какъ чувства, хотѣнія мысли, то это было бы лишь отчасти вѣрно. Когда въ сознаніи есть тяжесть и грусть, то налетъ грусти и тяжести имѣется и на небѣ, независимо отъ того, темное оно или синее, и на обояхъ нашей комнаты, словомъ

на всемъ, что мы относимъ къ внѣшнему міру. Когда мы боремся со стихіями или даже просто преодолѣваемъ вѣсъ тяжелаго предмета, то наша воля, переходя въ усиліе, какъ бы распространяется и на то, что мы преодолѣваемъ; и наоборотъ, въ сопротивленіи стихій и тяжести мы словно воспринимаемъ какую-то чужую волю внѣшняго міра. Что мы вкладываемъ наши мысли въ воспріятія внѣшняго міра, объ этомъ не приходится распространяться. Итакъ, міръ «я» и «не-я» по качествамъ своихъ содержаній какъ бы непрерывно переходятъ одинъ въ другой. И несомнѣнно, что чѣмъ болѣе сознаніе отдается непосредственной жизни, тѣмъ этотъ переходъ слитнѣе и незамѣтнѣе. Сознаніе ребенка въ возрастѣ около года надо представлять вполнѣ сраствореннымъ внѣшнему міру,—какъ бы плавающимъ въ немъ безъ всякой оболочки, отдѣляющей я отъ не-я, которою мы, взрослые, такъ прочно и четко окружены. Вообще содержаніе «я» характеризуется не столько качествами своихъ содержаній, сколько ихъ *динамикой* и структурой. Джемсъ очень удачно сравнилъ сознаніе съ потокомъ. Въ немъ дѣйствительно есть свое постоянное теченіе, которымъ и характеризуется жизнь. И именно этой текучестію и ея направленіемъ и опредѣляется природа «я». Эта текучесгь не есть лишь простое слѣдованіе во времени, по крайней мѣрѣ внутренній опытъ говоритъ намъ о своей динамикѣ нѣчто большее, чѣмъ простое «прежде», «теперь» и «потомъ». Это бо́льшее выясняется именно по мѣрѣ всматриванія въ глубину сознанія. Для поверхностнаго взгляда издалека рѣка, впадающая въ озеро или море, представляется равнозначной на всемъ своемъ протяженіи полосой воды. Иначе смотритъ на дѣло тотъ наблюдатель, для котораго теченіе рѣки не безразлично. Однако и онъ отмѣчаетъ лишь послѣдовательность моментовъ движенія. Но, конечно, если бы рѣка обладала внутреннимъ самочувствіемъ, то ея истокъ и устье представляли бы нѣчто гораздо болѣе разнородное и своеобразное, чѣмъ для глаза наблюдателя, взглядъ котораго вполнѣ одинаково скользитъ какъ вверхъ, такъ и внизъ по теченію Наше сознаніе представляетъ такую, какъ бы одаренную самочувствіемъ, рѣку съ ясно осознанной необратимостью своего теченія, съ внутреннимъ переживаніемъ своихъ крутыхъ паденій, замедленій и стоянокъ, а главное, съ сознаніемъ своего исхода и съ ощущеніемъ своего «впаденія» въ нѣчто иное. Однако и сравненіе съ

рѣкой далеко не идетъ. Въ сознаніи теченіе имѣетъ не одно направленіе, а довольно сложный, хотя и упорядоченный, обмѣнъ динамическихъ импульсовъ. Наши усилія, чувства и мысли имѣютъ свое *начало*, свое *направленіе* движенія и свой *конецъ*. И вотъ въ этихъ-то начальныхъ и конечныхъ пунктахъ, которые лишь *динамически* оттѣняютъ качественную сплошность содержаній, и познается пограничная черта, отдѣляющая «я» отъ «не-я».

Наиболѣе характернымъ является для сознанія его начало, его внутренній истокъ. Это начало есть нѣчто наименѣе предметное въ обычномъ смыслѣ слова. Тотъ пунктъ, въ которомъ зачинаются наши желанія и мысли, не есть какое-либо содержаніе или качество, подобное другимъ, а именно творческая, а потому вѣчно колеблющаяся *неопредѣленность*. Однако, эта неопредѣленность лишь въ смыслѣ предмета тѣхъ или иныхъ мыслей и желаній, но въ то же время это величайшая *опредѣленность* въ смыслѣ сохраненія этой своей специфической черты, опредѣляемой словами «я», «мое». Опредѣленно оно также въ отношеніи своеобразнаго расположенія около этого начала мыслей, воли и чувствъ. Желанія и чувства—это ближайшія качества, расположенныя у этого истока сознанія. При этомъ опять характерно то, что направленіе въ измѣненіи этихъ качествъ, т. е. динамика сознанія, здѣсь прямо противоположна. Волевыя стремленія исходятъ изъ «я» и какъ бы упираются во внѣшній ощущаемый міръ. Чувства, напротивъ, какъ бы исходятъ отъ периферіи, въ своемъ возникновеніи едва отличаясь отъ разнаго рода ощущеній [1]) и лишь на глубинѣ пріобрѣтая специфическій характеръ боли или радости самого «я»

Такимъ образомъ чувства и желанія, достигая наиболѣе глубокаго уровня сознанія, являются какъ бы ощущеніемъ и дѣйствіемъ самого «я», а не его тѣла. Что касается мыслей, то онѣ, какъ бы имѣя равноцѣнную опору и источникъ возникновенія какъ въ «я», такъ и во внѣшнемъ мірѣ, представляются наиболѣе измѣнчивыми въ направленіи своего теченія, направляясь то отъ внѣшняго міра внутрь, то обратно. Являясь столь специфическимъ центромъ воспріимчивости и дѣйствія, наше «я» неизбѣжно съ

---

[1]) Благодаря именно этому Джэмсъ и могъ смѣшать чувства (эмоціи) съ совокупностью органическихъ ощущеній.

теченіемъ времени создаетъ двойственность воспріятія внѣшняго и внутренняго. Что эта двойственность совпадаетъ отчасти съ пространственнымъ противоположеніемъ собственнаго тѣла и того, что внѣ его, это не требуетъ никакихъ поясненій. Однако ее нельзя также понимать чисто пространственной, поскольку сама пространственность есть лишь специфическая черта внѣшняго міра, не исчерпывающая опыта внѣшности.

Устанавливая различіе внѣшняго и внутренняго воспріятія, мы должны оговориться, что послѣдній терминъ принадлежитъ къ числу неточно употребляемыхъ. Если подъ воспріятіемъ разумѣть такое отношеніе къ чистому опыту, которое связано съ устремленіемъ вниманія, съ извѣстнымъ жизненнымъ интересомъ и съ извѣстнаго рода мыслительной обработкой и дополненіемъ воспринимаемаго, то мы, казалось бы, вправѣ были бы говорить лишь о внѣшнихъ воспріятіяхъ, до того безынтересна для большинства ихъ собственная душевная жизнь. Быть можетъ лишь психологи и поэты имѣютъ внутреннія воспріятія въ точномъ смыслѣ слова. Всѣмъ прочимъ людямъ рѣдко приходитъ въ голову разсматривать свои собственныя душевныя переживанія въ качествѣ особыхъ объектовъ наблюденія. Вообще можно формулировать болѣе или менѣе общее правило, что предметы внѣшняго опыта воспринимаются, внутренняго же только переживаются или сознаются. Если въ первомъ случаѣ мы имѣемъ несомнѣнную апперцепцію, то во второмъ можно говорить лишь про перецепцію. Однако мы все же замѣчаемъ нашу душевную жизнь настолько, что можемъ потомъ ее вспоминать. И именно по этимъ воспоминаніямъ мы и судимъ объ ея границахъ и природѣ. То, что добавляетъ къ этому психологическое наблюденіе и экспериментъ, не относится во всякомъ случаѣ къ области существеннаго. Это, конечно, не совсѣмъ случайно. «Предметы» внутренняго опыта по природѣ своей расплывчаты и неуловимы. Съ другой стороны мы, повидимому, совершенно лишены болѣе или менѣе изощренной способности къ внутреннему воспріятію. И быть можетъ мутность нашего внутренняго міра есть отчасти результатъ того, что у насъ нѣтъ ни внутреннихъ глазъ, ни слуха, а лишь какая-то однообразная ощутимость, подобная той, которою обладаютъ въ отношеніи внѣшняго міра простѣйшія животныя безъ ясной дифференцировки зрительныхъ и слуховыхъ органовъ. Всѣ эти сравненія могутъ показаться

грубыми не только по отношенію къ человѣческому достоинству, но и для той области опыта, о которой идетъ рѣчь. Въ самомъ дѣлѣ, можно ли говорить о чемъ-либо подобномъ органамъ воспріятія, т. е. о нѣкоторомъ посредствующемъ способѣ воспріятія того, что есть образецъ чистой непосредственности. На такое сомнѣніе мы въ свою очередь отвѣтили бы сомнѣніемъ въ полной и несомнѣнной непосредственности всего нашего внутренняго опыта. Собственно на основаніи чего ее можно было бы утверждать? И не предполагало бы такое утвержденіе полную и ясную картину процесса воспріятія и внутренней природы сознанія? Въ отношеніи внѣшняго воспріятія мы имѣемъ такія картины, хотя быть можетъ гипотетическія и символическія, въ видѣ физико-физіологическаго объясненія внѣшняго воспріятія. Это объясненіе можетъ получить ту или иную философскую интерпретацію. Но что мы имѣемъ въ отношеніи внутренняго воспріятія, когда вопросъ о душѣ, о сознаніи продолжаетъ оставаться не только самымъ спорнымъ, но и самымъ неяснымъ и скуднымъ, по имѣющимся отвѣтамъ и тѣмъ или инымъ объясненіямъ факта сознанія? Что ручается, что въ однообразной, казалось бы, данности во внутреннемъ опытѣ всѣхъ переживаній нѣтъ своей глубины и поверхности, своихъ слоевъ и промежуточныхъ звеньевъ, вообще своей *диспозиціи* внутреннихъ «предметовъ» и диспозиціи не менѣе сложной, чѣмъ во внѣшнемъ мірѣ? Высказывая такія предположенія, мы нисколько не колеблемъ несомнѣнную непосредственность внутреннихъ переживаній въ извѣстной области сознанія и вообще вовсе не хотимъ посягнуть на полное своеобразіе внутренняго опыта во всѣхъ отношеніяхъ. Та особенность, которая дѣлаетъ опытъ внутреннимъ, дѣлаетъ его и болѣе непосредственнымъ, чѣмъ опытъ внѣшній. И расплывчатая нечеткость внутреннихъ переживаній, если она даже и зависитъ отчасти отъ нашей неспособности къ внутреннему воспріятію, есть въ то же время несомнѣнный показатель особой ихъ природы и особаго способа связности. Въ самомъ дѣлѣ, что дѣлаетъ эти предметы «моими», кромѣ того специфическаго осознанія ихъ моимъ «я», которое надо оставить объективно неопредѣленнымъ? Несомнѣнно и то, что они находятся въ значительной мѣрѣ въ сферѣ моего непосредственнаго воздѣйствія Какъ бы ни рѣшать теоретически вопросъ о свободѣ воли, но нельзя отвергнуть ту разницу, которая имѣется

въ моемъ воздѣйствіи на внѣшнія тѣла и на мои собственныя желанія, чувства и мысли. Внѣшними предметами могутъ распоряжаться только мои руки, но свои желанія, чувства и мысли я видоизмѣняю безъ помощи какихъ-либо рычаговъ. Если намъ скажутъ, что эти рычаги быть можетъ и есть, но что они лишь скрыты въ силу невѣдѣнія нами внутренняго механизма душевной жизни, то мы готовы будемъ согласиться съ этимъ, если подъ механизмомъ и рычагами разумѣть извѣстную сложность и опосредствованность динамическихъ соотношеній. Но пусть мы не знаемъ картины этого механизма въ ея полнотѣ и сложности. Но вѣдь кое-что мы изъ нея знаемъ,—хотя бы два, три смежныхъ члена его находятся же въ нашемъ внутреннемъ полѣ зрѣнія. Однимъ словомъ, мы знаемъ, хотя бы неполно, родъ и *способъ* воздѣйствія мыслей, чувствъ, желаній и нашего «я» другъ на друга. И въ этомъ способѣ воздѣйствія очень мало, чтобы не сказать ничего, похожаго на воздѣйствіе руки при помощи топора на брусокъ дерева. И въ этой разницѣ главную роль играетъ вовсе не пространственная протяженность руки, топора и дерева, сколько ихъ полная обособленность другъ отъ друга, ихъ мертвенная неподвижность и неизмѣнность. Предположимъ вмѣстѣ съ Джэмсомъ, что тотъ конфликтъ этическихъ и антиморальныхъ побужденій, который совершается въ моемъ сознаніи, есть нѣчто находящееся въ пространствѣ, подобно топору и дереву. Если даже это и принять, то во всякомъ случаѣ этимъ не отмѣняется то своеобразное между ними отношеніе и та ихъ своеобразная природа, въ силу которой идеи, чувства и желанія являются другъ для друга какъ бы взаимно проницаемыми. Они могутъ почти сливаться, таять и наростать, быть длительными и почти мгновенными, вообще деформироваться съ быстротой и легкостью, которой нѣтъ подобной въ предметахъ внѣшняго міра. Лишь быстро несущіяся, тающія и преобразующіяся облака могли бы быть уподоблены жизни нашего сознанія, если бы они при своей измѣнчивости были въ то же время носителями опредѣленныхъ формъ, структуръ и идейныхъ смысловъ. Но наибольшее своеобразіе сферы внутренняго воспріятія заключается именно въ ея принадлежности къ тому неопредѣленному тожеству, которое обозначается словомъ «я» и которое образуетъ какъ бы самое плотное ядро сознанія, нѣкоторый абсолютный punctum continui всего сознанія. Если сплошность

постулируется во внѣшней дѣйствительности научной и философской мыслью, то во внутреннемъ опытѣ она усматривается непосредственно въ сплошности и единствѣ «я», дающаго свою окраску и значимость всему пестрому и измѣнчивому разнообразію остального содержанія.

Глава VII.

Сознаніе какъ общая основа внѣшняго и внутренняго опыта и какъ особый „предметъ“ внутренняго опыта. Единство сознанія или „я“.

Сознаніемъ мы называемъ всю область чистаго опыта, поскольку она разсматривается лишь со стороны переживанія ея нашимъ индивидуальнымъ «я». Такъ какъ внѣшній опытъ нами переживается или, что то же, сознается, то онъ несомнѣнно относится къ области сознанія. Въ этомъ смыслѣ отнесеніе всего нами воспринимаемаго къ области сознанія вполнѣ правомѣрно. Однако на-ряду съ широкимъ смысломъ слова «сознаніе», *объемлющимъ* его, такъ сказать, внѣшнія *границы*, т. е. то, гдѣ начинается уже что-то другое, а именно внѣшніе сознанію предметы, имѣется и болѣе узкій смыслъ того же термина, обозначающій лишь то, что находится внутри этихъ границъ. Это—сознаніе, понимаемое какъ «душа», какъ область специфической принадлежности тому или иному индивидуальному «я».

Прежде всего мы должны признать линію разграниченія этихъ двухъ областей совершенно неясной, а тамъ, гдѣ она, повидимому, ясно намѣчается, всегда до извѣстной степени спорной. Ее такъ же трудно указать, какъ трудно указать линію, отдѣляющую Средиземное море отъ Атлантическаго океана или отдѣляющую рѣку отъ впадающаго въ нее притока. Мы можемъ только указать область или поясъ опыта, гдѣ она проходитъ. Этотъ поясъ—*содержаніе* ощущеній. Къ какому бы оправданію наивнаго реализма мы ни пришли, мы никогда не сможемъ отвергнуть то положеніе, что во всѣ чувственныя качества внѣшнихъ вещей воспринимающій субъектъ вкладываетъ нѣчто отъ себя или со стороны качества, или со стороны интенсивности ощущеній, или со стороны ихъ взаимоотношенія. И это вкладываемое, коль скоро оно замѣчено, уже не можетъ быть относимо къ области внѣшняго, а должно

уже пониматься находящимся «по сю сторону границъ». И если даже признать, что въ содержаніи нѣкоторыхъ ощущеній мы соприкасаемся съ подлинными качествами внѣшнихъ вещей, то переходъ этого содержанія въ то, что не можетъ быть отнесено на счетъ внѣшняго сознанію міра, представляетъ во всякомъ случаѣ нѣчто неуловимое, нѣкоторую непрерывную сплошность. Уже одно это обстоятельство не даетъ возможности утверждать интуитивное знаніе внѣшнихъ предметовъ. Непосредственная интуиція даетъ намъ лишь сознаніе какъ бы втекающихъ въ насъ *внѣшнихъ энергій*. Во многихъ случаяхъ эти энергіи сами по себѣ безформенны и отдѣлимы отъ порождающихъ ихъ вещей. И тогда онѣ ничего не могутъ намъ говорить о дѣйствительныхъ предметныхъ формахъ этихъ вещей. Эти формы могутъ опредѣляться лишь посредствующими процессами мысли. Указанная нами сплошность перехода не допускаетъ также въ отношеніи сознанія никакихъ рѣзко выраженныхъ дуалистическихъ теорій. По крайней мѣрѣ въ области чисто описательной психологіи всякое рѣзкое разграниченіе областей сознанія соотвѣтствующихъ внѣшнему и внутреннему опыту страдаетъ неизбѣжными натяжками и искусственностью [1]). Но если области внѣшняго и внутренняго опыта точно

---

[1]) Характерный образецъ такого искусственнаго дуализма видимъ мы въ статьѣ Штумпфа «Явленія и психическія функціи». Желая наиболѣе рѣзко и точно отграничить «явленія», какъ содержанія ощущеній и соотвѣтствующихъ имъ образовъ памяти, отъ психическихъ «*функцій*», Штумпфъ совершенно неожиданно апеллируетъ къ логикѣ и устанавливаетъ тезисъ о логической отдѣлимости понятія психическихъ функцій отъ понятія явленій. «Къ звуку»,—утверждаетъ Штумпфъ,—«съ логической необходимостью принадлежатъ только признаки высоты, силы и т п., которые нужны для полнаго описанія явленія. Признакъ воспринимаемости сюда *не относится*» (см. Новыя идеи въ философіи, сб. № 4, стр. 62). Мы, признаемся, не видимъ никакой *логической* связи между звукомъ, какъ таковымъ, и напримѣръ, его тональностью. Тональность предполагаетъ звуковой рядъ, но звукъ вполнѣ представимъ и мыслимъ совершенно одинокимъ. Съ другой стороны, странно силу противопоставлять воспринимаемости (куда входитъ вниманіе), если только подъ силой разумѣть интенсивность звука какъ состоянія сознанія, а не какъ количество физической звуковой энергіи. Вообще всѣ эти характеристики вовсе не вытекаютъ изъ понятія звука логически. И едва ли кто-либо, не исключая и самого Беркли, утверждалъ мыслимость функціи воспринимаемости въ явленіяхъ путемъ простого аналитическаго сужденія. Во всякомъ случаѣ, если «percipi» было для Беркли аналитически выводимымъ признакомъ всякаго «esse», какъ чувственнаго содержанія, то этотъ

не отдѣлимы, то онѣ тѣмъ не менѣе не могутъ не различаться, какъ не могутъ не различаться въ солнечномъ спектрѣ семь цвѣтовъ при всей неуловимости ихъ перехода одного въ другой и неотдѣлимости въ составѣ спектра одного цвѣта отъ другого. Но здѣсь надо сказать большее. Содержаніе внутренняго опыта не только непрерывно переходитъ въ содержаніе внѣшняго опыта, но и какъ бы вуалируетъ его всего сплошь. Все, что бы мы ни воспринимали, во внѣ подернуто налетомъ субъективности, какъ въ своемъ качествѣ, такъ и структурѣ. Отъ перемѣны мѣста въ пространствѣ мѣняются размѣры и контуры вещей, отъ живости и свѣжести

анализъ основанъ былъ на эмпирически данномъ синтезѣ воспринимаемаго содержанія съ функціей воспріятія. Всякое воспринимаемое содержаніе дано въ функціи воспріятія, констатируетъ Беркли. Слѣдовательно, его esse=percipi. И этотъ выводъ незыблемъ, поскольку вопросъ ставится о *содержаніи сознанія*. Но быть можетъ есть такое же «esse» и внѣ percipi Отрицаніе этой именно возможности составляетъ неоправданный догматизмъ Беркли

Вообще Штумпфу, чтобы отстоять полную раздѣльность и независимость функцій отъ явленій, приходится обращаться къ помощи гипотезъ, которыя совершенно не вяжутся съ его чисто феноменологическимъ анализомъ Такой гипотезой у него является предположеніе о существованіи въ сознаніи неразличенныхъ элементовъ ощущеній. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы обосновать полную независимость явленій отъ функцій, Штумпфу приходится сдѣлать содержаніе ощущеній совершенно независимымъ отъ *актовъ* различенія, напримѣръ содержаніе воспріятія звукового аккорда отъ способности разслышать въ немъ трезвучіе. Поскольку Штумпфъ здѣсь, самъ того не замѣчая, впадаетъ въ метафизику безсознательныхъ процессовъ, онъ можетъ быть и правъ по существу, но несомнѣнно неправъ методологически, т. е по отношенію поставленной имъ задачи чисто феноменалистическаго описанія сознанія. Вообще психологическая теорія анализа и сліянія тоновъ (Tonverschmelzung) у Штумпфа остается въ основѣ совершенно неясной какъ въ упомянутой статьѣ, такъ и въ его классическомъ изслѣдованіи «Tonpsychologie». Въ сущности сліяніе тоновъ Штумпфъ самъ отказывается объяснить на чисто-психологической почвѣ и склоненъ видѣть рѣшеніе вопроса въ невѣдомой области центральныхъ первыхъ процессовъ. Что Штумпфъ признаетъ возможность относить неразличенныя содержанія къ области безсознательнаго, можно судить, напримѣръ, изъ такой его фразы въ «Tonpsychologie»: «von diesen (т. е. одновременныхъ содержаній) ist stets eine grosse Menge ungeschieden im Bewusstsein (oder wenn man das Ungeschiedene unbewusst nennen will in der Seele) vorhanden» (см. т I стр. 106). Фраза, заключенная въ скобки, равно какъ и выраженіе нѣкоторой неувѣренности на слѣдующей страницѣ свидѣтельствуютъ о томъ, что вопросъ,—гдѣ же собственно находятся эти неразличенныя содержанія, не представляется для Штумпфа окончательно рѣшеннымъ.

воспріимчивости мѣняются оттѣнки цвѣтовъ, иначе слышатся звуки и т. п. Правда, все это субъективное можетъ быть опять-таки объективировано при извѣстномъ способѣ разсмотрѣнія и учетѣ разнаго рода ситуацій субъекта въ качествѣ объективныхъ. Вообще для сторонняго зрителя внутренній и внѣшній опытъ каждаго субъекта становятся опять-таки опытомъ внѣшнимъ и въ этомъ смыслѣ объективированнымъ. Но мы вѣдь обсуждаемъ наше разграниченіе съ точки зрѣнія сознанія индивидуальнаго субъекта. И въ предѣлахъ его сознанія внѣшній опытъ содержится во внутреннемъ, какъ нѣкоторая неопредѣленная величина, постоянно измѣняющаяся и не поддающаяся точному опредѣленію. Однако она постоянно и неизбѣжно такъ или иначе опредѣляется. И это опредѣленіе производится двумя способами. Во-первыхъ, путемъ естественнаго разсмотрѣнія чистаго опыта и, во-вторыхъ, путемъ научной и философской критики. Если мы обратимся къ первому способу, то найдемъ себя въ области совершенно случайныхъ и не основанныхъ ни на чемъ твердомъ заключеній. Въ этомъ отношеніи особенно поучительно сознаніе ребенка двухъ, трехъ лѣтъ. Послѣ перваго періода полной нерасчлененности жизни сознанія на область внутренняго и внѣшняго у дѣтей къ двумъ, тремъ годамъ выясняется несомнѣнное различеніе «я» и «не-я». Однако, до чего это различеніе смутно и неуравновѣшено, видно изъ многихъ фактовъ дѣтской психологіи. Ребенокъ живетъ съ одной стороны, какъ бы не замѣчая своего «я», всецѣло прикованный своимъ вниманіемъ ко внѣшнему. Конечно, въ этомъ возрастѣ нѣтъ и рѣчи о признаніи тѣхъ или иныхъ качествъ субъективными. Цвѣта, звуки, теплое и холодное—все это относится къ внѣшнимъ предметамъ. Но съ другой стороны, кто не замѣчалъ у дѣтей этого возраста весьма своеобразнаго отношенія къ этимъ внѣшнимъ предметамъ, какъ къ нѣкоторому *своему* достоянію, находящемуся въ подчиненіи ихъ волѣ. Вѣдь поскольку ребенокъ негодуетъ и сердится на то, что внѣшніе предметы не повинуются его волѣ, какъ его собственная рука или нога, представленіе внѣшности у него еще далеко не полное и не *глубокое*. И долгое время весь міръ кажется ему находящимся въ его распоряженіи. Онъ часто думаетъ прогнать нетерпѣливымъ движеніемъ руки или капризнымъ крикомъ тѣ или иные внѣшніе предметы, совершенно такъ же, какъ мы взрослые «отмахиваемся» отъ непріятныхъ мыслей или чувствъ.

Ребенокъ иногда легко успокаивается, просто отвернувъ голову отъ нежелательнаго предмета. Все это показываетъ, что внѣшній міръ предметовъ для него еще имѣетъ характеръ его собственнаго міра представленій и грезъ. Разрушеніе этой иллюзіи и идетъ рука объ руку съ образованіемъ такъ называемаго естественнаго понятія о внѣшнемъ мірѣ. Съ наступленіемъ болѣе критической оцѣнки воспріятій и обнаруженія разнаго рода иллюзій и обмановъ органовъ чувствъ понятіе о внѣшнемъ мірѣ опять видоизмѣняется. Даже люди самыхъ наивныхъ міровоззрѣній признаютъ, что многое во внѣшнемъ мірѣ предметовъ имъ только «*такъ кажется*». И это «кажется» относится ими, конечно, ко внутреннему міру своихъ мыслей и чувствъ. Въ этомъ отношеніи элементы субъективнаго идеализма присущи самымъ первичнымъ стадіямъ умственной культуры. И философы, реабилитирующіе, подобно Авенаріусу, естественную точку зрѣнія на міръ, какъ лишенную этого раскола, на внѣшнюю и внутреннюю по отношенію къ сознанію дѣйствительность, несомнѣнно слишкомъ упрощаютъ эту естественную точку зрѣнія. Нѣтъ такого наивнаго дикаря, который не отличалъ бы по своему и въ своихъ терминахъ міръ предметовъ, какъ они ему кажутся и каковы они на самомъ дѣлѣ. И эта возможность только казаться, объясняемая какъ ошибка своихъ чувствъ и мыслей, есть уже одинъ изъ видовъ самоодушевленія или, выражаясь терминами Авенаріуса, «автоинтроекціи», которая, вопреки теоріи Авенаріуса, есть нѣчто весьма естественное и во всякомъ случаѣ предшествующее «интроекціи». Критическая точка зрѣнія на вопросъ представляется столь же, если не болѣе, колеблющейся, чѣмъ естественная. Въ философскихъ теоріяхъ внѣшній и внутренній міръ представляются взаимно поглощающими до полнаго исчезновенія одного въ другомъ. И здѣсь, на-ряду съ крайностями дуализма, встрѣчаютъ насъ крайности гносеологическаго монизма. Такой именно крайностью представляется намъ теорія Авенаріуса, какъ одинъ изъ наиболѣе рѣшительныхъ способовъ устранить изъ чистаго опыта коренной дуализмъ, ведущій къ образованію понятій духа и тѣла. Мы не будемъ останавливаться на его теоріи интроекціи и реабилитаціи наивнаго реализма. Слабые пункты его теоріи намъ приходилось уже указывать въ статьѣ «Въ Защиту Чудеснаго» (Вопросы Философіи и Психологіи, кн. 71). Если нѣкоторыя изъ приведенныхъ тамъ возраженій мы бы высказали теперь въ нѣсколько иной

формѣ, то по существу и въ основныхъ чертахъ намъ пришлось бы лишь повторить сказанное. Самымъ слабымъ въ воззрѣніяхъ Авенаріуса мы считаемъ то, что все его опроверженіе философскаго анимизма зиждется на теоріи внѣшняго воспріятія и даже на вопросѣ болѣе частномъ—на субъективности ощущеній. Если даже Авенаріусъ правъ, что противоположная ему теорія интроицированія ощущеній не имѣетъ подъ собою достаточныхъ основаній [1]), то изъ этого во всякомъ случаѣ нельзя выводить тѣхъ слѣдствій, касающихся анимизма вообще, которыя выводитъ Авенаріусъ. По какому-то непонятному произволу мысли у Авенаріуса судьба всѣхъ остальныхъ душевныхъ переживаній, а именно чувствъ, желаній, мыслей, поставлена въ зависимость отъ того или иного истолкованія явленій внѣшняго воспріятія. Признавъ, что чувственный составъ воспріятій ошибочно помѣщенъ внутри индивидуальнаго сознанія, Авенаріусъ тѣмъ самымъ думаетъ превратить въ ничто и все сознаніе въ качествѣ особаго внутренняго опыта. При этомъ онъ съ поразительной легкостью раздѣлывается со всѣмъ остальнымъ содержаніемъ сознанія, указывая лишь на то, что непроходимой пропасти между мыслями и внѣшними предметами нѣтъ и что общій способъ данности внѣшняго и внутренняго опыта субъекту «я» въ сущности одинаковъ. Но, конечно, это не аргументъ. Черты сходства и непрерывности переходовъ не могутъ стирать различіе между рѣзкими противоположностями въ другихъ отношеніяхъ. Особенно трудно для Авенаріуса устранить съ пути его прямолинейнаго толкованія сознанія *мысли*, своеобразная подвижность которыхъ и большая независимость отъ внѣшней причинности не позволяетъ ихъ вполнѣ уподоблять камнямъ, деревьямъ и т. п. Слабость аргументовъ Авенаріуса въ этомъ именно пунктѣ отмѣчаетъ Викторовъ въ своей статьѣ, посвященной Авенаріусу (Новыя идеи въ философіи, сборникъ № 3), заключающей въ сжатой, хотя и нѣсколько смягченной формѣ, весьма существенныя критическія замѣчанія по поводу воззрѣній Авенаріуса. Особенно цѣнно для насъ указаніе Викторова на то, что самая интроекція возникаетъ не въ чемъ иномъ какъ въ лонѣ наивнаго реализма, который вообще есть нѣчто

---

[1]) Нѣкоторую правоту его въ этомъ отношеніи намъ придется признать въ X главѣ

расплывчатое и неустойчивое и постоянно колеблющееся между реалистической и идеалистической гипотезой. Въ сущности дуализмъ сознанія и внѣшняго опыта отчасти возстановляется у Авенаріуса въ его описаніи чистаго опыта при помощи противопоставленія «я» и окружающей его «среды», какъ образующихъ принципіальную координацію. Вѣдь если эту координацію можно называть принципіальной и отличать среди безконечнаго множества другихъ «координацій», то именно только потому, что «я» есть нѣчто своеобразное и притомъ въ нѣкоторомъ смыслѣ центральное въ содержаніи опыта. И это своеобразіе не заключается лишь въ бо́льшемъ богатствѣ элементовъ «я», какъ думаетъ Авенаріусъ, а именно въ ихъ своеобразной природѣ и способѣ взаимной связи. Но вообще въ стремленіи Авенаріуса нивелировать чистый опытъ при помощи метода точнаго описанія, устранивъ изъ него ложныя и предвзятыя конструкціи матеріалистической и спиритуалистической метафизики, нельзя не видѣть нѣкотораго вполнѣ обоснованнаго освобожденія отъ крайности идеалистической гносеологіи, присущей, какъ это ни странно, и матеріализму. Однако, насколько трудно провести границы такого правомѣрнаго освобожденія отъ гносеологическаго гнета субъективизма и насколько такое освобожденіе связывается иногда опять-таки съ предвзятой конструкціей, механизирующей сознаніе, показываетъ примѣръ того-же Авенаріуса.

Съ точкой зрѣнія Авенаріуса совпадаютъ во многомъ взгляды и другихъ философовъ, напримѣръ, Шуппе и Наторпа, стремящихся нивелировать сознаніе внѣшняго и внутренняго, свести то и другое къ однозначной и по существу *нейтральной* сѣти разнаго рода соотношеній. Къ такой точкѣ зрѣнія можно придти и помимо устраненія интроекціи, основываясь исключительно на вполнѣ *равноправной* соотносительности въ опытѣ субъекта и объекта. Выигрывая отчасти въ смыслѣ болѣе простого и непредвзятаго описанія разнаго рода частныхъ зависимостей, теоріи эти упускаютъ изъ вида предметный характеръ дѣйствительности, состоящей не изъ какихъ-то безразличныхъ элементовъ и отношеній, которые можно было бы разсматривать съ одинаковымъ основаніемъ и справа налѣво и слѣва направо, а изъ опредѣленныхъ конструкцій и характеровъ бытія. Современное стремленіе философіи къ монистической картинѣ міра можно только привѣтствовать,

однако монизмъ не долженъ превращать дѣйствительность въ какую-то нехарактерную сѣть безразличія и нейтральности. Не слѣдуетъ смѣшивать неуловимость границъ въ переходахъ отъ одной области опыта къ другой съ его однородностію. Необходимо дѣлать разницу между «различнымъ» и «различимымъ». Дѣйствительность, какъ чистый опытъ, состоитъ изъ рѣзко различныхъ группъ. Но это рѣзко различное, благодаря непрерывности переходовъ, бываетъ зачастую трудно различимымъ и разграничиваемымъ. Поскольку же «нейтрализація» опыта основывается на томъ, что и предметы внѣшняго опыта, и внутреннія переживанія подлежатъ одинаковой обработкѣ объективирующаго научнаго метода, что и тѣ и другіе подчинены условіямъ пространства и времени и разнаго рода закономѣрностямъ, она совершенно произвольна, такъ какъ въ дѣйствительности и методы психологіи, и достигаемые ими результаты слишкомъ своеобразны сравнительно съ естествознаніемъ. Равнымъ образомъ временная длительность переживаній и внѣшнихъ предметовъ, а тѣмъ болѣе ихъ протяженность, слишкомъ различны, чтобы ихъ можно было приводить къ однозначнымъ закономѣрностямъ какихъ бы то ни было функціональныхъ зависимостей.

Признавая неизбѣжнымъ дуализмъ опыта, мы отличаемъ однако два его вида. дуализмъ абсолютный и относительный. Первый утверждаетъ два рода бытія, между которыми нѣтъ *ничего общаго*. Таковъ, напримѣръ, субстанціальный дуализмъ Декарта и аттрибутивный Спинозы. Для такого дуализма гносеологическая проблема познанія двухъ родовъ дѣйствительности, равно какъ и метафизическая проблема ихъ взаимодѣйствія, навсегда останется неразрѣшимой. Мы поддерживаемъ другой дуализмъ, который утверждаетъ лишь видовое отличіе въ одномъ и томъ же родѣ бытія. И въ чистомъ опытѣ, и въ соотвѣтствующей ему дѣйствительности нѣтъ ничего, что не имѣло бы какой-то общей основы, что не было бы въ какомъ-то отношеніи однороднымъ. Но градаціи этого однороднаго могутъ создавать различія, имѣющія уже характеръ совершеннаго несходства и даже противоположности. Сознаніе и кусокъ гранитной скалы при несомнѣнной возможности ихъ соприкосновенія въ какой-то одинаково общей имъ области даютъ примѣръ такого несходства, которое нельзя затушевать никакими абстрактными закономѣрностями и функціональными зависимостями.

Привязанность къ опредѣленному физическому тѣлу, постоянная подвижность (текучесть), непосредственная подчиненность исходящимъ изъ «я» желаніямъ и, наконецъ, самое «я» какъ нѣчто единственное и совершенно своеобразное во всемъ содержаніи опыта,— вотъ характернѣйшія объективныя свойства сознанія, какъ особаго предмета. Этимъ именно сознаніе отличается отъ видимыхъ на различныхъ разстояніяхъ отъ тѣла предметовъ, отъ ихъ неподвижности и своеволія, вообще оторванности отъ «я». И, пожалуй, самый важный признакъ именно послѣдній. Видимые мною предметы именно потому и не вводятся въ сферу предмета, именуемаго «я», что они ни въ какомъ смыслѣ не могутъ быть названы «моими». Всѣ эти отличительныя свойства вполнѣ оправдываютъ образованіе особыхъ понятій: сознанія какъ души и противостоящаго, хотя и соприкасающагося съ нимъ, внѣшняго міра. И здѣсь, конечно, не обойтись безъ метафизическихъ конструкцій предметнаго характера. Каковы должны быть эти конструкціи внутренняго воспріятія сознанія, къ этому вопросу мы перейдемъ лишь по разсмотрѣніи внѣшняго воспріятія. Лишь совокупный опытъ даетъ надежную почву для формулированія основныхъ принциповъ дѣйствительности. Пока мы дополнимъ лишь наше разсмотрѣніе сознанія характеристикой его центральнаго единства или «я», наиболѣе придающаго сознанію значеніе особаго предмета среди другихъ.

Если еще лѣтъ 10, 15 тому назадъ единство сознанія приходилось защищать и отстаивать, какъ нѣкую атакуемую со всѣхъ сторонъ крѣпость, то въ настоящее время въ немъ можно видѣть одну изъ прочно завоеванныхъ позицій философской мысли. Правда, очень многіе философы, признавая неизбѣжность этой позиціи, стремятся тѣмъ или инымъ способомъ умалить ея значеніе для построенія на ея почвѣ какой-либо метафизической теоріи. Однако весьма важнымъ является уже и то, что значеніе этого принципа какъ въ теоріи познанія, такъ и психологіи признается и такими изслѣдователями, которые совершенно чужды метафизики или во всякомъ случаѣ сами весьма осторожны въ какихъ бы то ни было метафизическихъ допущеніяхъ. Такъ, напримѣръ, Липпсъ самымъ основнымъ пунктомъ всякой здоровой психологіи признаетъ уразумѣніе роли «я», какъ реальнаго единства сознанія, соприсутствующаго всѣмъ отдѣльнымъ переживаніямъ и являюща-

гося основнымъ предметомъ психологіи. Но уже вполнѣ неожиданнымъ является признаніе «я» основой всякаго единства (очевидно и мыслей) у Наторпа, нѣкоторыя характеристики котораго совершенно неотличимы отъ метафизическихъ опредѣленій «я», какъ духовной субстанціи, или вещи въ себѣ [1]). Вообще вопросъ о единствѣ сознанія можетъ имѣть три существенно различныхъ рѣшенія. Во-первыхъ, этому единству можетъ приписываться лишь *формальное* значеніе. Въ этомъ случаѣ единство усматривается только въ единствѣ той или иной формы объединяющей реально раздѣльные элементы въ одно цѣлое. Это самый обычный видъ единствъ, обнаруживаемый почти во всѣхъ предметахъ внѣшняго міра даже при чисто атомистическомъ ихъ объясненіи. При этомъ такое единство можетъ пониматься имѣющимъ или трансцендентное по отношенію къ мысли значеніе, т. е. какъ нѣчто обусловленное самой дѣйствительностью вещей (напримѣръ, скопленіемъ элементовъ въ одномъ мѣстѣ) или значеніе только трансцендентальное,—т. е. относиться къ апріорнымъ условіямъ познанія.

Въ послѣднемъ случаѣ это единство переносится уже въ природу индивидуальнаго познающаго субъекта и приписывается его формирующей дѣятельности. Такъ именно и понималось трансцендентальное единство апперцепціи Кантомъ [2]). Однако на такомъ единствѣ формы можно остановиться лишь при поверхностномъ или предвзятомъ разсмотрѣніи вопроса. Никакая форма не можетъ служить объясненіемъ единства, поскольку самое то понятіе формы требуетъ для своего объясненія принципъ единства какъ того, что образуетъ форму. Форма можетъ служить объясненіемъ единства лишь того, что она формируетъ, т. е. чего-либо для нея *иные*-

---

[1]) Утверждая, что самое единство «я» не можетъ быть сознаваемо, Наторпъ далѣе говоритъ: Wohl aber ist unabhangig von ihr abstrakt zu supponiren. Als was denn? Die Antwort kann nur lauten: nicht als eine, als die jedesmalige Verknupfungseinheit, sonder als *die* Einheit als letzter Seingrund der Vereinigung, und damit als Einheitsmoglichkeit, mit einem Wort als Einheitsgrund uberhaupt.» «Allgemeine Psychologie 1912» стр. 36.

[2]) Н. О. Лосскій чрезвычайно удачно выяснилъ, насколько кантовское пониманіе этого единства остановилось на полпути и насколько неизбѣжно было для его послѣдователей превратить это единство, понимавшееся въ схемахъ гносеологическаго индивидуализма, въ надъиндивидуальное единство гносеологическаго субъекта или «сознанія вообще». См. «Введеніе въ философію», стр. 161—164

няго. Но она является совершенно необоснованной *въ самой себѣ*, если не предположить, что она въ свою очередь держится какимъ-то единствомъ, но уже не формальнаго только характера, а *реальнаго.* Въ сущности къ этому второму рѣшенію долженъ былъ бы придти и Кантъ, если бы онъ всмотрѣлся въ сущность вопроса и не опасался бы въ реальномъ единствѣ апперцепціи возстановить понятіе духовной субстанціи. Въ самомъ дѣлѣ, процессъ или законъ апперцепирующей мысли, если ему приписывать только форму, т е. *опредѣленность сочетанія тѣхъ или иныхъ раздѣльныхъ элементовъ,* совершенно непонятенъ и непостижимъ въ качествѣ только такового сочетанія безъ сочетающаго принципа. Неизбѣжно долженъ быть поставленъ вопросъ, что же является основой этого сочетанія какъ неизмѣннаго и всеобщаго? Вѣдь эту основу не могутъ дать сами же составныя части формы, ни каждый порознь, ни всѣ вмѣстѣ взятыя, если слово «вмѣстѣ» понимать только «формально», т е. опять-таки какъ въ себѣ раздѣльную совокупность. Очевидно, что самый законъ апперцепирующаго единства понятенъ и обоснованъ самъ въ себѣ лишь тогда, когда онъ обладаетъ *реальной сплошностью*, т. е. когда всѣ его моменты, какъ бы ихъ ни понимать, образуютъ *одну непрерывность.* Но именно тогда мы имѣемъ уже не формальное только единство, но и реальное, т. е. такое, которое относится и ко всему содержанію формы. Объявляя трансцендентальное единство апперцепціи только формальнымъ и не имѣющимъ никакого содержанія, Кантъ не обратилъ вниманія на то, что самое понятіе формы уже предполагаетъ содержаніе и притомъ не внѣшнее по отношенію къ формѣ, а внутреннее, образующее ее, какъ форму, т. е. какъ опредѣленность какихъ-то соотношеній. Но о необходимости признанія реальнаго единства сознанія говорилось слишкомъ много, чтобы намъ на этомъ вопросѣ останавливаться Въ русской философіи особенно настаивали на этомъ принципѣ А. А. Козловъ, Л. М. Лопатинъ и пишущій эти строки. Снова приводить теперь всѣ относящіеся сюда аргументы было бы совершенно излишнимъ. Въ сущности существенныя черты этой аргументаціи имѣются даже у Канта въ его обоснованіи трансцендентальнаго единства апперцепціи Но они постоянно у него стираются и отвергаются настаиваніемъ на томъ, что это единство лишь формальнаго характера. Кантъ при этомъ проходитъ мимо самаго понятія формы и не замѣчаетъ, что

въ немъ не мыслится ничего иного, кромѣ *опредѣленной связности частей* или элементовъ формы, причемъ о сущности этой связи, т. е. о томъ, сплошная ли она или прерывается, *ничего не говорится*. Впрочемъ въ этомъ нельзя особенно упрекать Канта. Понятіе формы еще со времени Аристотеля пріобрѣло совершенно несоотвѣтственное ему, какъ таковому, значеніе самодовлѣющаго и объясняющаго принципа При этомъ обыкновенно не замѣчается, что, употребляя терминъ «форма» въ такомъ смыслѣ, подъ нимъ разумѣютъ уже и *нѣчто бо́льшее*, а именно какую-то реальную потенцію, опять-таки обыкновенно безсознательно мыслимую наподобіе волевого акта или даже «я», вообще чего-нибудь взятаго изъ внутренняго опыта Такимъ образомъ истиннымъ объясняющимъ моментомъ «формы», какъ творческой потенціи, является въ концѣ-концовъ какое-нибудь реальное единство. И критицисты, утверждающіе исключительную формальность ихъ будто бы только гносеологическаго принципа единства апперцепціи, на самомъ дѣлѣ совершаютъ всегда безсознательную узурпацію изъ достоянія психологіи или той или иной метафизики.

На почвѣ признанія реальнаго единства намѣчается третье рѣшеніе проблемы единства сознанія, какъ «я». Возможность этого рѣшенія должна выясниться, если мы просто всмотримся въ то, что обыкновенно мыслится въ той или иной реально-единой формѣ. Нетрудно замѣтить, что ея единство можетъ быть двухъ родовъ. Оно можетъ, во-первыхъ, состоять изъ простой сплошности всѣхъ наличныхъ элементовъ данной формы, причемъ всѣ эти элементы въ отношеніи функціи объединенія ихъ другъ съ другомъ *совершенно равноправны*. Если бы мы имѣли какое-либо основаніе утверждать реальную сплошность той формы, которая представляется нами, напримѣръ, въ образѣ организма дерева, вообще организма чисто колоніальнаго типа, то единство этой формы было бы именно такого рода Ни одинъ элементъ или ихъ совокупность, какъ древесины такъ и листвы, не можетъ притязать на какую-нибудь первенствующую роль въ объединеніи всѣхъ процессовъ растительной жизни въ цѣлостность организма. Нѣсколько иное впечатлѣніе получается отъ животныхъ организмовъ, особенно съ развитой центральной нервной системой. Однако и здѣсь мы не можемъ видѣть чего-нибудь рѣзко отличнаго отъ того типа единства, гдѣ единство совпадаетъ *со всей конституціей формы* и, такъ сказать,

равномѣрно распредѣляется въ ея цѣломъ. Вообще въ формахъ внѣшняго міра, особенно разсматриваемыхъ подъ угломъ зрѣнія научнаго метода, мы не найдемъ ничего намекающаго на что-либо бо́льшее простого *конститутивнаго* единства. Мы подчеркиваемъ, что мы имѣемъ здѣсь именно только намекъ. Научный методъ естествознанія, сводящій все къ закономѣрностямъ *между элементами* и стремящійся въ концѣ-концовъ къ чисто математической интерпретаціи явленій, принципіально не выходитъ изъ предѣловъ разнаго рода *формальныхъ* единствъ. Въ современномъ научномъ естествознаніи прямо-таки нѣтъ такого понятія, которое адекватно выражало бы принципъ реальнаго единства [1]). Нѣкоторое приближеніе къ этому даетъ, правда, понятіе «энергіи». Однако именно не больше какъ приближеніе и намекъ. И притомъ намекъ, постоянно отмѣняемый самой сущностью научнаго метода, стремящагося всегда постигнуть цѣлое, вообще всякую непрерывность, изъ связи «элементовъ» или хотя бы даже идеально понятыхъ «моментовъ». И только во внутреннемъ опытѣ мысль находитъ первый примѣръ настоящаго реальнаго единства въ актахъ сознанія и главнымъ образомъ въ самосознаніи. Однако именно про это единство приходится сказать нѣчто бо́льшее, чѣмъ то, что усматривается въ единствѣ той или иной конституціи цѣлаго. Какъ мы уже указали въ предыдущей главѣ сознаніе, являясь нѣкоторой сплошностью отдѣльностей—воспріятій, представленій, мыслей, чувствъ и желаній—съ ясностью обнаруживаетъ въ этой сплошности специфическій пунктъ, который совершенно не равноправенъ и не равнозначенъ всѣмъ остальнымъ, именно въ отношеніи функціи объединенія. Этотъ пунктъ и есть сознаваемое «я», присутствующее всѣмъ остальнымъ состояніямъ сознанія. Однако не въ этомъ только присутствіи его своеобразность, а именно въ активной интенціи на всѣ свои состоянія. Именно «я» усматриваетъ многообразіе воспріятій, мыслитъ логическую связность положеній и приводитъ въ исполненіе свои желанія. И всѣ эти отношенія усмотрѣнія и воздѣйствія характеризуются явственной необратимостью. Этотъ видъ реальнаго един-

---

[1]) Прежде такимъ понятіемъ былъ заимствованный изъ философіи же «атомъ». Однако атомистику въ современномъ естествознаніи почти никто не принимаетъ въ серьезъ.

ства можетъ быть названъ въ отличіе отъ конституціональнаго единства *субстанціальнымъ* при условіи отрѣшенія отъ притязательныхъ опредѣленій субстанціи, какъ causa sui, вообще опредѣленій, придающихъ этому понятію тотъ или иной характеръ онтологической *абсолютности*, за исключеніемъ однако признака *единства*, которое, конечно, можетъ быть мыслимо лишь въ абсолютномъ смыслѣ [1]). Гораздо болѣе спорнымъ является вопросъ о томъ, составляетъ ли то, что нами сознается, какъ «я», именно это постулируемое мыслію субстанціальное единство. Если для типичныхъ формъ монадологическаго спиритуализма характерно признаніе факта непосредственнаго сознанія «я», именно какъ самаго центральнаго пункта сознанія, то этому утвержденію противопоставляются довольно вѣскія возраженія. Изъ нихъ одни направлены на самую возможность для «я», какъ субъекта, сознавать самого себя, другія же подвергаютъ сомнѣнію самое нахожденіе истиннаго «я», какъ субстанціи духа, въ предѣлахъ эмпирическаго сознанія. Тотъ же Наторпъ, признающій несомнѣнную наличность реальнаго объединяющаго пункта сознанія, категорически высказывается противъ возможности сознанія «я». Самосознаніе въ томъ смыслѣ, что одно и то же и въ одинаковомъ значеніи одновременно является субъектомъ и объектомъ того же сознанія,—представляетъ, по его мнѣнію, нѣчто немыслимое, поскольку сознаніе обозначаетъ всегда отношеніе между двумя терминами. При такихъ условіяхъ о единствѣ сознанія приходится лишь умозаключать какъ о неизбѣжной, но не сознаваемой основѣ сознанія. Это мнѣніе Наторпа представляется убѣдительнымъ лишь постольку, поскольку мы примемъ его опредѣленіе сознанія какъ *отношенія* между «я», какъ единствомъ, и какимъ-либо содержаніемъ. Очевидно, что при такомъ опредѣленіи «я» есть нѣчто, что не можетъ претерпѣвать раздвоеніе. Вообще, если «я» предполагается уже сознаніемъ, то оно не можетъ попасть въ post factum процесса сознаванія, не отмѣнивъ себя тѣмъ самымъ въ качествѣ

---

[1]) Было бы ошибочно думать, что абсолютность «я» какъ единства что-нибудь говоритъ о его неразложимости, о безсмертіи и т. п. Часто утверждаемый тезисъ, что разложимо только то, что сложно, совершенно догматиченъ. Единое не имѣющее частей можетъ само породить изъ себя части и на нихъ распасться, теряя, такъ сказать, себя въ порождаемой впервые изъ себя же множественности.

его антецедента. Однако безусловная доказательность всѣхъ подобныхъ разсужденій можетъ подвергнуться сомнѣнію, если мы посмотримъ на дѣло нѣсколько иначе. Обособленность субъекта и объекта сознанія и существующее между ними отношеніе есть нѣчто создаваемое уже актомъ мысли, хотя бы и самымъ примитивнымъ. Сознаніе же, какъ чистый опытъ, лишено такихъ чистыхъ разграниченій на субъектъ и объектъ. Его характерной чертой именно и является какъ бы соприсутствіе и сліянность «я» со всѣми остальными содержаніями. И характеристика сознанія непремѣнно черезъ два пункта есть, на нашъ взглядъ, нѣкоторая натяжка объективирующей мысли, подгоняющей структуру сознанія подъ соотношенія внѣшняго опыта. Сознаніе не столько характеризуется двойственностью субъекта и объекта (что составляетъ лишь характеристику мысли), сколько именно единствомъ, соприсущимъ множественности. И этому единству нѣтъ надобности какъ бы оборачиваться на самое себя, чтобы уловить себя въ особомъ актѣ сознанія, какъ вторичный членъ самого себя. Въ его активномъ соприсутствіи всѣмъ остальнымъ содержаніямъ сознанія и заключается его сознаніе, которое именно и состоитъ въ сознаваніи имъ *чего-либо другого*. Лишь въ актѣ вторичной рефлексіи это единство ставится какъ предметъ, причемъ, конечно, уже не остается тѣмъ живымъ «я», которое передъ этимъ сознавалось въ актахъ объединенія, а дѣлается нѣкоторой абстракціей мысли, нѣкоторымъ особымъ *пунктомъ*.

Однако невозможность сознанія «я», какъ простого единства сознанія, можетъ утверждаться еще по основаніямъ совершенно иного рода, чѣмъ тѣ, которыя приводитъ Наторпъ. Можно предполагать, что сознаваемое нами «я» есть лишь нѣкоторое приближеніе къ его реальному единству, остающемуся, такъ сказать, подъ порогомъ сознанія. Реальное единство сознанія есть нѣчто только постулируемое мыслію, какъ единственный способъ понимать органическую связность и постоянство сознанія въ качествѣ индивидуальнаго «я». И можетъ оставаться подъ вопросомъ, гдѣ оно собственно находится, въ самой ли эмпирически данной области сознаванія или въ ея скрытой основѣ. Изъ этого послѣдняго предположенія, конечно, не будетъ слѣдовать, что сознаваемое нами, какъ единое «я», есть чистая фикція и самообманъ. Оно должно обладать несомнѣннымъ единствомъ, *но лишь по отношенію къ*

тому многому, что оно объединяетъ. Оно есть единство лишь по отношенію къ эмпирически данной множественности, но оно само можетъ оказаться нѣкоторой сложностью передъ лежащимъ въ его основѣ единствомъ, которое въ опытѣ намъ никогда не можетъ быть дано Несомнѣнно, что въ актахъ мысли и вообще въ жизни сознанія, какъ цѣломъ, присутствуетъ и участвуетъ нѣкоторое не мнимое, а реальное единство, однако его участіе можетъ быть въ значительной мѣрѣ опосредствовано, причемъ истинное единство можетъ быть затемнено кажущимся. Но является вопросъ, какъ вообще возможно мнимое сознаніе единства, какъ можетъ многое почувствовать себя однимъ. На этотъ вопросъ можно только отвѣтить, что многое, которое *уже* объединено, не есть только многое, а сопричастно единству. Вообще все сознаніе, какъ объединенное реальнымъ средоточіемъ истиннаго «я», гдѣ бы его ни помѣщать, обладаетъ нѣкоторой непрерывностью всѣхъ своихъ состояній и всего того, что въ послѣдующей рефлексіи обозначается, какъ «пункты». И любой такой «пунктъ», а равно ихъ совокупность, можетъ себя разсматривать, какъ единство, поскольку они и дѣйствительно неразрывно связаны со всѣмъ остальнымъ. Вообще единство въ сознаніи обнаруживается преимущественно въ своей активности. Но эта активность есть нѣчто проходящее какъ бы насквозь многихъ слоевъ сознанія, состоящихъ изъ различныхъ состояній сознанія. И это находящееся лишь на пути и принимающее на себя изъ глубины идущій импульсъ можетъ иллюзорно сознавать себя въ качествѣ дѣйствующаго отъ себя. Это отчасти оправдывается показаніями непосредственнаго сознанія. Наши желанія какъ бы пронизываютъ насквозь наши чувства и представленія и кажется, что именно эти послѣднія требуютъ себѣ того или другого. Такія выраженія, какъ напримѣръ: «мои руки устали», «голова утомлена», «хочется пить, ѣсть», «моя мысль заработала», «охватила робость» и т. п., представляютъ метафоры, обусловленныя фактической особенностью состояній сознанія какъ бы присваивать себѣ то, что на самомъ дѣлѣ принадлежитъ единящему ихъ «я». Все, что находится на линіи центробѣжныхъ и центростремительныхъ импульсовъ жизни сознанія, что находится между периферіей и истиннымъ центромъ сознанія, имѣетъ нѣкоторую возможность иллюзорно присваивать себѣ роль центра воспріимчивости или активности. Единящее на-

чало жизни какъ бы наполняетъ своимъ единствомъ и силой все то, чему оно соприкасается и на что воздѣйствуетъ. Поэтому-то отличить истинный центръ единства и дѣйствія жизни сознанія отъ другихъ, а особенно глубокихъ областей сознанія, на основаніи свидѣтельства чистаго опыта не легко, если только вообще возможно. Всѣми приведенными соображеніями мы не хотимъ рѣшать вопросъ о дѣйствительной данности въ сознаніи источника его реальнаго единства въ томъ или иномъ опредѣленномъ смыслѣ. На основаніи данныхъ чистаго опыта, вообще на почвѣ одного только психологическаго анализа вопроса этого не разрѣшить. Лишь имѣя въ виду общій планъ мировыхъ соотношеній, можно попытаться отвѣтить на этотъ вопросъ съ большею или меньшею вѣроятностью.

Глава VIII.

Возможно ли раціональное обоснованіе существованія внѣшняго міра? Внѣшнее воспріятіе какъ двусторонній опытъ.

Что всякое внѣшнее воспріятіе есть всегда въ извѣстномъ отношеніи и внутренній опытъ, т. е. принадлежитъ индивидуальному сознанію, это было нами выяснено уже въ предыдущей главѣ. Здѣсь намъ предстоитъ обратиться не къ этой сторонѣ внѣшнихъ воспріятій, а къ той, которая говоритъ намъ исключительно о внѣшнемъ мірѣ. За послѣднее время въ философіи очень часто поднимается вопросъ о томъ, имѣется ли какое-нибудь теоретическое оправданіе этого свидѣтельства воспріятія о чемъ-то внѣшнемъ сознанію. Много было предложено выходовъ изъ теоретическаго соллипсизма. Но философскій «скандалъ» отсутствія теоретическихъ доказательствъ внѣшняго міра можетъ быть признанъ неустранимымъ, если не согласиться съ нѣкоторыми опредѣленіями того, что вообще слѣдуетъ здѣсь разумѣть подъ теоретическими доказательствами. Быть можетъ многіе споры по этому вопросу оказались бы излишними, если бы предварительно ясно ставился вопросъ, что собственно слѣдуетъ въ данномъ случаѣ разумѣть подъ дедукціей внѣшняго міра, а именно, имѣется ли въ виду опредѣлить, какъ мы *фактически* приходимъ къ представленію о внѣшнемъ мірѣ или то, на какихъ *раціональныхъ основаніяхъ* зиждется наше убѣжденіе въ существованіи внѣшняго міра или, наконецъ, какимъ путемъ мы могли бы дать *общеобязательное доказательство* бытія внѣшняго міра какому-нибудь теоретическому скептику. Первый путь намъ представляется очень широкимъ и какъ бы состоящимъ изъ множества тропинокъ, второй — значительно уже и, наконецъ, третій до чрезвычайности узкимъ и быть можетъ даже совсѣмъ неосуществимымъ. Очевидно, что для теоріи познанія имѣютъ интересъ только два послѣдніе пути, представляющіе методы

логическаго обоснованія понятія внѣшняго міра. Однако едва ли правильно было бы представлять это обоснованіе въ видѣ какого-нибудь опредѣленнаго доказательства на подобіе онтологическаго или космологическаго доказательства бытія Божія. Вообще ошибочно думать, что доказательство какой-нибудь истины можетъ быть всегда представлено въ видѣ одной четкой цѣпи сужденій и умозаключеній. Нѣкоторыя истины имѣютъ *множество опоръ*, подходящихъ къ нимъ съ разныхъ сторонъ. Истина существованія внѣшняго міра принадлежитъ именно къ такимъ. И здѣсь мы имѣемъ коренную разницу съ вопросомъ о познаніи нами сознанія, какъ нашего «я». Сознаніе, какъ «я», какъ «душа», есть нѣчто обладающее рѣзко выраженнымъ единствомъ и специфической связностью со своимъ тѣломъ. Это есть единый «*предметъ*», не требующій о себѣ никакого особаго свидѣтельства, такъ какъ каждая радость, каждое страданіе есть наиболѣе рѣзкое и несомнѣнное обнаруженіе бытія этого предмета, какъ «я». Но вѣдь нѣтъ такого предмета, который назывался бы «внѣшній міръ». «Внѣшній міръ»— это только абстрактная философская скобка, вмѣщающая въ себѣ чрезвычайную пестроту содержанія. И путь къ раскрытію этой скобки весьма сложный и подходитъ къ ней съ разныхъ сторонъ. Такимъ образомъ на вопросъ, какъ человѣкъ приходитъ къ познанію внѣшняго міра, мы отвѣтили бы указаніемъ на разнообразныя условія выдѣленія въ сознаніи *отдѣльныхъ предметовъ* въ качествѣ внѣшнихъ. Мы подчеркиваемъ *дробность* этого выдѣленія, потому что въ философскихъ теоріяхъ по этому вопросу обыкновенно фигурируетъ совершенно искусственныя абстракціи міра «не-я» и «внѣшняго міра» — абстракціи, которыя существуютъ только въ умѣ гносеологовъ. И ребенокъ, и взрослый человѣкъ въ обыденной жизни никогда не имѣетъ дѣла съ «внѣшнимъ міромъ,» а только съ различными внѣшними предметами: съ деревьями, камнями, человѣкомъ и т п. И опознаніе каждаго такого предмета своеобразно и зиждется на различныхъ основаніяхъ. Кромѣ того, и качество каждаго такого познанія различно по достоинству. Если гора, какъ внѣшній предметъ, для ребенка есть лишь привычное и неизмѣнное очертаніе на фонѣ свѣтлаго неба, то дерево — это уже предметъ, могущій доставить непріятность ушиба и въ этой непріятности познаваемый съ бо́льшей отчетливостью внѣшняго. Камень—это еще болѣе отчетливая внѣшность, какъ требующая

своего рода борьбы при необходимости передвинуть его на другое мѣсто. Наконецъ собака, а затѣмъ отецъ, мать —это уже движущіяся чувства и даже мысли, у которыхъ устрашеніе прямо вылетаетъ въ видѣ лая, а приказанія или ласки слетаютъ съ губъ и съ лица. Все это является внѣшнимъ, во-1-хъ, потому, что это приходитъ не оттуда, откуда идутъ собственныя желанія, т. е. не отъ «я», а кромѣ того и потому, что все это отдѣлено отъ собственнаго тѣла и обладаетъ совершенно непредвидимымъ движеніемъ, вопреки желаніямъ «я». Наконецъ, то или иное лицо, высказывающее вполнѣ понятныя вещи о самомъ себѣ, становится такимъ же, какъ «я», но «другимъ». Таковы первоначальные «внѣшніе предметы», вся внѣшность которыхъ состоитъ именно въ отдѣльности отъ собственнаго тѣла, въ своеволіи, непослушности, враждебности, страшности, въ томъ, что они любимы или непріятны и т. п. Если философы думаютъ, что ко всему этому приходятъ какимъ-то однимъ путемъ, то положительно они трудятся надъ задачей по существу неразрѣшимой. Проблема бытія внѣшняго міра, конечно, должна быть разрѣшаема. Но при рѣшеніи ея надо не забывать всѣхъ требованій, которыя вытекаютъ изъ ея существа. Первое требованіе состоитъ въ томъ, чтобы дать себѣ точный отчетъ, что именно хочешь доказывать и выводить. Это необходимо именно потому, что когда говорятъ о понятіи внѣшняго міра, то берутъ его въ весьма расплывчатомъ смыслѣ. Совершенно забываютъ о томъ, что для ребенка свойство быть страшнымъ, любимымъ и т. п. есть уже квалификація предмета, какъ внѣшняго, потому что къ «я» такія опредѣленія не подходятъ. Кромѣ того и для ребенка, и для всякаго взрослаго внѣшность есть пространственная отдѣленность отъ своего тѣла. Если дѣло идетъ о такой разнообразной «внѣшности», то можно ли ее выводить и доказывать, какъ нѣчто вполнѣ опредѣленное и однородное; и не превратится ли въ послѣднемъ случаѣ доказательство бытія внѣшняго міра въ доказательство реальности пространства. Особенно неясна постановка проблемы о внѣшнемъ мірѣ у философовъ, доказывающихъ непосредственную данность внѣшняго міра въ качествѣ составной части сознанія. Въ ихъ разсужденіяхъ выходитъ, что «внѣшность», «не-я» есть какъ бы какое-то особое содержаніе, въ родѣ качества того или иного ощущенія, которое и дается въ чистомъ опытѣ. Такъ какъ это содержаніе *въ области сознанія*, относимой къ «я», не содержится и

не можетъ быть изъ него выведено никакими операціями мысли, то оно слѣдовательно и переживается непосредственно или интуитивно. Такъ аргументируетъ, напр., Лосскій и весьма съ нимъ совпадающій въ этомъ вопросѣ Ремке Съ этой аргументаціей очень трудно согласиться именно потому, что никакого опредѣленнаго качества или вообще простого содержанія, которое могло бы входить въ составъ чистаго опыта и которое характеризовалось бы словами «не-я», «чуждое мнѣ» и т. п., вовсе не существуетъ. Все это чисто философскія абстракціи. Однако, могутъ сказать, что и для философской абстракціи должно же имѣться какое-либо содержаніе. Это, конечно, вѣрно. Но является большимъ вопросомъ, въ какой мѣрѣ это содержаніе порождено чистой мыслью и въ какой мѣрѣ здѣсь участвуютъ состоянія сознанія. Далѣе весьма сомнительно, чтобы и сами философы, устанавливающіе категорію «не-я», не включали въ нее воспріятіе пространственной внѣшности и тѣмъ самымъ не смѣшивали отчасти проблему воспріятія внѣшняго міра съ проблемой пространства. Что обѣ эти проблемы не только соприкасаются, но даже вторая является частью первой, въ этомъ, на нашъ взглядъ, трудно сомнѣваться. Но связь этихъ проблемъ необходимо все-таки обнаружить и расчленить. Тогда, по крайней мѣрѣ, станетъ яснымъ, насколько сложно то «не-я», которое такъ легко и просто помѣщаютъ въ чистый опытъ философы, выдвигающіе въ этомъ вопросѣ на первый планъ простую интупцію и думающіе, что для опосредствующаго участія мысли здѣсь собственно почти нечего дѣлать. Все сказанное приводитъ насъ къ тому убѣжденію, что проблема существованія внѣшняго міра *въ общей формѣ* не разрѣшима и не разрѣшима именно потому, что она по существу ложная, т. е. представляетъ нѣкоторое искусственное измышленіе. Если брать нефилософское отношеніе къ опыту, то внѣшній міръ распадается на множество весьма разнообразныхъ квалификацій, изъ которыхъ каждая имѣетъ свое отдѣльное происхожденіе и обоснованіе. Но если даже брать внѣшній міръ какъ философскую абстракцію, то мы все равно встрѣчаемся здѣсь съ многообразными понятіями внѣшности, со внѣшностью, какъ матеріей, какъ одушевленнымъ бытіемъ и, наконецъ, какъ тѣмъ, что находится внѣ моего тѣла. Дедукція, истолкованіе и то или иное оправданіе каждой такой «внѣшности» есть особая задача, состоящая не въ чемъ иномъ, какъ въ дедукціи нѣкоторыхъ основ-

ныхъ философскихъ категорій—пространства, матеріи, духа. *По существу это есть не что иное, какъ изложеніе цѣлой философской системы.* Вотъ во что превращается проблема существованія внѣшняго міра, если брать ее во всей ея ясности и расчлененности и если имѣть въ виду положительное содержаніе общей скобки «не-я». Однако, можетъ быть все-таки поставленъ вопросъ о томъ общемъ въ содержаніи чистаго опыта, что даетъ основаніе для всѣхъ этихъ философскихъ категорій, охватываемыхъ общимъ понятіемъ внѣшней индивидуальному сознанію дѣйствительности. Мы со своей стороны считаемъ, что и въ такой формѣ вопросъ этотъ былъ бы неправильнымъ. Никакого общаго непосредственнс сознаваемаго содержанія «чуждости» и «внѣшности», за исключеніемъ пространственной внѣположности тѣлу, не существуетъ. Мы, по крайней мѣрѣ, отказываемся видѣть *въ непосредственномъ опытѣ* что-либо подобное. Непосредственныя переживанія, относящіяся къ тому, что мысль называетъ «внѣшнимъ міромъ», бываютъ очень яркими и характерными, но всѣ они, такъ сказать, «разноцвѣтны». Несомнѣнно, напр., что то, что образуетъ категорію внѣшней дѣйствительности, имѣется въ чистомъ опытѣ, когда къ намъ подходитъ какое-нибудь враждебное существо, будь то животное или человѣкъ. Но мы предлагаемъ сопоставить эту чуждость и внѣшность съ тѣмъ переживаніемъ чуждости и внѣшности, которое характеризуетъ приближеніе любимаго существа, чтобы убѣдиться, что здѣсь нѣтъ ничего общаго, кромѣ сознанія пространственной внѣшности моему тѣлу. Но эту внѣположность доказывать нечего, ее можно лишь указать, какъ нѣкоторую первичную данность или конструировать изъ тѣхъ или иныхъ первоначальныхъ элементовъ, дать ей лишь то или иное истолкованіе въ смыслѣ гносеологической или метафизической оцѣнки. Но что же, однако, даетъ право философамъ образовывать категорію міра «не-я»? Не есть же это совершенно пустая, не имѣющая никакого смысла фикція? Мы готовы согласиться, что это понятіе, конечно, имѣетъ свое формальное оправданіе, но что это оправданіе заключается исключительно въ словѣ «не». Но что слово «не» принадлежитъ къ числу самыхъ загадочныхъ и неясныхъ въ смыслѣ нахожденія ему соотвѣтственной базы въ чистомъ опытѣ и въ мысли, это доказываютъ тѣ трудности, которыя возникаютъ при истолкованіи природы отрицательныхъ сужденій. Здѣсь мы еще

разъ убѣждаемся, до чего иллюзорна проблема о внѣшнемъ мірѣ, понимаемая въ качествѣ имѣющей одно общее рѣшеніе. Со своей стороны мы видимъ реальное и объективное обоснованіе природы «не» въ первоначальной раздѣльности опыта. Всякое «не» выражаетъ лишь нахожденіе *за предѣлами* той данности опыта, въ отношеніи которой высказывается это «не». Но если истинное обоснованіе «не» въ первичной раздѣльности содержанія опыта независимо отъ того, къ чему эта раздѣльность относится, то легко придти къ заключенію, что достаточное содержаніе для понятія міра «не-я», *какъ философской абстракціи*, даетъ уже одинъ внутренній опытъ, т. е. область «я». Въ «не» заключается здѣсь лишь простое указаніе на запредѣльность по отношенію къ предмету опыта, именуемому «я». Но вѣдь всякаго рода запредѣльности есть и въ областяхъ, относящихся къ «я», разсматриваемыхъ въ отношеніи другъ къ другу. Такимъ образомъ философская абстракція «не-я» можетъ быть съ извѣстнымъ обоснованіемъ построена изъ элементовъ сознанія, понятаго какъ «я», въ качествѣ понятія неопредѣленной запредѣльности. Конечно, такое понятіе будетъ очень бѣдно. Оно должно заполниться какимъ-нибудь содержаніемъ чистаго опыта, признаваемаго по тѣмъ или инымъ основаніямъ внѣшнимъ. Но указать это содержаніе, а главное провести ясную границу между нимъ и элементами опыта, относящимися къ нашему «я», это и есть уже дѣло цѣлой философской системы. «Непріятное», «страшное», «любимое«, «холодное», «тяжелое»—все это непосредственныя переживанія, содержащія въ себѣ нѣчто изъ двухъ отдѣльныхъ областей, слитое въ одно цѣлое. Быть можетъ, возможно было бы говорить о сознаніи нѣкоторой безкачественной *энергіи, идущей извнѣ, какъ о томъ*, что составляетъ основу содержанія «не-я» въ самомъ общемъ видѣ. Однако, когда эта энергія проникла въ сферу нашего «я», напр., когда человѣкъ придавленъ какой-нибудь тяжестью, гнетъ которой уже вошелъ въ его мышцы и вообще во все тѣло, то здѣсь опять мы имѣемъ дѣло съ «не-я», которое можно уже съ такимъ же правомъ отнести къ «я». Всѣ указываемыя неясности не освобождаютъ, конечно, отъ неизбѣжности дать рѣшеніе вопроса объ источникѣ познанія міра «не-я» въ достаточно четкой формѣ. Мы попытаемся дать его въ слѣдующихъ трехъ отвѣтахъ, изъ которыхъ первые два явятся лишь резюмирующими выводами изъ предыдущаго: 1) Міръ «не-я», какъ самая

общая философская абстракція, можетъ имѣть обоснованіе въ непосредственномъ сознаніи раздѣльности опыта, въ частности въ сознаніи предѣла нашему «я». При этомъ запредѣльное «иное» или является нѣкоторой колеблющейся неопредѣленностью разнаго рода психологическихъ квалификацій или получаетъ болѣе опредѣленное очертаніе въ слѣдующемъ систематическомъ и полномъ рѣшеніи вопроса. 2) Систематическое обоснованіе понятія міра «не-я» въ его положительномъ содержаніи по самому существу своему не можетъ имѣть вида одной цѣпи умозаключеній, а является весьма сложной философской конструкціей, обосновывающей каждый видъ внѣшняго бытія (матерію, энергію, одушевленность и т. п.) въ отдѣльности. Такая конструкція по существу своему совпадаетъ съ цѣлой философской системой. Такимъ образомъ, констатированный Кантомъ «скандалъ», отсутствіе доказательства бытія внѣшнихъ вещей есть по существу невозможность для философіи дать общеобязательную систему философскаго знанія. Какъ мы это постарались выяснить въ нашемъ введеніи, эта невозможность менѣе всего заслуживала бы именованія «скандала» и оправдывается самой природой философіи, какъ науки основополагающей. 3) Обоснованіе понятія міра «не-я» можетъ получить специфическую форму, приноровленную ad hoc,—для преодолѣнія теоретическаго скептицизма. Въ такомъ случаѣ вопросъ идетъ объ отысканіи наиболѣе надежнаго и въ то же время краткаго пути въ область транссубъективнаго бытія и притомъ въ ту его область, гдѣ методъ доказательства является наиболѣе демонстративнымъ въ смыслѣ ясности и неизбѣжности требуемаго вывода. Этотъ путь по существу совпадаетъ съ особымъ видомъ гносеологическаго изслѣдованія, который можетъ быть названъ пропедевтическимъ или методологическимъ. Здѣсь мы имѣемъ лишь узкія врата аргументаціи наиболѣе безпредпосылочной. Однако, какъ мы это указывали раньше, дѣйствительная безпредпосылочность есть нѣчто неосуществимое. Философская мысль, особенно въ первыхъ своихъ шагахъ, неизбѣжно забѣгаетъ впередъ, обязуясь лишь это предваренное знаніе впослѣдствіи оправдать. И въ планѣ методологической дедукціи внѣшняго міра неизбѣжно есть такой моментъ, гдѣ тезисъ о существованіи внѣшней дѣйствительности входитъ въ качествѣ неоправданной еще предпосылки при первыхъ попыткахъ бытіе этого міра такъ или иначе доказать. Такое пред-

положеніе берется, конечно, изъ области еще непровѣренной и неоправданной и общей всѣмъ людямъ психологической увѣренности въ бытіи внѣшняго міра. И роль философіи состоитъ лишь въ томъ, чтобы методологически обосновать эту увѣренность. Мы полагаемъ, что это вполнѣ осуществимо только въ спеціальной области, а именно въ идеѣ одушевленія намъ подобныхъ существъ. Что тѣ люди, съ которыми мы входимъ въ общеніе, суть не физіологическія машины, а имѣютъ обособленное и независимое отъ насъ сознаніе, это положеніе очень легко можетъ быть выражено въ формѣ умозаключенія по аналогіи и подкрѣплено еще опытнымъ подтвержденіемъ тѣхъ дальнѣйшихъ выводовъ, которые мы изъ него постоянно дѣлаемъ и безъ которыхъ жизнь въ обществѣ была бы прямо неосуществима. Мы слишкомъ много въ свое время занимались деталями этой чисто демонстративной методики, чтобы на нихъ теперь останавливаться. Поэтому мы принуждены здѣсь лишь сослаться на то, что нами было по этому поводу сказано въ нашей первой гносеологической работѣ «Основныя проблемы теоріи познанія и онтологіи», гдѣ проблема внѣшней одушевленности поставлена какъ *методологическое* начало въ конструированіи идеи внѣшняго міра (стр. 131—173, глава VI). По этому же вопросу мы высказывались въ критикѣ интуитивизма Лосскаго [1]). Мы должны впрочемъ оговориться, что нѣкоторыя частности и оттѣнки мыслей въ указанныхъ работахъ не соотвѣтствуютъ нашимъ теперешнимъ взглядамъ. Но эта детальная разница вполнѣ уясняется изъ всего предыдущаго изложенія. Мы не можемъ также не сослаться на то рѣшеніе вопроса о чужомъ одушевленіи, которое было дано проф. Лопатинымъ въ его статьѣ «Новый психофизіологическій законъ г. Введенскаго». (Вопросы Философіи и Психологіи 1893 г., кн. 19). Къ телеологической дедукціи проф. Лопатина мы вполнѣ примыкаемъ и видимъ въ ней подтвержденіе все той же высказанной нами мысли о конструктивной сложности теоретическаго обоснованія понятія внѣшняго міра. Идея міра «не-я» была бы, конечно, психологически и гносеологически невозможна, если бы не было точекъ соприкосновенія «я» съ «не-я». Въ этомъ лишь правда интуитивныхъ точекъ зрѣнія на этотъ вопросъ. Но

---

[1]) См. журналъ «Мин. Народнаго Просвѣщенія». 1906 г., № 10, стр 428—431

эти касанія представляютъ только поводъ и постоянное побужденіе для мысли конструировать тѣ или иныя понятія о внѣшнихъ предметахъ, а вовсе не ихъ достаточное обоснованіе. Не только естественное, некритическое мышленіе, но и философская мысль постоянно колеблется въ томъ, какъ распредѣлить между этими двумя областями все содержаніе чистаго опыта. И чистый опытъ безъ помощи мысли здѣсь не даетъ никакихъ достовѣрныхъ свидѣтельствъ

Но въ какомъ же смыслѣ мы можемъ ставить вопросъ о внѣшнемъ воспріятіи, если понятіе внѣшности есть, въ сущности говоря, нѣкоторая величина, еще подлежащая уясненію? Очевидно, что понятіе внѣшняго воспріятія должно браться нами пока условно въ томъ наиболѣе распространенномъ смыслѣ, въ которомъ его отождествляютъ съ воспріятіемъ матеріальныхъ предметовъ. Вопросъ именно и состоитъ въ томъ, что въ мыслимомъ и непосредственно сознаваемомъ содержаніи этихъ предметовъ должно быть относимо къ содержанію «я» въ качествѣ того или иного его состоянія и что можетъ быть понимаемо, какъ существующее внѣ этого сознанія. Въ этомъ вопросѣ мы какъ-будто покидаемъ всякую твердую почву подъ ногами, до того противорѣчивы мнѣнія, высказываемыя по этому поводу представителями современныхъ философскихъ школъ. Если нѣкоторыя направленія эмпиризма склонны видѣть нѣчто извнѣ данное во всей структурѣ воспріятія, т. е. въ томъ, что является содержаніемъ сужденій о тожествѣ или различіи, о множественности или единствѣ предмета воспріятія и даже объ отношеніяхъ причинности, то представители трансцендентальнаго идеализма съ чрезвычайной увѣренностью относятъ все это къ области чисто логическаго содержанія мысли, и когда признаютъ все-таки наличность нѣкоторой ирраціональной данности въ чистомъ ощущеніи, то всячески стараются убѣдить, что эта данность въ познавательномъ отношеніи есть чистый нуль или въ крайнемъ случаѣ одинъ лишь вопросъ о чемъ-то, отвѣтъ на который дается уже чистой мыслью Это столкновеніе столь противоположныхъ точекъ зрѣнія по такому, казалось бы, основному пункту теоріи познанія является тѣмъ трагичнѣе для современной философіи, что какъ та, такъ и другая сторона, повидимому, исчерпали всѣ доводы, относящіеся къ прямому его разрѣшенію. Въ самомъ дѣлѣ, если эмпиристы пы-

таются доказывать свою правоту простымъ указаніемъ на извѣстную структурность внѣшняго опыта, на «*данность*» въ немъ извѣстныхъ соотношеній и единствъ, то гносеологи трансцендентализма этимъ нимало не смущаются и отвергаютъ всякія указанія на данность и первичность структурныхъ отношеній опыта простымъ заявленіемъ, что все это къ дѣлу не относится и вопроса о взаимномъ отношеніи мысли и внѣшней данности нисколько не рѣшаетъ. Кассиреръ, критикуя эмпирическія воззрѣнія Джэмса на природу *связей* и *отношеній*, говоритъ по этому поводу слѣдующее: «Если—съ точки зрѣнія чистаго отношенія во времени,—отношенія «преднаходимы» нами одновременно съ содержаніями ощущенія, то все-таки вѣрно и то, что само это «нахожденіе» содержитъ уже въ себѣ элементарныя формы духовной работы. Если мы вообразимъ себѣ, что эти формы исчезли, то исчезнетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и всякая возможность дальнѣйшаго приложенія самого понятія сознанія. Что бы ни было и ни обозначало тогда само по себѣ данное содержаніе для насъ, для единства «я» (Selbst) оно бы не существовало, ибо «я» констатируется лишь въ извѣстномъ видѣ дѣятельности. Постиженіе опредѣленныхъ отношеній между предметами психологически необходимо связано съ опредѣленными видами «апперцепціи единства». Такимъ образомъ неразрывная корреляція ощущеній съ чистыми мыслями объ отношеніяхъ, если послѣдовательно провести ее, учитъ какъ разъ обратному, чѣмъ то, что изъ нея первоначально выводили: она показываетъ не пассивность «я» въ постиженіи этихъ мыслей, но, наоборотъ, моментъ активности, свойственный каждому процессу воспріятія, поскольку онъ существуетъ не одинъ и самъ по себѣ, а принадлежитъ къ совокупности сознанія и опыта. Можно, дѣйствительно, пытаться вывести отношенія изъ ощущенія (Sensation); но тогда уже въ само ощущеніе вкладываютъ признаки, идущіе дальше изолированнаго единичнаго впечатлѣнія. Оно здѣсь уже не абстракція „простого“ ощущенія (Empfindung); оно обозначаетъ только начальное, еще не расчлененное содержаніе сознанія вообще, для котораго, однако, всегда существенны опредѣленныя уже отношенія и связи, ведущія отъ него къ другимъ элементамъ“ [1]). Мы выписали эту цитату, какъ необычайно характерную для всей

[1]) Кассиреръ. Познаніе и дѣйствительность, стр. 442.

марбургской школы. Въ ней чрезвычайно удачно дана та общая схема, по которой развиваются обыкновенно всѣ аргументы противъ эмпиризма. Суть этихъ аргументовъ сводится всегда къ тому, что логическое содержаніе, присущее актамъ сужденія, отъ чувственнаго содержанія воспріятій не отдѣлимо и обусловливаетъ самую ихъ возможность. Здѣсь, какъ и всегда, трансцендентальный апріоризмъ при посредствѣ „гносеологической“ постановки вопроса и отвлеченія ото всѣхъ психологическихъ условій познанія, безо всякихъ прямыхъ доказательствъ постулируетъ наличность активнаго логическаго содержанія, которое будто бы лишь психологически является неопознаннымъ въ качествѣ такового и только во временномъ распорядкѣ является послѣдующимъ. Что этотъ постулатъ не имѣетъ въ данномъ случаѣ дѣйствительнаго обоснованія, можно обнаружить и на приведенной аргументаціи Кассирера. Въ самомъ дѣлѣ, когда онъ говоритъ объ опредѣленныхъ видахъ «апперцепціи единства», которые, являясь формами неизбѣжно связанными съ сознаніемъ «я» (Selbst), представляютъ поэтому будто-бы чисто внутреннія активныя начала воспріятія, то онъ совершенно при этомъ забываетъ, что, поскольку мы игнорируемъ всѣ психологическія свидѣтельства, активность «я», какъ апперцепирующаго единства, есть пустой звукъ и во всякомъ случаѣ имѣетъ такое же значеніе для рѣшенія вопроса, какъ «пассивная данность» у эмпиристовъ. Если «пассивная данность» можетъ быть объявлена неосознанной и скрытой активностью, то тѣмъ самымъ предоставляется право объявить «активное единство апперцепціи» неосознанной и скрытой пассивностью. Но, конечно, это наше указаніе имѣетъ значеніе лишь аргумента ad hominem. Мы вовсе не находимъ возможности игнорировать непосредственныя данныя сознанія въ качествѣ «психологическихъ» и всецѣло признаемъ вмѣстѣ съ Кассиреромъ активное единство или «я» участвующимъ во внѣшней апперцепціи [1]). И, однако, это вовсе

---

[1]) Что касается сочиненія Липпса «Einheiten und Relationen», на которое Кассиреръ тутъ же ссылается, то оно намъ представляется весьма двусмысленной опорой для точки зрѣнія Кассирера. Сочиненіе это на нашъ взглядъ есть образецъ неопредѣленной и колеблющейся гносеологіи, съ одной стороны утверждающей, что всѣ отношенія и вся предметность находятся лишь въ единствѣ апперцепціи и безъ него не имѣютъ никакого смысла, но съ другой стороны устанавливающей вездѣ *объективныя* (въ трансъобъективномъ смыслѣ) отноше-

не обязываетъ насъ соглашаться съ Кассиреромъ во всемъ остальномъ. Можно признавать наше «я» активнымъ, реальнымъ единствомъ, но вовсе не въ томъ смыслѣ, что оно создаетъ первичныя и основныя формы воспріятій, а лишь въ томъ, что оно фиксируетъ въ себѣ эти извнѣ пришедшія формы и затѣмъ уже примѣняетъ какъ свое достояніе, координируя каждое новое «теперь» съ универсальной основой всего опыта въ цѣломъ. Творческую активность «я» можно видѣть главнымъ образомъ въ области чистой мысли, моральнаго самоопредѣленія, а вовсе не непремѣнно въ актахъ воспріятія, вся активность которыхъ можетъ состоять въ воспринимании и удержаніи единствъ и формъ извнѣ привходящихъ, въ дополненіи даннаго «теперь» воспринятымъ раньше, вообще въ чемъ угодно, но только не въ самостоятельномъ творчествѣ структуры чистаго опыта. Вообще, какъ эмпиризму, такъ и апріоризму открываются разнообразные способы истолковывать преднаходимый составъ воспріятій съ точки зрѣнія своихъ теорій. Но поскольку противныя стороны занимаются лишь противопоставленіемъ этихъ возможностей, вопросъ остается нерѣшеннымъ. Очевидно здѣсь недостаточно говорить о возможности, а надо установить *невозможность* той или иной точки зрѣнія. Но ссылка Кассирера на апперцепціонное единство такъ же не доказываетъ невозможность эмпиризма, какъ ссылка эмпиристовъ на пассивную данность структурности опыта не доказываетъ невозможность апріоризма. Итакъ, оставивъ безплодныя указанія на данность или активность того или иного содержанія или формъ воспріятія, обратимся къ инымъ способамъ разрѣшенія вопроса. Мы утверждали, что такой способъ есть и что онъ состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ требованіи яснаго и опредѣленнаго отвѣта на вопросы, которые всегда были роковыми для всѣхъ теорій апріоризма, начиная отъ Канта и до нашихъ дней. Это вопросъ о томъ, чѣмъ обусловливаются формальныя особенности каждаго даннаго *конкретнаго* воспріятія.

Апріористы чувствуютъ себя очень увѣренно, когда они говорятъ о воспріятіяхъ и объ опытѣ *вообще*. Но утвержденіе, что опытъ вообще обусловливается формами или категоріями вообще,

---

нія и единства, которыя характеризуются именно тѣмъ, что они «требуются» предметомъ, а не зависятъ отъ субъекта.

само по себѣ ничего не объясняетъ и совершенно не отвѣчаетъ на вопросъ, какъ же возможенъ опытъ. Вѣдь опытъ есть всегда строго опредѣленный конкретный опытъ, и эту-то его опредѣленность и надо вывести a priori. Но ни одинъ апріористъ не далъ себѣ никогда труда не только объяснить, но даже задать вопросъ, какъ же выводится изъ формъ и категорій *вообще* каждый индивидуальный опытъ того или иного момента. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь трасцендентальное единство апперцепціи, какъ бы его ни понимать, имѣетъ въ своемъ распоряженіи нѣсколько формъ и категорій, изъ которыхъ въ каждый данный моментъ примѣняются лишь вполнѣ опредѣленныя и во взаимоотношеніяхъ опять-таки вполнѣ опредѣленныхъ. Возьмемъ самый простой примѣръ. Мы разсматриваемъ два сорванныхъ полевыхъ цвѣтка, показавшихся намъ при бѣгломъ взглядѣ одинаковыми. Всмотрѣвшись, мы обнаружили, что сходство ихъ ограничивается лишь цвѣтомъ и приблизительно одинаковымъ размѣромъ, форма же и число лепестковъ, стебель, расположеніе и форма листьевъ обнаруживаютъ вполнѣ ясныя морфологическія отличія. Воспріятіе этихъ цвѣтовъ во всемъ своеобразіи ихъ формъ, признаніе ихъ *сходными*, а затѣмъ различными, число лепестковъ, наконецъ, воспріятіе ихъ въ качествѣ двухъ предметовъ съ разнообразными свойствами,—во всемъ этомъ мы имѣемъ чрезвычайно сложную сѣть формальныхъ взаимоотношеній мыслительныхъ актовъ и категорій. Но является вопросъ, чѣмъ же собственно опредѣляется то, что мы здѣсь насчитываемъ *два* цвѣтка, а не больше, что они намъ сначала показались *сходными*, но, всмотрѣвшись, мы обнаружили въ нихъ *различіе*, что 12 лепестковъ находятся у лежащаго направо, а 5 у лежащаго налѣво цвѣтка, а не наоборотъ, что болѣе темная зелень листьевъ связана именно съ остроконечной формой праваго цвѣтка, а не круглыми очертаніями лѣваго. Если вся эта вполнѣ опредѣленная оформленность воспріятія двухъ цвѣтковъ связалась неразрывно съ сужденіями объ ихъ сходствѣ въ одномъ отношеніи и различіемъ въ другомъ отношеніи, если все это принадлежитъ актамъ сужденій и лежащимъ въ ихъ основѣ апріорнымъ логическимъ категоріямъ, то, спрашивается, по какому руководящему принципу въ каждомъ данномъ случаѣ осуществляется каждымъ судящимъ тотъ, а не иной подборъ сужденій, связанный съ той, а не иной пространственной оформленностью, съ тѣмъ, а не инымъ

числомъ Апріористы очень часто повторяютъ, что апріорныя начала мысли упорядочиваютъ безформенное многообразіе чувственности и тѣмъ самымъ создаютъ предметы опыта. Но все это звучитъ у нихъ очень увѣренно до той поры, пока не возникаетъ вопроса, на основаніи чего же это упорядочиваніе совершается именно такъ, а не иначе. Вѣдь упорядочивать и оформливать можно весьма разнообразными способами съ примѣненіемъ различныхъ категорій. Однако изо всѣхъ этихъ безконечно разнообразныхъ возможностей осуществляется всего лишь одна и притомъ принудительно опредѣленная. При всемъ желаніи я не могу сосчитать на правомъ цвѣткѣ 5 лепестковъ, а на лѣвомъ 12, хотя въ смыслѣ достиженія «упорядоченности» это было бы вполнѣ безразлично. Относительно этой конкретной опредѣленности опыта ни одна изъ теорій апріоризма не дала и, конечно, не дастъ никакого яснаго и удовлетворительнаго отвѣта. И вполнѣ понятно почему. Апріоризмъ, послѣдовательно и до конца проведенный, требуетъ полной связности всего знанія, развивающагося изъ апріорныхъ началъ мысли. И въ сущности каждое отдѣльное воспріятіе должно бы вытекать изъ этихъ началъ съ такой же неизбѣжностью, какъ вся геометрія вытекаетъ изъ нѣсколькихъ аксіомъ. Но, конечно, мы не конструируемъ же нашихъ воспріятій такъ, какъ мы конструируемъ геометрическія теоремы. Правда, идеалъ научнаго знанія мыслится критической философіей именно въ видѣ такой предопредѣленности каждаго момента опыта изо всей совокупности общихъ законовъ мысли и спеціальнаго знанія природы. Вся система природы съ точки зрѣнія апріоризма есть по существу система законодательствующаго разума. Однако если до этого идеала далеко всѣмъ ученымъ міра вмѣстѣ взятымъ, то, конечно, безконечно далекъ до его осуществленія тотъ, иногда безграмотный, любитель природы, который способенъ воспринимать два рядомъ лежащихъ цвѣтка. И, однако, въ принудительной опредѣленности воспріятій такого натуралиста какъ бы осуществлена вся достигнутая и недостигнутая мудрость человѣчества,—ссуществлена и дѣйствуетъ съ безошибочною точностью. Это ли не гносеологическія чудеса! Для всякой теоріи трансцендентальной философіи, поскольку она смутно или отчетливо сознаетъ всю безвыходность ея положенія въ этомъ пунктѣ, остается здѣсь только два выхода. Первый выходъ состоитъ въ томъ, чтобы понять всю конкретную

опредѣленность опыта насквозь проникнутой началами чистой мысли во всемъ завершеніи вытекающихъ изъ этого единства опредѣленій, но проникнутой **не** *индивидуальнымъ* мышленіемъ воспринимающаго субъекта, также и не общечеловѣческимъ научнымъ мышленіемъ (потому, что вѣдь эта задача никакой наукой не осуществлена), а мыслью сверхъиндивидуальной и вообще не человѣческой, словомъ понять ее результатомъ творческой міровой діалектики идей, какъ нѣкоторой первозданной идеальной дѣйствительности въ ея инобытіи чувственныхъ формъ. При такомъ рѣшеніи вопроса трансцендентальная гносеологія превращается уже въ *метафизику* абсолютнаго идеализма или панлогизма. И Гегеля, давшаго всей своей системой именно такое рѣшеніе вопроса, слѣдуетъ, конечно, признать наиболѣе послѣдовательно и безстрашно мыслящимъ послѣдователемъ Канта По существу такое же рѣшеніе кроется во всей структурѣ идеологіи Когена. Однако Коген овскій панлогизмъ есть лишь нѣкоторая тщательно прикрываемая глубина его философствованія, глубина какъ бы противъ воли самого автора прорывающаяся на поверхность туманно формулированныхъ мыслей, и никто иной опять-таки, какъ Когенъ же, далъ и другое разрѣшеніе занимающему насъ вопросу, рѣшеніе, относящееся какъ бы къ «экзотерической» сторонѣ его философіи и вполнѣ удержанное его учениками. Рѣшеніе это состоитъ въ томъ истолкованіи вещи въ себѣ, которое придаетъ этому понятію Когенъ. Въ понятіи «вещи въ себѣ» заключался у Канта послѣдній остатокъ метафизическаго реализма, и вся интерпретація Канта у Когена направлена была именно на то, чтобы устранить этотъ остатокъ безъ существеннаго вреда для всего построенія критической системы. Поэтому понятію этому приданъ былъ строго гносеологическій смыслъ познавательной «границы» или «предѣла». Здѣсь мы имѣемъ у Когена весьма разнообразныя характеристики, направленныя, однако, по существу на одно и то же. «Вещь въ себѣ», «идея», «пограничное понятіе», «систематическое единство»,— вотъ различныя выраженія, употребляемыя Когеномъ [1]) для выраженія одной и той же мысли о недостижимости идеала человѣческаго знанія и въ то же время о его руководящемъ значеніи. Итакъ, если здѣсь можетъ итти рѣчь о какомъ-нибудь остаткѣ, то

[1]) Kants Theorie der Erfahrung 1885, стр. 512.

только лишь объ остаткѣ незавершеннаго человѣческаго знанія. Вещь въ себѣ, по Когену, это есть нереализованная еще полнота и систематичность знанія. Но въ этой неполности заключается цѣлая безконечность, поскольку знаніе по идеѣ безгранично. Въ такомъ видѣ понятіе «вещи въ себѣ», спасая систему Канта отъ самопротиворѣчія, постигнутаго въ своемъ бытіи ноумена, не выполняетъ, однако, всего своего назначенія. Въ самомъ дѣлѣ, пусть полнота знанія не достигнута, но въ томъ объятѣ познавательнаго содержанія, которое является прочнымъ достояніемъ человѣческой науки, въ самомъ обыденномъ человѣческомъ опытѣ, развѣ здѣсь не встрѣчаетъ насъ на каждомъ шагу темная въ своемъ происхожденіи неизбѣжность тѣхъ или иныхъ познавательныхъ опредѣленій? И не столько въ сложныхъ построеніяхъ научныхъ системъ, не на широкихъ горизонтахъ дальнѣйшихъ научныхъ открытій заключается нѣчто роковое для творческой способности человѣческой мысли, сколько именно въ самомъ простомъ и элементарномъ событіи каждаго конкретнаго воспріятія. Передо мной сейчасъ этотъ опредѣленный цвѣтокъ съ 12, а не 6 лепестками, съ такими, а не иными листьями. Объяснить логическую необходимость этого бѣднаго познавательнаго опредѣленія,—вотъ задача, которая составляетъ непреодолимый камень преткновенія для всякой критической философіи. Конечно, не могъ ее не замѣтить и Когенъ. И если метафизическая идея «не человѣческаго мышленія» сквозитъ у него въ другихъ мѣстахъ его системы, то въ понятіи вещи въ себѣ, какъ нѣкоторой гносеологической основы каждаго даннаго воспріятія, онъ остается вѣрнымъ чисто гносеологической имманентной точкѣ зрѣнія. И эта точка зрѣнія ясно проведена не только въ его «Kants Theorie der Erfahrung», но и въ его «Логикѣ». Эта точка зрѣнія состоитъ въ пониманіи вещей въ себѣ, какъ *задачи*. Вещь въ себѣ представляетъ, по Когену, не только недостижимую полноту идеальнаго знанія, но и постоянную задачу, вырастающую *въ каждомъ пунктѣ* знанія [1]).

Знаніе неисчерпаемо, по Когену, не только въ ширину, но и въ глубину. И каждое простое воспріятіе представляетъ для человѣческой мысли нѣкоторую, требующую постояннаго углубленія,

[1]) Весьма характернымъ въ этомъ отношеніи является мѣсто на стран 519 «Kants Theorie der Erfahrung».

задачу, нѣкоторый тревожный и вѣчно неразрѣшимый вопросъ «на какомъ основаніи». И Когенъ какъ нельзя болѣе ясно сознаетъ эту тревожную ирраціональную глубину конкретнаго опыта. Онъ вполнѣ явственно констатируетъ вѣковую противоположность между *мышленіемъ* и *ощущеніемъ* и даже безбоязненно признаетъ, что факторъ ощущенія въ опытѣ насмѣхается надъ всякой теоріей. Но господство теоріи не должно изъ-за этого, по Когену, ставиться подъ вопросъ, но только единичность ея господства. И если мышленіе не преодолѣетъ этой кажущейся противоположности, то оно должно потерять свой научный характеръ. Но въ этомъ постоянномъ преодолѣніи и состоитъ, по Когену, жизнь мышленія и науки. И опытъ играетъ при этомъ не только роль препятствія, но и путеводителя избираемаго пути. Именно онъ заставляетъ при помощи критики открывать новое. Изложенное понятіе вещи въ себѣ, какъ задачи, появляется у Когена во многихъ мѣстахъ, особенно когда онъ говоритъ объ ощущеніи и воспріятіи. Мы уже встрѣчались съ нимъ, когда разсматривали Когеновское пониманіе дѣйствительности. И эта именно сторона понятія „вещи въ себѣ“ представляется намъ гораздо болѣе многозначительной, чѣмъ всѣ прочія характеристики и аспекты ея „имманентнаго“ пониманія. Въ немъ именно видимъ мы второе изъ оставшихся возможными на почвѣ философіи Канта объясненій конкретной опредѣленности воспріятій. Не стоитъ, однако, большого труда убѣдиться въ томъ, что это второе объясненіе, поскольку его пытаются удержать въ предѣлахъ чистой гносеологіи, не выдерживаетъ никакой критики, и что всѣ остроумныя разъясненія Когена по этому поводу, всѣ старанія элиминироваться отъ какой-либо внѣшней мысли, т. е. гносеологически транссубъективной данности, совершенно тщетны, хотя эта тщетность и прикрывается имъ весьма искусно. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь самъ Когенъ признаетъ, что ощущеніе все-таки какъ-то *противостоитъ* теоріи, что оно ее „критикуетъ“, что оно задаетъ вопросъ. Согласимся при этомъ, что все это происходитъ отъ неполноты и незавершенности человѣческой мысли какъ въ ширь, такъ и въ глубину. Но не заключается ли во всѣхъ этихъ истолкованіяхъ теоретически ирраціональнаго остатка весьма роковое для имманентно-гносеологической точки зрѣнія предположеніе? Развѣ изъ этого не вытекаетъ, что если эта глубина и цѣлокупность мысли въ человѣческомъ значеніи еще не достиг-

нута, то она уже во всякомъ случаѣ *гдѣ-то* и *какъ-то осуществлена* и что человѣческая мысль углубляется и развивается не въ какую-то пустоту, а въ нѣчто уже *заполненное* и въ какомъ-то смыслѣ *готовое*. Если ощущеніе гносеологическое ничто, то какъ же оно можетъ задавать вопросъ? Если оно не гносеологическое «данное», то какъ оно можетъ критиковать научную мысль? Не слѣдуетъ ли изъ этого съ неизбѣжностью два вывода: 1) что ощущеніе есть и существенная гносеологическая данность и 2) притомъ не человѣческая мысль, а что-то другое. Представители марбургской школы настойчиво противъ этого протестуютъ и говорятъ объ абсолютной творческой способности мысли, порождающей все изъ себя Но поскольку они имѣютъ въ виду дѣйствительно человѣческую научную мысль, всѣ эти утвержденія ни на іоту не обоснованы и легко обнаруживаютъ всю свою бездоказательность. Если бы все знаніе порождалось только человѣческой мыслью, то оно могло бы порождаться лишь въ видѣ знанія же и мысли, а не въ видѣ какого-то ирраціональнаго остатка, въ видѣ чувственнаго содержанія воспріятія, его непонятной и ни откуда невыводимой оформленности. Итакъ, трансцендентальная философія безсильна вывести структурную опредѣленность воспріятій изъ человѣческой мысли. Абсолютный апріоризмъ структуры опыта возможенъ лишь въ видѣ общихъ и голословныхъ утвержденій, что формы и категоріи конструируютъ опытъ Но этого мало: апріоризмъ наталкивается на еще болѣе разительное затрудненіе, состоящее въ непонятности полнаго совпаденія формъ и чувственности Вѣдь если допустить, что каждый данный моментъ чистая мысль опредѣляетъ конкретныя формы воспріятій, то вмѣстѣ съ этимъ надо допустить, что чистая чувственность, т. е. источникъ по существу инородный, какъ-то съ нею постоянно сообразуется и отпускаетъ ей по мѣрѣ надобности (какъ бы изъ нѣкоей гносеологической кладовой) какъ разъ то количество опредѣленныхъ ощущеній, которое безъ остатка и безъ излишка умѣщается въ этихъ формахъ, напримѣръ, на двѣ версты ощущенія зеленаго цвѣта, на пять минутъ соловьиной мелодіи и на какое угодно время шума водопада. Критическая философія и ея преемники избѣгаютъ такихъ представленій о «выкраиваніи» чувственности по мѣркамъ мыслительныхъ формъ только благодаря осторожному оперированію съ формами и чувственностью „вообще“. Но какъ только ставится вопросъ о кон-

кретномъ воспріятіи, эта философія или ограничивается ничего не уясняющими замѣчаніями о несамостоятельности ощущеній или просто относитъ вопросъ о воспріятіяхъ въ область психологіи, какъ нѣчто для гносеологіи безынтересное. Но во всемъ этомъ горделивомъ самоограниченіи критицизма «чистымъ знаніемъ» мы видимъ по существу не правомѣрное разграниченіе философскихъ дисциплинъ, а безсиліе рѣшить основную и главную задачу гносеологіи, а именно дать отвѣтъ на вопросъ, что такое воспріятіе и какъ оно возможно. Мы считаемъ, что эта проблема разрѣшима не иначе, какъ на почвѣ признанія двусторонности внѣшнихъ воспріятій. Кромѣ привносимаго мыслію содержанія, въ воспріятіяхъ необходимо признать и нѣчто отъ нея независимое и притомъ не только въ чувственности, но и въ присущихъ ей формахъ или структурности. Воспріятіе въ этомъ отношеніи есть область сознанія наиболѣе двойственная, выражающая въ себѣ природу субъекта и транссубъективнаго міра въ наиболѣе слитной и неразрывной формѣ.

Но прежде чѣмъ пытаться производить въ этой слитности то или иное раздѣленіе, намъ необходимо защитить дуалистичность воспріятій отъ возраженій совершенно иного порядка. Монизмъ эмпиріокритицизма встрѣчаетъ насъ и здѣсь съ утвержденіями, совершенно упраздняющими транссубъективное въ воспріятіяхъ въ томъ смыслѣ, какъ мы его понимаемъ, т. е. какъ нѣчто принадлежащее уже находящимся внѣ познающаго субъекта предметамъ. И подобно тому, какъ въ предыдущей главѣ намъ приходилось отстаивать отъ критики Авенаріуса самостоятельность и независимость природы субъекта, такъ здѣсь намъ придется сдѣлать то же въ отношеніи объекта или предмета. Этотѣмъ болѣе необходимо, что точка зрѣнія чистой соотносительности субъективнаго и объективнаго въ воспріятіи, развитая Авенаріусомъ, встрѣчается, хотя и въ менѣе чистой формѣ, и у другихъ изслѣдователей. Съ этой точки зрѣнія предметъ или, какъ выражается Авенаріусъ, та или иная часть окружающей среды и не можетъ разсматриваться иначе, какъ въ отношеніи какого-нибудь субъекта. Среда всегда кѣмъ-нибудь преднаходима, равно какъ и всякій субъектъ находится всегда въ какой-нибудь средѣ. И ихъ взаимная сопринадлежность и координація и есть дѣйствительность чистаго опыта. Различныя, а иногда и противоположныя высказыванія

объ одной и той же средѣ различными людьми относятся другъ къ другу, лишь какъ дополняющія то, что является въ ихъ высказываніяхъ общимъ. И они нисколько не противорѣчатъ другъ другу, поскольку въ каждомъ отдѣльномъ высказываніи координація опыта въ смыслѣ отнесенія его къ тому или иному субъекту мѣняется. Легко замѣтить, что эта точка зрѣнія въ какомъ-то отношеніи есть простая варіація основного положенія имманентной философіи о данности всего въ сознаніи. Какъ имманентная философія уничтожила трансцендентный предметъ познанія, растворивъ все въ нѣкоторомъ безличномъ «сознаніи вообще», такъ точно Авенаріусъ растворяетъ предметъ воспріятія въ неопредѣленной координаціи субъектъ-объекта или противочленовъ: «я» и «среда». Чтобы опровергать въ этомъ пунктѣ Авенаріуса, намъ пришлось бы возобновлять по существу тѣ же возраженія, которыя мы приводили противъ имманентной философіи, быть можетъ лишь съ нѣсколько иными оттѣнками. Однако у Авенаріуса эта точка зрѣнія является несомнѣнно болѣе оригинальной, поскольку она связана съ его ниспроверженіемъ интроекціи. Вѣдь именно интроекція, установившая особый принципъ сознанія, какъ души, т. е. *изолированнаго субъекта*, создаетъ изолированность объекта (предмета) въ видѣ какой-то «вещи въ себѣ». Достаточно понять, думаетъ Авенаріусъ, всю иллюзорность сознанія, какъ какой-то внутри моего тѣла находящейся души съ ея внутренними же воспріятіями, какъ тотчасъ исчезнетъ и находящійся внѣ этой души и внѣ воспріятія предметъ. Вещь въ себѣ есть порожденіе дуализма въ гносеологіи (предметъ и субъектъ), который въ свою очередь есть результатъ дуализма въ метафизикѣ (душа и внѣшній матеріальный міръ). Если мы путемъ устраненія интроекціи вырвемъ съ корнемъ вносящее дуализмъ представленіе о душѣ, у насъ исчезнетъ и «вещь въ себѣ», т. е. предметъ внѣ всякаго о немъ высказыванія противочлена, т. е. среда безъ «я». Въ предыдущей главѣ мы уже разсматривали неубѣдительность и ошибочность этой точки зрѣнія, получающей нѣкоторое правдоподобіе лишь тогда, когда она беретъ наиболѣе нейтральный поясъ чистаго опыта, т. е. внѣшнее воспріятіе,—и то лишь воспріятіе неодушевленныхъ предметовъ. Но уже *мысли* составляютъ для Авенаріуса явный камень преткновенія, поскольку ихъ никакъ не отнесешь къ средѣ. Точно также Авенаріусъ не замѣчаетъ, что если мы не

можемъ отмыслить отъ воспринимающаго субъекта зеленое дерево, то вполнѣ законно и необходимо отмыслить отъ него, какъ нѣкоторый самостоятельный предметъ, его добраго знакомаго. Авенаріусъ этого не замѣчаетъ именно потому, что и этого добраго знакомаго онъ склоненъ всегда изображать непремѣнно въ видѣ «противочлена» какой-нибудь «среды», т. е. опять-таки какъ воспринимающаго какое-нибудь дерево и о немъ что-нибудь «высказывающаго». Искусственность всей этой гносеологіи обнаруживается именно въ томъ, что всѣ люди представляются всегда лишь въ качествѣ «высказывающихъ» что-либо о «средѣ». Какъ-будто главное назначеніе и природа человѣка состоитъ вообще лишь въ созерцаніи разнаго рода ландшафтовъ и во взаимномъ обмѣнѣ своими впечатлѣніями. Весь внутренній міръ и сокровенное «я» человѣческаго существа съ его чувствами, желаніями и мыслями стушевываются у Авенаріуса въ какое-то туманное нѣчто, относительно котораго онъ тщетно старается убѣдить, что все это въ принципѣ то же самое, что и лежащіе на дорогѣ камни, деревья и другія части окружающей обстановки. Вся неестественность такого монизма, построеннаго исключительно на чистомъ опытѣ внѣшняго воспріятія, весьма легко обнаруживается на самомъ простомъ опытѣ чистыхъ внутреннихъ переживаній, напр., человѣка, страдающаго безсонницей, узника въ темницѣ, слѣпого, вообще человѣка, такъ или иначе отрѣшеннаго отъ внѣшняго міра. Въ сущности опроверженіемъ теоріи Авенаріуса могъ бы послужить: «Шильонскій узникъ» Байрона или даже стихотвореніе нашего Некрасова. «Что думаетъ старуха, когда ей не спится». Для истолкованія этого опыта внутреннихъ думъ, образовъ и чувствъ Авенаріусу не оставалось бы ничего другого, какъ или уподобить ихъ видимымъ ландшафтамъ или же произвести интроекцію, но уже матеріалистическаго порядка, т. е. объявить все это процессами въ мозгу. Трудно сказать, къ какому изъ этихъ выходовъ былъ болѣе склоненъ Авенаріусъ, но это по существу и не особенно важно. Матеріализмъ въ формѣ ли абстрактныхъ конструкцій «атомовъ», «энергіи», «мозга» и т. п. или въ формѣ чистаго опыта, ограниченнаго одной периферіей сознанія,—погруженностью его во внѣшнее—есть по существу одно и то-же, а именно попытка понять всю дѣйствительность по образу и подобію безжизненныхъ предметовъ ради того только, чтобы утвердить абсолют-

ное владычество законовъ низшей природы, на базисѣ которыхъ только и можетъ существовать «точная наука». Нельзя, однако, не признать, что матеріализмъ въ видѣ возврата къ такъ называемому наивному реализму, т. е. та его форма, которая возрождается въ гносеологіи Авенаріуса и Маха, внутренно послѣдовательнѣе, хотя какъ и всякая теорія, усѣкающая основныя части опыта, наталкивается на непреодолимыя затрудненія.

Задачей настоящей главы было показать, что внѣшнее воспріятіе относится къ особой, а именно двусторонней зонѣ опыта. Намъ пришлось оправдывать этотъ тезисъ путемъ критики того ложнаго, на нашъ взглядъ, монизма, который представляетъ собою марбургская школа и координаціонная точка зрѣнія неразрывности субъекта и объекта. Въ одномъ случаѣ это монизмъ чистой мысли, въ другомъ— монизмъ абсолютной относительности опыта. Несмотря на различіе основныхъ точекъ зрѣнія этого монизма, они весьма близко совпадаютъ въ пониманіи опыта въ томъ отношеніи, что сводятъ его на одни лишь отношенія. И если марбургская школа понимаетъ эти отношенія idealiter по схемамъ чисто логическихъ конструкцій, то теорія чистаго опыта Авенуріуса стоитъ лишь нѣсколько ближе къ конкретной яркости опыта. Однако и здѣсь эта яркость не живетъ настоящей жизнью именно потому, что схема «субъектъ-объекта» есть нѣчто касающееся лишь средостѣній подлинной дѣйствительности, которая какъ въ ту, такъ и въ другую сторону имѣетъ глубину вещности и предметности. Однако нуженъ слишкомъ большой произволъ и искусственность аргументовъ, чтобы превратить моего ближняго въ какого-то противочлена координаціи, безсильно виснущаго на мнѣ, какъ на своемъ субъектѣ или на разсматриваемомъ имъ ландшафтѣ, какъ своемъ противочленѣ среды. Но упустивъ изъ виду глубину сознанія, Авенаріусъ просмотрѣлъ и глубину внѣшней среды, которая у него осталась состоящей изъ красокъ, звуковъ, лишенныхъ всякой самости и безпомощно повисающихъ на все нивелирующей принципіальной координаціи «я» и среды. Но если есть во внѣшней дѣйствительности хоть нѣчто, имѣющее глубину бытія, имѣющее гносеологически независимую отъ разныхъ субъектовъ и объектовъ реальность, то мы въ правѣ искать ее всюду. И неопредѣленное средостѣніе внѣшняго воспріятія должно разсматриваться нами послѣ этого не какъ двѣ стороны одного и того же, т. е. не какъ

безпредметная корреляція, а какъ поверхность соприкосновенія двухъ самостоятельныхъ предметовъ, которыхъ постоянная взаимозависимость не отнимаетъ отъ нихъ глубины и самости внутренняго бытія. Итакъ, внѣшній опытъ или внѣшнее воспріятіе говоритъ намъ не только о внутреннемъ предметѣ «я», какъ сознающемъ субъектѣ, но еще о множествѣ предметовъ, которые въ содержаніи воспріятій лишь внѣшнимъ образомъ съ ними соприкасаются. Глубина этихъ предметовъ можетъ быть постигнута лишь чистою мыслію. Однако для нея долженъ быть данъ извнѣ матеріалъ и точка опоры въ составѣ чистаго опыта. Средостѣніе субъектъ-объекта должно быть все-таки разбито на свои составныя части, насколько это возможно. Другими словами, вопросъ о субъективной и объективной или предметной сторонѣ воспріятій долженъ быть разрѣшенъ вопреки всѣмъ увѣреніямъ точки зрѣнія абсолютной относительности.

Глава IX.

Составъ внѣшняго воспріятія Транссубъективное въ воспріятіи.

Въ составѣ внѣшнихъ воспріятій намъ бросается въ глаза прежде всего отличіе формъ отъ содержанія, какъ качественности. Качество это то, что дается въ той или иной формѣ протяженія или временной длительности. Форма состоитъ въ опредѣленности размѣровъ окрашенныхъ поверхностей и тѣлъ, въ наклонахъ линій, въ послѣдовательности звуковъ и т п... Классическая попытка отдѣленія формальнаго содержанія внѣшняго воспріятія отъ качественнаго была произведена Локкомъ въ различеніи первичныхъ и вторичныхъ свойствъ матеріи. Если принять въ расчетъ выяснившуюся лишь впослѣдствіи неосуществимость выдѣленія формальныхъ соотношеній отъ качественнаго содержанія, то нельзя не признать, что подраздѣленіе Локка произведено въ общемъ весьма удачно. Правда, свойство непроницаемости (плотность) говоритъ намъ гораздо больше о чувственномъ качествѣ ощущенія давленія [1]), чѣмъ о чистыхъ формахъ. Однако, если принять въ расчетъ, что каждая форма, напр. контуръ той или иной фигуры, непредставима безъ какого-нибудь качества, то присоединеніе Локкомъ къ формамъ нѣкотораго чувственнаго содержанія надо признать весьма удачнымъ добавленіемъ къ тому разграниченію, принципъ котораго данъ былъ въ сущности Декартомъ. Насколько подраздѣленіе Локка попадаетъ въ цѣль, видно изъ того, что и современные гносеологи, прошедшіе черезъ горнило абсолютнаго идеализма, въ отысканіи свойствъ, переносимыхъ въ томъ или иномъ

---

[1]) Что Локкъ имѣлъ въ виду именно такъ воспринимаемую непроницаемость, показываетъ его разъясненіе сущности непроницаемости указаніемъ на невозможность для двухъ рукъ придти въ соприкосновеніе, если между ними заключенъ камень или надутый воздухомъ шаръ (См «Опытъ», кн. II, гл. 4, § 6).

смыслѣ на вещи въ себѣ, и свойствъ чисто феноменальныхъ почти совпадаютъ съ Локковскимъ подраздѣленіемъ, какъ это, напр., мы находимъ у Мейнонга въ его подраздѣленіи феноменовъ высшаго и низшаго порядка. «Superiora» Мейнонга включаютъ между прочимъ Локковское первичное свойство числа. Съ первичными же свойствами совпадаютъ и его феномены высшаго порядка: фигуры и движенія. Однако подраздѣленіе Локка было очень скоро отвергнуто именно вслѣдствіе фактической нераздѣльности формъ и чувственнаго содержанія Формы, оторванныя отъ чувственныхъ качествъ, есть чистая абстракція и по существу совершенно мнимая величина. Въ воспріятіяхъ же онѣ связаны съ чувственными качествами. И если послѣднія принадлежатъ субъекту, то онѣ неизбѣжно вовлекаютъ въ область субъективнаго и всѣ формальныя свойства. Вообще гносеологическій смыслъ и значеніе формъ и ихъ ощущаемое содержаніе неотдѣлимы другъ отъ друга, и если бы какимъ-либо способомъ транссубъективность формъ была доказана, то они вовлекли бы въ область транссубъективнаго и чувственнаго содержанія. Эту взаимную связь формъ и содержанія вполнѣ ясно обнаружилъ Беркли, но какъ разъ въ ущербъ транссубъективности формъ. И именно со времени Беркли и Юма наивный реализмъ, если подъ нимъ разумѣть признаніе транссубъективности воспріятій, казался подорваннымъ навсегда. Однако какъ разъ въ послѣднее время раздались протесты противъ этого недавно общепризнаннаго и столько разъ казалось бы обоснованнаго абсолютнаго недовѣрія къ свидѣтельствамъ внѣшнихъ чувствъ. Столь различные изслѣдователи, какъ Шуппе, Ремке, Авенаріусъ, Бергсонъ, Лосскій настойчиво говорятъ о необходимости возстановленія какихъ-то правъ наивнаго реализма съ его увѣренностью, что вещи такія же или почти такія же, какими онѣ намъ кажутся. Уже одно это создаетъ право и даже обязанность каждому изслѣдователю основныхъ вопросовъ гносеологіи пересмотрѣть этотъ, казалось бы, поконченный вопросъ о субъективности или транссубъективности чувственныхъ качествъ нашихъ ощущеній. Для насъ это является тѣмъ болѣе необходимымъ, что выведеніе формальныхъ свойствъ воспріятій всецѣло изъ апперцепирующей дѣятельности субъекта признается нами невозможнымъ. Въ формахъ воспріятій необходимо признать нѣчто транссубъективное. Но какъ было только что выяснено, гносеологическая участь формъ по суще-

ству рѣшаетъ и участь содержанія. Формы не могутъ быть пусты. Отнесеніе формъ хотя бы отчасти въ транссубъективную область, содержанія же ихъ всецѣло въ область субъекта было бы роковой ошибкой, которая неоднократно повторялась въ исторіи философіи и неоднократно же была вскрываема. Но, съ другой стороны, субъективность нѣкоторыхъ чувственныхъ качествъ неопровержимо доказана.

Выходъ изъ этого конфликта аргументовъ былъ бы весьма затруднителенъ, если бы мы обязаны были оставаться при указанномъ дѣленіи на формы и чувственныя качества цвѣтности, осязаемости и т. п. Но мы полагаемъ, что это дѣленіе оставляетъ въ сторонѣ нѣчто весьма существенное въ содержаніи нашихъ внѣшнихъ воспріятій. Въ самомъ дѣлѣ, не представляютъ ли различные цвѣта поверхностей, различныя качества ихъ осязаемости, звуки и т. п. лишь нѣкоторыя варіаціи болѣе общихъ качествъ *видимости, осязаемости, звучности*. И даже, далѣе, не представляютъ ли эти три вида ощущенія нѣкотораго общаго рода чувственнаго содержанія, которое можно назвать «*ощутимостью вообще*». Здѣсь насъ прежде всего должно встрѣтить сомнѣніе, да въ правѣ ли мы говорить о какомъ-то особомъ общемъ познавательномъ моментѣ ощущенія. Развѣ есть въ нашихъ воспріятіяхъ такое общее чувственное содержаніе, которое не было бы той или иной опредѣленной качественностью и было бы общимъ для различныхъ качествъ? Вопросъ этотъ нѣсколько похожъ на вопросъ объ общихъ понятіяхъ: существуетъ ли треугольникъ вообще, когда онъ совершенно непредставимъ внѣ индивидуальныхъ особенностей того или иного единичнаго треугольника. Однако вопросъ о гносеологической дѣйствительности универсалій рѣшается фактами чистой мысли. Но нашъ вопросъ относится не къ области мысли, а къ чистой чувственности. И не противорѣчиво ли искать общее въ томъ, что всегда индивидуально, усматривать что-то абстрактное въ конкретномъ по преимуществу? Для тѣхъ гносеологическихъ теорій, которыя полагаютъ между идеальнымъ и реальнымъ непроходимую пропасть, это быть можетъ было бы вопіющимъ противорѣчіемъ. Однако для насъ такой взглядъ на реальное и идеальное вовсе не обязателенъ, и мы не имѣемъ никакихъ основаній отказаться отъ надежды открыть общее и въ сферѣ чувственнаго. И, въ сущности, этотъ вопросъ прямо подтверждается психологически. Особенно

легко убѣдиться въ существованіи нѣкотораго общаго содержанія ощутимости въ зрительныхъ ощущеніяхъ. Мы безъ всякаго насилія надъ фактами можемъ говорить кромѣ *цвѣтности* также и объ *освѣщенности*. Несомнѣнно, что освѣщенность или, какъ иначе выражаются, «чистое ощущеніе яркости» есть то общее, что присуще всѣмъ цвѣтамъ. Мы всѣ знаемъ хорошо, что когда умираетъ красочность яркаго дня, окружающія насъ формы не исчезаютъ, а тѣ же формы остаются, но уже въ меньшихъ степеняхъ освѣщенности. Это та стадія сумерокъ, которую Тютчевъ столь проникновенно изобразилъ въ извѣстномъ стихотвореніи:

«Тѣни сизыя смѣсились,
Цвѣтъ *поблекнулъ*, звукъ уснулъ»...

Цвѣтъ поблекнулъ, но видимость предметовъ не исчезла. Но если возможно говорить о *видимости* безъ опредѣленной цвѣтности, то не равнозначно ли это тому, что зрѣніе есть нѣкоторая общая зрительная ощутимость, которой причастны всѣ цвѣта, но которая сама не есть тотъ или иной цвѣтъ. Гораздо труднѣе указать такую же общую ощутимость въ сферѣ общаго ощущенія давленія. Но это объясняется тѣмъ, что эти ощущенія вообще представляютъ весьма скудныя и незначительныя варіаціи этой общей ощутимости. Здѣсь общее потому именно такъ неотдѣлимо отъ индивидуальнаго, что всѣ индивидуальныя особенности крайне смутны и сливаются съ общимъ въ неразличимую смѣсь. Однако и здѣсь, конечно, можно говорить про осязательную «ощутимость вообще», хотя бы на нее, какъ на нѣчто освобожденное отъ вторичныхъ качествъ, нельзя было указать въ опытѣ. Но возникаетъ вопросъ, нельзя ли пойти въ этомъ исканіи общей основы ощущеній еще дальше. Въ самомъ дѣлѣ, что собственно даетъ намъ зрительная *ощутимость* вообще. Вѣдь въ сущности ощутить зрѣніемъ, это не значитъ ничего иного, какъ воспринять нѣкоторыя формы протяженія внѣ всякой зависимости отъ ихъ цвѣтовъ, въ одномъ только общемъ содержаніи *свѣта*. Здѣсь мы имѣемъ какъ бы своего рода зрительное осязаніе. Зрительная ощутимость вообще по своему значенію равнозначна осязательной ощутимости вообще и отличается только безконечно большею точностью и обширностью горизонта ощутимости. Вѣдь осязаніе за вычетомъ всѣхъ тѣхъ характеристикъ, которыя выражаются въ терминахъ гладкій,

шероховатый, липкій, теплый, холодный и т. п., представляетъ собою лишь чистое воспріятіе поверхностей и ихъ границъ.

Мы, конечно, не будемъ пытаться уничтожить все то громадное различіе, которое имѣется между зрѣніемъ и осязаніемъ. Однако, мы считаемъ возможнымъ утверждать, что поскольку мы абстрагируемъ общую основу этихъ ощущеній отъ всегда сопровождающихъ ихъ *качествъ цвѣтности* съ одной стороны и осязаемыхъ *свойствъ поверхности*—съ другой, то мы будемъ имѣть дѣло съ чѣмъ-то въ основѣ равнозначнымъ. И зрѣніе, и осязаніе, взятыя въ общей родовой основѣ ощутимости, представляютъ по существу не что иное, какъ воспріятіе динамическаго упора безъ точной дифференціаціи различныхъ оттѣнковъ этой динамической непроницаемости Могутъ указать еще на одно, повидимому, весьма важное отличіе, состоящее въ томъ, что осязаніе есть способъ воспріятія гораздо болѣе непосредственный, между тѣмъ какъ зрѣніе совершается «на разстояніи». Въ слѣдующей главѣ мы постараемся показать, что это различіе опять-таки не принципіально, а пока оставимъ его безъ вниманія, какъ не вносящее ничего существеннаго въ самое *содержаніе* зрительной и осязательной ощутимости поверхностей. Если въ зрѣніи и осязаніи весьма легко усмотрѣть общую имъ основу ощутимости формъ, въ которой тѣ или иныя чувственныя качества выступаютъ, какъ дифференціація общей основы, иногда даже совершенно не замѣчаемой, то звучность какъ-будто не обнаруживаетъ съ ними ничего общаго. Происходитъ это въ силу совершенно иной оформленности, присущей звуковымъ ощущеніямъ, представляющимъ *раздѣльность въ порядкѣ времени, а не пространства.* Звучность почти ничего не говоритъ намъ о протяженіи и ровно ничего о фигурахъ. Однако и въ звучности есть черта общая съ зрѣніемъ и осязаніемъ, состоящая въ томъ неопредѣленномъ толчкѣ извнѣ, который заставляетъ насъ обратить вниманіе въ сторону звука точно такъ же, какъ мы обращаемъ вниманіе на внезапно выросшую около насъ фигуру или прикосновеніе къ нашему тѣлу. Звукъ есть тоже видъ прикосновенія. Сходство звука съ воспріятіемъ свѣта и осязанія увеличивается въ тѣхъ случаяхъ, когда всѣ эти ощущенія пріобрѣтаютъ «точечный» характеръ При всей разницѣ ослѣпительной молніи и рѣзкаго удара грома въ нихъ есть несомнѣнно общая черта внезапнаго толчка. Вообще диф-

ференцировка ощущеній на цвѣта, тона и различныя осязательныя качества не исключаютъ изъ ихъ состава то смутное и недифференцированное общее, что иногда воспринимается до дифференцировки, какъ нѣкоторое простое содержаніе. Шумъ слышится, какъ шумъ, и послѣ того, какъ мы различили въ немъ отдѣльные голоса, шорохи или стуки. Аккорды, какъ цѣлое, не теряются и послѣ различенія составляющихъ ихъ тоновъ. Вообще «видимость», «звучность», «осязаемость» не исчезаютъ и тогда, когда они разбиты на всѣ присущіе имъ оттѣнки красокъ, тоновъ и свойствъ поверхностей. Правда, чѣмъ болѣе привлекаютъ наше вниманіе эти развѣтвленныя изъ общей основы качества, тѣмъ болѣе стушевываются просто «звуки» и «видимости». Точно такъ же, какъ апперцепція отдѣльныхъ предметовъ заставляетъ насъ игнорировать зеленое, сѣрое, тѣ или иные тона, и воспринимать лишь деревья, человѣка, человѣческую рѣчь. Вообще, устремляя вниманіе то на *общее*, то на *частное*, то на *предметное*, мы упускаемъ изъ виду то вторую и третью, то первую и вторую изъ этихъ сторонъ воспріятія. Высказанная нами точка зрѣнія на составъ воспріятія почти совпадаетъ съ теоріей апперцепціи проф. Н. Н. Ланге, изложенной въ его «Психологическихъ изслѣдованіяхъ», вышедшихъ въ 1893 г. Совершенно инымъ путемъ и имѣя точкой отправленія совершенно иные вопросы, проф. Ланге пришелъ къ формулировкѣ закона воспріятія, которая утверждаетъ по существу ту же наличность въ воспріятіяхъ нѣсколькихъ моментовъ или стадій различной конкретизаціи или дифференціаціи нѣкоторой общей ощутимости. «Всякое ощущеніе»—формулируетъ проф. Ланге свой выводъ,—«сознается нами въ первый моментъ, какъ совершенно простой, безъ всякихъ качествъ «толчокъ въ сознаніи»: мы имѣемъ сознаніе о томъ, что что-то случилось, но что именно, въ этотъ моментъ мы еще не сознаемъ. Затѣмъ, во второй уже моментъ, является сознаніе о томъ, какого рода это раздраженіе, т. е. зрительное ли оно или слуховое, или осязательное; въ этотъ моментъ мы сознаемъ, напримѣръ, что появившееся раздраженіе—зрительное, но сознаніе о всякомъ опредѣленномъ цвѣтѣ еще отсутствуетъ. Въ слѣдующій уже третій моментъ возникаетъ сознаніе о еще болѣе частныхъ свойствахъ появившагося раздраженія, т. е. мы знаемъ уже, какой именно это цвѣтъ, или какой именно это звукъ и т. д., но форма или фигура зрительнаго предмета еще

намъ не ясны. Знаніе о формѣ и точная локализація возникаютъ лишь въ четвертый моментъ. Иначе говоря, процессъ перцепціи въ широкомъ смыслѣ слова состоитъ въ быстрой смѣнѣ все болѣе и болѣе частныхъ, дифференцированныхъ психическихъ состояній» [1]). Эту формулировку мы принимаемъ, однако, съ весьма существенной оговоркой. Проф. Ланге считаетъ, что знаніе о *формѣ* возникаетъ лишь въ четвертый моментъ, между тѣмъ мы полагаемъ, что нѣкоторыя формы, а именно зрительныя и осязательныя, даются во второмъ моментѣ. Однако, это разногласіе можетъ оказаться несущественнымъ, если мы примемъ въ расчетъ, что проф. Ланге разсматриваетъ проблему воспріятія вовсе не съ точки зрѣнія чистаго опыта, а имѣя въ виду активные моменты апперцепціи, состоящіе въ различеніи, констатированіи сходства и т. п. И самое раздробленіе воспріятія на моменты связано было въ его изслѣдованіи съ опредѣленіемъ скорости различныхъ видовъ апперцепціонныхъ «реакцій». При такой постановкѣ вопроса реакція на *различеніе* формы, конечно, должна была оказаться самой длительной и въ качествѣ таковой дала поводъ отнести воспризнаніе формы къ послѣднему четвертому моменту апперцепціи. И мы вполнѣ готовы съ этимъ выводомъ согласиться, если имѣть въ виду именно *воспризнаніе* формы. Но моментомъ воспризнанія формы вовсе не рѣшается еще вопросъ о томъ, съ какимъ моментомъ чистаго содержанія опыта форма эта связана по существу. Одно дѣло данность формы съ тѣмъ или инымъ содержаніемъ и другое дѣло активное апперцепированіе этой формы, ея ясное различеніе. Въ нашей постановкѣ вопроса насъ интересуетъ только первое, а именно вопросъ о томъ, съ какимъ качественнымъ содержаніемъ можетъ быть дана и фактически дается форма, какъ нѣкоторое неразрывное цѣлое, и что изъ качественнаго содержанія воспріятій можетъ быть удалено безъ того, по существу недопустимаго, результата, чтобы форма осталась «пуста». Поскольку дѣло касается зрительныхъ и осязательныхъ воспріятій, мы увѣренно утверждаемъ на основаніи возможныхъ фактовъ зрѣнія въ свѣто-тѣняхъ и осязаніе въ смутной неразличимости качествъ поверхностей, что формы даны уже въ зримости и осязаемости вообще, т. е. въ томъ, что по формулировкѣ проф. Ланге относится ко 2-му моменту воспріятія.

[1]) Ланге. «Психологическія изслѣдованія», стр. 1 и 2.

Однако эти же формы даны несомнѣнно въ 3-мъ моментѣ, а равно въ разнаго рода 4-хъ, 5-хъ, 6-хъ и т. д. моментахъ апперцепціоннаго детализированія и мыслительной обработки непосредственно даннаго матеріала воспріятій. Вообще съ точки зрѣнія чисто психологической существованіе въ сознаніи недифференцированныхъ ощущеній, какъ извѣстныхъ содержаній и качествъ, казалось бы, можетъ быть принято безъ всякаго затрудненія, по крайней мѣрѣ наличный составъ чистаго опыта это прямо подтверждаетъ. Затрудненія возникаютъ здѣсь лишь при томъ или иномъ объективномъ истолкованіи и объясненіи ощущеній. Физика и физіологія не знаютъ неопредѣленныхъ общностей только видимаго и только ощущаемаго. Онѣ не знаютъ также процессовъ, которые соотвѣтствовали бы ощущенію зрѣнія или слуха, не будучи въ то же время колебаніями эфира или воздуха такой-то длины волны и такого-то количества колебаній въ секунду. Въ органахъ воспріятія мы не находимъ какихъ-либо общихъ недифференцированныхъ процессовъ. Опредѣленныя колебанія свѣтового луча вызываютъ опредѣленные химическіе процессы въ опредѣленныхъ колбочкахъ глазной сѣтчатки; опредѣленныя звуковыя волны создаютъ вибраціи въ опредѣленныхъ лишь нервныхъ окончаніяхъ кортіева органа. Правда, именно органъ слуха имѣетъ, повидимому, мѣста, раздраженія которыхъ соотвѣтствуютъ неправильнымъ колебаніямъ шума. Однако съ физической и физіологической точки зрѣнія все это опредѣленные временемъ и мѣстомъ процессы. Видимости, звучности, осязаемости въ физикѣ и физіологіи могли бы, казалось бы, соотвѣтствовать лишь виды и степени *энергіи* звуковой, свѣтовой, а также специфическія энергіи органовъ чувствъ. Но для физики и физіологіи энергія есть лишь абстракція человѣческаго ума. Въ природѣ нѣтъ энергій вообще, а имѣются лишь специфическія энергіи опредѣленной среды и опредѣленнаго вида движенія. Итакъ, наше предположеніе какъ-будто опять приводитъ насъ къ требованію реальности универсалій. Однако, на самомъ дѣлѣ этотъ вопросъ можетъ быть рѣшенъ гораздо проще и безъ всякаго возврата къ средневѣковому реализму. Психологическія общности, видимости, звучности и осязаемости не требуютъ вовсе такихъ же общностей въ мірѣ физическомъ, какъ бы его ни понимать. Пусть во внѣшнемъ мірѣ все дифференцировано. Однако на многія группы такихъ дифференцированныхъ

процессовъ наши органы воспріятій даютъ однообразный отзвукъ. И органъ зрѣнія, и органъ слуха гораздо бѣднѣе міра свѣтовыхъ лучей и разнообразія звуковыхъ вибрацій. Но наше сознаніе еще бѣднѣе нашего тѣла, и многое дифференцированное въ органѣ воспринимается сознаніемъ недифференцированнымъ. Несомнѣнно, что слуховой аппаратъ самаго немузыкальнаго человѣка представляетъ вполнѣ четкій анализаторъ трехзвучія. Но сознаніе его ничего не знаетъ о трехъ звукахъ и слышитъ просто одинъ звукъ. Но если физіологія упрощаетъ физику, а сознаніе физіологію, то въ результатѣ происходитъ то, что многоразличіямъ физическаго, а иногда и физіологическаго процесса соотвѣтствуетъ однообразіе сознанія. И если это однообразіе не есть общность въ смыслѣ универсалій, то оно вполнѣ ей равнозначно, какъ говорящее о томъ, чему въ физической и физіологической сторонѣ воспріятій соотвѣтствуютъ лишь общія понятія энергій. Итакъ, мы далеки отъ того, чтобы въ видимости, звучности и осязаемости видѣть что-либо подобное мистическимъ прозрѣніямъ въ универсальныя сущности энергій. Это просто недифференцированные элементы нашего опыта,—однообразные отзвуки на то, что при иныхъ условіяхъ можетъ восприниматься разнообразно. Однако эти сравнительно примитивныя содержанія нашего опыта, всегда сопутствующія его яркой и пестрой красочности, имѣютъ большое значеніе въ передачѣ именно того, что имѣетъ подобіе «универсалій», т. е. формальныхъ соотношеній опыта.

Послѣ всего вышесказаннаго должно быть вполнѣ понятно, какъ разрѣшаются для насъ затрудненія, связанныя съ вопросомъ о транссубъективномъ значеніи воспріятій, на которыя впервые обратилъ вниманіе Беркли въ своей критикѣ первичныхъ свойствъ Локка. Беркли слишкомъ упростилъ вопросъ и не замѣтилъ того, что между формами протяженія и качественностью вторичныхъ свойствъ имѣются нѣкоторые промежуточные моменты, а именно зрительная, осязательная и слуховая «ощутимость вообще». И эта ощутимость вовсе не есть какая-либо абстрактная идея, а лишь тотъ общій всѣмъ варіаціямъ ощущенія ингредіентъ, который въ зрительныхъ ощущеніяхъ улавливается даже опытнымъ путемъ. И если зрительное воспріятіе краснаго и зеленаго флага у человѣка съ нормальнымъ зрѣніемъ и у дальтониста различны, то во время глубокихъ сумерокъ, когда

видны лишь очертанія флаговъ, эта разница сводится къ нулю, т е. вводящая въ обманъ качественность отпадаетъ и остается лишь общій остатокъ слѣтовой ощутимости опредѣленныхъ формъ. Вообще ошибка Беркли состояла здѣсь въ томъ, что онъ разсматривалъ воспріятіе зрительныхъ формъ, какъ нѣкоторое неразложимое цѣлое, которое можетъ быть или все цѣликомъ правдиво или все цѣликомъ ложно. Видѣть же въ воспріятіи сложный гносеологическій комплексъ, подлежащій оцѣнкѣ въ отдѣльныхъ составныхъ частяхъ, мѣшалъ ему главнымъ образомъ его номинализмъ. Конфигурація видимой поверхности, какъ не обладающая тѣмъ или инымъ цвѣтовымъ качествомъ, была для него чистой абстракціей, отвлеченной идеей, реальное существованіе которыхъ какъ въ человѣческомъ мышленіи, такъ и внѣ его онъ категорически отрицалъ. Мы думаемъ, что съ этимъ именно номиналистическимъ предразсудкомъ связано было у Беркли чрезмѣрное упрощеніе вопроса объ общемъ. Беркли почему-то не находилъ возможнымъ допустить, что неосуществимое, по его мнѣнію, въ мысли абстрактное находится въ конкретномъ воспріятіи, какъ его составная часть, и что гносеологическая оцѣнка этой составной части совершенно не зависитъ отъ невозможности получить ее въ опытѣ изолированно. Конечно это общее воспріятіе не равнозначно родовому общему понятію. Но составъ воспріятій на такую общность родового и не претендуетъ. Вообще весь этотъ вопросъ долженъ рѣшаться внѣ всякой зависимости отъ гносеологической проблемы родовыхъ понятій. Но при такой постановкѣ отпадаетъ указанное Беркли затрудненіе видѣть въ самой фигурѣ транссубъективное свойство, а въ ея цвѣтномъ качествѣ—нѣкоторый субъективный моментъ. Намѣтивъ, такимъ образомъ, въ содержаніи воспріятій 1) *формы*, 2) общіе виды *ощутимости* и, наконецъ, 3) *дифференцированныя чувственныя качества*, мы перейдемъ къ оцѣнкѣ ихъ познавательнаго значенія.

Если бы въ какой-либо моментъ всѣ привычные для насъ цвѣта предметовъ какимъ-либо образомъ перемѣстились и луговыя травы и листва деревьевъ заалѣли бы розовымъ цвѣтомъ, желѣзные предметы стали желты, небо приняло зеленый цвѣтъ, а земля стала бы выглядѣть какъ только что выпавшій снѣгъ, то мы, конечно, очень удивились бы такому превращенію, однако наше взаимодѣйствіе съ міромъ отъ этого почти не измѣнилось бы; не

произошло бы отъ этого никакого переворота и въ нашихъ знаніяхъ о внѣшнемъ мірѣ. Больше всего были бы, вѣроятно, огорчены и озадачены художники, которымъ пришлось бы переиначивать какъ свои вкусы, такъ и техническіе пріемы. Впрочемъ, кромѣ эстетическаго значенія, красочная пестрота нашихъ воспріятій имѣетъ, конечно, и не малое практическое значеніе, какъ весьма точная и прочно установившаяся сигнализація о положеніяхъ вещей и совершающихся во внѣ перемѣнахъ. И, конечно, если бы кромѣ этого краски потускнѣли и видимый міръ представился бы намъ лишь въ свѣто-тѣняхъ, отъ бѣлаго до чернаго цвѣта, намъ стало бы замѣтно труднѣе ориентироваться въ окружающей насъ обстановкѣ. Однако, если бы техника жизни отъ этого нѣсколько пострадала, то система человѣческаго знанія о природѣ особеннаго ущерба отъ этого не понесла бы. Но представимъ себѣ, что по мановенію какого-то волшебнаго жезла всѣ воспріятія измѣнились не только въ цвѣтѣ, но и въ своихъ формахъ, круглое стало бы угловатымъ и обратно, малое большимъ, правильныя формы неправильными и т. п Міръ въ одно мгновеніе сталъ бы неузнаваемымъ, и если представить, что въ этомъ отношеніи произошли бы какія-либо коренныя перемѣны, то мы почувствовали бы себя окруженными какимъ-то непонятнымъ и ужаснымъ хаосомъ, способнымъ довести до потери разсудка, а не только до потери пріобрѣтенной системы знанія. Вообще, насколько важны и существенны для нашего знанія формы, настолько же второстепенны тѣ цвѣта и осязательныя качества поверхностей, въ которыя онѣ облекаются. Если принять во вниманіе всю значительность этого различенія, то тѣ факты, которые обыкновенно приводятся для отрицанія всякой объективной значимости нашихъ внѣшнихъ воспріятій и которые относятся именно къ области дифференцированныхъ чувственныхъ качествъ, напримѣръ, къ цвѣтамъ, покажутся чѣмъ-то до чрезвычайности маловажнымъ. Что при транссубъективномъ значеніи формъ чувственныя качества поверхностей могутъ имѣть чисто субъективное значеніе, является теперь для насъ вполнѣ возможнымъ, насколько формы могутъ даваться не съ тѣмъ или инымъ дифференцированнымъ качествомъ цвѣта, звука или осязанія, а въ простой *видимости*, *звучности*, *осязаемости*. Послѣ всего вышесказаннаго должно быть ясно, насколько въ сущности маловажной является

для познанія группа дифференцированныхъ чувственныхъ качествъ. Если принять въ расчетъ, что и она не можетъ быть признана завѣдомо субъективной вся цѣликомъ, что лишь нѣкоторые случаи цвѣтовой слѣпоты и измѣнчивой оцѣнки чувственныхъ качествъ въ зависимости отъ контрастирующихъ воспріятій накладываютъ подозрѣніе на всю область чувственныхъ качествъ, то нельзя не изумляться, почему, собственно, вопросу о субъективности чувственныхъ качествъ ощущеній придавалось и до сихъ поръ придается такое большое значеніе. Мы съ своей стороны полагаемъ, что реабилитація такъ называемаго наивнаго реализма въ дѣйствительности *почти не зависитъ отъ этого вопроса*. Въ самомъ дѣлѣ, предположимъ худшее, а именно, что ни одно изъ дифференцированныхъ чувственныхъ качествъ не передаетъ ничего транссубъективнаго. Предположимъ, что въ предметахъ нѣтъ ничего похожаго на цвѣта спектра, на содержаніе звуковыхъ тональностей, на теплое и холодное и т. п. Вѣдь для познанія самыхъ предметовъ важны именно формы, которыя, какъ мы выяснили, могутъ даваться вовсе независимо отъ этой пестроты оттѣнковъ въ простыхъ свѣто-тѣняхъ, въ той общей ощязаемости, которую, напримѣръ, имѣетъ слегка анэстезированная кожа, въ раздѣльности звуковъ независимо отъ того, представляютъ ли они какіе-либо тона Правда, нѣкоторыя различія предметовъ даются именно въ *различіяхъ* этихъ качествъ. Однако намъ вѣдь нужно именно *различіе*, а не тѣ качества, въ которыхъ предметы различаются. Пусть семь цвѣтовъ спектра субъективны, но у насъ нѣтъ никакихъ данныхъ заподозрить субъективность *различія* какихъ-то семи качествъ. Если здѣсь и можетъ быть сдѣланъ какой-либо упрекъ нашей ощущающей способности, то лишь тотъ, что она нѣкоторыхъ различій, устанавливаемыхъ физикой, не замѣчаетъ. Но различія, ею отмѣченныя, всегда находятъ себѣ оправданіе въ результатахъ той или иной транссубъективной точки зрѣнія (физической или физіологической). Эту полную оправданность перенесенія *различій* въ область транссубъективнаго весьма правильно, по нашему мнѣнію, подчеркиваетъ Мейнонгъ. Если принять все это въ расчетъ, то положительно вопросъ о транссубъективности дифференцированныхъ чувственныхъ качествъ получаетъ едва-ли не одно только эстетическое значеніе. И если даже всѣ чувственныя качества міра вовсе не таковы, какъ они

нами воспринимаются, то это для нашего познанія дѣйствительности имѣетъ ровно такое же значеніе, какъ то, будемъ ли мы смотрѣть на происходящее на улицѣ движеніе изъ окна съ темно-синими или свѣтло-розовыми, или, наконецъ, зелеными стеклами. Это обстоятельство является весьма существеннымъ, если имѣть въ виду, что вопросъ о транссубъективномъ значеніи дифференцированныхъ чувственныхъ качествъ по существу *не разрѣшимъ*. Если противорѣчивыя высказыванія объ одномъ и томъ же качествѣ съ несомнѣнностью обнаруживаютъ субъективность этого качества и тѣмъ даютъ поводъ къ оподозрѣнію всѣхъ качествъ вообще, то у насъ нѣтъ *никакого способа* убѣдиться въ томъ, что это подозрѣніе неосновательно. Въ самомъ дѣлѣ, полная согласованность нашихъ собственныхъ показаній между собою и съ показаніями другихъ людей нисколько вѣдь не ручается за ихъ вѣрность, а всего лишь за *стойкость* и *согласованность* въ воспріятіи всѣхъ людей какихъ-то транссубъективныхъ *различій*. Вѣдь мы всегда можемъ предположить, что изъ двухъ наблюдателей одного и того же пейзажа, одинъ видитъ небо въ томъ самомъ цвѣтѣ, въ какомъ другой воспринимаетъ кумачевую рубашку прохожаго, и обратно. Вообще быть можетъ всѣ люди воспринимаютъ цвѣта поразительно неодинаково. Но если эта неодинаковость всегда однообразно зафиксирована, т. е. каждый на транссубъективное различіе реагируетъ однообразнымъ способомъ, то вѣдь въ этой разницѣ чувственныхъ воспріятій *нѣтъ никакой возможности убѣдиться*, какъ нельзя убѣдиться и въ томъ, что этой разницы нѣтъ. Вѣдь поскольку о синемъ, красномъ, зеленомъ ничего нельзя разсказать ни прямо, ни косвенно, одинаковость нашихъ словесныхъ обозначеній говоритъ лишь за то, что мы *одинаковымъ образомъ различаемъ различное*. Но какъ именно испытывается это различное, это вѣдь нѣчто не подлежащее никакой провѣркѣ. Совершенно иначе, конечно, обстоитъ дѣло въ воспріятіи формъ Что воспринимаемый мною четырехугольникъ не воспринимается моимъ сосѣдомъ такъ же, какъ я воспринимаю кругъ, въ этомъ я легко могу убѣдиться изъ одного его заявленія, что въ немъ наблюдается всего четыре угла и всего двѣ діагонали, что, конечно, не имѣло бы никакого смысла по отношенію къ кругу. Но для выраженія простой качественности своихъ ощущеній всѣ люди абсолютно нѣмы, потому что фраза: «этотъ листъ бумаги зеленый», объективно

не обозначаетъ ничего другого, какъ то, что этотъ листъ бумаги такого же цвѣта, какъ трава, или средняя часть спектра и т. п.

О субъективности чувственныхъ качествъ ощущеній въ послѣднее время вопросъ поднимается весьма часто, и нѣкоторые изслѣдователи, повидимому, полагаютъ, что онъ можетъ имѣть какое-нибудь безусловно достовѣрное рѣшеніе Но мы были бы очень благодарны, если бы намъ кто-нибудь указалъ хотя бы въ общихъ чертахъ, какъ можно убѣдиться въ транссубъективной вѣрности этихъ качествъ, когда у насъ даже нѣтъ никакой возможности убѣдиться, называемъ ли мы каждый въ отдѣльности одинаковыми словами одинъ и тотъ же цвѣтъ или разные. Совсѣмъ другой результатъ получается, если мы отвлечемся отъ цвѣтовъ и будемъ имѣть въ виду только видимыя въ свѣто-тѣняхъ поверхности. Видимая фигура, какъ видимая только въ своей *видимости*, совершенно однообразна для всѣхъ наблюдателей. Мы не говоримъ, конечно, о различіяхъ въ зависимости отъ пункта наблюденія. Конечно, условія перспективы должны быть приняты за равныя. Но что же при такихъ условіяхъ можетъ быть отнесено на долю субъекта? Всѣ соображенія, развитыя въ предыдущей главѣ, привели насъ къ убѣжденію, что говорить о творчествѣ формъ внѣшнихъ воспріятій можно только ради защиты предвзятыхъ теорій. По крайней мѣрѣ ни одна философія не смогла объяснить, какъ и по какимъ законамъ человѣческая мысль могла бы создавать непредвидѣнную и неожиданную для нея сложность того, что относится къ внѣшней дѣйствительности. Въ этомъ отношеніи догматическое утвержденіе Беркли, что все это создаетъ Богъ, стоитъ гораздо бо́льшаго, чѣмъ вся тонкая діалектика марбургской школы. Въ формахъ внѣшняго воспріятія неизбѣжно есть нѣчто транссубъективное, поскольку нѣтъ никакой возможности признавать ихъ творчествомъ мысли и воображенія. Однако здѣсь насъ могутъ встрѣтить возраженія иного рода. Съ нами можетъ быть согласятся, что фигура есть нѣчто данное, но лишь въ своемъ матеріалѣ. Конечно, всякая фигура обусловлена той или иной раздѣльностью частей, согласятся съ нами, но только въ этой дробности и многообразности элементовъ она намъ и дана. Но вѣдь всякая фигура есть кромѣ того и *синтезъ*, результатомъ котораго является единое цѣлое. И именно въ этомъ проникающемъ единствѣ связанныхъ отдѣльностей обнаруживается творческое участіе вос-

принимающаго субъекта. Далѣе намъ могутъ, вмѣстѣ съ Беркли указать на субъективность нашихъ количественныхъ оцѣнокъ формальнаго состава воспріятій. Мы начнемъ съ послѣдняго указанія, какъ болѣе простого. Конечно «большое» или «малое, «быстрое» или «медленное» можетъ существовать лишь въ сравнивающемъ субъектѣ. Но изъ этого слѣдуетъ лишь то, что надо различать предикаты, выражающіе сравненіе и оцѣнку формальныхъ свойствъ, и предикаты, обозначающіе самыя эти свойства внѣ всякаго сравненія. Конечно, большой или малый кругъ или квадратъ не могутъ существовать транссубъективно именно въ качествѣ большогоил и малаго, посколькъ увеличина есть всегда результатъ сравненія. Но слѣдуетъ ли изъ этого, что самыя очертанія поверхностей, какъ круглыхъ, шестиугольныхъ или квадратныхъ, есть такое же порожденіе мышленія, какъ большое или малое? Беркли, какъ и многіе другіе, повторявшіе за нимъ аргументы этого рода, могли не замѣчать столь явнаго преувеличенія ихъ значенія, исключительно въ пылу борьбы съ матеріализмомъ. Но въ наше время можно, конечно, обнаружить въ этомъ вопросѣ бо́льшее безпристрастіе и, отнеся всѣ предикаты, выражающіе сравненіе и оцѣнку, на долю мысли, признать «первичное» свойство фигуры незатронутымъ имматеріалистической критикой.

Но здѣсь выступаетъ на сцену первый аргументъ. Намъ говорятъ, что всякая фигура протяженія предполагаетъ извѣстный синтезъ и соотношеніе элементовъ, а именно линій и поверхностей. Напримѣръ, для того, чтобы воспринять шестиугольникъ и отличить его отъ восьмиугольника, надо прежде всего воспринять всѣ его стороны въ отдѣльности, затѣмъ усмотрѣть ихъ своеобразную связь и затѣмъ уже понять всѣ эти элементы, какъ нѣкоторое единство. Вѣдь дробность ощущаемаго ничего этого сама по себѣ не даетъ. И если мы представимъ себѣ, напр., муху, обходящую по краю круглой тарелки или шестиугольнаго стола и воспринимающую тѣмъ самымъ всѣ элементы фигуры круга или шестиугольника, то не припишемъ же мы ей воспріятія круга или шестиугольника. Такъ или приблизительно такъ разсуждаютъ весьма часто, когда стараются убѣдить, что всѣ формы видимаго міра «строются» именно субъектомъ, а вовсе не даны ему извнѣ въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ онъ ихъ воспринимаетъ. Однако такія разсужденія имѣютъ лишь кажущуюся убѣ-

дительность. Конечно надо согласиться съ тѣмъ, что для воспріятія круга, шестиугольника или восьмиугольника необходимо объединеніе нѣкоторой множественности въ единствѣ. Но изъ этого не слѣдуетъ, что это единство впервые строится воспринимающимъ субъектомъ. Вообще надо различать два рода синтезовъ: синтезы чистаго ощущенія и синтезы мысли. Синтезъ фигуры предполагаетъ прежде всего синтезъ перваго рода, т. е. возможность обхвата воспринимающимъ сознаніемъ многообразія ощущаемыхъ отдѣльностей. Конечно для сознанія съ чрезвычайно малымъ діапазономъ воспринимающихъ органовъ, многія единства должны быть недоступны уже въ силу того, что ихъ способъ воспріятія разбиваетъ связность цѣлаго на тысячи частей, для возсоединенія которыхъ въ сознаніи нѣтъ никакихъ внутреннихъ потенцій. Муха, конечно, не можетъ воспринять шестиугольникъ простымъ осязаніемъ, какъ не могъ бы воспринять и слѣпецъ шестиугольникъ съ поперечникомъ въ версту, обходя его периметръ и не зная заранѣе о томъ, что его путь имѣетъ геометрическую правильность. Для воспріятія формы необходима данность всѣхъ ея частей одновременно. Это дается въ большинствѣ случаевъ однимъ только зрѣніемъ. Однако и этого мало. Воробей, прыгающій по торцовой мостовой, несомнѣнно можетъ видѣть одновременно всѣ элементы пятиугольныхъ очертаній торцовъ, но едва ли онъ ихъ воспринимаетъ какъ одну фигуру, потому что для этого воспріятія, кромѣ одновременной данности пяти сторонъ и пяти угловъ, необходимо выдѣлить ихъ изъ множества другихъ элементовъ, попутно воспринимаемыхъ, и усмотрѣть ихъ взаимную сопринадлежность въ единствѣ фигуры. Поскольку мы можемъ судить о переживаніяхъ воробья, для такого отбора элементовъ его возможнаго поля зрѣнія у него нѣтъ никакихъ данныхъ. Скорѣе всего его вниманіе должно быть исключительно устремлено на другія единства, привлекающія его вниманіе въ качествѣ единствъ, напр., на попадающіяся на мостовой зерна овса, на движущіяся фигуры лошадей и экипажей и т. п. Для усмотрѣнія шестиугольника нужна, конечно, уже нѣкоторая практическая незаинтересованность, нѣкоторая примитивная естетическая эмоція по поводу правильности и гармоніи формъ. И даже ребенокъ способенъ обратить вниманіе на пятиугольникъ, какъ таковой, лишь въ возрастѣ 3, 4 лѣтъ. Мы не будемъ сейчасъ входить въ разсмотрѣніе вопроса о томъ, есть ли тотъ синтезъ

воспріятія шестиугольника, о которомъ мы сейчасъ говорили, синтезъ мысли или нѣкоторой первичной эстетической эмоціи. Мы признаемъ лишь несомнѣннымъ, что для усмотрѣнія шестиугольника нуженъ какой-то актъ, исходящій изъ единства сознанія. Протяженность и формы ея сами въ себѣ представляютъ чистую внѣположность частей. И эти части, конечно, ничего не вѣдаютъ о своемъ единствѣ въ качествѣ шестиугольной формы. И однако шестиугольность въ какомъ-то смыслѣ уже есть въ самой внѣшней связности сторонъ, воспринимаемой чистой чувственностью. Вѣдь если бы это было не такъ, если бы синтезъ шестиугольника вполнѣ и единственно исходилъ бы изъ сознанія, то мы могли бы создать его въ нашемъ воспріятіи въ любой моментъ, т. е. напр., и тогда, когда мы видимъ на бумагѣ рядомъ шесть равныхъ линій. Не очевидно ли, что, употребляя слово «синтезъ» по отношенію къ той активности воспріятій, которую можно установить для подобныхъ случаевъ, мы впадаемъ въ нѣкоторое злоупотребленіе терминомъ. Синтезъ частей, т. е. линій, ограничивающихъ поверхность вполнѣ опредѣленнымъ образомъ, имѣлся уже до того, какъ мы замѣтили шестиугольникъ. Конечно это синтезъ внѣшній синтезъ, состоящій лишь въ соприкосновеніи совершенно чуждыхъ другъ другу элементовъ, не имѣющихъ никакого внутренняго единства. Но вѣдь всякая форма протяженности и не претендуетъ выражать какое-либо живое единство. Шестиугольникъ и по понятію своему есть лишь опредѣленная форма протяженнаго, т. е. внѣположнаго. И то, что находится передъ нами на-лицо, то, что даютъ намъ наши ощущенія, выражаютъ это вполнѣ адекватно. Но что же въ такомъ случаѣ прибавляетъ къ этому синтезу *нашъ* актъ? Во-первыхъ, онъ замѣчаетъ форму, а во-вторыхъ, онъ придаетъ ей именно то единство, котораго во внѣшнемъ соприкосновеніи линій, конечно, не было. Это единство живого созерцанія. До осуществленія этого единства шестиугольность могла лишь усматриваться, какъ мертвая связь линій, подобно тому, какъ усматривается начертаніе слова безъ пониманія его смысла. И лишь единый актъ апперцепціи, относящійся къ единому «я», придаетъ ей живой смыслъ пониманія, въ которомъ многое становится однимъ. Однако говорить здѣсь объ абсолютномъ творчествѣ нельзя, какъ нельзя признать моимъ лишь измышленіемъ тотъ смыслъ слова, который я присоединяю къ его начертанію. И по-

добно тому, какъ всякіе символы тѣмъ самымъ, что они символы, причастны ихъ смыслу, такъ точно и мертвая связь внѣположнаго какъ-то причастна той идеѣ, которая присоединяется къ ней въ созерцаніи. Иначе она не могла бы вызвать именно ее, а вызывала бы какую-нибудь другую. Но воспріятіе формъ, кромѣ простого усмотрѣнія единства множественности, требуетъ еще другихъ актовъ, и притомъ уже несомнѣнно относящихся къ области *чистой мысли*. Вѣдь чтобы воспринять кругъ, шестиугольникъ или восьмиугольникъ, надо ихъ отличить другъ отъ друга, сосчитать въ одномъ случаѣ шесть, а въ другомъ восемь сторонъ и понять, что восемь больше шести. Это ли не чистое творчество мысли? Мы не будемъ отрицать, что, поскольку все это имѣется въ воспріятіи, здѣсь совершаются акты мысли. Но, установивъ это, намъ слѣдуетъ еще войти въ разсмотрѣніе слѣдующихъ двухъ вопросовъ: 1) дѣйствительно ли необходимы эти акты для осуществленія воспріятій и 2) вносится ли этими актами нѣчто по существу новое и до нихъ неосуществленное или это опять-таки возсозданіе мыслью того, что уже въ какомъ-то отношеніи было до присоединенія человѣческой мысли. Уже на первый вопросъ мы считаемъ необходимымъ отвѣтить отрицательно. Конечно взрослый человѣкъ воспринимаетъ шестиугольную и восьмиугольную поверхность, обыкновенно осуществляя въ своей апперцепціи всѣ вышеуказанные акты мысли, т. е. имѣя въ виду и число сторонъ и ихъ числовое взаимоотношеніе. Но обязательно ли это числовое уразумѣніе видимой фигуры? На воспріятіяхъ взрослаго же человѣка мы можемъ легко убѣдиться, что это вовсе необязательно. Вѣроятно многимъ случалось замѣчать, что, разсматривая вписанный кѣмъ-нибудь въ кругъ многоугольникъ, мы ясно усматриваемъ его симметрію относительно діаметра, совершенно упуская въ то же время изъ виду число сторонъ и иногда лишь путемъ послѣдующаго счета убѣждаясь, что ихъ именно шесть, а не пять. Но можно сказать, что тогда мы, значитъ, не воспринимаемъ шестиугольникъ, а просто многоугольникъ. Пятиугольникъ, шестиугольникъ, восьмиугольникъ— все это какъ-будто созерцанія, предполагающія счетъ. Если число сторонъ не сосчитано, то созерцанія эти становятся неразличенными. Однако такое утвержденіе несомнѣнно было бы неправильно. И взрослые, и ребенокъ могутъ воспринять эти три фигуры, какъ явственно различныя, вовсе не имѣя въ мысли присущее имъ число

сторонъ,—взрослые по невниманію къ этому обстоятельству, ребенокъ по неумѣнію считать. Пусть это различіе фигуръ состоитъ въ чемъ-то точно неопредѣлимомъ, но оно несомнѣнно есть и легко усматривается и безъ всякаго счета, совершенно такъ же, какъ легко усматривается разница между треугольникомъ и четыреугольникомъ тоже безъ ясной мысли о томъ, что въ одномъ случаѣ мы имѣемъ три, а въ другомъ четыре стороны. Вообще надо различать въ актахъ воспріятія три совершенно самостоятельные момента: 1) простое усмотрѣніе различнаго безъ всякаго мысленнаго сужденія объ этомъ различіи, 2) то же воспріятіе, сопровождаемое сужденіемъ: «это различное» и 3) то же воспріятіе, сопровождаемое ясной мыслью о томъ, въ чемъ именно заключается то или иное различіе. Для того, чтобы помыслить о различномъ, надо уже имѣть различное, хотя еще и не называемое и не мыслимое въ качествѣ такового. Надо прежде всего различно ощущать и различно воспринимать. Безъ этого мысль не могла бы и устанавливать различія, а равно и формулировать, въ чемъ оно состоитъ. Какъ ни первичны и ни элементарны акты сравненія и различенія, они всегда должны имѣть уже какое-нибудь внѣшнее основаніе. Различать можно только различное. Поэтому различное должно уже имѣться въ качествѣ нѣкотораго предварительнаго объекта мысли,—объекта хотя бы и не выразимаго и точно не опредѣлимаго, однако имѣющаго готовымъ все то содержаніе, которое подлежитъ различенію и ближайшему опредѣленію. Въ этомъ именно смыслѣ мы и говоримъ про данность пространственныхъ фигуръ въ воспріятіяхъ. Правда, въ этой данности форма лишена внутренняго единства. Фигура только воспринимаемая, а не мыслимая, есть еще чисто внѣшняя связь внѣположнаго. И сообщается эта связь той способностью, въ которой еще нѣтъ настоящаго объединенія. Это наиболѣе периферическая область сознанія, т. е. чистое ощущеніе. Но въ этой чистой ощущаемости внѣшняго есть уже форма. И если бы ея не было, то непонятно было бы, какъ вообще можно было бы что-либо ощущать,—какъ возможно было бы ощущать различное и далѣе, какъ можно было бы мыслить различное и давать ему точныя мыслительныя опредѣленія.

Сказаннымъ относительно формъ и дифференцированной качественности воспріятій вполнѣ уже опредѣляется наше отношеніе къ той промежуточной ступени, которую мы обозначили какъ тотъ

или иной видъ ощутимости. Насколько видимость, осязаемость и звучность бѣднѣе дифференцирующихся изъ нихъ цвѣтовъ, качествъ поверхностей и тоновъ, настолько же эти общіе способы данности транссубъективнаго свободнѣе отъ разнаго рода искаженій и добавленій, идущихъ со стороны апперципирующаго субъекта. По крайней мѣрѣ все то, что обусловливается разнаго рода аномаліями органовъ чувствъ, напр., такіе дефекты воспріятія, какъ дальтонизмъ, сюда совсѣмъ не относится. Далѣе многія квалификаціи, имѣющія значеніе исключительно въ области сравнительныхъ оцѣнокъ, напр., теплое или холодное, опять-таки совершенно здѣсь непримѣнимы. Наконецъ, что самое важное, неразрѣшимый по существу вопросъ о транссубъективномъ значеніи тѣхъ чувственныхъ качествъ, которыя отвѣчаютъ нормальному состоянію органовъ воспріятія, къ области общей ощутимости тоже не имѣетъ никакого отношенія. По крайней мѣрѣ, поскольку эта ощутимость говоритъ намъ только о формахъ пространственно-временнаго порядка, у насъ имѣется возможность убѣдиться въ тожественности и равнозначности ея сообщеній о внѣшнемъ мірѣ у всѣхъ людей. Для всѣхъ способныхъ видѣть, осязать и слышать не можетъ никогда возникнуть неразрѣшимыхъ разногласій въ томъ, что передъ ними находится тѣло, имѣющее столько-то поверхностей и угловъ, что оно движется и что его движеніе опредѣленнымъ образомъ совпадаетъ съ движеніемъ часовой стрѣлки, что оно звучитъ или беззвучно и т. п. Итакъ, «ощутимость вообще», поскольку она намъ говоритъ только о формахъ, можетъ быть признана именно тѣмъ содержаніемъ воспріятія, которое въ своей правдивости въ смыслѣ передачи транссубъективнаго ничѣмъ еще не опорочено, а потому должно быть признано областью правдиваго сообщенія о внѣшнемъ мірѣ. Но «ощутимость вообще» говоритъ намъ только о формахъ. И оцѣнка ея гносеологическаго значенія вполнѣ совпадаетъ съ оцѣнкой самихъ формъ, которыя, какъ мы уже указали, имѣютъ главный гносеологическій интересъ.

Но разсмотрѣніе природы формъ приводитъ насъ къ тому общему выводу, что они съ одной стороны не могутъ не разсматриваться, какъ выраженіе транссубъективнаго міра, съ другой же несомнѣнно заключаютъ въ себѣ результатъ апперцепціоннаго акта, т. е. какъ-то дополняются субъектомъ. Такъ, мы уже должны были признать, что въ воспріятіи формъ сознаніе вноситъ отъ себя

и количественную оцѣнку этихъ формъ, и единство, и другія привходящія опредѣленія чистой мысли. И если мы попробуемъ мысленно извлечь изъ состава воспріятій всѣ эти идущія отъ субъекта добавленія, то мы получимъ нѣчто весьма трудно опредѣлимое. И въ сущности самой значительной потерей явилось бы въ данномъ случаѣ исключеніе привносимаго актомъ воспріятія *единства*. Въ самомъ дѣлѣ, что такое всѣ эти видимыя формы, какъ сложныя, такъ и самыя простыя, если взять ихъ внѣ того единства, которое только и дѣлаетъ ихъ нѣкоторыми созерцаемыми единицами, именуемыми треугольникомъ, кругомъ и т. п. Передъ нами остается какая-то неопредѣленная множественность. Однако и множественность, поскольку она мыслится, есть уже нѣкоторое единство. Поэтому даже характеристика чего-либо воспринимаемаго въ качествѣ множественности даетъ уже нѣчто большее противъ чистой транссубъективности. И однако мы не можемъ въ то же время не признать, что наше воспріятіе именно со стороны формы насквозь транссубъективно. *Все оно зависитъ и исходитъ не отъ насъ и не отъ нашей мысли. И однако все оно проникнуто нами и нашею мыслью.* Насколько трагично для философіи столкновеніе этихъ двухъ многократно оправданныхъ положеній, показываетъ вся исторія философіи, начавшая съ наивнаго реализма, весьма быстро его отвергнувшая, пришедшая затѣмъ къ отрицанію всякой матеріальной дѣйствительности и, наконецъ, по истеченіи почти двухъ съ половиной тысячелѣтій своего существованія вновь какъ-то оправдывающая въ лицѣ многихъ выдающихся своихъ представителей свою исходную точку зрѣнія наивнаго реализма. Очевидно, что мы здѣсь стоимъ не только передъ центральной, но и труднѣйшей философской проблемой. И въ современной ея постановкѣ есть несомнѣнно и своя новизна, состоящая именно въ ясной убѣдительности обоихъ другъ другу противорѣчащихъ положеній, изъ которыхъ одно гласитъ, что формы воспріятія цѣликомъ опредѣлены извнѣ, а другое, что онѣ же всецѣло опредѣлены сознаніемъ. Этотъ конфликтъ двухъ утвержденій, незамѣчаемый однимъ лишь трансцендентальнымъ идеализмомъ, требуетъ, конечно, своего разрѣшенія. *Уже предыдущее изслѣдованіе показало*, что этого разрѣшенія не даетъ простой анализъ состава воспріятій. Во всякомъ случаѣ вопросъ этотъ не можетъ имѣть разрѣшенія въ томъ, что воспріятіе состоитъ изъ нѣкоторыхъ слагае-

мыхъ, изъ которыхъ одни субъективны, а другія транссубъективны и что именно къ этой суммѣ разнороднаго относятся двѣ противоположныя гносеологическія оцѣнки. Такое рѣшеніе вопроса можетъ имѣть мѣсто лишь по отношенію къ чистой качественности воспріятій. И все наше предыдущее изложеніе какъ разъ и имѣло своей задачей установить здѣсь двѣ градаціи, имѣющія существенно различное значеніе, а именно *ощутимость качествъ* и *ощутимость формъ*. Именно относительно этихъ двухъ моментовъ мы вполнѣ можемъ сказать, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ двумя слагаемыми, которыя хотя и проникаютъ взаимно другъ друга, подобно краскѣ, окрашивающей воду, однако являются синтезомъ двухъ независимыхъ величинъ, изъ которыхъ каждая можетъ имѣть свое значеніе и особое происхожденіе. Но это рѣшеніе совершенно неприменимо именно къ тому, что мы признали самымъ цѣннымъ въ воспріятіи, т. е. къ формамъ. Формы это единицы по существу неразложимыя. Понять форму, напр., шестиугольника, какъ синтезъ субъективнаго и транссубъективнаго, это значило бы по существу отвергнуть въ ней какую бы то ни было транссубъективность, ибо составная часть шестиугольника есть уже не шестиугольникъ, а нѣчто совершенно иное. То, что называется нѣкоторыми изслѣдователями «качествомъ формы», изъ внѣшняго синтеза, повидимому, необъяснимо и невыводимо. Итакъ, или формы уже на-лицо въ транссубъективномъ составѣ воспріятій или ихъ тамъ совсѣмъ нѣтъ.

Чтобы уловить рѣшеніе этого вопроса, мы обратимся къ такому примѣру, гдѣ имѣется вполнѣ аналогичное положеніе вещей. Если мы слушаемъ исполненіе какой-нибудь музыкальной пьесы механическимъ инструментомъ, то мы, конечно, въ правѣ сказать, что то, что мы получаемъ, есть рядъ отдѣльныхъ звуковъ. Ни мелодіи, ни симфоніи какъ-будто нѣтъ въ физической сторонѣ исполненія пьесы. И то качество формы, которое выражается словомъ «мелодія», привносится, несомнѣнно, слушателями. Однако это какое-то странное привнесеніе, предопредѣленное все-таки не имѣющимъ въ себѣ этой мелодіи инструментомъ. Вѣдь если бы мелодію дѣйствительно и въ точномъ смыслѣ слова привносилъ слушатель, то могло бы случиться, что изъ звуковог матеріала вальса изъ Фауста, воспринимающее сознаніе создалс бы мелодію изъ Жизни за Царя. Но откуда же происходитъ эт

удивительное соотвѣтствіе мелодіи и необходимой для нея послѣдовательности звуковъ, если мелодія исходитъ только отъ слушателя, а отъ инструмента только отдѣльные звуки. Очевидно, что намъ надо отнести мелодію какъ то и на счетъ инструмента и сказать, что выраженіе «инструментъ наигрываетъ мелодію» не есть явная неточность и метафора. И однако анализъ того, что намъ даетъ инструментъ, представляетъ намъ чистую дробность звуковъ. Вѣдь не могутъ же клавиши и струны инструмента быть реальными носителями мелодическаго единства. Итакъ, мы, повидимому, и здѣсь наталкиваемся на совершенно тотъ же конфликтъ тезисовъ, что и раньше. «Формы не могутъ быть транссубъективны, такъ какъ ихъ единство привносится только субъектомъ»—говоритъ одинъ тезисъ. «Формы не могутъ быть только субъективны, такъ какъ форма во всемъ ея своеобразіи и единственности дается субъекту какъ-то извнѣ»—говоритъ другой тезисъ. Этотъ конфликтъ тезисовъ, по нашему мнѣнію, имѣетъ двоякое объясненіе. съ одной стороны, въ томъ преувеличеніи значенія понятія формы, о которомъ мы уже говорили въ VII главѣ, съ другой въ пріуменьшеніи значенія связности частей въ физической сторонѣ воспріятія. Форма не есть еще реальное единство, но только предполагаетъ его какъ производящую форму причину. Но, съ другой стороны, опредѣленное расположеніе элементовъ формы, ихъ *внѣшняя связь* другъ съ другомъ создаетъ уже *формальное единство*, какъ бы нѣкоторое единство тѣла, готовое принять въ себя единство духа. Это обнаруживается съ полною ясностью именно на нашемъ примѣрѣ. Что пріоритетъ единства мелодіи принадлежитъ во всякомъ случаѣ не слушателю, это, конечно, ясно. Композиторъ есть то реальное единство, которое создало формальное единство мелодіи. И это формальное единство вполнѣ сохраняется въ той физической связности звуковъ, которую мы находимъ въ механическомъ исполненіи инструмента. Въ немъ предлагается слушателю лишь мертвое' однако не безформенное тѣло звуковъ, которое онъ можетъ воскресить, вложивъ въ него живую душу музыкальнаго пониманія. Итакъ, *мелодія какъ форма существуетъ и въ авторѣ, и въ звучащемъ инструментѣ, и въ слушателѣ, но лишь существуетъ по-разному и въ различныхъ смыслахъ.* Въ авторѣ она существуетъ, объединенная актомъ творчества, въ слушателѣ—объединенная актомъ музыкальнаго воспріятія и въ промежуточной средѣ, какъ

мертвая связь чуждыхъ другъ другу элементовъ. Эта именно связь и создаетъ внѣшнее единство мелодіи, какъ *структуры* звуковъ. *На этихъ различныхъ смыслахъ понятія формы и основана была та кажущаяся антиномія, на которую мы натолкнулись.* Если мы постараемся вникнуть въ самое существо того различія, которое имѣется въ единствѣ воспріятія мелодіи и въ единствѣ ея механическаго исполненія, то оно предстанетъ намъ лишь въ живомъ самочувствіи «я», какъ воспринимающаго и связующаго свои переживанія въ самомъ себѣ въ нѣкоторое непрерывное цѣлое. Мелодія, механически исполняемая, есть тоже несомнѣнное единство, однако, единство, обнаруживающееся лишь въ цѣлостномъ образѣ структуры. И эта структура состоитъ не изъ чего иного, какъ изъ связей, изъ какихъ-то «и» между звуками. Но если связь звуковъ въ сознаніи образуетъ нѣкоторое живое «и», то въ механической связности звуковъ это «и» осуществляется какъ-то иначе. Несомнѣнно, что и тамъ есть нѣчто связующее, хотя это связующее и отличается, быть можетъ, кореннымъ образомъ отъ связующаго единства «я». Если дуализмъ матеріи и духа имѣетъ какое-то свое оправданіе, то, быть можетъ, въ этомъ дуализмѣ найдутъ свое объясненіе и тѣ два способа связи, о которыхъ мы говоримъ, т. е. связь, осуществляемая извнѣ, и связь, данная внутри живого единства. Но вопросъ о матеріи и духѣ есть уже вопросъ тѣхъ или иныхъ конструкцій мысли. Мы же пока заняты воспріятіемъ съ точки зрѣнія входящаго въ его содержаніе чистаго опыта.

Мы видѣли, что формы воспріятія не объяснимы и даже не допустимы, какъ чистое порожденіе субъекта. Онѣ неизбѣжно въ какомъ-то смыслѣ преднаходимы. Наша аналогія съ исполняемой инструментомъ мелодіей служила лишь для болѣе точнаго уясненія этого смысла. Шестиугольникъ, кругъ и всякія формы внѣшнихъ воспріятій несомнѣнно активно воспринимаются, т. е. получаютъ особый видъ единствъ формы въ единствѣ воспринимающаго субъекта. Но эти же формы находятся въ преднаходимомъ субъектомъ матеріалѣ, какъ нѣкоторая внѣшняя связность структуры. Встрѣча этихъ двухъ единствъ, реальнаго и структурнаго, дѣлаетъ именно то, что мертвая связь внѣшняго и исключительно формальнаго единства дѣлается живой. Въ русской народной поэзіи есть образъ удивительной красоты и глубокаго смысла, раскрывать который во

всей полнотѣ здѣсь было бы неумѣстно, но не вспомнить о которомъ въ этомъ именно пунктѣ было бы неблагодарностью къ проникновенной мудрости сѣдой старины. Это образъ Иванъ-Царевича, оживляемаго посредствомъ *мертвой* и *живой* воды. Эта «*мертвая вода*» заключаетъ въ себѣ нѣчто, что не можетъ быть продуктомъ одной лишь фантазіи, которая смѣло могла бы обойтись одной живой водой. «Мертвая вода» народной сказки—это глубокое проникновеніе въ тайны натурфилософіи, въ тайны взаимоотношенія живой и мертвой природы. Здѣсь именно мыслится нѣкоторая связность частей, дѣлающая организмъ вполнѣ пригоднымъ и готовымъ для оживленія ея связью жизненнаго начала. Въ этой мертвой и живой водѣ сказки обозначена уже цѣлая метафизика формирующихъ началъ. Правда, эта сторона вопроса насъ здѣсь еще не интересуетъ, но мы и здѣсь, въ области чисто гносеологическихъ вопросовъ не можетъ миновать того, на что насъ наводитъ уже одно разсмотрѣніе чистаго опыта. Что въ этомъ опытѣ кромѣ качествъ находится также связь и соотношеніе, образующія структуры формъ, это есть требованіе самой мысли, которая не можетъ не признать себя окруженной преднаходимымъ содержаніемъ, обязывающимъ ее къ той, а не иной оформливающей дѣятельности. И именно эти структуры формъ образуютъ какъ бы готовыя уже тѣла воспріятій, въ которыя субъектъ вноситъ лишь единство жизни. И лишь послѣ этого воспріятіе начинаетъ жить привходящею къ нему мыслію, вносящей тѣ или иныя дополненія къ данному.

Если мы резюмируемъ выводы этой главы, какъ признаніе несомнѣннаго транссубъективнаго значенія за формами воспріятій, какъ внѣшней структурой и связью частей, признаемъ далѣе, что эта транссубъективность формъ вовлекаетъ въ транссубъективный ихъ смыслъ содержаніе недифференцированныхъ видовъ ощутимости, и оставимъ неразрѣшенной проблему о транссубъективности дифференцированныхъ качествъ ощущеній, то всѣми этими выводами мы еще очень мало приблизились къ разрѣшенію вопроса о познаніи внѣшней дѣйствительности. Мало того, даже вопросъ о способѣ данности транссубъективной дѣйствительности субъекту остается совершенно открытымъ. Воспріятія могутъ быть признаны исчерпывающими собою все содержаніе внѣшности или лишь часть этой внѣшности. Далѣе они могутъ лишь имѣть значеніе *для* характеристики внѣшняго, какъ имѣющія въ ней свое происхожденіе,

или могутъ оказаться въ существѣ своемъ совпадающими съ самой этой внѣшностью или какой-либо изъ ея сторонъ. Иначе говоря, воспріятія той или иной стороны предмета и самая воспринимаемая сторона предмета могутъ быть нумерически одной и той же формой и двумя формами, относящимися другъ къ другу наподобіе копіи и оригинала. Этотъ именно послѣдній вопросъ и есть наиболѣе существенный въ спорѣ о такъ называемомъ наивномъ реализмѣ. Если этотъ вопросъ нами пока еще и не рѣшенъ, то несомнѣнно однако, что выводы настоящей главы представляютъ для его рѣшенія необходимые опорные пункты.

Глава X.

Способъ данности транссубъективнаго въ воспріятіи. Теорія воспріятія Бергсона. Зрѣніе, какъ осязаніе. Можетъ ли быть оправданъ наивный реализмъ?

Намъ предстоитъ теперь разсмотрѣть вопросъ, какъ «входитъ» транссубъективное въ воспріятіе. Самымъ существеннымъ является здѣсь то, соприкасаемся ли мы съ воспринимаемыми предметами непосредственно или опосредствованнымъ путемъ, т. е. черезъ посредство той или иной промежуточной среды, а именно элементовъ нашего тѣла, воздуха, эфира, какъ бы это промежуточное ни истолковывать. Многіе гносеологи склонны рѣшать этотъ вопросъ весьма своеобразно, признавая непосредственную данность сознанію внѣшнихъ ему предметовъ въ качествѣ совершенно особаго вида отношенія, идущаго какъ бы мимо всего того, что относится къ физической и физіологической сторонѣ процесса воспріятія. Этотъ взглядъ вытекаетъ изъ разнородныхъ по существу тенденцій современной философіи. Съ одной стороны, потребность во что бы то ни стало освободиться отъ связывающихъ путъ гносеологическаго субъективизма и оправдать яркую предметность наивнаго реализма побуждаетъ такихъ философовъ, какъ Бергсонъ, попытаться просто разрубить сложный гордіевъ узелъ апперцепціоннаго взаимодѣйствія субъекта и предмета черезъ посредство тѣла. Съ другой стороны, тотъ антипсихологизмъ, который возросъ на почвѣ вѣкового гипноза, навѣяннаго критикой чистаго разума, роковымъ путемъ приводитъ къ тому же взгляду о непосредственномъ созерцаніи предметовъ «мимо тѣла» въ разнаго рода «интенціяхъ» и «координаціяхъ». Въ самомъ дѣлѣ, если содержаніе истины есть что-то совсѣмъ особенное, по существу отличное отъ психическаго акта и его содержанія, если обоснованіе этой истины опять-таки не должно имѣть ничего общаго съ «пси-

хологіей» познанія, то и способъ возникновенія въ сознаніи основныхъ отправныхъ пунктовъ знанія, т. е. воспріятій, долженъ быть поставленъ внѣ ряда психическихъ и физическихъ явленій, а слѣдовательно внѣ ряда причинности и вообще реальности. Идеальное содержаніе можетъ быть дано только идеальнымъ же способомъ. Наиболѣе явственно выражена эта точка зрѣнія у Лосскаго, который въ своихъ послѣднихъ работахъ обнаруживаетъ все бо́льшее и бо́льшее тяготѣніе къ гносеологическимъ формулировкамъ современнаго критицизма и имманентизма Въ одной изъ своихъ послѣднихъ работъ, а именно въ статьѣ о Шуппе (Вопр Фил. и Псих., кн. 116) онъ видитъ главную заслугу Шуппе именно въ томъ преобразованіи понятія, сознанія, которое даетъ возможность говорить объ «обладаніи» или «имѣніи» сознаніемъ предметовъ воспріятія внѣ всякаго причиннаго взаимодѣйствія. Тотъ же взглядъ высказывается въ его критикѣ Бергсона и въ статьѣ «Преобразованіе понятія сознанія въ современной гносеологіи и его значеніе для логики». Къ сожалѣнію, однако, новое пониманіе сознанія, при всей его категоричности, высказано Лосскимъ въ совершенно догматической формѣ. Лосскій словно хочетъ, чтобы читатель, подобно ему самому, просто плѣнился возможностью «*новаго*» понятія сознанія и отошелъ отъ всякихъ генетизмовъ и физіологическихъ истолкованій въ силу ихъ безвкусной ординарности Кромѣ того Лосскій ставитъ дѣло такъ, что вопросъ о недопустимости генетизма въ объясненіи знанія безповоротно порѣшенъ Гуссерлемъ и другими антипсихологистами, а потому новый путь уже однимъ тѣмъ, что онъ не тотъ старый, заключаетъ въ себѣ вполнѣ достаточное оправданіе. Здѣсь мы опять имѣемъ весьма характерную черту гносеологіи Лосскаго, обнаруживающую его глубокое и неуничтожимое никакими несогласіями родство съ критицизмомъ. Какъ и вся историческая эволюція критицизма, такъ и философская эволюція Лосскаго, имѣетъ всегда своей базой нѣкоторую *обще-отрицательную* посылку, нѣкоторый *запретъ* для мысли, общая формула котораго такова. «всѣ пути, не совпадающіе съ этимъ, *не* допустимы». «Проблема познанія не можетъ быть разрѣшена иначе, какъ трансцендентальнымъ методомъ съ его аппаратомъ абсолютнаго апріоризма»,—утверждаетъ критицизмъ. «Все знаніе интуитивно и внѣ этой истины нѣтъ спасенія»,—вотъ постоянная схема гносеологическихъ аргументацій Лосскаго, уста-

навливающаго для оправданія своего «нѣтъ» разнаго рода не имѣющія никакого положительнаго обоснованія «да». И если антипсихологизмъ необходимъ какъ для оправданія критицизма, такъ и абсолютнаго интуитивизма, то, въ свою очередь, для укрѣпленія позиціи антипсихологизма и тому, и другому приходится изобрѣтать «новую» теорію сознанія, включающую какую-то совершенно особенную и въ то же время самую обыденную внѣпричинную «координацію» между субъектомъ и предметомъ воспріятія.

Но можетъ быть новая теорія сознанія Лосскаго представляетъ хотя и мало обоснованную, но все же плодотворную гипотезу, уясняющую какъ проблему воспріятія, такъ и другіе вопросы познанія. Но и это мы не можемъ за нею признать. Вся ея роль и значеніе въ спасеніи теоріи имманентности знанія о трансцендентныхъ предметахъ. Безъ нея эту имманентность провести было бы чрезвычайно затруднительно, поскольку физико-физіологическій процессъ воспріятія весь разлагается на рядъ посредствующихъ моментовъ и взаимодѣйствій. При такихъ условіяхъ сказать, что сущность воспріятія идетъ мимо всего этого,—единственный способъ выйти изъ затрудненія. Во всемъ остальномъ теорія внѣпричинной «координаціи» обѣщаетъ намъ очень мало и, напротивъ, приводитъ только къ величайшимъ затрудненіямъ и недоумѣніямъ. Важнѣйшія изъ нихъ мы и постараемся вкратцѣ обнаружить.

1) Если въ сознаніи имѣются взаимоотношенія причинныя и внѣпричинныя, то *между ними* очевидно не должно уже быть никакой связи, кромѣ какъ опять-таки внѣпричиннаго же характера. Въ силу этого вся жизнь сознанія какъ индивидуальнаго, такъ и человѣческаго суммарнаго, должна расколоться на два независимыхъ одно отъ другого царства связей и соотношеній, законы которыхъ явятся въ отношеніи другъ друга совершенно независимыми и несоизмѣримыми. Легко понять, какую путаницу долженъ произвести этотъ взглядъ въ методологіи изслѣдованія причинной связи. По крайней мѣрѣ изъ исторіи причинная связь совершенно выпадетъ или останется въ видѣ несвязанныхъ другъ съ другомъ отрѣзковъ. Не говоря уже о томъ, что все идейное въ человѣческой исторіи останется внѣ предѣловъ причинной связи, изъ сѣти причинъ и слѣдствій выпадутъ всѣ взаимоотношенія людей, основанныя на ихъ повседневныхъ воспріятіяхъ окружающей дѣйствительности. Этотъ выводъ можетъ показаться имѣющимъ нѣкоторое

сходство съ ученіемъ Канта объ умопостигаемомъ характерѣ. Но не говоря уже о томъ, что связь умопостигаемаго характера съ эмпирическимъ составляетъ одинъ изъ противорѣчивѣйшихъ пунктовъ кантовской философіи, новая теорія сознанія имѣла бы по сравненію съ точкой зрѣнія Канта ту невыгодную сторону, что она не могла бы даже въ области феноменальнаго и эмпирическаго установить непрерывную причинную связь, поскольку всякое воспріятіе, всякая идеація дѣлали бы въ ней прорывъ.

2) По новой теоріи сознанія совершенно нельзя было бы понять и объяснить *субъективныхъ* моментовъ въ актахъ воспріятія, которые явнымъ образомъ зависятъ отъ тѣла. Какъ ни мало такихъ случаевъ и какъ ни малозначущи они для познанія, но такія аномаліи воспріятія, какъ цвѣтовая слѣпота, съ несомнѣнностью обнаруживаютъ, что чувственное содержаніе воспріятій обусловливается также и состояніемъ человѣческаго организма. По теоріи Лосскаго пришлось бы признать, что хотя воспріятіе въ основномъ и проскакиваетъ мимо тѣла, но мимоходомъ оно какъ-то зацѣпляетъ и тѣло. Искусственность такого построенія явно обнаруживала бы, что оно придумано только для нѣкотораго ad hoc (а именно для оправданія имманентизма и антипсихологизма).

3) Объявлять отношеніе субъекта къ воспринимаемымъ предметамъ «внѣпричинной координаціей» имѣетъ смыслъ лишь тогда, когда обычное понятіе причинной связи сохраняется. Но Лосскій, слѣдуя за современнымъ германскимъ идеализмомъ, роковымъ ходомъ мыслей приходитъ, подобно марбургской школѣ, почти къ полному упраздненію понятія причинности и замѣнѣ его понятіемъ функціи. Въ своей послѣдней статьѣ «Преобразованіе понятія сознанія въ современной гносеологіи» онъ прямо утверждаетъ, что, поскольку рѣчь идетъ о связи элементовъ міра внѣ актовъ знанія, эту связь слѣдуетъ называть отношеніемъ «функціональной зависимости». Но если уже дѣло идетъ о такой реформѣ понятія причины, если распусканіе розы и появляющееся на ея лепесткахъ окрашиваніе сводить къ абстрактной формулѣ: «функціональная зависимость» [1]), то, быть-можетъ, и сведеніе къ той же формулѣ акта воспріятія окажется лишь нѣкоторой мнимой новизной. Вообще, не давши ясной и отчетливой теоріи или хотя бы

[1]) См «Энциклопедія философскихъ наукъ». Вып. I Логика, стр. 38 и 40.

формулировки понятія причинности и теоріи времени, гносеологу не слѣдуетъ говорить о внѣпричинности и внѣвременности, такъ какъ отрицаніе неясныхъ понятій приводитъ лишь къ удвоенной неясности.

4) Всякой теоріи «внѣпричиннаго» воспріятія необходимо такъ или иначе счесться съ физической и физіологической стороной вопроса, т. е. показать, почему же, съ точки зрѣнія обычныхъ способовъ установленія причинной связи, намъ представляется, что закрываніе и открываніе глазъ, ихъ здоровое и болѣзненное состояніе и т. п. являются непосредственными условіями процесса воспріятія. Но Лосскій проходитъ мимо всѣхъ этихъ затрудненій и лишь категорически утверждаетъ, что намъ «необходимо отказаться отъ традиціонныхъ представленій о роли физіологическихъ процессовъ при воспріятіи и рѣшать эту проблему, напр., въ духѣ А. Бергсона» [1]). Это выраженіе «въ духѣ А. Бергсона» показываетъ, до чего маловажнымъ представляется для Лосскаго вопросъ о настоящемъ *обоснованіи* новой теоріи сознанія и воспріятія и до чего онъ просматриваетъ всю требовательность вопроса въ этомъ пунктѣ, для удовлетворенія которой понадобилась громадная изобрѣтательность и усилія геніальной мысли Бергсона. Но можно ли Лосскому въ этомъ пунктѣ опереться на даннук Бергсономъ теорію воспріятія, къ этому вопросу мы сейчасъ перейдемъ.

При всемъ правдоподобіи нѣкоторыхъ сторонъ теоріи Бергсона при подкупающемъ богатствѣ вовлеченныхъ въ нее геніальныхъ догадокъ и предположеній, она все же легко поддается критикѣ, а въ самомъ отвѣтственномъ пунктѣ имѣетъ шаткость карточнаго домика. Центръ тяжести аргументовъ Бергсона лежитъ въ томъ, что мозгъ не можетъ быть причиной, порождающей видимые нами образы внѣшняго міра,—не можетъ потому, что мозгъ, какъ образъ, геометрически есть лишь ничтожная часть той величины, которую изъ него хотятъ вывести, т. е. всей картины матеріальнаго міра. Бергсонъ при этомъ не замѣчаетъ, что его аргументъ имѣетъ силу лишь тогда, когда «мозгъ» и «образы» внѣшняго міра понимаются *однозначно*. Лишь тогда можно ихъ сопоставлять геометрически. Однако такой однозначности нѣтъ ни у идеалистовъ, ни даже

[1]) «Вопросы Философіи и Психологіи». 1913 г., кн 116, стр. 36.

у матеріалистовъ, которыхъ въ этомъ вопросѣ Бергсонъ другъ съ другомъ нивелируетъ. Въ особенности не допустимъ «геометрическій» аргументъ Бергсона по отношенію къ такимъ философамъ, какъ напр. Беркли, Лейбницъ, Лотце. Такъ, напр., для монадологической точки зрѣнія въ духѣ Лотце «мозгъ» вовсе не «образъ», обладающій геометрической величиной, а комплексъ монадъ, картина же міра именно только образъ, порождаемый въ центральной субстанціи «я» взаимодѣйствіемъ ея съ этими монадами. Въ такой схемѣ взаимоотношеній нѣтъ уже и рѣчи о порожденіи частью цѣлаго, а только о порожденіи ноуменальнымъ бытіемъ бытія феноменальнаго, безпространственнымъ пространственнаго. Очевидно, что тутъ посредствомъ геометрическихъ сопоставленій нельзя ничего опровергнуть. Но и наиболѣе увлекательная положительная часть теоріи Бергсона стоитъ въ вопіющемъ противорѣчіи съ фактами. По предположеніямъ Бергсона, дѣло происходитъ такъ, что само воспріятіе идетъ по существу мимо тѣла, въ частности мозга, и лишь двигательная реакція сознанія проходитъ черезъ нервную систему. Мы видимъ предметы только потому, что они намъ практически интересны, потому что намъ полезно и нужно ихъ видѣть. Мозгъ нуженъ здѣсь лишь постольку, поскольку черезъ него осуществляется возможность воздѣйствія на образы. Если это и есть условіе воспріятія, то условіе весьма своеобразное, а именно лежащее въ post factum апперцепціоннаго взаимоотношенія субъекта и созерцаемаго имъ предмета. «Воспріятіе»,—утверждаетъ Бергсонъ,—«лишается одного изъ своихъ элементовъ всякій разъ, какъ перерѣзана одна изъ такъ называемыхъ чувствительныхъ нитей, потому что въ такомъ случаѣ какая-нибудь часть внѣшняго предмета становится безсильной призывать дѣятельность» [1]). Мы не потому бѣжимъ отъ опаснаго предмета, слѣдуетъ сказать по теоріи Бергсона, что мы его видимъ, а мы потому его видимъ, что намъ важно отъ него убѣжать. При невозможности бѣга, отъ чего бы она ни произошла, не было бы и видѣнія. Но такъ какъ и «чувствующій» нервъ и мозгъ нужны для бѣгства, то они нужны и для воспріятія. Легко замѣтить, что въ этой постановкѣ вопроса у Бергсона мы имѣемъ нѣчто, напоминающее джэмсовское: «мы плачемъ не потому, что намъ грустно, а намъ грустно потому,

[1]) «Матерія и память», переводъ Бауперъ, стр. 33.

что мы плачемъ». Все это парадоксы, навѣвающіе веселыя мысли о томъ, что человѣкъ готовитъ себѣ обѣдъ не потому, что онъ хочетъ ѣсть, а онъ хочетъ ѣсть потому, что онъ готовитъ себѣ обѣдъ и т. п. Впрочемъ, слѣдить за мыслью геніальныхъ людей не только весело и радостно, но и поучительно. И самымъ поучительнымъ у Бергсона является то, что онъ самъ же даетъ матеріалъ и почву для преодолѣнія своихъ парадоксовъ. Но прежде чѣмъ это обнаружить, мы укажемъ, въ чемъ мы видимъ основную ошибку гносеологическаго практицизма Бергсона. Здѣсь прежде всего странно уже то, что взаимоотношеніе духа и матеріи понимается Бергсономъ въ какой-то непонятной ассиметріи. Если разсматривать его центробѣжное направленіе дѣйствія, то оно идетъ черезъ посредство тѣла, т. е. духъ дѣйствуетъ на тѣло. Если же мы беремъ центростремительный ходъ воспріятія, то онъ почему-то проскакиваетъ мимо тѣла, и въ этомъ случаѣ тѣло не оказываетъ на духъ никакого воздѣйствія. Бергсонъ, конечно, признаетъ центростремительный процессъ въ организмѣ. Вообще всю физическую и физіологическую сторону процесса воспріятія онъ не отвергаетъ. Однако эта сторона сама по себѣ не имѣетъ для воспріятія никакого непосредственнаго значенія. Она важна лишь постольку, поскольку ею *подготовляется двигательная реакція*, т. е. отвѣтъ духа на перемѣны въ матеріи. Перерѣзываніе чувствующаго зрительнаго нерва *только потому* вырываетъ изъ сознанія множество воспріятій, что, прерывая нервъ, мы прерываемъ двигательные импульсы извнѣ, служащіе лишь физическимъ поводомъ для нашего дѣйствія. Вотъ въ этомъ-то пунктѣ теоріи Бергсона мы и видимъ крѣпость карточнаго домика. Въ самомъ дѣлѣ, если перерѣзываніе чувствительнаго нерва погашаетъ воспріятіе именно поэтому, т. е. по невозможности дѣйствія, *то a fortiori должно выпасть множество воспріятій отъ перерѣзыванія, вообще поврежденія двигательнаго нерва и даже двигательнаго аппарата.* Вѣдь причинная зависимость здѣсь, по теоріи Бергсона, еще ближе и прямѣе. Такимъ образомъ, по теоріи Бергсона, параличное состояніе хоть на половину должно было бы уменьшить наше зрѣніе, такъ какъ множество недостижимыхъ предметовъ стали бы для насъ безынтересны. Припадокъ афазіи долженъ былъ бы вызвать неминуемую глухоту, въ вывихнутой ногѣ тотчасъ должна была бы обнаружиться анэстезія и исключительно на время не-

возможности двигаться. И все это должно было бы произойти *моментально*, т. е. *такъ же, какъ* это происходитъ при перерѣзкѣ чувствующаго нерва. Бергсонъ не замѣчаетъ всѣхъ этихъ говорящихъ противъ него слѣдствій изъ его теоріи только потому, что онъ смѣшиваетъ проблему воспріятія въ ея общей и нѣсколько расплывчатой біологической постановкѣ съ проблемой воспріятія какъ «психофизической». Конечно, въ перспективѣ міровой эволюціи весьма правдоподобно и даже по существу правильно утверждать зависимость воспріятія отъ практическаго интереса. Но эта зависимость есть лишь зависимость vice verso. Но она не только не уничтожаетъ, но неизбѣжно предполагаетъ основную и первоначальную зависимость содержанія воспріятія отъ тѣла, какъ передающаго возбужденія извнѣ. И эта послѣдняя зависимость обнаруживается съ наибольшею ясностью не въ біологической эволюціи организмовъ, а въ каждомъ отдѣльномъ актѣ воспріятія, въ простомъ закрытіи глазъ съ послѣдующимъ эффектомъ исчезанія всего видимаго. И именно всѣ эти самые обыденные факты доказываютъ, что мы не только не можемъ дѣйствовать на предметы мимо тѣла, въ частности мозга, но не можемъ ихъ мимо тѣла и воспринимать. Мозгъ есть, пользуясь уподобленіемъ Бергсона, не только центральная телефонная станція для того, чтобы давать сообщенія и выжидать, но и для того, чтобы получать сообщенія. По теоріи Бергсона выходитъ, что тѣло, разсматриваемое біологически, есть сложный аппаратъ *только для дѣйствія*. Въ предѣлахъ тѣла только духъ вліяетъ на матерію, но самъ никогда не подвергается воздѣйствію со стороны матеріи. Такая точка зрѣнія еще была бы понятна, если бы она была проведена во всей метафизикѣ Бергсона, т. е. если бы взаимодѣйствіе духа и матеріи понималось по существу одностороннимъ, а именно въ направленіи отъ духа къ матеріи. Однако провести такой взглядъ Бергсонъ, конечно, не можетъ. Онъ принципіально признаетъ возможность *воспріятія духомъ матеріи*, т. е. воздѣйствіе матеріи на духъ, однако оно происходитъ, по его мнѣнію, не тамъ, гдѣ его обыкновенно помѣщаютъ, т. е. не въ тѣлѣ, а внѣ тѣла. По Бергсону выходитъ, что наше «я», воспринимая, испытываетъ какъ бы нѣкоторое «растяженіе» и, «протягиваясь» до вещей, ощущаетъ ихъ динамическій упоръ именно тамъ, гдѣ онѣ находятся. Но возникаетъ вопросъ, почему же, допуская возможность воздѣйствія ма-

теріи на духъ, мы должны допускать это воздѣйствіе только тамъ, гдѣ связь между духомъ и тѣломъ наиболѣе ослабленная, а именно въ мертвыхъ тѣлахъ? Почему собственное живое тѣло, т. е. это спеціально выработанное звено для соединенія духа съ матеріей, являясь спеціально приспособленнымъ аппаратомъ для дѣйствія духа на матерію, не можетъ служить въ то же время наиболѣе приспособленнымъ мѣстомъ и для дѣйствія матеріи на духъ. Вѣдь какъ первое, такъ и второе положеніе навязываются съ одинаковой убѣдительностью всею совокупностью опытныхъ данныхъ. Но почему же Бергсонъ принимаетъ изъ этихъ одинаково подтвержденныхъ положеній только первое и пытается отвергнуть второе путемъ остроумнѣйшей гипотезы, которая глубоко вѣрна почти во всѣхъ своихъ утвержденіяхъ и лишь необоснована въ своемъ отрицаніи? Отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ первоначальный замыселъ Бергсона оправдать наивный реализмъ. Свое основное сочиненіе «Matiere et memoire» Бергсонъ именно и начинаетъ съ категорическаго принятія «образовъ» вещей въ качествѣ той первоначальной и подлинной транссубъективной данности, отъ которой долженъ отправляться гносеологъ. Но это первое предположеніе неизбѣжно влечетъ за собой второе, а именно, что всѣ теоріи идеализма, понимающія міръ, какъ «мое представленіе», цѣликомъ не вѣрны. Но въ этихъ теоріяхъ міръ дѣлается «моимъ представленіемъ» главнымъ образомъ потому, что въ созиданіи его чувственной основы участвуетъ мое тѣло, въ частности мой мозгъ. И чтобы вырвать съ корнемъ «зло» гносеологическаго идеализма, надо категорически отвергнуть его главный базисъ, т. е. участіе мозга въ созиданіи воспріятій. Это и дѣлаетъ Бергсонъ, не замѣчая того, что та небольшая правда наивнаго реализма, которую онъ въ концѣ-концовъ реабилитируетъ, можетъ быть достигнута и безъ столь категорическаго отрицанія участія тѣла въ апперцепціи и что иной способъ разрѣшенія вопроса въ сущности намѣчается даже имъ самимъ.

Въ самомъ дѣлѣ, Бергсонъ въ концѣ-концовъ не можетъ избѣгнуть признанія того, что воспринимающій субъектъ вноситъ въ составъ воспріятія очень многое *отъ себя*. Онъ нѣсколько разъ говоритъ, что совпаденіе воспріятія съ воспринимаемымъ объектомъ существуетъ *скорѣе въ принципѣ, чѣмъ на дѣлѣ*. Но что же вноситъ въ воспріятіе субъектъ и притомъ зависитъ ли это при-

вносимое только отъ природы сознанія или также и отъ тѣла, съ которымъ оно связано? Отвѣты на этотъ вопросъ у Бергсона не всегда и не во всемъ ясны. Самымъ главнымъ субъективнымъ факторомъ является у Бергсона память. Память, по мнѣнію Бергсона, набрасываетъ покрывало воспоминаній на фонъ реальности и сжимаетъ множественность моментовъ матеріальнаго бытія въ единую длительность воспринимаемыхъ качествъ. Поскольку роль памяти состоитъ въ сліяніи интуитивно даннаго «теперь» съ воспоминаніями прошлаго, ея функція вполнѣ понятна. Но вызываетъ недоумѣніе, что собственно разумѣетъ подъ памятью Бергсонъ, когда приписываетъ ей «сжатіе» многихъ моментовъ въ одно сплошное «теперь». Самымъ противорѣчивымъ для понятія памяти является здѣсь то, что вѣдь эти моменты представляютъ по существу нѣчто *внѣшнее* для воспринимающаго субъекта и въ качествѣ таковыхъ «моментовъ» никогда до того не бывшее въ сознаніи. Самъ Бергсонъ разумѣетъ подъ ними не что иное, какъ динамическіе *импульсы* [1]) воспринимаемой матеріи—вибраціи эфира, воздуха и т. п. И совершенно непонятно, какъ можетъ къ нимъ относиться дѣятельность *памяти*. Вѣдь вибраціи лучей свѣта и воздуха не есть же достояніе моей памяти, а представляютъ именно ту самую внѣшнюю дѣйствительность, которая моимъ сознаніемъ воспринимается, усваивается и сплавляется въ единство ощущенія. Но не приписываетъ ли въ такомъ случаѣ Бергсонъ памяти то, что ею въ дѣйствительности выполнено быть не можетъ и что по существу относится къ процессу *воспріятія* внѣшняго, а именно трансформацію воспринимаемой извнѣ множественности состояній матеріи въ единства состояній сознанія? И не есть ли это «сжатое» тотъ *внутренній* актъ воспріятія, который сходенъ съ памятью лишь въ томъ, что онъ дѣйствительно происходитъ *внутри* субъекта, а не на поверхности воспринимаемыхъ предметовъ. Самъ Бергсонъ прямо подтверждаетъ эту внутреннюю субъективность такими словами: «Въ одномъ смыслѣ мое воспріятіе внутри меня, потому что оно сокращаетъ въ единый моментъ моего дленія то, что само въ себѣ распространилось бы на неисчислимое число моментовъ [2]). Но Бергсонъ вездѣ называетъ это внутреннее *сжа-*

[1]) Тамъ же, стр 32.
[2]) Тамъ же, стр. 224.

mie внѣшней раздробленности дѣйствіемъ памяти. Такъ онъ называетъ, но все его описаніе явленія говоритъ о чемъ-то другомъ, а именно объ актѣ чистаго *воспріятія* въ тѣсномъ и точномъ смыслѣ слова, и при томъ воспріятія въ его *внутритѣлесной* стадіи. Въ самомъ дѣлѣ, странно думать, что между вибраціями эфира и воздуха съ одной стороны и сознаніемъ съ другой — не существуетъ ничего посредствующаго. Во всякомъ случаѣ совершенно непослѣдовательно привлекать къ дѣлу физику и забывать о физіологіи, которая въ существѣ дѣла есть продолженіе той же физики. Бергсонъ вездѣ прослѣживаетъ физическую сторону внѣшняго воспріятія, но лишь до того момента, какъ она доходитъ до глаза или до уха. Тутъ онъ бросаетъ матерію и призываетъ на помощь память, которая между тѣмъ вѣдь съ вибраціями эфира не имѣла никогда никакого дѣла, а только съ ощущеніемъ свѣта. Если мы вмѣсто памяти поставимъ индивидуальное сознаніе или «я» и соединимъ его не прямо съ физическими вибраціями, а съ вибраціями вообще, съ молекулярными процессами нервныхъ клѣтокъ, то мы, думается, только заполнимъ тотъ зіяющій пропускъ, который Бергсонъ оставилъ въ своей теоріи воспріятія, исходя изъ предвзятаго мнѣнія, что воспріятіе проходитъ мимо тѣла. Возможно ли будетъ при этомъ удержать то мнѣніе Бергсона, что воспринимаемыя вещи мы воспринимаемъ именно тамъ, гдѣ мы ихъ видимъ,—къ этому вопросу мы обратимся нѣсколько далѣе, а пока отмѣтимъ еще одну неясность теоріи Бергсона. Мы имѣемъ въ виду его утвержденіе, что вторичнымъ моментомъ всякаго воспріятія является отраженіе воспринимаемаго образа изнутри во внѣ. Объ этомъ отраженіи Бергсонъ высказывается въ двухъ различныхъ смыслахъ. То онъ понимаетъ его какъ бы чисто физически, наподобіе отраженія свѣта [1]), то какъ психо-физическую реакцію, т. е. *вторичный образъ*, идущій отъ субъекта къ предмету [2]). Однако и въ томъ, и въ другомъ случаѣ мозговой процессъ этой внутрисубъектной и внутритѣлесной реакціи не можетъ быть выдѣленъ какъ нѣчто постороннее. И, въ сущности, его признаетъ и Бергсонъ. Однако, вѣрный своему первоначальному утвержденію, онъ характеризуетъ этотъ обратный

[1]) Тамъ же, стр. 24 и 25

[2]) Тамъ же, стр 101, 102 и 103.

процессъ проицированія образа во внѣ въ качествѣ чисто *двигательной* реакціи. Такимъ образомъ и здѣсь взаимодѣйствіе съ тѣломъ понимается Бергсономъ исключительно центробѣжно. Вторичный образъ предмета внутри субъекта при посредствѣ тѣла это, по сравненію Бергсона, опять-таки не полученная депеша, а обратно *отправляемая* для провѣрки депеша. Намъ кажется, что здѣсь Бергсонъ въ существѣ дѣла нѣсколько измѣняетъ себѣ. По самой сущности жизни отвѣтныя реакціи нашего тѣла на воздѣйствія на него извнѣ не могутъ быть копіями этихъ воздѣйствій. И духъ, и тѣло отвѣчаютъ на зовы извнѣ не повторяющимъ эхомъ, а всегда чѣмъ-то другимъ. И всякая внутренняя реакція была бы во всякомъ случаѣ не повтореніемъ образа, а его преобразованіемъ, т. е. образомъ того дѣйствія, которое мы должны совершить *надъ* предметомъ. Итакъ, «внутренній образъ», который Бергсону приходится признать необходимымъ моментомъ воспріятія, можно свести на наше же *дѣйствіе* лишь съ нѣкоторою натяжкою. Виртуальное дѣйствіе скульптора, созерцающаго глыбу мрамора, должно изъ себя представлять не повтореніе этой глыбы, а скорѣе зрительный образъ того Геркулеса, котораго онъ намѣренъ изъ этой глыбы вырѣзать. Точно такъ же виртуальное дѣйствіе на обращенную къ намъ рѣчь должно являться не повтореніемъ обращенныхъ къ намъ словъ, а совершенно новымъ отвѣтомъ на эти слова. Поэтому, если уже признавать, какъ это дѣлаетъ Бергсонъ, наличность «внутренняго образа», то этотъ образъ можетъ быть понятъ лишь какъ воздѣйствіе мозга на сознаніе, а не сознанія на мозгъ.

Если мы сопоставимъ теорію воспріятія Бергсона съ тѣми взглядами на этотъ вопросъ, которые высказаны Лосскимъ, то мы увидимъ, что они сходятся лишь въ одномъ утвержденіи, а именно въ томъ, что воспріятіе происходитъ мимо тѣла. Во всемъ остальномъ теорія Бергсона совершенно не могла бы быть согласована съ утвержденіемъ Лосскаго и не могла бы служить ему опорой. Но этого мало, самое это «мимо тѣла» у Бергсона скорѣе лишь внѣшняя формула, чѣмъ дѣйствительное изображеніе воспріятія. По Бергсону апперцепціонный процессъ есть нѣкоторое весьма сложное круговое взаимодѣйствіе памяти и мозга. И что всѣ процессы тѣла именуются у Бергсона лишь *дѣйствіями*, а интуитивное сліяніе динамическихъ импульсовъ *памятью*, это положительно

производитъ иногда впечатлѣніе искусственной терминологіи, а не существа дѣла. Весьма важной особенностью теоріи Бергсона является его признаніе участія субъекта въ порожденіи *чувственныхъ качествъ* предметовъ. Если эти чувственныя качества видоизмѣняются, а именно какъ бы уплотняются тамъ же, гдѣ происходитъ «сжиманіе» множественности вибрацій въ единство ощущеній, то участіе въ этомъ сѣтчатки глаза или кортіева органа и, наконецъ, мозга можно избѣжать лишь путемъ совершенно непослѣдовательнаго пропуска или умолчанія [1]).

Наша критика теоріи воспріятія Бергсона ни въ какомъ случаѣ не имѣетъ своимъ результатомъ отрицаніе ея цѣликомъ. Напротивъ, мы ее въ существеннѣйшихъ частяхъ признаемъ и вносимъ въ нее лишь ту поправку, что процессъ воспріятія происходитъ въ тѣлѣ и при посредствѣ тѣла. Кромѣ того, мы не можемъ признать правомѣрнымъ «геометрическое» преодолѣніе Бергсономъ пониманія матеріальнаго міра «какъ представленія». Во всемъ остальномъ мы теорію Бергсона не только принимаемъ, но даже считаемъ ее первой теоріей, вносящей свѣтъ въ запутанный во-

[1]) Мнѣніе Бергсона о субъективности чувственныхъ качествъ ощущеній Лосскій въ своей статьѣ «Недостатки гносеологіи Бергсона» (Вопросы филос. и псих., кн. 118) признаетъ слабымъ мѣстомъ его теоріи воспріятія. Но критика Лосскаго въ этомъ именно пунктѣ основана на чистомъ недоразумѣніи. Лосскій ставитъ дѣло такъ, что будто бы Бергсонъ въ трансубъективной дѣйствительности видитъ одни лишь *безкачественныя* колебанія, а всю качественность относитъ сполна на долю субъективнаго сжатія памяти. Въ такихъ случаяхъ память создавала бы изъ колебаній нѣчто по существу новое, напримѣръ, качество свѣта. Но Лосскій здѣсь (см стр. 226) приписываетъ Бергсону утвержденія не только ему несвойственныя, но даже имъ ясно отвергаемыя. Бергсонъ неоднократно утверждаетъ, что вся внѣшняя матерія и ея движенія насквозь пронизаны качественностью, но лишь въ состояніи *раздробленія* Роль памяти не въ творенiи чего-либо по существу новаго, но лишь въ суммированіи и концентраціи раздробленнаго и разбавленнаго. Такъ, на стр. 61-й Бергсонъ ясно говоритъ о «чувственныхъ качествахъ матеріи», на стр 64-ой онъ утверждаетъ, что между «воспріятіемъ матеріи и самой матеріей разница только въ степени», на стр. 208-10 движеніе вполнѣ отчетливо характеризуется Бергсономъ какъ измѣненіе *качества*. Наконецъ, на страницахъ 224-5 Бергсонъ совершенно опредѣленно поясняетъ, что даже если изолировать отъ матеріи воспринимающее ее сознаніе, то ея «чувственныя качества» не исчезнутъ, а лишь «распространятся и расплывутся въ длени несравненно болѣе подраздѣленномъ» Можно ли при такихъ заявленіяхъ Бергсона приписывать ему мысль, что чувственныя качества—чистое порожденіе субъекта?

просъ о реабилитаціи наивнаго реализма. Бергсонъ первый перешелъ отъ неопредѣленныхъ предположеній и мнѣній къ ясной и детальной постановкѣ вопроса. И вся его трактовка этого вопроса настолько глубока и проницательна, что его изслѣдованіе положительно открываетъ намъ новую философскую эру. Но итти по пути Бергсона не значитъ повторять всѣ его недоказанныя и по существу неоправдываемыя предположенія. Цѣнность теоріи Бергсона мы видимъ не въ его отрицаніяхъ, а въ утвержденіяхъ, и, главнымъ образомъ, въ утвержденіи того, что процессъ воспріятія въ своей физико-физіологической основѣ есть процессъ нѣкоторой динамической непрерывности Весь свѣтъ теоріи Бергсона кажется намъ исходящимъ изъ слѣдующихъ его словъ: «На самомъ дѣлѣ нѣтъ непротяженнаго образа, который образовался бы въ сознаніи и отбросился бы затѣмъ въ Р. Въ дѣйствительности же точка Р, лучи, ею испускаемые, сѣтчатка и нервные элементы образуютъ солидарное цѣлое, свѣтовая точка Р составляетъ часть этого цѣлаго, и именно въ Р, а не въ какомъ другомъ мѣстѣ, образуется и воспринимается образъ Р [1])». Итакъ, слѣдуя за этимъ руководящимъ положеніемъ Бергсона, попытаемся понять воспріятіе, какъ *непосредственную связь сознанія съ непрерывнымъ физико-физіологическимъ процессомъ.*

Критикуя теорію Бергсона, мы признали невозможнымъ считать воспріятіе чѣмъ-то идущимъ мимо тѣла. Однако, этимъ быть можетъ еще не предрѣшается невозможность взаимодѣйствія съ самими предметами. Необходимо прежде выяснить роль тѣла, какъ посредствующей инстанціи. Оставимъ звукъ, какъ ничего не говорящій намъ о формахъ предметовъ, и остановимся на зрѣніи, дающемъ въ структурѣ воспріятій основное содержаніе Самымъ важнымъ и роковымъ для всего философскаго міропониманія является здѣсь вопросъ о томъ, представляютъ ли пространственныя формы видимаго міра лишь нѣкоторую его трансмутацію въ непротяженномъ сознаніи или онѣ вполнѣ подлинны и первичны по отношенію къ сознанію. Гносеологія, опиравшаяся на данныя точныхъ наукъ, давала всегда на этотъ вопросъ первый отвѣтъ. Разительнѣйшимъ основаніемъ для этого взгляда являлось всегда участіе тѣла, въ частности мозга, въ процессѣ воспріятія. Въ са-

[1]) «Память и матерія», стр 30

момъ дѣлѣ, если при разсмотрѣніи вопроса чисто физически, мы признаемъ, что свѣтовое воздѣйствіе внѣшнихъ предметовъ черезъ ту или иную среду прежде, чѣмъ войти въ сознаніе, должно войти въ небольшое отверстіе зрачка, дать «фотографію» на сѣтчаткѣ глаза и затѣмъ проникнуть въ зрительный центръ мозга, то не обнаруживается ли здѣсь воочію крушеніе транссубъективности всѣхъ формъ протяженія, каковы онѣ намъ кажутся въ воспріятіи. Если протяженія въ нѣсколько верстъ строются изъ воздѣйствій на площадь глазной сѣтчатки, занимающей менѣе квадратнаго дюйма, если при этомъ верхъ видимой нами колокольни помѣщается на ретинѣ внизу, а основаніе ея вверху, то не ясно ли, что весь видимый образъ есть лишь «построеніе» моего сознанія изъ ощущеній самихъ по себѣ, не имѣющихъ никакого отношенія ни къ вершкамъ, ни къ верстамъ, ни къ верху, ни къ низу. Этотъ выводъ подкрѣпляется въ спиритуалистической философіи указаніемъ на понятіе сознанія или души, какъ бытія завѣдомо непротяженнаго, а также указаніями на явную субъективность чувственныхъ качествъ. Изъ этихъ опоръ идеалистическаго пониманія міра вещей, какъ нашихъ «представленій», мы разсмотрѣли уже подробно аргументы Беркли, основанные на субъективности чувственныхъ качествъ. Вопросъ о непротяженности сознанія мы разсмотримъ въ слѣдующей главѣ, а пока обратимся къ ряду аргументовъ, исходящихъ изъ физической и физіологической стороны дѣла, которые намъ предстоитъ разсмотрѣть теперь лишь впервые. Здѣсь мы имѣемъ на первый взглядъ самое убѣдительное доказательство теоріи міра, какъ представленія. Въ самомъ дѣлѣ, если вопреки мало обоснованной теоріи воспріятія вещей «мимо тѣла» мы признаемъ, что ближайшія причины и условія воспріятій кроются все же въ органахъ чувствъ и нервной системѣ, то изъ этого вытекаютъ, повидимому, два вывода. Во-1-хъ, оказывается, что содержаніе воспріятій находится *не тамъ*, гдѣ они видятся, а уже во всякомъ случаѣ внутри тѣла, во-2-хъ, разрушая данный пространственный характеръ воспріятія въ качествѣ подлиннаго, мы тѣмъ самымъ лишаемъ всякаго объективнаго значенія и самую протяженность. Въ силу этого сознаніе, понимаемое по нѣкоторымъ другимъ основаніямъ въ качествѣ непротяженнаго, имѣетъ уже тѣмъ большее основаніе считаться внѣпространственнымъ, что оно само оказывается единственнымъ создателемъ пространства и протяже-

нія изъ непротяженныхъ по существу содержаній ощущеній. Но всмотримся еще разъ, правильна ли вся эта аргументація.

И сѣтчатка глаза, и глазной нервъ, и нервныя клѣтки зрительнаго центра, все это несомнѣнно является какими-то ближайшими причинами общей картины зрительнаго воспріятія. Но когда это утверждаютъ, то рѣдко задаютъ вопросъ, что же именно они въ этой картинѣ «причиняютъ». Вѣдь смыслъ и значеніе того или иного причиннаго звена можетъ быть до чрезвычайности разнообразнымъ. Если для человѣка, сидящаго въ тюрьмѣ, раскрытіе тюремной двери есть несомнѣнная и необходимая причина и условіе того, чтобы онъ снова могъ вступить въ общеніе съ міромъ, то нельзя же изъ этого заключить, что именно раскрытіе тюремныхъ дверей «*порождаетъ*» въ сознаніи бывшаго узника и образы старыхъ знакомыхъ, и картину давно невидѣнныхъ улицъ и ландшафтовъ. Вообще во всякой цѣпи причиннаго взаимодѣйствія надо различать звенья, создающія то или иное дѣйствіе, и звенья, только его передающія, устанавливающія связь между совершенными дѣйствіями. И органы чувствъ, и нервы, и мозговые центры, являясь послѣдними звеньями причиннаго ряда процесса воспріятія въ его транссубъективной природѣ, могутъ имѣть лишь значеніе тѣхъ воротъ или проводниковъ, черезъ которыя въ сознаніе проникаютъ формы предметовъ. И нельзя не признать, что вся фактическая сторона дѣла этому предположенію не только не противорѣчитъ, но прямо его подтверждаетъ. Является лишь вопросъ, какъ это формы, будучи тамъ «внѣ», могутъ проходить въ ворота и здѣсь «внутри» казаться намъ внѣшними и что дѣлается во время этого перехода съ ихъ размѣрами и другими геометрическими соотношеніями. Стоя на точкѣ зрѣнія признанія міра «такимъ, какъ онъ намъ кажется», самымъ простымъ и правдоподобнымъ объясненіемъ является то, которое дано было еще въ древности Демокритомъ и Эпикуромъ. Формы вещей, утверждаютъ они, входятъ въ наше тѣло и въ матеріальную душу въ видѣ тонкихъ истеченій-образовъ (εἴδωλα), въ точности передающихъ конфигурацію вещей. Когда новѣйшіе историки философіи приводятъ эти воззрѣнія древнихъ мудрецовъ, то обыкновенно не иначе, какъ съ нѣкоторымъ снисходительнымъ пренебреженіемъ къ столь явнымъ и наивнымъ фантазіямъ незрѣлой человѣческой мысли. И никто обыкновенно не обращаетъ вниманія на то, что эти «наив-

ности» Демокрита и Эпикура почти, если не вполнѣ, совпадаютъ съ представленіями современной физики. Въ самомъ дѣлѣ, попробуйте прослѣдить за физическимъ истолкованіемъ явленій прохожденія и преломленія свѣта, полученія мнимыхъ и дѣйствительныхъ изображеній при помощи выпуклыхъ стеколъ и зеркалъ и вы увидите, что всѣ эти истолкованія *предполагаютъ* наличность такого *„образа-истеченія“* между предметомъ и наблюдающимъ глазомъ. Правда, со смѣной свѣтовой теоріи истеченія теоріей волнообразнаго движенія стало невозможнымъ уже говорить о передвиженіи матеріальныхъ частицъ такого образа. Однако энергетическій *образъ* опредѣленнымъ способомъ расположенныхъ и связанныхъ вибрацій эфира оказался все-таки движущимся отъ предмета къ глазу и уловимымъ на каждой точкѣ пути посредствомъ мысленнаго разрѣза проходящаго черезъ эту точку пучка лучей. Мы не знаемъ, чѣмъ замѣнитъ физика будущаго поколебленную уже теперь теорію волнообразнаго колебанія эфира, но во всякомъ случаѣ, стоя на почвѣ чисто физической, ей не уйти отъ такихъ матеріальныхъ и энергетическихъ «образовъ-истеченій», посылаемыхъ каждымъ видимымъ предметомъ по всѣмъ направленіямъ окружающей прозрачной среды. Впрочемъ, въ воззрѣніяхъ физики есть нѣчто, если и не противорѣчащее теоріи образовъ Демокрита и Эпикура, то во всякомъ случаѣ дополняющее ее весьма существенными для проблемы воспріятія особенностями. Эти особенности кроются въ томъ представленіи *непрерывности* и *сплошности*, которыми физическія теоріи надѣляютъ эфиръ, какъ свѣтоносную среду, и которыхъ, конечно, не избѣжать и тѣмъ теоріямъ, которыя думаютъ обойтись безъ помощи «эфира». Если мы предположимъ, что принципъ «относительности» окончательно устранитъ изъ физики гипотезу эфира, то онъ не устранитъ все-таки представленіе о томъ способѣ передачи свѣтовой энергіи, который позволяетъ намъ говорить о свѣтовомъ *лучѣ*, какъ о нѣкоторой непрерывной линіи истеченія энергіи. Чѣмъ бы ни была эта энергія, какой бы носитель ей ни былъ придуманъ теоретической физикой, *непрерывность* и *сплошность* энергетическаго процесса есть то основное, чѣмъ свѣтъ физически характеризуется. И именно эта особенность свѣта позволяетъ намъ говорить о свѣтовомъ лучѣ, какъ о какой-то въ извѣстномъ смыслѣ *„твердой“* линіи. Такой способъ выраженія является вполнѣ допустимымъ, по-

сколько феноменъ твердости въ современной физикѣ сводится всецѣло на динамическія соотношенія и вообще всякій *стабилизмъ* разсматривается лишь какъ стабилизмъ того или иного вида *движенія*. Такимъ образомъ, какой бы видъ движенія ни приписать свѣтовому лучу, какую бы среду для его объясненія ни постулировать, его динамическая сплошность, придающая ему характеръ какъ бы тончайшей упругой нити между предметомъ и глазомъ наблюдателя, останется всегда въ силѣ И вотъ это-то свойство свѣтового луча кажется намъ уясняющимъ наиболѣе загадочную сторону зрительнаго воспріятія. Загадочность эта состоитъ въ одновременномъ сознаніи, что мы зрѣніемъ какъ бы касаемся видимыхъ предметовъ и въ то же время отъ нихъ отдѣлены. Видимые предметы съ одной стороны наиболѣе свидѣтельствуютъ о своей внѣшности нашему сознанію и въ то же время даны этому сознанію въ такой ясности и непосредственности, что они по справедливости кажутся намъ составною частью нашей душевной жизни. Это совмѣщеніе яснаго сознанія «внѣ» и столь же несомнѣннаго «внутри», или вѣрнѣе, «при» сознаніи возможно только въ силу того, что отдѣляющее насъ отъ видимыхъ предметовъ посредствующее есть реальная *непрерывность*. Вѣдь что такое непрерывность, какъ не уничтоженіе раздѣленія и внѣположности, т. е. пространства. Но если свѣтовое взаимоотношеніе между предметами и сознаніемъ осуществляется черезъ такую непрерывность и если при этомъ эта непрерывность ничего отъ себя въ этомъ взаимодѣйствіи не привноситъ, то не происходитъ ли дѣло такъ, *какъ если бы ея вовсе не было*, т. е. какъ если бы глазъ былъ при предметѣ или предметъ при глазѣ. Правда, сознаніе по нашему предположенію имѣетъ реальное соприкосновеніе прежде всего съ тѣломъ, а именно съ нервной системой. Но если мы исключимъ изъ разсмотрѣнія сѣтчатку глаза, то мы можемъ съ увѣренностью сказать, что роль и значеніе нервныхъ проводниковъ во всемъ этомъ процессѣ ничѣмъ по существу не отличается отъ роли и значенія свѣтового луча. Если процессъ передачи раздраженія черезъ нервъ есть по природѣ своей процессъ электро-магнитный, если нервъ есть лишь приспособленіе организма, продолжающее непрерывность свѣтового луча внутри тѣла, то не очевидно ли, что весь динамическій путь между предметами и видящимъ его сознаніемъ есть нѣкоторая непрерывная линія, способная обнаружить феноменъ «твердости»,

хотя, конечно, и не въ грубомъ его проявленіи въ видѣ стальнаго прута и т. п. И, однако, когда эта линія смыкаетъ наше сознаніе, съ видимымъ предметомъ происходитъ именно нѣчто подобное тому, что ощущаетъ наше сознаніе, если мы касаемся тонкимъ и твердымъ прутомъ того или иного предмета: при этомъ мы осязательно воспринимаемъ предметъ находящимся именно «тамъ», гдѣ мы его касаемся. Внѣшній нашему тѣлу прутъ, поскольку онъ является лишь непрерывнымъ посредникомъ, становится какъ бы осязательнымъ органомъ нашего тѣла, дѣлается вполнѣ равнозначнымъ протянутому пальцу. Не то же ли самое происходитъ въ *принципѣ*, когда мы смотримъ на предметъ. Не происходитъ ли дѣло такъ, *какъ если бы органомъ нашего зрѣнія былъ не глазъ, а весь эфиръ* (или другая неизвѣстная намъ среда), *находящаяся между нами и предметомъ*? Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь для акта воспріятія хрусталикъ и стекловидное тѣло глаза не менѣе чужды и не болѣе близки, чѣмъ и промежуточная среда воздуха съ эфиромъ. Пусть фактически зрительное ощущеніе создается на ретинѣ, но такъ какъ и хрусталикъ, и стекловидное тѣло, и эфирные лучи представляютъ лишь индифферентное и главное непрерывное medium между мною и предметомъ, то и эффектъ воспріятія тотъ же, какъ если бы ощущеніе создавалось на любомъ пунктѣ этого пути или на конечномъ пунктѣ, т. е. *у самаго предмета*. И лучи эфира въ своей роли соединителей съ предметомъ по существу ничѣмъ не отличаются отъ волоконъ чувствующаго нерва. Дѣло происходитъ совершенно такъ же, какъ если бы мы обладали какими-то тончайшими и весьма многочисленными осязательными щупальцами, которыми въ актахъ зрительнаго воспріятія какъ бы ощупывали предметы, находящіеся на далекомъ разстояніи. Совершенно правильно зрѣніе, біологически разсматривается какъ утонченное осязаніе. По существу это такъ и есть. Мы осязаемъ видимые предметы тончайшими нитями свѣтовыхъ лучей. Что колебаніе свѣта направлено къ глазу отъ предмета, а не наоборотъ, это вовсе не противорѣчитъ нашему представленію. Если волна энергіи, передаваемой лучемъ свѣта, можетъ создать нѣкоторое подобіе тончайшей *твердой нити*, то направленіе движенія этой волны совершенно безразлично. Здѣсь важно лишь то, что между сѣтчаткой глаза и предметомъ какъ бы протянуты тончайшія упругія динамическія нити. Въ силу ихъ безупречности въ

качествѣ только передаточной среды, для сознанія совершенно безразлично, гдѣ происходитъ ощущеніе свѣта, у тѣхъ ли концовъ «нитей», которые примыкаютъ къ предмету, или у тѣхъ, которые примыкаютъ къ зрительному нерву. Вѣрнѣе. наше непосредственное сознаніе въ одинаковой мѣрѣ соотвѣтствуетъ какъ тому, такъ и другому предположенію. Съ одинаковымъ правомъ можно сказать, что ощущеніе предмета въ глазу и что ощущеніе предмета слито съ самимъ предметомъ. И *въ этомъ смыслѣ* одинаково правы современные защитники наивнаго реализма, утверждающіе, что мы въ воспріятіяхъ имѣемъ столъ, а не представленіе стола, и философы, не столь модернизированные, говорящіе, что мы имѣемъ представленіе стола. Что въ зрѣніи мы какъ бы касаемся самихъ предметовъ, что они *при насъ* или, наоборотъ, мы при нихъ, это обнаруживается въ тѣхъ воспріятіяхъ, въ которыхъ къ зрительному воспріятію еще ничего не присоединилось со стороны осязанія Прозрѣвшій послѣ операціи слѣпецъ именно потому и пытается хватать рукой весьма удаленные отъ него предметы, что онъ руководится первое время только своимъ зрительнымъ «осязаніемъ», которое не успѣло еще координироваться съ кожными осязательными и съ моторными ощущеніями. Нормальныя воспріятія, въ которыхъ эти ассоціаціи образовались, имѣютъ въ этомъ отношеніи *двойственный* характеръ. Въ зрѣніи мы въ точномъ смыслѣ слова «достигаемъ» предмета, его касаемся, но для нашихъ рукъ и ногъ онъ оказывается очень «далекимъ» и ни въ какомъ смыслѣ не даннымъ. Въ зрѣніи мы вездѣсущи на всемъ горизонтѣ, доступномъ нашему зрѣнію, *въ осязаніи же* наше присутствіе вещамъ очень ограничено. Въ этомъ именно двойственность такъ называемыхъ зрительныхъ воспріятій (на самомъ дѣлѣ полумоторныхъ, полузрительныхъ): предметъ въ одномъ отношеніи (зрительно) намъ данъ,—онъ при насъ или мы при немъ—но въ то же время осязательно онъ намъ совсѣмъ не данъ.

Итакъ, схема процесса зрительнаго воспріятія такова: мы имѣемъ видимый предметъ A, линію физическаго посредника (свѣтового луча) AB, ретину глаза B, зрительный нервъ BC и мозговую клѣтку C.



Несомненно, что въ пунктахъ B и C происходитъ какая-то мета-

морфоза того, что дано въ пунктѣ A. Насколько и въ чемъ именно A измѣняется въ B и C, это другой вопросъ, но несомнѣнно одно, что промежуточные отрѣзки пути AB и BC не играютъ никакой иной роли, какъ только роль непрерывныхъ соединителей. Удлинимъ ли мы эти отрѣзки, укоротимъ ли, принципіально дѣло не измѣнится. И съ точки зрѣнія непосредственнаго сознанія, и съ точки зрѣнія гносеологической, дѣло обстоитъ совершенно такъ же, *какъ если бы* мы приравняли линіи AB и BC нулю, т. е. признали бы точки A, B и C совпавшими другъ съ другомъ. Но тогда выходило бы именно то, что мы соприкасаемся съ самимъ предметомъ A, сливаемся съ его сущностью, въ то же время варіируя ее при помощи качественныхъ моментовъ B и C, т. е. выходило бы по существу то же, что утверждаютъ теоріи какъ Авенаріуса, такъ и Бергсона [1]). Но надо не забывать, что все это такъ лишь въ принципѣ и равнозначно съ истиннымъ положеніемъ вещей далеко не во всѣхъ отношеніяхъ. Въ другихъ же отношеніяхъ необходимо учитывать и вліяніе промежуточныхъ отрѣзковъ AB и BC, поскольку длина и направленіе AB обусловливаетъ воспріятіе глубины и перспективы. Самымъ же главнымъ являются качественныя и иныя трансформаціи, происходящія въ B и C.

Характерно то, что и здѣсь «эфиръ» выступаетъ, какъ среда, которая несомнѣнно есть и даже играетъ важнѣйшую роль въ процессѣ, но при этомъ участвуетъ въ процессѣ все же такъ, *какъ будто бы ея вовсе не было.* Это знаменательно именно въ томъ отношеніи, что вѣдь и космически эфиръ обнаруживаетъ себя весьма загадочно, съ одной стороны связывая между собою феноменомъ свѣта (а быть можетъ и тяготѣнія) всѣ небесныя свѣтила, съ другой стороны исполняя эту функцію такъ, *какъ если бы* его вовсе и не существовало. Теорія относительности превращаетъ это «*какъ если бы*» въ «*такъ и есть*»

Если понять природу воспріятія въ изложенномъ нами смыслѣ, приближающемъ зрѣніе къ осязанію, то сама собою упраздняется

---

[1]) Еще года три тому назадъ мы присоединили бы къ нимъ и теорію Лосскаго. Но признавъ внѣпричинный характеръ той «координаціи», въ которой мы созерцаемъ предметы, Лосскій тѣмъ самымъ устранилъ моменты B и C, варіирующіе качественность воспріятія.

та проблема, которая надѣлала такъ много хлопотъ психологамъ и физіологамъ, а именно проблема возстановленія обратнаго изображенія на ретинѣ глаза. Въ самомъ дѣлѣ, эта проблема возникаетъ лишь въ томъ случаѣ, если придавать ретинѣ глаза какое-то первенствующее значеніе въ процессѣ зрительнаго воспріятія. И ея значеніе, конечно, неоспоримо, какъ органа воспріятія *цвѣтовъ*. Именно здѣсь совершаются тѣ процессы, которые обусловливаютъ цвѣтовую «химію» зрительныхъ воспріятій Но какъ мы уже указывали, эта сторона имѣетъ интересъ главнымъ образомъ для художниковъ, вообще для эстетической оцѣнки міра Познавательная же оцѣнка имѣетъ дѣло главнымъ образомъ съ «рисункомъ» міра, взятымъ въ свѣто-тѣняхъ. И въ передачѣ этого рисунка ретина глаза есть лишь нѣкоторая промежуточная клавіатура, вставленная въ одномъ изъ возможныхъ разрѣзовъ непрерывнаго пучка свѣтовыхъ лучей. Можно думать, что роль этой клавіатуры лишь въ усиленіи и концентраціи динамическаго упора, получаемаго изъ прозрачной среды. Здѣсь именно получается то «сжатіе» колебаній эфира, о которомъ говоритъ Бергсонъ. Во взаимодѣйствіи сознанія съ нервными клѣтками зрительнаго центра такое же «сжатіе» происходитъ несомнѣнно второй и послѣдній разъ. Несмотря на то, что эти обѣ трансформаціи происходятъ именно при помощи химическихъ процессовъ, онѣ все-же могутъ имѣть главнымъ образомъ *динамическій* характеръ, т. е. усиливать лишь *динамическій* упоръ во внѣ, присоединяя къ нему качественное осложненіе цвѣтности. Что ретина получаетъ обратное изображеніе, это не существенно для дѣла именно потому, что ощущеніе динамическаго упора передается свѣтомъ именно на плоскости самихъ предметовъ, т. е. относится фактически къ прямому изображенію. Если наше «цвѣтовое» зрѣніе находится на ретинѣ, то наше «осязательное» зрѣніе находится именно *за зрачкомъ*, т. е. тамъ, гдѣ видимый верхъ и низъ объективно и дополлинно находятся наверху и внизу.

Вся наша схема зрительнаго воспріятія представляла его исключительно съ физико-физіологической точки зрѣнія. Ею мы хотѣли показать лишь то, что эта точка зрѣнія вовсе не должна приводить къ идеалистическому помѣщенію видимыхъ предметовъ въ сознаніе, какъ состоящихъ изъ непротяженныхъ ощущеній. Именно, разсматривая вопросъ физически, мы имѣемъ полное прав

сказать, что мы ощущаемъ конфигураціи предметовъ какъ разъ тамъ, гдѣ онѣ кажутся намъ находящимися. Но во всей нашей схемѣ была оставлена совершенно неопредѣленной природа и положеніе воспринимающаго субъекта S. Если принять за доказанное, что S есть нѣчто, къ чему понятіе пространственнаго протяженія совершенно неприложимо, то вся наша схема ни къ чему не послужитъ, такъ какъ воспріятія несомнѣнно находятся *въ сознаніи* или на его границѣ. Но если сознаніе непротяженно, то непротяженны и его границы, т. е. воспріятіе во всемъ своемъ содержаніи. И видимый міръ опять сбѣгается у насъ въ одну, на сей разъ уже внѣпространственную, точку воспринимающаго субъекта, такъ какъ понять и объяснить, какъ можетъ безпространственный по природѣ субъектъ воспринимать пространственный міръ, дѣло едва ли возможное [1]). Итакъ, подлинную транссубъективность пространственныхъ формъ вещей можно признать лишь въ томъ случаѣ, если признать сознаніе субъекта S какъ-то причастнымъ пространству, т. е. не созидающимъ пространство, какъ это полагаетъ идеалистическая гносеологія, а подчиненнымъ пространству и какъ-то въ немъ находящимся. Возможность такого предположенія мы будемъ обсуждать въ слѣдующей главѣ. Здѣсь

---

[1]) Ремке въ своей статьѣ «О достовѣрности внѣшняго міра для насъ» пытается дать именно такое истолкованіе воспріятію внѣшняго міра Но какъ пространственное дается внѣпространственному, это кажется ему само собою понятнымъ «Душа имѣетъ міръ вещей», говоритъ онъ, «этого достаточно, это передаетъ все» («Новыя идеи въ философіи, сб. № 6, стр. 94) Если считать, что выраженія «обладать міромъ» или «имѣть» міръ вполнѣ уясняютъ вопросъ, то, конечно, намъ не нужно никакихъ объясненій и никакихъ теорій воспріятія Но ни Ремке, ни совпадающій съ нимъ въ этомъ Лосскій не замѣчаютъ, что словечками «обладать», «имѣть» они просто замазываютъ зіяющую щель въ трактуемой ими проблемѣ. Никакія «обладанія», «имѣнія» и «координаціи» не могутъ уничтожить того требованія мысли, чтобы между обладающимъ и обладаемымъ, вообще между координированнымъ былъ бы какой-то общій базисъ, были бы возможности *перехода* отъ одной формы бытія къ другой. Но превратить пространственное въ безпространственное не равнозначно ли тому, чтобы превратить «да» въ «нѣтъ», т е въ концѣ-концовъ упразднить возможность логической мысли Вообще едва ли стоитъ возстанавливать наивный реализмъ съ тѣмъ, чтобы впадать въ непримиримый дуализмъ съ его неизбѣжными апоріями въ родѣ influxus physicus, окказионализма и т п. Во всякомъ случаѣ этого не стоитъ дѣлать ради того только, чтобы во что бы то ни стало спасти «внѣпсихологичность», «внѣпричинность», т е. абсолютную идеальность знанія

мы ограничимся лишь физико-физіологической точкой зрѣнія на міръ такимъ, какъ онъ намъ кажется. Намъ важно освободить и эту точку зрѣнія отъ тѣхъ недоумѣній, которыя обыкновенно приводятъ ее къ признанію міра только «кажущимся». Но участіе субъекта S съ его сознаніемъ въ этомъ мірѣ вещей намъ необходимо все же какъ-то установить. Намъ надо и его какъ-то отнести къ нашей физико-физіологической схемѣ—A—B—C. Все говоритъ за то, что при обычныхъ условіяхъ S имѣетъ прямое и непосредственное отношеніе только къ C потому, что именно нарушая C, мы сразу же нарушаемъ содержаніе S. Несомнѣнно, что C для S есть какое-то спеціальное приспособленіе, какъ бы клавіатура какъ для воспріятія внѣшнихъ вещей, такъ и дѣйствія на нихъ. Философы, подобно Бергсону отрицающіе участіе мозга въ созданіи воспріятія, признаютъ S имѣющимъ прямое отношеніе къ A или къ линіи A—B—C. Утверждая причастность сознанія къ опредѣленному тѣлу въ дѣйствіи, они признаютъ его какъ бы вездѣсущимъ въ актахъ воспріятія. Съ общей метафизической точки зрѣнія нѣтъ, конечно, никакихъ препятствій для установленія прямого отношенія S къ любой точкѣ на линіи A—B—C. И, поскольку линія A—B—C есть лишь индифферентный проводникъ или осязательная нить sui generis, дѣло дѣйствительно происходитъ такъ, «*какъ если бы*» вся промежуточная прозрачная среда между субъектомъ и видимымъ предметомъ была бы его собственнымъ тѣломъ. Эфиръ, или то, что собираются подставить вмѣсто него физики, есть съ этой точки зрѣнія какой-то универсальный глазъ и, если угодно, осязающая среда, принадлежащая всѣмъ и каждому, служащая каждому видящему совершенно такъ же, какъ служитъ ему его глазной хрусталикъ, осязающая поверхность на пальцахъ рукъ и нервные проводники въ тѣлѣ. Такимъ образомъ вездѣсущіе субъекта на протяженіи прозрачной среды имѣетъ какъ съ физической, такъ и съ физіологической точки зрѣнія, нѣкоторое оправданіе, поскольку мы имѣемъ въ виду актъ нормальнаго *воспріятія*. Однако все это «*какъ если бы*» имѣетъ свои границы. Стоитъ мнѣ перерѣзать чувствующій нервъ или стоитъ сѣтчаткѣ моего глаза перестать пропускать черезъ себя, съ сопутствующей химической реакціей, свѣтовые лучи, и я оказываюсь отрѣзаннымъ ото всѣхъ видимыхъ предметовъ. Не очевидно ли, что я сопричастенъ всему видимому мною міру *лишь постольку*, поскольку непрерывность связующей

меня съ нимъ среды и органа моего тѣла не нарушены. Сказать при такихъ условіяхъ, что мое воспріятіе видимыхъ предметовъ происходитъ телепатически, т. е. мимо физическаго процесса свѣта, мимо моихъ органовъ и мимо моего мозга, значитъ игнорировать реальныя условія человѣческаго существованія и проповѣдывать какую-то гносеологію вездѣсущихъ и безтѣлесныхъ ангеловъ. Но если такая теорія ошибочна по отношенію къ нашему человѣческому существованію, то она заключаетъ въ себѣ нѣчто драгоцѣнное, поскольку въ ней открываются недостигнутыя однако принципіально достижимыя возможности. Теорія Бергсона и отчасти абсолютный интуитивизмъ Лосскаго знаменательны тѣмъ, что въ своихъ преувеличеніяхъ они открываютъ намъ новыя перспективы бытія и общемірового сознанія, находящагося за предѣлами человѣческой природы.

Всѣмъ сказаннымъ вопросъ о реабилитаціи такъ называемаго «наивнаго реализма» почти вполнѣ разрѣшается. Несмотря на нѣкоторую неопредѣленность того, что именуется обыкновенно наивнымъ реализмомъ, въ немъ можно различить слѣдующія характеризующія его особенности. Наивно-реалистическому взгляду присущи обыкновенно слѣдующія утвержденія: 1) видимые предметы не суть ощущенія или представленія въ насъ, а совершенно чуждыя сознанію вещи, находящіяся въ пространствѣ *тамъ, гдѣ мы ихъ видимъ*; 2) воспріятіе предмета какъ однимъ, такъ и многими лицами и самый предметъ есть *нумерически одна и та же вещь*; 3) видимые предметы вполнѣ таковы, какъ они намъ кажутся; они красные, синіе, холодные и т. п. Слѣдствіемъ трехъ первыхъ положеній является: 4) предметы существуютъ и внѣ всякаго сознанія именно такими, какими они намъ видятся. Они суть подлинныя «вещи въ себѣ». Именно это положеніе является ясно или неясно сознаваемымъ базисомъ для всякаго теоретическаго матеріализма, который всегда есть лишь *модифицированный* и *скрытый наивный реализмъ*.

Относительно всѣхъ этихъ четырехъ положеній мы должны сказать, что ни одно изъ нихъ не вѣрно вполнѣ и цѣликомъ, но и не одно изъ нихъ не ложно вполнѣ и цѣликомъ, какъ это утверждаетъ идеалистическая гносеологія. Самой важной правдой перваго положенія, дающей наибольшее оправданіе наивнаго реализма, является для насъ то, что *предметы находятся именно*

тамъ, гдѣ мы ихъ видимъ. Мы дѣйствительно достигаемъ или постигаемъ ихъ зрѣніемъ на весьма далекихъ разстояніяхъ, благодаря весьма своеобразной и до сихъ поръ въ существѣ невыясненной природѣ той среды, которая именуется «эфиромъ». Эфиръ есть общечеловѣческій органъ зрительнаго вездѣсущія. Однако ощущаемое черезъ эфиръ, поскольку оно только ощущается, есть несомнѣнно и содержаніе ощущенія. Въ качествѣ ощущенія, если оно *гдѣ-либо* находится, то, конечно, и въ сознаніи. Но поскольку ощущеніе въ извѣстной части своего содержанія есть и ощущаемое, оно находится и внѣ сознанія. Но этимъ причастность предметовъ сознанію и ихъ «субъективность» не исчерпывается. Мы уже говорили, что если мы беремъ какую-либо точку видимыхъ предметовъ, то дѣло происходитъ совершенно такъ же, какъ если бы нашъ глазъ или даже наша сѣтчатка непосредственно приблизилась къ этой точкѣ. Длина свѣтового луча не играетъ при этомъ никакой роли. Однако, коль скоро я разсматриваю совокупность различно расположенныхъ предметовъ, то различные по длинѣ отрѣзки соединяющихъ меня съ предметами свѣтовыхъ лучей образуютъ то, что называется перспективой. И именно отнесенность предметовъ къ моимъ глазамъ, т. е. *субъективная* точка зрѣнія, есть необходимое условіе для установленія перспективы. И въ свою очередь, только основываясь на этой перспективѣ, я могу уже, путемъ сложнаго апперцепціоннаго процесса, установить чисто мысленно объективное пространственное соотношеніе предметовъ другъ къ другу. Такимъ образомъ, правда того положенія, что предметы тамъ внѣ меня, гдѣ они мнѣ кажутся, не отмѣняетъ того положенія, что въ этомъ «кажется» участвуетъ и наше «я», какъ оцѣнивающее тѣ или иныя разстоянія, понимающее свѣтотѣни, какъ углы и т. п. Правда, каждая такая оцѣнка и пониманіе основываются на предыдущихъ воспріятіяхъ. Истинное транссубъективное устанавливается субъектомъ на основаніи постояннаго суммированія и взаимной провѣрки транссубъективной же данности. Но это не отмѣняетъ того, что работа дополненія и пространственной «установки» предметовъ такъ, какъ они намъ кажутся или какъ они могли бы казаться съ той или иной точки зрѣнія, есть уже дѣло сознанія. Итакъ, наивный реализмъ правъ въ томъ, что предметы достигаются нами «тамъ». Но точная и объективная оцѣнка этого «тамъ», его де-

тали происходятъ несомнѣнно «здѣсь» въ сознаніи. Мы несомнѣнно «представляемъ» предметы нѣсколько иначе, чѣмъ они намъ только видятся. Воспріятіе гораздо богаче одного только зрительнаго видѣнія. И поскольку наивный реализмъ этого не замѣчаетъ и смѣшиваетъ видимое съ воспринимаемымъ, онъ, конечно, не правъ.

Второй тезисъ быть можетъ наиболѣе кратко и удачно выражаетъ точку зрѣнія наивнаго реализма. Предметъ и воспріятіе его не противопоставляются другъ другу, какъ оригиналъ и хорошая или плохая копія, а вполнѣ совпадаютъ, образуя одну и ту же вещь. Воспріятіе одного и того же дерева нѣсколькими людьми не умножаетъ его въ сознаніи наблюдающихъ, а есть лишь разсмотрѣніе одного и того же съ разныхъ сторонъ. Этотъ тезисъ лишь нѣсколько по иному выражаетъ смыслъ перваго. Поэтому мы считаемъ его въ принципѣ правильнымъ. Однако и его приходится принимать съ большимъ ограниченіемъ. Интуитивная часть воспріятія все же слишкомъ незначительна по отношенію ко всему содержанію воспріятія. Но только эта интуитивно усматриваемая часть внѣшнихъ вещей и является совпадающей съ воспріятіемъ, т. е. тѣмъ нумерически единымъ предметомъ, который предполагается наивнымъ реализмомъ. Такимъ образомъ, нумерически единый предметъ есть лишь нѣкоторый скудный *остовъ*, на который апперцепціонный актъ надѣваетъ весьма пестрое и разнообразное одѣяніе, отчасти совпадающее съ природой самого предмета, отчасти же совершенно ему чуждое, но во всякомъ случаѣ уже нумерически другое въ воспріятіи каждаго отдѣльнаго человѣка. Итакъ, не только въ представленіяхъ, но даже въ воспріятіяхъ нѣкоторое дублированіе, вообще умноженіе, образовъ вещей не можетъ быть исключено и лишь дополняется частичной правдой о нумерически единомъ предметѣ воспріятія.

Обращаясь къ третьему тезису, мы должны сказать, что его незыблемая правда состоитъ лишь въ томъ, что все кажущееся намъ въ воспріятіи различнымъ, несомнѣнно различно и трансубъективно. Въ воспринимаемыхъ предметахъ существуютъ объективныя различія, и многія изъ нихъ мы замѣчаемъ. Но не проходятъ ли всѣ эти различія цвѣтовъ, звуковъ и т. п. еще черезъ особую окрашивающую призму нашей чувственности,—это никогда не можетъ быть отвергнуто съ полной увѣренностью. И на во-

просъ, имѣется ли въ вещахъ самихъ по себѣ пестрота видимой цвѣтности, мы можемъ лишь отвѣтить, что поверхности предметовъ несомнѣнно различно реагируютъ на солнечный лучъ. При этомъ онѣ отсылаютъ его къ намъ уже не тѣмъ, какимъ его сами получили. Физическая теорія свѣта говоритъ здѣсь даже больше; тѣла отражаютъ отъ себя именно то колебаніе свѣтового луча, которое ихъ поверхность отказывается въ себя абсорбировать, т. е. съ которымъ она какъ бы не находитъ никакого созвучія. Тогда надо признать, что, имѣя въ отраженномъ свѣтовомъ лучѣ вполнѣ надежную нить для зрительнаго осязанія видимой поверхности, мы видимъ ее во всякомъ случаѣ *въ чуждомъ ей цвѣтѣ*. И если листва деревьевъ имѣетъ въ себѣ нѣчто подобное ощущаемой цвѣтности, то, конечно, ея цвѣтъ не зеленый, а скорѣе всего дополнительный къ ней, т. е. красный. Такимъ образомъ третье положеніе наивнаго реализма наименѣе поддается какому бы то ни было оправданію.

О четвертомъ положеніи послѣ сказаннаго о первыхъ трехъ говорить почти не приходится. Матеріальные предметы, никѣмъ не видимые и вообще не воспринимаемые, есть нѣчто лишь съ трудомъ представимое. Всякое ощущеніе, вообще все *только ощущаемое* есть грань, отдѣляющая субъекта отъ транссубъективнаго, нѣкоторый «сплавъ» того и другого. И даже свѣто-тѣнь, являясь нѣкоторымъ чувственнымъ содержаніемъ видимыхъ фигуръ не опороченнымъ въ своемъ транссубъективномъ значеніи, всегда оживлена и варіирована той или иной условной и чисто субъективной *мѣстной перспективой*. Но какую же мѣстную перспективу приложимъ мы къ вещамъ, если мы зададимся цѣлью представить ихъ такими, каковы онѣ сами «въ себѣ». Какъ можемъ мы ихъ себѣ представить созерцаемыми, т. е. въ соприкосновеніи съ сознаніемъ, отмысливъ при этомъ это соприкасающееся сознаніе Лишь *мысль* имѣетъ возможность построить схему матеріальнаго предмета, но и то всегда условно-перспективную Такъ, напримѣръ, хотя форма куба или шара можетъ быть признана имѣющей транссубъективное значеніе, однако мы неизбѣжно мыслимъ ее или съ поверхности или изнутри, т. е. опять таки перспективно. И воспріятіе, и мысль слишкомъ бѣдны, чтобы воспроизвести *цѣлое вещи въ ея внутренней сплошности и напряженіи силъ*. Мы воспринимаемъ лишь оболочки вещей, мыслимъ же ихъ лишь въ то-

щихъ и мертвыхъ схемахъ и только общими усиліями *воспріятія*, *мысли* и *воображенія* мы можемъ нѣсколько приблизиться къ адекватному воспроизведенію сущности вещей. Итакъ, не воспріятіе во всякомъ случаѣ даетъ намъ ding an sich. И здѣсь наивный реализмъ наименѣе правъ.

Такимъ образомъ для насъ вопросъ о реабилитаціи наивнаго реализма рѣшается вполнѣ утвердительно лишь въ отношеніи пространственной природы воспріятія, взятой въ самомъ общемъ видѣ мыслимыхъ формъ въ полномъ отвлеченіи отъ субъективной перспективы. Однако и эта подлинность формъ осуществляется лишь тогда, когда эти вещи дѣйствительно съ нами соприкасаются. Поверхности вещей—это подлинное ихъ пространственное противодѣйствіе нашему осязанію зрительному или кожному, но имѣющееся на-лицо лишь тогда, когда наше сознаніе имъ динамически противостоитъ. Но безъ нашего сознанія это же протяженіе поверхностей надо себѣ представлять «протягивающимся» какъ-то иначе, а именно исключительно во *внутренней связности* частей. Поверхности и углы домовъ, листва деревьевъ, очертанія горъ не превращаются, конечно, при отсутствіи чьихъ-либо глазъ изъ круглыхъ въ угловатыя и наоборотъ. *И поскольку исчезаетъ всякая точка зрѣнія, охватывающая ихъ извнѣ, они остаются тѣми же самыми, но только изнутри.* Такимъ образомъ разнаго рода фигуры съ ихъ углами и плоскостями остаются и внѣ сознанія, но лишь въ раздробленной связности составляющихъ ихъ элементовъ. Наше воспріятіе, воспринимая подлинное протяженіе, производитъ всегда нѣкоторую отъ насъ привходящую суммацію или сліяніе его составныхъ частей. Оставаясь же внѣ сознанія, элементы эти образуютъ тѣ же громады горъ, домовъ, деревьевъ и т. п., но лишь въ качествѣ раздробленныхъ и никѣмъ не слитыхъ въ одно единство.

---

* «Осколковъ»

Глава XI.

Протяженно ли сознаніе?—Понятіе формы и матеріи у Аристотеля.—Субстанція какъ единство формы и матеріи.—Матерія и духъ.

Оправданіе транссубъективности формъ внѣшняго міра находится въ полной зависимости отъ того, оправдаемъ ли мы протяженность самого сознанія. Если сознаніе не находится «нигдѣ», какъ обыкновенно утверждаетъ спиритуализмъ, то какъ понять, что оно тѣмъ не менѣе причастно какому-то пространственному «тутъ» и «тамъ» и «видитъ» протяженные предметы. Если мы выраженіе «видитъ» замѣнимъ туманными словечками «обладаетъ» или «имѣетъ», то мы мало чѣмъ поможемъ нашей мысли и нимало не уничтожимъ противорѣчивую конструкцію мысли о чемъ-то не находящемся «нигдѣ», и однако видящемъ или «имѣющемъ» протяженные предметы «тутъ» и «тамъ». Необходимо признать разъ навсегда, что если сознаніе абсолютно и ни въ какомъ смыслѣ не протяженно, то не протяженъ и весь видимый имъ міръ и обратно, если подлинно протяженъ видимый сознаніемъ міръ, то и сознаніе тѣмъ самымъ вовлекается въ его протяженіе. И классическій спиритуализмъ во всякомъ случаѣ всегда мыслимъ послѣдовательно, признавая міръ, какъ представленіе непротяженнаго сознанія, лишь иллюзорно протяженнымъ. Но является вопросъ, что собственно заставляетъ спиритуализмъ признавать сознаніе непротяженнымъ? Исключительно лишь то, что содержаніе внутренняго воспріятія недоступно той явственной локализаціи, которой характеризуется внѣшнее воспріятіе. Но послѣ всего того, что сказано было по этому поводу Джэмсомъ и Бергсономъ, легко уже убѣдиться, что это основаніе по существу дѣла слабое [1]). Въ самомъ дѣлѣ, что слѣдуетъ изъ того, что мы не мо-

[1]) Мы должны однако признаться, что убѣдились въ этой слабости лишь недавно Такъ, еще въ 1906 г въ рецензіи на книгу И И Лапшина „Законы

жемъ разсматривать наши мысли, чувства и желанія, какъ находящіяся направо или налѣво, выше или ниже относительно другъ друга? Кромѣ предположенія ихъ непротяженности, возможно вѣдь предположить и то, что это протяженіе мы не умѣемъ разсматривать или что оно по существу слишкомъ подвижно и взаимопроникновенно, чтобы точная локализація могла бы имѣть мѣсто. Вѣдь и въ области внѣшней дѣйствительности протяженіе иногда можетъ быть лишь постулируемо при полной невозможности отчетливой локализаціи. Откройте зимой окно вашей комнаты и попробуйте себѣ ясно представить въ ея предѣлахъ расположеніе струй воздуха послѣдовательно по градусамъ отъ—15° до +15° или взаимное расположеніе кислорода, азота и углекислоты относительно другъ друга. Вѣдь, если вы не скажете, что кислородъ находится въ комнатѣ вправо или влѣво отъ азота, то слѣдуетъ ли изъ этого, что они непротяженны. Не происходитъ ли нѣчто подобное и въ нашемъ сознаніи, имѣющемъ лишь общую локализацію «въ» нашемъ тѣлѣ, безъ яснаго взаимнаго расположенія его состояній въ его предѣлахъ? Однако и въ этомъ отношеніи непосредственный внутренній опытъ не такъ уже глухъ и нѣмъ. Мы ясно напримѣръ сознаемъ, что наши эмоціи, настроенія и мысли какъ-то ближе связаны съ верхней половиной нашего тѣла и не имѣютъ никакого отношенія къ ступнямъ ногъ. Но, относя протяженіе къ сознанію, не производимъ ли мы какую-то матеріализацію духа? Дѣйствительно можетъ показаться, что признать сознаніе протяженнымъ, это значитъ признать его чѣмъ-то подобнымъ если не камню и дереву, то по крайней мѣрѣ пару и газу, занимающему то или иное пространство. Итакъ, не возвращаемся ли мы къ круглымъ атомамъ души Демокрита и къ газообразнымъ «духамъ жизни» Декарта? Быть можетъ нѣчто подобное и напоминаетъ признаніе сознанія протяженнымъ. Джэмсъ заканчиваетъ свою статью «Существуетъ ли сознаніе?» загадочнымъ утвержденіемъ, что «потокъ мышленія» есть не что иное, какъ потокъ дыханія. «Мысли», говоритъ онъ далѣе, «пребывающія въ кон-

---

мышленія и формы познанія" (Журн. Мин Народ Просв., № 10) мы дѣлали упрекъ автору въ распространеніи категоріи протяженности на всѣ состоянія сознанія Отказываясь теперь отъ этого упрека, мы не можемъ, однако, отречься отъ нашей критики сочиненія И И Лапшина въ цѣломъ

кретномъ, сдѣланы изъ той же матеріи, что и вещи». Но тѣмъ спиритуалистамъ, которыхъ такой образъ мыслей приводитъ въ ужасъ, мы напомнимъ, что во всемъ этомъ Джэмсъ до чрезвычайности близокъ къ философіи Бергсона, котораго между тѣмъ по праву считаютъ явнымъ спиритуалистомъ. Но что же изъ этого слѣдуетъ? Не то ли, что понятія: «матерія» и «духъ» въ исторіи философской мысли претерпѣли такую метаморфозу, что мы потеряли всякіе критеріи для опредѣленія, гдѣ кончается одно и гдѣ начинается другое. Итакъ, если признаніе протяженія свойствомъ сознанія, какъ души, приводитъ насъ къ нѣкоторой матеріализаціи духа, то, вѣроятно, это «матеріализмъ» во всякомъ случаѣ не тотъ, какимъ его привыкли представлять. Въ самомъ дѣлѣ, если матерія тѣмъ или инымъ способомъ приметъ въ себя основныя свойства духа, то разрушится ли спиритуализмъ, если мы духу припишемъ нѣкоторыя свойства матеріи. Въ сущности философія Бергсона приводитъ именно къ этому обмѣну свойствъ Но обратимся прежде всего къ «матеріализаціи» сознанія, какъ души

Намъ придется еще разъ сопоставить область внѣшняго и внутренняго опыта. Мы уже выяснили въ VII главѣ, что четкихъ границъ между ними не существуетъ. Это не помѣшало однако намъ установить двѣ существенно различныя категоріи «предметовъ» внутренняго и внѣшняго опыта. Однако это предварительное размежеваніе опыта не должно намъ мѣшать открыть между той и другой областью общія свойства. И эти свойства несомнѣнно открываются, поскольку мы производимъ надъ этими «предметами» двоякаго рода обработку мысли. Во-первыхъ, необходимо *освободить* эти предметы отъ произвольно примышляемыхъ свойствъ и опредѣленій, какъ положительныхъ и отрицательныхъ; во-вторыхъ, необходимо дополнить ихъ тѣми опредѣленіями, которыя прямо въ опытѣ не даны и лишь посредственно (черезъ мысль) изъ него вытекаютъ. И въ отношеніи сознанія намъ представляется наиболѣе важнымъ именно освободить понятіе сознанія, какъ область индивидуальнаго «я» отъ опредѣленій, совершенно произвольно *заостряющихъ* нѣкоторыя различія внѣшняго и внутренняго опыта.

Въ самомъ дѣлѣ, мы вполнѣ правомѣрно констатируемъ мутную подвижность и чуждость *внѣшнему* протяженію нашихъ чувствъ и мыслей, но затѣмъ уже совершенно произвольно утверждаемъ, что *протяженіе* вообще, т. е. и *внутри* тѣла, не имѣетъ къ созна-

нію ровно никакого отношенія. Изъ того, что чувства никакъ нельзя измѣрять метрическими мѣрами, мы спокойно выбрасываемъ ихъ изъ протяженія совсѣмъ. Но не есть ли это выбрасываніе лишь вѣковой испугъ спиритуализма передъ притязаніями матеріи,—нѣкоторое бѣгство духа «туда», гдѣ его никакая матерія не достигнетъ, т. е. въ безпространственность? Но этотъ страхъ передъ матеріей долженъ исчезнуть послѣ того, какъ сама матерія оказалась уподобленной духу, т. е представляющей его низшія ступени и формы. Но какъ же намъ мыслить это «протяженіе» сознанія? Мы должны его мыслить прежде всего такъ, какъ оно сознается, т. е. неопредѣленно и безъ четкихъ границъ, а главное въ постоянныхъ измѣненіяхъ, протягивающимся внутри нашего тѣла. Но что же все-таки значитъ это «протяженіе» внутри тѣла? Этотъ вопросъ есть уже нѣкоторый призывъ къ помощи *мысли*.

Сознаніе въ качествѣ духовнаго бытія характеризуется въ нашемъ опытѣ какъ собирающее и охватывающее единство, матерія—какъ собираемая или охватываемая множественность. И связь сознанія съ матеріей есть не что иное, какъ связь единаго со множественнымъ, нѣкоторая *причастность* единаго многому. Эта причастность и есть то *протяженіе*, которое мы переживаемъ въ нашемъ сознаніи. Наше «я» причастно множественности нашего тѣла, и это создаетъ протяженіе нашихъ состояній сознанія въ предѣлахъ тѣла. Но черезъ посредство тѣла и окружающей его свѣтоносной среды наше «я» дѣлается причастнымъ и множественности внѣшняго міра. Эта причастность и есть «соприкосновеніе». Мы можемъ употреблять это слово, не боясь его «фигуральнаго» смысла, какъ пространственнаго соприкосновенія. Здѣсь мы имѣемъ подлинную характеристику реальной связи единства сознанія съ окружающей его множественностью тѣла и внѣшняго міра. Такимъ образомъ, кромѣ соприкосновенія двухъ камней воспринимаемаго нашимъ зрѣніемъ, кромѣ соприкосновенія «я» путемъ осязанія и зрѣнія съ каждымъ изъ этихъ камней, есть еще соприкосновеніе нашего «я» со своимъ тѣломъ, съ его мозгомъ, сердцемъ, кровью и т. п. Въ этихъ послѣднихъ соприкосновеніяхъ и благодаря имъ протекаютъ наши думы, эмоціи, желанія. Но, конечно, наши думы, эмоціи и желанія представляютъ нѣчто бо́льшее, чѣмъ это соприкосновеніе. Въ нихъ, конечно, больше выражается природа нашего «я», чѣмъ того, съ чѣмъ оно соприка-

сается. Смыслъ и значеніе «протяженія» станетъ намъ ясенъ, если мы будемъ имѣть въ виду эти три различныхъ способа его переживанія, дополняющихъ другъ друга. Протяженіе внѣшнихъ предметовъ *относительно другъ друга* есть ихъ соприкосновеніе, наблюдаемое извнѣ. Оно совершается и дано только въ полѣ зрѣнія наблюдающаго субъекта. Однако это внѣшнимъ образомъ наблюдаемое непосредственное сосѣдство двухъ кусковъ горной породы или составляющихъ ихъ минераловъ есть весьма краснорѣчивый *знакъ* и даже *символъ* ихъ внутреннихъ соприкосновеній, которыхъ мы однако уже не видимъ. Но этого мало, наше внѣшнее воспріятіе, распростираясь на все поле зрѣнія, даетъ намъ еще и иное значеніе протяженія: оно *само* протягивается (хотя и посредственно) на внѣшніе предметы и, встрѣчая динамическій упоръ ото всей множественности ихъ элементовъ, осуществляется путемъ протяженія нашего «я» въ мірѣ. Такъ какъ это наше протяженіе черезъ поверхность кожи, черезъ глазъ и свѣтоносную среду обладаетъ чрезвычайно различной емкостью, то наша протяженность въ мірѣ или, иначе, наше воспріятіе обладаетъ постоянной *антиномичностью* зрительнаго «тутъ» и кожноосязательною «тамъ». Наконецъ въ нашей душевной жизни мы узнаемъ протяженіе наиболѣе интимнымъ образомъ, узнаемъ самую сущность и значеніе непосредственной связи одного и другого. Именно съ тѣломъ мы соприкасаемся непосредственно, наше «я» непрерывно въ него переходитъ, и оно переходитъ въ наше «я» въ желаніяхъ, чувствахъ и даже мысляхъ. Поскольку мы лишь описываемъ чистый опытъ, всѣ эти аспекты протяженія столь различны, что мы начинаемъ противополагать внѣшнюю протяженность свойствамъ внутренняго воспріятія. Но именно въ этомъ-то и состоитъ задача *мысли:* соединить то, что въ чистомъ опытѣ дано по частямъ, какъ нѣчто вполнѣ инородное,—творчески воспроизвести все богатство дѣйствительности изъ раздробленной бѣдности нашего опыта. По отношенію къ протяженію задача эта состоитъ именно въ томъ, чтобы «примыслить» къ четкой, но бездушной протяженности внѣшняго воспріятія внутренно живую протяженность внутренняго опыта, т. е понять всю матеріальную природу, какъ живую связь и соприкосновеніе разробленнаго бытія. Эта связность отдѣльнаго или внѣположнаго и образуетъ основное содержаніе понятія *пространства* или *пространствен-*

ности. Но изъ сказаннаго ясно, что то понятіе пространства, которое является обычнымъ для нашей повседневной мысли, а равно и наукъ о природѣ, есть совершенно односторонняя конструкція, очень мало говорящая намъ о дѣйствительности, какова она сама въ себѣ. Вмѣсто того, чтобы пользоваться всѣмъ богатствомъ чистаго опыта, оно ограничивается однимъ лишь внѣшнимъ воспріятіемъ, да и то понятымъ самымъ извращеннымъ образомъ, т. е. *отмысливъ изъ этого воспріятія воспринимающаго субъекта.* Но какъ мы уже выяснили въ предыдущей главѣ, протяженность предметовъ внѣшняго воспріятія имѣетъ несомнѣнное транссубъективное значеніе лишь какъ граница соприкосновенія ихъ съ нашимъ сознаніемъ. Внѣ сознанія протяженіе должно уже разсматриваться подъ другими аспектами, а именно по аналогіи съ внутренней протяженностью нашего сознанія. Пространственность въ этомъ смыслѣ есть *живая связность* внутреннихъ состояній индивидуальныхъ предметовъ: организмовъ, кристалловъ, клѣточекъ, молекулъ, ихъ элементовъ и т. д. до неразложимой матеріи. Но если пространство, понимаемое какъ внѣшнее протяженіе вещей, есть понятіе бѣдное и главнымъ образомъ символическое, то пространство, какъ абстрактное научное понятіе, есть въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ понятіе ложное. Матерія въ качествѣ только протяженной мыслится въ состояніи *абсолютнаго* раздробленія и внѣположенія. Здѣсь идея пространства идетъ во всѣхъ отношеніяхъ за предѣлы чистаго опыта и его указаній. Та сѣтка геометрическихъ границъ и подраздѣленій, которую мы мысленно набрасываемъ на дѣйствительность при ея измѣреніи, есть вполнѣ правомѣрное построеніе лишь какъ *способъ сравнивать и измѣрять*, но она совершенна фиктивна какъ изображеніе абсолютной раздѣльности между вещами. Поскольку въ дѣйствительности мы нигдѣ не можемъ уловить чистой матеріи, не объединенной въ ту или иную форму, въ ней нигдѣ нѣтъ и той абсолютной раздѣльности, которая мыслится въ научномъ понятіи пространства какъ чего-то дѣлимаго *до безконечности.* Еще болѣе ложная идея чистое, т. е. *пустое пространство*, какъ абсолютно безсодержательное вмѣстилище всѣхъ вещей. Протяженіе есть свойство вещей, и понятіе, превращающее это свойство въ самостоятельную вещь, есть чистый произволъ мысли.

Если мы отъ изложеннаго пониманія протяженія обратимся

къ понятіямъ духа и матеріи, то они предстанутъ предъ нами не имѣющими, повидимому, никакого принципіальнаго различія. Матерія есть духъ, разсматриваемый извнѣ духъ — матерія въ ея внутреннемъ самочувствіи, въ ея «въ себѣ бытіи». Если подъ дуализмомъ разумѣть признаніе двухъ видовъ бытія, не имѣющихъ между собою ничего общаго, то такой дуализмъ мы категорически отвергаемъ, какъ противорѣчащій простому факту воспріятія духомъ матеріи. Онтологическій *монизмъ* есть то, что требуется реальной связностью всѣхъ областей чистаго опыта. Но какой же это монизмъ и что же именно лежитъ въ основѣ дѣйствительности?

Признавать міръ состоящимъ изъ той внѣшней оболочки матеріи, которая открывается намъ во внѣшнемъ воспріятіи—это предпріятіе явно неудачное. Никакими синтезами и функціональными зависимостями нельзя изъ безжизненнаго построить жизнь, понять изъ множественности реальное единство формы. Но мыслить матерію внутренно подобной живому «я» можно лишь до извѣстныхъ предѣловъ. Впрочемъ, міровоззрѣніе *панпсихизма* имѣетъ полное оправданіе, поскольку уподобленіе дѣйствительности сознанію понимать въ самомъ широкомъ смыслѣ хотя-бы нѣкотораго подобія внутренняго бытія всѣхъ вещей сознаваемости. Но панпсихизмъ есть міровоззрѣніе, говорящее намъ лишь о родѣ или, такъ сказать, качествѣ внутренняго бытія дѣйствительности. Объективная структура и природа міра не получаетъ въ понятіи «духовности» или «душевности» своего полнаго объясненія. Въ самомъ дѣлѣ, мы неизбѣжно приходимъ къ усмотрѣнію въ предметахъ дѣйствительности если не онтологическаго дуализма, то постоянной *полярности* формы и матеріи. Всегда нѣчто относительно безразличное и пассивное формируется въ опредѣленное многоразличіе формъ чѣмъ-то, что является по отношенію къ этой матеріи лишь привходящимъ. Правда, эта оформленная матерія по внимательномъ разсмотрѣніи оказывается всегда въ свою очередь содержащей формы второго порядка и т. д., до неуловимости формъ нашимъ сознаніемъ и мыслью. То же можно предполагать въ направленіи восхожденія формъ. Однако эта, обнаруженная уже Аристотелемъ, лѣстница *относительныхъ* противоположеній формы и матеріи, эта двусторонность въ архитектоникѣ всей дѣйствительности указываетъ на нѣкоторое абсолютное *функціональное*

противоположеніе въ *единой природѣ*, въ единомъ по природѣ бытіи. И этого функціональнаго дуализма, думается, не избѣжать никакому спиритуалистическому монизму, если только онъ попытается дать какое-нибудь истолкованіе тому разительному противопоставленію, которое опытъ обнаруживаетъ намъ на каждомъ шагу.

Чтобы выяснить это функціонально-онтологическое значеніе матеріи и формы, намъ надо было бы разсмотрѣть ихъ въ отдѣльности. Хотя это въ опытѣ совершенно неосуществимо, такъ какъ форма всегда связана съ какой-нибудь матеріей, однако мы можемъ попытаться мысленно обособить въ каждомъ данномъ предметѣ форму отъ матеріи и посмотрѣть, чего имъ недостаетъ другъ безъ друга. Матеріи необходима форма, чтобы имѣть возможность быть *чѣмъ-либо опредѣленнымъ*, формѣ необходима матерія, чтобы ей вообще *быть*, *существовать*. Матерія есть принципъ дѣйствительности какъ слѣпой и никуда не направленной силы, какъ бы нѣкоторой застывшей напряженности, готовой устремиться въ любую сторону; форма же есть качество и структура бытія, его опредѣленность. Аристотель былъ не правъ, приписывая матеріи роль одной только чистой возможности. Да и что значитъ возможность (δύναμις) въ ея первоначальномъ смыслѣ и оттѣнкѣ мысли, какъ не полнота чистой *мощи*. Это значеніе обнаруживаетъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ и самъ Аристотель, говоря о возможности, какъ о принципѣ измѣненія. Но если возможность понимать, какъ чистое отрицаніе дѣйствительности, то именно не матерія безъ формы, а форма безъ матеріи является чистой возможностью. Вообще ученіе Аристотеля о формѣ и матеріи при всей его глубокой продуманности и обоснованности во всѣхъ областяхъ опыта, благодаря чему оно и до сихъ поръ сохраняетъ свое значеніе, заключаетъ, на нашъ взглядъ, одинъ существенный недостатокъ. Аристотель нѣсколько несправедливъ въ отношеніи этихъ двухъ моментовъ бытія, а именно отдаетъ явное первенство формѣ. Только благодаря формѣ матерія становится у него дѣйствительностью и пріобрѣтаетъ сущность. Εἶδος δε λέγω το τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν [1]). При этомъ важно то, что Аристотель беретъ форму именно въ обособленности ея отъ матеріи и еди-

---

[1]) Метафизика VII, 7, 1032 б. 1.

ничной вещи [1]). Но Аристотель не замѣчаетъ, что понятіе формы само по себѣ не говоритъ намъ ровно ничего ни о дѣйствіи, ни даже о бытіи. Форма, какъ дѣятельное начало, какъ духъ, извѣстна намъ лишь какъ единичное индивидуальное, т. е. *уже въ соединеніи съ матеріей, понимая подъ* «матеріей» духа содержаніе сознанія, какъ простую качественность состояній сознанія. Конечно, матерія чувственныхъ предметовъ, какъ она воспринимается извнѣ и «матерія» сознанія, какъ самая сущность душевной жизни, есть нѣчто весьма различное, однако это все же матерія въ томъ широкомъ смыслѣ, въ какомъ Аристотель употребляетъ это понятіе, т. е. какъ нѣкоторое «ἐξ οὗ» всяческаго бытія. И подъ формой, какъ чистой активностью, Аристотель, не замѣчая этого, всегда имѣетъ въ виду форму уже соединенную съ матеріей, хотя быть можетъ и высшихъ ступеней бытія. И именно эту-то соединенную съ матеріей и лишь благодаря этому соединенію дѣйственную форму онъ и объявляетъ принципомъ дѣйствія,—тѣмъ, чему принадлежитъ пріоритетъ бытія τὸ τί ἦν εἶναι.

Наиболѣе освобожденнымъ отъ формы содержаніемъ чистаго опыта является качественность чувственныхъ воспріятій, т. е. воспріятій внѣшняго «матеріальнаго міра». Эта однородность и малая оформленность красноты, звучности, холодной, твердой поверхности, этотъ неподвижный упоръ, который воспринимаетъ въ нихъ наше ощущеніе, есть весьма краснорѣчивый показатель внутренняго бытія матеріи предметовъ. Это именно омертвѣлая мощь, выпавшая изъ высшихъ формъ и сконцентрировавшаяся въ какихъ-то самыхъ элементарныхъ формахъ съ сохраненіемъ принципа матеріальности, какъ чистой силы, въ той же напряженности. Современная электронная теорія матеріи представляетъ внутреннее состояніе матеріи наподобіе планетныхъ системъ, гдѣ роль планетъ играютъ электроны, вращающіеся съ непредставимой для насъ скоростью. Каждый атомъ матеріи есть, съ этой точки зрѣнія, нѣкоторый колоссальный по отношенію къ объему запасъ, какъ бы закрутившейся волчкомъ, т. е. *обращенной внутрь себя* энергіи. Но подъ вліяніемъ воздѣйствій извнѣ, напримѣръ химическаго сродства, электроны отщепляются, и скрытая энергія матеріальнаго

---

[1]) ὥστε εἰ το εἶδος τῆϑ ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λογόν. (Мет. VII, 3 1029 a. 5).

атома устремляется въ ту или иную пріуготованную ей форму болѣе сложнаго движенія, т. е. переходитъ въ тепловую, электрическую или механическую энергію. Все это, конечно, внѣшній символъ матеріи, какъ вещи въ себѣ, однако символъ весьма краснорѣчивый. Электронная теорія при всемъ ея внѣшнемъ подобіи со старой атомистической вноситъ то коренное измѣненіе въ пониманіе матеріи, что наиболѣе обнаруживаетъ природу понятія чистой *массы*, какъ полноты энергіи, которая и есть одно лишь чистое бытіе (τό εἶναι ἁπλῶς), могущее стать тѣмъ или инымъ (τὸ εἶναι τί). Въ противоположность этому духъ обнаруживается намъ въ опытѣ, какъ минимальная однородность, какъ весьма сложная и измѣнчивая, почти нематеріальная форма, страдающая постояннымъ безсиліемъ бытія. Эта форма почти ничего не могла бы совершить, если бы внѣшняя ей матерія не была къ ея услугамъ. Вся ея мощь есть мощь архитектора, держащаго въ своемъ повиновеніи тысячи сильныхъ рабочихъ, трудящихся надъ сооруженіемъ, весь планъ и смыслъ котораго извѣстенъ ему одному. Что этотъ союзъ не изъ прочныхъ и что дѣло кончается обыкновенно взаимнымъ недовольствомъ, имѣющимъ результатомъ расхожденіе руководителя и рабочей силы,—это мы прекрасно знаемъ изъ факта жизни и смерти. И сказать, что въ этомъ расхожденіи виновата лишь какая-нибудь одна сторона, было бы явной несправедливостью. Если бы даже архитекторъ былъ непогрѣшимъ въ созиданіи единства изъ множества, онъ неизбѣжно долженъ былъ бы потерпѣть неудачу, поскольку онъ имѣетъ дѣло не съ чистой матеріей, но и съ формами преслѣдующими свои цѣли, не во всемъ соотвѣтствующія его заданіямъ. Духъ, какъ форма по преимуществу, и тѣло, какъ матерія по преимуществу, даютъ непрочный союзъ именно въ силу неуравновѣшенности своихъ функціональныхъ принциповъ—формы и матеріи Слабость духа передъ тѣломъ состоитъ именно въ томъ, что онъ, осуществляя въ себѣ главнымъ образомъ функцію формы, имѣетъ слишкомъ мало *своей* матеріи и принужденъ реализовать себя въ чужой матеріи низшихъ формъ. Несовершенство же матеріи состоитъ въ томъ, что она, содержа въ себѣ всю потенцію силы, имѣетъ ее связанной въ чуждыхъ духу низшихъ формахъ. Заключая въ себѣ чистую цѣнность бытія, она находится въ оковахъ у рабовъ. Если бы матерія была бы освобождена отъ этого рабства низшимъ монадамъ, то она, ставъ чистою матеріей, слилась бы съ

духомъ въ абсолютное единство и стала бы *его* матеріей, *его* свободной мощью. Но эту перспективу «преображенной плоти» открываетъ намъ уже не философія, а религія. Мы не имѣемъ возможности здѣсь въ нее пристальнѣе всматриваться. Мы можемъ только утверждать, что эмпирическая дѣйствительность не открываетъ намъ всѣхъ заключенныхъ въ природѣ матеріи потенцій и на нихъ только намекаетъ. Всѣ духовныя индивидуальныя существа и матеріальные предметы страдаютъ одной общей міровой болѣзнью—отсутствіемъ полнаго единства какъ въ себѣ, такъ и между собою. Моменты формы и матеріи распредѣлены въ мірѣ неравномѣрно. Эмпирическій міръ какъ бы расколотъ на двѣ половины: по преимуществу матеріи (слѣпой силы) и по преимуществу духа (зрячаго безсилія). Однако религія говоритъ намъ, что не весь міръ таковъ и что онъ не всегда таковъ. Къ этому же былъ очень близокъ Аристотель, этотъ «христіанскій богословъ» во язычествѣ, для котораго вся метафизика была лишь многоступенчатой лѣстницей къ понятію Бога.

Аристотель признавалъ Бога чистою формой. Та же случайная аберрація, которая помѣшала Аристотелю увидѣть въ матеріи принципъ силы, помѣшала ему связать форму формъ съ чистой первоматеріей. Но Аристотель былъ до чрезвычайности близокъ этому. Понятіе перво-матеріи было у него ясно намѣчено, хотя и отрицательнымъ путемъ. И въ сущности вся теологія Аристотеля получаетъ ясность только съ этой добавкой матеріальной стороны въ природѣ Бога. Напротивъ, чистая форма формъ, если ее мыслить безъ сверхчувственной матеріи,—составляющей ея субстанцію, совершенно такъ же, какъ чувственная матерія, является субстанціей всѣхъ конечныхъ вещей—распадается на чистую множественность. Какъ мы уже указывали раньше, въ понятіи формы, взятомъ абстрактно, ничего кромѣ множественности разнаго рода опредѣленій и не содержится. *Лишь неразличимая въ своей сплошности матерія совпадаетъ съ принципомъ единства.* И только съ ней можетъ быть связана Аристотелевская характеристика Бога, какъ чистой дѣятельности. Ибо дѣятельность невозможна, когда она не имѣетъ внутренняго *энергетическаго содержанія.* Всякая дѣятельность предполагаетъ не только ту внѣшнюю ей матерію, на которую она направлена, но и матерію ея собственнаго бытія, т. е. «*то, изъ чего*» она сама состоитъ, ея собственное «ἐξ ὅυ».

Внося принципъ матеріальности въ Аристотелевское понятіе Бога, мы еще разъ подчеркиваемъ своеобразный смыслъ понятія матеріи, открытый впервые самимъ же Аристотелемъ и достаточно забытый во всей послѣдующей исторіи философской мысли. Вся многозначительность Аристотелевской дедукціи понятія матеріи состоитъ именно въ томъ углубленномъ и расширенномъ смыслѣ, которое понятіе это пріобрѣтаетъ. Это Аристотелевское понятіе матеріи является пріемлемымъ и для панпсихизма. И можно сказать, что въ этомъ отношеніи Аристотель былъ первый проповѣдникъ панпсихизма. Матерія у Аристотеля есть прежде всего нѣкоторое чистое «то, изъ чего» (ἐξ οὗ), которое по понятію своему имѣется во всякомъ бытіи, во всякой истинной субстанціи, какъ чувственной такъ и нечувственной, духовной. Признавая особую интеллигибельную матерію (ὕλη νοητή) и усматривая эту матерію въ самихъ понятіяхъ [1]), Аристотель по какой-то непослѣдовательности и измѣнѣ самому себѣ недостаточно ясно отмѣтилъ ее въ дѣятельной формѣ,—въ духѣ, какъ таковомъ. Объясненіемъ этой непослѣдовательности можетъ служить лишь то, что, преодолѣвая онтологическій дуализмъ платоновскаго идеализма, онъ самъ отъ него не во всемъ освободился. Постоянно подчеркивая истинный и основной смыслъ субстанціи, какъ соединенія формы и матеріи, постоянно низводя платоновскія идеи изъ безплотной выси въ нѣдра конкретной матеріальности, Аристотель какъ бы забываетъ это свое же требованіе, когда говоритъ объ умѣ и о Богѣ, какъ чистой дѣятельной формѣ. Но въ то же время онъ часто и вспоминаетъ объ этомъ. Результатомъ этой непослѣдовательности и является постоянная двойственность и нерѣшительность Аристотеля какъ по вопросу о томъ, что же есть истинная субстанція, такъ и о природѣ человѣческой души. Объявляя душу энтелехіей тѣла и въ то же время субстанціей, Аристотель то помѣщаетъ ея матеріальный моментъ въ ея физическое тѣло, то готовъ усмотрѣть матерію и въ самой душѣ, понятой въ качествѣ чисто духовнаго начала, какъ это ясно говорится, напримѣръ, въ V главѣ третьей книги трактата «о душѣ». Но въ такомъ случаѣ принципъ формы въ его чистотѣ и безусловности нельзя уже усматривать въ душѣ вообще, а приходится перемѣстить въ особую ея «*часть*», а именно

[1]) Метафизика, VIII, 6. 1045,34.

въ «дѣятельный умъ». Но признавая «дѣятельный умъ» единственно безсмертной, т. е. отдѣлимой безъ всякаго умаленія своей природы, частью души, Аристотель не замѣчаетъ, что и къ этому уму въ полной силѣ приложимъ вопросъ о томъ, «изъ чего» состоитъ его природа. Вообще, признавая форму принципомъ единства, Аристотель не обращаетъ вниманія на то, что форма по понятію своему говоритъ намъ только о соединенности многаго и что самый фактъ этой соединенности предполагаетъ нѣчто, что уже не есть только форма, но и ея единство, т. е, что находится *въ основѣ* формы, какъ бы образуя ея стволъ или сердцевину и развѣтвленіе

Все сказанное нами о формѣ и матеріи приводитъ насъ къ тому выводу, что оба эти понятія, являясь вполнѣ правомѣрными различеніями мысли въ единой природѣ сущаго, не могутъ служить тѣми послѣдними онтологическими понятіями, которыя должны лежать въ основѣ мыслительнаго постиженія природы дѣйствительности. И такимъ понятіемъ можетъ быть лишь то, въ которомъ соединена какъ функція формы, такъ и матеріи. Это и есть то реально нераздѣльное единство, которое Аристотель по праву признавалъ субстанціей въ первомъ и точномъ смыслѣ слова.

Терминъ «субстанція» принадлежитъ къ тѣмъ словамъ, которыя для однихъ не говорятъ ничего, для другихъ—чрезвычайно много. Но всѣ усилія получить это многое будутъ тщетны для тѣхъ, кто не пойметъ всю недостаточность и ничтожность всѣхъ остальныхъ словъ и понятій. Вѣдь весь смыслъ слова «субстанція» въ апелляціи къ *высшему* или *содержательнѣйшему*. Что такое это «лежащее подъ» (ὑποκείμενον), какъ не глубина бытія, скрывающая разнообразныя богатства. Съ чрезвычайною мѣткостью опредѣлилъ ее Аристотель, какъ нѣчто не могущее быть предикатомъ, ибо предикатъ есть всегда лишь какая-нибудь частность, т. е. случайное въ полнотѣ ея содержанія (акциденція). Но говоря о такой глубинѣ, не апеллируемъ ли мы къ чему-то абсолютно неизвѣстному? Это лишь отчасти вѣрно. Глубина состоитъ въ какомъ-то отношеніи также и изъ того, что находится и на ея поверхности. Здѣсь нельзя не вспомнить провозглашенное Гете положеніе объ одинаковости внѣшняго и внутренняго, выраженное въ словахъ: «Nichts ist drinnen nichts ist draussen, denn was innen, das ist aussen» [1]).

[1]) Положеніе это, подтвержденное впослѣдствіи Гегелемъ, вполнѣ обосновано

Глубина есть безконечно умноженная и лишь варіированная поверхность, и, поскольку мы знаемъ послѣднюю, намъ не безызвѣстна и глубина. Но мы къ ней приходимъ и требуемъ ее мыслью потому, что поверхности мало для объясненія ея самой То, что мы видимъ и находимъ, требуетъ себѣ опоры въ томъ, что нами еще не достигнуто. То, что открываетъ чистый опытъ въ сознаніи въ видѣ его качествъ и структуръ, есть нѣчто говорящее болѣе о другомъ, чѣмъ о самомъ себѣ. Но все-таки, что же это другое? Какъ еще по иному возможно пояснить и опредѣлить его черезъ извѣстное? Не иначе какъ черезъ удержаніе эмпирически даннаго въ различные моменты времени, въ его взаимной связи,—черезъ обозрѣніе всего того, что относится къ содержанію понятія каждой данной субстанціи, какъ часть къ цѣлому и, наконецъ, черезъ стремленіе постигнуть кромѣ того *качество* цѣлаго.

По отношенію къ индивидуальному сознанію мы несомнѣнно касаемся его субстанціи въ томъ, что сознается нами какъ наше «я». «Я» есть единство всѣхъ своихъ актовъ и состояній, ихъ творческое начало, осуществленная совокупность и предчувствуемое продолженіе. Но оно есть еще и нѣчто болѣе того. Оно относится къ своимъ состояніямъ такъ же, какъ мелодія относится къ составляющимъ ея тонамъ. Именно въ нашемъ «я», постоянно собирающемъ свое прошлое и предваряющемъ свое будущее, слышится намъ *мелодія* нашей собственной *жизни*, то *качество формы*, которое богаче и многозначительнѣе качествъ всѣхъ отдѣльностей. Наше «я» есть несомнѣнная субстанція, хотя сознаніе быть можетъ и не достигаетъ всей ея глубины. Однако субстанціально не только наше «я», но и каждый атомъ, каждая частица дѣйствительности, ибо во всемъ есть всегда нѣкоторое остающееся тѣмъ-же самымъ «*то изъ чего*». Но кромѣ того въ каждой частицѣ бытія есть и нѣкоторая абсолютность формы, и вопросъ лишь въ томъ, гдѣ она находится,—въ пестротѣ-ли нашего внѣшняго и внутренняго опыта, или за его предѣлами, или, наконецъ, и тутъ, и тамъ.

при разсмотрѣніи вещи, такъ сказать, изнутри, т е напр такъ, какъ мы разсматриваемъ наше сознаніе. Но при разсмотрѣніи внѣшнихъ вещей природы, которую имѣлъ въ виду Гёте, нельзя уже говорить о тожественности внѣшняго внутреннему, поскольку это внѣшнее, будучи границей субъекта и предмета, лишь частично свидѣтельствуетъ о природѣ послѣдняго

Сказаннымъ нисколько не разрѣшается вопросъ ни о безсмертіи души, ни о неуничтожимости эмпирической матеріи и энергіи. И въ душѣ нашей, и въ предметахъ міра мы всегда все-таки блуждаемъ по поверхности или въ промежуточной области, но почти никогда не достигаемъ центра. Мы всегда имѣемъ въ виду ту или иную временную и случайную форму безъ всякаго яснаго представленія, какъ эта форма относится къ находящейся въ ея основѣ субстанціи. Субстанція лишь смутно сознается нами въ нашемъ «я», въ его усиліяхъ сохранить прошлое и созидать свое будущее. Однако утверждающіе чистую феноменальность нашего сознанія и его единства не правы, поскольку отъ нашего незнанія, гдѣ же именно находится твердый и непоколебимый грунтъ нашего собственнаго бытія, утверждаютъ, что такого грунта въ составѣ индивидуальнаго сознанія вовсе не имѣется.

Вообще съ понятіемъ субстанціи связано много историческихъ недоразумѣній. Главное изъ нихъ состоитъ въ томъ, что послѣ Спинозы субстанцію стали отождествлять съ понятіемъ Бога [1]).

---

[1]) Между прочимъ на этомъ отожествленіи основанъ былъ интересный споръ Л М. Лопатина съ Вл С Соловьевымъ о субстанціальности „я“. Кн Е Н Трубецкой въ своей книгѣ „Міросозерцаніе Вл С Соловьева“ прекрасно выясняетъ причину разногласія между философами, но, по нашему мнѣнію, недостаточно убѣдительно рѣшаетъ споръ въ пользу Соловьева Для Вл С. Соловьева по интерпретаціи кн Е Н Трубецкого субстанціи въ мірѣ конечныхъ существъ были не пріемлемы какъ нѣкоторый тормазъ („запруда“) Гераклитова тока времени Вѣчное можетъ быть только въ Богѣ Сама въ себѣ личность человѣческая ничто и лишь *въ своемъ назначеніи* можетъ принадлежать вѣчности Въ этой аргументаціи, на нашъ взглядъ, упущена та форма равновѣсія между Богомъ и міромъ, которая для христіанства является характернѣйшей чертой. Міръ не вполнѣ внѣ Бога, какъ ставитъ дѣло кн. Е Н. Трубецкой, и потому въ немъ всегда есть нѣчто вѣчное. Это вѣчное есть и въ душѣ, однако не въ той или иной явной *формѣ характера* или *личности*, а въ нѣкоторой скрытой формѣ цѣлаго Совершенно вѣрно, что эта форма есть заданіе, однако въ этомъ заданіи всегда уже нѣчто и *исполнено*. То, въ чемъ нѣтъ ничего вѣчнаго, не можетъ и исполнять заданій вѣчности. Міръ не есть Богъ, какъ это выходитъ по формулѣ пантеизма, но онъ и не совсѣмъ внѣ Бога, какъ это выходитъ по аргументаціи кн Е Н Трубецкого Онъ содержитъ въ себѣ *искры* Божества, какъ намъ о томъ свидѣтельствуютъ нѣкоторые мистики христіанства и вся идейная схема религіи Богочеловѣчества, устанавливающая между Богомъ и міромъ непрерывную связь. Самъ „гераклитовъ токъ“ былъ бы невозможенъ, если бы въ немъ не было нѣчто пребывающее Въ немъ текутъ именно сами

Между тѣмъ въ понятіи субстанціи, въ томъ видѣ, какъ это понятіе было установлено Аристотелемъ, этого смысла абсолютности вовсе не было. Оно имѣло чисто *относительный* смыслъ постояннаго и существеннаго *по отношенію* къ измѣняющемуся и случайному И то, что по отношенію къ одному могло играть роль субстанціи, по отношенію къ другому, лежащему еще глубже, могло играть роль акциденціи Какъ это было уже нами указано, понятіе субстанціи выражаетъ лишь апелляцію къ высшему и содержательнѣйшему, переходъ отъ случайнаго къ существенному или отъ бывающаго къ бытію. Доискиваться въ этомъ направленіи послѣдняго и глубочайшаго основанія, конечно, вполнѣ естественно для мысли. И мы думаемъ, что субстанція, какъ конечная неразрушимая основа бытія или сущности, вовсе не запрятана гдѣнибудь на недосягаемыхъ глубинахъ. Во всякомъ случаѣ, не все относящееся къ понятію субстанціи находится на этой глубинѣ.

Здѣсь намъ надо опять различить два момента понятія субстанціи: матерію и форму или, иначе, то «изъ чего» (ἐξ οὗ) все состоитъ и то *какъ*, въ какомъ *видѣ* (εἶδος) предстоитъ предъ нами бытіе. Что касается перваго момента, то онъ въ сущности, такъ сказать, всегда *на-лицо*. Матерія бытія всегда ощущается внѣшнимъ (во внѣшнемъ воспріятіи) или внутреннимъ способомъ (во внутреннемъ воспріятіи). Непрестанно связываясь съ измѣнчивыми формами, она тѣмъ не менѣе всегда «есть» и притомъ всегда внутренно *неизмѣнная* въ своемъ моментѣ чистой матеріальности. Въ этомъ именно смыслѣ мы и сказали, что субстанція есть въ каждой ничтожной частицѣ бытія. И если бы ея не было, то не было бы и никакой дѣйствительности. Другое дѣло форма. Мы имѣемъ дѣло съ формами абсолютно измѣнчивыми, которыя только «бываютъ». Однако въ основѣ всякой бывающей формы имѣется всегда и какая-нибудь пребывающая. И чѣмъ глубже мы нисходимъ въ отысканіи этого пребывающаго формальнаго, тѣмъ болѣе неразрывно и монолитно выступаетъ предъ нами субстанціальное единство матеріи и формы. Это исканіе глубины субстанціальнаго происходитъ обыкновенно въ двухъ направленіяхъ соотвѣтственно двусторонности чистаго опыта: въ области внѣшней

субстанціи Но не все смѣняется въ этомъ теченіи, а лишь внѣшнія поверхностныя формы духа и тѣла.

природы и внутри сознанія. Въ области изслѣдованія природы послѣднимъ понятіемъ въ этомъ направленіи является понятіе *энергіи*, какъ единственнаго понятія, допускающаго въ отношеніи себя законъ «*постоянства*». Въ этомъ понятіи подчеркнутъ исключительно моментъ *матеріи* субстанціальнаго Субстанціальная форма здѣсь совершенно неразличима. Неразличима она по двумъ причинамъ. Во-первыхъ потому, что какъ сознаваемое, такъ и мыслимое содержаніе внѣшняго опыта относится всегда лишь ко *внѣшнимъ аспектамъ* транссубъективной дѣйствительности. Но есть еще и другая причина, на которую мы раньше уже указывали. Въ природѣ, а особенно неодушевленной, мы имѣемъ дѣло съ дѣйствительностью, въ которой моментъ чистой матеріи находится въ преобладаніи Природа, по крайней мѣрѣ въ той формѣ ея разсмотрѣнія, какая присуща естествознанію, есть раздробленіе и распыленіе, доведенное до послѣднихъ степеней. Какъ внѣшнее воспріятіе, такъ и научный методъ усматриваютъ въ ней лишь внѣшнюю оформленность механической связи частей. Въ этой внѣшней оформленности, конечно, трудно найти внутреннюю субстанціальную форму, и въ качествѣ субстанціи остается лишь безконечное «ἐξ οὗ» мертвой энергіи. Другое дѣло внутренній опытъ, проникающій бытіе, такъ сказать, во всей его толщѣ И впервые здѣсь, въ сознаніи «я» находимъ мы нѣкоторое то «изъ чего» не въ видѣ лишь обманчиво безформеннаго чувственнаго качества или постулируемой наукой массы или энергіи, но въ качествѣ *активной потенціи* быть тѣмъ-то и тѣмъ-то и т. д. до безконечности. И лишь въ этой безконечности обнаруживаются и утверждаются черты пребывающей формы, до времени скрытыя. Эта безконечность однако дана намъ лишь въ устремленіи, а не въ завершеніи. По крайней мѣрѣ эта завершенность никогда не можетъ быть нами констатирована и лишь мысленно устанавливается. Но важно уже и то, что наша мысль вполнѣ правомѣрно не можетъ допустить, чтобы «то изъ чего» нашего сознанія и его единства стало бы ничѣмъ. Опытъ обнаруживаетъ передъ нами постоянную измѣнчивость формъ, но именно ихъ «матерія» остается передъ нами въ видѣ чего-то недоступнаго разрушенію. Если такъ называемый законъ сохраненія матеріи въ новѣйшей физикѣ палъ, то только потому, что онъ имѣлъ дѣло съ мнимой матеріей въ понятіи массы. Въ ней феноменъ уже извѣстной оформленности оши-

бочно былъ принимаемъ за принципъ чистой матеріальности. Но въ болѣе общемъ понятіи энергіи уцѣлѣлъ еще тотъ постулатъ чистой мысли, по которому нѣчто не можетъ никогда оказаться ничѣмъ. И именно во внутреннемъ опытѣ субстанціальная природа открывается намъ въ совершенно новомъ аспектѣ живой активности «я». Наше «я», оставаясь *тѣмъ же самымъ*, развиваетъ изъ себя потенціально безконечную варіацію своихъ собственныхъ самоопредѣленій, творитъ линію своей жизни. Въ этомъ аспектѣ творчества формы внутренней жизни субстанціальное впервые является намъ, какъ *духъ*.

Обычной характеристикой духа въ системахъ спиритуализма является *внѣпространственность* и *внѣвременность*. Здѣсь мы опять склонны отказаться отъ тѣхъ традицій, которыя еще недавно всецѣло раздѣляли. Всѣ эти отрицательныя опредѣленія мы готовы теперь признать лишь пережитками гносеологическаго идеализма, объявившаго весь воспринимаемый міръ построеніемъ сознающаго субъекта. Если протяженный міръ существуетъ и внѣ сознанія, хотя это протяженіе и надо понимать содержательнѣе, чѣмъ его рисуетъ внѣшнее воспріятіе (см стр. 278), то и «я», какъ духовная субстанція, находится во всякомъ случаѣ *не внѣ его*. Протяженіе «я» причастно всему тому, что оно воспринимаетъ во внѣшнемъ и внутреннемъ опытѣ, и эта его причастность, это его соприкосновеніе съ воспринимаемымъ и есть его протяженіе, хотя большею частью опосредствованное. Побѣда надъ пространствомъ, если она возможна для духовныхъ существъ, есть не выпаденіе изъ міра протяженныхъ сущностей, а причастность имъ всѣмъ *заразъ*. Это не внѣпространственность, а *всепространственность*. Совершенно то же слѣдуетъ сказать о времени. Если духовное бытіе стоитъ надъ временемъ, какъ измѣненіемъ, то не въ томъ смыслѣ, что оно куда-то улетучивается изъ процесса измѣняемости, но лишь въ томъ, что оно въ немъ и при немъ *пребываетъ, что оно объемлетъ въ себѣ всѣ моменты измѣняющагося, т. е. временно́го теченія*. Итакъ, еще болѣе старыя понятія *вѣчности* и *вездѣсущія* должны, по нашему мнѣнію, замѣнить мало обоснованныя понятія безвременности и внѣпространственности Намъ надо перестать бояться безконечностей пространства и времени, какъ какихъ-то зіяющихъ за бытіемъ пустотъ, потому что никакого пространства и времени, какъ самостоятельнаго бытія,

нѣтъ. И протяженіе, и временная измѣнчивость суть лишь свойства и виды самого бытія. И если они безконечны, то лишь *уровень* съ безконечностью самой дѣйствительности, т. е. ея субстанціальной основы.

Въ настоящей главѣ мы могли лишь коснуться онтологическихъ понятій матеріи и духа, какъ двухъ аспектовъ субстанціальности, лежащихъ въ основѣ всей дѣйствительности. Что содержаніе всѣхъ этихъ категорій и стоящихъ подъ ними понятій строится изъ элементовъ чистаго опыта, объ этомъ послѣ всего предыдущаго намъ нѣтъ надобности распространяться. Въ этомъ построеніи намъ надо различать два момента Во-первыхъ, *собираніе* опыта какъ индивидуальнаго, такъ и общечеловѣческаго въ своемъ, такъ сказать, качественномъ матеріалѣ. Категоріи матеріи и духа получаютъ свою кровь и плоть въ разнообразнѣйшихъ *представленіяхъ*, вся цѣль которыхъ собрать разсыпанныя въ порядкахъ времени и пространства богатства непосредственнаго опыта Однако это лишь одна сторона дѣла. Пестрота красокъ и звуковъ внѣшняго міра, разнообразіе душевныхъ движеній дало бы намъ лишь пестрый калейдоскопъ, если бы въ этой сложности состава міровой дѣйствительности не проводились твердыя и неизмѣнныя черты разнаго рода *мыслительныхъ* опредѣленій, указующихъ каждому элементу вполнѣ опредѣленное мѣсто въ системѣ каждаго даннаго предмета и въ свою очередь предмету въ системѣ ему подобныхъ и, наконецъ, въ системѣ міра. Твердыя и неизмѣнныя *скѣпы* взаимоотношеній всѣхъ элементовъ міра есть нѣчто такое, что лишь отчасти намѣчается въ чистомъ опытѣ и что получаетъ санкцію отъ *мысли*, какъ способности, обладающей какими-то новыми по сравненію съ чистымъ опытомъ потенціями и полномочіями устанавливать правила и законы связи многообразнаго. На чемъ зиждутся эти потенціи и полномочія, мы разсмотримъ лишь въ третьей части нашего изслѣдованія. Но предварительно мы обратимся къ ближайшему уясненію природы времени.

Глава XII.

Пространство подъ видомъ времени — Истинное время. — Время какъ измѣненіе.

Джэмсъ отмѣтилъ въ своей психологіи, что самыя знакомыя и, казалось бы, обыденныя вещи, дѣлаясь объектомъ особенно пристальнаго вниманія, начинаютъ производить впечатлѣніе чего-то новаго, страннаго, иногда даже смѣшного. Онъ иллюстрировалъ это на примѣрѣ словъ родного языка Но почему самыя обыкновенныя слова, если мы начнемъ къ нимъ мысленно *прислушиваться*, могутъ произвести совершенно новое и неожиданное впечатлѣніе? Да только потому, что мы при этомъ, быть можетъ, впервые приглядѣлись къ *нимъ самимъ*, такъ какъ въ обычномъ разговорѣ или при чтеніи мы думаемъ, конечно, не о словахъ, а только объ ихъ значеніи. Такихъ примѣровъ открытія новаго и страннаго въ самыхъ обычныхъ вещахъ можно было бы привести много. Нѣчто подобное происходитъ и съ представленіемъ о времени. Мы всѣ привыкли къ теченію времени, и время даже для дѣтей есть нѣчто до чрезвычайности ординарное и простое. Но при нѣкоторомъ способѣ разсматриванія это привычное время можетъ поразить насъ своею загадочностью, чтобы не сказать чудесностью. И это послѣднее впечатлѣніе получается именно тогда, когда мы начинаемъ разсматривать само время, а не то, съ чѣмъ его обыкновенно смѣшиваютъ. Но съ чѣмъ же можно смѣшать время? Вообще, надо задаться вопросомъ. какъ возможно представить время, какъ ближе всего къ нему подойти? Если бы намъ кто-нибудь сказалъ, что время наилучше наблюдать съ часами въ рукахъ, слѣдя за движеніемъ часовой, минутной или секундной стрѣлки, то мы легко согласились бы, что этотъ способъ разсмотрѣнія времени не открываетъ намъ въ немъ ничего загадочнаго. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы категорически отказались бы признать въ ходѣ часовъ какое-нибудь изображеніе сущности времени, все

равно какъ отказались бы его признать въ ползаніи мухи по столу или въ движеніи пѣшехода по улицѣ. Все это, конечно, имѣетъ какое-то отношеніе къ времени уже однимъ тѣмъ, что можетъ служить для его измѣренія. Однако, это все-таки не самое время. Болѣе того, движеніе, какъ показатель времени, отображаетъ его въ наиболѣе чуждой ему области, а именно въ пространствѣ. Но въ такомъ случаѣ, гдѣ же мы наилучше можемъ присмотрѣться къ времени? Мы утверждаемъ, что тамъ, гдѣ наиболѣе исчезаетъ пространство, а слѣдовательно, гдѣ время наитруднѣе можетъ быть измѣряемо, вѣрнѣе, гдѣ оно совсѣмъ не подлежитъ измѣренію, а именно въ нашемъ сознаніи. Всмотритесь въ ваши внутреннія переживанія и попробуйте ихъ мысленно провожать отъ момента ихъ появленія до того момента, когда они перестаютъ переживаться, а начинаютъ уже только вспоминаться какъ что-то уже прошлое. Этотъ лишенный всякихъ четкихъ границъ переходъ настоящаго въ прошлое и есть теченіе времени. Но здѣсь мы должны нѣсколько остановиться. Мы должны признаться, что въ приведенныхъ нами двухъ способахъ наблюденія времени мы имѣемъ не простые лишь примѣры, но двѣ существенно различныя точки зрѣнія на время, — двѣ теоріи, конкретизированныя до простыхъ примѣровъ. Мы не можемъ приводить здѣсь эти двѣ теоріи въ рѣшительное столкновеніе другъ съ другомъ, однако выяснить, хотя бы вкратцѣ, ихъ сущность и объяснить наше предпочтеніе одной изъ нихъ мы считаемъ необходимымъ Мы начнемъ съ точки зрѣнія наиболѣе распространенной и обычной, символомъ которой являются обыкновенные карманные часы. Съ этой точки зрѣнія время есть универсальный порядокъ измѣненія событій или явленій, т. е. порядокъ, которому подчинено какъ наше сознаніе, такъ и вся внѣшняя матеріальная дѣйствительность, или, выражаясь иначе, и весь внѣшній чувственный опытъ. Съ этой именно точки зрѣнія время, какъ *общая* форма, противополагается пространству, какъ *специфической* формѣ одного лишь внѣшняго опыта. Одной изъ особенностей времени, какъ такой общей формы, является то, что оно, какъ и пространство, подлежитъ точному измѣренію. Время, какъ и пространство, дѣлится на равныя части, которыя могутъ быть отсчитываемы; и на этомъ счетѣ временныхъ промежутковъ основана вся механика, а черезъ механику физика и всѣ точныя науки Если мы минуемъ всѣ различія этой

наиболѣе распространенной точки зрѣнія и фиксируемъ именно эту объективацію времени въ пространствѣ и измѣряемость его при посредствѣ движенія, то мы получимъ нѣкоторые весьма характерные выводы относительно природы времени. Эти выводы состоятъ въ сближеніи его съ тѣмъ, что наиболѣе легко и точно измѣряется и объективируется. Но что можетъ быть наилучше измѣрено какъ не само число? И что нами наилегче объективируется какъ не пространственное протяженіе? И если основное свойство времени есть его объективность и измѣряемость, то не представляетъ ли время по существу лишь какую-то разновидность числа и протяженія? Исторія науки и философіи уже отвѣтила намъ на эти вопросы двумя способами пониманія времени, причемъ по одному время есть если не само число, то нѣчто весьма къ нему близкое, такъ сказать число, обладающее *дѣйствительностію*. По другому способу пониманія время есть по существу лишь одна изъ варіацій протяженія, а именно *четвертое его измѣреніе*, вполнѣ равнозначное и симметричное тремъ остальнымъ измѣреніямъ. Первое пониманіе времени высказано марбургской школой, видящей основу времени въ числѣ. Второе пониманіе есть результатъ новѣйшихъ физическихъ теорій, стремящихся свести конечные экспериментальные выводы, касающіеся распространенія свѣта въ прозрачной средѣ, къ наиболѣе стройной и свободной отъ противорѣчій математической формулировкѣ. Что математизирующая философія свела время къ числу, а математизирующее естествознаніе къ пространственному протяженію, въ этомъ нѣтъ ничего страннаго. Гносеологія, считающая весь міръ порожденіемъ чистой мысли, должна была превратить въ мысль всѣ чистыя интуиціи, а между ними и время. Но время, переведенное на языкъ чистой мысли, не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ нѣкоторымъ порядкомъ безкачественной множественности, т. е. числовымъ порядкомъ. Глава марбургской школы, Когенъ, основываетъ категорію времени на числѣ совершенно такъ же, какъ основываетъ онъ на немъ и реальность. Правда, это не есть число, какъ неподвижная множественность, а какъ самодвижущійся рядъ присоединенія. Символъ времени — знакъ плюсъ, его движущій импульсъ—антиципація [1]). И въ этой антиципаціи предчувствуется

[1]) *Cohen.* Logik der remen Erkenntniss 134

нѣкое integrum, рядъ какъ цѣлое. Однако это цѣлое у Когена есть все-таки лишь *результатъ*, порожденіе, а не порождающее [1]). По существу къ числу же сводитъ время и Наторпъ. Правда, Наторпъ неоднократно подчеркиваетъ, что какъ время, такъ и пространство не исчерпываются числомъ, такъ какъ число само по себѣ не имѣетъ никакого отношенія къ бытію или дѣйствительности, между тѣмъ какъ пространство и время—категоріи, относящіяся къ существованію. Однако, если принять въ расчетъ, что сама-то категорія дѣйствительности у Наторпа есть порожденіе чистой мысли и что сущность дѣйствительности ни въ чемъ иномъ не состоитъ, какъ въ *опредѣленности*, что затѣмъ опредѣленность устанавливается *функціональной зависимостью*, функціональная же зависимость имѣетъ свое полное выраженіе въ числахъ, то изъ этого слѣдуетъ, что отъ числа мы по существу никуда не ушли Впрочемъ, такъ обстоитъ дѣло въ марбургской философіи не съ однимъ лишь временемъ. И мы должны признаться, что всѣ гносеологическія категоріи марбургской школы намъ кажутся лишь замаскированными числами. Нѣсколько иначе обстоитъ дѣло въ физическихъ теоріяхъ, развитыхъ на принципѣ относительности. Физика, какъ основная наука о матеріи, при всей своей склонности превратиться въ чистую математику, не можетъ все-таки вполнѣ освободиться отъ интуицій. Однако, свести двѣ интуиціи къ одной и именно къ той, которая имѣетъ наибольшее родство съ числомъ, есть все-таки значительный шагъ впередъ въ смыслѣ объединенія всѣхъ физическихъ и математическихъ формулировокъ. Принципъ относительности далъ возможность признать время вполнѣ равнозначнымъ 4-ой пространственной координатѣ. Мы не имѣемъ никакой ни внѣшней, ни внутренней возможности входить здѣсь въ критику и оцѣнку принципа относительности какъ физико-математической теоріи. Но, къ счастію, въ этомъ нѣтъ никакой надобности. Хотя принципъ относительности говоритъ именно о времени и говоритъ о немъ нѣчто звучащее весьма роковымъ образомъ, однако все это для фи-

---

[1]) «Nicht die Einheit ihrerseits erzeugt die Mehrheit die etwa nur ihre Summe, der Erfolg ihrer Selbstvermehrung ware; sondern umgekehrt die Mehrheit erzeugt sich die ihr fassende Einheit, die nur additiv zu denken ist». Тамъ же, стр. 135.

лософіи не болѣе какъ сырой матеріалъ. Теорія относительности, при всей ея отвлеченности, есть все-таки физическая, а не философская теорія,—теорія, представляющая для гносеологическаго анализа еще вполнѣ дѣвственную почву. И, быть можетъ, ея роковыя слова о времени, переведенныя на языкъ философіи, окажутся далеко не столь многозначительными и даже отчасти знакомыми. Кромѣ того, даже въ физикѣ теорія эта не является чѣмъ-то общепризнаннымъ и приведеннымъ въ окончательную ясность. Поэтому еще ничто не обязываетъ философію повторить вслѣдъ за этой теоріей, что время есть лишь четвертая координата міровой дѣйствительности. Мы тѣмъ болѣе можемъ этого не повторять, что вообще вопросъ о времени можетъ и долженъ быть поставленъ совсѣмъ на иную почву, а именно на ту, на которой время вообще не можетъ быть объектомъ ни физическаго, ни математическаго разсмотрѣнія. На эту почву поставлена проблема времени у Бергсона. И если въ философіи Бергсона есть что-либо прочно обоснованное и систематически развитое, то это именно его теорія времени. Лишь здѣсь ясность и опредѣленность мыслей Бергсона находится на одинаковомъ уровнѣ съ ихъ геніальностью. Въ чемъ же сущность этой теоріи? Прежде всего въ отличіи истиннаго времени отъ ложнаго. Та послѣдовательность моментовъ, которая обыкновенно считается временемъ, есть по существу не временная послѣдовательность, а пространственное рядоположеніе. Наблюдаемъ ли мы движеніе часовой стрѣлки или вообще какое угодно равномѣрное или неравномѣрное движеніе, вытягиваемъ ли мы во временную линію наши воспоминанія, вообще всегда, когда мы представляемъ себѣ время состоящимъ изъ *четко* обособленныхъ другъ отъ друга качествъ, мы всегда имѣемъ передъ собою ту или иную пространственную схему,—обыкновенно линію съ нанизанными на нее звеньями тѣхъ или иныхъ представленій. На чемъ же основываетъ Бергсонъ это свое утвержденіе? На томъ, что всякая раздѣльность и обособленность возможна лишь въ однородной средѣ пространства. Но измѣрять и считать можно только вполнѣ раздѣльную множественность. Стало-быть, измѣрять и считать можно лишь что-либо данное въ формахъ внѣшняго воспріятія. Но освободимся отъ внѣшняго протяженія, заглянемъ внутрь сознанія. Оно несомнѣнно представляетъ собою нѣкоторую множественность состояній. Но если мы

присмотримся къ этой множественности, то увидимъ, что она отличается отъ внѣшней множественности протяженныхъ вещей особымъ свойствомъ. Это множественность безъ отчетливой внѣположности своихъ частей. Какъ же относятся эти части другъ къ другу? Если мы вмѣстѣ съ Джэмсомъ скажемъ, что онѣ слиты и соприкасаются другъ съ другомъ, то съ точки зрѣнія Бергсона мы скажемъ очень мало. Онѣ не только слиты, утверждаетъ Бергсонъ, онѣ врастаютъ другъ въ друга. Если вы имѣете передъ собою брусокъ мѣди, спаянный по поверхности съ брускомъ цинка, вы сможете отдѣлить ихъ рѣжущимъ инструментомъ. Но вы не изолируете механически мѣдь отъ цинка, если они образуютъ *сплавъ*, т. е. проникаютъ другъ друга молекулярно. Нѣчто подобное представляетъ сознаніе, въ которомъ каждое послѣдующее вплавляется въ свое предыдущее. Бергсонъ весьма удачно уподобляетъ жизнь сознанія музыкальной мелодіи Можно ли сказать, что мелодія есть только сумма составляющихъ ее тоновъ. Конечно, нѣтъ, потому что сумма есть лишь внѣшнее соединеніе или соприкосновеніе составляющихъ ее слагаемыхъ. Знакъ плюсъ есть лишь простая спайка по поверхности. Но такъ ли соединяются между собою тона мелодіи? Нѣтъ, они вырастаютъ одни изъ другихъ и въ этомъ ростѣ дѣлаются неотдѣлимыми другъ отъ друга. Мелодія лишь тогда слышится какъ мелодія, а не рядъ звуковъ, когда каждый новый тонъ звучитъ, какъ дополненіе предыдущаго и какъ нѣкій зовъ къ послѣдующему. Предыдущіе тона въ немъ еще слышатся, а будущіе уже зарождаются. Конечно, этого нельзя сказать про физическое исполненіе мелодіи человѣческимъ голосомъ или инструментомъ. Но вѣдь мелодія есть произведеніе не только артиста исполнителя, но и музыканта слушателя. Бергсоновскій примѣръ мелодіи объясняетъ всю суть дѣла. Время есть послѣдовательная множественность мелодическаго характера. Временное теченіе осуществляется лишь въ текучемъ организмѣ внутреннихъ переживаній. Этотъ организмъ, какъ и всякій организмъ, недѣлимъ на части. А если его дѣлять, то онъ перестаетъ быть организмомъ, умираетъ и превращается въ трупъ. Точно также и время. Переживаемое непосредственно въ сознаніи, оно есть подлинное живое время, недѣлимое, а потому и неизмѣряемое, но перенесенное нашею мыслію въ чуждую среду внѣшней пространственности и разорванное тѣмъ самымъ

на отдѣльныя части, оно дѣлается мертвымъ временемъ, но зато прекрасно измѣряемымъ. Часы—это отпрепарированный трупъ живого времени. Но здѣсь возникаютъ весьма существенные вопросы.

Какъ возможно перенесеніе послѣдовательности времени въ послѣдовательность пространства? Благодаря чему это перенесеніе удается и является необходимымъ условіемъ естественныхъ наукъ? На первый вопросъ, съ точки зрѣнія Бергсона, приходится отвѣчать такъ. Время есть форма внутренней жизни души. Пространство—форма внѣшняго матеріальнаго міра. Время есть послѣдовательность множественностей, проникнутыхъ абсолютнымъ единствомъ. Пространство есть существованіе матеріальныхъ вещей въ ихъ столь же абсолютной раздѣльности другъ отъ друга. Итакъ, время есть свойство, или характеристика духа, пространство—матеріи. Если бы матерія и духъ существовали розно и независимо другъ отъ друга, то, конечно, пространство и время не могли бы подмѣнивать другъ друга. Но міръ есть проникновеніе матеріи духомъ, ихъ тѣснѣйшее сплетеніе. И лишь благодаря этому получается столь же тѣсное сплетеніе времени и пространства. Наше «я» есть одинъ изъ фокусовъ такого вторженія духа въ матерію. Поэтому-то наше сознаніе и живетъ двойной жизнью: жизнью своей периферіи, соприкасающейся съ матеріей, и жизнью своего сокровеннаго «я», представляющаго чистую длительность. Другими словами, оно живетъ въ пространствѣ и во времени, какъ нѣкая онтологическая амфибія. Въ результатѣ является ассимиляція основныхъ формъ нашего существованія. Пространство уподобляется времени и обратно. То, что мы обыкновенно понимаемъ подъ временемъ, есть по существу пространство

Въ самомъ дѣлѣ, поскольку дѣло идетъ не о непосредственномъ переживаніи, а о представленіи или понятіи времени, мы его обыкновенно мыслимъ въ формѣ протяженности, а именно или въ видѣ движенія въ пространствѣ или въ видѣ смутнаго ряда разнаго рода качествъ, расположенныхъ въ линейный рядъ. И время, поскольку оно играетъ роль научнаго понятія, есть не что иное, какъ нѣкоторая линейка съ точно отмѣренными дѣленіями секундъ, минутъ, часовъ и т. п. На эту линейку какъ бы набѣгаютъ событія матеріальнаго міра, занимаютъ на ней опредѣленный промежутокъ,—и это называется теченіемъ времени. Мудрено ли, что при такомъ линейномъ представленіи времени оно стано-

вится, въ концѣ-концовъ, 4-мъ измѣреніемъ пространства? Но возникаетъ вопросъ, почему же эта замѣна времени пространствомъ является въ научномъ отношеніи правомѣрной? Какъ недѣлимое и неизмѣряемое время можетъ измѣряться черезъ пространство? Очевидно, это возможно лишь благодаря тому, что между временемъ и пространствомъ существуетъ какое-то правильное соотношеніе. Каждый изъ насъ можетъ испытывать теченіе времени двоякимъ способомъ: въ-1-хъ, сидя на одномъ мѣстѣ и, во-2-хъ, двигаясь въ пространствѣ Если мы движемся въ пространствѣ, напр., ѣдемъ въ поѣздѣ, то каждая станція, отъ которой мы уже отъѣхали, есть для насъ нѣчто минувшее въ двоякомъ смыслѣ— во временномъ и пространственномъ. И именно этотъ двойной смыслъ минувшаго при передвиженіи дѣлаетъ то, что каждая пространственная точка пути есть характеристика соотвѣтственной точки времени, а весь путь—характеристика всего промежутка времени, истраченнаго на преодолѣніе этого пути. Такимъ образомъ получается, что протяженіе, при опредѣленной скорости передвиженія по немъ, есть характеристика времени этого передвиженія. Но если это такъ при нашемъ собственномъ передвиженіи, то то же соотношеніе сохраняется при передвиженіи любой матеріальной точки въ пространствѣ. Мы мысленно движемся съ этой точкой и измѣряемъ ея движеніемъ нашу внутреннюю недѣлимую длительность. Вотъ какъ мы приходимъ къ астрономическому хронометру и физическому опредѣленію времени. Не слѣдуетъ однако обманываться въ природѣ этого соотвѣтствія между временемъ часовъ и временемъ нашей внутренней жизни. Поскольку мы живемъ для пространства и оцѣниваемъ время съ точки зрѣнія матеріальныхъ соотношеній, измѣреніе времени при посредствѣ физическихъ инструментовъ является вполнѣ адекватнымъ своей цѣли Ибо что же мы здѣсь дѣлаемъ, какъ не мѣряемъ пространство пространствомъ же, движеніе—движеніемъ же. Но если мы начинаемъ прилагать нашъ физическій масштабъ времени къ длительности и теченію нашихъ внутреннихъ переживаній, то онъ оказывается сюда прямо не примѣнимымъ. Мы, конечно, можемъ сказать, что мы испытывали радость или горе по поводу свиданія или разлуки съ близкимъ намъ человѣкомъ въ теченіе столькихъ-то часовъ или дней. Но можно ли сказать, что эти часы или дни какъ-либо характеризуютъ длительность на-

шихъ переживаній? И развѣ мы не можемъ, вопреки всѣмъ часамъ въ мірѣ, сказать, что, наоборотъ, наше горе испытывалось какъ длящееся дни, а радость—какъ нѣсколько мгновеній? Вообще, всѣ количественныя опредѣленія по отношенію къ внутреннему времени сводятся къ неопредѣленнымъ, выраженіямъ: долго, скоро, давно, недавно и т. п.

Изложенная нами точка зрѣнія Бергсона на время служитъ вполнѣ достаточнымъ объясненіемъ и обоснованіемъ того, что философская теорія времени совершенно не зависитъ отъ его физическаго и математическаго истолкованія. Именно Бергсонъ съ необычайною ясностью показалъ, что время, понимаемое въ наукѣ какъ измѣряемая величина, есть по существу не время, а пространство подъ видомъ времени. Но мы хотимъ разсматривать именно время, а не пространство. Поэтому бросимъ же научное псевдо-время и обратимся къ тому истинному времени, которое новѣйшая трансцендентальная гносеологія, ищущая объясненія природы въ математикѣ, столь презрительно называетъ «психологическимъ». Если псевдо-время физики и математики можетъ намъ помочь опредѣлить, черезъ сколько оборотовъ часовой стрѣлки долженъ наступить моментъ солнечнаго затменія, то разсмотрѣніе психологическаго времени можетъ натолкнуть насъ на нѣкоторые, быть можетъ, болѣе насущные для насъ и для нашего сознанія выводы. Во всякомъ случаѣ именно оно составляетъ объектъ философскаго разсмотрѣнія и не только философскаго, а даже и гносеологическаго, если только подъ гносеологіей разумѣть не гносеологію чиселъ, а гносеологію человѣческаго познанія въ широкомъ и полновѣсномъ смыслѣ слова «познаніе».

Итакъ, что же такое время въ своей первоначальной формѣ, въ непосредственномъ интуитивномъ воспріятіи. Первое, что мы должны сказать, это то, что время не есть какая-нибудь *самостоятельная* вещь, вообще реальность. Время неотдѣлимо отъ того, чѣмъ оно наполняется. Строго говоря, не существуетъ никакого времени, существуетъ лишь *временное бытіе* Время есть *характеристика* жизни, *характеристика* нашего сознанія, его исконное *свойство*. Конечно, можно говорить и про время само по себѣ, но совершенно такъ же, какъ мы говоримъ про красноту или бѣлизну. Онтологическій смыслъ имѣетъ лишь прилагательное «временной», а не существительное «время». Если время есть

свойство или характеристика жизни сознанія, то является вопросъ, есть ли это свойство нѣчто простое или нѣкоторая сложность. Естественнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ является указаніе на прошедшее, настоящее и будущее время. Характеристика времени имѣетъ тройственную вариацію. Но можемъ ли мы сказать, что всю сущность и природу временнаго теченія составляетъ распаденіе его на три отдѣла? Для отвѣта на этотъ вопросъ обратимся къ разсмотрѣнію центральной и основной части времени, а именно къ настоящему. Что такое настоящее время? Очень часто говорятъ, что настоящее есть одинъ моментъ, нѣкоторый неуловимый миг, который превращается въ прошедшее, прежде чѣмъ мы на него успѣваемъ взглянуть. Итакъ, настоящее есть какъ бы своего рода точка на линіи времени Но если въ геометріи точка есть нѣчто, то въ сознаніи точка, какъ нѣкоторый неуловимый пунктъ нашихъ переживаній, есть ничто. Но если настоящее есть ничто или чистая абстракція мысли, то значитъ реально и интуитивно мы живемъ лишь прошедшимъ. Мы не остановились бы передъ такимъ выводомъ, если бы онъ не стоялъ въ противорѣчіи именно съ самой интуиціей времени. Каждое наше переживаніе, прежде чѣмъ сдѣлаться прошедшимъ, кричитъ намъ о томъ, что оно настоящее. И именно въ качествѣ настоящаго представляетъ оно для насъ главную жизненную цѣнность. Драгоцѣнное, а иногда и ужасное «теперь» никогда не можетъ быть одной лишь выдумкой и недоразумѣніемъ. Напротивъ того, это «теперь» есть сама жизнь, сама дѣйствительность. Скорѣе можно превратить въ иллюзіи прошедшее и будущее, чѣмъ настоящее Но и на это не даетъ намъ своего согласія непосредственный опытъ. Но тогда не есть ли чистое недоразумѣніе та мысль, что настоящее есть всего лишь одно мгновеніе? Собственно уже изъ самаго понятія о времени, въ той формѣ, какъ оно установлено философіей Бергсона, вытекаетъ, что настоящее, какъ мгновеніе, есть гносеологическая фикція, имѣющая свое значеніе не въ подлинномъ времени, а въ псевдовремени, или пространственномъ времени Въ самомъ дѣлѣ, мгновеніе, какъ нѣкоторый точечный элементъ чего-то, какъ нѣкоторая четкая и непротяженная граница между двумя качествами, есть по существу не что иное, какъ геометрическая точка. И, конечно, если мы станемъ изображать и представлять время въ видѣ линейки, то мы найдемъ на ней и точки Что мы назовемъ

эти точки мгновеніями, это не мѣняетъ дѣла. Но по существу это все-таки геометрія, а не время. Однако, этимъ соображеніемъ намъ нельзя ограничиться. О томъ, что настоящее есть нѣчто неуловимое, говоритъ намъ, повидимому, не только пространственный символъ времени, но и самая жизнь сознанія Въ самомъ дѣлѣ, почему намъ говорятъ, что настоящее есть неуловимое мгновеніе? Да именно потому, что наши переживанія непрестанно *мѣняются*. То, что я обозначилъ словомъ «теперь», въ тотъ моментъ, какъ я произнесъ это слово, измѣнилось и стало уже другимъ «теперь». Куда же дѣвалось «теперь» № 1, смѣнившееся «теперь» за № 2. Оно исчезло, говорятъ намъ, ушло въ безвозвратное прошедшее, какъ уходитъ въ прошедшее и каждое другое нарождающееся «теперь» въ тотъ самый моментъ, какъ оно успѣло народиться Въ этихъ разсужденіяхъ, правда, нѣтъ уже никакой геометріи. Однако, быть можетъ, въ нихъ есть какая-либо другая ошибка или недоказанное утвержденіе. Всмотримся въ это разсужденіе попристальнѣе. Въ немъ прежде всего говорится, что каждое «теперь» непрестанно мѣняется и въ этой смѣнѣ распадается на отдѣльныя «теперь» Съ этимъ утвержденіемъ нельзя не согласиться. Постоянная перемѣна бываніе есть непреложный фактъ. Но что же изъ этого слѣдуетъ? Намъ говорятъ далѣе, что измѣнившееся «теперь» уже не существуетъ и, уступивъ свое мѣсто въ настоящемъ новому «теперь», ушло въ прошедшее. Вотъ этотъ-то уходъ въ прошедшее мы и оспариваемъ. Однако, мы здѣсь имѣемъ какъ будто бы совершенно неопровержимый логическій выводъ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы обозначимъ «теперь» № 1 буквой B, а «теперь» № 2 буквой C, то мы какъ-будто должны сказать, что когда наступило C (и это C есть настоящее), то настоящее, которое характеризовалось какъ B, уже не существуетъ. Все это разсужденіе имѣетъ, однако, лишь кажущуюся убѣдительность. Утвержденіе, что во временномъ теченіи нѣтъ ничего постояннаго и что ничто не успѣваетъ никогда сдѣлаться настоящимъ, похоже на другое давно знакомое и давно опровергнутое утвержденіе. Вамъ говорятъ, что вы не въ состояніи бесѣдовать съ вашимъ знакомымъ въ теченіе одной минуты. «Почему»? — спрашиваете вы. — Да потому, что вашъ знакомый N. N. есть величина во всѣхъ смыслахъ перемѣнная, и тѣло его ежесекундно мѣняется, да и душа тоже. Мы вспоминаемъ Гераклитовское πάντα ῥεῖ и об-

легченно говоримъ: «это мы уже преодолѣли». Если мы вспомнимъ, какъ преодолѣвается Гераклитъ [1]), то мы сумѣемъ преодолѣть и утвержденіе, что настоящее неуловимо. Если справедливо, что мы, вопреки Гераклиту, можемъ въ теченіе пяти минутъ стоять въ одной и той же рѣкѣ, если справедливо, что мы можемъ нѣсколько часовъ разговаривать съ однимъ и тѣмъ же знакомымъ, то справедливо и то, что мы можемъ въ теченіе пяти, десяти минутъ имѣть одно и то же настоящее, одно и то же «теперь». Чѣмъ же реальность, называемая «теперь», хуже реальности нашего знакомаго *N*. *N*, который, непрестанно измѣнялсь, остается въ то же время однимъ и тѣмъ же? Въ чемъ же ошибка нашихъ предыдущихъ разсужденій? Да именно въ томъ, что мы нѣкоторое единое «теперь» совершенно произвольно раздробили путемъ абстракціи на отдѣльныя части, назвали эти части *A*, *B*, *C* и стали говорить объ ихъ неуловимости. Итакъ, утверждающимъ неуловимость и постоянное исчезаніе настоящаго мы отвѣтили бы, что неуловимо въ настоящемъ то, чего никто никогда и не собирался ловить, а именно чисто теоретическая неповрежденность и неподвижность всѣхъ безъ исключенія отдѣльныхъ моментовъ. Но истинное настоящее это не тѣ теоретическіе милліарды составныхъ частей того или иного образа или того или иного чувства, а именно ихъ органическое *единство*. Что это единство можетъ обладать извѣстной стойкостью и, съ точки зрѣнія псевдо-времени, оцѣниваться на количество 5, 10, 30 минутъ,—объ этомъ свидѣтельствуетъ непосредственный опытъ. Въ самомъ дѣлѣ, представьте себѣ, что вы стоите передъ картиной художника, стоящей того, чтобы передъ ней простоять 5, 10, 15 минутъ Можно ли сказать, что ваше настоящее состоитъ изъ кратчайшихъ неуловимыхъ промежутковъ. Да вѣдь вы и не замѣчаете этихъ промежутковъ. Вообще вы ничего не замѣчаете кромѣ картины и относя-

[1]) Преодолѣніе метафизики абсолютной перемѣны возможно двумя способами: во-первыхъ, путемъ обнаруженія тѣхъ противорѣчій, которыя изъ нея вытекаютъ—это способъ Зенона Элейскаго—и, во-вторыхъ, развитіемъ положительнаго ученія о субстанціи. Впрочемъ, достаточно установить хотя бы относительную пребываемость единства сознанія. Эта задача неоднократно разрѣшалась въ исторіи философіи. Наиболѣе блестящее и разительное ея разрѣшеніе дано въ философіи Бергсона, главнымъ образомъ въ его «Essai sur les données immédiates de la conscience».

щихся къ ней вашихъ мыслей, представленій и истолкованій. И именно эта совокупность всего относящагося къ картинѣ есть ваше настоящее. Сколько же оно продолжается? Да все то время, пока картина занимала ваше вниманіе и объединяла ваши мысли; иногда двѣ минуты, иногда десять. Но вотъ вашъ интересъ исчерпался, вы перешли къ другой картинѣ, и ваше настоящее смѣнилось;—и лишь тогда предыдущая картина со всѣмъ своимъ психическимъ аккомпанементомъ стала прошлымъ. Итакъ, настоящее длительно, говоритъ намъ непосредственный опытъ. Оно длится ровно столько, сколько времени наше сознаніе заполнено тѣмъ или инымъ единствомъ или даже нѣсколькими единствами воспріятій, представленій, чувствъ или настроеній Отчего зависитъ ихъ стойкость—это вопросъ, къ которому мы перейдемъ нѣсколько далѣе, а пока фиксируемъ весьма важный для насъ выводъ, касающійся настоящаго. Выводъ этотъ заключается въ томъ, что настоящее есть нѣкоторая реальная величина, вполнѣ ясно сознаваемая. Лишь теперь мы можемъ приступить къ слѣдующему весьма важному для насъ вопросу. настоящее, взятое само по себѣ, безъ отношенія къ прошедшему и будущему, имѣетъ ли временный характеръ или время образуется лишь соотношеніемъ настоящаго, прошедшаго и будущаго? Можемъ ли мы сказать, что время для насъ течетъ даже и тогда, когда мы всецѣло поглощены настоящимъ и нисколько не думаемъ ни о прошломъ, ни о будущемъ? Конечно, время въ качествѣ лишь настоящаго есть нѣкоторая неполнота временной характеристики. Можно даже сказать, что когда мы всецѣло поглощены настоящимъ, мы теряемъ сознаніе теченія времени и какъ бы погружаемся въ нѣкую безвременность. Такое пониманіе вопроса какъ-будто вполнѣ правомѣрно. Время безъ прошедшаго и будущаго есть во всякомъ случаѣ своеобразное «время», если только оно можетъ еще такъ называться. Однако сказать, что въ настоящемъ времени нѣтъ никакой временной характеристики, никакого временного теченія было бы тоже странно. Если время есть подлинное свойство или характеристика реальности, называемой сознаніемъ, то это свойство не можетъ быть однимъ лишь *соотношеніемъ* трехъ временъ. Тѣмъ болѣе, что вѣдь и прошедшее, и будущее построено по образу и подобію настоящаго Казалось бы, что уже одно настоящее содержитъ въ себѣ нѣкое реальное зерно времени, какъ

цѣлаго. Къ этому же вопросу можно подойти нѣсколько иначе. Дано ли теченіе времени въ одномъ лишь прошедшемъ? Правда, прошедшее не переживается, какъ настоящее, а только лишь ретроспективно вспоминается. Однако, эти воспоминанія вполнѣ характеризуютъ прошедшее. Но дано ли намъ въ нашихъ воспоминаніяхъ именно *теченіе* прошедшаго? Повидимому—да. Perfectum и plusquamperfectum есть не только филологическая, но и психологическая реальность. Другими словами, въ прошедшемъ мы различаемъ смѣны и порядки этихъ смѣнъ, свое «раньше» и «позже». Но не имѣемъ ли мы это «раньше» и «позже» также и въ настоящемъ? Непосредственный опытъ свидѣтельствуетъ именно объ этомъ. Въ чемъ сущность временной пары «раньше» и «позже»?— Въ смѣнѣ состояній сознанія. Если состояніе сознанія мѣняется существенно съ нарушеніемъ всего единства переживаемой наличности настоящаго, это настоящее переходитъ въ прошлое, и мы получаемъ нѣкоторое «раньше» въ смыслѣ прошедшаго времени. Но есть и другое «раньше», а именно касающееся частичныхъ и детальныхъ измѣненій и перемѣщеній въ картинѣ настоящаго съ сохраненіемъ этой картины въ ея основномъ единствѣ. Предположимъ, я смотрю на движеніе секундной стрѣлки на часахъ, ожидая какого-нибудь событія. Конечно, мое психологическое настоящее вовсе не передвигается съ каждымъ перемѣщеніемъ секундной стрѣлки. Оно движется гораздо медленнѣе. Оно равно по продолжительности стойкости моего устремленія на то или иное представленіе или ожиданіе И однако каждая отсчитанная секунда образуетъ на фонѣ этой длительности настоящаго нѣкоторую пару «раньше» и «позже». Это «раньше» и «позже» создается, конечно, не одной секундной стрѣлкой, а и многими другими деталями моего переживанія. Итакъ, настоящее хотя и стоитъ въ цѣломъ, но течетъ въ своихъ частяхъ, часть его таетъ въ прошедшее, часть наростаетъ изъ будущаго. Но это таяніе и наростаніе не превращаютъ его въ прошлое, пока не нарушилось его центральное единство. Но вотъ расползается и деформируется единство данной конфигураціи настоящаго, и оно падаетъ въ прошедшее. Но и прежде чѣмъ оно кануло, оно несомнѣнно уже текло; и если бы въ немъ не было этого подтачивающаго его цѣлость измѣненія, оно стояло бы передъ нами и до сей поры, какъ настоящее. Итакъ, настоящее есть не только граница прошедшаго

и будущаго, но и порождающее зерно всего времени. Въ немъ уже дана объективная природа времени, какъ въ желудѣ дана природа дуба. И природа эта заключается въ смѣнѣ или *измѣненіи*. «Временная природа сознанія» или «измѣняемость сознанія»—это почти синонимическія выраженія. Поэтому, если мы хотимъ понять природу времени, мы должны обратиться къ разсмотрѣнію того свойства дѣйствительности, которое называется измѣняемостью.

Здѣсь намъ необходимо установить нѣкоторыя различія, дающія основанія къ существенно инымъ жизненнымъ и теоретическимъ оцѣнкамъ измѣненія. Возьмемъ такой примѣръ. На нашемъ столѣ стоитъ букетъ свѣжесорванныхъ цвѣтовъ. Что цвѣты непрестанно измѣняются, это мы прекрасно знаемъ теоретически и замѣчаемъ путемъ непосредственнаго наблюденія. Если вчера они были не вполнѣ распустившіеся, то сегодня они развернуты гораздо полнѣе. Разсматривая теоретически, мы должны бы сказать: вчерашняго букета уже нѣтъ, онъ канулъ вмѣстѣ со вчерашнимъ днемъ въ безвозвратное прошедшее. Однако, жизненно дѣло происходитъ иначе. Мы вовсе и не вспоминаемъ о вчерашнемъ букетѣ, не вспоминаемъ потому, что букетъ для насъ не былъ, а сейчасъ есть. Теоретически представляемый букетъ вчерашняго дня исчезъ, но живой букетъ нашего опыта стоитъ, и то, что онъ сталъ еще лучше, не даетъ намъ никакого повода создавать его прошедшее и считать его за что-то какъ-то нами утерянное въ прошломъ. Но оставимъ нашъ букетъ простоять еще нѣсколько дней, и въ какое-нибудь утро намъ придется его только вспомнить, сказавши, что букетъ былъ на рѣдкость хорошъ. Разсматривая теоретически, это какъ-будто совершенно непослѣдовательно. Цвѣты мѣнялись непрестанно. И однако это ихъ измѣненіе не превращало букета въ прошедшее до того момента, какъ онъ сталъ увядать. И лишь увядшіе цвѣты, оставаясь по существу цвѣтами, создали для насъ прошедшее этихъ цвѣтовъ. Изъ этого слѣдуетъ, что одно *лишь* измѣненіе не создаетъ еще прошедшаго, но лишь измѣненіе опредѣленнаго рода. На нашемъ примѣрѣ мы легко можемъ увидѣть, какія именно измѣненія приводятъ временное теченіе къ образованію прошедшаго. Измѣненіе можетъ состоять, во-1-хъ, въ ростѣ и развитіи той или иной реальности и, во-2-хъ, въ убыли и ея уничтоженіи. Мы можемъ это схемати-

чески представить въ видѣ наростанія или убыванія буквеннаго ряда. Сочетаніе первыхъ трехъ буквъ алфавита, *а*, *б*, *в*, можетъ измѣняться тремя способами. 1) оно можетъ обогащаться слѣдующими буквами алфавита *г*, *д*, *е* и т. д, не теряя при этомъ ни одной буквы изъ своей наличности; 2) оно можетъ терять послѣдовательно одну букву за другой, не обогащаясь при этомъ новыми и, наконецъ, 3) возможный случай, когда сочетаніе трехъ буквъ алфавита какъ бы движется по алфавиту по направленію отъ его начала къ концу, т е. когда оно, теряя предыдущіе члены, обогащается новыми послѣдующими. Фактическая жизнь нашего сознанія протекаетъ приблизительно по третьей схемѣ. Наши переживанія постоянно деформируются именно путемъ убыли и прироста ихъ содержанія. И именно эта форма измѣненія обусловливаетъ возникновеніе для насъ прошедшаго и будущаго. Мы не можемъ себѣ представить, какъ воспринималось бы для насъ теченіе времени, если бы оно осуществлялось по первымъ двумъ схемамъ, т. е. если бы объемъ нашего сознанія претерпѣвалъ только ростъ безъ всякой убыли или, наоборотъ, убыль безъ всякаго роста. Теоретически разсуждая, мы и по первой схемѣ чистаго роста могли бы образовать прошедшее время, разсуждая такимъ образомъ. сейчасъ мое сознаніе представляетъ *а*, *b*, *с*; черезъ часъ оно уже—*а*, *b*, *с*, *d*; но сочетаніе *а*, *b*, *с*, *d* есть уже нѣчто иное по сравненію съ *а*, *b*, *с*, слѣдовательно, мы должны сказать, что сейчасъ наше сознаніе есть *а*, *b*, *с*, *d*, а сознаніе *а*, *b*, *с* безъ *d* есть уже *нѣкоторая погибшая для насъ въ прошломъ реальность*. Такъ можетъ разсуждать и такъ фактически разсуждаетъ иногда теоретизирующая мысль. Но это именно лишь разсужденіе, а не *жизненное* воспріятіе времени Въ самомъ дѣлѣ, если прибавка *d* не нарушаетъ ни въ какомъ отношеніи единства прежнихъ состояній *а*, *b*, *с*, если это дѣйствительно только прибавка, не несущая никакой реальной убыли, то что же заставитъ насъ воспринимать находящееся на-лицо *а*, *b*, *с* какъ исчезнувшее въ прошедшее. Для математика, конечно, *abcd* есть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ *abc*, и разъ *abc* смѣнилось *abcd*, то это значитъ, что оно исчезло. Но жизнь не математика, она оцѣниваетъ явленія не только съ точки зрѣнія количества, но и съ точки зрѣнія качества и, болѣе того, съ точки зрѣнія того единства, которое всегда выражается въ тѣхъ или иныхъ качествахъ. И если при перемѣнѣ тѣхъ или иныхъ

качествъ и количествъ выражаемое ими единство не только не гибнетъ, но выражается еще полнѣе, чѣмъ прежде, то о чемъ-либо прошедшемъ нѣтъ и никакого сознанія. Распускающіеся цвѣты это, конечно, лишь приблизительный примѣръ измѣняемости нашего сознанія, вообще «теченія» дѣйствительности. Діапазонъ стойкости и пребываемости въ однихъ единствахъ гораздо шире, въ другихъ—гораздо уже. И вся эмпирическая дѣйствительность не дастъ намъ почти ни одного примѣра развитія и роста безъ той или иной убыли. И распускающіеся цвѣты, дѣлаясь, такъ сказать, все болѣе и болѣе цвѣтами, непремѣнно при этомъ кое-что и теряютъ или въ свѣжести, или въ строгости формъ, или въ чемъ-нибудь другомъ. Къ непрочности настоящаго присоединяется случайность и несовершенство нашихъ оцѣнокъ. Мы зачастую упускаемъ изъ виду стойкое единство и привязываемся къ текучимъ мелочамъ и частностямъ. Въ результатѣ мы имѣемъ лишь весьма мало длительное настоящее. Однако, эта малая длительность не представляетъ все-таки неуловимаго момента.

Опредѣливъ природу времени, какъ «измѣненіе», и отмѣтивъ двѣ формы этого измѣненія, какъ обусловливающія прошедшее и будущее, мы можетъ перейти къ вопросу объ объективномъ и универсальномъ значеніи времени въ міровой дѣйствительности. Что значитъ вопросъ—объективно ли время? По предыдущему истолкованію природы времени этотъ вопросъ равнозначенъ съ другимъ: объективно ли измѣненіе, объективны ли тотъ ростъ и убыль нашего сознанія, которые обусловливаютъ, съ одной стороны, убѣгающую отъ насъ пучину прошедшаго, съ другой, надвигающееся будущее? Уже изъ самой характеристики времени, какъ свойства сознанія или способа его бытія, вытекаетъ, что время столь же объективно и реально, какъ и само сознаніе. Уже изъ одной постановки вопроса въ этой именно формѣ само собою отпадаетъ то его рѣшеніе, которое дано было Кантомъ, видѣвшимъ во времени чистую форму созерцанія, какъ бы извнѣ привходящую къ самому содержанію созерцанія и поэтому одному не дающую намъ никакого познанія о дѣйствительности, какъ вещи въ себѣ. Для насъ время не форма и вообще не что-либо внѣшнее въ отношеніи того, что въ немъ разсматривается, а неотдѣлимое свойство или характеръ всего созерцаемаго въ сознаніи. Сознаніе, какъ нѣкоторый видъ дѣйствительности, не *является только намъ во времени*, а

само проникнуто временемъ, какъ измѣненіемъ. Поэтому-то самосознаніе не есть для насъ только феноменъ, а дѣйствительность, данная именно какъ «вещь въ себѣ». Но если время есть объективная характеристика нашего собственнаго сознанія, то нѣтъ основанія признавать его за какую-то искажающую призму и тогда, когда мы разсматриваемъ въ формѣ времени всю внѣшнюю дѣйствительность. Поскольку мы понимаемъ эту дѣйствительность внутренно живой или оживляемъ ее, дѣлая содержаніемъ нашихъ воспріятій, мы вполнѣ правомѣрно примѣняемъ къ ней опредѣленія времени. Итакъ, время объективно не только какъ необходимая форма познанія, но и какъ форма бытія самого познающаго субъекта и всего того, что, подобно ему, имѣетъ внутреннее переживаніе измѣненія Гораздо труднѣе отвѣтить на вопросъ, есть ли время универсальная характеристика всей міровой дѣйствительности. Если мы съ увѣренностью можемъ утверждать внутреннюю измѣняемость человѣческаго сознанія и всего того, что имѣетъ явственные признаки подобія этому сознанію, то это еще не даетъ намъ права заключать къ общей измѣняемости міровой дѣйствительности въ цѣломъ. Попробуемъ, однако, продвинуться въ разрѣшеніи этого вопроса, насколько возможно. Для этого намъ придется обратиться къ выясненію природы прошедшаго. Здѣсь мы должны прежде всего отмѣтить, что переходъ въ прошедшее въ нашемъ сознаніи и во внѣшнемъ намъ мірѣ далеко не совпадаетъ. Многое, что для насъ есть уже минувшее, для міра внѣ насъ есть еще настоящее. Если я сегодня пріѣхалъ изъ Петербурга въ Москву, то для меня Петербургъ сталъ вчерашнимъ днемъ. Однако, несомнѣнно, что у Петербурга есть свое «сегодня». Если мой близкій знакомый уѣхалъ за границу, то онъ, конечно, канулъ въ прошедшее только для меня, а не для самого себя. Столь же относительны и всѣ другія измѣненія при относительной перемѣнѣ мѣстъ въ пространствѣ. Все ставшее изъ пространственно близкаго пространственно далекимъ дѣлается другъ для друга прошедшимъ. «*Пространство созидаетъ время*»—можемъ мы сказать, хотя само пространство и не есть время. Однако, время течетъ какъ-будто и независимо отъ перемѣны мѣста въ пространствѣ. И нашъ знакомый, уѣхавшій за границу, со времени своего отъѣзда сталъ въ какомъ-то отношеніи прошедшимъ не только для насъ, но даже и для самого себя, т. е вѣрнѣе,

что-то въ немъ стало прошедшимъ. И оставленный мною вчера Петербургъ, хотя и имѣетъ свое «сегодня», однако это «сегодня» для него иное, чѣмъ «вчера». Итакъ, все, оставаясь на своихъ мѣстахъ, мѣняется и уходитъ въ прошедшее и наростаетъ въ будущее. И эта убыль и наростаніе есть уже нѣчто роковое, чего не поправишь никакими переѣздами по желѣзной дорогѣ. И именно это *безвозвратное* таяніе дѣйствительности называемъ мы прошедшимъ въ точномъ и объективномъ смыслѣ этого слова. Это то прошедшее, къ которому въ извѣстномъ стихотвореніи Эдгара По относится страшное слово «никогда». Но очевидно, когда Эдгаръ По писалъ свое стихотвореніе, онъ былъ наиболѣе далекъ отъ христіанства, ибо именно христіанство ставитъ передъ словомъ «никогда» знакъ вопроса и даже противопоставляетъ ему слова «всегда». Но какъ возможно для человѣческой мысли отъ слова «никогда» перейти къ слову «всегда»?

«Былое—было ли когда? Что нынѣ—будетъ ли всегда»?—спрашиваетъ русскій мистикъ-поэтъ. Казалось бы, только ради стихотворной формы можно задать вопросъ, выраженный въ первой строчкѣ: «Былое—было ли когда?» Да развѣ можно сомнѣваться, что оно было,—вѣдь иначе мы бы его не вспоминали. И, однако, вопросъ этотъ *можетъ оказаться вовсе не риторическимъ, если мы* спросимъ, что же такое собственно воспоминаніе? Лишь повседневность факта памяти дѣлаетъ то, что мы не видимъ въ немъ никакой загадочности. И говоря въ началѣ этой главы о загадочности и даже чудесности времени, мы имѣли въ виду именно ординарный фактъ памяти, свойство нашего сознанія какъ-то сохранять былое. Что собственно мы имѣемъ въ памяти—нѣкоторое *переживаніе настоящаго же или переживаніе былого* въ подлинномъ и точномъ смыслѣ слова? Обыкновенно думаютъ, что воспоминаніе есть лишь ослабленный, повторенный образъ прошлаго, какъ бы его эхо. Другими словами, думаютъ, что *воспоминаніе* есть по существу настоящее, но только истолкованное нашею мыслію, какъ прошлое Но именно по отношенію къ такому пониманію воспоминаній умѣстенъ вопросъ поэта. «былое было ли когда»? Въ самомъ дѣлѣ, если былое есть только истолкованіе мыслью чего-то по существу настоящаго, т. е. нашихъ наличныхъ представленій, то бытіе его въ качествѣ былого, т. е. прошлаго, становится весьма проблематичнымъ. Пусть мы не сомнѣваемся

въ томъ, что французская революція была, и не сомнѣваемся потому, что наука, именуемая исторіей, наложила на это свой штемпель. «провѣрено по документамъ». Но какая наука сможетъ насъ убѣдить, что то, что кажется намъ нашей собственной біографіей дѣтскаго или юношескаго возраста или даже событіемъ вчерашняго дня, не есть вымыселъ фантазіи? Ибо если воспоминаніе есть только настоящее, то въ чемъ же мы можемъ найти свидѣтельство тому, что оно дѣйствительно относится къ прошлому, если этого прошлаго ни въ какомъ смыслѣ уже нѣтъ? Вѣдь очевидно, что не вездѣ имѣются тѣ косвенные аргументы, которыми пользуется наука. Да, наконецъ, если бы мы и къ самой наукѣ приступили съ серьезной ревизіей ея правъ на утвержденіе бытія прошлаго, то не убѣдились ли бы мы, что и она-то сама всецѣло стоитъ на томъ обыденномъ довѣріи къ факту памяти, который мы имѣемъ относительно нашего вчерашняго дня. И если бы мы въ серьезъ къ каждому утвержденію о прошломъ предъявили требованіе обоснованія, то получился бы грандіозный крахъ не только всей науки, но и всѣхъ формъ общественной жизни. И наука, и вся жизнь стоитъ на способности памяти, на возможности увѣренно утверждать относительно разнаго рода представленій: «это дѣйствительно было». И увѣренность эта не какая-либо косвенная или выводная, а самая первоначальная и непосредственная. Но такой увѣренности быть не можетъ, если въ воспоминаніяхъ намъ дано лишь одно настоящее. Въ самомъ дѣлѣ, какъ можетъ настоящее, будучи только настоящимъ, какъ бы говорить намъ о самомъ себѣ: «хотя я и настоящее, т. е. вотъ это въ данную минуту представляемое воспоминаніе, но я въ то же время изображаю собою прошлое». Изъ чего видно, что это данное представленіе изображаетъ что-то другое, а не изображаетъ просто самого себя? Не изъ чего, отвѣчаемъ мы, если то другое, о которомъ идетъ рѣчь, не сохраняетъ какъ-то своего существованія. Другими словами, прошлое не могло бы и вспоминаться, если бы оно не было причастно въ какомъ-то смыслѣ воспоминанію. И именно это прошлое только и можетъ подать о себѣ голосъ, какъ о прошломъ, и дать удостовѣреніе того, что мы имѣемъ именно воспоминаніе, а не просто образъ фантазіи. Чтобы быть понятыми въ качествѣ повторенія прошлаго, воспоминанія должны или какъ-то соприкоснуться съ этимъ прошлымъ или вообще имѣть съ нимъ какую-

то связь. Во всякомъ случаѣ кто-то долженъ засвидѣтельствовать, что образъ памяти есть не просто образъ, а повтореніе чего-то бывшаго. Итакъ, воспоминаніе есть нѣкоторое сочетаніе настоящаго съ прошлымъ, прошлое словно какъ-то протягивается къ намъ изъ пучины безвозвратнаго и спаивается съ тѣмъ «теперь», которое его отображаетъ, въ нѣкоторое единство. Воспоминаніе есть выраженіе этого единства, доказательство того, что оно въ дѣйствительности существуетъ.

Но является вопросъ, какъ же намъ понимать это единство. Почему прошлое, не уничтожаясь совсѣмъ и даже какъ-то соединяясь съ настоящимъ, все же не существуетъ въ настоящемъ? Какъ получается это странное сочетаніе бытія и небытія, которое характеризуетъ прошлое? Для отвѣта на этотъ вопросъ вернемся нѣсколько назадъ. Мы нашли, что сущность времени въ измѣненіи. При этомъ мы выяснили, что именно убыль бытія или его уничтоженіе ведетъ насъ къ образованію категоріи прошедшаго. Всматриваясь въ природу явленій памяти, мы пришли къ другому выводу, состоящему въ томъ, что прошедшее должно какъ-то сохраняться. Изъ связи и сопоставленія этихъ двухъ выводовъ получается третій, состоящій въ томъ, что дѣйствительность, которая съ точки зрѣнія нашего опыта казалась намъ окончательно погибшей, на самомъ дѣлѣ вовсе не превратилась въ небытіе, а какъ-то существуетъ и свидѣтельствуетъ о своемъ бытіи въ актахъ памяти. Мы были бы очень плохо поняты, если бы нашъ выводъ былъ истолкованъ такъ, что прошлое не живетъ, а только оживаетъ въ актахъ памяти. Въ такомъ истолкованіи получилось бы нѣчто подобное той идеѣ безсмертія, которая столь обычна для позитивизма. Наши предки, говорятъ позитивисты, живутъ въ нашей памяти, въ нашихъ дѣяніяхъ. Но говорящіе такъ не хотятъ понять, что жить только въ другомъ—значитъ совсѣмъ не жить, т. е, что понятіе жизни предполагаетъ *самочувствіе* или *самосознаніе*. То же самое слѣдуетъ сказать и о прошломъ. Если наши разсужденія о природѣ памяти вѣрны, то они приводятъ вовсе не къ тому выводу, что прошлое можетъ какъ-то оживать въ настоящемъ. Нашъ выводъ существенно иной. Мы пришли къ неизбѣжности признать, что въ актахъ воспоминанія намъ дается само прошлое, какъ нѣкоторая метафизическая реальность. Въ воспоминаніяхъ мы какъ-то касаемся прошлаго, именно касаемся, а

не творимъ заново въ образахъ и представленіяхъ. И если воспоминаніе исчезло, это не значитъ, что исчезла та реальность, которой мы соприкоснулись, но исчезло лишь соприкосновеніе съ ней Объ этомъ именно, а не о чемъ иномъ говоритъ намъ фактъ памяти, который есть сочетаніе реальнаго настоящаго, т. е. того или иного образа, съ реальнымъ же прошлымъ, т. е. того, что этотъ образъ представляетъ Но какъ же теперь онтологически или метафизически истолковать реальность прошлаго? Если представлять себѣ дѣло такъ, что все прошлое существуетъ абсолютно въ томъ же видѣ, какъ оно существовало нѣкогда въ настоящемъ, то у насъ получилось бы полное упраздненіе времени, прошлое оказалось бы тогда отодвинувшимся отъ насъ настоящимъ, переходъ отъ «прежде» къ «теперь» равнозначенъ былъ бы переѣзду изъ одного города въ другой, разница была бы лишь въ томъ, что не одинъ человѣкъ, а уже все человѣчество въ цѣломъ словно катится по какому-то необозримому полю дѣйствительности, оставляя позади себя свою исторію съ ея Цезарями и Наполеонами во всей неприкосновенности. Представлять себѣ дѣло такъ невозможно. Уже непосредственное переживаніе настоящаго воочію намъ показываетъ, что дѣйствительность не отодвигается отъ насъ, а именно измѣняется. Мы не отъѣхали отъ Цезаря и Наполеона, а ихъ дѣйствительно уже нѣтъ. И однако, если наши предыдущія разсужденія вѣрны, то они и не совсѣмъ погибли. Ихъ нѣтъ и въ то же время они есть. Изъ противорѣчія этого «есть» и «нѣтъ» только одинъ выходъ,—это признать, что они въ какомъ-то одномъ смыслѣ не существуютъ, а въ какомъ-то другомъ существуютъ. Другими словами, намъ приходится утверждать два смысла, или два вида существованія, два модуса бытія и притомъ такіе модусы, которые, будучи существенно различными, являются въ какомъ-то отношеніи и существенно общими. Если бы настоящее измѣнялось вполнѣ и абсолютно, не могло бы быть воспоминаній. Если бы настоящее не измѣнялось совсѣмъ, не могла бы образоваться категорія прошедшаго. Отсюда выводъ: настоящее измѣняется, а именно погибаетъ, но погибаетъ не абсолютно, а какъ-то относительно, претерпѣваетъ метаморфозу въ какое-то инобытіе. Мы могли бы призвать на помощь разнаго рода сравненія и аналогіи для уясненія этой метаморфозы, указать на взаимоотношенія предмета и его тѣни или отображенія въ зеркалѣ, вспомнить грече-

скія вѣрованія и представленія, касающіяся загробнаго существованія душъ, какъ тѣней, и т. п. Мы предпочитаемъ, однако, воспользоваться совсѣмъ не поэтическимъ, а наоборотъ, весьма тривіальнымъ сравненіемъ, именно кинематографомъ. Что дѣлаетъ кинематографъ? Онъ фиксируетъ образы матеріальной дѣйствительности на простой целлулоидной лентѣ. Точно также зафиксировано гдѣ-то и какъ-то все наше прошлое. Но если бы прошлое существовало только въ видѣ целлулоидной ленты, цѣна ему была бы не высока. Если по отношенію къ этому, эмпирически намъ извѣстному, бытію есть какое-то инобытіе, то это, конечно, не какой-либо извѣстный намъ видъ матеріи, а какая-то дѣйствительность, если матеріальная, то совершенно иного порядка матеріальности, а если не матеріальная, то еще болѣе отличная отъ намъ извѣстной. Мы не будемъ, конечно, входить въ ближайшее обсужденіе ея природы. Мы только постулируемъ эту иную природу, иную сферу дѣйствительности, въ которую какъ-то претворяется наше настоящее, претворяется не въ своемъ лишь внѣшнемъ обликѣ, а во всей своей глубинности, стереометричности и духовности. Представимъ себѣ человѣка какъ-бы въ нѣкоторомъ плотномъ дымномъ облакѣ, которое проходитъ сквозь него и выходитъ ежемгновенно въ видѣ точнѣйшаго стереометрическаго слѣпка, причемъ всѣ эти слѣпки какъ-то непрерывно нанизаны другъ на друга, или вложены одинъ въ другой, но именно такъ, что точная послѣдовательность всѣхъ этихъ моментовъ абсолютно точно сохранена. Тогда у каждаго человѣка получится какъ бы два тѣла: одно тѣло эмпирическое и другое какъ бы тѣло прошлаго. Но теперь представьте себѣ, что это второе состоитъ не изъ дыма, а какой-то среды гораздо бо́льшей сплошности и непрерывности, органами чувствъ не воспринимаемой. Мы прекрасно сознаемъ, что все это, конечно, слишкомъ грубые образы. И, конечно, всѣ эти кинематографы и дымныя тѣла являются лишь нѣкоторыми вспомогательными пріемами для мысли. Мысль же заключается въ томъ, что прошлое каждаго человѣка въ точнѣйшей формѣ запечатлѣно гдѣ-то, въ какой-то средѣ и что среда эта находится въ какой-то связи съ настоящимъ. Однако, и этихъ предположеній недостаточно для объясненія возможности памяти. Пусть прошлое гдѣ-то запечатлѣно и можетъ быть приведено въ связь съ настоящимъ. Все это не послужитъ ни къ чему, если въ сознаніи нѣтъ того пункта,

которому можетъ быть одновременно дано и своеобразно сохраненное прошлое и это наличное настоящее. Другими словами память есть феноменъ душевной жизни. наиболѣе явственно приводящій къ признанію *единства сознанія,* какъ нѣкоторой стоящей надъ измѣненіемъ и надъ теченіемъ времени реальности. И именно эта пребывающая реальность, опредѣляемая какъ духовная субстанція, служитъ обыкновенно въ системахъ спиритуалистической философіи основнымъ моментомъ въ объясненіи феномена памяти и даже самой формы времени, какъ того порядка, въ которомъ сама по себѣ безвременная субстанція разсматриваетъ свои состоянія. Необходимость признанія такого реальнаго единства сознанія для объясненія памяти мы признаемъ всецѣло, отвергая лишь характеристику его какъ безвременнаго. Впрочемъ, это реальное единство постулируется всякимъ состояніемъ и актомъ сознанія, представляющимъ всегда нѣкоторую множественность, требующую единства, чтобы быть сознанной. Однако, въ явленіяхъ памяти единство сознанія играетъ роль не только объединяющаго центра, но и активнаго начала, устанавливающаго опредѣленное соотношеніе между дѣйствительностью прошлаго и дѣйствительностью настоящаго и дающаго ихъ содержанію опредѣленную эмоціональную и познавательную оцѣнку. Но можетъ возникнуть вопросъ, не представляется ли излишнимъ при условіи признанія субстанціальнаго единства сознанія, весь тотъ нѣсколько грубый механизмъ памяти съ его хотя бы и сверхчувственными, но все же матеріальными оттисками, на который намекали наши уподобленія? Не есть ли единство сознанія, какъ чистый субъектъ внутренняго и внѣшняго созерцаніи, вполнѣ достаточное начало для выведенія изъ него всего содержанія сознанія съ его теченіемъ во времени? На этотъ вопросъ мы склонны отвѣчать отрицательно. Если въ единствѣ сознанія видѣть лишь чистаго субъекта, то въ немъ самомъ уже нельзя искать источника той множественности, которая предполагается памятью прошлаго. Другими словами, какъ множественность содержанія настоящаго осуществляется лишь въ связи и взаимодѣйствіи съ эмпирическимъ тѣломъ, такъ точно и сознаніе прошлаго предполагаетъ нѣкоторый «соматическій» упоръ, нѣкоторый своеобразный объектъ, предстоящій чистому субъекту сознанія. Итакъ, нужна какая-то специфическая среда и, быть можетъ, даже тѣло прошлаго. Во-

обще, единство сознанія есть связующая и порождающая сила, но лишь тогда, когда есть *что* связывать и есть изъ *чего* порождать. И это *что*, составляющее принципъ тѣла, вообще матеріи не можетъ быть забываемо философіей спиритуализма или панпсихизма тѣмъ болѣе, что и оно можетъ быть понимаемо спиритуалистически. Дуализма, хотя бы какъ полярности въ духовномъ же, невозможно избѣжать въ самомъ крайнемъ спиритуализмѣ.

Итакъ, наше «я» какъ-то сопричастно двумъ мірамъ или двумъ модусамъ бытія: міру настоящаго и міру прошлаго. Однако, въ этомъ утвержденіи есть нѣчто какъ бы противорѣчащее нашему опыту. Вѣдь мы воспринимаемъ и знаемъ одинъ міръ, а не два. И когда мы вспоминаемъ прошлое, мы имѣемъ одинъ образъ воспоминанія, а не два. По крайней мѣрѣ, поскольку дѣло касается ординарныхъ явленій памяти, мы не можемъ представлять себѣ все это такъ, что мы видимъ, хотя бы мгновеніями и хотя бы частично ту кинематографическую ленту прошлаго, которая сопутствуетъ нашему «я». Образъ воспоминанія самъ по себѣ вовсе не есть отрывокъ этой кинематографической ленты прошлаго. Онъ не есть само прошлое, а самое подлинное настоящее Но кто же намъ свидѣтельствуетъ о томъ, что онъ относится къ прошлому и его повторяетъ? Очевидно, что свидѣтельствуетъ объ этомъ никто другой, какъ мы сами, наше «я». Стало-быть, наше «я» одновременно и видитъ свое воспоминаніе, и то метаморфозированное прошлое, къ которому оно относится. И если опытъ прямо объ этомъ не свидѣтельствуетъ, то изъ этого надо заключить, что двойное зрѣніе нашего «я» далеко не равноцѣнно.

Въ самомъ дѣлѣ, отчего намъ не предположить, что мы, обладая весьма точнымъ и яркимъ зрѣніемъ по отношенію къ эмпирической дѣйствительности, почти слѣпы по отношенію къ той другой. Слѣпы, однако, не вполнѣ, т е не лишены нѣкоторыхъ, хотя и самыхъ бѣдныхъ, ощущеній потусторонняго. И эти ощущенія могутъ быть лишь простыми опорными точками, говорящими намъ только: «да, это такъ», „да, это было». Мы поясними это весьма простымъ примѣромъ Если вы входите въ вашу собственную квартиру въ абсолютной темнотѣ, то много ли вамъ нужно, чтобъ въ ней оріентироваться? И не достаточно ли самаго легкаго прикосновенія протянутой руки, чтобы сказать себѣ: «да, это столъ, а вотъ стоящее рядомъ кресло»? Собственно, столъ же

мало, а, быть можетъ, еще меньше нужно, чтобы признать возникшій образъ за воспоминаніе. Намъ не нужно для этого видѣть этого прошлаго, намъ надо только до него реально прикоснуться, намъ надо быть съ нимъ связанными какой-то непрерывной и притомъ живой нитью И если въ нашемъ «я» есть нѣкій узелъ или стволъ, единящій въ себѣ всѣ милліоны развѣтвленій въ наше прошлое, то наше «я», не видя этого прошлаго и не имѣя въ своемъ опытѣ, какъ нѣчто развернутое, имѣетъ, однако, всѣ средства, чтобы провѣрять соотвѣтствіе настоящаго прошлому, имѣть съ точки зрѣнія этого прошлаго разнообразные отзвуки на настоящее. Все убѣждаетъ насъ въ томъ, что такъ именно и есть, что наше «я», будучи реальнымъ средоточіемъ и единствомъ двухъ міровъ, имѣетъ открытые глаза лишь въ сторону одного міра, въ сторону же другого лишь какія-то щупальца, дающія полусознательныя, хотя и весьма важныя по своимъ результатамъ, ощущенія. Если явленіе памяти приводитъ насъ къ такому предположенію, то явленія ясновидѣнія и телепатіи прямо это подтверждаютъ. Да, мы—«жилище двухъ міровъ», согласно мѣткому опредѣленію Тютчева, который, какъ никто изъ поэтовъ, реально чувствовалъ и ощущалъ эту принадлежность нашего «я» къ двумъ мірамъ. Но если жизнь обыденнаго человѣка почти всецѣло обращена въ этотъ эмпирическій міръ, то исторія религіи указываетъ намъ на людей, имѣющихъ ясный двусторонній опытъ. Мы не будемъ приводить примѣровъ и иллюстрацій,—ихъ слишкомъ много и ихъ слишкомъ легко подобрать Вмѣсто этого мы сдѣлаемъ еще послѣдній шагъ въ уясненіи природы времени.

Мы начали эту главу противопоставленіемъ времени пространству. Нисколько не противорѣча этому противопоставленію, мы должны, однако, нѣсколько развить другую мысль, а именно мысль о глубокой метафизической связи между временемъ и пространствомъ Какъ пространство, такъ и время порождены однимъ и тѣмъ же, а именно раздробленіемъ міровой дѣйствительности, выпаденіемъ ея изъ абсолютнаго единства природы Бога. Однако, хотя время, какъ и пространство, не мыслимы иначе, какъ въ раздробленіи, тѣмъ не менѣе ихъ роль и значеніе въ этой дробности міра существенно иныя. Пространство есть внѣположность тѣхъ элементовъ міра, которые образуютъ феноменъ матеріальности. Эта внѣположность преодолѣвается лишь внѣшнею связью,

внѣшнимъ «касаніемъ» предметовъ другъ друга. Время есть уже явственное объединеніе, нѣкоторая *внутренняя* связность раздробленнаго въ единствахъ высшихъ духовныхъ формъ. Если протяженность есть выходъ и распыленіе, то время есть возвратъ и собираніе. Протяженность есть форма чистой матеріи. Время есть форма сознанія, какъ единства, какъ собирателя раздробленныхъ силъ природы. И хотя время родной братъ пространства по происхожденію, но оно же его постоянный антагонистъ. Именно, въ теченіи времени, въ связываніи отдѣльныхъ моментовъ текущей дѣйствительности въ нѣкоторое единое «теперь», въ объединеніи этого «теперь» съ прошлымъ и будущимъ обнаруживается побѣждающая сила духа надъ матеріей. Въ этомъ антагонизмѣ и кроется причина постояннаго смѣшенія времени съ пространствомъ. Какъ извѣстно, величины, прямо противоположныя другъ другу, могутъ измѣряться другъ другомъ. Дѣйствіе равно противодѣйствію. Именно по этому принципу человѣческая мысль измѣряетъ время промежутками линейнаго протяженія. Время измѣряется числомъ именно потому, что оно преодолѣваетъ число. Однако, время несомнѣнно преодолѣваетъ не только протяженіе, но и что-то другое, какой-то иной видъ міровой раздробленности [1]). Мы испытываемъ время, сидя на одномъ мѣстѣ Человѣческое сознаніе собираетъ не только пространственную внѣположность, но и какую-то другую, а именно внѣположность *эволюціонныхъ моментовъ* міра. Несомнѣнно есть большой соблазнъ для человѣческой мысли представить и эту внѣположность на нѣкоторой линейкѣ и назвать эту линейку четвертымъ измѣреніемъ. Соблазнъ этотъ увеличивается еще и тѣмъ, что эта линейка можетъ быть представлена математически

[1]) Можетъ возникнуть вопросъ, не правильнѣе было бы именно этотъ особый видъ раздробленности называть временемъ Мы не рѣшились бы отвѣтить на этотъ вопросъ категорическимъ отрицаніемъ. Но это вовсе и не противорѣчило бы всему нашему пониманію времени Характеризуя время, какъ длительность, единящую моменты, мы несомнѣнно вводимъ въ содержаніе времени и то раздробленіе, которое въ немъ преодолѣвается Время вполнѣ правомѣрно можно характеризовать *и какъ единство, и какъ дробность*, потому что и то, и другое составляетъ его подлинное содержаніе. Однако единство несомнѣнно болѣе характеризуетъ время, какъ специфическую форму внутренняго опыта или сознанія Совершенно такъе раздробленность или внѣположность болѣе характеризуетъ пространство, какъ специфическую форму данности сознанію внѣшней матеріальной природы.

вполнѣ равнозначной тремъ линейкамъ эмпирическаго пространства. Однако, этому соблазну не слѣдуетъ поддаваться, какъ основанному на чисто внѣшнихъ аналогіяхъ. Прошедшее время нельзя уподоблять пройденному пространству, какъ это дѣлаетъ, напримѣръ, Успенскій въ своемъ «Tertium Organum» [1]), потому что прошлое есть дѣйствительность, подвергшаяся какому-то радикальному измѣненію. Между тѣмъ никакого измѣненія не мыслится ни въ одномъ изъ трехъ знакомыхъ измѣреній пространства. Но если бы время было четвертымъ измѣреніемъ пространства, то оно во всѣхъ отношеніяхъ должно было бы быть равнозначно знакомымъ намъ тремъ измѣреніямъ. На дѣлѣ же этого нѣтъ. Время несетъ съ собою совершенно новый принципъ бытія, который совсѣмъ не заключается въ пространствѣ, какъ таковомъ. Этотъ принципъ—измѣненіе или перемѣна Мы въ нашемъ предыдущемъ изложеніи старались показать, что именно измѣненіе порождаетъ сознаніе теченія времени, причемъ измѣненіе, связанное съ переходомъ эмпирической дѣйствительности въ какую-то другую, въ какое-то инобытіе, создаетъ для насъ прошедшее, а измѣненіе, связанное съ ростомъ этой эмпирической дѣйствительности,—будущее. И этотъ міръ прошлаго и будущаго не является какими-то городами, отъ которыхъ мы отъѣхали и къ которымъ мы еще не пріѣхали, а по существу иной формой бытія. Итакъ, теченіе времени въ сознаніи не только связуетъ раздробленность протяженнаго, но и какую-то иную коренную разнородность бытія, какіе-то различные слои или планы міровой дѣйствительности. И мы какъ «жилище двухъ міровъ» въ этой своей роли гораздо многозначительнѣе, чѣмъ въ роли путешественниковъ, переѣзжающихъ съ мѣста на мѣсто.

---

[1]) Не соглашаясь въ этомъ пунктѣ съ взглядами автора пазваннаго сочиненія, мы придаёмъ имъ тѣмъ не менѣе весьма большую цѣну и значеніе Его аналогіи и сопоставленія чрезвычайно мѣтки и вѣрны независимо отъ выводовъ, которые онъ изъ нихъ дѣлаетъ Вообще книга Успенскаго принадлежитъ къ числу немногихъ книгъ, дѣйствительно «проливающихъ свѣтъ» и открывающихъ новыя перспективы.

Часть третья.

Природа мысли.

Глава XIII.

Необходимость, какъ основное свойство мысли.—Четыре вида необходимости.—Аксіомы и теоремы.—Опытъ какъ опора чистой мысли.

Въ составѣ сознанія мысль является въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ самымъ загадочнымъ объектомъ. Если единство сознанія, т. е. «я», остается для насъ чѣмъ-то наиболѣе неяснымъ и трудно выразимымъ въ привычныхъ опредѣленіяхъ благодаря своей углубленности и недоступности для рефлексіи, то, въ противоположность этому, мысли представляютъ нѣчто какъ бы проходящее на поверхности и кромѣ того отличающееся по сравненію со всѣмъ остальнымъ содержаніемъ сознанія кристальною ясностью, отчетливостью и доступностью своего содержанія. Загадочность мысли заключается въ присущей ей противоположности ея свойствъ. Она подвижна и измѣнчива въ гораздо большей степени, чѣмъ любое изъ другихъ состояній сознанія, и въ то же время она включаетъ въ своемъ содержаніи такія непоколебимыя *скрѣпы* разнаго рода содержаній, надъ которыми казалось бы не властны никакіе эоны времени. Она никогда не имѣетъ самостоятельнаго значенія и говоритъ всегда о чемъ-то другомъ. Но въ то же время во всемъ окружающемъ мірѣ нѣтъ казалось бы ничего, что соотвѣтствовало бы и отвѣчало ея строгимъ и неумолимымъ предначертаніямъ. Всѣ предметы лишь приблизительно соотвѣтствуютъ той *идеализаціи*, которую они получаютъ въ мысли Мудрено ли послѣ этого, что именно внимательное разсмотрѣніе содержанія мыслей, т. е. истинъ или идей, приводитъ философовъ какъ древности, такъ и новѣйшаго

времени къ открытію за міромъ этой реальности особаго идеальнаго бытія, которое даже называется нѣкоторыми «небытіемъ», до того различнымъ кажется природа идеальнаго по сравненію съ реально сущимъ.

Мысль несомнѣнно есть состояніе индивидуальнаго сознанія. Однако исчерпывается ли этимъ ея природа? Не есть ли это самая несущественная сторона мысли. Вотъ вопросъ, въ которомъ заключается центръ спора между психологизмомъ и антипсихологизмомъ. Чтобы подойти къ изслѣдованію этого вопроса, намъ слѣдуетъ выяснить основныя особенности мысли, выдѣляющія ее въ особый классъ состояній сознанія.

Особенности эти заключаются въ ея *содержаніи*. Говоря о содержаніи мыслей и другихъ состояній сознанія, мы вовсе не хотимъ тѣмъ самымъ изолировать это содержаніе отъ чего-то по существу иного въ состояніяхъ сознанія, что уже *не есть содержаніе*. Всѣ состоянія сознанія сплошь и цѣликомъ *содержательны* и ничего иного кромѣ содержанія, т. е. оформленной матеріи, въ состояніяхъ сознанія и не находится. Акты или дѣятельности столь же преисполнены своего содержанія, какъ и то, что этими актами достигается. Здѣсь намъ приходится второй разъ отмѣтить необоснованность принятаго Штумпфомъ рѣзкаго раздѣленія сознанія на «явленія» и «функціи». Нѣтъ такой функціи, въ которой не было бы своего содержанія, ясно или неясно «являемаго» сознанію. Съ другой стороны, нѣтъ такого явленія, въ которомъ не чувствовались бы потухающія вибраціи той функціи, съ которой данное явленіе связано. Какъ-будто «актъ» вниманія не имѣетъ своего «*качества*», отличающаго его, напримѣръ, отъ «акта» поднятія тяжести; съ другой стороны, какъ-будто въ зеленой поверхности того поля, на которое я смотрю, нѣтъ постоянныхъ нарастаній и ослабленій его яркости, зависящихъ отъ моего интереса, отъ моей активной интенціи на немъ, и, далѣе, какъ-будто самое мое созерцаніе этого поля не составляетъ съ созерцаемымъ нѣкоторое единое психическое «тѣло», въ которомъ хотя и имѣются различныя части, однако вполнѣ сплавленныя другъ съ другомъ. И однако мы должны признать, что раздѣленіе на «функціи» и «явленія» или, что въ существѣ дѣла почти равнозначно, на дѣятельности и содержанія въ какомъ-то отношеніи правомѣрно. Правомѣрность этого обнаружится передъ нами, если мы обратимъ вни-

маніе на *динамическія* различія въ состояніи сознанія. Наше сознаніе, конечно, все активно. Оно всегда пронизано какимъ-нибудь и чьимъ нибудь *дѣйствіемъ*, идущимъ отъ центра къ периферіи или обратно. Но въ этихъ динамическихъ волнахъ есть свои моменты относительнаго *спокойствія* и *остановокъ*. Въ эти именно моменты какъ бы нѣкотораго «подвижнаго» равновѣсія состоянія сознанія «*выявляютъ*» свою природу съ особенною отчетливостью; мутный потокъ разнаго рода смѣнъ останавливается и въ немъ съ ясностью выкристаллизовываются различныя качества съ присущей имъ формой. Но не одна быстрота и связанная съ ней смутность содержанія заставляетъ насъ отличать въ сознаніи «содержаніе» отъ «дѣятельности», а также и различныя ихъ *цѣнности* для сознанія. Сознаніе по природѣ своей *телеологично*. Въ немъ всегда есть свои средства и цѣли. Мы напрягаемъ вниманіе, *чтобы* разслышать рѣчь или мелодію, дѣлаемъ два шага вправо, *чтобы* взять книгу, взглядываемъ въ окно, *чтобы* увидѣть, выпалъ ли снѣгъ и т. п. Удивительно ли, что мы при этомъ даже и не замѣчаемъ нашего вниманія и слышанія, не замѣчаемъ нашихъ шаговъ по комнатѣ, движенія рукъ, нашего взгляда въ окно, не замѣчаемъ ихъ туманно и быстро проносящееся содержаніе и воспринимаемъ лишь обращенную къ намъ *рѣчь*, взятую *книгу* и бѣлый *цвѣтъ* *снѣга*. Проходя съ полнымъ равнодушіемъ мимо безынтересныхъ *дѣйствій* нашего сознанія, мы напряженно разсматриваемъ достигнутые ими *результаты*. Вполнѣ понятно, что благодаря этому въ составѣ сознанія получаются двѣ отличающіяся группы: 1) явственныхъ «содержаній» и 2) какихъ-то неопредѣленныхъ и будто бы безсодержательныхъ «дѣятельностей» «актовъ» или «функцій». Но, поскольку это различеніе правомѣрно, оно есть лишь различеніе «достиженія» и «достигнутаго», «дѣйствія» и «осуществленія», «движенія и остановки». Всякое содержаніе есть дѣйствіе въ моментъ его остановки, и всякое дѣйствіе или функція есть измѣняющееся и обыкновенно безынтересное мутное содержаніе. Что всѣ эти различія лишь относительны, не стоитъ распространяться, однако они все-таки важны, поскольку по преимуществу цѣннымъ и существеннымъ является именно достиженіе, которое и представляется намъ въ видѣ такъ называемыхъ «содержаній» [1]).

[1]) Этому психологическому различенію содержаній и актовъ соотвѣтствуетъ

Вполнѣ понятно также, что именно въ достиженіяхъ или результатахъ актовъ мысли или, какъ говорятъ, въ ея «содержаніи» заключаются ея специфическія особенности или свойства.

Опредѣливъ тотъ смыслъ, который мы связываемъ со словомъ «содержаніе», мы перейдемъ къ выясненію особенностей содержанія мыслей. Особенность эта заключается въ присущей содержанію мыслей *«необходимости»*. Нельзя однако не признать, что весь опытъ проникнутъ необходимостью, и если въ необходимости лежитъ differentia specifica мысли, то это во всякомъ случаѣ необходимость особаго рода. Чтобы ее уловить, разсмотримъ виды и смыслы того, что нами называется необходимостью. Самый простой видъ необходимости это тотъ, сознаніе котораго одинаково доступно какъ разумнымъ, такъ и неразумнымъ существамъ, какъ, напримѣръ, необходимость ощущенія физической боли, когда для нея имѣются соотвѣтственныя условія. Эту необходимость мы не только понимаемъ, но прямо ощущаемъ въ *неизбѣжности* ея переживанья. Ее сознаетъ не только взрослый человѣкъ, но и малый ребенокъ. Вообще всякое соприкосновеніе съ преодолѣвающей насъ силой, всякое неотвратимое воспріятіе сознается нами какъ нѣчто возникающее и продолжающееся необходимо. Необходимость этого рода характеризуется своей слѣпотой. Она не имѣетъ въ отношеніи себя никакого «почему», никакого объясненія ни *въ чемъ другомъ*, могущемъ предстать въ качествѣ ея обоснованія. Сознаніе этой необходимости не имѣетъ никакого дѣла съ формой дѣйствительности и дается въ слѣпой силѣ или матеріи бытія. Ее можно было бы назвать *матеріальной*, если бы такое обозначеніе не давало постояннаго повода къ неправильному пониманію термина. Эта необходимость есть всегда необходимость *даннаго момента*. Само собою понятно, что она не порождаетъ и тѣни какой-либо всеобщности. Въ ней каждый отдѣльный случай говоритъ только о самомъ себѣ и даже только о данномъ моментѣ.

онтологическое, состоящее въ томъ, что подъ душевными актами слѣдуетъ понимать воспріятія «взаимодѣйствій» нашего «я» съ его тѣломъ и окружающей дѣйствительностью. Содержанія же—это воспріятія не самаго процесса дѣйствія, а того относительно неподвижнаго равновѣсія, къ которому всякое взаимодѣйствіе приводитъ. Вполнѣ понятно, что природа вещей всегда наилучше усматривается въ этихъ стоянкахъ измѣнчиваго потока жизни, когда сознаніе получаетъ нѣкоторый длительный упоръ во внѣшность своего тѣла или еще болѣе внѣшнихъ предметовъ.

Второй видъ необходимости—это необходимость эмпирическая. Она возникаетъ при многократномъ повтореніи событій. Ея основные факторы—память и воображеніе. О необходимости въ строгомъ смыслѣ здѣсь, конечно, можно говорить лишь тогда, когда она соединяется съ первымъ случаемъ, т. е. когда ассоціативно ожидаемое событіе фактически осуществляется. Намъ тогда ретроспективно кажется, что событіе B произошло именно *потому*, что передъ нимъ было A., послѣ котораго оно и раньше всегда наступало Однако эта кажущаяся намъ необходимой связь между A и B переносится нами и въ будущее. Есть ли это необходимость, устанавливаемая лишь мыслью или доступная и неразумнымъ существамъ? На это трудно отвѣтить, поскольку эта необходимость осуществляется и въ простѣйшихъ ассоціаціяхъ любой конкретной пары A и B, и въ понятіи эмпирическаго закона, т. е. уже въ извѣстномъ обобщеніи. Если низшимъ предѣломъ мысли поставить способность образованія общихъ понятій, то мы можемъ сказать, что усмотрѣніе эмпирической необходимости осуществляется повидимому и внѣ предѣловъ понятій, т. е присуще и животнымъ, какъ существамъ не мыслящимъ въ точномъ смыслѣ слова, хотя и имѣющимъ въ своихъ ассоціаціяхъ весьма совершенный суррогатъ мышленія. Этотъ видъ необходимости приводитъ уже къ извѣстнаго рода всеобщности, хотя всегда относительной; она отчасти преодолѣваетъ время, поскольку относится къ прошлому и будущему. Но, конечно, эта всеобщность съ точки зрѣнія созрѣвшей мысли не можетъ притязать на абсолютное «всегда» и «для всѣхъ». Нельзя сказать, чтобы эта необходимость была совсѣмъ лишена своего «почему». Однако оно всегда смутно и въ раціональномъ смыслѣ безотчетно. И даже тогда, когда эмпирическая необходимость пріобрѣтаетъ характеръ «закона природы», зависимость между A и B не обладаетъ отчетливой *мыслимой* очевидностію.

Лишь третій видъ необходимости, наравнѣ съ четвертымъ, составляетъ специфическую принадлежность мысли. Это необходимость, вытекающая изъ *интуитивнаго* разсмотрѣнія *формъ* представленій, понятій или воспріятій. Она составляетъ основу такъ называемыхъ аксіомъ и постулатовъ. Но ея дѣйствительное примѣненіе гораздо шире. Сущность мысли состоитъ именно *въ прослѣживаніи необходимой связи между двумя формами* (воспріятій или понятій, безразлично). Если мы прослѣживаемъ *уже обнару-*

женную намъ кѣмъ-нибудь связь между формой S и формой P, то нашъ мыслительный актъ называется *пониманіемъ*. Если же мы самостоятельно выводимъ еще никѣмъ не указанное намъ P на основаніи S или хотя бы впервые обнаруживаемъ между ними необходимую связь, то мы говоримъ о творческой мысли. Но, конечно, это различеніе не принципіально, такъ какъ и въ пониманіи уже есть творчество, хотя и значительно облегченное. Этотъ видъ необходимости, въ отличіе отъ предыдущихъ, имѣетъ свое раціональное, т. е мыслимое «почему». Однако это «почему», имѣя полную убѣдительность и несомнѣнность, не обладаетъ достаточной четкостью и ясностью.

Наконецъ, необходимостью *дискурсивной* или *логической* мы называемъ тотъ видъ необходимости, который основанъ непремѣнно *на точномъ анализѣ* состава формъ. Лишь при точномъ анализѣ формъ, при возможности точно выдѣлить данный признакъ понятія или формы изъ всѣхъ другихъ является возможнымъ связывать другъ съ другомъ два или болѣе сужденія по законамъ тожества, противорѣчія или исключеннаго третьяго. Наоборотъ, тамъ, гдѣ то или иное свойство или признакъ не можетъ быть ясно отчлененъ отъ состава цѣлаго, никакія доказательства по отношенію къ этому признаку не приложимы, и мы говоримъ о недоказуемости или невыводимости того или иного положенія Сущность мышленія по этому виду необходимости состоитъ въ прослѣживаніи перехода *тожественной части* мыслимой формы изъ одной въ другую. Лишь при такихъ условіяхъ къ совокупности сужденій, *заключающихъ въ себѣ эту тожественную часть*, приложимъ законъ противорѣчія, въ силу чего эти сужденія необходимо должны получать то, а не иное содержаніе, другими словами получается возможность логическаго доказательства. Но къ сходству или различію между интуитивно или логически усматриваемой необходимостью мы еще вернемся, а пока разсмотримъ ихъ въ одной общей скобкѣ, съ точки зрѣнія того общаго признака, который является специфической принадлежностью *мысли*.

Необходимость мысли осуществляется двояко, во-1-хъ, въ видѣ необходимой связи между субъектомъ и предикатомъ въ *сужденіи* или въ видѣ необходимой связи между признаками, относящимися къ составу того или иного *понятія*. Для мысли необходима та, а не иная конструкція понятія, или та, а не иная

связь между субъектомъ и предикатомъ. По существу это одинъ и тотъ же видъ необходимости, но лишь разсматриваемый въ одномъ случаѣ какъ бы in statu nascendi, въ другомъ же въ формѣ готоваго кристалла. Если бы всякій такой готовый «кристаллъ-понятіе» предполагалъ предварительный образовательный процессъ исключительно *путемъ мышленія же,* то можно было бы, конечно, основной логической формой считать сужденіе. Однако склонность современной логики придавать сужденіямъ абсолютный пріоритетъ передъ понятіями не можетъ быть оправдана именно въ виду того, что конструкціи нѣкоторыхъ понятій образованы вовсе не путемъ мысли или во всякомъ случаѣ основаны не на мыслительномъ синтезѣ, а даются мысли уже готовыми въ интуиціяхъ. Съ другой стороны понятія, какъ логическія конструкціи, никогда не могутъ быть устранены изъ логики, поскольку не только первоначальная, но и окончательная форма знанія имѣетъ свое выраженіе именно въ понятіяхъ, а не сужденіяхъ. Называя установленныя одною лишь мыслью связи между понятіями или сужденіями необходимыми, мы говоримъ о необходимости въ строгомъ и абсолютномъ смыслѣ слова. Лишь эта необходимость порождаетъ такую же всеобщность. Если мы примемъ геометрическія опредѣленія и аксіомы, то необходимое соотношеніе, которое открывается между квадратами катетовъ и квадратомъ гипотенузы, становится незыблемымъ и обязательнымъ для всѣхъ и для всякаго времени. Такъ приходитъ гносеологія къ признанію вѣчныхъ или безвременныхъ общихъ *истинъ.* Вотъ эти-то истины, царящія надъ временемъ и всѣмъ тѣмъ, что ему подчинено, возводятъ содержаніе мысли на головокружительную высоту и являются основными опорами горделиваго зданія гносеологическаго идеализма. Именно потому идеализмъ и объявляетъ мысль выше и первоначальнѣе дѣйствительности, что въ ней открываются такія свойства, которыя она будто бы никакъ не можетъ получить изъ подчиненной времени и причинности дѣйствительности. Объективный и далѣе абсолютный идеализмъ есть прямой и послѣдовательный выводъ изъ абсолютнаго *апріоризма.* Мы подходимъ теперь къ центральному вопросу, отъ рѣшенія котораго зависитъ то или иное пониманіе природы мысли и идеальнаго. Вопросъ ставится объ основаніи и объясненіи абсолютной необходимости и всеобщности синтезовъ мысли. Можетъ ли быть оправдана ихъ сверхвременность и сверхъ-

эмпиричность, выводимыя въ свою очередь изъ всеобщности и необходимости.

Для отвѣта на этотъ вопросъ всмотримся прежде всего въ форму того общаго категорическаго сужденія, которое является обычнымъ носителемъ любой «сверхвременной» истины. Здѣсь мы прежде всего встрѣчаемся съ однимъ обстоятельствомъ, на которое обыкновенно обращаютъ весьма мало вниманія. Является вопросъ,— ко всему ли содержанію даннаго сужденія относится та абсолютная истина, о которой идетъ рѣчь. Обыкновенно думаютъ, что аксіоматическія сужденія или сужденія, изъ нихъ выводимыя, всѣмъ своимъ составомъ выражаютъ нѣчто незыблемое и безусловное. Но это столь обычное мнѣніе представляется намъ совершенно ошибочнымъ. Возьмемъ любые примѣры: «прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками», «всѣ тѣла тяжелы», «діагонали квадрата въ точкѣ пересѣченія дѣлятся пополамъ» и т. п. Намъ обыкновенно кажется, что *все* содержаніе этихъ сужденій составляетъ нѣчто безусловное и абсолютное. Однако легко замѣтить, что мы здѣсь вводимся въ заблужденіе категорической формой сужденія. Но оправдывается ли эта форма содержаніемъ сужденія? Что собственно категорически утверждается въ данныхъ сужденіяхъ? *Одна только связь субъекта съ предикатомъ*, утверждаемъ мы Но говорится ли здѣсь что-либо о субъектѣ сужденія въ его цѣломъ, оправдывается ли онъ какъ существующій или какъ только мыслимый? На это можно дать только отрицательный отвѣтъ Но тогда на какомъ основаніи субъектъ этотъ *ставится* нашей мыслью въ данномъ сужденіи? Что намъ даетъ право говорить вообще о прямой линіи, о тѣлахъ и о квадратѣ съ проведенными въ немъ діагоналями? Если это право и есть, то оно во всякомъ случаѣ *не дано и не обнаружено* въ данныхъ сужденіяхъ. А если такъ, то категорическая форма этихъ сужденій есть нѣкоторое превышеніе полномочій мысли. Правильная формулировка этихъ сужденій должна была бы имѣть форму условныхъ сужденій: «Если имѣется прямая линія, то она есть кратчайшее разстояніе между двумя точками», «если вообще существуютъ тѣла, то они тяжелы», «если дается фигура, опредѣляемая какъ квадратъ, и если приняты такія-то и такія-то аксіомы, то діагонали такого квадрата дѣлятся пополамъ». Но почему же эти сужденія никогда не высказываются въ такой формѣ? Только потому, что молчаливо предполагается,

что всѣ эти «если» уже оправданы, т. е. что намъ уже даны въ дѣйствительности или въ возможности прямыя линіи, тѣла и квадраты. Но если такъ, то не оказываются ли тѣ свойства абсолютной необходимости и сверхвременности, которыя мы находимъ въ такихъ сужденіяхъ, въ какомъ-то смыслѣ ограниченными? Очевидно, что абсолютно необходимыя и всеобщія связи между субъектомъ и предикатомъ и вытекающая изъ нихъ сверхвременность оказываются зависимыми отъ той *абсолютности, съ которой дается субъектъ сужденія*. Связь между субъектомъ и предикатомъ *не болѣе* необходима, всеобща и сверхвременна, чѣмъ самъ субъектъ сужденія. Уже изъ этого обстоятельства, которое при всей своей очевидности обыкновенно не замѣчается, мы можемъ видѣть, что вопросъ объ абсолютныхъ свойствахъ истины стоитъ вовсе не такъ просто, какъ это выходитъ у Канта и его послѣдователей. Однако намъ могутъ указать на то, что кромѣ псевдо-категорическихъ сужденій, о которыхъ мы только что говорили, могутъ быть высказаны сужденія, категоричность которыхъ не вызываетъ никакихъ сомнѣній, а именно сужденія, заключающія въ себѣ *простую постановку* субъектовъ, какъ дѣйствительныхъ или умопостигаемыхъ предметовъ, напр· «тѣла дѣйствительно существуютъ», «чистое созерцаніе прямой линіи имѣется», «понятіе квадрата мыслью ставится» и т. п. Во всѣхъ этихъ сужденіяхъ ни скрыто, ни явно не предполагается никакого «если». Но если правомѣрность этихъ сужденій можетъ быть установлена, то тѣмъ самымъ не имѣетъ существеннаго значенія псевдо-категоричность тѣхъ сужденій, на которыя мы раньше указывали. Но въ такомъ случаѣ намъ надо разсмотрѣть, что же можетъ значить эта постановка субъекта для будущихъ сужденій. Здѣсь мы имѣемъ два основныхъ случая: мысль ставитъ субъектъ или въ качествѣ предмета дѣйствительно существующаго, или въ качествѣ предмета только лишь мыслимаго. Однако намъ не придется пока дѣлать какое-либо существенное различіе между этими двумя случаями, такъ какъ почти всѣ наши высказыванія о дѣйствительныхъ предметахъ обусловлены опредѣленіями чистой мысли. По крайней мѣрѣ таковы именно тѣ высказыванія, въ которыхъ мы встрѣчаемся съ характерными свойствами мысли. Нѣтъ того понятія дѣйствительности, которое не зависило бы отъ той или иной мыслительной лишь постановки соотвѣтствующаго ему предмета или

какихъ-либо его свойствъ. И намъ, конечно, для разрѣшенія нашего вопроса слѣдуетъ сразу же брать наиболѣе чистый случай мыслимаго лишь предмета. Итакъ, нашъ вопросъ сводится къ слѣдующему, какъ и благодаря чему возможны *понятія* о мыслимыхъ лишь предметахъ? Далѣе, имѣется ли въ ихъ постановкѣ какая-нибудь необходимость и, въ утвердительномъ случаѣ, на чемъ она основана?

Легко замѣтить, что этотъ нашъ вопросъ нѣсколько аналогиченъ основному вопросу. «Критика чистаго разума»: «какъ возможны синтетическія сужденія a priori». Разница однако та, что апріорность была Кантомъ уже предрѣшена, мы же ее еще только испытываемъ; далѣе Кантъ задавалъ вопросъ о сужденіяхъ, у насъ же рѣчь идетъ о понятіяхъ. По поводу этой послѣдней разницы мы должны сказать, что считаемъ ее для дальнѣйшихъ выводовъ весьма существенной. Постановкой вопроса о сужденіяхъ и Кантъ, и его послѣдователи упускаютъ изъ виду дѣйствительныя опоры и «начала» мысли и обращаются сразу къ промежуточной области идейной динамики. Вѣдь самое раздѣленіе сужденій на синтетическія и аналитическія основано на признаніи входящихъ въ сужденіе понятій въ качествѣ имѣющихъ передъ самымъ сужденіемъ несомнѣнный пріоритетъ. Но тогда почему же вопросъ ставится сразу о второмъ, а не о первомъ моментѣ мысли, т. е. о сужденіи, а не о понятіи? Что начинать надо съ изслѣдованія понятія, а не сужденій, это мы только что обнаружили совершенно инымъ путемъ, показавъ, что никакое сужденіе не можетъ считаться категорическимъ, если предварительно не будетъ оправдана простая постановка понятія, служащаго въ немъ субъектомъ [1]).

Итакъ, всмотримся въ природу предметовъ чистой мысли и притомъ въ той области, гдѣ созидаемыя мыслью связи отличаются наибольшею абсолютностью присущей имъ необходимости и все-

[1]) Вообще современная «логика сужденія» дѣлаетъ вопіющее правонарушеніе въ своихъ логическихъ конструкціяхъ, разсматривая понятіе какъ что-то вторичное и во всякомъ случаѣ не какъ основную форму мысли И при такой трактовкѣ первичности сужденій съ самымъ беззаботнымъ видомъ говорится о ихъ *субъектахъ и предикатахъ*, совершенно не обращая вниманія на то, что вѣдь эти субъекты и предикаты суть не что иное, какъ именно *понятія*, лежащія въ основѣ сужденій. Почему понятія находятся у представителей трансцендентализма въ такомъ пренебреженіи, обнаружится изъ нашего дальнѣйшаго изложенія.

общности. Мы обратимся къ конструкціямъ мысли въ области основныхъ понятій математики. Прямая линія, уголъ, квадратъ, система чиселъ, что это, какъ не построенія мысли, на которыхъ зиждется вся точная наука и притомъ наука не описательная, а именно раціональная. Но посмотримъ, гдѣ же конечный базисъ этихъ твердынь чистой мысли. Возьмемъ простѣйшую, но вмѣстѣ съ тѣмъ и основную геометрическую форму: прямую линію Здѣсь мы должны прежде всего обратить вниманіе на то свойство прямой, которое относится къ ея опредѣленію, а именно *неизмѣнность направленія* или, какъ иначе опредѣляетъ Наторпъ, *абсолютную однозначность отношенія* отъ пункта къ пункту[1]). Именно этимъ прямая отличается отъ ломаныхъ и кривыхъ, въ которыхъ эта однозначность иногда или всегда нарушается тѣмъ, что направленіе между слѣдующей парой пунктовъ *мѣняется* по сравненію съ предыдущимъ звеномъ. Это опредѣленіе несомнѣнно имѣетъ почву въ созерцаніяхъ опыта. Что направленіе эмпирическихъ линій непрестанно хотя и едва замѣтно мѣняется, это совершенно несущественно, коль скоро мы этого измѣненія фактически не замѣчаемъ или вообще въ состояніи игнорировать. Конечно, при отсутствіи подходящихъ образцовъ въ опытѣ мы можемъ обойтись и безъ нихъ, постулировавъ эту неизмѣнность направленія въ линіи только лишь представляемой. Вообще, если неизмѣнность направленія есть то условіе, которое образуетъ понятіе прямой, то совершенно безразлично, какъ это условіе осуществлено. Оно можетъ намъ лишь казаться соблюденнымъ эмпирически или лишь мысленно установленнымъ,—все это совершенно несущественно, и роль мысли заключается не въ созданіи какой-то *идеальной* пря-

---

[1]) См. «Logischen Grundlagen», стр. 294—295. На этомъ опредѣленіи прямой придающемъ прямизнѣ *абсолютный* смыслъ, Наторпъ совершенно правильно настаиваетъ, такъ какъ именно это опредѣленіе не позволяетъ подводить подъ понятіе прямой—линіи на сферѣ или псевдосферѣ. Этимъ именно опредѣленіемъ ограничивается значимость всякихъ сферическихъ и псевдосферическихъ, вообще не-евклидовскихъ пространствъ. Это абсолютное понятіе прямой имѣлъ въ виду и Евклидъ какъ въ своей 12-й аксіомѣ («Двѣ прямыя линіи не могутъ заключать пространства»), такъ и въ 4-омъ опредѣленіи («прямая линія есть та, которая одинаково лежитъ относительно всѣхъ своихъ точекъ»). И геометры разнаго рода не-евклидовскихъ пространствъ едва-ли имѣли право относить это понятіе прямой къ разнаго рода кривымъ поверхностямъ, на которыхъ всякая линія съ точки зрѣнія трехмѣрнаго пространства окажется кривой.

мой, которую можно было бы созерцать въ качествѣ особаго предмета, а лишь въ выдѣленіи свойства прямизны (хотя бы и несовершенной) изо всѣхъ прочихъ обстоятельствъ созерцанія. Но въ чемъ же поводъ для этого выдѣленія? Не нужно ли для этого выдѣленія уже имѣть понятіе прямой, такъ какъ что иное заставляетъ обратить вниманіе на это именно свойство? Мы можемъ отвѣтить на этотъ вопросъ лишь отрицательно. Совершенно произвольно предполагаютъ апріористы, что одна только мысль можетъ служить достаточнымъ основаніемъ для усмотрѣнія тѣхъ или иныхъ особенностей эмпирически данныхъ формъ. Мы неизбѣжно обращаемъ вниманіе на направленіе линій, на его измѣнчивость или неизмѣнность въ силу *практическаго* значенія этихъ особенностей и даже нѣкоторыхъ примитивныхъ *эстетическихъ* оцѣнокъ. Въ этомъ отношеніи прямая линія, какъ и любая правильная геометрическая фигура, есть всегда нѣчто отмѣченное уже до всякой мысли. Относительная неизмѣнность *направленія* эмпирическихъ линій даетъ о себѣ знать при самыхъ разнообразныхъ условіяхъ и въ связи съ интересами, затронутыми весьма различными способами. Основнымъ поводомъ для выдѣленія интуиціи направленія является *движеніе* Геометрическія образованія въ значительной мѣрѣ являются образованіями *кинематическими*. Это особенно ясно обнаруживается именно на линіяхъ, которыя въ большинствѣ случаевъ представляютъ для насъ лишь пути или направленія того или иного движенія. Насколько образованіе поверхности изъ движенія линіи или тѣла изъ движенія поверхности есть совершенно искусственный пріемъ, навязываемый воображенію лишь на урокахъ геометріи, настолько естественно созданіе образа линіи мысленнымъ удержаніемъ или построеніемъ пути движенія точки. Это прямо указывается самимъ словомъ «*направленіе*». Всѣ линіи суть главнымъ образомъ *направленія* дѣйствительнаго или возможнаго движенія. И изъ свойствъ этого направленія выясняются и всѣ основныя свойства линій. Такъ, въ основѣ интуиціи и понятія прямой лежитъ направленность движенія любой точки А на другую В, но направленность вполнѣ особаго рода, а именно такая, которая нигдѣ себѣ не *измѣняетъ*. Что такое «*измѣна*» разъ принятому направленію и въ чемъ его «*неизмѣнность*», это есть нѣчто усматриваемое лишь въ наглядномъ созерцаніи направленія, какъ бы неточно оно ни было. Ло-

манная линія между A и B есть «измѣняющая» своему направленію, поскольку то «направленіе», которое она принимаетъ до перелома, никогда не привело бы ее къ B, такъ какъ оно къ B *вовсе не* ведетъ, а потому для фактическаго достиженія B требуетъ измѣненія направленія. Что между двумя точками можетъ быть проведена только *одна* прямая, а также равнозначная этому невозможность заключенія пространства двумя прямыми [1]), это ясно вытекаетъ изъ неизмѣнной направленности линіи отъ одной точки на *одну* лишь другую точку. Но, конечно, это вытекаетъ лишь при удержаніи именно той интуиціи пространства, которую мы эмпирически имѣемъ, а именно какъ абсолютной гомогенности, абсолютной *свободы избранія всевозможныхъ направленій*. На сферѣ заданіе направленія отъ одной точки на другую потому именно и не даетъ во всѣхъ случаяхъ одну единственную кратчайшую, что все пространство внутри сферы предполагается непроницаемымъ, и прямое направленіе, напримѣръ по діаметру сферы, предполагается неосуществимымъ. Только при такомъ спеціальномъ условіи, исключающемъ возможность настоящей *прямой* въ видѣ діаметра, приходится говорить о безконечномъ количествѣ кратчайшихъ для діаметрально расположенныхъ точекъ по окружностямъ большихъ круговъ, которыя на сферѣ лишь «играютъ роль» прямой, а вовсе не являются прямыми въ точномъ смыслѣ. Но аксіома о прямой является незыблемой, коль скоро имѣются въ виду естественныя интуиціи *свободнаго* трехмѣрнаго пространства съ всегда осуществимой возможностью неизмѣнной направленности линіи отъ одной точки къ другой. Но является все-таки вопросъ, чѣмъ обусловливаются тѣ абсолютныя опредѣленія, которыми мы характеризуемъ нашу пространственную интуицію. Вѣдь совершенно ясно, что мы нигдѣ никогда не видѣли и не осуществляли абсолютно неизмѣнныхъ направленій, что абсолютно свободнаго пространства мы опять таки никогда передъ собой не имѣемъ. Не слѣдуетъ ли изъ этого, что наше 3-*мѣрное* простран-

---

[1]) Этому условію какъ-будто удовлетворяютъ при нѣкоторыхъ условіяхъ и кривыя (на псевдосферѣ). Однако это имѣетъ мѣсто лишь при извѣстныхъ положеніяхъ ихъ въ пространствѣ относительно другъ друга. Но всѣ кривыя можно расположить въ трехмѣрномъ пространствѣ такъ, что онѣ цѣликомъ или своими частями будутъ заключать пространство Отвергая эту возможность, 12 аксіома Эвклида лишь по иному опредѣляетъ прямую въ ея абсолютномъ смыслѣ.

ство есть чисто идеальное построеніе, вполнѣ равноправное въ этомъ отношеніи съ тѣми построеніями не-евклидовскихъ пространствъ, которыя возникли на почвѣ геометріи Лобачевскаго и которыя въ существѣ своемъ являются пространствами *несвободными*,— связанными въ отношеніи возможности прямизны.

Что касается идеальности пространства, то мы готовы ее признать. съ той однако весьма существенной оговоркой, что идеальное построеніе, хотя производится чистой мыслію, однако продиктовано этой мысли ничѣмъ инымъ, какъ интуиціей же или чистымъ опытомъ. Это станетъ ясно, если мы не ограничимся общимъ утвержденіемъ, что интуиціи опыта не даютъ ничего абсолютнаго, а всмотримся, въ чемъ и главное *какъ* они *отклоняются* отъ абсолютныхъ опредѣленій мысли. Конечно, всякая эмпирическая «прямая» безконечно искривлена и изломана, но какъ въ томъ случаѣ, когда мы это не замѣчаемъ, такъ и въ замѣтныхъ неправильностяхъ такихъ эмпирическихъ «прямыхъ» всѣ уклоненія представляютъ всегда нѣчто *безпорядочное колеблющееся* въ ту и другую сторону и въ силу этого, такъ сказать, *безпринципное*. И именно поэтому все разнообразіе эмпирическихъ несовершенствъ и нечеткости эмпирическихъ пространственныхъ формъ нисколько не мѣшаетъ намъ усматривать тѣ *принципіальныя тенденціи* этихъ формъ, которыя и даютъ истинное обоснованіе и оправданіе мысли. Пусть начерченныя на бумагѣ при помощи линейки линіи несовершенны, но мы этихъ несовершенствъ просто не видимъ, а видимъ лишь ея *прямизну*. Но даже и на линіи, небрежно проведенной отъ руки, наше вниманіе легко проходитъ мимо тѣхъ уклоненій въ сторону, которыя какъ бы сами говорятъ о своей случайности, и напротивъ неизбѣжно усматриваетъ ея принципіальную, хотя и не имѣющую точнаго осуществленія тенденцію быть прямой. Итакъ, идеализація пространственной интуиціи состоитъ лишь въ выдѣленіи изъ случайныхъ нарушеній формы ея принципіальнаго остова,—въ его фиксированіи и приданіи ему чисто мысленной абсолютности Такъ мы, конечно, никогда не имѣемъ передъ собою ненаполненнаго чѣмъ-нибудь, т. е. абсолютно свободнаго, пространства. Однако мы вполнѣ правомѣрно образуемъ представленіе такого пространства и закрѣпляемъ данную въ немъ пространственную интуицію свободной направленности по всѣмъ направленіямъ въ абсолютности мыслительныхъ опредѣленій. Мы дѣлаемъ это вполнѣ право-

мѣрно именно потому, что непроницаемость или не абсолютную проницаемость тѣхъ или иныхъ конкретныхъ, т. е. заполненныхъ, пространствъ по весьма разнообразнымъ основаніямъ должна относить не къ пространственности тѣлъ, а къ физическимъ ихъ особенностямъ. Но, поскольку у насъ есть полное основаніе относить ту или иную эмпирическую непроницаемость къ понятію массы тѣла, а не его протяженія, интуиція пространства вполнѣ освобождается отъ какихъ-либо запретовъ проводить линіи во всевозможныхъ направленіяхъ, а слѣдовательно и въ неизмѣнномъ направленіи, т. е по прямой. И въ этомъ именно заключаются эмпирическія права евклидовскаго пространства и совершенная фиктивность всякаго рода не-евклидовскихъ пространствъ. Хотя пространства эти являются вполнѣ стройными опредѣленіями чистой мысли, однако въ постулируемой ими невозможности плоскостей и прямыхъ во всѣхъ возможныхъ направленіяхъ они не имѣютъ ровно никакой опоры въ интуиціяхъ опыта И даже искусственно придуманныя аналогіи съ различными видами поверхностей, которыми Гельмгольцъ думалъ замѣнить интуицію не-евклидовскихъ пространствъ, опираются все на то же евклидовское пространство и его неизбѣжно предполагаютъ. Итакъ, если въ пространственныхъ опредѣленіяхъ имѣется нѣкоторая постановка чистой мысли, то дѣлается она во всякомъ случаѣ по требованію и указанію интуицій чистаго опыта. Интуиціи эти, будучи нечистыми, неточными и приблизительными, несутъ однако въ себѣ и нѣчто принципіальное, нѣкоторые *характеры* или *типы формъ*. Работа мысли заключается лишь въ томъ, чтобы освободить эти типы отъ шелухи побочныхъ и не существенныхъ обстоятельствъ и зафиксировать въ точныхъ опредѣленіяхъ.

Если это такъ въ постановкѣ идеальныхъ предметовъ мысли, какъ напримѣръ прямой, то по существу то же самое мы находимъ въ тѣхъ *сужденіяхъ*, которыя мысль дѣлаетъ относительно установленныхъ ею чистыхъ понятій. Чтобы это иллюстрировать, мы разсмотримъ два примѣра: 1) пространственную форму параллельныхъ линій и 2) систему цѣлыхъ чиселъ.

Параллельныя, т. е. не пересѣкающіяся линіи представляютъ понятіе, въ основѣ котораго лежитъ нѣкоторая простая пространственная интуиція, называемая *угломъ*. По 8-му опредѣленію Эвклида, «плоскій уголъ есть взаимное наклоненіе двухъ линій, которыя встрѣ-

чаются въ плоскости и имѣютъ различныя направленія» [1]) Это опредѣленіе, несмотря на нѣкоторую свою неясность, представляется однако намъ весьма цѣннымъ, какъ улавливающее истинную сущность понятія угла, а именно *наклонъ* или *направленность одной линіи на другую*. Съ этой точки зрѣнія Эвклидовское опредѣленіе представляется намъ гораздо удачнѣе опредѣленія угла въ современной геометріи какъ «части пространства» между пересѣкающимися прямыми. Быть можетъ такимъ опредѣленіемъ *достигаются* нѣкоторыя техническія преимущества научной методологіи. но несомнѣнно однако, что въ интуиціи угла насъ интересуетъ не какая-то «часть пространства», а именно *наклонъ* или «направленность» одной линіи на другую Имѣютъ ли взаимно наклоненныя линіи достаточное продолженіе до пересѣченія, это въ концѣ-концовъ дѣло второстепенное, во всякомъ случаѣ не въ этомъ пересѣченіи сущность интуиціи и понятія угла, а именно въ *наклонѣ*. Правда, лишь получивъ точку пересѣченія, мы можемъ говорить о *мѣрѣ* этого наклона и сравнивать углы другъ съ другомъ. Такимъ образомъ понятіе о параллельныхъ, какъ и понятіе о прямой, всецѣло зиждется на интуиціи «*направленія*», но только направленія *линіи на линію*, а не на точку. Общую интуицію всѣхъ формъ направленности или ненаправленности одной прямой на другую даетъ вращеніе одной изъ прямой вокругъ любой изъ своихъ точекъ при неподвижности другой прямой. Здѣсь дѣло существенно мѣняется по сравненію съ тѣмъ, какъ это было съ направленностью линіи на точку. Линія могла быть непзмѣнно направлена на точку только *однимъ единственнымъ* способомъ, поскольку цѣлью направленія было абсолютное *единство* и *единичность*. Въ направленности прямыхъ другъ на друга получается нѣчто противоположное. Мы говоримъ, что одна прямая направлена на другую, если она при продолженіи въ *ту* или *другую* сторону пересѣчетъ ее въ любой точкѣ ея безконечнаго продолженія. Но такъ какъ точекъ на протяженіи прямой безконечное количество, то и пересѣкающихъ данную прямую можетъ быть цѣлая безконечность. И совершенно обратно тому, какъ было съ направленностью прямой на точку, линія АВ можетъ быть направлена на линію СД безконечно разнообразными способами, а не направлена на нее только *однимъ*

[1]) См. Ващенко-Захарченко. Начала Евклида, стр. 83.

единственнымъ способомъ, именно тѣмъ, который гарантируетъ ее отъ приближенія къ другой линіи даже на безконечномъ продолженіи какъ въ ту, такъ и въ другую сторону. Это требованіе «*какъ въ ту, такъ и въ другую*» сторону и обусловливаетъ собою все своеобразіе и единственность этого соотношенія линій. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь избѣгнуть пересѣченія въ одну только сторону можно было бы очень легко, превративъ наклонъ въ отклоненіе. Но вѣдь всякое отклоненіе отъ данной прямой въ одну сторону ея продолженія неизбѣжно связывается съ наклономъ той же прямой въ противоположную сторону ея безконечнаго продолженія. Итакъ, задача *непересѣченія*, т. е. параллельность, достижима лишь тогда, когда одна прямая направлена въ отношеніи другой прямой такъ, что она не имѣетъ *ни наклона къ ней, ни отклоненія отъ нея*. Что такое положеніе абсолютной нейтральности направленія можетъ быть достигнуто въ отношеніи каждой данной прямой лишь *однимъ единственнымъ* способомъ, т. е. что черезъ точку внѣ прямой можетъ быть къ ней проведена лишь одна единственная параллельная—это вполнѣ ясно вытекаетъ изъ предыдущаго. Въ самомъ дѣлѣ, всякая предполагаемая вторая параллельная, проходящая черезъ ту же точку, неизбѣжно дастъ уголъ съ 1-ой параллельной или по направленію *къ* заданной прямой или по направленію *отъ* нея, т. е. окажется имѣющей къ ней или наклонъ или отклоненіе, что по предыдущему для параллельной невозможно. Но нарушимъ условіе и возьмемъ вмѣсто абсолютныхъ прямыхъ въ пространствѣ или на плоскости условно-прямыя (а на самомъ дѣлѣ кривыя) на псевдосферѣ и мы получимъ безконечное количество параллельныхъ къ заданной «прямой», проходящихъ черезъ одну и ту же точку. И это именно потому, что для такихъ «прямыхъ» (а на самомъ дѣлѣ кривыхъ) по свойству поверхности псевдосферы отклоненіе въ одну сторону *вовсе не связано* съ наклономъ въ противоположную. Непересѣкающей на псевдосферѣ могутъ быть не только нейтральная къ заданной, т. е. стоящія на рубежѣ возможнаго къ ней отклоненія или наклона, *но и отклоняющаяся*.

Но коснемся еще послѣдняго относящагося сюда опредѣленія. Аксіома о параллельныхъ говоритъ о пересѣченности двухъ прямыхъ третьей и устанавливаетъ параллельность или непараллельность первыхъ равенствомъ или неравенствомъ ихъ угловъ,

образуемыхъ съ третьей. Если мы убѣдимся, что эта третья есть только неизбѣжное tertium comparationis для уясненія возможнаго наклона между собою двухъ диспаратныхъ заданныхъ линій, то мы ясно увидимъ, что аксіома о параллельныхъ линіяхъ есть лишь рѣшеніе задачи о томъ, наклонены ли двѣ непересѣкающіяся въ полѣ зрѣнія прямыя относительно другъ друга и если наклонены, то въ какую сторону. Общее рѣшеніе этой задачи въ существѣ дѣла таково: прямыя, одинаковымъ образомъ [1]) наклоненныя къ третьей, нисколько не наклонены другъ къ другу. Что рѣшеніе этой задачи на основаніи двухъ остальныхъ геометрическихъ аксіомъ никому не удавалось, вовсе не доказываетъ, что она не находится отъ нихъ ни въ какой зависимости, а лишь то, что связь между параллельностью или непараллельностью и углами съ нѣкоторой третьей не можетъ быть достаточно четко выдѣлена изъ состава тѣхъ созерцаній, въ которыхъ она заключена. Здѣсь въ разницѣ между задачей или теоремой съ одной стороны и аксіомой съ другой мы касаемся разницы между интуитивной и логической необходимостью въ развитіи содержанія мысли.

Почему аксіомы недоказуемы и что значитъ, что они недоказуемы? Быть можетъ аксіомы представляютъ лишь нѣкоторыя разновидности опредѣленій? Очевидно, нѣтъ. Всякая аксіома предполагаетъ уже извѣстное опредѣленіе и всегда даетъ больше того, что въ немъ содержится. Всякая аксіома, съ точки зрѣнія подраздѣленія Канта, *есть сужденіе синтетическое*. Однако, что же это за синтезъ и на чемъ основана его очевидность? Послѣ всего предыдущаго изложенія мы не станемъ уже заново доказывать, что выводить его изъ чистой мысли, изъ апріорныхъ формъ разсудка дѣло безнадежное. Этотъ синтезъ несомнѣнно откуда-то заимствованъ и гдѣ-то усмотрѣнъ и лишь «уразумѣвается», а не созидается нами. Геометрическія аксіомы усматриваются въ *созерцаемыхъ* пространственныхъ соотношеніяхъ. Возьмемъ только что разсмотрѣнный нами примѣръ аксіомы о параллельныхъ линіяхъ. Вся ея убѣдительность въ *интуиціи угла*, какъ наклона двухъ

---

[1]) Подъ выраженіемъ «одинаковымъ образомъ наклоненныя» надо разумѣть не только мѣру угла, но и *направленіе* остраго или тупого угла *въ одну и ту же сторону*. Иначе это можно выразить условіемъ «если сумма ихъ внутреннихъ угловъ=2d».

прямыхъ. Всякая прямая, наклоненная по отношенію къ другой, неизмѣнно къ ней приближается, а, слѣдовательно, неизбѣжно должна ее пересѣчь по достаточномъ продолженіи. Эту неизбѣжность мы прямо видимъ въ пространственной природѣ угла, и эта именно неизбѣжность создаетъ для насъ необходимость того сужденія, выраженіемъ котораго является 11-ая аксіома Эвклида. Однако эта необходимость не имѣетъ логическаго характера, поскольку она не извлечена изъ содержанія какого-нибудь другого понятія или сужденія, изъ котораго она слѣдовала бы по закону тожества или противорѣчія. Правда, мы какъ-будто имѣемъ для нея нѣкоторую опору въ опредѣленіи угла и въ опредѣленіи прямой. Однако эти опредѣленія вовсе не выражаютъ собою все то содержаніе, которое присуще прямой и углу и которое тоже служитъ базисомъ для этой аксіомы. Кромѣ того и то, что они выражаютъ, относится къ созерцаніямъ прямой и угла, взятымъ порознь другъ отъ друга и даже отъ пространства какъ цѣлаго. Между тѣмъ аксіома о параллельныхъ линіяхъ относится *къ синтезу созерцаній прямыхъ и угловъ въ пространствѣ или на плоскости*. Поэтому-то она не можетъ быть представлена какъ логическій выводъ изъ однихъ лишь опредѣленій угла и прямой. И однако аксіома эта по существу своему есть сужденіе *выводное*, утверждаемъ мы. Къ высказыванію аксіомы мы чѣмъ-то явственно принуждаемся, и это «что-то» есть именно «*прямая*» и «уголъ», однако прямая и уголъ не въ качествѣ сполна выраженныхъ въ тѣхъ или иныхъ опредѣленіяхъ, а именно въ качествѣ интуитивно усматриваемыхъ пространственныхъ формъ. Другими словами, опредѣленія прямой и угла гораздо бѣднѣе того, что они представляютъ въ интуиціи. И мы безсильны эту бѣдность восполнить, поскольку мы держимся только логической формы понятія и сужденія. Неизбѣжность опредѣленнаго *соотношенія дана здѣсь въ такомъ созерцательномъ* синтезѣ, который при анализѣ (необходимомъ для всякаго опредѣленія) теряетъ свою связывающую силу и при попыткѣ логической реконструкціи обнаруживаетъ прорывы то тутъ, то тамъ. Если мы вернемся къ нашему примѣру, то мы принуждены будемъ констатировать нѣкоторое безсиліе понятія (или что то же опредѣленія) въ томъ, что является самымъ важнымъ, а именно въ раскрытіи всего содержанія *интуиціи наклона или приближенія прямой къ прямой*. Математикъ, конечно, съ полнымъ пра-

вомъ откажется основывать на «приближеніи» или «наклонѣ» какую-нибудь математическую дедукцію въ силу непригодности этого понятія для точныхъ аналитическихъ операцій мысли. Но если бы даже въ этомъ намъ уступили, возникъ бы вопросъ о доказательствѣ того, что углы, образуемые двумя прямыми къ нѣкоторой третьей, являются мѣрой взаимнаго наклона двухъ первыхъ прямыхъ другъ къ другу. Нѣкоторыя убѣждающія данныя въ этомъ отношеніи мы пытались нѣсколько ранѣе формулировать въ болѣе или менѣе отвлеченныхъ опредѣленіяхъ, однако они несомнѣнно оставляютъ много поводовъ для сомнѣнія. Вообще аксіоматическій выводъ здѣсь не дается съ той абсолютной сплошностью логической связи, которая обнаруживается въ наиболѣе строгихъ доказательствахъ теоремъ. Однако, какъ мы уже говорили, необходимая связь пространственныхъ соотношеній, хотя бы интуитивно усматриваемыхъ, здѣсь на-лицо. И аксіома, не будучи логическимъ выводомъ изъ опредѣленій и соотвѣтствующихъ имъ интуицій, есть все же интуитивный *выводъ* и въ этомъ смыслѣ нѣчто аналогичное логическимъ умозаключеніямъ. Эта аналогія станетъ для насъ еще полнѣе, если мы убѣдимся, что интуитивно усматриваемая необходимость связи зиждется здѣсь на томъ же, на чемъ и логически усматриваемая, а именно на нѣкоторомъ *тожествѣ* въ составѣ созерцаемыхъ соотношеній. Въ самомъ дѣлѣ, на чемъ основано наше убѣжденіе, что прямая, не наклоненная къ другой, т. е. другими словами, къ ней не приближающаяся, никогда ее не пересѣчетъ? Только на томъ, что *содержаніе формы прямой*, усматриваемое нами въ опредѣленіи и созерцательно здѣсь на этихъ находящихся передъ нами отрѣзкахъ, *удерживается и утверждается въ качествѣ себѣ тожественнаго* на все возможное продолженіе этихъ прямыхъ. Неизмѣнность направленія—это и есть продолжающееся *тожество одного и того же*. И однако это тожество не есть безплодное топтаніе на одномъ мѣстѣ, поскольку оно усматривается и утверждается въ *иныхъ условіяхъ слѣдованія той же прямой* по все новымъ частямъ пространства и т. д. до безконечности. Это тожество мыслится въ отношеніи угла или отсутствія такового. Разъ заданный уголъ между прямыми является тожественнымъ на всемъ безконечномъ протяженіи его сторонъ. На этой неизмѣнности «закона угла» основаны всѣ тригонометрическія функціи, имѣющія силу по отношенію ко всякимъ треугольни-

камъ, независимо отъ размѣра ихъ сторонъ. Все это есть не что иное, какъ удержаніе *тожества* нѣкотораго содержанія при измѣняющихся въ другихъ отношеніяхъ условіяхъ мысли или созерцанія. *На этомъ именно тожествѣ основана вся необходимость мысли какъ интуитивно усматриваемая, такъ и логически выводимая.* Всякій выводъ какъ интуитивный (въ аксіомахъ), такъ и дискурсивный есть не что иное, какъ мысленное прослѣживаніе тожественнаго при той или иной варіаціи синтезируемыхъ въ этомъ тожествѣ моментовъ. Это имѣетъ полную силу не только по отношенію къ геометрическимъ аксіомамъ, но и къ общематематическимъ аксіомамъ о «величинахъ». Въ самомъ дѣлѣ, о чемъ говорится въ аксіомѣ. «величины, равныя одной и той же величинѣ, равны между собою», какъ не о тожествѣ двухъ величинъ, усматриваемомъ черезъ нѣкоторое общее имъ тожество же съ третьей. Но уже гораздо труднѣе прослѣдить этотъ переходъ тожественнаго въ теоремахъ, гдѣ каждый новый шагъ отъ предыдущаго къ слѣдующему даетъ иногда *прибавку* того или иного созерцанія, иногда расщепленіе тожественнаго на части и даже его полную потерю для достиженія какого-нибудь вывода. Вообще истины нерѣдко обмѣниваются другъ на друга, какъ монеты, являя нѣкоторый своеобразный примѣръ круговой поруки въ передачѣ другъ другу своей скрѣпляющей силы. Въ этой передачѣ самое содержаніе истины, а именно то, что связуетъ одно звено съ другимъ по закону тожества, подвергается такимъ наращеніямъ, перераспредѣленіямъ, вообще постановкѣ въ новыя условія, что оно уже черезъ нѣсколько сужденій становится часто неузнаваемымъ. Такъ, въ теоремѣ о суммѣ угловъ треугольника эта сумма представляетъ изъ себя лишь видоизмѣненное соотношеніе, служащее основаніемъ параллельности, т. е. сумму внутреннихъ угловъ двухъ прямыхъ, пересѣкающихъ третью. Здѣсь то же «угловое количество» (2d) оказывается распредѣленнымъ лишь нѣсколько иначе, а именно не въ открытомъ пространствѣ, а въ замкнутой фигурѣ треугольника. Участь дальнѣйшихъ теоремъ прямо или косвенно зависитъ отъ этого основного закона угловъ. Однако прослѣдить это «одно и то же» оказывается дѣломъ весьма не легкимъ, настолько оно маскируется разными новыми привходящими моментами. Такъ, напримѣръ, нѣкоторыя теоремы о равенствѣ площадей основываются на равенствѣ треугольниковъ, а это послѣднее—на равенствѣ ихъ сторонъ, а

равенство этихъ сторонъ на ихъ параллельности и заключенности между параллельными въ конфигураціи даннаго построенія. Здѣсь связующимъ содержаніемъ является совсѣмъ другая сторона аксіомы о параллельныхъ, а именно самое свойство параллельности, т. е. постоянное равенство *разстояній* между параллельными. Именно это равенство переносится въ ходѣ доказательства теоремы на стороны двухъ треугольниковъ, а это послѣднее въ свою очередь является основаніемъ для равенства *площадей*. Такъ тожественное содержаніе, передававшееся отъ теоремы къ теоремѣ въ видѣ линейныхъ протяженій, синтезируясь въ новомъ конкретномъ вопросѣ съ новой пространственной интуиціей плоскостной фигуры, претерпѣваетъ метаморфозу изъ линіи въ площадь. Но то новое, что при этомъ прибавилось, имѣетъ свою собственную опору въ томъ новомъ созерцаніи, которое дано въ заданіи послѣдней теоремы. Итакъ, почти всякая теорема есть то или иное сочетаніе необходимости логической и необходимости интуитивной, прямо созерцаемой въ ея заданіи какъ пространственной интуиціи [1]). И лишь по наличности этой логической необходимости она можетъ быть отличаема отъ аксіомы. Съ этой точки зрѣнія разница между теоремой и аксіомой вовсе не столь коренная. Всякая теорема аксіоматична въ той мѣрѣ, въ какой она основывается на созерцательномъ содержаніи ея заданія.

Уже иначе обстоитъ дѣло въ ариѳметикѣ. Ея «начала», т. е. общематематическія аксіомы и система чиселъ, основаны несомнѣнно и на интуиціяхъ опыта. Однако на интуиціяхъ болѣе общаго характера, включающихъ въ себѣ какъ раздѣльность въ пространствѣ, такъ и раздѣльность во времени. Сущность этихъ интуицій состоитъ въ томъ, что тожественное или вѣрнѣе устана-

---

[1]) Если бы даже всю геометрію и удалось освободить отъ созерцаній, это вовсе не доказывало бы того, что необходимость выводовъ независима отъ созерцаній. Подобрать абстрактныя обозначенія и символы такъ, чтобы они замѣняли собою интуиціи, конечно можно. И, конечно, на этой основѣ можно построить систему зависимостей, до извѣстной степени адэкватную геометрической Но обоснованность всей этой системы на созерцаніяхъ скажется именно въ томъ, что необходимо для всего этого *подбирать* подходящіе символы и абстрактныя опредѣленія. Это все равно, что изобрѣсти счетную машину путемъ подбора какъ-то соотвѣтствующаго системѣ чиселъ механизма. Ея счетъ все-таки будетъ основанъ на системѣ чиселъ, а не на передвиженіи стальныхъ рычаговъ.

вливаемое какъ тожественное при постановкѣ его въ различные моменты времени или пункты пространства сохраняетъ свою количественную валентность (единицы или опредѣленнаго количества единицъ). Къ этому присоединяется особая специфическая интуиція, служащая основой системы чиселъ, а именно интуиція *порядка* слѣдованія чиселъ, отличающихся отъ каждаго предыдущаго и послѣдующаго на единицу. Въ сущности основой счета является система чиселъ именно въ качествѣ порядковой, такъ какъ овладѣть числовыми количествами можно не иначе, какъ сведя ихъ на систему порядковаго значенія. Въ этомъ установленіи связи между системой чиселъ, какъ системой количествъ и какъ системой порядковыхъ значеній, и заключается взаимодѣйствіе чистаго опыта и чистой мысли *Количества* суть несомнѣнно опытныя данныя, т. е. интуиціи пространственныхъ и временныхъ раздробленностей. Однако мы были бы безсильны ихъ фиксировать, а не только что складывать и умножать, если бы мысль не учредила порядокъ слѣдованія и не связала неизмѣннымъ образомъ черезъ интуицію единицы валентность количества съ валентностію порядковаго значенія числа. Если бы количество, обозначаемое числомъ 1000, не могло быть образовано путемъ систематическаго и раздѣленнаго на классы нарощенія при помощи единицъ, десятковъ, сотенъ,— это количество, какъ и всякое другое, было бы почти неотличимо отъ другихъ ему близкихъ и вообще представляло бы какъ для созерцанія, такъ и для мысли нѣкую «rudis indigestaque moles». Но мысль создаетъ лишь порядокъ. Однако и то, что упорядочивается, т. е. созерцаемое *количество*, въ свою очередь даетъ средство и возможность для мысли приводить себя въ порядокъ тѣмъ, что даетъ опорные пункты, т. е. *единицы* для счета. Считать можно только то, что есть, или то, что было, что имѣетъ нѣкоторое неистребимое хотя бы и въ качествѣ «прошлаго» содержаніе единицы, или единицъ бытія. И если даже дѣйствительность внѣшняго опыта даетъ намъ единицы въ томъ или иномъ смыслѣ непрочныя, мы сами создаемъ ихъ въ своемъ сознаніи *актами* счета. Для мысли совершенно безразлично, что считать и приводить въ порядокъ, монеты, орѣхи или раздѣльность своихъ собственныхъ актовъ, обозначаемыхъ какъ «разъ», «два», «три» и т. д. Все это есть нѣкоторая дѣйствительность, раздробленная въ порядкѣ пространства или времени на отдѣльности единицъ, изъ которыхъ каждая какъ

бы гласить о себѣ: «я есмь такое-же одно, какъ и другое». На удержаніи и упорядочиваніи мыслью такихъ тожественныхъ себѣ и другъ другу единицъ и зиждутся всѣ операціи счета. И опять-таки мы должны признать, что вся необходимость этихъ операцій зиждется на *тожествѣ* системы чиселъ и всѣхъ элементовъ этой системы самимъ себѣ. И если мы примемъ всю систему чиселъ *какъ готовую и осуществленную уже конструкцію мысли*, то всѣ ариѳметическія дѣйствія будутъ вытекать изъ этой системы въ качествѣ *аналитическихъ* сужденій. И такъ дѣло по существу и происходитъ. Ариѳметическія дѣйствія имѣютъ лишь внѣшній видъ синтетическихъ сужденій, поскольку *истинный субъектъ ихъ, т. е. система чиселъ* лишь внѣшнимъ образомъ изъ сужденія опускается (по существу-же эта система всегда мыслится, такъ какъ не мысля ее нельзя и производить ариѳметическихъ дѣйствій). Здѣсь намъ нельзя не указать на то весьма существенное обстоятельство, что вопросъ о синтетичности или аналитичности сужденій не можетъ быть рѣшаемъ изъ разсмотрѣнія понятій, входящихъ лишь въ составъ даннаго сужденія. Вѣдь многія сужденія по своему составу являются лишь выхваченными частями нѣкотораго цѣлаго, состоящаго изъ болѣе сложныхъ конструкцій мысли. И это цѣлое при высказываніи сужденія неизбѣжно имѣется въ виду и имъ логически предполагается. При этомъ по существу дѣла актъ мысли именно въ томъ и состоитъ, чтобы изъ мысленнаго созерцанія этого цѣлаго и его законовъ *аналитически* вывести ту или иную связь между субъектомъ и предикатомъ сужденія. Если мы опустимъ это мысленное восхожденіе къ закону цѣлаго и аналитическій выводъ изъ него, то мы, конечно, сравнивая только содержаніе субъекта и предиката сужденія, какъ-будто должны признать сужденіе синтетическимъ [1]).

---

[1]) Такое положеніе дѣла въ существѣ своемъ было указано уже Локкомъ, о чемъ очень удачно напоминаетъ В. М. Каринскій въ своей книгѣ «Умозрительное знаніе въ философской системѣ Лейбница» (см. стр. 90—99), совершенно справедливо отмѣчая, что истолкованія Локка идутъ въ этомъ пунктѣ нѣсколько дальше объясненій Лейбница. Мы знаемъ, что у антипсихологистовъ всегда наготовѣ возраженіе: «все это относится къ психологіи познанія, а не къ логической (объективной) сторонѣ знанія» Однако именно по отношенію къ ариѳметическимъ дѣйствіямъ они были бы вдвойнѣ неправы. Именно *логически* система чиселъ *уже предполагается* ариѳметическими дѣйствіями Всякое ариѳметиче-

Намъ предстоитъ теперь связать сказанное съ поставленнымъ

ское дѣйствіе, какъ разъ съ чисто *логической* точки зрѣнія, есть результатъ уже вполнѣ или отчасти готовой системы чиселъ (хотя бы до сотни). Но они были бы здѣсь неправы еще и въ другомъ отношеніи. При различіи сужденій въ качествѣ синтетическихъ или аналитическихъ по способу, указанному Кантомъ, и по существу дѣла нельзя освободиться отъ такъ называемыхъ «психологическихъ» условій мысли. Понятій, навсегда зафиксированныхъ въ своемъ содержаніи, почти не существуетъ. Есть, конечно, нѣкоторый обязательный minimum содержанія для каждаго понятія, но его maximum будетъ всегда неопредѣленнымъ. И вотъ въ этомъ отношеніи никогда не освободиться отъ вопроса, въ какой стадіи эволюціи входящихъ въ сужденіе понятій мыслится данное сужденіе. Но мы должны сказать бо́льшее. Иногда безъ той или иной психологіи познанія не уловить самого субъекта сужденія. Возьмемъ то сужденіе, которое критицисты вслѣдъ за Кантомъ такъ увѣренно относятъ къ категоріи синтетическихъ: 5+7=12. Мы утверждаемъ, что это далеко не такъ очевидно, какъ думалъ Кантъ. Въ своемъ опредѣленіи этого сужденія, какъ синтетическаго, Кантъ не обратилъ вниманіе, что субъектъ этого сужденія по существу весьма своеобразный, состоящій изъ *трехъ* отдѣльныхъ понятій: I) 5 II) плюсъ III) 7, причемъ предикатъ=12 относится къ этимъ понятіямъ не порознь, а лишь вмѣстѣ взятымъ. И, конечно, если разсматривать ихъ порознь, то 12-ти изъ содержанія этихъ понятій никакъ не получить. И здѣсь все дѣло въ томъ, какъ понимать промежуточное понятіе «плюсъ». Мы утверждаемъ, что если терминy «плюсъ» придавать смыслъ «должно быть соединено», то къ присоединенію предиката=12 еще нѣтъ никакихъ основаній. Пока еще установлено только «должно», пока еще только задана задача, отвѣтъ на нее (=12) еще не готовъ и не можетъ быть высказанъ. Отвѣтъ (=12) дается лишь тогда, когда задача уже рѣшена. Но если она рѣшена и если именно рѣшенную уже задачу выражаетъ 5+7=12, то субъектъ 5+7 имѣетъ смыслъ 5 «*уже сложенное*» съ семью. Но если дѣйствительно осуществить уже дѣйствіе сложенія по отношенію субъекта, т. е. реализовать содержаніе субъекта, какъ единства, то мы получаемъ сужденіе тожества. Итакъ, мы имѣемъ здѣсь альтернативу: или 5+7 есть уже осуществленное единство, тогда сужденіе 5+7=12 есть простое тожество или въ выраженіи 5+7 нельзя усматривать единаго субъекта, а лишь разрозненныя содержанія двухъ понятій: 5 и 7, о связи которыхъ задается нѣкоторый вопросъ. Но тогда мы должны сказать, что сужденія, какъ готоваго рѣшенія о связи субъекта и предиката еще и не существуетъ, а существуетъ лишь вопросъ или задача: «надо сложить 5 съ 7-ю». А если мы имѣемъ только вопросъ, то нельзя ставить знака равенства между двумя половинами предполагаемаго сужденія. Все вышесказанное показываетъ лишь то, что такая внѣшняя формула какъ 5+7=12 еще ничего не говоритъ намъ о дѣйствительномъ содержаніи мысли и о томъ, имѣемъ ли мы здѣсь актъ анализа или синтеза и что во всякомъ случаѣ, если эту формулу считать дѣйствительно завершеннымъ соединеніемъ *единаго* субъекта «5+7» съ предикатомъ «ровно 12-ти», то мы имѣемъ здѣсь сужденіе полнаго тожества, т. е. частный случай аналитическаго сужденія.

ранѣе вопросомъ о необходимой связи въ составѣ сужденій. Какъ мы уже это обнаружили на стр. 329, связь эта основывается на содержаніи тѣхъ понятій, которыя входятъ въ составъ сужденій. Въ свою очередь понятія эти, какъ это показано было нами на примѣрѣ математическихъ понятій, имѣютъ опору въ интуиціяхъ, а слѣдовательно въ содержаніи чистаго опыта. Всякія истины относятся къ тѣмъ или инымъ формальнымъ соотношеніямъ. Но эти соотношенія берутся изъ опыта. Вмѣстѣ съ ними берется и тотъ законъ, который лежитъ въ основѣ каждой формы и который представляетъ въ существѣ своемъ не что иное, какъ сохраненіе и утвержденіе каждой формой своей природы при всѣхъ измѣняющихся условіяхъ. Мысль, конечно, вноситъ въ конструкцію опыта свои измѣненія и поправки. Однако нельзя на основаніи этого утверждать, что та необходимость, которая выражается въ законахъ формъ, есть необходимость, порождаемая мыслью. Поскольку дѣло касается категорій дѣйствительности, ея формы никогда не изобрѣтаются мыслью, а берутся лишь въ большей чистотѣ и отчетливости. Законъ параллельности имѣется на-лицо и въ направленіи двухъ параллельныхъ улицъ, и въ ростѣ двухъ рядомъ стоящихъ сосенъ, и въ ребрахъ деревянной линейки. Всѣ несовершенства этихъ линій въ счетъ не идутъ, поскольку въ нихъ ясно видна ихъ основная направленность. И если бы законъ этотъ не имѣлъ осуществленія въ реальномъ мірѣ, то техника была бы дѣломъ невозможнымъ. Эмпирическая приближенность осуществленія этихъ законовъ нисколько не нарушаетъ ихъ силы, поскольку мы убѣждаемся, что каждое отклоненіе въ результатѣ есть слѣдствіе разнаго рода случайныхъ обстоятельствъ. Законъ формы и связанная съ нимъ абсолютная необходимость внѣдрены въ каждую реальную форму опыта, но лишь *въ неразрывномъ сліяніи съ разнаго рода побочными* отклоняющими обстоятельствами. И роль мысли не создавать этотъ законъ и необходимость изъ ничего, а лишь *вскрывать*, *изолировать*, *прослѣживать*, *фиксировать* и *ставить* въ чистой мысли въ видѣ умопостигаемыхъ предметовъ. И вся необходимость всѣхъ послѣдующихъ раціональныхъ дедукцій зиждется всецѣло на необходимости въ конструкціи этихъ предметовъ-формъ. Разсматривая эту конструкцію съ точки зрѣнія способовъ мыслительной ея обработки, мы видимъ здѣсь два основныхъ случая: во-первыхъ, когда, «предметъ-форма» сполна расчлененъ

на отдѣльности, допускающія возможность прослѣживать и точно учитывать ихъ въ дальнѣйшихъ синтезахъ мысли и созерцанія. Въ такомъ случаѣ мы имѣемъ *понятія* съ четко *анализированнымъ* содержаніемъ, дающимъ почву для *логическихъ* дедукцій, основанныхъ всегда на законѣ тожества. Но эти же «формы-предметы» не всегда могутъ быть сполна реализованы въ чистой мысли, а имѣютъ еще и нѣкоторое интуитивное тѣло, не поддающееся анализу. Въ такомъ случаѣ дедукція не можетъ быть осуществлена логически, т. е. черезъ понятіе, и имѣетъ вполнѣ или отчасти интуитивный характеръ. Въ этомъ случаѣ тожество прослѣживается не въ сочетаніи понятій, а въ сочетаніяхъ созерцаемыхъ формъ. Всѣ основополагающія понятія содержатъ въ себѣ такія интуиціи, которыя мысль въ сужденіяхъ обыкновенно только раскрываетъ, т. е. анализируетъ. И въ стремленіи критической философіи поставить на первый планъ сужденія, а не понятія, слѣдуетъ видѣть лишь желаніе отдѣлаться отъ данностей чистаго опыта, поставить мысль, какъ творческое начало, отъ опыта совершенно независимой и приписать основные синтезы именно ей. Между тѣмъ какъ въ дѣйствительности всѣ основополагающіе синтезы даются опытомъ и мыслью лишь извлекаются изъ него. Конечно и мысль синтезируетъ тѣ или иныя формы и понятія, однако ея синтезы являются лишь постановками и соединеніями данныхъ уже основныхъ структурь и помимо этихъ послѣднихъ не имѣютъ для дѣйствительности никакого значенія. Все сказанное нисколько не лишаетъ мысль творческаго значенія. Познавать дѣйствительность можно лишь ее синтезируя изъ отдѣльностей опыта, возсоздавая ею раздробленную и не данную еще цѣлость. Работу человѣческой мысли въ познаніи дѣйствительности можно уподобить собиранію сложнаго часового механизма изъ его отдѣльныхъ частей. Для незнающаго часового мастерства это дѣло, требующее несомнѣнно творчества не данныхъ еще формъ на основаніи данныхъ. Человѣческая мысль никогда не участвовала ни въ созданіи частей міра, ни его цѣлаго, поэтому и работа его возсозданія мыслью является для нея несомнѣннымъ творчествомъ.

Мы можемъ подвести теперь нѣкоторые общіе итоги по вопросу о природѣ и происхожденіи необходимости, присущей той связи понятій, которая именуется сужденіями и умозаключеніями. По существу своему эта необходимость всегда есть необходимость раскрытія

той или иной формой своего содержанія. Всякое дедуцированіе есть не что иное, какъ удержаніе закона данной формы, соблюденіе того, что уже однажды утверждено. Этотъ процессъ не есть однако топтаніе на мѣстѣ именно потому, что чистый опытъ наращиваетъ на ранѣе данную конструктивную (т. е. синтетическую) форму все новые и новые синтезы. Итакъ, въ основѣ мысли, конечно, лежитъ синтезъ; однако, поскольку дѣло идетъ о познаніи *дѣйствительности*, это синтезъ, сообразующійся со структурой чистаго опыта. Относить синтетическую связь закона, касающагося дѣйствительности, къ области мысли можно только однимъ способомъ, а именно онтологизируя логику или логизируя самую дѣйствительность. Конечно, если распусканіе розы или послѣдовательность молніи и грома объявлять отношеніями логическаго порядка, то можно утверждать, что логическій строй сужденій насквозь синтетиченъ. Однако такое гносеологическое своеволіе въ концѣ-концовъ должно обратиться противъ тѣхъ, кто его допускаетъ, такъ какъ, вводя логику въ самую дѣйствительность, превращая всѣ онтологическія связи въ логическія, нѣтъ уже никакихъ основаній противополагать идеальное реальному, эмпирическое логическому, психологическое гносеологическому.

Сведеніе логическихъ связей къ закону тожества порождаетъ вопросъ о логическомъ значеніи закона достаточнаго основанія. Въ чемъ его роль, если движущая сила логическаго мышленія принадлежитъ закону тожества? На этотъ вопросъ мы отвѣтимъ указаніемъ на то, что логическое развитіе и обоснованіе мысли не покрываетъ собою всю сферу мысли, которая, какъ мы уже указывали, имѣетъ точкой отправленія и созерцанія чистаго опыта, дающія *основу* для интуитивно усматриваемой связи. И здѣсь-то и имѣетъ свое значеніе законъ достаточнаго основанія, т. е. законъ обоснованія знанія на чемъ-нибудь абсолютно достовѣрномъ. Но и въ логикѣ ему можно присвоить общее значеніе той основы, которая восполняетъ всякое petitio principii, т. е. устраняетъ возможность упрека въ этой слабости. Вообще надо сказать, что законъ достаточнаго основанія есть законъ весьма расплывчатаго значенія; онъ говоритъ только о томъ, что всякая мысль должна имѣть свою опору. Строить логическую теорію на этомъ законѣ, имѣющемъ даже чисто фигуральное и метафорическое обозначеніе (основаніе=«фундаментъ» «лежащее подъ», «то на чемъ» и т. п.),

все равно нельзя, если мы не хотимъ отдѣлываться общими выраженіями. Всегда возникаетъ вопросъ, *какое-же это основаніе*, что именно въ данномъ случаѣ обосновываетъ выводъ? А отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть лишь одинъ: существующая или поставленная мыслью форма, ея природа и законъ, имѣющій силу *во всякой матеріи* и условіяхъ осуществленія. Но изъ этого отвѣта ясно, какая неопредѣленная общность заключается въ законѣ достаточнаго основанія.

Сказаннымъ о необходимости присущей содержанію мысли вполнѣ разрѣшается и вопросъ о всеобщности сужденій чистой мысли. Всеобщность есть прямое слѣдствіе необходимости. Если доказана необходимость сужденія А есть В, то, конечно, эта связь А и В не зависитъ ни отъ какихъ условій мѣста и времени, если только А полагается и ставится, какъ неизмѣнное. Легко также разрѣшается вопросъ о томъ, какъ можетъ абсолютная всеобщность и необходимость имѣть свое основаніе *въ опытѣ*. Все это кажется невозможнымъ лишь тогда, когда не обращаютъ вниманія, что такое опытъ и что дѣлаетъ съ нимъ мыслъ. Пусть форма той или иной опытомъ данной конструкціи случайна, но вѣдь дѣло идетъ не о ея реальномъ существованіи въ качествѣ деревянной, желѣзной и т. п., которое можетъ быть непрочнымъ, а о ней самой. Форма отвлекается мыслью отъ ея матеріальнаго содержанія и ставится только *какъ форма*. И въ такой постановкѣ она обладаетъ тою же степенью неуничтожимости, какъ и полагающая ее мысль. Но разъ полагается форма А, то тѣмъ самымъ требуется и ея предикатъ В, который есть лишь какой-либо ея аспектъ, ея часть, продолженіе, та или иная варіація и т. д. Идеализація мысли ни въ чемъ иномъ не состоитъ, какъ въ очищеніи, постановкахъ и удержаніи тѣхъ или иныхъ формальныхъ соотношеній опыта. Дальнѣйшая же функція мысли состоитъ въ усмотрѣніи все новыхъ и новыхъ синтезовъ и прослѣживаніи тожественнаго въ новыхъ синтетическихъ конструкціяхъ. Итакъ, абсолютныя свойства мыслимой связи получаютъ полное объясненіе и оправданіе безъ всякаго признанія какихъ-либо апріорныхъ началъ, если только такимъ началомъ не признать самые законы мышленія. И въ этомъ отношеніи нельзя не признать, что въ самомъ существенномъ, а именно въ признаніи опыта необходимой опорой для мысли эмпиризмъ всегда былъ правъ. И лишь преувеличенія эмпиризма справедливо ограничивались раціонализмомъ.

Основной ошибкой крайняго эмпиризма, представителемъ котораго надо признать Юма и Милля, было, конечно, выведеніе всеобщности и необходимости истинъ, имѣющихъ *логическій* и *интуитивный* характеръ, изъ повторности опыта. Конечно, довольно *одинъ разъ* всмотрѣться и мысленно понять созерцаемую или отвлеченно полагаемую форму (пространственную или числовую), чтобы увидѣть неизбѣжность тѣхъ опредѣленій и выводовъ, которые *лишь выражаютъ ея природу*. Но если эмпиризмъ ошибался въ томъ, что *многократность* играетъ здѣсь какую-то роль, то онъ безусловно былъ всегда правъ въ томъ, что для того, чтобы *ставить* и *полагать* мыслью ту или иную форму, необходимо ее хоть разъ получить въ опытѣ, что собственныя изобрѣтенія мысли во всякомъ случаѣ не могутъ претендовать на созданіе всего окружающаго насъ міра. Далѣе, поскольку дѣло касается чисто эмпирическихъ, т. е. не абсолютныхъ раціональныхъ обобщеній, эмпиризмъ совершенно правомѣрно обосновывалъ ихъ на многократности опыта. И если Милль ошибочно выводилъ изъ многократности опыта математическія истины, то Юмъ не безъ нѣкотораго права обосновывалъ законъ причинности на привычкѣ къ опредѣленной послѣдовательности явленій. Мы говоримъ «не безъ нѣкотораго права», потому что законъ причинности имѣетъ двоякій смыслъ: 1) болѣе глубокій, умозрительно усматриваемый смыслъ, опирающійся въ концѣ-концовъ на принципъ тожества (раскрытіе того же въ иномъ) и 2) чисто эмпирическаго обобщенія о замѣчаемой законосообразности въ чередованіяхъ явленій. То понятіе причинности, которое имѣется въ наукѣ, есть нѣкоторая недифференцированная смѣсь того и другого. И поскольку Юмъ имѣлъ въ виду 2-ой, въ достаточной мѣрѣ вульгарный смыслъ закона причинности, онъ не безъ основанія возводилъ его къ простой неразрывной ассоціаціи.

Сведя природу необходимости въ содержаніи мысли къ формальной конструкціи понятій и интуицій, а эти послѣднія къ первоначальной структурѣ опыта, мы должны были однако признать, что всѣ эти формы и структуры связуются въ одну систему знанія лишь благодаря ихъ фиксаціи, постановкѣ и идеализаціи въ мысли. Но что собственно значитъ поставить предметъ мыслью, въ чемъ вообще сущность всякаго умопостиженія? Для отвѣта на этотъ вопросъ намъ необходимо обратиться къ ближайшему разсмотрѣнію вопроса о природѣ мысли или, что то же, идеальнаго.

Глава XIV.

Что такое истина.—Природа идеальнаго.—Правда и неправда антипсихологизма.

Вопросъ о томъ, что такое содержаніе мыслей, въ частности истинныхъ мыслей, можетъ имѣть троякое рѣшеніе. Во-первыхъ, это содержаніе можетъ быть признано нѣкоторымъ состояніемъ сознанія индивидуальнаго субъекта, во-2-хъ, оно можетъ быть признано содержаніемъ самой дѣйствительности, вѣрнѣе, той или иной ея стороны и, въ 3-ихъ, оно можетъ быть отнесено къ особому безвременному царству небытія и нереальности.

Начнемъ съ 3-ей возможности, которую мы уже имѣли въ виду, когда разсматривали точку зрѣнія Риккерта—Ласка. Здѣсь намъ придется мало добавить къ сказанному уже на стр. 59—60 и 66—71. Несомнѣнно, что именно эту третью возможность представляетъ также и теорія интенціонализма Гуссерля. Однако теорія эта не такова, чтобы пролить свѣтъ на тѣ неясности, которыя имѣются по этому поводу въ воззрѣніяхъ Риккерта и Ласка. Напротивъ, у послѣдняго мы имѣемъ все-таки нѣчто болѣе договоренное и отчетливое. Во всякомъ случаѣ Гуссерлевскія интенціи, устремленныя на какіе-то мыслимые предметы, которыхъ въ концѣ-концовъ не знаешь гдѣ искать [1]),—это образецъ гносеологическаго тумана. У Риккерта и Ласка есть по крайней мѣрѣ явственный дуализмъ. У Гуссерля и этого нѣтъ. Онъ категорически утверждаетъ, что въ интенціи на предметъ нѣтъ никакихъ двухъ вещей: акта и предмета, а есть лишь *одна вещь:* интенціональное, т. е. направленное на предметъ

---

[1]) «Der immanente Gegenstand gehort also nicht zum descriptiven Bestand des Erlebnisses er ist also in Wahrheit garnicht immanent oder mental. Er ist freilich auch nicht extra mentem, er ist uberhaupt nicht». Husserl Log. Untersuchungen II, s. 352

переживаніе [1]). Другими словами, есть указующее безъ указуемаго. И однако, когда Гуссерлю приходится отстаивать безвременность истинъ, ихъ содержаніе оказывается находящимся гдѣ-то внѣ всякихъ интенціональныхъ актовъ. Тутъ уже интенціональный актъ самъ по себѣ, а мыслимые имъ предметы сами по себѣ. Такъ, критикуя утвержденіе Зигварта, что истина не существуетъ безъ мыслящаго ее субъекта, Гуссерль напоминаетъ Зигварту объ истинахъ, выходящихъ за предѣлы человѣческой способности, объ истинахъ еще не познанныхъ. Истины должны быть безотносительны къ ихъ познаваемости, утверждаетъ Гуссерль, такъ какъ иначе выйдетъ, что сужденіе, выражающее формулу тяготѣнія, до Ньютона не было истинно. И, слѣдовательно, при ближайшемъ разсмотрѣніи оно оказалось бы, собственно говоря, противорѣчивымъ и вообще ложнымъ: вѣдь къ смыслу его утвержденія явно принадлежитъ безусловная истинность его для всякаго времени [2]). До чего слабо это возраженіе Гуссерля, ясно видно изъ отвѣта самого Зигварта. «Планеты»,—пишетъ по этому поводу Зигвартъ,—«конечно, задолго до Ньютона совершали движеніе такимъ же образомъ, какъ это соотвѣтствуетъ формулѣ тяготѣнія. Но до того, какъ Ньютонъ установилъ свою теорію, для человѣческаго познанія вообще не существовало никакого положенія относительно этого, которое могло бы быть истиннымъ. Теперь, конечно, благодаря своему содержанію, оно имѣетъ значимость также и для прошедшаго времени. Изъ того, что о положеніи, которое вообще никогда еще не мыслилось, нельзя утверждать, что оно истинно, — изъ этого Гуссерль заключаетъ, что раньше оно было ложнымъ. Развѣ можно о неродившемся человѣкѣ сказать, что онъ здоровъ, или сказать, что онъ боленъ? И если не является истиннымъ, что онъ здоровъ, такъ какъ онъ вѣдь даже не существуетъ, то развѣ отсюда вытекаетъ, что онъ боленъ? Именно такъ и умозаключаетъ Гуссерль. Подобно тому, какъ онъ смѣшиваетъ дѣйствительность и истинность, онъ смѣшиваетъ простое отрицаніе съ утвержденіемъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 352. Отношеніе интенцій къ ихъ предметамъ Гуссерль пытается дополнить и въ другихъ мѣстахъ, однако, по нашему мнѣнію, тщетно. Образцовыя неясности по этому вопросу находятся напримѣръ на стр. 387, 388, а особенно на стр 399.

[2]) Логическія изслѣдованія, ч. I, рус. переводъ, стр 110.

противной противоположности. Своеобразныя ожиданія пробуждаетъ эта идеальная «чистая логика», если она должна сдѣлать возможными такіе фокусы, достойное мѣсто для которыхъ было бы въ Платоновскомъ Евтидемѣ» [1]). И нельзя не посочувствовать той досадѣ, которая такъ ясно сквозитъ въ послѣдней фразѣ почтеннаго мыслителя, который во всякомъ случаѣ заслуживалъ, чтобы его критиковалъ изслѣдователь съ болѣе яснымъ состояніемъ собственныхъ мыслей. Еще болѣе грустно становится за философію и за ея будущее, когда во всѣхъ отношеніяхъ тусклое произведеніе Гуссерля ставится очень многими во главу угла современной гносеологіи, рекомендуется къ усиленному штудированію учащейся молодежи и когда самъ Гуссерль характеризуется, какъ несомнѣнный идейный вождь надвигающейся новой эпохи философскаго мышленія [2]). Мы со своей стороны выражаемъ твердое убѣжденіе, что если эта новая эпоха пойдетъ за Гуссерлемъ, какъ за своимъ вождемъ, то это будетъ эпоха второй схоластики, на этотъ разъ уже не теологической, а гносеологической. Утверждаемъ же мы это потому, что весь второй томъ столь прославленныхъ «Логическихъ изслѣдованій» Гуссерля представляетъ, по нашему мнѣнію, за исключеніемъ отдѣла, посвященнаго теоріи абстракціи, чистѣйшую схоластику безконечныхъ подраздѣленій и дистинкцій, не только что никому и ни для чего не нужныхъ, но совершенно безполезныхъ и для самого Гуссерля, который въ концѣ-концовъ утопаетъ въ нагроможденныхъ имъ самимъ тончайшихъ различеніяхъ и подраздѣленіяхъ, не дѣлая изъ нихъ никакого употребленія. Правда, Б. В. Яковенко, признавшій Гуссерля идейнымъ вождемъ новой философской эпохи, увѣряетъ, что осуществляемый Гуссерлемъ феноменологическій анализъ познанія открываетъ цѣлый новый міръ ранѣе невѣданныхъ элементовъ и отношеній и сулитъ прежней относительно ограниченной гносеологической сферѣ необъятные размѣры и неисчислимыя открытія [3]). Странно, однако, что за 13 лѣтъ интенсивной общей работы германскихъ гносеологовъ никакихъ, не только что неисчислимыхъ, но даже

---

[1]) Хр Зигвартъ. Логика Рус переводъ І. А. Давыдова, т І, стр. 428

[2]) См статью о Гуссерлѣ Б В. Яковенко. Новыя идеи въ философіи № 3, стр. 139.

[3]) Тамъ же, стр 128

одного открытія и ни одного новаго горизонта на почвѣ Гуссерлевскихъ дистинкцій и дизъюнкцій не послѣдовало. И самъ Б. В. Яковенко, при всемъ своемъ энтузіазмѣ по отношенію къ Гуссерлю, въ своей весьма обстоятельной статьѣ о немъ не смогъ привести его воззрѣнія къ сколько-нибудь значительной и ясной конфигураціи. Въ этомъ вина, конечно, не Б. В. Яковенко, который на меньшемъ протяженіи могъ представить воззрѣнія Шуппе въ видѣ весьма строгой и ясной гносеологической системы. Излагать Гуссерля дѣло по существу неблагодарное, потому что у него кромѣ различныхъ *отдѣльныхъ* соображеній и мнѣній иногда удачныхъ, иногда неудачныхъ не имѣется никакого органическаго *цѣлаго*, никакого яснаго взгляда на сущность познанія. Но и въ этихъ «отдѣльностяхъ» главное значеніе имѣетъ все-таки его критика психологизма и противоположеніе психологизму логической точки зрѣнія. Однако, какъ это правильно отмѣчаетъ Наторпъ въ своей статьѣ «Кантъ и Марбургская школа», послѣ Когена здѣсь у Гуссерля мало чему можно научиться И если Наторпъ все же «съ радостью привѣтствуетъ» «Логическія изслѣдованія» Гуссерля, то, конечно, только потому, что все это «вода на ту же мельницу». Но къ этой критической сторонѣ изслѣдованій Гуссерля мы еще вернемся, а пока обратимся ко 2-ой, указанной нами возможности.

Истина можетъ быть признана той или иной стороной самой познаваемой дѣйствительности. Послѣдовательное и рѣшительное проведеніе этого взгляда неизбѣжно приводитъ къ точкѣ зрѣнія панлогизма, т. е. признанію самой дѣйствительности ничѣмъ инымъ, какъ истиной или идеей Однако, въ нашу задачу не входитъ обсуждать панлогизмъ, какъ метафизическую систему, т. е. какъ ученіе о сущемъ внѣ человѣческой мысли. Здѣсь насъ интересуетъ лишь вопросъ объ истинѣ, какъ познанной или познаваемой. Но въ качествѣ таковой она имѣетъ явное отношеніе къ познающему субъекту и ему какъ-то дана. И здѣсь возникаетъ вопросъ, является ли она въ этой своей данности нумерически однимъ и тѣмъ же предметомъ или его аспектомъ, или же истина, какъ содержаніе предмета внѣ субъекта—это одно, а истина, какъ содержаніе мыслей въ субъектѣ—это уже нѣчто другое? Имѣется ли здѣсь онтологическое тожество или только гносеологическое соотвѣтствіе? Въ сущности первую точку зрѣнія мы весьма подробно разбирали въ VI главѣ въ видѣ абсолютнаго интуитивизма

Н. О. Лосскаго. Вѣдь по существу дѣла интуитивизмъ Н. О. Лосскаго есть въ то же время естественная гносеологія абсолютнаго идеализма. Она могла бы быть включена въ философскую систему Гегеля безъ существеннаго ей противорѣчія. Правда, собственныя заявленія Н. О. Лосскаго съ этимъ не вполнѣ согласуются и обнаруживаютъ въ отношеніи къ панлогизму нѣкоторую половинчатость. Такой именно характеръ имѣютъ послѣднія формулировки Н. О. Лосскаго, который полагаетъ что «*одно и то же* содержаніе міра, разсматриваемое какъ независимое отъ *акта знанія* познающаго субъекта, есть онтологическое, а поскольку оно становится содержаніемъ сужденія, оно составляетъ *логическую сторону его*» [1]). Однако это сближеніе между логикой и онтологіей имѣетъ, по мнѣнію Н. О. Лосскаго, «характеръ не панлогизма, а *устраненія противоположности между панлогистическимъ раціонализмомъ и эмпиристическимъ иррационализмомъ* [2])». Мы думаемъ однако, что если бы Н. О. Лосскій привелъ въ окончательную ясность вышеприведенное опредѣленіе онтологическаго и логическаго, онъ не остался бы на неопредѣленной позиціи «устраненія противоположности». Въ самомъ дѣлѣ, Н. О. Лосскій сначала говоритъ «*одно и то же*», подчеркивая эти слова, а потомъ это «одно и то же» начинаетъ противополагать то въ качествѣ «содержанія міра», то въ качествѣ «содержанія сужденія». Читателю, конечно, хочется вѣрить автору, что это совершенно и абсолютно «*одно и то же*», но въ то же самое время ему хочется вѣрить, что авторъ не безъ основанія предлагаетъ ему называть это «одно и то же» одинъ разъ логическимъ, а въ другой разъ онтологическимъ. И ему не остается ничего другого, какъ недоумѣвать, въ чемъ же все-таки разница между «содержаніемъ сужденія» и «содержаніемъ міра» или, что то же, между логическимъ и онтологическимъ. Одно изъ двухъ: или этой разницы совершенно нѣтъ и тогда производимую въ стеклянной колбѣ химическую реакцію съ полнымъ правомъ можно назвать также и логическимъ процессомъ или между мыслью о ней химика и самой химической реакціей, какъ процессомъ бытія, вопреки увѣреніямъ Лосскаго, что это «одно и то же», есть какая-то разница въ родѣ, напримѣръ, той, какая существуетъ между кривиз-

[1]) Энциклопедія философскихъ наукъ Вып I. Логика, стр. 41.

[2]) Тамъ же.

ной линіи, разсматриваемой извнѣ (т. е. выпуклостью) и кривизной линіи, разсматриваемой изнутри (т. е. вогнутостью). Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ самый настоящій панлогизмъ, во 2-омъ же случаѣ истина водворяется все-таки въ область индивидуальнаго сознанія людей или какихъ-либо другихъ существъ, т е. мы возвращаемся къ тому психологизированію истины, которое столь рѣшительно отвергаетъ Н. О. Лосскій. Въ самомъ дѣлѣ, какъ вогнутость только внутри круга, такъ истина въ качествѣ логическаго только внутри субъекта.

Надо еще имѣть въ виду, что Н. О. Лосскому также во что бы то ни стало необходимо признать истины «безвременными» и «внѣпричинными». Но въ этомъ отношеніи его положеніе весьма трудное; все наше знаніе о дѣйствительности относится къ предметамъ, находящимся во времени: и химическая реакція въ колбѣ, и мысль о ней химика происходятъ во времени. Но если истина есть сторона самой дѣйствительности, а эта дѣйствительность находится во времени, то какъ же истина можетъ быть безвременной? Вообще съ этой безвременностью положительно некуда дѣваться бѣднымъ истинамъ, если не водворить ихъ въ мѣсто вѣчнаго упокоенія въ царствѣ «небытія», какъ это сдѣлано уже Риккертомъ, Ласкомъ и Гуссерлемъ. Впрочемъ позиція Н. О. Лосскаго, какъ философа, не отрекшагося отъ метафизики, имѣетъ еще одну перспективу въ видѣ вполнѣ реальнаго міра вѣчныхъ идей въ платоновскомъ смыслѣ. Но вѣдь мы мыслимъ логически не только о вѣчныхъ истинахъ математики и философіи, но и по поводу событій, совершившихся въ такомъ-то году, въ такомъ-то мѣсяцѣ и такого-то числа. Не придется ли намъ въ такомъ случаѣ создавать двѣ логики: одну для мышленія о вѣчныхъ идеяхъ, другую же для сужденій о конкретныхъ единичныхъ событіяхъ? Какъ выйдетъ изъ всѣхъ этихъ затрудненій Н. О. Лосскій, покажетъ будущее. Мы же съ своей стороны считаемъ, что затронутая нами проблема логической истины имѣетъ рѣшеніе совсѣмъ на другой почвѣ, а именно: не выходя изъ сферы реальной дѣйствительности и находящагося съ нею въ реальномъ же взаимодѣйствіи познающаго субъекта.

Какъ мысль, такъ и ея содержаніе, независимо отъ того, истинное оно или ложное, есть нѣчто происходящее въ предѣлахъ тѣхъ или иныхъ индивидуальныхъ сознаній. И всѣ затрудненія, которыя указываются обыкновенно въ этой постановкѣ вопроса, мы счита-

емъ *совершенно мнимыми* и въ значительной мѣрѣ *изобрѣтенными*. Всѣ эти затрудненія сводятся по существу къ двумъ пунктамъ: 1) къ незыблемости и абсолютности раціональныхъ истинъ и 2) къ ихъ всеобщности. Въ отношеніи перваго пункта всѣ существенныя разъясненія были уже нами сдѣланы въ предыдущей главѣ. Намъ остается здѣсь лишь яснѣе подчеркнуть нѣкоторыя указанныя уже нами особенности логической и интуитивной связи понятій и сужденій.

Мысль имѣетъ всегда своимъ содержаніемъ какую-нибудь форму и матерію опыта непосредственнаго или воспроизведеннаго (въ представленіяхъ), исправленнаго или неисправленнаго. Какъ бы ни ставилось это содержаніе нашей мыслью,—въ качествѣ лишь мысленно требуемаго или въ качествѣ дѣйствительнаго, важно то, что мысль оперируетъ всегда *съ нѣкоторой формой*. Вѣдь даже тогда, когда мы мыслимъ о какой-нибудь матеріи, о какомъ-нибудь простомъ качествѣ, *необходимость* тѣхъ или иныхъ опредѣленій возникаетъ лишь въ томъ случаѣ, если мы эту «матерію» поймемъ *подъ той или иной формой*, напр., массу физическихъ тѣлъ представимъ атомистически, теорію свѣта математически и т. п. И вполнѣ понятно почему: простое неразложимое качество можетъ намъ дать лишь какое-нибудь сужденіе тожества «А есть А» или «красное есть красное». Лишь формальныя конструкціи, данныя опытомъ или постулированныя мыслью, даютъ *выводы*, т. е. *раскрытіе* тѣхъ или иныхъ детальныхъ сторонъ природы формы, ея способа связи съ чѣмъ-нибудь инымъ, вообще ея природу внутри себя, или въ связи съ чѣмъ-либо ей внѣшнимъ. И необходимость всѣхъ этихъ выводовъ коренится не въ чемъ иномъ, какъ *въ природѣ формы, какъ формы*. Необходимость эта возникаетъ по отношенію всякой *единичной* формы въ данномъ мѣстѣ и въ данную минуту. Желѣзныя скрѣпы мысли здѣсь всецѣло зиждутся на желѣзныхъ скрѣпахъ самого *бытія* той или иной *формы*. Пусть эта форма, живущая секунду, но уже этой секундой она владѣетъ вполнѣ. разъ она сейчасъ въ какомъ-то отношеніи есть А, то она же въ другомъ отношеніи есть и В. Исчезнетъ А, исчезнетъ и В. Конечно, отъ этого исчезновенія не получится сужденія: «А не есть В», а вообще исчезаетъ всякое сужденіе объ этомъ предметѣ, если только мысль не будетъ имѣть способности создать нѣкоторый его эквивалентъ въ самой себѣ. Но такой именно способностью

мысль одарена и въ этомъ ея сила и владычество надъ постоянно измѣняющейся дѣйствительностью. Мысль воспроизводитъ формы дѣйствительности въ самой себѣ. Но что же такое это воспроизведеніе? Это состояніе индивидуальнаго сознанія или, иначе, психологическіе акты и ихъ содержаніе—отвѣчаемъ мы. Логическія связи осуществляются именно между содержаніями актовъ сознанія. Но то обстоятельство, что эти акты то возникаютъ, то исчезаютъ, ни на іоту не дѣлаютъ эти связи чѣмъ-то болѣе эфемернымъ, чѣмъ если бы они существовали вѣчно. Логическая связь существуетъ между А и В внѣ всякой зависимости отъ того, сколько времени это А и В длится въ душѣ или внѣ ея. Здѣсь мы не можемъ не отмѣтить какую-то поразительную непослѣдовательность въ аргументахъ антипсихологистовъ. Они готовы признать логическую связь между цвѣтомъ розы и ея распусканіемъ и протестуютъ, когда эту связь переносятъ въ составъ индивидуальныхъ психологическихъ содержаній. Какъ-будто психологическое бытіе есть какая-то поддѣлка подъ бытіе, а не такая же подлинная оформленная дѣйствительность, съ тѣми же полномочіями на неизбѣжность раскрытія формы, какъ и во внѣшней дѣйствительности. Провозглашая безвременность логической связи въ истинѣ о розѣ, они въ то же время какъ-будто продолжаютъ считаться съ тѣмъ, что роза все же имѣетъ долговѣчность двухъ, трехъ дней, а мысли длятся минуты и секунды, такъ какъ иначе въ силу чего же роза у нихъ является почему-то достойной носительницей логическихъ отношеній, содержанія же психологическихъ актовъ, т. е. представленій, почему-то объявляются въ этомъ отношеніи неправоспособными. Логичность онтологическаго въ предѣлахъ розы и дровъ допускается, а въ составѣ сознанія, строющаго образъ розы, почему-то становится недѣйствительной. Мы со своей стороны тоже утверждаемъ полную независимость истины отъ времени, однако не большую той, какой обладаетъ самое бытіе, какъ сознаніе или находящаяся внѣ сознанія дѣйствительность. Истина есть выявленіе природы той или иной формы, внѣ всякой зависимости отъ того, сколько эта форма длится и гдѣ она осуществляется. Однако истины нѣтъ, коль скоро нѣтъ той формы, которую она выражаетъ, т. е. нѣтъ той дѣйствительности, которая обладаетъ данной формой, или мысли, которая ее творчески ставитъ. Конечно, ея нѣтъ и безъ мыслящаго субъекта, который прослѣживаетъ

логическія связи въ формахъ дѣйствительности или въ формахъ своей же мысли. Безсубъектность истины есть или панлогизмъ, или гносеологическій nonsens. Итакъ, необходимость истины вовсе не вынуждаетъ насъ выходить изъ сферы дѣйствительности, какъ міра внѣ сознанія или какъ міра мыслей индивидуальнаго сознанія. Посмотримъ, быть можетъ къ этому вынуждаетъ насъ всеобщность и абстрактность понятій.

Здѣсь мы отчасти можемъ примкнуть къ данному Гуссерлемъ подраздѣленію общихъ именъ на. 1) неопредѣленную общность того или иного содержанія, могущаго имѣть подъ собою соотвѣтствующія индивидуальности (Ein A). Въ этой общности осуществляется, по Гуссерлю, предикативная функція сужденій, посредствомъ которой тотъ или иной предметъ подводится подъ содержаніе извѣстнаго понятія. 2) Весь объемъ предметовъ одинаковаго содержанія (Alle A) и 3) Родъ въ его предметномъ единствѣ безъ вниманія къ относящимся къ нему отдѣльнымъ особямъ (Das A). Но къ этому мы прибавимъ еще отъ себя абстракцію въ тѣсномъ смыслѣ слова, т. е. выхваченныя изъ органическихъ конструкцій реальности и мысли отдѣльные признаки, черты и свойства, напр. «краснота», «прямизна», «красота». Мы утверждаемъ, что всѣ эти формы мысли могутъ имѣть свое исчерпывающее объясненіе въ области индивидуальнаго сознанія безъ помощи какихъ-либо мистическихъ созерцаній настоящихъ универсалій (Лосскій), или полумистическихъ созерцаній «несуществующихъ» и, однако, какъ-то существующихъ идейныхъ «значеній» (Гуссерль). По крайней мѣрѣ точка зрѣнія концептуализма представляется намъ способной выдержать всѣ направляемыя противъ нея возраженія, которыя зачастую производятъ впечатлѣніе лишь нѣкоторыхъ искусственныхъ изобрѣтеній, а не естественныхъ аргументовъ.

Концептъ есть образованіе индивидуальной мысли, пригодное для осуществленія всѣхъ тѣхъ значеній, которыя даются вышеприведенными категоріями общихъ именъ, болѣе того, содержащее эти значенія вполнѣ и цѣликомъ въ себѣ, а не гдѣ-нибудь внѣ себя. Но какъ можетъ, спросятъ насъ, индивидуальное состояніе индивидуальнаго же сознанія выражать общее, множество одинаковаго, родъ предметовъ и родъ признаковъ? И далѣе, если это можетъ выразить мысль, какъ душевное состояніе, то почему же эту же функцію не можетъ исполнить любое воспріятіе и даже

тѣ же имена, какъ звуки? Итакъ, не есть ли концептуализмъ лишь прикрытый номинализмъ, поскольку мы и съ концептами не выходимъ изъ предѣловъ конкретныхъ индивидуальныхъ образованій и относящихся къ нимъ общихъ именъ? Это несомнѣнно было бы такъ, если бы между мыслью и любымъ внѣшнимъ предметомъ, содержаніе котораго воспроизводится мыслью въ нѣкоторой общей формѣ, не было бы глубокой разницы. Только весьма грубая психологическая рефлексія можетъ представлять мысли и, въ частности, представленія вполнѣ подобными тѣмъ или инымъ вещамъ и видѣть между ними всю разницу лишь въ томъ, что вещи находятся «тамъ» внѣ сознанія, а мысли и представленія «внутри» сознанія. Между тѣмъ глубочайшая разница здѣсь та, что каждый предметъ, наблюдаемый извнѣ, есть для насъ нѣкоторый законченный и *обособленно стоящій* factum, говорящій только о себѣ. мысль же есть живой творческій *актъ многообразія изъ единства «я»*. Общность нельзя видѣть, нельзя осязать именно потому, что мы видимъ и осязаемъ лишь законченныя отдѣльности, т. е. единицы. *Но общность есть единство, имѣющее въ себѣ или подъ собою множество тѣхъ же самыхъ содержаній* Такими именно единствами являются *мысли*. Лишь впервые въ мысляхъ мы сознаемъ, что такое «общее», т. е. нѣчто *одно* и въ то же время присутствующее этому, и этому и т. д. Правда, это «одно» можетъ разсматриваться опять-таки какъ нѣчто индивидуальное и отдѣльное. Но изъ этого слѣдуетъ лишь то, что общность есть не какое-то абсолютное отрицаніе одного и единаго, а лишь *особенность отношенія* одного предмета къ многимъ. И это отношеніе прежде всего приходится опредѣлить, какъ *актуальное*, какъ твореніе и удержаніе многаго однимъ. Поэтому величайшую ошибку дѣлаетъ современный критицизмъ, когда онъ для отысканія и утвержденія общаго старается прежде всего покинуть ту единственную область, гдѣ актуальное *порожденіе* и *удержаніе* единымъ многаго только и дано въ чистомъ опытѣ. Вѣдь общности только и возможны въ человѣческомъ духѣ потому, что только въ немъ мы и имѣемъ единственный случай непосредственной данности этого вмѣщенія многаго въ единствѣ. Поскольку мы такое же отношеніе находимъ и во внѣшней намъ дѣйствительности, это всегда та или иная аналогія съ жизнью сознанія. Концептъ есть какъ бы нѣкій живой организмъ, могущій породить множество себѣ подобныхъ. И въ

этой *потенціи* концепта и заключается его общность, т. е. родоначальничество надъ многимъ.

Но обратимся къ ближайшему разсмотрѣнію этого единаго и многаго. Начнемъ съ послѣдняго. Многимъ здѣсь являются всѣ представленія, какъ отдѣльные случаи. Поскольку воспріятіе является нѣкоторымъ сплавомъ интуиціи съ представленіемъ, оно тоже можетъ входить въ составъ субсуммируемыхъ отдѣльностей. Но что же такое то единое, что это многое порождаетъ и связуетъ? Во-первыхъ, это такъ называемое «общее представленіе», т. е. представленіе хотя и имѣющее въ виду одинаковыя у сходныхъ представленій стороны, но не лишенное конкретныхъ чертъ того или иного индивидуальнаго. По содержанію своему это есть нѣчто болѣе бѣдное, чѣмъ каждая отдѣльность. Если художникъ нарисуетъ портретъ опредѣленнаго лица, то въ портретѣ мы будемъ имѣть нѣчто аналогичное нашимъ представленіямъ индивидуальнаго. Однако художникъ можетъ намъ нарисовать и просто «людей», идущихъ по улицѣ. Эти «люди», въ которыхъ мы иногда едва различаемъ отдѣльныя черты, есть уже нѣкоторая общность. Такія же общности рисуемъ мы въ нашихъ мысляхъ. Разница только та, что нарисованные художникомъ «люди»—это мертвыя краски на полотнѣ или бумагѣ, между тѣмъ какъ общее представленіе «человѣкъ»—это нѣкоторый *живой рисунокъ* внутри сознанія, который можетъ ежемгновенно перевоплотиться во множество индивидуализированныхъ представленій «этихъ» людей. Но кромѣ художниковъ обращаются къ помощи рисунка также и ученые и люди жизненной практики: физикъ набрасываетъ на бумагѣ «*схему*» преломленія свѣтовыхъ лучей; физіологъ прибѣгаетъ къ помощи «*схемы*» кровообращенія; архитекторъ дѣлаетъ «*чертежъ*» предполагаемаго сооруженія, на войнѣ рисуютъ «*планъ*» мѣстности и расположенія своихъ и непріятельскихъ войскъ и т. п., и т. п. Что такое всѣ эти схемы, чертежи, планы, условные знаки и т. п., какъ не структуры или формы, имѣющія весьма своеобразное отношеніе къ тѣмъ конкретнымъ индивидуальностямъ, которыя они изображаютъ или обозначаютъ. Для построеній мысли и ея выводовъ необходимо не только овладѣвать всѣмъ матеріаломъ опыта, но и *освобождаться* отъ множества частностей опыта. Необходимо имѣть въ виду существенное, главное, характерное. Отвлеченныя понятія—это планы, чертежи, схемы, иногда лишь значки дѣйствительности.

Что въ индивидуальномъ сознаніи можетъ возникнуть такой чертежъ, изображающій основныя черты какой-нибудь одной или многихъ формъ, это не болѣе удивительно, какъ то, что мы такой чертежъ рисуемъ на бумагѣ. Разница лишь въ томъ, что при посредствѣ бумаги и карандаша все дѣлается въ сотни и тысячи разъ медленнѣе, чѣмъ при посредствѣ мысли. Однако возникаетъ естественный вопросъ: вѣдь чертежъ на бумагѣ хотя бы отчасти напоминаетъ изображаемую имъ форму, но что общаго между понятіемъ «долгъ» или «красота» и тѣми поступками или формами, которые даютъ поводъ къ ихъ образованію? На это мы должны сказать, что о сходствѣ здѣсь трудно говорить уже потому, что понятіе есть переживаніе внутренняго опыта, а то, къ чему оно относится, обыкновенно связано съ внѣшнимъ опытомъ. Вѣдь мы не знаемъ облика нашихъ понятій «извнѣ» и даже не представляемъ, какъ мы могли бы ихъ извнѣ разсматривать, наподобіе того, какъ мы разсматриваемъ рисунокъ. Если бы рисунокъ имѣлъ внутреннюю жизнь, то онъ быть можетъ тоже ничего не подозрѣвалъ бы о своемъ сходствѣ съ тѣмъ, что онъ по внѣшнему своему виду изображаетъ. Однако уже представленіе говоритъ о своемъ сходствѣ съ представляемымъ. Но между представленіемъ и понятіемъ имѣются всѣ промежуточныя ступени. Все своеобразіе и особенность міра мыслей въ томъ и состоитъ, что онѣ, имѣя отношеніе ко внѣшнему міру, содержа въ себѣ его облики въ различныхъ степеняхъ аббревіатуры, суть не мертвые слѣпки, а живые организмы, постоянно рождающіеся и умирающіе. И наиболѣе характернымъ для нихъ, какъ для носителей общности, является именно это связываніе однимъ понятіемъ множества однородныхъ представленій, которыя въ различные моменты, въ зависимости отъ различныхъ обстоятельствъ, расцвѣчиваютъ его скудный остовъ, какъ листья древесный стволъ. Понятія—это организмы, порождающіе постоянныя конкретизаціи и индивидуализаціи своей природы въ представленіяхъ. И въ этой непрерывной связи понятій со своимъ мысленнымъ потомствомъ, въ ея переживаніи еще болѣе центральнымъ единствомъ нашего «я» и состоитъ реальное переживаніе общности понятій.

Но обратимся къ основнымъ значеніямъ общихъ именъ. Было бы ошибочно думать, что понятія и общія представленія какъ-либо мѣняются сообразно этимъ значеніямъ въ своей природѣ. Они все-

гда остаются живыми набросками, порождающими свои собственныя варіаціи. Мѣняется лишь *наше* отношеніе къ нимъ, какъ своимъ актамъ. Различные смыслы общихъ именъ, о которыхъ говоритъ Гуссерль, это только различные *взгляды* нашего «я» на свое собственное богатство. Понятіе «человѣкъ», мыслимое просто (Ein A) безъ спеціальной мысли о множествѣ отдѣльныхъ людей, а равно и безъ мысли о человѣкѣ или человѣчности, какъ родѣ (Das A),— это, такъ сказать, равномѣрный взглядъ на весь концептъ. Это взглядъ на рисунокъ или чертежъ безъ спеціальной мысли о всѣхъ изображаемыхъ имъ предметахъ, которые лишь при случаѣ могутъ быть подводимы подъ форму даннаго рисунка. «Всѣ люди» (Alle A)— это уже взглядъ на то, что потенціально объемлется всякимъ концептомъ. Здѣсь имѣется въ виду *все* то, что можетъ и должно быть подведено подъ его схему, независимо отъ того, будетъ ли это воспріятіемъ или представленіемъ. «Человѣкъ», какъ родъ (Das A)... но мы не увѣрены, не исчерпали ли мы его въ первыхъ двухъ значеніяхъ. Во всякомъ случаѣ, этотъ «родъ» есть нѣчто весьма разномыслимое. Конечно, можно признавать метафизику идей и утверждать бытіе особыхъ сущностей универсалій. И если каждую такую сущность называть «родомъ» въ качествѣ особаго предмета, то это будетъ уже нѣчто иное, чѣмъ первые два случая. Но, утверждаемъ мы, тогда это будетъ во всякомъ случаѣ нѣчто болѣе простое, а именно мысли о нѣкоемъ *индивидуальномъ* предметѣ, называемомъ «человѣчность», или «красота», или «добро». Все отличіе этихъ предметовъ отъ индивидуальностей, называемыхъ «Наполеонъ» или «Александръ Македонскій», будетъ лишь въ томъ спеціальномъ отношеніи, которое устанавливается между «человѣчностью» и «людьми». Наполеонъ не расчленяется на множество Наполеоновъ въ томъ смыслѣ, какъ это мыслится въ метафизикѣ родового бытія. А внѣ метафизики мы, признаемся, не знаемъ о какомъ такомъ родѣ, какъ одномъ предметѣ, можетъ итти рѣчь. Гораздо существеннѣе кажется намъ 4-й видъ общихъ именъ, а именно абстракціи въ точномъ смыслѣ слова, т. е. нѣкія вивисекціи живого бытія на отдѣльные признаки. Но если мы можемъ нарисовать чертежи дома и схему человѣка, то почему же нельзя нарисовать чертежъ крыши, стѣны или одной колонны, изобразить одну лишь мускулатуру руки и т. п.? Абстракціи и представляютъ собою такія общности усѣченныхъ частей, признаковъ и свойствъ.

И существованіе такихъ абстракцій представляетъ затрудненіе именно не для теоріи концептуализма, а какъ разъ для точекъ зрѣнія гносеологическаго интенціонализма и интуитивизма, утверждающихъ, что для всякой идеаціи есть свой особый «предметъ». Въ какое бы царство бытія или небытія ни помѣстить эти предметы, но именно абстракціи заставляютъ отнести туда кромѣ полныхъ идейныхъ организмовъ «человѣчности», «растенія» и т. п. и такія усѣченности, какъ и «руки», «мускулы», «зеленость», «сѣрость», «неряшливость», «неудача» и т. п., и т. п.

Намъ приходится остановиться еще на нѣкоторыхъ возраженіяхъ, выставляемыхъ противъ точки зрѣнія концептуализма. Основа этихъ возраженій, детально развитыхъ въ послѣднее время Гуссерлемъ, состоитъ въ требованіи указать то предметное *единство* и *тожество*, которое по значенію и смыслу общихъ понятій должно быть связующимъ началомъ для подводимыхъ подъ общность схожихъ или одинаковыхъ предметовъ [1]). По мнѣнію Гуссерля, *сходство* есть лишь причастность родовому *тожеству*. Безъ предметнаго тожества рода не осуществимы для мысли ни сходные предметы, ни классы такихъ предметовъ. Далѣе Гуссерль совершенно правильно отмѣчаетъ, что *значенія* общихъ именъ никогда не равнозначны тѣмъ отдѣльностямъ, которыя къ нимъ относятся [2]). Когда мы говоримъ о красномъ, то вовсе нѣтъ рѣчи о томъ или иномъ красномъ, какъ о чемъ-то реальномъ; то же по отношенію къ значенію «всѣ А». Это «всѣ» не есть комплексъ многихъ, но именно *всѣ*. И именно, какъ *всѣ*, оно фигурируетъ въ сужденіяхъ Столь же своеобразно значеніе рода, какъ единаго мыслимаго предмета. Изъ всего этого Гуссерль выводитъ, что эти значенія получаются лишь въ устремленности на мысленныя идеальныя, а не реальныя содержанія. Однако все это можетъ имѣть гораздо болѣе простое объясненіе въ предѣлахъ содержанія и природы индивидуальнаго сознанія. Всѣ эти значимости представляютъ лишь какъ бы печати, налагаемыя на то или иное представленіе или понятіе изъ *единства* нашего познающаго «я». Нѣчто само по себѣ

[1]) По существу тѣ же возраженія развиваетъ и Н. О. Лосскій въ своемъ «Обоснованіи интуитивизма», подкрѣпляя ихъ постояннымъ своимъ аргументомъ, что концептуализмъ приводитъ къ трансцендентной теоріи знанія, невозможность которой будто бы окончательно и безповоротно установлена

[2]) См. Logische Untersuchungen, II, стр. 146—147

отдѣльное оказывается при этомъ претендующимъ на различныя общія значенія. Является лишь вопросъ, почему же эта претензія имѣетъ оправданіе? Она оправдываетъ себя именно тѣмъ, что данное *отдѣльное* и *индивидуальное* содержитъ въ *себѣ* многое *другое индивидуальное*. *Идея числа* есть какъ бы узелъ, содержащій въ себѣ нити ко всѣмъ индивидуальнымъ отдѣльнымъ числамъ. Будучи бытіемъ индивидуальнымъ въ смыслѣ акта познающаго, оно въ то же время есть бытіе общее, какъ *связующее* неопредѣленную множественность другихъ индивидуальностей. И въ этомъ именно оправданіе ея претензій. Итакъ, единство и тожество общихъ понятій есть единство и тожество, заимствованное изъ «я», причемъ относительная общность ихъ есть фактически осуществляемое объединеніе подъ собою многаго, абсолютная же всеобщность, т. е. «*всѣ*», претензія, лишь иногда оправдываемая, но никогда не осуществляющаяся.

Мы подчеркиваемъ, что *значенія* и *смыслы* общихъ понятій вовсе не представляютъ непремѣнно полнаго осуществленія *того* содержанія, которое въ нихъ мыслится. Они выражаютъ скорѣе наши мыслительныя *намѣренія*, *требованія*, *обозначенія*, т. е. нѣкоторыя мысленныя дѣйствія, дающія лишь замыслы. Совершенно такъ же, какъ тѣ или иные жесты руками, какъ, напримѣръ, жестъ обхвата чего-нибудь, указанія на предметъ, приказанія, запрещеніе и т. п., имѣютъ лишь значеніе намѣренія, а не осуществленія, такъ точно и наши мысли лишь притязаютъ на то или иное и притязаютъ иногда вполнѣ правомѣрно, не будучи однако въ состояніи это притязаніе какимъ-либо способомъ осуществить. Укажемъ еще на такую аналогію. Вексель на 10.000.000 рублей можетъ быть вполнѣ законнымъ, на этой задолженности можетъ опираться юридически обоснованное завладѣніе меньшими цѣнностями, но эта *юридическая значимость* векселя не значитъ же, что сумма, показанная въ немъ, уже реализована и гдѣ-либо дана. Реализуется лишь мѣньшее объёмлемое. Совершенно то же и въ общихъ понятіяхъ, претендующихъ на абсолютное «всѣ». Это лишь обоснованныя претензіи мысли, которыя можетъ быть никогда не будутъ осуществлены. «Всѣ А» это «валюта» векселя=сотнямъ, милліонамъ или даже безконечности, въ зависимости отъ того, какой объемъ относится къ понятію А. И для того, чтобы имѣть претензію на такое «всѣ», вовсе нѣтъ надобности въ какихъ-

либо мистическихъ или полумистическихъ усмотрѣніяхъ идеальныхъ родовыхъ предметовъ. Быть можетъ идеи въ платоновскомъ смыслѣ какъ-либо и существуютъ, быть можетъ въ исключительныхъ случаяхъ и осуществляется какое-то прозрѣніе въ эти родовыя сущности или идеальные предметы. Но нельзя превращать въ такую мистику всѣ наши понятія и мысли, обладающія общимъ значеніемъ. Конечно, Гуссерль считаетъ себя далекимъ отъ какой-либо идеалистической метафизики и мистики, однако и его теорія есть лишь весьма несмѣлая тенденція именно къ такому мистическому идеализму, и, подобно этому послѣднему, она постоянно терпитъ крушеніе на томъ, что вѣдь общія значенія бываютъ истинныя и ложныя. Но какъ принять ложное въ царство идеальнаго? Съ другой стороны, нельзя же имѣть двѣ теоріи абстракціи: одну для истины, другую для заблужденій. Гуссерль не замѣчаетъ, что здѣсь Ахиллесова пята его теоріи. Если наша мысль только устремлена на общіе предметы, то заблужденія должны находиться съ истинами въ одномъ и томъ же мѣстѣ и быть одинаковаго идеальнаго достоинства.

Въ своихъ феноменологическихъ описаніяхъ «значеній» Гуссерль не считается съ самымъ существеннымъ, а именно съ тѣмъ, что они, будучи извѣстными содержаніями, представляютъ въ то же время и акты или дѣйствія и въ качествѣ таковыхъ свидѣтельствуютъ не только о томъ, что въ нихъ достигнуто, но и о замыслахъ или намѣреніяхъ мысли. Поэтому, напримѣръ, обобщающая мысль не связана непремѣнно съ *осуществленнымъ* выдѣленіемъ абстрактнаго концепта изъ конкретнаго представленія, а лишь съ извѣстной точкой зрѣнія на это представленіе. Въ этомъ отношеніи много правды содержится и въ номиналистическомъ ученіи Беркли. Для доказательства теоремы о треугольникѣ нѣтъ никакой надобности въ идеаціи какого-то родового треугольника, какъ думаетъ Гуссерль, а совершенно достаточно усмотрѣнія треугольника, начерченнаго на бумагѣ при устремленіи мыслью лишь на то, что въ немъ существенно [1]). Такимъ образомъ, созерцая конкретный треугольникъ, мысль имѣетъ въ виду лишь *нѣчто въ немъ* существенное, имѣющееся всегда и у другихъ. При этомъ индивидуализи-

[1]) И для усмотрѣнія этого существеннаго вовсе нѣтъ надобности сначала имѣть идею рода. Вѣдь существенное и несущественное открывается намъ по разнымъ поводамъ и въ абсолютно индивидуальномъ.

рующіе признаки не надо непремѣнно фактически выдѣлять, а достаточно лишь обозначить мыслью, какъ не играющіе роли. Возьмемъ такую аналогію. Предположимъ, кто-либо, находясь въ весьма многолюдномъ собраніи, отмѣчаетъ опредѣленныхъ лицъ, пригодныхъ для той или иной цѣли. Нужно ли для этой отмѣтки, для этого мысленнаго оперированія съ этими людьми ихъ непремѣнно вызвать изъ общей залы или постараться удалить всѣхъ остальныхъ? То же происходитъ и въ абстракціи, понимаемой въ смыслѣ теоріи Беркли. Я лишь отмѣчаю въ конкретномъ необходимое для меня, какъ имѣющее общее значеніе, а остальное *хотя и замѣчаю*, но не отмѣчаю или просто игнорирую, какъ не имѣющее никакого значенія. Номинализмъ ошибается, однако, въ томъ, что онъ вообще не признаетъ тѣхъ специфическихъ общихъ образованій мысли, въ которыхъ конкретное совершенно уже отпало. Между тѣмъ «значенія» придаются не только конкретностямъ именъ, воспріятій и представленій, но и общностямъ мысли. Эти общности хотя и не имѣютъ родовой предметности, однако относятся къ соподчиненнымъ имъ множествамъ представленій, воспріятій и реальныхъ предметовъ. Но «значенія» и тутъ представляютъ лишь чистыя дѣйствія «я», которое придаетъ, налагаетъ или вноситъ *тожество, единство* и *общность*, туда, гдѣ безъ него ихъ не было бы. Подобно тому, какъ я могу 100 билетиковъ скрѣпить вмѣстѣ и образовать этой скрѣпой *одну* пачку, и наше «я» можетъ *однимъ* обхватомъ мысли скрѣпить и объединить множество неразличимо сходныхъ признаковъ и мысленно *утвердить* это, какъ *одно*. Конечно, наша аналогія безсильна выразить то *органическое* единство, которое дается всякимъ актомъ пониманія тожества многаго. И это единство именно творимое въ актѣ, данное актомъ и постольку лишь прочное, поскольку актъ имѣетъ для этого дѣйствія дѣйствительное основаніе въ формахъ вещей и представленій. Но, съ другой стороны, номинализмъ, по крайней мѣрѣ въ лицѣ Беркли, зачастую вводитъ общія идеи, но лишь подъ другимъ названіемъ. Такъ, Беркли, говоря о конкретныхъ линіяхъ и треугольникахъ, служащихъ почвой для математическихъ доказательствъ, вполнѣ ясно при этомъ сознаетъ и указываетъ, что эти конкретныя представители получаютъ «*общее значеніе*» [1]) въ каче-

[1]) «Эта линія, будучи сама по себѣ частною линіею, тѣмъ не менѣе обща

ствѣ замѣстителей всѣхъ съ ними сходныхъ. Но что такое это *общее* значеніе, какъ не общая идея. Вѣдь Беркли вовсе не отвергаетъ, что въ этихъ актахъ замѣщенія замѣщающее представленіе получаетъ новое *значеніе* или, что то же, *смыслъ общаго*. И здѣсь какъ-будто номинализмъ Беркли вполнѣ совпадаетъ съ теоріей Гуссерля, который тоже говоритъ о различныхъ смыслахъ, придаваемыхъ конкретнымъ созерцаніемъ (См. Log. Untersuchungen, т. II, гл. III, отд. II, § 26). Вопросъ состоитъ лишь въ томъ, суть ли эти смыслы и значенія особыя идеальныя сущности или это характеристики, налагаемыя актами мышленія на представленія? Есть ли актъ мышленія лишь обработка представленія, приданіе ему смысла, какъ извѣстной прибавки къ его содержанію, или это устремленіе на какое-то уже **до** мышленія и представленія имѣвшееся содержаніе. Въ существѣ дѣла вопросъ въ томъ. *творится ли смыслъ актами мышленія или только усматривается.* Номинализмъ утверждаетъ первое и въ этомъ, по нашему мнѣнію, онъ болѣе правъ, чѣмъ Гуссерль. Но и номинализмъ и Гуссерль одинаково не могутъ дать надлежащаго истолкованія общимъ значеніямъ и смысламъ, потому что они одинаково игнорируютъ ту почву, которая является истинной основой всякой мыслимой общности, а именно *реальное единство сознанія или «я»*. Конечно, причины этого игнорированія совершенно различны. Если Беркли не привлекалъ его къ разсмотрѣнію гносеологической проблемы объ общихъ идеяхъ, то только потому, что его гносеологическія изслѣдованія были по существу дѣла лишь случайными эскизами, а не системой, прослѣживающей вопросъ до самыхъ корней. У Гуссерля же это обусловливается его боязнью впасть въ метафизику. Въ этомъ отношеніи онъ гораздо осторожнѣе даже Наторпа, такъ какъ отвергаетъ его понятіе «я», какъ основного единства. «Я» понимается Гуссерлемъ чисто феноменологически, т. е. также состоитъ изъ отдѣльныхъ переживаній, какъ внѣшній воспринимаемый предметъ состоитъ изъ отдѣльныхъ воспринимаемыхъ сторонъ [1]). Болѣе того,—у Гуссерля не «я» представляетъ принципъ конститутивнаго единства сознанія («Verknüpfungseinheit»), а какія-то

въ отношеніи ея значенія». Беркли. «Трактатъ о началахъ человѣческаго знанія» Переводъ подъ ред. Дебольскаго, стр. 43.

[1]) Logische Untersuchungen, II, стр. 342.

формы соединенія («Verknupfungsformen»), по законамъ которыхъ и образуется «я», какъ совокупность переживаній. Легко видѣть, что при такомъ безпросвѣтномъ феноменализмѣ сознанія, связанномъ съ потерей реальнаго единства «я», всѣ идеальные родовые предметы и мнящія ихъ интенціи ни къ чему не могутъ послужить. Мы всегда въ правѣ задать Гуссерлю вопросъ, что же является связующимъ звеномъ между этими идеальными предметами и конкретностями воспріятій и представленій? Благодаря чему и въ чемъ происходитъ это подведеніе индивидуальностей подъ общій родъ? Вообще всѣ тѣ возраженія, которыя Гуссерль обращалъ въ сторону номинализма, какъ теоріи не выходящей изъ предѣловъ разнаго рода «*отдѣльностей*», цѣликомъ возвращаются обратно къ Гуссерлю и требуютъ оправданія отъ него самого. Вполнѣ правильно утверждая, что всякое сходство, всякая общность предполагаетъ нѣкоторое *тожество*, Гуссерль фактически не даетъ никакого принципа тожества. Вѣдь его «родъ», какъ идеальный предметъ, не можетъ же служить этимъ требующимся тожествомъ, поскольку требуется связать міръ идеальнаго съ міромъ реальнаго, смыслы и значенія интенцій съ представленіями и воспріятіями.

Для окончательнаго уясненія нашей точки зрѣнія на сущность истины мы резюмируемъ ее въ нѣсколько болѣе общемъ видѣ. Истины—это содержанія мыслей (представленій, понятій, сужденій). Однако эти содержанія могутъ быть не только истинныя, но также ложныя и неоправданныя въ качествѣ истинъ. Критерій истинности мыслей заключается, во 1-хъ, въ обоснованности ихъ на интуиціяхъ и, во 2-хъ, въ дедукціи ихъ содержанія по закону тожества Уже соблюденіе хотя бы одного изъ этихъ критеріевъ есть признакъ истины. И совершенно правомѣрно, поэтому, старое раздѣленіе истинъ на истины факта и истины разума. Однако несомнѣнно, что обѣ эти категоріи, разсматриваемыя порознь, обнаруживаютъ свою относительную недостаточность. Истины фактовъ слѣпы, поскольку онѣ не имѣютъ никакой логической дедукціи изъ высшихъ познавательныхъ принциповъ. Съ другойс тороны, истины разума, обладая полною зрячестью относительно своегс «почему» и «откуда», ничего не говорятъ намъ о транссубъективной дѣйствительности, пока не получатъ опоры въ интуиціяхъ. Человѣческая мысль, какъ имѣющая ясныя интуиціи только въ отношеніи низшихъ и элементарныхъ формъ дѣйствительности,

наиболѣе раздробленныхъ въ пространствѣ и времени, можетъ имѣть лишь частичное раціональное знаніе о мірѣ, а именно о мірѣ элементарнаго. Поэтому ставящіе идеаломъ насквозь прозрачную раціональную систему знанія принципіально обрекаютъ мысль на «дурное» питаніе воспріятіями распыленнаго міра. Во всякомъ случаѣ, логически зрячее «почему» въ отношеніи чистыхъ количествъ гораздо менѣе обогащаетъ человѣческое сознаніе, чѣмъ не вполнѣ понятное, но онтологически цѣлостное, «это» высшихъ формъ опыта.

Что касается природы мыслей и ихъ содержаній, какъ нѣкоторыхъ «реальностей», то онѣ представляютъ своеобразныя образованія индивидуальныхъ сознаній, непосредственно связанныя съ единствомъ сознанія или «я». Въ мысляхъ «Я» какъ бы творитъ то, что въ немъ заложено имплицитарно, т. е. формальныя основы своего прошлаго и будущаго. Это твореніе хотя и совершается въ субъектѣ, однако обладаетъ *объективностью* постольку, поскольку творимыя въ мысляхъ формы и закономѣрное ихъ раскрытіе заимствованы изъ чистаго опыта, т. е. изъ тѣхъ областей сознанія, въ которыхъ оно соприкасается съ самимъ бытіемъ внѣшней или внутренно данной дѣйствительности. Каждое мысленное построеніе въ свою очередь есть реализація субъектомъ чего-то переходящаго уже во внѣшнее, однако реализація первоначальная, не порвавшая еще связи со своимъ творческимъ началомъ. Мысли—представляютъ въ этомъ отношеніи полную аналогію съ планами и чертежами, имѣющими цѣлью иногда повторить структуру видѣннаго, иногда предварить то, что еще не осуществлено. Мысли—это первые этапы воздѣйствія разумнаго духа на физическую матерію природы. Онѣ могутъ быть разсматриваемы, какъ эмбріоны дѣлъ. Подобно всякому дѣйствію, мысли предполагаютъ среду дѣйствія, извѣстную матерію, въ которую замышляемыя формы воплощаются, и мы нисколько не затруднимся признать, что мысли не чужды матеріальной основѣ человѣческаго тѣла. Мозгъ, какъ нѣкоторый специфическій носитель физической энергіи, несомнѣнно необходимъ для осуществленія мышленія подобно тому, какъ для наброска чертежа нужна бумага или что-либо ей подобное. И человѣкъ съ больнымъ мозгомъ совершенно такъ же безсиленъ выразить свои мысли, какъ архитекторъ не въ силахъ развернуть свои замыслы, не имѣя подъ рукой карандаша и бумаги. Однако мысли и идеи не исчерпыва-

ются тѣми физіологическими процессами, съ которыми онѣ связаны, поскольку ихъ формы предшествуютъ ихъ тѣлесной оболочкѣ и поскольку въ ихъ оцѣнкѣ моментъ матеріальной среды является совершенно безразличнымъ, какъ безразлично какого качества та бумага, на которой архитекторъ рисуетъ свои планы. Мысли имѣютъ цѣнность лишь со стороны своей *формальной* природы. Однако нѣтъ такихъ формъ, которыя не имѣли бы въ себѣ той или иной «матеріи». И говоря о цѣнности идей, какъ формъ, мы не можемъ забывать, что ихъ цѣнность и значеніе не превосходитъ цѣнности и значенія того *бытія*, которое ихъ *порождаетъ*, *хранитъ* и *производитъ*. Идеи не прежде бытія, а въ немъ и съ нимъ. И когда трасцендентальные идеалисты превозносятъ идеи въ особую, недосягаемую ни для какого бытія, область сверхвременныхъ и сверхреальныхъ цѣнностей,—это только знакъ, что у нихъ съ понятіемъ *бытія* дѣло плохо. Въ самомъ дѣлѣ, все ихъ бытіе исчерпывается тѣмъ, о чемъ трактуется въ учебникахъ физики, химіи и психологіи, понимаемой однако лишь строго феноменалистически. И когда нѣкоторые изъ нихъ доходятъ до «я», какъ особаго реальнаго единства, они останавливаются со словами: «тутъ уже начинается метафизика». Но отрицаніе метафизики отомщаетъ за себя именно тѣмъ, что цѣнности идей положительно негдѣ помѣстить и не на что опереть. Мы уже указывали на невозможность понять подведеніе частнаго подъ общее иначе, какъ черезъ посредство реальнаго тожества сознанія. Это же тожество, *т. е. «я» какъ субстанція*, является той «первоматеріей» и первоформой [1]), изъ которой рождаются идеи и мысли. Конечно, говоря о мысляхъ и идеяхъ *въ* «я» или субстанціи, мы должны ихъ понимать находящимися въ какомъ-то имплицитарномъ состояніи. Ближайшее разсмотрѣніе вопроса о томъ, что же это за состояніе, вовлекло бы насъ въ метафизическое изслѣдованіе «о душѣ». Отъ этого изслѣдованія мы здѣсь отказываемся. Однако мы дѣлаемъ это, конечно, не въ силу отреченія отъ метафизики, а исключительно въ виду полной самостоятельности этой темы. Мы считаемъ однако, что нѣкоторыя указанія на способы разрѣшенія относящихся сюда вопросовъ были нами даны въ XII главѣ при изслѣ-

[1]) Выражаясь такъ, мы вовсе не обожествляемъ «я» какъ субстанцію. Его первичность мы понимаемъ относительно, т. е. *по отношенію* ко всему феноменологическому матеріалу чистаго опыта.

дованіи природы времени, а именно «прошедшаго». Мы тамъ утверждали, что наше «я» какъ-то хранитъ въ себѣ свое прошедшее и что это прошедшее быть можетъ имѣетъ даже свое «тѣло». Однако это тѣло должно быть понимаемо матеріальнымъ совершенно не въ томъ смыслѣ, въ какомъ матеріально это наше «физическое» тѣло. Вообще окончательная разгадка природы души есть дѣло метафизическихъ построеній и притомъ построеній, имѣющихъ въ виду субстанцію не только со стороны формы, но и какъ матерію. Но философія и до сихъ поръ еще очень далека отъ того, чтобы имѣть сколько-нибудь ясную теорію *матеріи* въ томъ универсальномъ смыслѣ, какой былъ приданъ этому понятію Аристотелемъ. Однако теперь уже становится яснымъ даже и въ области физики, что то, что имѣется обыкновенно въ виду подъ матеріей, т. е. *чувственно воспринимаемая* матерія, есть лишь ничтожный отрывокъ области матеріальныхъ отношеній. Свѣтовыя волны, дѣйствующія на сѣтчатку нашего глаза, представляютъ лишь ничтожную часть *шкалы* тѣхъ колебаній, которыя, по волнообразной теоріи свѣта, происходятъ въ средѣ эфира и которыя улавливаются особыми приборами. Вообще необъятность перспективъ въ области сверхчувственной матеріи открывается даже и для физики. Здѣсь же находится область изслѣдованія, которая не можетъ быть оставлена безъ вниманія и философіей. Однако это дѣло не столько настоящаго, сколько будущаго. Слишкомъ значительны тѣ сдвиги, которые претерпѣла за послѣднее время физическая теорія матеріи, и слишкомъ неясны еще открывающіяся новыя перспективы. Все это имѣетъ отношеніе къ вопросу о природѣ мысли постольку, поскольку мысль есть нѣчто связующее духъ и чувственно воспринимаемую матерію Такая связь не можетъ быть, конечно, осуществлена помимо всѣхъ переходныхъ ступеней матеріальности и между прочимъ ступеней сверхчувственныхъ.

Намъ приходится еще коснуться одного вопроса, относящагося къ природѣ истинъ, а именно ихъ предполагаемой «внѣпричинности». Именно на этомъ строятъ антипсихологисты полную обособленность царства истины отъ міра бытія и реальности. «Психологическіе логики», утверждаетъ Гуссерль, «не замѣчаютъ глубоко существенныхъ и на-вѣки неизгладимыхъ различій между идеальнымъ и реальнымъ закономъ, между нормирующимъ и причиннымъ регулированіемъ, между логической и реальною необходимостью,

между логическимъ и реальнымъ основаніемъ. Никакая мыслимая градація не можетъ составить переходъ между идеальнымъ и реальнымъ» [1]). Можетъ быть психологическіе логики кое въ чемъ и ошибаются. Но не грубѣе ли въ данномъ случаѣ ошибка антипсихологическаго логика, устанавливающаго между идеальнымъ и реальнымъ ничѣмъ не заполняемую пропасть? Любопытно знать, какъ же это было бы возможно получить знаніе о реальномъ логическимъ путемъ, *если* бы реальное было бы совершенно чуждо логическому? Все это недоразумѣніе кроется въ одномъ и томъ же, а именно въ томъ, что самая идея *бытія* и *реальнаго* у Гуссерля до-нельзя плоская, если только у него вообще есть какое-нибудь опредѣленное понятіе бытія. Повидимому Гуссерль подъ реальнымъ подразумѣваетъ только то, что объемлется такъ называемыми законами природы, а всякую причинную связь мыслитъ по образу и подобію удара молотка по куску желѣза. Впрочемъ, онъ говоритъ и о психологической причинности. Однако совершенно неясно, что именно онъ подъ нею разумѣетъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы Гуссерль принималъ въ расчетъ область душевной жизни во всемъ ея объемѣ и глубинѣ, т. е. имѣя въ виду и «я», какъ реальное единство сознанія, то онъ не могъ бы не видѣть, что логическое является постояннымъ *причиннымъ* звеномъ человѣческихъ поступковъ и что выкинуть логическое, вообще разумное, изъ причиннаго ряда психологической мотивації можно лишь однимъ путемъ, а именно утвердившись на томъ мнѣніи, что всякое причиненіе есть непремѣнно какое-нибудь механическое «толканіе» одного другимъ, совершающееся отъ времени до времени на основаніи однообразныхъ законовъ природы. Именно на такомъ понятіи причинности обосновываютъ антипсихологисты внѣпричинность истиннаго, вообще логическаго. Но если бы они присмотрѣлись не только къ душѣ человѣческой, но даже къ физической реальности матеріальныхъ предметовъ, то убѣдились бы, что эта реальность и обнаруживаемыя въ ней причинныя отношенія всегда содержатъ *въ себѣ формальныя* соотношенія, что законы причиненія *включаютъ въ себѣ законы формъ, ихъ раскрытія и взаимной связи*. Иначе, конечно, невозможно было бы строить мосты, руководясь началами геометріи, и исчи-

---

[1]) См. Гуссерль. «Логическія изслѣдованія», русскій переводъ подъ ред. С. Л. Франка, стр. 58.

слять движеніе небесныхъ свѣтилъ при помощи математики. Вообще причинами въ полновѣсномъ смыслѣ слова никогда не могутъ быть какія-либо безформенныя энергіи уже по одному тому, что все реальное оформленно, т. е. состоитъ изъ нераздѣльнаго единства формы и матеріи. И такъ какъ логическое есть не что иное, какъ возсозданіе въ понятіяхъ и сужденіяхъ тѣхъ или иныхъ формъ, законовъ ихъ раскрытія и синтезовъ, то говорить объ отсутствіи переходовъ отъ идеальнаго къ реальному значитъ лишь обнаруживать чрезвычайную скудость понятія бытія.

Мы подходимъ теперь къ вопросу, рѣшеніе котораго до извѣстной степени является простымъ выводомъ изъ всего нашего изслѣдованія, взятаго въ цѣломъ. Это вопросъ о психологизмѣ въ теоріи познанія. Въ существѣ дѣла мы съ этимъ вопросомъ имѣли дѣло уже неоднократно и едва ли не все, принципіально къ нему относящееся, нами уже высказано особенно въ послѣднихъ двухъ главахъ. Намъ остается лишь высказать нѣкоторыя соображенія по поводу трехъ *отдѣльныхъ* незатронутыхъ еще пунктовъ и затѣмъ подвести этому вопросу нѣкоторый итогъ.

1) Точка зрѣнія *логики* несомнѣнно отличается отъ точки зрѣнія *психологіи*, однако къ этому сопоставленію необходимо привлечь и *гносеологію*. Нѣкоторыя правомѣрныя противоположенія логики и психологіи не могутъ быть распространяемы съ логики на гносеологію. Между тѣмъ это постоянно происходитъ. Весь первый томъ «Логическихъ изслѣдованій» Гуссерля есть лишь противоположеніе *логики* психологіи. Но тѣмъ самымъ уже Гуссерля считаютъ обыкновенно вождемъ антипсихологизма и въ гносеологіи, понятіе которой у него совершенно неясно и отъ логики четко не отграничено. Между тѣмъ разграниченія здѣсь необходимы. Предметомъ логики являются лишь типы *формъ познанія* и притомъ лишь ради установленія *формальныхъ* же условій полученія истинъ изъ *оправданныхъ уже* истинъ. Логика не интересуется понятіями о томъ-то и о томъ-то, такими-то и такими-то сужденіями, но понятіями, сужденіями и умозаключеніями *вообще*, а равно общими законами ихъ связи въ процессѣ раскрытія истины. Такъ какъ къ воспріятіямъ, *поскольку они не поняты, т. е. не превращены въ понятія*, формальные законы мысли не приложимы, то логика вполнѣ правильно не включаетъ въ кругъ своего изслѣдованія проблему *воспріятія*. Совершенно въ иномъ положеніи находится

гносеологія, основную тему которой составляетъ отношеніе знанія къ своему предмету и основныя категоріи знанія, понятыя не формально, но въ своемъ опредѣленномъ познавательномъ содержаніи. При такомъ положеніи дѣла проблема *воспріятія*, какъ первичной и исходной формы взаимо-отношенія знанія и предмета, не только не можетъ быть выдѣлена изъ области гносеологіи, но составляетъ, такъ сказать, ея сердцевину. Равнымъ образомъ гносеологія обязана изслѣдовать не только форму обоснованія истинъ, но и самыя истины, провѣрять ихъ какъ формальное, такъ и матеріальное обоснованіе. Въ обоихъ случаяхъ гносеологіи по самому существу этихъ проблемъ нельзя отграничиться отъ изслѣдованія природы *воспріятія*, условій его возникновенія, а также источника *происхожденія* основныхъ категорій знанія. Въ этомъ изслѣдованіи генезиса понятій, гносеологія, конечно, не столько интересуется вопросомъ «какъ», сколько вопросомъ «*откуда*», такъ какъ этимъ именно вопросомъ опредѣляется объективность значенія истинъ о реальныхъ предметахъ и категоріяхъ реальности. И во всемъ этомъ гносеологія не только неизбѣжно соприкасается съ психологіей, но даже имѣетъ съ нею общія области (напр въ проблемѣ воспріятія), гдѣ всякое проведеніе границъ было бы искусственнымъ, условнымъ и, главное, дѣломъ совершенно излишнимъ. Несомнѣнно однако, что психологическая точка зрѣнія въ *общемъ и цѣломъ* все же не равнозначна гносеологической, такъ какъ проблема знанія ее вовсе не интересуетъ. Но при всякомъ правомѣрномъ разграниченіи проблемъ, точекъ зрѣнія и даже матеріала указанныхъ трехъ дисциплинъ, нельзя забывать того, что и гносеологія, и логика имѣютъ своимъ объектомъ то, что относится *къ составу* человѣческой души, т. е къ предмету психологіи. Можно, конечно, изолировать проблему *формы* познанія, но нельзя при этомъ ставить дѣло такъ, что эти формы составляютъ какое-то особенное царство, жизнь же души и причинныя отношенія, въ ней осуществляемыя, относятся къ какимъ-то безформеннымъ энергіямъ.

2) Антипсихологисты постоянно противополагаютъ «единичное» (или индивидуальное), а также «совокупности» «родовому» (идеальному). «Переживанія», утверждаетъ Гуссерль, «суть реальныя единичности, опредѣленныя во времени, возникающія и преходящія. Истина же «вѣчна» или лучше: она есть идея и, какъ таковая,

сверхвременна» [1]). Все это далеко не во всѣхъ отношеніяхъ вѣрно. Въ каждой единичности переживанія есть своя вѣчность и незыблемость, и именно благодаря этому каждая единичность можетъ послужить основой построенія идеальнаго. Вѣдь сами антипсихологисты не отрицаютъ, что *познаніе* идеальныхъ истинъ связано съ переживаніями и «психологически» отъ нихъ зависитъ. Числовыя соотношенія усматриваются и усваиваются на единичныхъ примѣрахъ счета. Но, говорятъ они, не эти примѣры ихъ обосновываютъ. Познаніе идеальныхъ истинъ лишь воспитывается на единичныхъ примѣрахъ ихъ обнаруженія. Но если единичное и конкретное столь далеко отъ смысла идеальнаго, то спрашивается, какъ можетъ оно намъ помогать понимать идеальное, какъ можетъ ребенокъ, считая образы вещей и находя, что 2 и 3 орѣха=5, постигать незыблемость того, что и вообще 2+3=5. Очевидно никакъ иначе, какъ благодаря тому, что именуемое идеальнымъ, вѣрнѣе, составляющее его основное содержаніе, т. е. форма, уже есть и соприсущее этому единичному. Повтореніе единичнаго, говорятъ они, нужно лишь потому, что мы научаемся каждый разъ глубже и отчетливѣе разсмотрѣть въ этомъ случайномъ связанныя съ нимъ идеальныя отношенія Итакъ, въ единичномъ уже дана вся истина полностью и ее нужно лишь разсмотрѣть. Но, соглашаясь съ этимъ неизбѣжнымъ выводомъ, антипсихологисты будутъ все-таки всячески отграничивать идеальное содержаніе отъ содержанія эмпирическаго, гносеологическій смыслъ 2+3=5 отъ психологическихъ представленій двухъ и трехъ орѣховъ и ихъ соединенія въ опредѣленную множественность. Законно ли это противоположеніе? Мы утверждаемъ, что видимая правота антипсихологистовъ продолжается лишь до тѣхъ поръ, пока они не довели всѣхъ своихъ утвержденій до конца. Въ концѣ же концовъ всегда оказывается, что ихъ презрѣніе къ единичному было напрасно, такъ какъ единичное ими же признается содержащимъ все то, что они такъ торжественно ему противополагаютъ. Вообще, когда дѣло касается *рационально* постигаемой истины, то при чемъ тутъ «единичное», «отдѣльное», «многое», «всѣ случаи»? Развѣ такая истина ближе всѣмъ случаямъ, чѣмъ одному? Въ сущности передъ истиной, постигаемой умозрѣніемъ, противоположеніе всѣхъ, одного, многихъ падаютъ и пре-

[1]) Тамъ-же, стр. 110—11.

вращаются въ ничто. Единичный случай, если только въ немъ открывается неизмѣнная истина, получаетъ опять все свое значеніе. Это есть полновѣсная монета знанія, а не какая-то подозрительная кредитка, значеніе которой можетъ лопнуть.

Съ другой стороны, нельзя не возстановить нѣкоторое логическое право «множественности» или «повторности» въ тѣхъ случаяхъ, когда соотвѣтствующій ей законъ умозрительно еще не открывается. Напрасно думаютъ, что *множественность фактовъ* не имѣетъ никакого значенія для обоснованія *общности истины*, что идеальное нисколько не зависитъ отъ фактическаго. Фактическое не только обнаруживаетъ идеальное, какъ свое *содержаніе*, но зачастую является показателемъ скрытаго въ этомъ содержаніи идеальнаго закона, косвеннымъ доказательствомъ его правъ. Число и количество создаютъ иногда понятія чисто-идейныхъ значеній. Возьмемъ такой примѣръ: монархъ и подданный по понятію своему, по идеальному содержанію какъ-будто не зависятъ отъ числа. Однако это только какъ-будто. Понятіе монарха предполагаетъ многихъ подданныхъ, да и само подданство предполагаетъ соподданство. Такъ и идеальныя структуры законовъ бытія и его формъ предполагаютъ подъ собою множество фактовъ «того же порядка», которые также обосновываютъ значимость законовъ, какъ количество подданныхъ подтверждаетъ дѣйствительность власти правителя, какъ такового Поэтому именно, если неполная индукція не можетъ сойти за достаточное доказательство того или иного закона природы, то во всякомъ случаѣ она даетъ логическій поводъ его подозрѣвать и искать ему ту или иную чисто раціональную дедукцію

3) Психологизмъ, въ частности генетизмъ, утверждаютъ антипсихологисты, неизбѣжно приводитъ къ релятивизму и индивидуализму. Эти утвержденія опять-таки произвольны. Какъ-будто изслѣдованіе, возникновенія тѣхъ *формъ*, которыя образуютъ структуру понятій, нарушаетъ незыблемость относящихся къ этимъ формамъ законовъ. Оно лишь рѣшаетъ вопросъ, суть ли эти формы лишь мыслимыя или также и дѣйствительныя. Съ другой стороны, хотя истина и есть «событіе, разыгрывающееся въ индивидуумѣ», но въ то же время содержанію этого процесса всегда можетъ придаваться и сверхъиндивидуальное значеніе. Истина не есть просто содержаніе психическаго процесса, но содержаніе опредѣленнымъ образомъ

осмысленное и *понятое*, т. е. соотнесенное съ тѣмъ, что признается находящимся внѣ индивидуума.

Психологизмъ и антипсихологизмъ представляютъ двѣ крайнія теоріи, которыя въ своемъ антагонизмѣ несомнѣнно нарушаютъ права какъ логической, такъ и психологической точки зрѣнія на вопросы теоріи познанія. Ошибочные взгляды психологизма кроются въ недостаточной оцѣнкѣ принципа *формы* въ вопросахъ познанія. Психологизмъ не замѣчаетъ, что истины, касающіяся исключительно формальной стороны познаваемаго, напримѣръ истины геометріи, правила силлогизмовъ и т. п., ничего не говорятъ намъ ни о матеріальномъ содержаніи этихъ формъ, ни о мыслящемъ ихъ субъектѣ, ни даже о томъ, дѣйствительны ли эти формы или только мыслимы. Въ силу этого всѣ критеріи истинности лежатъ здѣсь *только въ данныхъ* или задуманныхъ *формахъ и ни въ чемъ больше*. Но тогда, конечно, является совершенно безразличнымъ, кѣмъ мыслятся данныя формы, какъ онѣ произошли, сколько разъ онѣ были даны въ мысли или дѣйствительности, какое значеніе получаютъ эти формы въ качествѣ причинъ, т. е. тогда, когда онѣ берутся въ томъ или иномъ матеріальномъ (т. е. энергетическомъ) содержаніи и т. п. И несомнѣнно, что по отношенію къ такимъ истинамъ точки зрѣнія антропологизма, релятивизма и эмпиризма являются непримѣнимыми и опорочивающими абсолютную незыблемость этихъ истинъ, высказывающихъ о формѣ *только то, что въ ней же, какъ формѣ, и заключается*. И, конечно, о такихъ истинахъ нельзя говорить, что онѣ зависятъ отъ человѣческой организаціи, что при какихъ-либо иныхъ условіяхъ онѣ могутъ оказаться ложными или что ихъ истинность находитъ подтвержденіе въ многочисленности случаевъ констатированія ихъ мыслящимъ субъектомъ. Но, съ другой стороны, эта абсолютная незыблемость истинъ о формахъ не освобождаетъ самое *понятіе* истины, какъ содержанія мысли или знанія, отъ нѣкоторыхъ опредѣленій, связанныхъ и съ психологической точкой зрѣнія. Мысли и истины не могутъ быть безсубъектны, т е. не быть функціей мыслящаго существа въ отношеніи того или иного познаваемаго предмета. Когда мы оцѣниваемъ и испытываемъ содержаніе истинъ о формахъ, мы, конечно, можемъ о субъектѣ совершенно забыть. Но когда насъ спрашиваютъ: что такое истина, то мы не въ правѣ изъ опасенія «впасть въ психологизмъ» внѣдрять истину въ об-

рубокъ дерева, вообще такъ или иначе выдѣлять ее изъ предѣловъ индивидуальнаго сознанія мыслящаго субъекта. Истины и идеи не болѣе и не выше того, *кто* ихъ мыслитъ, будь это человѣкъ, Богъ или какое-либо другое разумное существо. Поэтому можно, конечно, говорить и о «вѣчныхъ» истинахъ, однако не иначе, какъ обосновавъ предварительно вѣчность того или иного субъекта, какъ носителя этихъ истинъ. Если психологизмъ въ своихъ недосмотрахъ нѣсколько подрываетъ абсолютность истинъ о формахъ, то антипсихологизмъ, третируя психологическое, какъ ничтожныя случайности, дисквалифицируетъ самую категорію бытія, дѣлая его бѣднѣе своей части. Ибо всякая форма есть всегда лишь абстракція отъ сущаго, какъ субстанціальнаго. И въ этомъ именно отрицаніи бытія, какъ субстанціи, заложены корни антипсихологическихъ тенденцій современности, предпочитающихъ лучше обосновать особое царство вѣчнаго идеальнаго «небытія», чѣмъ допустить неизмѣнное въ составѣ сущаго. Въ концѣ концовъ все это одна изъ варіацій борьбы противъ метафизики.

СОДЕРЖАНІЕ.

Стр.

Предисловіе... .... III—IV
Введеніе.. ... . I—24

Современное „de omnibus dubitandum". Возможна ли общеобязательная философія? Предметъ теоріи познанія Первая встрѣча съ „антипсихологизмомъ" Естественная точка зрѣнія на отношеніе знанія къ его предмету. Въ содержаніи знанія необходимо отличать средства и цѣли Значеніе этого различенія для вопроса о репрезентативности знанія. Преодолѣніе естественной точки зрѣнія на познаніе Кантомъ Трансцендентное знаніе какъ дверь въ метафизику. Два слабыхъ пункта въ системѣ Канта и необходимость измѣненія его системы для его послѣдователей.

Часть первая.

Трансцендентность предмета познанія.

Глава I. Критика основоположеній имманентной философіи . . .. 25—47

Понятіе „сознанія вообще" у Шуппе Что достигается этимъ понятіемъ? Отмѣна границъ между субъектами и предметами познанія. Допустимо ли ставить проблему познанія отъ имени „сознанія вообще"? (29—30) Сближеніе понятій „сознаніе" и „мышленіе" у Шуппе. Что этимъ достигается? Необходимость различать сознаніе и мышленіе, а также сознаваемое и только мыслимое (38) Какъ возможна трансцендентность мыслимаго. Свидѣтельство памяти. Прошедшее какъ основной примѣръ трансцендентной дѣйствительности. Память какъ общее условіе постановки проблемы о трансцендентномъ (42). Три смысла понятія „трансцендентности" и три основныхъ ошибки имманентной философіи (44—45). Имманентная философія какъ трюизмъ.

Глава II. Гносеологія Риккерта и ея продолженіе у Ласка . ... 48—71

Стр.

Понятіе „гносеологическаго субъекта“ у Риккерта Мнимое обоснованіе этого понятія. Дуализмъ теоріи познанія Риккерта и невозможность его примиренія. Поправка Ласка въ системѣ критицизма (61) Эмпиризмъ въ воззрѣніяхъ Ласка (65). Логическія формы внѣ человѣческаго знанія Отрѣшенность истины отъ времени и мыслящаго субъекта.

Глава III Познаніе и дѣйствительность въ пониманіи Марбургской школы Воспроизводительная функція познанія . . . . . 72—107

Трансцендентное какъ неизвѣстное или „задача“. Знаніе изъ чистаго мышленія Ориентировка проблемы знанія на наукѣ. „Fieri“ наукъ. Научное и „до-научное“ знаніе и послѣднее какъ основа перваго (80—81) Можно ли проблему познанія ограничивать содержаніемъ наукъ? Категорія дѣйствительности и возможности у Когена „Bewustsein“ и „Bewustheit“. Роль ощущенія Ощущеніе какъ критикующая инстанція Почему необходимъ экспериментъ въ наукахъ о природѣ? Отвѣтъ Кассирера. Отвѣтъ или ignoratio elenchi? Объясненіе роли ощущенія въ знаніи—„experimentum crucis“ для Марбургской философіи (88). Дѣйствительность какъ опредѣленность. Объясненія Наторпа. Неопредѣленная дѣйствительность и опредѣленныя возможности. Можетъ ли чистая мысль устанавливать „существованіе“. Точка зрѣнія на познаніе Кассирера Познаніе какъ открытіе функціональныхъ зависимостей. Категоріи возможности, дѣйствительности и необходимости теряютъ всякое принципіальное различіе (97—8). Репрезентативная функція познанія и „вещь въ себѣ“ (99). Отрицаніе Риккертомъ репрезентативности познанія на основаніи абстрактности и формальности его содержанія. Возможность репрезентаціи.

Глава IV. Трансцендентальный идеализмъ какъ позитивизмъ. . . . . 108—126

Позитивизмъ по формѣ и позитивизмъ по духу. Предѣлъ воспроизводительной способности познанія Какъ философская резиньяція переходитъ въ гносеологическій деспотизмъ (113). Символъ какъ замѣна репрезентаціи (114). Монизмъ и дуализмъ въ гносеологіи. Метафизика Марбургской школы. Математика какъ стихія позитивизма (119) Безконечно малое и ens realissimum Въ чемъ сила и въ чемъ безсиліе математики? (121), Функціи математики и функціи жизни. Даетъ ли математическій методъ истинное единство и непрерывность Гносеологическій элементаризмъ

Часть вторая.

Дѣйствительность внутренняго и внѣшняго опыта.

Стр.

Глава V. Понятіе чистаго опыта Форма и матерія чистаго опыта. Общій обзоръ познавательныхъ формъ. . .. . 127—149

Отношеніе познанія къ предмету съ точки зрѣнія эмпиризма. Понятія „опыта", „чистаго опыта", „интуиціи" и „сознанія"; ихъ относительныя преимущества и недостатки (128—30) Чѣмъ обосновывается понятіе чистаго опыта? Чистый опытъ, какъ имѣющій структуру или форму. Можно ли формы и структуры всецѣло относить къ природѣ мысли (133) Къ чему ведетъ логизированіе опыта (134). Требованія, вытекающія изъ этого логизированія (135) Крайности логизма и что остается отъ „коперниковскаго дѣянія" Канта (136). Онтологическій панлогизмъ какъ слѣдствіе трансценденталиэма. Когенъ, какъ тайный метафизикъ. Единство и раздѣльность чистаго опыта. „Я" какъ особое содержаніе сознанія и принципъ объединенія. Мысль какъ область сознанія. Мыслимое и дѣйствительное (140). Что значитъ слово „есть" и прибавляетъ ли оно что-либо къ содержанію понятія? (141). Что такое форма или структура? (142). Что такое содержаніе въ противопоставленіи его формѣ (143). Качество. Качества какъ скрытыя формы (144). Невозможность представить весь чистый опытъ подъ видомъ однѣхъ лишь формъ. Монолитность чистаго опыта. Чистый опытъ и мысль какъ взаимно дополняющія. Два смысла понятія интуиціи Интуиція, воспріятіе, представленіе, понятіе и сужденіе какъ основныя формы познанія.

Глава VI. Интуиція и интуитивизмъ. . ... 150—178

Абсолютный интуитивизмъ Н. О. Лосскаго и его слабые пункты. Въ чувственномъ содержаніи воспріятій имѣются субъективные элементы. Отожествленіе представленій и понятій съ воспріятіями. Имманентность предмета воспріятія сознанію не есть безспорный фактъ и требуетъ доказательства (156). Можно ли отвергать опосредствованное знаніе ради того, чтобы не „останавливаться на полпути"? (157). Можетъ ли „данность" или „неданность" сознанію различныхъ частей міра зависѣть только отъ силы вниманія и интереса? (158 и 162). Если абсолютный интуитивизмъ правъ, то изученіе исторіи реально

Стр

возобновляетъ прошлое (163). Новый поворотъ въ интуитивизмѣ Н. О. Лосскаго. Относительный интуитивизмъ Бергсона и его критика Наторпомъ Сдача позицій или обмолвки? (168) Расплывчатыя характеристики трансцендентализма у Наторпа. „Культура“ какъ девизъ философіи. Различіе внѣшняго и внутренняго воспріятія.

Глава VII Сознаніе, какъ общая основа внѣшняго и внутренняго опыта и какъ особый „предметъ“ внутренняго опыта. Единство сознанія или „я“ . . . 179—195

„Сознаніе“ въ широкомъ и узкомъ смыслѣ слова Границы внутренняго и внѣшняго опыта. Искусственность дуализма Штумпфа (180—181) Внѣшній опытъ какъ неопредѣленная область въ составѣ внутренняго (182) Свобода ли естественная точка зрѣнія на міръ отъ „автоинтроекціи“ (183). Точка зрѣнія равноправной соотносительности или нейтральности Различное и различимое Двойственность опыта. Единство сознанія или „я“. Три основныхъ смысла этого понятія (188) Что такое „форма“ и можетъ ли она что-либо объединять? (189) Конститутивное единство (191) Субстанціальное единство сознанія (191—2) Можетъ ли сознаваемое „я“ быть признано субстанціальнымъ единствомъ? Спорность вопроса Мнѣніе Наторпа (192—3) Реальное единство въ составѣ сознанія, какъ постулатъ мысли. Его данность въ томъ или иномъ пунктѣ сознанія (въ смыслѣ конкретной „топографіи“ души) всегда сомнительна (194—5)

Глава VIII. Возможно ли раціональное обоснованіе существованія внѣшняго міра? Внѣшнее воспріятіе какъ двусторонній опытъ. . . 196—218

Три различныя задачи въ дедукціи „внѣшняго міра“. Возможно ли говорить о доказательствѣ бытія „внѣшняго міра“? (197) Есть ли „внѣшность“ міра какая-либо особая предметность или качественность, вообще что-либо однозначное? (198). Обоснованіе внѣшняго міра какъ цѣлая философская система (200). Міръ „не-я“ какъ философская абстракція. Въ чемъ основаніе этой абстракціи. Что значитъ слово „не“ и гдѣ источникъ его смысла? (200—1) Можетъ ли чистый опытъ или интуиція рѣшать вопросъ о внѣшнемъ и внутреннемъ (204). Природа и происхожденіе структурности внѣшняго опыта Критика эмпиризма у Кассирера (205). Рѣшаетъ ли она вопросъ (206—7). Обнаруженіе невозможности апріоризма. Апріоризмъ, какъ теорія „вообще“ и при объясненіи конкретной опредѣленности опыта Можно ли по апріорнымъ началамъ дедуцировать кон-

Стр.

кретный опытъ (208—9). „Не-индивидуальное“ мышленіе у Когена (210). „Вещь въ себѣ“ какъ задача и недостижимая полнота знанія (211). Какъ можетъ рационально не завершенная задача знанія имѣть иррациональное завершеніе и законченность въ составѣ воспріятія (212—3). „Выкраиваніе“ чувственности по мѣркамъ апріорныхъ структуръ (213) Устраненіе транссубъективнаго въ эмпиріокритицизмѣ. Неопредѣленная координація „субъектъ-объекта“ (215). Куда дѣвать мысли? Всегда ли онѣ относятся къ внѣшней средѣ? Стихотвореніе Некрасова въ качествѣ опроверженія теоріи Авенаріуса (216) Мой ближній какъ привѣска къ ландшафту (217) Поверхность и глубина внѣшней дѣйствительности

Глава IX. Составъ внѣшняго воспріятія. Транссубъективное въ воспріятіи . . . 219—244

Отдѣленіе формы отъ качества въ составѣ внѣшняго воспріятія. „Первичныя“ и „вторичныя“ свойства Локка Неотдѣлимость формъ отъ качествъ. Формы подпадаютъ подъ ту же гносеологическую оцѣнку, что и качества и обратно (220). Конфликтъ аргументовъ о транссубъективности (221). Ощутимость „вообще“ (221). Цвѣтность и освѣщенность (222). Общее и конкретное воспріятія Теорія апперцепціи проф Н Н. Ланге. Разрѣшеніе нѣкоторыхъ затрудненій, связанныхъ съ принятіемъ „общихъ“ содержаній воспріятія (226—7) Разрѣшеніе конфликта (227—8) Познавательная цѣнность чувственныхъ качествъ (228—9). Транссубъективное значеніе „различій“. Возможно ли рѣшить вопросъ о транссубъективномъ значеніи чувственныхъ качествъ (231—2). Транссубъективность формъ и единство апперцепціи (234—5) Участіе мысли въ воспріятіи формъ (236—7). Гдѣ же находится единство формы? Новый конфликтъ аргументовъ (239) Разрѣшеніе конфликта (240—3)

Глава X. Способъ данности транссубъективнаго въ воспріятіи Теорія воспріятія Бергсона. Зрѣніе какъ осязаніе. Можетъ ли быть оправданъ наивный реализмъ? . . . . 245—27

Какъ „входитъ“ транссубъективное въ сознаніе. Новая теорія сознанія въ формулировкѣ и аргументаціи Н. О. Лосскаго Воспріятіе какъ внѣпричинная „координація“ Что даетъ и что обѣщаетъ эта теорія? Ея слабые пункты (246—9). Воспріятіе „мимо тѣла“ въ пониманіи Бергсона. Рѣшающій аргументъ (251). Ограниченія и дополненія, вносимыя Бергсономъ Роль памяти. Что можетъ и чего не можетъ внести въ воспріятіе память. Субъективность чувственныхъ качествъ по теоріи Бергсона (257). Въ чемъ главная цѣнность теоріи Бергсона (258).

Стр.

Тѣло какъ посредникъ въ передачѣ трансcубъективнаго. Что такое эта „передача“ съ физической точки зрѣнія Образъ-истеченіе. Твердость, какъ энергетическая сплошность (261). Есть ли принципіальное отличіе между зрѣніемъ и осязаніемъ? (262). Твердая „нить“ свѣтового луча (263) Антиномичность зрѣнія и осязанія. Схема зрительнаго воспріятія (264—6). „Какъ если бы“ въ зрительномъ воспріятіи (268). Четыре тезиса „наивнаго реализма“ Ихъ правда и неправда (269—73).

Глава XI Протяженно ли сознаніе? Понятіе формы и матеріи у Аристотеля. Субстанція какъ единство формы и матеріи. Матерія и духъ . . 274—292

Что заставляетъ признавать сознаніе непротяженнымъ? Опасность потерять принципъ духовности Сущность „протяженія“ (277) Различные аспекты протяженія въ опытѣ. Ихъ связность въ понятіи пространства. Ложность научнаго понятія пространства. Пространство не есть что-либо самостоятельное (279). Онтологическій монизмъ и функціональный дуализмъ. Матерія и форма въ ихъ функціональныхъ значеніяхъ. Матерія какъ чистая мощь (281) Преувеличеніе значенія формы и приуменьшеніе значенія матеріи у Аристотеля (282). Духъ, какъ преобладаніе принципа формы (283) Рабство матеріи. Чистая матерія (284) Матерія и принципъ единства Узкій и широкій смыслъ понятія матеріи. Непреходящая цѣнность понятія матеріи у Аристотеля (285). Понятіе субстанціи. Субстанція въ сознаніи. Матерія и форма сознанія Внѣпространственность и внѣвременность духа (291).

Глава XII. Пространство подъ видомъ времени. Истинное время. Время какъ измѣненіе 293—320

Два способа пониманія времени. Время объективированное въ пространствѣ и время въ сознаніи. Время, какъ точно измѣряемая величина. Время, какъ число и время, какъ четвертое измѣреніе. Точка зрѣнія Бергсона Время измѣряемое псевдовремя (297—9). Время не есть сама дѣйствительность, а только ея характеристика Три времени Настоящее въ качествѣ неуловимаго момента—гносеологическая фикція (302—4) Подлинная реальность настоящаго (305) Измѣненіе какъ онтологическая основа времени. Различные виды измѣненія (307—9) Природа прошедшаго. Прошедшее какъ дѣйствительность (312—5). Роль единства сознанія въ переживаніи времени. „Соматическая“ природа прошедшаго (316) Двѣ формы дѣйствительности и ихъ соприкосновеніе въ человѣческомъ сознаніи (317) Измѣненіе и время какъ результатъ раздробленія Моментъ единства и раздробленія въ воспріятіи времени и протяженія.

Часть третья.

Природа мысли.

Стр.

Глава XIII *Необходимость, какъ основное свойство мысли. Четыре вида необходимости. Аксіомы и теоремы Опытъ, какъ опора чистой мысли.* . . . . . 321—350

Акты и содержанія въ составѣ сознанія Необходимость матеріальная, эмпирическая, интуитивная и логическая. Мнимая безусловность нѣкоторыхъ категорическихъ сужденій (328—9). Дѣйствительная и кажущаяся категоричность сужденій. Понятія, какъ начала мысли (330). Логика сужденій и логика понятій (330) Понятіе прямой линіи (331) Обоснованіе понятія прямой въ интуиціи трехмѣрнаго свободнаго пространства. Идеальность и эмпиричность пространства (334—5). Интуиція угла и параллельности (336) 11-ая аксіома Эвклида и ея обоснованность въ интуиціи угла (336—7). Почему аксіомы недоказуемы (338—40). Интуитивная и дискурсивная необходимость въ теоремахъ. Законъ тожества, какъ основаніе интуитивнаго и дискурсивнаго развитія мысли (341) Метаморфоза тожественнаго содержанія. „Начала“ ариѳметики. Количества и порядковое значеніе чиселъ. Система чиселъ. Система чиселъ какъ истинный субъектъ всѣхъ сужденій ариѳметики (344). Сужденіе 5+7=12 есть ли синтетическое? (345). На чемъ основана незыблемость сужденій. Правда и основная ошибка эмпиризма.

Глава XIV. *Что такое истина Природа идеальнаго. Правда и неправда антипсихологизма.* . . . . . 351—379

Безвременность и нереальность истины. Могутъ ли истины быть безсубъектными? Возраженіе Гуссерля и реплика Зигварта (352—3). Истина, какъ содержаніе транссубъективной дѣйствительности. Промежуточная позиція Н. О. Лосскаго (355—6) Истина въ предѣлахъ индивидуальнаго сознанія. На чемъ основывается незыблемость истинъ? Истины относятся лишь къ формамъ (357). Подчиненное времени сознаніе, какъ носитель „безвременной“ истины (358) Возможность концептуализма. Что такое концепты. Природа общаго и абстрактнаго (359—64) Возраженія Гуссерля Единство сознанія какъ истинное основаніе всякой мыслимой общности (365) Предпола-

гаемая „внѣпричинность“ истины. Законы формъ и причинность (373). Споръ психологизма и антипсихологизма. Связь логики и гносеологіи съ психологіей не одинакова (374—5). Правда единичнаго и множественнаго въ обоснованіи истины (376—7) Равнозначенъ ли генетизмъ релятивизму. Крайности психологизма и антипсихологизма. Истина не болѣе дѣйствительности Вѣчныя истины предполагаютъ вѣчныхъ субъектовъ мысли.

ИМѢЕТСЯ ВЪ ПРОДАЖѢ КНИГА

С. АСКОЛЬДОВЪ.

Основныя проблемы теоріи познанія и онтологіи.

Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкой.

(Выписывать можно отъ автора. Петербургъ, Кронверкская ул. д 21, кв. 22).

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „ПУТЬ“
главный складъ:
Москва, Новинскій бул., д. 103.
Ближайшее участіе принимаютъ:
С. Н. Булгаковъ, Г. А. Рачинскій, Кн. Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрнъ.

Отдѣлъ 1.

ОРИГИНАЛЬНЫЯ ПРОИЗВЕДЕНІЯ.

С. А. АЛЕКСѢЕВЪ (АСКОЛЬДОВЪ). **Мысль и дѣйствительность** Цѣна 1 р. 80 к.

Н. А. БЕРДЯЕВЪ. **Философія свободы.** Цѣна 2 р.

С. Н. БУЛГАКОВЪ „Два града“. Изслѣдованія о природѣ общественныхъ идеаловъ. Въ 2-хъ томахъ. Цѣна 3 р. за оба тома.

С. Н. БУЛГАКОВЪ **Философія хозяйства.** Ч. I. **Міръ какъ хозяйство.** Цѣна 2 р.

С. Н. БУЛГАКОВЪ. **Очерки по исторіи экономическихъ ученій.** Выпускъ I. Изданіе автора. Цѣна 1 р. 50 к.

А. С. ВОЛЖСКІЙ. **Въ обители преподобнаго Серафима** Цѣна 35 к.

М. ГЕРШЕНЗОНЪ. **Жизнь В. С. Печерина.** Цѣна 1 р. 50 к.

С. Н. Дурылинъ. **Церковь невидимаго града** (Сказаніе о градѣ Китежѣ). Цѣна 50 к.

ВЛ. КАРПОВЪ. **Основныя черты органическаго пониманія природы.** Цѣна 80 к.

С. Ѳ. КЕЧЕКЬЯНЪ. **Этическое міросозерцаніе Спинозы** Цѣна 1 р.

И. В. КИРѢЕВСКІЙ. **Полное собраніе сочиненій** Въ 2-хъ томахъ, съ портретомъ, подъ редакціей **М. Гершензона.** Цѣна за 2 тома 4 р.

Л. М. ЛОПАТИНЪ **Философскія характеристики и рѣчи.** Цѣна 3 р.

Н. ЛОССКІЙ. **Интуитивная философія Бергсона.** Цѣна 70 к.

Кн. В. Ѳ. ОДОЕВСКІЙ. **Русскія ночи.** Съ портретомъ. Подъ редакціей **С. А. Цвѣткова** (съ дополненіями и поправками по рукописямъ) Цѣна 2 р.

Кн. ЕВГ. ТРУБЕЦКОЙ. **Міросозерцаніе В. С. Соловьева** Изд. автора. Цѣна за 2 тома 4 р.

Свящ. ПАВЕЛЪ ФЛОРЕНСКІЙ. **Столпъ и утвержденіе истины.** (Опытъ православной Ѳеодицеи въ двѣнадцати письмахъ) Цѣна 3 р. 50 к.

П. Я. ЧААДАЕВЪ. **Сочиненія и письма.** Въ 2-хъ томахъ, съ портретомъ, подъ редакціей **М. Гершензона.** Цѣна за 2 тома 5 р.

Свящ. С. ЩУКИНЪ. „Около церкви". Сборникъ статей. Цѣна 1 р.

ВЛ. ЭРНЪ. Борьба за логосъ. Цѣна 2 р.

ВЛ. ЭРНЪ. Идеологическая система Антоніо Розмини. Печатается.

Отдѣлъ II.

ПЕРЕВОДЫ.

ВЛАДИМІРЪ СОЛОВЬЕВЪ. Россія и вселенская церковь Переводъ съ французскаго Г А Рачинскаго Цѣна 2 р. 25 к.

ВЛАД СОЛОВЬЕВЪ. Русская идея. Переводъ съ французскаго Г. А. Рачинскаго. Цѣна 75 к.

ВЛАД. СОЛОВЬЕВЪ. Владиміръ святой и христіанское государство и Отвѣтъ на корреспонденцію изъ Кракова. Переводъ съ французскаго Г Рачинскаго, съ предисловіемъ кн. Евг. Трубецкого. (Впервые на русскомъ языкѣ) Цѣна 75 к.

ДЮШЕНЪ Исторія древней церкви Переводъ съ пятаго французскаго изданія Подъ редакціей проф. И. В. Попова и проф. А П. Орлова. Томъ I и II. Цѣна каждаго тома по 2 р.

ЗЕЙПЕЛЬ. Хозяйственно-этическіе взгляды отцовъ церкви. Переводъ съ нѣмецкаго, съ предисловіемъ С. Н. Булгакова. Цѣна 2 р

Э. ЛЕРУА Догматъ и критика. Переводъ съ французскаго, съ предисловіемъ Н. А Бердяева Печатается.

ГОТОВИТСЯ КЪ ПЕЧАТИ:

АВГУСТИНЪ Исповѣдь. **ВЕНДЛАНДЪ** Эллинистически-римская культура въ ея отношеніи къ еврейству и христіанству

Отдѣлъ III

РУССКІЕ МЫСЛИТЕЛИ.

А. С ХОМЯКОВЪ Н. Бердяева Цѣна 1 р 60 к.

А. А. КОЗЛОВЪ. С Аскольдова. Цѣна. 1 р. 50 к

Г. С. СКОВОРОДА. Вл Эрна. Цѣна 2 р.

ГОТОВИТСЯ КЪ ПЕЧАТИ:

Ѳ М. ДОСТОЕВСКІЙ. А С Волжскаго. **А И. БУХАРЕВЪ** (архѲедоръ). С. С. Розанова. **Н В. ГОГОЛЬ** В В. Зѣньковскаго **К Н. ЛЕОНТЬЕВЪ.** В. В. Бородаевскаго. **О. СЕРАП. МАШКИНЪ** Свящ. П. А. Флоренскаго. **М М СПЕРАНСКІЙ.** А. В. Ельчанинова. **Ѳ. И. ТЮТЧЕВЪ.** Вячесл. Иванова. **Н. Ѳ. ѲЕДОРОВЪ.** Н. А. Бердяева

Въ дальнѣйшемъ предполагаются монографіи о И. В. Кирѣевскомъ, Н И. Новиковѣ, Вл. Соловьевѣ, Л Толстомъ, С. Н. Трубецкомъ, П. Я. Чаадаевѣ, Б. Н. Чичеринѣ.

Отдѣлъ IV

СБОРНИКИ.

СБОРНИКЪ ПЕРВЫЙ. **О ВЛАД СОЛОВЬЕВѢ.** Цѣна 1 р. 50 к
Статьи **С. Н. Булгакова —Вячесл. Иванова — Кн Евг Трубецкого —Александ Блока —Н. Бердяева. - Вл. Эрна.**

СБОРНИКЪ ВТОРОЙ. **О РЕЛИГІИ Л. ТОЛСТОГО.** Цѣна 1 р. 70 к.
Статьи **С. Н. Булгакова.—В. В. Зѣньковскаго.—Кн. Евг. Трубецкого. — В. И. Экземплярскаго. — С. Н. Булгакова Анд.— Бѣлаго.—Н. А. Бердяева.—А. С. Волжскаго.—Вл. Эрна.**

Отдѣлъ V.

ФИЛОСОФСКІЕ КЛАССИКИ.

ФИХТЕ Избранныя сочиненія Печатается.

БААДЕРЪ. Избранныя сочиненія Готовится къ печати.

Намѣчаются переводы избранныхъ сочиненій Плотина, Эригены, Фихте, Шеллинга, Гегеля и др.

Книгоиздательство „ПУТЬ“ высылаетъ свои изданія всѣмъ, выписывающимъ непосредственно изъ склада (Москва, Новинскій, 103, тел 127-18), принимая почтовые расходы на свой счетъ; расходы по наложенію платежа заказчики принимаютъ на себя (до 5 р.—10 к., свыше—по 2 к. съ рубля).

За-границу отправка изданій производится на тѣхъ же условіяхъ, но по полученіи **полной** оплаты заказа (наложеніе платежа не допускается).

Издательница ***М. К. Морозова.***