ОБОСНОВАНІЕ ИНТУИТИВИЗМА

Н. Лосскій

Обоснованіе интуитивизма

ПРОПЕДЕВТИЧЕСКАЯ ТЕОРІЯ ЗНАНІЯ

ВТОРОЕ ИЗДАНІЕ

СЪ ДВУМЯ ДОПОЛНИТЕЛЬНЫМИ СТАТЬЯМИ

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Типографія М. М. Стасюлевича. Вас. остр., 5 л., 28
1908

Пг.



3784

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР
763
66

Предисловіе къ первому изданію.

Настоящее сочиненіе было напечатано въ журналѣ «Вопросы философіи и психологіи» за 1904—1905 гг. подъ заглавіемъ «Обоснованіе мистическаго эмпиризма». Поводомъ къ перемѣнѣ заглавія послужили главнымъ образомъ слѣдующія соображенія. Терминъ мистическій не имѣетъ опредѣленнаго, установившагося значенія; въ популярной литературѣ и въ обыденной рѣчи онъ нерѣдко встрѣчается въ связи со смутными представленіями о чемъ-то таинственномъ, несказанномъ, неопредѣлимомъ, принадлежащемъ къ мірамъ инымъ и т. п. Эти представленія чрезвычайно разнообразны у различныхъ лицъ и дѣйствительно иногда не опредѣлимы. Между тѣмъ въ настоящемъ сочиненіи терминъ мистическій эмпиризмъ служитъ исключительно для обозначенія тѣхъ особенностей теоріи знанія, которыя обусловливаются признаніемъ мистическаго воспріятія, т.-е утвержденіемъ, что транссубъективный міръ познается такъ же непосредственно (интуитивно), какъ и субъективный міръ. Поскольку мы оперируемъ съ этимъ понятіемъ, въ нашей теоріи знанія, имѣющей пропедевтическій характеръ (почему мы такъ характеризуемъ

свою теорію, это разъяснено въ самомъ сочиненіи), нѣтъ рѣчи ни о чемъ таинственномъ, неопредѣлимомъ, принадлежащемъ къ мірамъ инымъ. Поэтому во избѣжаніе недоразумѣній мы устранили терминъ мистическій эмпиризмъ изъ заглавія. Однако въ виду того, что наша теорія знанія опирается на принципъ, широко распространенный въ мистическихъ философскихъ ученіяхъ, и въ онтологіи открываетъ просторъ для нѣкоторыхъ типично мистическихъ построеній, въ текстѣ терминъ мистическій эмпиризмъ сохраненъ. Къ тому же внутри сочиненія при внимательномъ отношеніи къ опредѣленіямъ онъ не можетъ вызвать никакихъ недоразумѣній.

Заканчивая свой трудъ, я считаю своимъ долгомъ выразить благодарность Историко-филологическому факультету С.-Петербургскаго Университета, давшему средства на печатаніе моего сочиненія.

15 марта 1906.

Н. Лосскій.

Предисловіе ко второму изданію.

Текстъ второго изданія отличается отъ перваго главнымъ образомъ нѣкоторыми незначительными поправками, имѣющими цѣлью достигнуть болѣе точнаго выраженія мысли. Кромѣ того, во второмъ изданіи въ видѣ приложеній помѣщены двѣ статьи: «Гносеологическій индивидуализмъ въ новой философіи и преодолѣніе его въ новѣйшей философіи» (рѣчь, произнесенная 10 апрѣля 1907 въ Московскомъ Университетѣ передъ защитою диссертаціи «Обоснованіе интуитивизма») и «Въ защиту интуитивизма» (по поводу статьи С. Аскольдова «Новая гносеологическая теорія Н. О. Лосскаго» и статьи проф. Лопатина «Новая теорія познанія»). Статьи эти были напечатаны въ журналѣ «Вопросы философіи и психологіи» въ 1907—1908 гг.

Н. Лосскій.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

СТРАН.

ВВЕДЕНІЕ 1

ГЛАВА ПЕРВАЯ. Догматическія предпосылки докантовскаго эмпиризма 12

ГЛАВА ВТОРАЯ. Догматическія предпосылки докантовскаго раціонализма 40

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. Первоначальный очеркъ основныхъ положеній теоріи интуитивизма 59

I. Отношеніе объекта знанія къ знанію . . . . . —
II. Я и не-я 68
III. Составъ воспріятій внѣшняго міра 78
IV. Недостатки ученій о я, какъ о духовно-тѣлесной индивидуальности 82
V. Главныя характерныя особенности интуитивизма . 93

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. Догматическія предпосылки теоріи знанія Канта 99

ГЛАВА ПЯТАЯ. Ученіе о непосредственномъ воспріятіи транссубъективнаго міра въ философіи XIX вѣка . 142

I. Общій характеръ послѣкантовской философіи. . . —
II. Мистическій раціонализмъ 147
III. Позитивистическій эмпиризмъ 164
IV. Интуитивный критицизмъ 181
V. Ученіе о непосредственномъ воспріятіи транссубъективнаго міра въ русской философіи 186

СТРАН.

ГЛАВА ШЕСТАЯ Знаніе какъ сужденіе 195

I. Дифференціація объектовъ знанія. Объективность процесса знанія . . . . . —

II. Сужденіе 199

III. Ученіе о сужденіи 207

ГЛАВА СЕДЬМАЯ. Необходимость, общеобязательность и всеобщность знанія 224

ГЛАВА ВОСЬМАЯ. Общее и индивидуальное. 240

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ. Элементарные методы знанія 268

I. Теорія интуитивизма (теорія непосредственнаго усмотрѣнія связи основанія и слѣдствія) . . . . . —

II. Прямые методы. 271

III. Косвенные методы. 285

IV. Косвенныя индуктивныя умозаключенія. 303

V. Умозрѣніе. 306

VI. Интуитивизмъ, индивидуалистическій эмпиризмъ и апріоризмъ критической философіи въ ихъ отношеніи къ теоріи элементарныхъ методовъ знанія. 309

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ. Послѣднія основанія знанія 316

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ. Характерныя особенности интуитивизма 337

ПРИЛОЖЕНІЕ: Гносеологическій индивидуализмъ въ новой философіи и преодолѣніе его въ новѣйшей философіи. 349

Въ защиту интуитивизма. 359

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ВВЕДЕНІЕ.

Въ душѣ каждаго человѣка, не слишкомъ забитаго судьбою, не слишкомъ оттѣсненнаго на низшія ступени духовнаго существованія, пылаетъ фаустовская жажда безконечной широты жизни. Кто изъ насъ не испытывалъ желанія жить одновременно и въ своемъ отечествѣ, волнуясь всѣми интересами своей родины, и въ то же время гдѣ-нибудь въ Парижѣ, Лондонѣ или Швейцаріи въ кругу другихъ, но тоже близкихъ интересовъ и людей? Какъ тяжело думать, что вотъ, можетъ быть, въ эту самую минуту въ Москвѣ поетъ великій пѣвецъ-артистъ, въ Парижѣ обсуждается докладъ замѣчательнаго ученаго, въ Германіи талантливые вожаки грандіозныхъ политическихъ партій ведутъ агитацію въ пользу идей, мощно затрогивающихъ существенные интересы общественной жизни всѣхъ народовъ, въ Италіи, въ этомъ краю, «гдѣ сладостный вѣтеръ подъ небомъ лазоревымъ вѣетъ, гдѣ скромная мирта и лавръ горделивый растутъ», гдѣ-нибудь въ Венеціи въ чудную лунную ночь цѣлая флотилія гондолъ собралась вокругъ красавцевъ-пѣвцовъ и музыкантовъ, исполняющихъ такъ гармонирующія съ этою обстановкою серенады или, наконецъ, гдѣ-нибудь на Кавказѣ «Терекъ воетъ, дикъ и злобенъ, межъ утесистыхъ громадъ, бурѣ плачъ его подобенъ, слезы брызгами летятъ», и все это. живетъ и движется безъ меня, я не могу слиться со всею этою безконечною жизнью. Высшаго удовлетворенія достигли бы мы, если бы могли такъ отожествиться со всѣмъ этимъ міромъ, что всякое другое я было бы также и моимъ я. Однако всѣмъ этимъ желаніямъ полагаетъ конецъ жал-

кая ограниченность индивидуальнаго бытія, приковывающая меня къ ничтожному комку матеріи, къ моему тѣлу, замыкающая меня въ душную комнату и предоставляющая мнѣ лишь тѣсный кругъ дѣятельности. Но если мое я не можетъ расшириться и отожествиться съ другими я, то все же у меня есть средство выйти изъ границъ своей индивидуальности, хотя бы отчасти: оно заключается въ знаніи. Мы говоримъ, конечно, не о знаніи такихъ книжныхъ червей, какъ Вагнеръ, къ которымъ относятся слова Мефистофеля:

Кто хочетъ что-нибудь живое изучить,
Сперва его всегда онъ убиваетъ,
Потомъ на части разнимаетъ,
Хоть связи жизненной,—увы! тамъ не открыть [1]).

Мы говоримъ о такомъ знаніи, какое даетъ поэтъ, постигающій вплоть до глубочайшихъ изгибовъ внутреннюю жизнь міра, все то, что кроется въ самыхъ интимныхъ тайникахъ души всякаго существа. Пусть намъ не говорятъ, что поэты даютъ такое знаніе только въ области индивидуальной человѣческой жизни. Искусство съ одинаковою смѣлостью проникаетъ и въ глубины человѣческой индивидуальности, и въ тотъ міръ, который складывается изъ совмѣстной работы многихъ человѣческихъ я, и въ тотъ міръ, который предшествуетъ духовной жизни человѣка. Толстой съ одинаковою легкостью рисуетъ и душевную жизнь Анны Карениной, и коллективную душу толпы; Бёклинъ съ одинаковою полнотою вводитъ насъ и въ свой внутренній міръ, когда онъ рисуетъ себя въ извѣстномъ портретѣ со скелетомъ, и въ настроеніе природы весною, мрачный духъ горнаго ущелья, безмолвіе лѣса, жизнь скалистаго морского берега, у котораго бушуетъ бурунъ.

Если намъ скажутъ, что такого знанія, постигающаго дѣйствительную жизнь, нѣтъ, что знаніе имѣетъ только символическій характеръ, что мы познаемъ не самую вещь, а лишь дѣйствіе ея на насъ, или если намъ скажутъ, что познаваемый нами міръ есть только міръ нашихъ представленій, міръ явленій, разыгрывающихся по законамъ нашего ума, то этого

[1]) Фаустъ Гете, пер. Холодковскаго.

рода знаніе насъ не удовлетворитъ: намъ душно въ узкой сферѣ я, мы хотимъ выйти въ безбрежное море дѣйствительности, какъ она существуетъ независимо отъ свойствъ нашего я. Мы отказываемся отъ этого болѣе высокаго идеала знанія и усваиваемъ болѣе или менѣе скептическіе взгляды только тогда, если намъ почему-либо кажется, что идеалъ знанія неосуществимъ, что онъ заключаетъ въ себѣ противорѣчія. Но какъ глубоко заложенъ этотъ идеалъ въ нѣдрахъ человѣческой души, видно изъ того, что мы отказываемся отъ него съ болью въ сердцѣ:

...подавить нельзя подчасъ
Въ душѣ врожденное стремленье,
Стремленье въ высь, когда до васъ
Вдругъ долетаетъ жаворонка пѣнье
Изъ необъятной синевы небесъ,—
Когда, внизу оставя долъ и лѣсъ,
Орелъ паритъ свободно надъ горами,
Иль высоко подъ облаками
Къ далекой родинѣ своей
Несется стая журавлей [1]).

Распространенные въ наше время взгляды на отношеніе между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ вовсе не содѣйствуютъ сохраненію идеала знанія. Люди, задумывающіеся надъ вопросами теоріи знанія, нерѣдко склонны утверждать въ наше время, что непосредственный опытъ складывается только изъ личныхъ индивидуальныхъ состояній познающаго субъекта. А если въ непосредственномъ опытѣ мы имѣемъ дѣло лишь со своими состояніями сознанія, то это значитъ, что въ актахъ знанія, куда бы мы ни обратились, мы не можемъ освободиться отъ своего я, не можемъ выйти за предѣлы своихъ личныхъ переживаній. Конечно, дальнѣйшія построенія на этой основѣ могутъ быть очень разнообразны: путемъ различныхъ ухищреній можно даже, опираясь на эти предположенія, попытаться доказать, что мыслительная дѣятельность рядами умозаключеній выводитъ за предѣлы я и даетъ знаніе о внѣшнемъ мірѣ или какихъ-либо сторонахъ его. Но если строго относиться къ дальнѣйшимъ построеніямъ, то этотъ исходный пунктъ теоріи знанія несомнѣнно при-

[1]) Фаустъ Гете, перев. Холодковскаго.

ведетъ къ субъективному идеализму, именно къ солипсизму и къ самому разрушительному скептицизму въ ученіи о внѣшнемъ мірѣ.

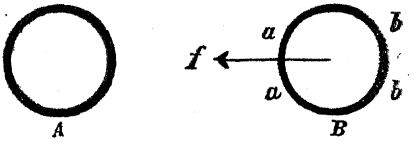
Для всякаго, кто увѣренъ въ томъ, что знаніе проникаетъ въ сущность вещей, возникаетъ мучительный вопросъ: почему же философія въ своемъ многовѣковомъ развитіи не только не доказала этого, но даже, наоборотъ, широко развила въ насъ склонность къ субъективному идеализму, проникающему уже въ частныя науки и даже въ общество. Для того, кто не мирится съ этимъ результатомъ, единственный отвѣтъ на этотъ вопросъ таковъ: вѣроятно, философія дѣлала какія-либо ошибки, и если эти ошибки клонились все въ одну и ту же сторону, то значитъ, онѣ обусловливаются чрезвычайно общими причинами, дѣйствующими въ сознаніи каждаго человѣка. Однако философы, создавшіе общія теченія философіи, обладали въ высшей степени послѣдовательнымъ умомъ; ихъ проницательный взоръ легко усматривалъ противорѣчія даже въ самыхъ сложныхъ системахъ взглядовъ и устранялъ ихъ. Какимъ же образомъ ошибки, ведущія въ конечномъ итогѣ къ субъективному идеализму, могли вѣками гнѣздиться въ философіи? Очевидно, это возможно лишь въ томъ случаѣ, если ошибки кроются тамъ, гдѣ ихъ не можетъ усмотрѣть даже и наиболѣе чувствительный къ противорѣчіямъ, строго логическій умъ: онѣ кроются не среди явно высказанныхъ, а среди инстинктивно мыслимыхъ положеній, въ подсознательной подпочвѣ философіи. Поэтому лучшій путь освободиться отъ этихъ ошибокъ будетъ найденъ лишь въ томъ случаѣ, если мы анализируемъ исходные пункты основныхъ философскихъ направленій такъ глубоко, что проникнемъ въ ихъ подсознательную глубину, вынесемъ на свѣтъ дня кроющіеся во мракѣ устои философіи и оцѣнимъ ихъ содержаніе.

Пояснимъ однако точнѣе, что мы называемъ подсознательною подпочвою философіи. Міръ во всякомъ своемъ конкретномъ проявленіи представляетъ собою нѣчто безконечно сложное, если не въ абсолютномъ смыслѣ, то, по крайней мѣрѣ, въ отношеніи къ человѣческимъ силамъ. Замѣчательно, что и мысли наши о мірѣ, если онѣ касаются какого-либо конкретнаго явленія, складываются изъ безконечнаго множества элементовъ, и только узенькая полоса этой безконечности освѣщена полнымъ свѣтомъ

знанія, тогда какъ все остальное тонетъ во мракѣ смутно, хотя и необходимо, мыслимаго, или, вѣрнѣе, чувствуемаго. Частныя науки имѣютъ дѣло въ большинствѣ случаевъ съ конкретною дѣйствительностью, и потому утвержденія ихъ обыкновенно отличаются чрезвычайною сложностью и заключаютъ въ себѣ много недосказаннаго, т.-е. не обработаннаго познавательною дѣятельностью. Возьмемъ въ видѣ примѣра нарочно одинъ изъ самыхъ общихъ законовъ частныхъ наукъ, законъ всемірнаго тяготѣнія, и на немъ покажемъ правильность нашего мнѣнія. Высказывая законъ тяготѣнія, мы утверждаемъ, что всякія двѣ массы притягиваются другъ къ другу съ силою, пропорціональною ихъ произведенію и обратно пропорціональною квадрату разстоянія между ними. Въ этомъ законѣ къ числу твердо установленныхъ въ физикѣ положеній относится только мысль о возможномъ или дѣйствительномъ сближеніи массъ съ указанною выше силою. Но кромѣ этой мысли въ немъ неизбѣжно подразумѣвается множество другихъ мыслей, вовсе еще не обработанныхъ наукою. Напр., мы навѣрное какъ-либо про себя рѣшаемъ вопросъ о томъ, что это за сближеніе, напр., разсматриваемъ его, какъ непосредственное притяженіе черезъ разстояніе или, вѣрнѣе, мы вовсе не задаемся этимъ вопросомъ, но если присмотрѣться къ нашимъ смутнымъ представленіямъ, то окажется, что среди нихъ было именно представленіе о взаимномъ привлеканіи черезъ разстояніе. На первыхъ порахъ мы вовсе не замѣчаемъ, что это гипотеза, и притомъ гипотеза спорная, вовсе не необходимая для закона Ньютона. Она могла бы быть замѣнена различными другими гипотезами. «Въ настоящее время,—говоритъ О. Хвольсонъ въ своемъ курсѣ физики,—успѣло сдѣлаться общимъ достояніемъ убѣжденіе, что actio in distans (дѣйствіе на разстояніи) не должна быть допускаема ни въ одной области физическихъ явленій. Но какъ ее можно изгнать изъ ученія о всемірномъ тяготѣніи? Это вопросъ пока открытый, несмотря на безчисленное множество различныхъ въ этомъ направленіи попытокъ ученыхъ, стремившихся дать «механическое» объясненіе всемірному тяготѣнію. Во всѣхъ этихъ объясненіяхъ играетъ главную роль допущеніе существованія особой міровой среды, вліяніемъ которой и обусловливается возникновеніе тѣхъ ускореній, которыя выражаются формулой. Не входя въ эту область, пока еще фан-

тазій, ограничимся немногими указаніями. Мы знаемъ, что въ присутствіи тѣла *A* (рис.) дѣйствуетъ на тѣло *B* сила *f* по направленію къ *A*. Возникновеніе такой силы можетъ быть понимаемо двояко: или какъ тяга, дѣйствующая на *B* со стороны *aa* (такою тягою представилась бы actio in distans), или какъ давленіе, производимое на *B* со стороны *bb*. Къ такому давленію и старались привести вліяніе присутствія тѣла *A*. Допускалось, напр., что частицы міровой среды, двигаясь ударяютъ со всѣхъ сторонъ на всякое тѣло. Присутствіе тѣла *A* какъ бы отчасти охраняетъ тѣло *B* отъ ударовъ частицъ, идущихъ слѣва, и вотъ этотъ-то избытокъ толчковъ яко бы и есть причина возникновенія силы *f*» [1]).

Итакъ, возможно, что сближеніе массъ есть результатъ не взаимнаго притягиванія ихъ, а приталкиванія ихъ другъ къ



другу толчками другихъ тѣлъ, но еще вѣроятнѣе, что нѣтъ ни приталкиванія, ни притягиванія, а есть какое-либо взаимодѣйствіе совершенно иного характера, по существу еще неизвѣстное намъ. Какъ бы ни были важны для общаго міросозерцанія эти теоріи взаимодѣйствія между массами, онѣ могутъ вовсе не отражаться на формулировкѣ закона тяготѣнія и выводахъ изъ него въ физикѣ, какъ таковой; онѣ даютъ только различное освѣщеніе закону Ньютона. Но, безъ сомнѣнія, хотя бы физикъ и не обязанъ былъ пускаться въ область этихъ теорій, очень печально, если онъ не знаетъ, какая сторона его, по необходимости чрезвычайно сложныхъ представленій о физическихъ явленіяхъ, критически не разслѣдована или по недостатку средствъ для этого, или потому, что она выходитъ за предѣлы его науки. А въ каждомъ утвержденіи физики или вообще представителя частныхъ наукъ кроются и такія мысли, которыя выходятъ за предѣлы какой бы то ни было частной науки и подлежатъ вѣдѣнію основныхъ философскихъ

[1]) О. Хвольсонъ, «Курсъ физики», т. I, стр. 185.

дисциплинъ, именно онтологіи и теоріи знанія. Мы говоримъ не объ отталкиваніи и притягиваніи, изслѣдованіе которыхъ отчасти дѣйствительно относится къ области физики, а о нѣкоторыхъ гораздо болѣе общихъ представленіяхъ, кроющихся хотя бы въ томъ же законѣ Ньютона. Укажемъ на одно изъ нихъ. Говоря о сближеніи массъ, мы представляемъ себѣ притяженіе, толчки и движенія, какъ явленія, существующія не сами по себѣ, а имѣющія какого-то носителя. Выражаясь философскими терминами, мы считаемъ эти явленія свойствами какихъ-то субстанцій. Какъ извѣстно, понятія субстанціи и свойства фигурируютъ почти во всѣхъ актахъ знанія, если не въ абстрактной, то въ конкретной формѣ. Даже и тогда, когда мы говоримъ: «въ передней скрипнула дверь», мы относимъ скрипъ, какъ свойство, процессъ, къ какому-то носителю, къ двери. Пользуясь понятіемъ субстанціи и ея свойствъ на каждомъ шагу, мы даже не отдаемъ себѣ въ этомъ отчета, а если намъ и укажутъ на этотъ элементъ мышленія, то намъ кажется, что о немъ нечего и говорить, что вопросъ чрезвычайно простъ, что онъ не допускаетъ различныхъ рѣшеній, и потому наше представленіе о субстанціи съ заложенными въ немъ инстинктивными теоріями по существу навсегда должно сохраниться. Между тѣмъ на дѣлѣ это вовсе не такъ. Когда философія берется за эти вопросы, она даетъ теоріи, еще болѣе отличающіяся другъ отъ друга, чѣмъ ученія о тяготѣніи, какъ приталкиваніи и какъ притягиваніи. Напомнимъ хотя бы ученія о субстанціи Лейбница, Юма и Канта, такъ глубоко отличающіяся другъ отъ друга.

Въ томъ же самомъ представленіи о законѣ Ньютона кроются, кромѣ понятія субстанціи, еще и другія не менѣе важныя понятія, напр., понятіе причинности. Оно также заключаетъ въ себѣ въ умѣ человѣка, незнакомаго съ философіей, непродуманныя теоріи и также кажется простымъ, не требующимъ спеціальныхъ изслѣдованій; между тѣмъ стоитъ только сравнить ученіе о причинности Лейбница, Юма, Канта, чтобы тотчасъ же почувствовать, что твердая почва наивныхъ теорій исчезаетъ подъ ногами; передъ нами вдругъ разверзается бездонная пропасть неизслѣдованныхъ вопросовъ.

Укажемъ, наконецъ, и еще на одну группу представленій, еще болѣе общую, чѣмъ всѣ предыдущія. Высказывая какое бы то ни

было утвержденіе, мы относимся къ нему, какъ къ своему знанію, и оцѣниваемъ его, какъ таковое. Въ этой оцѣнкѣ заключается рядъ самыхъ разнообразныхъ, въ большинствѣ случаевъ непродуманныхъ теорій. Напр., мы относимся къ знанію, какъ къ дѣятельности сознанія, копирующей дѣйствительность; мы полагаемъ, напр., что въ этой дѣятельности вступаютъ во взаимоотношеніе я и не-я, познающій субъектъ и познаваемый объектъ. Между тѣмъ могутъ существовать самыя разнообразныя ученія о томъ, что такое знаніе, что такое я и не-я, какое взаимодѣйствіе существуетъ между ними въ актахъ знанія, и каждое изъ этихъ ученій придаетъ своеобразное освѣщеніе всякому акту знанія. Для послѣдователей Декарта знаніе о процессахъ движенія есть знаніе трансцендентное, копирующее въ нашемъ умѣ дѣйствительныя отношенія между частицами матеріи, существующія внѣ нашего и какого бы то ни было сознанія, а для кантіанца это знаніе имманентное, оно предстàвляетъ собою лишь сочетаніе нашихъ сужденій по необходимымъ законамъ познавательной дѣятельности, не выводящее насъ за предѣлы нашихъ представленій и не имѣющее никакого отношенія къ міру не-я, какъ вещи въ себѣ.

Всякая перемѣна въ теоріи причинности или субстанціальности отражается на огромномъ количествѣ знаній, такъ какъ большинство представленій заключаютъ въ себѣ представленіе о субстанціи и ея свойствахъ или о причинныхъ связяхъ. Но еще болѣе кладутъ свой отпечатокъ на всѣ наши утвержденія инстинктивныя или философскія теорія знанія, которыхъ мы придерживаемся. Нѣтъ такого знанія, нѣтъ такого утвержденія, которое не заключало бы въ себѣ продуктовъ нашихъ теорій знанія. Если мы неправильно мыслимъ о знаніи по существу, то и всякій отдѣльный познавательный актъ заключаетъ въ себѣ эту ошибку, хотя бы въ потенціальной формѣ. Такъ и должно быть. Если сдѣлать ошибку въ какомъ-либо вычисленіи, то отъ этого испортятся результаты всѣхъ другихъ соображеній, поскольку въ нихъ входитъ это вычисленіе.

Эти соображенія приводятъ къ грустнымъ и даже, на первый взглядъ, къ скептическимъ выводамъ. Въ каждомъ утвержденіи физика, химика, физіолога и т. п. дѣйствительно заключается подсознательная подпочва, и потому, чтобы пріобрѣсти фило-

софское знаніе, нужно взрыть эту подпочву, изслѣдовать всѣ эти неясно мыслимыя представленія о причинности, о субстанціальности, о томъ, что такое знаніе и т. п. Но какъ это сдѣлать? Прежде всего приходитъ на умъ, что нужно идти слѣдующимъ путемъ: попрежнему изучать частныя науки — физику, химію и т. п., дающія знаніе о свойствахъ всевозможныхъ субстанцій, затѣмъ сопоставить всѣ эти знанія и на основаніи ихъ уже придти къ выводу о томъ, что такое субстанціальность, причинность и т. п. Для того же, чтобы построить теорію знанія, повидимому, необходимо изучить въ особенности психологію, физіологію и анатомію. Философія шла въ теченіе тысячелѣтій по существу именно этимъ путемъ, но въ наше время, благодаря трудамъ Канта и слѣдующей за нимъ философіи, достовѣрно извѣстно, что на этомъ пути нельзя построить міросозерцанія, свободнаго отъ догматическихъ, т.-е. неизслѣдованныхъ предпосылокъ.

Если, строя теорію знанія, мы опираемся на какую бы то ни было другую теорію, то это значитъ, что мы обосновываемъ свою теорію знанія на какой-то уже признанной нами, но еще вовсе не продуманной теоріи знанія, въ которой уже заключается какое-либо представленіе о я и не-я, объ ихъ взаимодѣйствіи и т. п. Такой путь построенія теоріи знанія противорѣчитъ требованіямъ логики. Замѣчательные примѣры такого рода нелогичности заключаются въ теоріи знанія Локка. Сошлемся хотя бы на то, что, разсуждая о познавательной цѣнности ощущеній, напр., тепла, холода и т. п., Локкъ говоритъ о воздѣйствіи внѣшняго міра на наше тѣло, о томъ, какъ отъ этого дѣйствія измѣняется движеніе «жизненныхъ духовъ» и на основаніи этихъ разсужденій приходитъ къ мысли, что ощущенія субъективны. Далѣе въ той же самой теоріи знанія въ концѣ своего изслѣдованія онъ приходитъ къ мысли, что существованіе внѣшняго міра недоказуемо. Итакъ, въ своей теоріи знанія онъ сначала опирается на разныя ученія о внѣшнемъ мірѣ, какъ о чемъ-то объективно реальномъ, а потомъ, примѣняя эти же самыя ученія о внѣшнемъ мірѣ для оцѣнки познавательныхъ процессовъ, приходитъ къ скептическимъ выводамъ относительно знанія и утверждаетъ, что существованіе внѣшняго міра не можетъ быть доказано логически.

Итакъ, надобно признать одно изъ двухъ: или наше поло-

женіе при построеніи философскаго міросозерцанія оказывается безвыходнымъ, или же мы должны прибѣгнуть къ крайне своеобразному методу, именно строить философскія теоріи, и при томъ прежде всего теорію знанія, не опираясь ни на какія другія теоріи, т.-е. не пользуясь утвержденіями другихъ наукъ, какъ посылками. Говоря точнѣе, этотъ необычайно своеобразный методъ состоитъ въ слѣдующемъ: теорію знанія нужно начинать прямо съ анализа дѣйствительныхъ въ данный моментъ наблюдаемыхъ переживаній. Тотъ, кто хочетъ произвести этотъ анализъ, не опираясь ни на какія теоріи, не имѣетъ права даже и опредѣлять какъ-либо знаніе, напр., не имѣетъ права подходить къ своему изслѣдованію съ мыслью, что «знаніе есть мысленное воспроизведеніе дѣйствительности» и т. п. Тѣмъ болѣе въ основѣ этого анализа не можетъ быть и рѣчи о я и не-я, о внутреннемъ и внѣшнемъ мірѣ, о взаимодѣйствіи между ними и т. п. При этомъ анализѣ, конечно, можно воспользоваться трудами другихъ наукъ и ихъ анализомъ мірового цѣлаго, но только какъ матеріаломъ, а вовсе не какъ основою для теоріи знанія. Такого рода критическій методъ построенія теоріи знанія такъ своеобразенъ и труденъ, что самъ геніальный основатель его Кантъ не могъ еще провести его во всей чистотѣ: пытаясь построить теорію знанія, онъ не могъ уберечься отъ догматическихъ предпосылокъ, потому что опирался на эмпиризмъ и раціонализмъ, пропитанные этими предпосылками и не подвергнутые еще тому глубокому анализу, какой возможенъ въ наше время благодаря многочисленнымъ изслѣдованіямъ по исторіи философіи.

Кто хочетъ, занимаясь теоріею знанія, уберечься отъ подводныхъ камней, о которые, какъ мы постараемся показать это дальше, разбилась философія Канта, тому нужно подготовить къ этой работѣ свой умъ путемъ анализа предшествующихъ философскихъ ученій и вскрыть всѣ предпосылки ихъ, именно всѣ положенія, лежащія въ основѣ ихъ, но не высказываемыя явно, а также положенія, лежащія въ основѣ ихъ и высказанныя ими, но еще не сопоставленныя съ возможными противоположными утвержденіями и въ этомъ смыслѣ догматическія. Именно этимъ путемъ мы и пойдемъ раньше, чѣмъ строить теорію знанія. Мы подвергнемъ такому анализу докантовскій эмпиризмъ и

раціонализмъ. Такъ какъ дальнѣйшее развитіе философіи не увеличиваетъ, а уменьшаетъ количество предпосылокъ, то уже вслѣдъ за этимъ анализомъ можно попытаться дать первый очеркъ теоріи знанія. Затѣмъ для бо́льшаго подтвержденія этого очерка можно разсмотрѣть предпосылки критицизма и послѣкантовой философіи.

Критическое разсмотрѣніе философіи Канта и его преемниковъ мы не можемъ предпослать построенію самостоятельной теоріи знанія по слѣдующей причинѣ. Разсматривая философскія системы до построенія теоріи знанія, свободной отъ предпосылокъ докантовской философіи, поневолѣ приходится пользоваться терминами фактъ, опытъ, воспріятіе и т. п., въ томъ неопредѣленномъ значеніи, какое они имѣютъ во всѣхъ философскихъ системахъ, опирающихся на большое количество неопознанныхъ предпосылокъ. Анализъ такихъ сложныхъ и близкихъ намъ явленій, какъ философія Канта и его преемниковъ, чрезвычайно затрудняется этимъ. Построивъ теорію знанія, свободную отъ предпосылокъ докантовскаго раціонализма и эмпиризма, можно придать болѣе точное значеніе всѣмъ этимъ терминамъ, и тогда легче будетъ разбираться въ философіи Канта.

ГЛАВА I.

Догматическія предпосылки докантовскаго эмпиризма.

Сначала мы займемся докантовскимъ эмпиризмомъ и будемъ имѣть въ виду главнымъ образомъ высоко развитыя системы Локка, Беркли и Юма, такъ какъ въ менѣе развитыхъ путаница противорѣчащихъ другъ другу или неясно формулированныхъ взглядовъ доходитъ до такихъ размѣровъ, что разобраться въ нихъ можно было бы только по окончаніи нашего изслѣдованія, а не въ началѣ его. Намъ же изслѣдовать этотъ историческій процессъ дифференціаціи и координаціи идей и вовсе не нужно. Мы прибѣгаемъ къ исторіи не ради исторіи, а для того, чтобы найти съ помощью анализа дѣйствительныхъ и возможныхъ міросозерцаній пути, возвращающіе къ утраченнымъ идеаламъ живого знанія.

Эмпиризмъ стремится построить все знаніе на опытѣ. Но понятія опыта и факта слишкомъ неопредѣленны на первыхъ ступеняхъ философскаго изслѣдованія. Развитіе докантовскаго эмпиризма опредѣлялось главнымъ образомъ именно перемѣнами въ ученіи о томъ, что слѣдуетъ разумѣть подъ этими понятіями. На вопросъ, что такое опытъ, что такое факты, прежде всего приходитъ на умъ отвѣтъ, что это воспріятія органовъ внѣшнихъ чувствъ, т.-е. зрительные, слуховые и т. п. образы. Такъ какъ изъ этихъ воспріятій складывается лишь знаніе о такъ называемомъ тѣлесномъ мірѣ, и такъ какъ другіе матеріалы знанія остаются на первыхъ порахъ незамѣченными (отчего это происходитъ, объ этомъ мы поговоримъ позже), то отсюда понятно,

что на примитивныхъ ступеняхъ философствованія является мысль, будто знанію доступны только тѣла и ихъ дѣйствія. Такихъ взглядовъ придерживается, напр., основатель англійскаго эмпиризма Ф. Бекон̀ъ. Впрочемъ эта односторонность не могла надолго укорениться въ философіи; послѣдующіе эмпиристы не могли не замѣтить, что фактическій матеріалъ знанія складывается не только изъ зрительныхъ, слуховыхъ и т. п. образовъ. Есть такія явленія, которыя наблюдаются безъ помощи глазъ, ушей или осязанія; если мы думаемъ о системѣ Лейбница и сопоставляемъ ее съ ученіемъ Аристотеля, находя между ними черты сходства, то мы заняты при этомъ разнообразными дѣятельностями припоминанія, сопоставленія, анализа, сознаемъ сходство, противорѣчіе между мыслями и т. п., и для того, чтобы узнать объ этихъ состояніяхъ сознанія, не нужно пощупать ихъ или посмотрѣть на нихъ, они узнаются, повидимому, какимъ-то болѣе непосредственнымъ путемъ. Уже Локкъ подмѣтилъ эти два рода познанія; одинъ изъ этихъ источниковъ знанія онъ называетъ «рефлексіею», а другой—«ощущеніемъ». Онъ называетъ ихъ также внутреннимъ и внѣшнимъ чувствомъ, такъ какъ одинъ изъ этихъ источниковъ, по его мнѣнію, даетъ намъ знаніе о внѣшнемъ мірѣ, а другой о дѣятельностяхъ нашей души [1]).

Какое же знаніе о внѣшнемъ мірѣ получается съ помощью воспріятій? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно анализировать воспріятія внѣшняго міра. При этомъ и философы, и люди, непричастные къ философіи, роковымъ образомъ прежде всего обращаютъ вниманіе на ощущенія, т.-е. на такія состоянія, какъ воспріятіе цвѣта, звука, вкуса и т. п., и думаютъ, что кромѣ ощущеній въ воспріятіяхъ внѣшняго міра нѣтъ никакихъ другихъ элементовъ. Отсюда неизбѣжно получаются скептическіе выводы. Изучая ощущенія, не трудно замѣтить, что самой познаваемой вещи ихъ приписать нельзя. Если допустить, что роза имѣетъ запахъ, что вода горяча и что эти свойства нами воспринимаются, т.-е. существуютъ въ нашемъ знаніи такъ, какъ они есть въ вещахъ, то отсюда получится рядъ противорѣчій, слишкомъ извѣстныхъ для того, чтобы стоило распространяться

[1]) Локкъ, «Опытъ о человѣческомъ разумѣ», перев. Савина, кн. II, гл. I, 4, стр. 81.

о нихъ. Такъ какъ въ теоріи знанія еще до изслѣдованія вопроса о томъ, что такое знаніе по существу, мы естественно склонны противополагать другъ другу я и не-я, почти отожествляя къ тому же эти понятія съ понятіями познающаго субъекта и познаваемаго объекта, то, придя къ мысли, что ощущенія не суть свойства объекта, мы начинаемъ считать ихъ состояніями познающаго субъекта, начинаемъ принимать ихъ за субъективныя состоянія, хотя бы и вызванныя воздѣйствіями извнѣ. Иными словами, согласно этому ученію ощущенія ставятся въ одинъ рядъ съ такими субъективными состояніми, какъ удовольствіе или неудовольствіе, какъ чувствованіе активности или сосредоточеніе вниманія и т. п.

Ученіе о субъективности ощущеній пользуется чрезвычайно широкимъ распространеніемъ въ наше время. Почти всякій учебникъ психологіи, почти всякое руководство по физіологіи и даже такія науки, какъ физика, съ разныхъ сторонъ укореняютъ въ обществѣ это ученіе докантовской философіи. Оно пользуется такимъ почти всеобщимъ признаніемъ потому, что, изслѣдуя ощущенія, мы всегда воображаемъ, будто предъ нами стоитъ слѣдующая альтернатива: ощущеніе есть или свойство познаваемой вещи, или мое состояніе сознанія. Мы упускаемъ изъ виду, что существуетъ еще одно возможное рѣшеніе вопроса, и что его нужно было бы также принять въ расчетъ и подвергнуть критикѣ. Именно можно предположить, что ощущеніе не есть свойство познаваемой вещи, но въ то же время оно не есть и мое субъективное состояніе, а представляетъ собою состояніе какой-либо вещи, служащей въ актѣ воспріятія посредникомъ между мною и познаваемымъ объектомъ. Напр, цвѣта, звуки, вкусы, запахи могли бы быть состояніями какихъ-либо низшихъ центровъ нервной системы,—состояніями, которыя развиваются въ этихъ центрахъ подъ вліяніемъ воздѣйствій извнѣ и воспринимаются мною непосредственно, т.-е. существуютъ въ моемъ знаніи такъ, какъ они существуютъ въ этихъ низшихъ центрахъ. Такъ какъ ученіе о субъективности ощущеній высказывается безъ сопоставленія съ этимъ третьимъ возможнымъ рѣшеніемъ вопроса и находится въ числѣ положеній, неясно формулированныхъ, еще неясно мыслимыхъ, стоящихъ на границѣ между безотчетно подразумѣваемымъ и критически изслѣдуемымъ, то оно

относится къ числу предпосылокъ докантовскаго эмпиризма. Мало того, присматриваясь къ этому ученію, можно замѣтить, что въ основѣ его лежатъ двѣ предпосылки, взаимно подкрѣпляющія другъ друга. Обративъ вниманіе какъ разъ на ощущенія, которыя въ самомъ дѣлѣ не исходятъ изъ познаваемой вещи, а суть ея дѣйствія, мы укрѣпляемся въ мысли, что я и не-я, познающій субъектъ и познаваемый объектъ, обособлены другъ отъ друга такъ, что соприкосновеніе, необходимое для акта знанія, совершается путемъ воздѣйствія внѣшнихъ вещей на я, а не путемъ непосредственнаго вхожденія ихъ свойствъ въ сферу познающаго я. Укрѣпляясь же въ мысли, что я и не-я обособлены, мы тѣмъ болѣе укрѣпляемся въ мысли, что оттуда, изъ этого «внѣшняго» міра ничего прямо не воспринимается, а потому намъ и въ голову не приходитъ мысль, что ощущенія могли бы не принадлежать познаваемой вещи и все-таки быть въ то же время трансубъективными; такимъ образомъ мы окончательно останавливаемся на ученіи, что ощущенія суть именно «мои» субъективныя состоянія, «мои» отклики на воздѣйствія изъ внѣшняго міра.

Эти предпосылки можно выразить вкратцѣ въ слѣдующихъ положеніяхъ:

1) я и не-я обособлены другъ отъ друга;

2) опытъ есть результатъ дѣйствія не-я на я;

3) ощущенія суть «мои» субъективныя состоянія сознанія.

Эти предпосылки входятъ въ составъ не только современныхъ ходячихъ взглядовъ на процессы знанія, но и лежатъ въ основѣ докантовской философіи. Локкъ съ того именно и начинаетъ свой «Опытъ о человѣческомъ разумѣніи», что ставитъ вопросъ о происхожденіи идей въ нашемъ я. Критикуя ученіе о прирожденныхъ идеяхъ, онъ приходитъ къ мысли, что ничего прирожденнаго въ нашей душѣ нѣтъ, что душевная жизнь начинается подъ вліяніемъ опыта, подъ которымъ онъ разумѣетъ именно воздѣйствіе внѣшняго міра на я.

Еще не рѣшивъ вопроса о знаніи, Локкъ уже пускается въ различныя подробности относительно этого воздѣйствія не-я на я и говоритъ, напр., что «всякое ощущеніе въ насъ производится только различными степенями и формами движенія нашихъ жизненныхъ духовъ (animal spirits), различно волнуемыхъ

внѣшними объектами», такъ что даже и отсутствіе или исчезновеніе какихъ-нибудь свойствъ въ предметѣ можетъ быть источникомъ новой положительной идеи, потому что «ослабленіе прежняго движенія должно такъ же необходимо вызывать въ насъ новое ощущеніе, какъ и его измѣненіе или наростаніе, и такимъ образомъ порождать новую идею, которая зависитъ только отъ различнаго движенія жизненныхъ духовъ въ этомъ органѣ» [1]).

Несмотря на эти скептическія соображенія, Локкъ еще не вполнѣ послѣдователенъ въ своемъ ученіи объ ощущеніи: онъ еще думаетъ, что по крайней мѣрѣ такія качества тѣлъ, какъ протяженность, фигура, число и движеніе, какъ бы входятъ въ наше сознаніе непосредственно изъ внѣшняго міра, благодаря тому, что «недоступныя воспріятію тѣла исходятъ отъ вещей къ глазамъ и черезъ глаза посылаютъ въ мозгъ движеніе, производящее въ мозгу наши идеи о тѣлахъ» [2]).

Однако въ общемъ Локкъ уже идетъ тѣмъ путемъ, который неизбѣжно приводитъ въ концѣ концовъ къ скептицизму Юма. Установивъ, что весь фактическій матеріалъ знанія состоитъ изъ непосредственнаго сознанія дѣятельностей нашей души и изъ ощущеній, которыя тоже относятся къ числу состояній нашей души, онъ или одинъ изъ его преемниковъ неизбѣжно долженъ былъ признать вмѣстѣ съ этимъ, что никакого фактическаго матеріала, дающаго знаніе о внѣшнемъ мірѣ, у насъ нѣтъ, и что никакого способа выйти за предѣлы своего я, за границы своихъ субъективныхъ состояній у насъ быть не можетъ. Единственный выходъ изъ этого положенія былъ бы найденъ только въ томъ случаѣ, если бы, анализируя воспріятія такъ называемаго внѣшняго міра, Локкъ нашелъ въ ихъ составѣ какіе-либо нечувственные элементы,—элементы иного порядка, чѣмъ ощущенія. Локкъ не совсѣмъ упустилъ изъ виду эти элементы, и мы должны теперь познакомиться съ тѣмъ, какъ онъ объяснилъ происхожденіе ихъ и какъ онъ ихъ оцѣнилъ въ своей теоріи знанія.

Въ наше время опираясь на труды философовъ и психологовъ докантовской и послѣкантовской философіи, найти эти нечув-

---

[1]) Тамъ же кн. II, гл. VIII. 4, стр. 180.

[2]) Тамъ же, 12, стр. 111.

ственные элементы воспріятія вовсе не трудно. Всякое воспріятіе складывается изъ множества ощущеній, которыя образуютъ единство; сознаваніе единства ощущеній не есть ощущеніе и не можетъ быть объяснено дѣятельностью какого-либо органа чувствъ, хотя бы потому, что единство ощущеній возможно лишь тамъ, гдѣ уже есть ощущенія, и лишь тамъ, гдѣ мы выходимъ за предѣлы отдѣльныхъ ощущеній и ставимъ ихъ всѣ въ отношеніе другъ къ другу. Мало того, что ощущенія сознаются объединенными, во внѣшнихъ воспріятіяхъ мы еще усматриваемъ и причину этого объединенія, именно живо чувствуемъ, что ощущенія складываются въ единство потому, что у нихъ есть одинъ общій источникъ, одинъ общій носитель ихъ, т.-е. то, что называется въ философіи субстанціею; и эта идея, безъ сомнѣнія, возникаетъ въ сознаніи не какъ результатъ дѣятельности какого-либо органа чувствъ, такъ какъ и она имѣетъ смыслъ лишь въ отношеніи ко всѣмъ ощущеніямъ. Наконецъ, укажемъ еще на одинъ нечувственный элементъ воспріятій, очень важный для теоріи знанія. Воспринимая такой рядъ событій, какъ порывъ бушующаго вѣтра и паденіе сломаннаго вѣтромъ дерева, мы сознаемъ не только ощущеніе холода и т. п. отъ вѣтра и получаемъ не только рядъ зрительныхъ и слуховыхъ ощущеній падающаго дерева, но и живо чувствуемъ, что между этими явленіями существуетъ какая-то особенная, тѣсная связь; это связь болѣе глубокая, болѣе интимная, чѣмъ послѣдовательность или сосуществованіе во времени: намъ кажется, что мы непосредственно чувствуемъ, какъ въ этомъ случаѣ затратилась какая-то энергія, была пущена въ ходъ какая-то сила, породившая, активно создавшая новое явленіе. Этотъ элементъ воспріятія, сознаваніе причинной связи, сознаваніе силы стоитъ особнякомъ отъ ощущеній, хотя и можетъ примѣшиваться къ самымъ разнообразнымъ ощущеніямъ. Правда, согласно нѣкоторымъ ученіямъ современной психологіи сознаваніе силы есть не что иное, какъ совокупность моторныхъ ощущеній. Однако разсматривать въ подробностяхъ это ученіе и опровергать его здѣсь незачѣмъ, такъ какъ критика докантовскаго эмпиризма не измѣняется отъ того, согласимся ли мы съ этимъ положеніемъ или нѣтъ. Для этой критики важно лишь то, что въ идеѣ причинной связи заключается не только сознаваніе послѣдовательности во вре-

ФУНДАМЕНТАЛ
БИБЛИОТЕК
Общественных

мени, но и сознаваніе активнаго порожденія одного явленія другимъ.

Локкъ усмотрѣлъ эти элементы воспріятія, но его психологическій и гносеологическій анализъ не былъ достаточно глубокъ. Онъ еще не твердъ въ своихъ взглядахъ на эти элементы воспріятія. Мѣстами о нѣкоторыхъ изъ нихъ онъ говоритъ, что они получаются, какъ всевозможныя другія ощущенія, благодаря дѣятельности внѣшнихъ чувствъ, и потому полагаетъ, что объясненіе ихъ требуетъ не большаго труда, чѣмъ объясненіе ощущенія краснаго цвѣта. Въ особенности въ началѣ своего сочиненія онъ заходитъ въ этомъ отношеніи черезчуръ далеко: даже идеи существованія и единства не кажутся ему загадочными. «Существованіе и единство—двѣ другія идеи,—говоритъ онъ,—которыя доставляются разуму каждымъ внѣшнимъ объектомъ, каждой внутренней идеей. Когда идеи находятся въ нашей душѣ, мы смотримъ на нихъ, какъ на дѣйствительно тамъ находящіяся, точно такъ же, какъ мы признаемъ вещи дѣйствительно находящимися внѣ насъ, т.-е. существующими или имѣющими существованіе. Точно такъ же все, что мы можемъ признавать одною вещью, будетъ ли это реальное существо или идея, доставляетъ разуму идею единства» [1]).

Онъ не замѣчаетъ, что для него, при его ученіи объ опытѣ, какъ о субъективныхъ откликахъ души въ отвѣтъ на воздѣйствіе чуждаго ей, внѣшняго міра, въ словахъ «мы признаемъ вещи дѣйствительно находящимися внѣ насъ», а также въ словахъ «все, что мы можемъ признавать одною вещью», заключается глубокая и даже неразрѣшимая проблема (впрочемъ, что касается знанія существованія внѣшняго міра, онъ усмотрѣлъ эту проблему въ концѣ своего изслѣдованія, о чемъ мы и поговоримъ нѣсколько позже). Точно такъ же онъ относится къ понятію силы и причины. «Наблюдая своими чувствами постоянную смѣну вещей, мы не можемъ не замѣтить,—говоритъ Локкъ,—что различныя отдѣльныя качества и субстанціи начинаютъ существовать, и что онѣ получаютъ свое существованіе отъ надлежащаго приложенія и воздѣйствія какого-нибудь другого суще-

[1]) Тамъ же, кн. II, гл. VII, стр. 106.

ства. Отъ этого наблюденія мы и получаемъ свои идеи причины и слѣдствія» [1]).

Изъ приведенныхъ примѣровъ видно, что Локкъ еще совсѣмъ не замѣчаетъ большинства тѣхъ проблемъ, которыя были ясно сознаны послѣднимъ представителемъ докантовскаго эмпиризма Юмомъ. Впрочемъ, нельзя сказать, чтобы онъ былъ во всѣхъ случаяхъ такъ неосмотрителенъ, какъ въ приведенныхъ примѣрахъ. Дойдя въ своихъ изслѣдованіяхъ до понятія субстанціи, онъ замѣчаетъ, что происхожденіе этого понятія необходимо подвергнуть изслѣдованію. Впрочемъ, отъ этого его теорія знанія мало выигриваетъ. Ослѣпленный предположеніемъ, что я и не-я рѣшительно обособлены другъ отъ друга, такъ что состоянія души суть лишь субъективные отклики души въ отвѣтъ на воздѣйствія извнѣ, онъ и не думаетъ о томъ, что сознаваніе субстанціальности можетъ быть болѣе транссубъективнымъ элементомъ знанія, чѣмъ ощущенія; онъ идетъ прямо противоположнымъ путемъ, именно предполагаетъ, что отдѣльныя разрозненныя ощущенія составляютъ первое содержаніе душевной жизни [2]), и что уже потомъ благодаря собственной дѣятельности души на этомъ первоначальномъ матеріалѣ, путемъ сопоставленій его другъ съ другомъ, а также благодаря совмѣстному и послѣдовательному существованію этихъ матеріаловъ въ душѣ, на нихъ наростаютъ еще болѣе субъективныя наслоенія, напр., идея субстанціальности. Приведемъ разсужденіе самого Локка.—«Пріобрѣтая, какъ говорилъ я, въ большомъ числѣ простыя идеи въ томъ порядкѣ, какъ онѣ находятся во внѣшнихъ вещахъ, отъ чувствъ или отъ рефлексіи о своихъ собственныхъ дѣятельностяхъ, душа замѣчаетъ также, что нѣкоторыя изъ числа этихъ простыхъ идей идутъ постоянно вмѣстѣ. Такъ какъ мы предполагаемъ, что онѣ принадлежатъ одной вещи, и такъ какъ слова приспособлены къ обозначенію общихъ понятій и употребляются для большей скорости, то мы зовемъ объединенныя такимъ образомъ въ одномъ субъектѣ идеи однимъ именемъ, а впослѣдствіи по неосмотрительности склонны говорить и думать, какъ объ одной простой идеѣ, о томъ, что на самомъ дѣлѣ есть лишь

---

[1]) Тамъ же, кн. II. гл. XXVI. 1, стр. 308.
[2]) См. тамъ же кн. II. гл. 12. 1; гл. XXV. 1, 9.

сочетаніе многихъ идей. Ибо, какъ я уже сказалъ, не считая возможнымъ, чтобъ эти простыя идеи существовали самостоятельно, мы пріучаемся предполагать нѣкоторый субстратъ, въ которомъ онѣ существуютъ, и отъ котораго происходятъ, и который мы поэтому зовемъ «субстанціей». Такъ что, кто попробуетъ испытать себя насчетъ своего понятія о чистой субстанціи вообще, тотъ въ своей идеѣ ея не найдетъ ничего, кромѣ предположенія о неизвѣстной подпоркѣ (support) тѣхъ качествъ, которыя способны производить въ насъ простыя идеи и которыя обыкновено зовутся акциденціями» [1]).

Это объясненіе отличается замѣчательною наивностью: въ немъ предполагается все, что нужно объяснить. Какъ эмпиристъ, Локкъ долженъ былъ бы указать на фактическія переживанія, изъ которыхъ складывается идея субстанціальности, вмѣсто этого онъ ссылается на «неосмотрительность», на то, что мы «пріучаемся предполагать нѣкоторый субстратъ» и т. п., упуская изъ виду, что даже и неосмотрительность должна имѣть какой-либо фактическій матеріалъ для своихъ измышленій.

Однако на плечахъ Локка стоитъ болѣе глубокій изслѣдователь—Юмъ; онъ берется за ту же проблему и рѣшаетъ ее съ большею послѣдовательностью, хотя и въ томъ же духѣ, какъ Локкъ. Онъ, какъ и Локкъ, полагаетъ, что фактическій матеріалъ знаній складывается лишь изъ субъективныхъ душевныхъ состояній, связанныхъ другъ съ другомъ лишь во времени, между прочимъ изъ ощущеній. Такимъ образомъ первоначально звуки, издаваемые какимъ-либо колоколомъ, представляются не болѣе связанными съ видимымъ образомъ колокола, чѣмъ звуки голоса звонаря, но съ теченіемъ времени, если мы очень часто будемъ встрѣчать вмѣстѣ звуки колокола и видимый его образъ, между этими ощущеніями установится чрезвычайно тѣсная ассоціація, такъ что возникновеніе одного изъ этихъ ощущеній будетъ сопровождаться ожиданіемъ возникновенія другого, и если это другое ощущеніе возникнетъ, оно будетъ испытываться нами, какъ привычное въ данной обстановкѣ. Итакъ, по мнѣнію Юма, субстанція есть не что иное, какъ привычное сосуществованіе ощу-

---

[1]) Тамъ же кн. II. гл. XXIII. 1, 2, стр. 276. Курсивъ въ этой цитатѣ принадлежитъ намъ.

щеній, привычная связка ихъ: въ этомъ и состоитъ субстанціальность. Однако онъ прекрасно понимаетъ, что онъ обязанъ объяснить разницу между простымъ сосуществованіемъ во времени и субстанціальнымъ сосуществованіемъ, и что онъ долженъ объяснить эту разницу ссылкою на какое-либо фактическое переживаніе. И въ самомъ дѣлѣ, онъ указываетъ на фактическія переживанія, присоединяющіяся къ сознанію сосуществованія во времени и превращающія его въ сознаваніе субстанціальнаго сосуществованія: эти фактическія переживанія суть, по его мнѣнію, чувствованіе привычности и эмоція ожиданія.

Совершенно такимъ же образомъ Юмъ объясняетъ возникновеніе понятія причинности. Онъ полагаетъ, что причинная связь явленій есть не что иное, какъ одна изъ формъ послѣдовательности явленій во времени, а именно: это послѣдовательность, привычная для насъ вслѣдствіе частаго повторенія ея въ прошломъ настолько, что, встрѣчая одинъ изъ членовъ этой послѣдовательности, мы ожидаемъ тотчасъ же появленія и другого члена ея. Такимъ образомъ, по ученію Юма, послѣдовательность между такою парою явленій какъ ударъ камня о стекло и появленіе трещинъ на этомъ стеклѣ, по существу ничѣмъ не отличается отъ такой послѣдовательности явленій, какъ раскрываніе мною книги и случайно слѣдующій за этимъ актомъ отдаленный раскатъ грома. Разница между первою и второю послѣдовательностью состоитъ лишь въ томъ, что первая послѣдовательность сопровождается чувствованіемъ привычности и эмоціею ожиданія, а во второй послѣдовательности этихъ чувствованій нѣтъ [1]).

Итакъ, по мнѣнію эмпиристовъ, сознаваніе причинности, субстанціальности и т. п., имѣетъ еще болѣе субъективный характеръ, чѣмъ ощущенія. Это какъ бы второе наслоеніе, второй этажъ субъективности, надстраивающійся въ нашемъ сознаніи на первомъ этажѣ, на ощущеніяхъ.

Допустимъ на минуту, что всѣ матеріалы, изъ которыхъ мы пытаемся строить знаніе о внѣшнемъ мірѣ, въ самомъ дѣлѣ субъективны, что всѣ они принадлежатъ мнѣ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ мнѣ принадлежатъ чувства удовлетворенія

---

[1]) Юмъ, «Изслѣдованіе человѣческаго разумѣнія», перев. Церетели, отд. VII, стр. 87.

или неудовлетворенія, хотѣнія, напряженія вниманія и т. п., и зададимся вопросомъ, можно ли при такихъ условіяхъ получить эмпирическое адекватное знаніе о мірѣ, т.-е. построить картину внѣшняго міра, которая состояла бы изъ нашихъ фактическихъ переживаній и въ то же время заключала въ себѣ дѣйствительныя свойства, явленія и процессы этого внѣшняго міра? Если строго отнестись къ ученію о субъективности переживаній познающаго субъекта и строго философски осуществлять требованія эмпиризма, то даже и безъ дальнѣйшихъ изслѣдованій, на этотъ вопросъ придется дать слѣдующій отвѣтъ: при такихъ условіяхъ не только нельзя познавать свойствъ внѣшняго міра, но даже и самое существованіе его не можетъ быть доказано или, вѣрнѣе, мы не могли бы при этомъ даже и догадываться о существованіи какого-то внѣшняго міра; иными словами, при этихъ условіяхъ мы не можемъ нигдѣ и никакъ выйти за предѣлы своей душевной жизни, мы должны изучать лишь свои состоянія сознанія, познавать и признавать существующими только самихъ себя, т.-е. сдѣлаться сторонниками солипсизма. Но, конечно, эта неумолимая послѣдовательность могла явиться лишь, какъ результатъ продолжительной философской работы. Этотъ скептицизмъ проникаетъ въ эмпиристическую философію лишь постепенно, шагъ за шагомъ суживая сферу допускаемаго эмпиристами знанія, и приводитъ къ конечнымъ разрушительнымъ выводамъ лишь въ лицѣ послѣдняго эмпириста—Юма.

Уже Локкъ пришелъ къ мысли, что мы познаемъ лишь свои идеи. «Такъ какъ у души во всѣхъ ея мысляхъ и разсужденіяхъ нѣтъ непосредственнаго объекта, кромѣ ея собственныхъ идей, которыя однѣ она созерцаетъ и можетъ созерцать, то наше познаніе, очевидно, относится только къ нимъ,» говоритъ Локкъ [1]). По мнѣнію Беркли самое понятіе «быть» въ отношеніи къ вещамъ внѣшняго міра означаетъ не что иное, какъ «быть воспринимаемымъ» (esse=percipi) [2]). Однако Локкъ еще вовсе не приходитъ къ мысли, что при такихъ условіяхъ ничего нельзя знать о томъ, есть ли какая-нибудь связь, какое-нибудь соотвѣтствіе

---

[1]) Локкъ, тамъ же кн. IV. гл. I. 1, стр. 524.

[2]) Berkeley, A treatise concerning the principles of human knowledge, III.

между процессами знанія въ душѣ человѣка и вещами внѣшняго міра, или его вовсе нѣтъ. Локкъ, правда, уже отвергнулъ возможность адекватнаго знанія внѣшняго міра, т.-е. знанія, воспроизводящаго дѣйствительность такъ, какъ она существуетъ за предѣлами процесса знанія, но онъ все же допускаетъ сообразность между знаніемъ и дѣйствительными вещами, нѣкотораго рода соотвѣтствіе между ними. Поскольку между знаніемъ и внѣшними вещами существуетъ, хотя бы отчасти, допускаемый имъ своего рода параллелизмъ, онъ называетъ знаніе реальнымъ [1]).

На вопросъ, какъ же возникаетъ эта сообразность, Локкъ даетъ отвѣтъ, естественно приходящій на умъ людямъ, впервые задумывающимся надъ разрѣшеніемъ этой задачи. «Такъ какъ, согласно вышеуказанному, говоритъ онъ, душа сама никакъ не можетъ образовать простыхъ идей, то онѣ необходимо должны быть продуктомъ вещей, дѣйствующихъ на душу согласно своей природѣ и производящихъ тамъ тѣ воспріятія, къ которымъ мудростью и волею Творца онѣ предназначены и приспособлены. Отсюда слѣдуетъ, что простыя идеи не выдумки нашего воображенія, но естественные и правильные продукты внѣшнихъ вещей, реально дѣйствующихъ на насъ, и что онѣ вполнѣ обладаютъ тою сообразностью, которая имѣется въ виду или требуется нашимъ состояніемъ, ибо онѣ доставляютъ намъ такія представленія о вещахъ, которыя этимъ вещамъ свойственно производить въ насъ, благодаря чему мы способны различать разряды и положенія различныхъ субстанцій, брать субстанціи для своихъ нуждъ, пользоваться ими для своихъ цѣлей. Такимъ образомъ, идея бѣлизны или горечи, точно соотвѣтствуя въ душѣ той силѣ вещей, которая производитъ въ насъ эту идею, обладаетъ вполнѣ реальною сообразностью внѣшнимъ вещамъ, какая только возможна и необходима для нея. И этой сообразности между нашими простыми идеями и существующими вещами достаточно для реальнаго познанія» [2]).

Знакомясь съ этимъ разсужденіемъ Локка, съ недоумѣніемъ задаешь себѣ вопросъ, откуда же Локку извѣстно, что «идея бѣлизны или горечи точно соотвѣтствуетъ въ душѣ той силѣ

---

[1]) Локкъ, тамъ же, кн. IV. гл. IV. стр. 563 сс.

[2]) Тамъ же, стр. 565.

вещей, которая производитъ эту идею»; если ощущенія субъективны и сила, производящая ихъ, не попадаетъ въ наше сознаніе, то, оставаясь на почвѣ фактовъ, необходимо признать, что мы ничего не знаемъ о томъ, соотвѣтствуютъ ли эти силы ощущеніямъ или нѣтъ, мы даже не знаемъ, сушествуютъ ли такія силы.

Беркли уже не впадаетъ въ такія грубыя заблужденія, онъ не допускаетъ никакой сообразности, по крайней мѣрѣ, между ощущеніями и внѣшнимъ міромъ; онъ говоритъ, что воспріятія матеріальныхъ вещей не могутъ быть копіею дѣйствительности уже потому, что всякое воспріятіе есть комплексъ идей, а идея можетъ быть похожа только на идею [1]).

Наконецъ, наиболѣе послѣдовательный изъ эмпиристовъ, Юмъ уже не говоритъ ни о соотвѣтствіи, ни о разногласіи между нашими идеями и внѣшнимъ міромъ, а если и пускается въ область предположеній по этому вопросу, то скорѣе допускаетъ несоотвѣтствіе [2]). Онъ считаетъ недоказуемымъ существованіе внѣшняго міра и потому мало интересуется отношеніемъ процессовъ знанія къ внѣшнему міру. Онъ рѣшительно утверждаетъ, что мы познаемъ только свои впечатлѣнія и воспоминанія о нихъ.

Значеніе этихъ разсужденій объ отношеніи между знаніемъ и познаваемымъ объектомъ выяснится полнѣе, если взглянуть на нихъ съ слѣдующей стороны. Всякая теорія знанія, начиная съ самыхъ наивныхъ нефилософскихъ представленій и кончая самыми сложными искусственными построеніями, заключаетъ въ себѣ въ той или иной формѣ утвержденіе, что между знаніемъ и познаваемымъ объектомъ существуетъ нѣкоторое опредѣленное отношеніе, именно соотвѣтствіе (своего рода параллелизмъ), согласіе или сходство въ самыхъ различныхъ степеняхъ, отъ полнаго тожества (адекватности) до той неопредѣленной «сообразности», о которой говоритъ Локкъ. Тожество (адекватность) между знаніемъ и познаваемымъ объектомъ возможно лишь въ томъ случаѣ, если познаваемый объектъ цѣликомъ и при томъ въ оригиналѣ находится въ процессѣ знанія, если онъ имманентенъ процессу знанія. Если же допустить, что знаніе и познаваемый объектъ обособлены, то въ такомъ случаѣ знаніе можетъ

---

[1]) Berkeley, тамъ же VIII.

[2]) Юмъ, тамъ же, отд. XII, стр. 177, 178.

соотвѣтствовать познаваемому объекту лишь въ томъ смыслѣ, что въ процессѣ знанія строится болѣе или менѣе полная копія познаваемаго объекта. Тогда знаніе имѣетъ не имманентный, а трансцендентный характеръ, оно относится къ чему-то, что находится внѣ его. Но если знаніе есть копія съ оригинала, который находится внѣ процесса знанія, то у насъ нѣтъ никакихъ эмпирическихъ критеріевъ того, въ какой мѣрѣ существуетъ соотвѣтствіе между копіей и оригиналомъ, даже нѣтъ никакихъ рѣшительныхъ основаній вообще утверждать это соотвѣтствіе. Поэтому докантовскій эмпиризмъ, послѣдовательно развиваясь, принужденъ былъ въ концѣ концовъ совсѣмъ отказаться отъ оцѣнки отношенія знанія къ внѣшнему міру, какъ это и сдѣлалъ Юмъ.

Неудивительно поэтому, что въ опредѣленіи понятія знанія не только Юмъ, но даже и его предшественники имѣютъ въ виду не отношеніе знанія къ какимъ-либо объектамъ, находящимся внѣ человѣческаго ума, а внутренніе признаки познавательнаго процесса, характеризующіе знаніе съ его субъективной и имманентной стороны. Локкъ говоритъ, что «знаніе есть воспріятіе связи и соотвѣтствія, либо несоотвѣтствія нашихъ идей» [1]).

Изъ этого скептическаго отношенія къ знанію однако не слѣдуетъ, будто эмпиристы совсѣмъ отказались отъ адекватнаго знанія, отъ мысли, что познаваемая вещь существуетъ или воссоздается въ актѣ знанія такъ, какъ она есть. Если такому знанію недоступенъ міръ внѣшній, то все же внутренній міръ, по ученію эпмиристовъ, еще не изъятъ отсюда. Мы можемъ познавать только свои идеи, но зато, познавая ихъ, намъ не нужно даже и копировать ихъ: зачѣмъ прибѣгать къ копіи, если самъ оригиналъ непосредственно данъ намъ и познается интуитивно безъ всякихъ вспомогательныхъ орудій. «Когда въ душѣ есть вообще какія-нибудь чувства или идеи,—говоритъ Локкъ,—то первый актъ ея состоитъ въ томъ, что она воспринимаетъ свои идеи и, поскольку воспринимаетъ ихъ, познаетъ также ихъ различіе и то, что одна не есть другая. Это безусловно необходимо до такой степени, что безъ этого не могло бы быть ни познанія, ни разсужденія, ни воображенія, ни раздѣльныхъ мыслей вообще.

---

[1]) Локкъ, тамъ же, кн. IV. гл. I, 2, стр. 524.

Черезъ это душа ясно и непогрѣшимо воспринимаетъ, что каждая идея соотвѣтствуетъ себѣ самой и есть то, что она есть, и что всѣ раздѣльныя идеи не соотвѣтствуютъ другъ другу, т.-е. что одна не есть другая; и душа достигаетъ этого безъ мукъ труда и дедукціи, съ перваго взгляда, своею природною способностью воспріятія и различенія» [1]).

Итакъ, свои идеи, что касается ихъ содержанія и отношеній между собою въ родѣ сходства и различія между ними, мы познаемъ въ совершенствѣ. Однако если впечатлѣнія суть субъективные отклики нашей души на воздѣйствія извнѣ, то какъ бы мы ни знали ихъ каждую порознь, мы должны придти къ скептическимъ выводамъ относительно возможности изученія порядка ихъ причинной связи, а вѣдь этотъ порядокъ именно важнѣе всего для науки. Когда мы приливаемъ къ синему отъ присутствія лакмуса раствору какой-либо щелочи соляную кислоту и замѣчаемъ, что съ извѣстнаго момента синяя жидкость сдѣлалась розовою и начинаетъ производить совершенно иныя химическія дѣйствія, чѣмъ прежде, то всѣ эти перемѣны даны намъ въ видѣ ряда разнообразныхъ ощущеній, которыя вполнѣ доступны нашему познанію со стороны сходства или различія между ними. Однако химическія реакціи представляютъ интересъ не съ этой стороны: мы изучаемъ ихъ для того, чтобы узнать законы связи явленій другъ съ другомъ, общія правила необходимой послѣдовательности явленій. Въ отвѣтъ на это требованіе науки Юмъ говоритъ, что сколько бы мы ни изучали свои впечатлѣнія, мы не можемъ придти къ достовѣрнымъ общимъ правиламъ ихъ послѣдовательности. Изучая химическія реакціи, мы имѣемъ дѣло только со своими субъективными впечатлѣніями, связанными лишь сосуществованіемъ или послѣдовательностью во времени и помимо этой связи во времени совершенно разрозненными, вовсе не порождающими какъ-либо другъ друга, вообще не находящимися въ какой-либо болѣе интимной связи, чѣмъ порядокъ во времени [2]). Если какая-либо пара явленій случайно встрѣчалась въ прошломъ нашемъ опытѣ много разъ вмѣстѣ, то мы въ силу привычки начинаемъ воображать, будто между этою

---

[1]) Локкъ, тамъ же, кн. IV. гл. I, 4, стр. 525.

[2]) См. Юмъ, тамъ же, отд. VII. стр. 82.

парою явленій существуетъ какая-то особенно интимная связь, и устанавливаемъ общее правило, утверждающее мнимую необходимость такой-то именно, а не иной послѣдовательности впечатлѣній и на будущее время. Но, конечно, наша привычка не заключаетъ въ себѣ никакого ручательства своей раціональности; быть можетъ, завтрашній день покажетъ, что всѣ законы физики, химіи и т. п. не имѣютъ никакого значенія и завтра вслѣдъ за совокупностью впечатлѣній, обозначаемыхъ словами кислородъ и водородъ, будетъ появляться совокупность впечатлѣній, называемыхъ словомъ желѣзо, а вовсе не совокупность впечатлѣній, называемыхъ словомъ вода, какъ это до сихъ поръ бывало милліоны разъ въ лабораторіяхъ, но, можетъ быть, не случится въ милліонъ первый разъ. Если всякое общее положеніе относительно фактовъ есть лишь вѣрованіе, основанное на привычкѣ, то это значитъ, что теоретическія науки относительно фактовъ, физика, химія, физіологія, соціологія и т. п. предъ судомъ философіи (но, конечно, не для цѣлей практической жизни) оказываются недостовѣрными; только конкретныя науки: географія, исторія и т. п., если онѣ ограничиваются лишь описаніемъ единичныхъ фактовъ (впечатлѣній), какъ единичныхъ, могутъ считаться съ философской точки зрѣнія вполнѣ достовѣрными.

Кромѣ того наукою въ строго философскомъ смыслѣ этого слова Юмъ считаетъ математику. Онъ полагаетъ, что математика состоитъ изъ аналитическихъ сужденій (въ родѣ сужденія «цѣлое больше каждой изъ своихъ частей») и изучаетъ лишь отношенія равенства и т. п. между идеями, такъ что этого рода «сужденія могутъ быть открыты путемъ одной только дѣятельности мышленія, безъ отношенія къ тому, что сушествуетъ гдѣ бы то ни было во вселенной» [1]).

Скептицизмъ, развивающійся въ эмпирической философіи, какъ необходимое слѣдствіе предпосылокъ, утверждающихъ, что я и не-я обособлены, и что опытъ есть продуктъ дѣйствія внѣшняго міра на я, необходимо приводитъ къ утвержденію, что не только объективныя связи между явленіями внѣшняго міра, но даже и самое сушествованіе внѣшняго міра не можетъ быть доказано. Уже Локкъ чувствуетъ, что его философія не можетъ

[1]) Юмъ, тамъ же, отд. IV, стр. 25.

объяснить знанія о существованіи внѣшняго міра. Допуская, что кромѣ состояній сознанія познающаго субъекта существуютъ еще внѣшнія вещи, вызывающія эти состоянія сознанія, Локкъ понимаетъ, что это—умозаключеніе отъ слѣдствія къ основанію, вовсе не отличающееся строгою достовѣрностью: «ибо обладаніе какою-нибудь идеею не доказываетъ существованія вещи, какъ изображеніе человѣка не свидѣтельствуетъ объ его бытіи въ мірѣ, какъ сновидѣнія не образуютъ подлинной исторіи» [1]). Однако у него не хватаетъ силъ отважиться на рѣшительный скептицизмъ, и онъ цѣпляется даже за чисто личные аргументы въ пользу существованія внѣшняго міра, напр., обращается къ читателю съ слѣдующимъ заявленіемъ: «что касается меня, то я думаю, что Богъ далъ мнѣ достаточную увѣренность въ существованіи внѣшнихъ вещей» [2]).

Юмъ, опирающійся на скептическіе выводы своихъ предшественниковъ и болѣе послѣдовательный, чѣмъ они, уже рѣшительно признаетъ, что утвержденіе достовѣрности существованія внѣшняго міра, во-первыхъ, не можетъ быть доказано, а во-вторыхъ, даже и противорѣчитъ разуму, такъ какъ разумъ убѣждаетъ насъ, что «всѣ чувственныя качества существуютъ въ душѣ, а не въ объектѣ» [3]).

Скептическіе взгляды Юма вполнѣ послѣдовательно вытекаютъ изъ основъ докантовскаго эмпиризма. Выше было указано, что если всѣ матеріалы знанія субъективны, то, оставаясь на почвѣ фактическихъ переживаній, неизбѣжно нужно стать на сторону солипсизма. Но все же многимъ можетъ показаться, что это не необходимо, и что эмпиризмъ въ лицѣ Юма слишкомъ рано сложилъ оружіе. Даже и тѣ, кто думаетъ, что процессы и свойства внѣшняго міра не входятъ въ сознаніе такъ, какъ они существуютъ внѣ сознанія, все же полагаютъ, что, изучая порядокъ ощущеній, можно догадываться о соотвѣтствующемъ имъ порядкѣ раздраженій, находящихся внѣ нашего ума, хотя бы они и оставались для насъ совершенно неизвѣстными по содержанію. Согласно этимъ взглядамъ, напоминающимъ ученіе Локка о «со-

---

[1]) Локкъ, тамъ же, кн. IV, гл. XI. 1, стр. 637.
[2]) Тамъ же, стр. 638.
[3]) Юмъ, тамъ же, отд. XII, стр. 181.

образности» знанія, отношеніе между процессами внутри я и внѣ я представляется въ слѣдующей формѣ: во внѣшнемъ мірѣ существуютъ какія-нибудь явленія x и y, причинно связанныя между собою такъ, что явленіе x активно порождаетъ явленіе y; кромѣ того, явленіе x, дѣйствуя на познающее лицо, производитъ въ немъ какое-либо ощущеніе a; такимъ образомъ, хотя x само по себѣ не можетъ войти въ сознаніе познающаго субъекта, оно даетъ въ качествѣ своего замѣстителя какъ бы сигналъ, свидѣтельствующій о его присутствіи; точно такъ же и явленіе y производитъ ощущеніе b, т.-е. даетъ другой сигналъ. Наблюдая въ себѣ очень часто вслѣдъ за сигналомъ-ощущеніемъ a появленіе сигнала-ощущенія b, мы имѣемъ право догадываться, что какое-то по содержанію неизвѣстное намъ x, соотвѣтствующее сигналу a, есть причина какого-то неизвѣстнаго по содержанію y, соотвѣтствующаго сигналу b. Схематически эти отношенія можно выразить слѣдующимъ образомъ:

$$\begin{array}{ccc} x & - & y \\ | & & | \\ a & \ldots & b \end{array}$$ [1])

Изъ этой схемы видно, что между ощущеніями a и b нѣтъ никакой причинной связи; гипотетически допускаемая причинная связь между соотвѣтствующими ощущеніямъ явленіями x и y познается столь окольнымъ путемъ, что у насъ не можетъ быть никакого критерія ея существованія, кромѣ только постоянной послѣдовательности во времени да и то не самихъ y и x, а замѣщающихъ ихъ сигналовъ. Очевидно, такое знаніе черезчуръ ненадежно, оно не можетъ называться знаніемъ законовъ явленій. Въ самомъ дѣлѣ, согласно міросозерцанію такихъ эмпиристовъ одно и то же дѣйствіе можетъ причиняться различными причинами: быть-можетъ, сегодня ощущеніе a было вызвано во мнѣ причиною x, а завтра оно будетъ вызвано причиною y, которая такъ же, какъ и x, причиняетъ во внѣшнемъ мірѣ явленіе y; такимъ образомъ завтра я опять испытаю послѣдовательность явленій a b и буду воображать, будто внѣ меня попрежнему находится пара явленій x и y. Положеніе изслѣдователя внѣшняго

[1]) Черта означаетъ причинную связь, а пунктиръ простую послѣдовательность во времени.

міра при такихъ условіяхъ особенно затрудняется тѣмъ, что я съ теченіемъ времени все мѣняется и мѣняется (даже и какъ я, т.-е. какъ совокупность состояній сознанія, и тѣмъ болѣе какъ тѣло, а эмпиристы, о которыхъ мы говоримъ, смотрятъ на обсуждаемые нами процессы знанія именно, какъ на взаимодѣйствіе между тѣломъ и внѣшнимъ міромъ). Поэтому x и y, сегодня вызывающіе во мнѣ ощущеніе a и b, завтра могутъ быть источникомъ совершенно новыхъ ощущеній. Отсюда съ несомнѣнностью вытекаетъ выводъ, что при такихъ условіяхъ въ самомъ дѣлѣ ни одно общее положеніе физики, химіи и т. п. не есть надежный законъ. Какое изъ нихъ можетъ быть завтра опровергнуто дѣйствительностью, каждое изъ нихъ есть не болѣе, какъ привычная для меня послѣдовательность моихъ ощущеній и, слѣдовательно, Юмъ былъ правъ.

Наконецъ, всѣ эти популярныя, утратившія уже въ наше время всякое философское значеніе попытки сохранить предпосылки Юма и въ то же время избавиться отъ его скептицизма окончательно теряютъ почву подъ ногами, если указать на то, что, въ случаѣ полной субъективности первоначальныхъ матеріаловъ знанія, не только существованіе какихъ-либо причинныхъ связей во внѣшнемъ мірѣ, но даже и самое существованіе внѣшняго міра оказывается совершенно недоказуемымъ. Мало того, при этихъ условіяхъ самая мысль о существованіи внѣшняго міра никоимъ образомъ не могла бы возникнуть ни въ одномъ человѣческомъ сознаніи. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ серьезно, а не на словахъ только, что всѣ матеріалы знанія суть лишь мои состоянія сознанія въ такомъ же смыслѣ, какъ мнѣ принадлежитъ какое-либо чувство моего удовлетворенія, и что дѣятельность мышленія не создаетъ новыхъ матеріаловъ знанія, а только перекомбинировываетъ ихъ, и тогда мы сразу должны будемъ признать, что самая мысль о существованіи внѣшняго міра никакъ не могла бы возникнуть въ нашемъ умѣ, а потому говорить о доказательствахъ этой мысли совсѣмъ уже безмысленно. Это доказательство недоказуемости и немыслимости внѣшняго міра при изложенныхъ выше допущеніяхъ можно считать абсолютно строгимъ, но, къ сожалѣнію, оно не отличается характеромъ очевидности, и это объясняется слѣдующимъ образомъ: оно представляетъ собою строго логиче-

скій выводъ изъ совершенно ложнаго, какъ это мы покажемъ въ третьей главѣ, допущенія, будто всѣ матеріалы знанія суть мои состоянія сознанія. Это допущеніе дѣлается очень многими, но оно дѣлается только на словахъ, а не реализуется въ сознаніи дѣйствительно; поэтому сторонники такого допущенія, встрѣчаясь съ вытекающимъ изъ него выводомъ недоказуемости и даже немыслимости внѣшняго міра, не чувствуютъ обязательности этого вывода для себя. Выслушавъ приведенные выше аргументы, такой защитникъ докантовскаго и даже доюмовскаго эмпиризма начинаетъ утверждать, что все же у насъ могутъ быть основанія догадываться о существованіи внѣшняго міра, т.-е. могутъ найтись косвенные пути дойти до признанія существованія внѣшняго міра съ помощью умозаключеній. Разсмотримъ нѣкоторыя изъ этихъ попытокъ доказать косвенную познаваемость внѣшняго міра и покажемъ, что всѣ онѣ, при сдѣланныхъ допущеніяхъ, заключаютъ въ себѣ petitio principii.

Во избѣжаніе юмовскаго скептицизма современные сторонники докантовскаго эмпиризма нерѣдко ссылаются на законъ причинности. Они говорятъ, что у всякаго явленія должна быть причина, и такъ какъ для нѣкоторыхъ явленій, напр., для ощущеній, мы не можемъ найти причину въ себѣ, то мы должны искать ее внѣ себя, т.-е. допускать существованіе внѣшняго міра. Въ отвѣтъ на это нужно замѣтить слѣдующее. Законъ причинности сводится лишь къ увѣренности въ томъ, что ко всякому данному явленію можно подыскать совокупность другихъ явленій, наличность которыхъ необходимо сопутствуется даннымъ явленіемъ. Согласно этому закону, встрѣчаясь съ новымъ явленіемъ, я увѣренъ, что есть причина этого явленія, и я ищу этой причины, произвожу изслѣдованія съ этой цѣлью; но въ законѣ причинности ничего не сказано о томъ, гдѣ я могу отыскать эту причину, не сказано также и того, что мои исканія непремѣнно должны увѣнчаться успѣхомъ; если матеріалы знанія складываются только изъ моихъ состояній сознанія, то я естественно принужденъ искать причину новаго явленія среди этихъ моихъ состояній сознанія; это исканіе причины можетъ оказаться безуспѣшнымъ, тѣмъ болѣе, что моя душевная жизнь очень сложна, и многіе элементы въ ней въ теченіе продолжительнаго времени остаются незамѣченными мною; отсюда слѣдуетъ, что я нерѣдко прину-

жденъ отложить свое изслѣдованіе или при теперешнемъ состояніи моихъ знаній совсѣмъ отказаться отъ него, но придти къ мысли, что искомая причина находится внѣ меня, если у меня нѣтъ никакихъ матеріаловъ для идеи «внѣшняго міра», я бы никоимъ образомъ не могъ [1]).

Наконецъ существуетъ еще одинъ аргументъ въ пользу возможности умозаключенія о существованія внѣшняго міра. Современные сторонники докантовскаго эмпиризма иногда утверждаютъ, что умозаключеніе совершается слѣдующимъ образомъ. У меня есть только мои субективныя состоянія сознанія; среди этихъ состояній есть мое представленіе о моемъ тѣлѣ и мое представленіе о другихъ тѣлахъ, подобныхъ моему. На основаніи всего опыта я привыкъ на ряду съ такимъ-то голосомъ, съ такими-то выраженіями и т. п. своего лица и тѣла встрѣчать въ себѣ опредѣленныя свои душевныя состоянія, печаль, радость и т. п.; встрѣчая такія же измѣненія въ своемъ представленіи другихъ дѣлъ и не находя рядомъ съ ними своей печали, радости и т. п., я допускаю все-таки, что за этими представленіями тѣлъ кроются радость, и т. п., какъ не мои состоянія сознанія, и такимъ образомъ прихожу къ признанію существованія другихъ сознаній, кромѣ моего. Иными словами, при помощи умозаключенія по аналогіи я догадываюсь о существованіи міра не-я, по крайней мѣрѣ, какъ міра, населеннаго другими человѣческими сознаніями. Разъ у меня сложилась идея не-я, то я могу пойти дальше и расширить эту новую идею, т.-е. допустить и другіе элементы въ этомъ мірѣ, кромѣ человѣческихъ я. Этотъ аргументъ чрезвычайно слабъ, но такъ какъ въ него входитъ довольно часто встрѣчающаяся въ другихъ комбинаціяхъ мысль о томъ, что знаніе о существованіи другихъ человѣческихъ я можетъ получиться путемъ умозаключенія по аналогіи, то полезно разобраться въ немъ подробно, чтобы изложить нѣкоторыя соображенія, которыя окажутся цѣнными при построеніи теоріи знанія.

Не слѣдуетъ упускать изъ виду, что умозаключеніе по аналогіи, да и вообще всякое умозаключеніе, согласно мнѣнію эмпи-

[1]) О томъ, что законъ причинности не можетъ быть источникомъ нашего знанія о существованіи внѣшняго міра, см. рѣчь Rehmke, Unsere Gewissheit von der Aussenwelt.

ристовъ, не есть творческій процессъ въ узкомъ смыслѣ этого слова: умозаключеніе не творитъ новыхъ матеріаловъ знанія, а только создаетъ изъ нихъ новыя комбинаціи, т.-е. переноситъ какой-нибудь фактъ изъ одной обстановки въ другую, аналогичную первой. Напр., мы наблюдаемъ нашу планету, землю, съ ея свойствами, опредѣленною величиною (A_1), атмосферою (B_1), обращеніемъ вокругъ солнца и вокругъ своей оси и положеніемъ относительно солнца, дающими день и ночь, зиму и лѣто, не отличающіеся чрезмѣрными колебаніями температуры (C_1D_1) и т. д. и въ связи съ этими свойствами находимъ на ней органическую жизнь (F_1). Изучая другія планеты, мы находимъ, что Марсъ не особенно отличается отъ земли по величинѣ (A_2), что на немъ тоже есть атмосфера (B_2), что періоды его обращенія вокругъ солнца и своей оси и его положеніе въ отношеніи къ солнцу тоже должны быть причиною дня и ночи, зимы и лѣта, не отличающихся чрезмѣрными колебаніями температуры (C_2D_2) и т. д.; разсматривая Марсъ въ телескопъ, мы не наблюдаемъ на немъ органической жизни, но, опираясь на указанное выше сходство Марса съ землею, мы допускаемъ существованіе организмовъ на Марсѣ, т.-е. дѣлаемъ вѣроятное умозаключеніе. При этомъ продуктъ нашего умозаключенія, понятіе «органической жизни на Марсѣ», есть понятіе органической жизни вообще, а не точь-въ-точь такой же жизни, какъ на землѣ; иными словами, продуктъ этого умозаключенія по содержанію не богаче того, что было въ прошломъ нашемъ опытѣ и даже не равенъ нашимъ конкретнымъ представленіямъ, а болѣе бѣденъ, чѣмъ они. Схематически это умозаключеніе можно выразить слѣдующимъ образомъ:

$A_1B_1C_1D_1 \ldots F_1$
$A_2B_2C_2D_2 \ldots F$ (общее понятіе органической жизни).

Совершенно иной характеръ имѣетъ то умозаключеніе по аналогіи, благодаря которому будто бы возникаетъ у насъ впервые знаніе о внѣшнемъ мірѣ, именно о внѣшнемъ мірѣ, складывающемся изъ другихъ личностей. Посылками его служатъ субъективная картина состояній моего тѣла $A_1B_1C_1D_1 \ldots$ въ связи съ чувствомъ, напр., горя F_1, и субъективная картина другого аналогичнаго тѣла $A_2B_2C_2D_2 \ldots$, а выводъ изъ этихъ посылокъ

слѣдующій: не переживая теперь горя, я допускаю по аналогіи, что и эта вторая картина тѣла сопутствуется горемъ, но такъ какъ я не нахожу его въ себѣ, то я его представляю, какъ горе не-мое, т.-е. прихожу къ мысли о существованіи, кромѣ меня, также и другихъ чувствующихъ, мыслящихъ и т. п. существъ. Схематически это умозаключеніе можно выразить слѣдующимъ образомъ:

$A_1B_1C_1D_1 \ldots F_1$
$A_2B_2C_2D_2 \ldots F +$ сознаваніе чуждости мнѣ, транссубъективности этого F.

Въ этомъ выводѣ заключается, съ одной стороны, повтореніе чувства F_1, можетъ быть, тоже обѣдненнаго (какъ и повтореніе представленія органической жизни), но, съ другой стороны, этотъ элементъ осложняется новымъ реальнымъ переживаніемъ—сознаваніемъ внѣшности его, чуждости его моему я, однимъ словомъ сознаваніемъ существованія міра не-я. Въ посылкахъ матеріала для этого представленія не было, слѣдовательно, мы его внесли въ выводъ незаконно. А такъ какъ выводъ именно для этого элемента и былъ предпринятъ, то внеся его незаконно, мы попросту предположили существованіе того, что нужно было доказать. Наши посылки обнаружили какъ бы творческую способность, и при томъ въ самой высокой степени: въ сравненіи съ этими посылками выводъ заключаетъ въ себѣ новое понятіе, и притомъ столь новое, что во всемъ нашемъ міросозерцаніи не можетъ быть найдено болѣе разнороднаго матеріала, чѣмъ матеріалъ нашихъ посылокъ и то, что мы изъ нихъ вывели. Въ самомъ дѣлѣ, во всемъ нашемъ міросозерцаніи нѣтъ болѣе глубокой противоположности, чѣмъ противоположность между сознаваніемъ субъективности и сознаваніемъ транссубъективности, между я и не-я. А потому скорѣе ужъ можно было бы согласиться, что изъ ощущеній цвѣтовъ можно вывести путемъ умозаключенія по аналогіи существованіе музыкальныхъ звуковъ и т. п., чѣмъ признать, что изъ субъективныхъ матеріаловъ знанія путемъ умозаключенія по аналогіи получается знаніе о существованіи транссубъективнаго міра.

Опять-таки и здѣсь анализъ этого мнимаго умозаключенія по аналогіи и опроверженіе его можетъ показаться не убѣди-

тельнымъ по слѣдующей причинѣ. Мы показали, что изъ посылокъ, въ которыхъ содержатся чисто-субъективныя представленія тѣлъ и субъективное переживаніе горя, никакъ нельзя получить представленіе горя, какъ чего-то транссубъективнаго, т.-е. принадлежащаго міру не-я. Однако правильность нашего доказательства можетъ почувствовать только тотъ, кто, утверждая, будто путемъ такого умозаключенія впервые получается представленіе о внѣшнемъ мірѣ, пытается не на словахъ только, а на дѣлѣ, хотя бы въ фантазіи, представить себѣ, что въ приведенныхъ выше посылкахъ картины тѣлъ $A_1B_1C_1D_1 \ldots$ и $A_2B_2C_2D_2 \ldots$, состоящія изъ моихъ ощущеній, суть нѣчто субъективное въ такомъ же смыслѣ, какъ, напр., чувствованіе моего удовлетворенія. На дѣлѣ высказывающіе это утвержденіе, конечно, представляютъ себѣ уже въ посылкахъ тѣла $A_1B_1C_1D_1 \ldots$ и $A_2B_2C_2D_2 \ldots$ какъ транссубъективныя, какъ внѣшній міръ, а потому, получивъ въ выводѣ представленіе горя, какъ тоже чего-то транссубъективнаго, они не замѣчаютъ чудовищной громадности своей ошибки. Если бы они въ самомъ дѣлѣ очистили свои посылки отъ элементовъ транссубъективности, то они тотчасъ же замѣтили бы, что тогда не только нельзя было бы доказать существованія внѣшняго міра, но даже было бы непонятно, какимъ образомъ въ человѣческомъ сознаніи можетъ возникнуть какая бы то ни было догадка о существованіи внѣшняго міра вообще.

Итакъ, конечные выводы докантовскаго эмпиризма оказываются въ высокой степени скептическими. — Считая я и не-я обособленными другъ отъ друга, эмпиристы хотѣли получить въ я копію съ не-я; иными словами, они въ своей теоріи знанія съ самаго начала предрѣшили, что это должна быть теорія трансцендентнаго знанія, т.-е. знанія, которое совершается, какъ реальный процессъ, въ познающемъ субъектѣ, но имѣетъ отношеніе къ процессамъ, находящимся внѣ познающаго субъекта. Такъ какъ въ опытѣ нельзя найти критеріевъ истинности трансцендентнаго знанія, то эмпиристы должны были закончить скептицизмомъ, который однако не освободилъ ихъ отъ противорѣчій и предпосылокъ, лежащихъ въ основѣ ихъ направленія. Даже и конечные скептическіе результаты эмпиризма таятъ въ себѣ противорѣчія своего исходнаго пункта. Эти конечные результаты можно вкратцѣ выразить въ слѣдующемъ положеніи: всѣ мате-

ріалы знанія получаются благодаря воздѣйствію на познающій субъектъ извнѣ, поэтому знаніе не имѣетъ трансцендентнаго значенія, все оно имѣетъ имманентный и притомъ субъективный характеръ. Противорѣчивость этого конечнаго результата, которую мы подробнѣе освѣтимъ въ третьей главѣ, чувствуется уже въ томъ, что всѣ матеріалы знанія признаются за обусловленные извнѣ и потому субъективные.

Скептическіе результаты, къ которымъ пришелъ эмпиризмъ въ лицѣ Юма, сами по себѣ уже наводятъ на мысль, что въ основѣ этого направленія есть какія-то ошибки. Эта догадка становится еще болѣе вѣроятною, если принять въ расчетъ, что фундаментомъ всего направленія служатъ важныя предпосылки, критически не разсмотрѣнныя эмпиристами, но имѣющія особенно серьезное значеніе для теоріи знанія, такъ какъ именно онѣ затрудняютъ построеніе теоріи знанія. Мы можемъ теперь перечислить ихъ систематически. Во-первыхъ, по мнѣнію сторонниковъ докантовскаго эмпиризма, я и не-я обособлены другъ отъ друга такъ, что состоянія міра не-я не могутъ входить въ составъ знанія, принадлежащаго я. Во-вторыхъ, въ связи съ этимъ положеніемъ они необходимо должны предполагать, что всѣ состоянія сознанія познающаго субъекта суть личныя субъективныя состоянія его. Въ-третьихъ, въ связи съ этими предпосылками они необходимо должны предполагать, что знаніе, если бы оно было воспроизведеніемъ дѣйствительности, заключало бы въ себѣ процессы этой дѣйствительности не въ оригиналѣ, а въ видѣ копіи. Наконецъ, въ-четвертыхъ, они предполагаютъ, что опытъ, который они считаютъ единственнымъ источникомъ знанія, есть результатъ воздѣйствія внѣшняго міра на я, воздѣйствія, которое вызываетъ въ я субъективныя состоянія.

Наконецъ, сомнѣнія относительно правоты эмпиристовъ превращаются въ увѣренное отрицаніе докантовскаго эмпиризма, если замѣтить, что скептицизмъ Юма остановился на полдорогѣ, и что ученія Юма, послѣдовательно развитыя до конца, приводятъ къ еще болѣе радикальному, но зато уже саморазрушительному скептицизму. По мнѣнію Юма, общіе законы устанавливаются только математикою и то лишь потому, что математика состоитъ исключительно изъ аналитическихъ сужденій, а

также потому, что ея сужденія относятся лишь къ нашимъ понятіямъ, а не къ какимъ-либо вещамъ внѣшняго міра. Ни одного общаго закона относительно фактовъ внѣшняго міра установить нельзя, такъ что наука о фактахъ складывается только изъ описаній единичныхъ фактовъ; наконецъ, самое существованіе внѣшняго міра онъ признаетъ недоказуемымъ, такъ какъ мы знаемъ только свои впечатлѣнія и воспоминанія о нихъ. На дѣлѣ онъ и этого утверждать не можетъ. Кантъ показалъ, что не только теоремы, но даже и многія аксіомы математики, вродѣ положеній «прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками», имѣютъ синтетическій характеръ. Если такъ, то по Юму и математика должна быть системою только привычныхъ вѣрованій, а не наукою; при его пониманіи связи между душевными процессами у него нѣтъ никакихъ основаній ручаться за постоянство связи между идеею прямизны линіи, соединяющей двѣ точки, и идеею наибольшей краткости этой линіи въ сравненіи съ длиною другихъ линій, соединяющихъ тѣ же двѣ точки. Точно такъ же и описаній въ той формѣ, какъ они приняты вообще, философія Юма не можетъ признать строго научными. Каждое описаніе заключаетъ въ себѣ безчисленное количество элементовъ, полученныхъ не путемъ прямого воспріятія, а выведенныхъ изъ какихъ-либо общихъ положеній; если всѣ общія положенія суть лишь вѣрованія, то и такіе выводные элементы описанія тоже суть вѣрованія. Побывавъ на какомъ-нибудь парадѣ, мы говоримъ, что передъ нами прошло нѣсколько тысячъ человѣкъ солдатъ; однако непосредственно мы восприняли лишь нѣсколько тысячъ зрительныхъ пятенъ, которыя во множествѣ другихъ случаевъ были связаны съ осязательными ощущеніями человѣческой кожи, звуковыми ощущеніями человѣческой рѣчи и т. п., и т. п. Если подъ словомъ человѣкъ въ описаніи парада мы разумѣемъ не зрительныя пятна, а всю указанную выше совокупность ощущеній, то это значитъ, мы уже вышли за предѣлы непосредственныхъ воспріятій и сдѣлали рядъ выводовъ, исходящихъ изъ общихъ положеній-вѣрованій. Итакъ, даже и описанія, допускаемыя Юмомъ, не таковы, чтобы на нихъ можно было построить географію или исторію, какъ вполнѣ достовѣрныя науки.

Такимъ образомъ получился саморазрушительный скептицизмъ, считающій вѣрованіемъ все, кромѣ моментальнаго

единичнаго воспріятія. Очевидно, такой скептицизмъ долженъ относиться съ сомнѣніемъ и къ самому себѣ, т.-е. къ своей теоріи знанія, имѣющей притязаніе состоять изъ общихъ положеній, и въ этомъ смыслѣ онъ разрушаетъ самъ себя. Но этого мало: докантовскій эмпиризмъ при этомъ направленіи, какое онъ принялъ у Локка и его преемниковъ, неизбѣжно принужденъ былъ впасть въ противорѣчіе съ фактами, что̀ непозволительно для эмпиризма болѣе, чѣмъ для какого бы то ни было другого направленія. Если бы все знаніе состояло исключительно изъ субъективныхъ матеріаловъ, то существованіе внѣшняго міра не только было бы недоказуемымъ, но даже и самая догадка о немъ не могла бы явиться ни въ одномъ умѣ. Между тѣмъ этому противорѣчитъ тотъ фактъ, что у всѣхъ людей существуетъ непоколебимая увѣренность въ существованіи внѣшняго міра, и опирается она на непосредственное переживаніе транссубъективности, окрашивающее одни элементы сознанія въ противоположность чувствованію субъективности, окрашивающему другіе элементы сознанія. Далѣе, если бы всѣ связи между состояніями сознанія были лишь связями во времени, то не было бы матеріала для возникновенія понятія причинности въ смыслѣ активнаго причиненія, порожденія. На самомъ дѣлѣ во всякомъ не теоретизирующемъ сознаніи причинность означаетъ не просто привычную послѣдовательность во времени, а именно активную связь. Наконецъ, понятіе субстанціальности, по Юму, сводится лишь къ понятію привычнаго сосуществованія дѣйствительныхъ и возможныхъ впечатлѣній. На дѣлѣ это невѣрно; кромѣ указанныхъ Юмомъ элементовъ, въ понятіи субстанціи есть еще одинъ реальный элементъ, реальное состояніе сознанія, не отмѣченное имъ: живое сознаваніе единаго центра, къ которому относятся, изъ котораго исходятъ всѣ сосуществующія привычныя впечатлѣнія.

И скептицизмъ послѣднихъ представителей эмпиризма, и противорѣчіе фактамъ были необходимымъ послѣдствіемъ предпосылокъ, лежащихъ въ основѣ этого направленія, и прежде всего послѣдствіемъ самой главной предпосылки, предрѣшающей вопросъ объ отношеніи между я и не-я, обособляющей ихъ другъ отъ друга и такимъ образомъ затрудняющей рѣшеніе вопроса, какъ возможно знаніе. Отсюда ясно, что послѣдующая филосо-

фія рано или поздно должна выработать способы строить теорію знанія, не опираясь на эти предпосылки, какъ на исходный пунктъ своихъ ученій, а включая эти проблемы въ процессъ своего изслѣдованія. Однако раньше, чѣмъ приступить къ попыткѣ построенія такой теоріи знанія, мы должны познакомиться съ предпосылками другого важнаго направленія докантовской философіи, именно съ предпосылками раціонализма.

ГЛАВА II.

Догматическія предпосылки докантовскаго раціонализма.

Декартъ начинаетъ свою философскую систему доказательствомъ того, что всякое переживаніе, поскольку мы относимъ его къ внѣшнему міру, можетъ оказаться недостовѣрнымъ. Палка, погруженная въ воду, кажется переломленною, а на самомъ дѣлѣ она цѣла; во снѣ я вижу, что гуляю въ лѣсу, а на самомъ дѣлѣ я лежу въ постели; раненый воинъ чувствуетъ боль въ пальцахъ ноги, между тѣмъ какъ вся нога уже ампутирована. Въ то же время всѣ эти переживанія вполнѣ достовѣрны, если считать ихъ состояніями моего я: палка можетъ быть и не переломлена, я можетъ быть и не гуляю, ноги можетъ быть и нѣтъ, но ужъ безъ сомнѣнія достовѣрно то, что я представляю себѣ переломленную палку, что мнѣ грезится прогулка, что я чувствую боль. Найдя во всѣхъ переживаніяхъ, какъ нѣчто абсолютно несомнѣнное, состоянія познающаго субъекта, Декартъ рѣшилъ, что всякое переживаніе цѣликомъ принадлежитъ познающему субъекту, и потому, когда мы относимъ его къ своей душѣ, мы навѣрное не дѣлаемъ ошибки, мы констатируетъ фактъ; если же мы относимъ переживанія къ внѣшнему міру, то это значитъ, что мы допускаемъ существованіе внѣ насъ явленія, подобнаго тому, какое разыгралось въ нашей душѣ; такого рода предположеніе есть наша догадка, наше умозаключеніе и, какъ таковое, оно можетъ быть ложнымъ [1]). Поэтому, знакомясь съ

[1]) Descartes, Principia I, 68, 70. Метафизическія размышленія, пер. подъ ред. проф. А. И. Введенскаго, II, стр. 34.

цвѣтами, звуками, запахами и т. п. явленіями, мы изучаемъ свойства своей души, заключающей въ себѣ эти процессы, а вовсе не свойства внѣшняго міра.

Отсюда видно, что Декартъ начинаетъ съ тѣхъ же предпосылокъ, что и эмпиристы. Онъ полагаетъ, что я и не-я обособлены другъ отъ друга, и что всѣ состоянія познающаго субъекта цѣликомъ суть личныя субъективныя состоянія сознанія его. Поэтому, стремясь пріобрѣсти адекватное знаніе о внѣшнемъ мірѣ, Декартъ принужденъ предполагать, что это знаніе есть копія внѣшней дѣйствительности, строющаяся въ познающемъ субъектѣ. Иными словами, онъ долженъ считать знаніе трансцендентнымъ.

Совершенно такъ же представляютъ себѣ отношеніе между я и не я Спиноза и Лейбницъ. Человѣческая душа, по мнѣнію Спинозы, есть идея (духовный эквивалентъ) человѣческаго тѣла, и всѣ состоянія человѣческаго я суть не что иное, какъ духовные эквиваленты состояній этого опредѣленнаго тѣла.

Всего яснѣе развиты и обоснованы эти предпосылки докантовской гносеологіи въ философіи Лейбница. «Монады вовсе не имѣютъ оконъ, черезъ которыя что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти»,—говоритъ Лейбницъ. «Акциденціи не могутъ отдѣляться или двигаться внѣ субстанцій, какъ это нѣкогда у схоластиковъ дѣлали чувственные виды (species sensibiles). Итакъ, ни субстанція, ни акциденція не могутъ извнѣ проникнуть въ монаду» [1]). Слѣдовательно, всѣ познавательные процессы монады суть ея личныя духовныя состоянія, ея акциденціи. Если, несмотря на это, познаніе монады адекватно внѣшнему міру, то это значитъ, что міръ воспроизводится познающею монадою въ видѣ копіи, а вовсе не въ оригиналѣ данъ въ актахъ знанія. И въ самомъ дѣлѣ, Лейбницъ говоритъ, что воспріятіе есть «внутреннее состояніе монады, воспроизводящее внѣшнія вещи» [2]). Онъ полагаетъ, что «всякая душа безпрерывно бываетъ своеобразнымъ зеркаломъ вселенной и содержитъ въ своемъ существѣ порядокъ, соотвѣтствующій порядку вселенной», такъ что «души, такъ ска-

[1]) Лейбницъ. Избранныя философскія сочиненія, пер. подъ ред. Преображенскаго. Монадологія, 7, стр. 339.

[2]) Тамъ же, «Начала природы и благодати, основанныя на разумѣ», 4, стр. 326.

зать, умножаютъ вселенную во столько разъ, сколько это возможно» [1]).

Ученіе Лейбница особенно интересно тѣмъ, что въ немъ открываются глубочайшія, скрытыя основанія, предрасполагающія и философовъ, и нефилософовъ къ перечисленнымъ выше предпосылкамъ. Эти основанія заключаются въ понятіи субстанціи. Здѣсь не мѣсто заниматься окончательнымъ анализомъ и установленіемъ этого понятія. Ссылаясь на него, мы будемъ говорить теперь лишь о тѣхъ сторонахъ его, которыя несомнѣнно обнаруживаются во всякомъ мышленіи. Безспорно, во всякомъ человѣческомъ мышленіи есть наклонность считать событія, процессы, явленія и т. п. не самостоятельными сущностями, а свойствами, состояніями какихъ-то носителей, субстанцій. Такимъ образомъ весь феноменальный міръ распадается для насъ на группы явленій, принадлежащихъ различнымъ субстанціямъ. Даже и въ томъ случаѣ, если мы придерживаемся чисто феноменалистическихъ ученій, это представленіе о структурѣ міра не исчезаетъ. Феноменалистъ не можетъ отрицать, что всѣ явленія распадаются на опредѣленныя группы, опредѣленныя стойкія единства; отрицая, напримѣръ, существованіе субстанціи кислорода, онъ не можетъ отрицать однако, что существуетъ особое единство дѣйствительныхъ и возможныхъ кислородныхъ явленій, непохожее на единство водородныхъ и т. п. явленій и непроизводное изъ нихъ. Эти представленія склоняютъ къ нѣкоторымъ опредѣленнымъ ученіямъ о взаимодѣйствіи между субстанціальными группами явленій. Если всѣ процессы суть свойства, принадлежности различныхъ субстанцій, не существующія безъ нихъ самостоятельно, то отсюда слѣдуетъ, что они не могутъ переходить изъ одной субстанціальной группы въ другую. Если воспитатель, жестоко обращающійся со своимъ воспитанникомъ, пробуждаетъ въ немъ звѣрскія наклонности, то это не значитъ, что часть жестокости воспитателя отщепилась отъ его души и перекочевала въ душу воспитанника; жестокость воспитанника есть его собственное свойство, возникшее изъ нѣдръ его души, хотя и подъ вліяніемъ воспитателя. По мнѣнію Лейбница даже и такіе процессы,

---

[1]) Тамъ же, «Размышленія относительно ученія о единомъ всеобщемъ духѣ», стр. 237.

какъ движеніе, не передаются прямо изъ одной субстанціальной группы въ другую, а возникаютъ въ каждой субстанціи изъ нея самой. «При ударѣ тѣлъ каждое изъ нихъ,—говоритъ Лейбницъ,—претерпѣваетъ дѣйствіе только по причинѣ своей собственной упругости, вслѣдствіе движенія въ немъ уже существующаго» [1]). Мало того, Лейбницъ идетъ еще дальше; по его мнѣнію, также и тѣ, кто думаетъ, что новыя явленія хотя и развиваются изъ самой субстанціи, но все же возникаютъ подъ вліяніемъ другой субстанціи, не правы. Такъ какъ всякое вліяніе есть обнаруженіе силы, а сила есть внутреннее свойство субстанціи, то, по его мнѣнію, не только передача свойствъ отъ одной субстанціи къ другой, но и какое бы то ни было вліяніе ихъ другъ на друга совсѣмъ невозможно, а потому реальнаго взаимодѣйствія между субстанціями вовсе нѣтъ, онѣ замкнуты совершенно.

Если даже и не послѣдовать за Лейбницемъ и остановиться на популярныхъ смутныхъ представленіяхъ о связи между субстанціями, все равно эти представленія должны оказать глубокое вліяніе на теорію знанія. Они неизбѣжно склоняютъ къ мысли, что адекватное знаніе имѣетъ трансцендентный характеръ, или даже приводятъ къ совершенному отрицанію адекватнаго знанія. Въ самомъ дѣлѣ, представимъ себѣ, что познающій субъектъ есть субстанція (все равно какая, духовная или матеріальная), и всѣ процессы въ немъ, между прочимъ и познаніе, суть его свойства, его принадлежности, неотдѣлимыя отъ него; допустимъ также, что ему противостоитъ міръ другихъ субстанцій съ ихъ принадлежностями, также неотдѣлимыми отъ нихъ, такъ что свойства одной субстанціи ни въ какомъ смыслѣ не могутъ войти въ жизнь другихъ субстанцій. Стоитъ только представить себѣ эту картину, чтобы тотчасъ же понять, что теорія знанія при этихъ предпосылкахъ должна встрѣтить непреодолимыя затрудненія и запутаться въ противорѣчіяхъ. Попробуемъ, напримѣръ, рѣшить коренную для этой гносеологіи проблему адекватности знанія, т.-е. изслѣдуемъ вопросъ, складывается ли знаніе о внѣшнемъ мірѣ изъ процессовъ, сходныхъ съ процессами внѣшняго міра. Отвѣтъ можетъ быть трехъ родовъ; да, нѣтъ, не знаю. Первый

---

[1]) Тамъ же, «Новая система природы и общеніе между субстанціями». 18, стр. 128. См. также «О природѣ въ самой себѣ», 14, стр. 165.

изъ этихъ отвѣтовъ приводитъ къ затрудненіямъ, которыя можно преодолѣть только съ помощью самыхъ эксцентричныхъ фантастическихъ допущеній, причемъ приходится отказаться отъ эмпирическаго подтвержденія этихъ теорій, тѣмъ болѣе желательнаго и необходимаго, что теоріи эти имѣютъ слишкомъ необычайный характеръ, а два остальные отвѣта заключаютъ въ себѣ саморазрушительныя противорѣчія.

Если допустить, что адекватное трансцендентное знаніе существуетъ, то вслѣдъ за этимъ возникаетъ чрезвычайно затруднительный вопросъ: какъ возможно, чтобы мое познавательное состояніе, моя принадлежность была повтореніемъ, точною копіею того, что составляетъ принадлежность другихъ, не похожихъ на меня субстанцій, и потому изъ нихъ въ меня перекочевать не можетъ? Если же намъ удастся отвѣтить на этотъ вопросъ съ помощью какихъ-нибудь хитроумныхъ гипотезъ, то вслѣдъ за этимъ тотчасъ же возникаетъ другая, уже совершенно неразрѣшимая вслѣдствіе своей противорѣчивости задача. Если мое знаніе есть моя копія съ не моей дѣйствительности, то какъ могу я фактически убѣдиться въ томъ, что копія похожа на оригиналъ; для этого нужно взять (т.-е. въ данномъ случаѣ фактически пережить) и копію и оригиналъ и путемъ непосредственнаго сравненія убѣдиться въ томъ, что они сходны. Однако, именно этого-то и нельзя сдѣлать согласно основной предпосылкѣ такой гносеологіи.

Ученіе о неадекватности знанія страдаетъ тѣмъ же недостаткомъ; оно также не подлежитъ эмпирической провѣркѣ. Но, кромѣ того, оно заключаетъ въ себѣ убійственное противорѣчіе. Тотъ, кто утверждаетъ, что знаніе внѣшняго міра не можетъ быть адекватнымъ, такъ какъ свойства субстанцій внѣшняго міра не могутъ переходить въ субстанцію познающаго субъекта, основываетъ свою гносеологію уже на нѣкоторомъ адекватномъ знаніи, именно на знаніи о дѣйствительномъ существованіи внѣшняго міра, о сложенности его изъ субстанцій съ неотдѣлимыми отъ нихъ акциденціями и т. п. Если познавательный процессъ можетъ быть адекватнымъ въ этомъ отношеніи, то почему ему не быть адекватнымъ и въ другихъ отношеніяхъ?

Наконецъ, если бы какой-либо скептикъ сталъ утверждать, что онъ лишенъ всякой возможности сравнить состоянія познаю-

щей субстанціи съ состояніями внѣшняго міра и потому вовсе не можетъ рѣшить вопроса объ адекватности ни въ положительную, ни въ отрицательную сторону, то и это не спасло бы его отъ противорѣчія. Если въ самомъ дѣлѣ всѣ состоянія, входящія въ познавательный процессъ, цѣликомъ суть акциденціи, принадлежности самого познающаго субъекта, то тогда не можетъ быть и разсужденій о какомъ-то внѣшнемъ мірѣ, а слѣдовательно не можетъ быть и рѣчи объ адекватности или неадекватности знанія; самая постановка этого вопроса показываетъ, что предпосылки скептика, склонившія его къ отрицанію знанія, были ложны или же, что скептикъ, разсуждая объ адекватности знанія, произносилъ какія-то фразы, лишенныя всякаго доступнаго человѣческому уму смысла.

Подобныя же затрудненія и противорѣчія встрѣчаются и въ рѣшеніи другихъ гносеологическихъ вопросовъ при упомянутомъ ученіи о субстанціи и вытекающемъ отсюда представленіи о принадлежности знанія познающему субъекту. Всѣ они зависятъ отъ одной и той же причины: знаніе о внѣшнемъ мірѣ и самый внѣшній міръ при этихъ предпосылкахъ не совпадаютъ, отношенія между ними или вовсе нѣтъ, или оно трансцендентное, а если такъ, то гносеологія никоимъ образомъ не можетъ свести концы съ концами. Однако фактъ знанія внѣшняго міра налицо и, слѣдовательно, если при какихъ-либо предпосылкахъ онъ становится необъяснимымъ, или если его приходится отрицать, то это значитъ, что гносеологія должна вернуться къ своимъ предпосылкамъ и пересмотрѣть ихъ, пользуясь анализомъ этого факта. Быть можетъ, намъ возразятъ, что понятіе субстанціи, сколько бы мы ни пересматривали свои предпосылки, все же должно сохраниться въ мышленіи, а потому не все ли равно, начнемъ ли мы теорію знанія безъ всякихъ предпосылокъ или съ указанными выше предпосылками; рано или поздно понятіе субстанціи выступитъ на сцену, а вмѣстѣ съ нимъ и тѣ положенія, которыя затрудняютъ ученіе о познаніи и даже дѣлаютъ его неизбѣжно противорѣчивымъ. Въ отвѣтъ на это замѣтимъ, что несомнѣнно въ опытѣ есть что-то заставляющее насъ все возвращаться къ этому понятію, но фактическіе матеріалы его еще вовсе не всѣ разсмотрѣны философіею; это видно изъ того, что философія подъ вліяніемъ все новыхъ и новыхъ анализовъ

и углубленія въ сферу дѣйствительности постепенно преобразуетъ это понятіе. Если догматически положить въ основу гносеологіи это понятіе въ той формѣ, какъ оно установлено на основаніи разсмотрѣнія непознавательныхъ процессовъ, то, безъ сомнѣнія, оно можетъ оказаться камнемъ преткновенія для теоріи знанія. Наоборотъ, если пойти по пути, указанному Кантомъ и соотвѣтствующему требованіямъ логики, именно, начать гносеологію безъ всякихъ предпосылокъ, съ анализа факта знанія, тогда возможно, что на пути этого анализа у насъ сложится новое понятіе субстанціи, которое перестанетъ быть препятствіемъ для теоріи знанія.

Впрочемъ, вернемся къ раціоналистамъ, чтобы окончательно убѣдиться въ томъ, что перечисленныя выше предпосылки ставятъ философа въ безвыходное положеніе при изслѣдованіи гносеологическихъ вопросовъ. Раціоналисты были увѣрены въ томъ, что адекватное трансцендентное знаніе существуетъ. Но какъ оно возможно? Если знаніе о внѣшнемъ мірѣ цѣликомъ есть принадлежность познающаго субъекта какъ субстанціи, то мыслимы только два пути возникновенія его. Оно или возникаетъ въ познающемъ субъектѣ, какъ результатъ дѣйствія на него субстанцій внѣшняго міра, или же развивается изъ нѣдръ самого познающаго субъекта, благодаря его собственной дѣятельности и собственнымъ средствамъ. Самостоятельная познавательная дѣятельность субстанціи есть мышленіе, т.-е. обнаруженіе разума. Итакъ, въ первомъ случаѣ знаніе есть результатъ опыта, а во второмъ случаѣ—результатъ дѣятельности разума. Въ первомъ случаѣ оно есть копія, произведенная, такъ сказать, толчками самого внѣшняго міра, во второмъ случаѣ эта копія производится самою познающею субстанціею изъ собственныхъ матеріаловъ своего духа.

Считая опытъ результатомъ воздѣйствія внѣшняго міра на я [1]), раціоналисты опять проявляютъ сходство въ своихъ предпосылкахъ съ эмпиристами. Изъ этого, однако, не слѣдуетъ, будто они необходимо должны были оцѣнивать опытъ точь въ точь такъ же, какъ и эмпиристы. Въ основѣ ихъ построеній есть одна предпосылка, дающая имъ возможность развить со-

[1]) Напр., см. Декартъ, Мет. разм., VI, стр. 84 с.

вершенно иную теорію опыта. Понятія дѣйствія и причины оцѣниваются ими совершенно иначе, чѣмъ эмпиристами. По мнѣнію эмпиристовъ, причина и дѣйствіе могутъ вовсе не походить другъ на друга, могутъ относиться къ совершенно различнымъ видамъ дѣйствительности; поэтому, зная свои ощущенія, мы вовсе еще не знаемъ природы тѣхъ внѣшнихъ силъ, которыя ихъ произвели. Наоборотъ, раціоналисты думаютъ, что между причиною и дѣйствіемъ существуетъ точное соотвѣтствіе. Они относятся другъ къ другу, какъ основаніе и слѣдствіе, такъ что въ дѣйствіи не можетъ быть ничего, что бы не заключалось уже въ причинѣ. Дѣйствіе не представляетъ собою дѣйствительности совершенно иного порядка, чѣмъ причина: въ немъ есть налицо элементы причины. Поэтому, утверждая, что опытъ есть результатъ дѣйствія не-я на я, раціоналисты вовсе еще не были обязаны утверждать полную субъективность опыта и непригодность его для пріобрѣтенія адекватнаго знанія о внѣшнемъ мірѣ. Они могли бы допустить, что въ опытѣ внѣшній міръ, хотя бы отчасти, познается непосредственно, имманентно и притомъ съ такою же непосредственностью, какъ собственныя наши душевныя состоянія. Однако напрасно мы бы надѣялись найти у раціоналистовъ теорію непосредственнаго воспріятія внѣшняго міра. Безотчетное противоположеніе міра я міру не я, если оно предшествуетъ сознательному построенію теоріи знанія и ложится въ основу ея, неизбѣжно склоняетъ къ скептическому ученію о субъективности опыта въ духѣ взглядовъ Юма. Къ тому же раціоналисты, какъ и эмпиристы, разсуждая объ опытѣ, имѣютъ въ виду не столько воспріятіе въ цѣломъ его составѣ, сколько ощущенія, т.-е. чувственные элементы воспріятія, изслѣдованіе которыхъ особенно легко склоняетъ къ мысли, что матеріалы опыта неадекватны внѣшнему міру. Наконецъ, и онтологія раціоналистовъ, лежащая въ основѣ ихъ гносеологіи, заставляетъ ихъ скептически относиться къ чувственному опыту. Подъ вліяніемъ этихъ разнообразныхъ мотивовъ они приходятъ къ мысли, что опытъ складывается изъ состояній познающаго субъекта, не адекватныхъ процессамъ внѣшняго міра. Такъ какъ онтологіи ихъ различны, то каждый изъ нихъ устанавливаетъ эту важную предпосылку по-своему. Декартъ подкрѣпляетъ ее главнымъ образомъ

съ помощью эмпирическихъ доводовъ въ родѣ того, какъ это дѣлаетъ Локкъ, опираясь на физику и физіологію. Онъ ссылается на оптическія иллюзіи, сновидѣнія, состоянія ампутированныхъ людей и т. п.; особенно характерны въ этомъ отношеніи его разсужденія о томъ, почему мы нерѣдко неправильно локализируемъ ощущенія [1]). Такимъ образомъ онъ, повидимому, противорѣчитъ раціоналистическому ученію объ отношеніи между причиною и дѣйствіемъ, и это противорѣчіе не примирено у него въ достаточной степени, такъ какъ вообще его ученіе о чувственности недостаточно развито.

Спиноза не считаетъ человѣческій духъ субстанціею и потому его гносеологія свободна отъ одной изъ важнѣйшихъ предпосылокъ, склоняющихъ къ отрицанію непосредственности знанія въ чувственномъ опытѣ. И въ самомъ дѣлѣ, онъ признаетъ, что въ чувственномъ опытѣ есть транссубъективные элементы. Это необходимо слѣдуетъ изъ аксіомы, согласно которой всѣ состоянія, какія принимаетъ какое-нибудь тѣло отъ дѣйствія другого тѣла, вытекаютъ изъ природы подверженнаго дѣйствію тѣла и вмѣстѣ изъ природы тѣла, производящаго дѣйствіе [2]). Слѣдовательно, когда человѣческое тѣло подвергается воздѣйствію другихъ тѣлъ, то въ немъ возникаетъ перемѣна, содержащая въ себѣ отчасти элементы природы внѣшняго міра, отчасти элементы самого человѣческаго тѣла. Изъ этого, однако, Спиноза не дѣлаетъ вывода, что изъ чувственнаго опыта можно извлечь адекватное значеніе о внѣшнемъ мірѣ. Такой продуктъ взаимодѣйствія тѣлъ заключаетъ въ себѣ транссубъективные и субъективные элементы въ отрывочной и спутанной формѣ; онъ сознается человѣческою душою, какъ смутная идея, въ которой нельзя разобраться, какъ «заключеніе безъ посылокъ». Такое знаніе,—говоритъ Спиноза,—не даетъ адекватнаго представленія не только о внѣшнемъ мірѣ, но даже и о самой душѣ познающаго субъекта [3]). Такимъ образомъ Спиноза еще меньше цѣнитъ чувственный опытъ, чѣмъ Декартъ.

---

[1]) См. «Метафизическія размышленія», VI, стр. 92 с.

[2]) Спиноза. «Этика», перев. подъ ред. Модестова, II, аксіома I, послѣ леммы III, стр. 71.

[3]) Тамъ же II, положенія XIV, XVI, XXV, XXVI, XXVIII, XXIX.

Лейбницъ также думаетъ, что опытъ складывается изъ чувственнаго знанія, что это знаніе обусловлено взаимодѣйствіемъ нашего тѣла съ другими тѣлами (какъ извѣстно, Лейбницъ отрицаетъ реальное взаимодѣйствіе между субстанціями, но онъ допускаетъ идеальное взаимодѣйствіе между ними въ нѣкоторомъ особомъ смыслѣ этого слова), и что оно заключаетъ въ себѣ объективные элементы. «Существуетъ извѣстная связь,—говоритъ Лейбницъ,—между воспріятіями цвѣтовъ, теплоты и другихъ чувственныхъ качествъ съ одной стороны и соотвѣтствующими имъ движеніями въ тѣлахъ съ другой: между тѣмъ какъ картезіанцы и нашъ авторъ (Локкъ), несмотря на всю его проницательность, считаетъ наши воспріятія этихъ качествъ какъ бы произвольными, т.-е. какъ будто Богъ даровалъ ихъ душѣ, какъ ему заблагоразсудилось, безъ всякихъ соображеній о какой-либо существенной связи между воспріятіями и ихъ предметами; мнѣніе, которое поражаетъ меня и кажется мнѣ мало достойнымъ премудрости Создателя, не творящаго ничего безъ гармоніи и разумнаго основанія» [1]). Однако Лейбницъ, какъ и Спиноза, думаетъ, что чувственный опытъ даетъ всегда смутныя идеи, непригодныя для полученія адекватнаго знанія о внѣшнемъ мірѣ, но причину этой смутности онъ усматриваетъ не въ смѣшеніи объективныхъ элементовъ съ субъективными, а въ сложности внѣшняго міра. «Воспріятія нашихъ чувствъ,—говоритъ Лейбницъ,—даже тогда, когда они бываютъ ясны, необходимо должны заключать въ себѣ нѣкоторое смутное чувствованіе; такъ какъ всѣ тѣла во вселенной, такъ сказать, сочувствуютъ другъ другу, то и наше тѣло получаетъ впечатлѣнія отъ всѣхъ другихъ и, хотя наши чувства находятся въ отношеніи со всѣмъ, но душа наша не можетъ обращать вниманія на каждую частность всего» [2]). Примѣромъ такого смутнаго знанія могутъ служить воспріятія цвѣтовъ и запаховъ. «Въ воспріятіи цвѣтовъ и запаховъ мы не имѣемъ ничего иного, кромѣ воспріятія фигуръ и движеній, которыя, однако, такъ многообразны и такъ малы, что нашъ духъ въ его настоящемъ состояніи неспособенъ отчетливо созерцать ихъ въ отдѣль-

[1]) Избр. соч. Лейбница, перев. подъ ред. Преображенскаго. Новые опыты о человѣческомъ разумѣ. Предисловіе, стр. 199.

[2]) Разсужденіе о метафизикѣ. Избр. соч. Лейбница, перев. подъ ред. Преображенскаго, стр. 194.

ности и потому не сознаетъ, что его воспріятія состоятъ лишь изъ воспріятій очень малыхъ фигуръ и движеній,—подобно тому, какъ при воспріятіи зеленаго цвѣта, составленнаго изъ пылинокъ желтыхъ и синихъ, мы въ дѣйствительности воспринимаемъ лишь мельчайшія смѣшенія синяго и желтаго, хотя мы этого не сознаемъ и представляемъ себѣ скорѣе нѣчто совершенно новое» [1]).

Слѣдовательно, чувственный опытъ складывается изъ объективныхъ элементовъ, но сложность міра такъ велика, что всякое чувственное воспріятіе заключаетъ въ себѣ безконечное количество элементовъ; вслѣдствіе своей ограниченности мы не можемъ разобраться въ этой безконечности, не можемъ одновременно направить свое вниманіе на всѣ составныя части ея, и потому она всегда представляется намъ, какъ спутанное, смутно представляемое цѣлое. Это смутное представленіе обусловлено, поскольку оно отличается смутностью, субъективными условіями воспріятія, именно степенью развитія монады, степенью вниманія ея, и въ этомъ смыслѣ можно сказать, что чувственный опытъ каждой монады состоитъ изъ личныхъ субъективныхъ состояній ея, не пригодныхъ для познанія внѣшняго міра.

Эти во всякомъ случаѣ скептическія ученія объ опытѣ должны были привести къ тому, что раціоналисты признали невозможнымъ допустить происхожденіе изъ опыта очень многихъ идей, но списокъ этихъ идей отражаетъ на себѣ неопредѣленность и двойственность ихъ ученія объ опытѣ. Съ одной стороны, сюда входятъ всѣ идеи, отличающіяся характеромъ полной отчетливости, характеромъ математической ясности и прозрачности: таковы идеи тожества, единства, протяженности, числа, движенія, фигуры и т. п.; но, съ другой стороны, сюда входятъ тоже идеи, вовсе не отличающіяся характеромъ математической ясности, однако такія, происхожденіе которыхъ представляется загадочнымъ, если разсматривать опытъ, какъ процессъ взаимодѣйствія между субстанціею я и субстанціями не-я и притомъ, согласно съ эмпиристами и популярнымъ міровоззрѣніемъ, полагать, что дѣйствіе и причина разнородны. Таковы всѣ идеи отношеній, а также идеи, относящіяся къ бытію внѣшняго міра: идеи Бога, бытія,

[1]) Тамъ же. Размышленіе о познаніи, истинѣ и идеяхъ, стр. 47.

безконечности, идеи субстанціи, акциденціи, причины и силы, даже идеи сосуществованія и послѣдовательности.

Мы видѣли уже, что эмпиристы также не допускаютъ, чтобы отношенія, мыслимыя въ понятіяхъ субстанціальности и причинности, передавались чувствами, и считаютъ своимъ долгомъ объяснить, какъ могли возникнуть въ нашемъ умѣ эти идеи. Они предполагаютъ, что чувства даютъ намъ послѣдовательность и сосуществованіе субъективныхъ ощущеній, и на почвѣ этой данной послѣдовательности и сосуществованія вырастаютъ въ видѣ вторичнаго наслоенія субъективности идеи субстанціальности и причинности. Раціоналисты не могутъ согласиться съ этимъ: они полагаютъ, что даже и такія связи, какъ послѣдовательность и сосуществованіе, не даются чувствами, а потому ссылка на отношенія во времени вовсе не объясняетъ, какъ могли возникнуть изъ опыта идеи причины и субстанціи; къ тому же они замѣчаютъ болѣе глубокое содержаніе этихъ идей, несводимое къ привычной связи во времени, и знаютъ, что всякое такое ученіе о субстанціальности и причинности приводитъ къ скептицизму. Итакъ, чтобы отстоять возможность адекватнаго знанія и объяснить происхожденіе нечувственныхъ идей, имъ остается прибѣгнуть къ единственному остающемуся при ихъ предпосылкахъ средству—предположить, что всѣ идеи такого рода возникаютъ изъ собственныхъ нѣдръ души, что онѣ прирождены и заключаютъ въ себѣ адекватное знаніе.

Въ ученіи о прирожденныхъ идеяхъ у раціоналистовъ замѣчаются два различныя, но недостаточно дифференцированныя теченія. Многія нечувственныя идеи, по мнѣнію раціоналистовъ, возникаютъ, такъ сказать, изъ внутренняго опыта души: душа сама есть субстанція, бытіе, единство и т. п., а потому, познавая себя, она можетъ получить эти идеи безъ помощи внѣшняго опыта. «Можно ли отрицать,—говоритъ Лейбницъ,—что въ нашемъ духѣ есть весьма много врожденнаго, какъ скоро мы, такъ сказать, врождены самимъ себѣ?—И что въ насъ существуетъ бытіе, единство, субстанція, продолжительность, измѣненіе, дѣятельность, воспріятіе, удовольствіе и тысяча другихъ предметовъ нашихъ интеллектуальныхъ идей?» [1]). Однако у насъ есть также нечув-

[1]) Тамъ же. Новые опыты о человѣческомъ разумѣ, стр. 192.

ственныя идеи, которыя не выражаютъ свойствъ души, а передаютъ лишь свойства внѣшняго міра. Какъ извѣстно, раціоналисты также считаютъ ихъ врожденными [2]), но для объясненія ихъ возможности, а также истинности нельзя прибѣгнуть къ самопознанію души; впрочемъ, появляясь у раціоналистовъ на сцену рядомъ съ первыми идеями, объясненными очень удачно, онѣ уже не привлекаютъ къ себѣ особеннаго вниманія и вмѣстѣ съ первыми идеями объясняются, какъ результатъ «врожденныхъ наклонностей, расположеній, привычекъ или естественныхъ потенцій», которыя пробуждаются къ дѣятельности внѣшнимъ опытомъ.

Чтобы объяснить процессы знанія, недостаточно объяснить происхожденіе различныхъ идей, нужно еще показать, какъ онѣ примѣняются на дѣлѣ. Допустимъ, что раціоналисты доказали происхожденіе идей субстанціальности, причинности, числа и т. п. изъ разума; вслѣдъ за этимъ нужно показать, какъ мы пользуемся ими въ разныхъ конкретныхъ случаяхъ. И вотъ оказывается, что гипотеза прирожденныхъ идей не даетъ никакихъ разъясненій по этому поводу или для достиженія этой цѣли требуетъ такого расширенія, которое придаетъ ей фантастическій характеръ.

Въ опытѣ на каждомъ шагу встрѣчается конкретное примѣненіе идей субстанціальности и т. п., напр., когда мы говоримъ «листья пожелтѣли» (субстанція и ея свойства), «стекло разбито брошеннымъ камнемъ» (причинная связь). Казалось бы, раціоналисты очень удачно объяснили происхожденіе такихъ сужденій: чувственная ихъ сторона получается изъ опыта, а нечувственная изъ нѣдръ самой души. Однако, присмотримся ближе: какъ произошло сочетаніе между этими разнородными матеріалами знанія? Почему желтизна объединена въ моемъ сознаніи съ формою листа, а не съ формою ствола въ одно субстанціальное цѣлое? Если бы на ощущеніяхъ были отмѣтки, показывающія, какія изъ нихъ должны быть объединены въ одну группу, то тогда

[2]) Ces idées qu'on dit venir de plus d'un sens, comme celle de l'espace, figure, mouvement, nous sont plutôt du sens commun, c'est à dire de l'esprit même, car ce sont des Idées de l'entendement pur, mais qui ont du rapport à l'extérieur et que les sens font apercevoir; aussi sont-elles capables de définitions et de démonstrations». Leibnitz, Nouv. Ess., кн. II. гл. V.

вопросъ рѣшался бы просто, но раціоналисты не имѣютъ права допускать это: вѣдь самую гипотезу прирожденныхъ идей они строили потому, что не нашли въ данныхъ опыта, т.-е. въ ощущеніяхъ, никакихъ связей, никакихъ отмѣтокъ, что̀ къ чему причленяется. Поэтому имъ приходится или совсѣмъ пренебрежительно отнестись къ опыту, пытаться строить все знаніе исключительно изъ нечувственныхъ матеріаловъ и утверждать, что нечувственныя идеи, хотя онѣ и составляютъ скелетъ всего чувственнаго знанія, примѣшиваются къ нему случайно, или же, такъ какъ это ученіе о чувственномъ знаніи невѣроятно, предположить, что познающему духу прирождены не только идеи субстанціальности, причинности и т. п. въ общей формѣ, но и отдѣльные конкретные акты ихъ примѣненія; иными словами, приходится признать, что все знаніе во всемъ его объемѣ прирождено, а это возможно лишь въ томъ случаѣ, если весь міръ прирожденъ познающему субъекту, если весь міръ въ видѣ копіи заключенъ въ душѣ его, такъ что, развиваясь внѣ познающаго субъекта, онъ въ то же время развивается и въ самомъ познающемъ субъектѣ имманентно. Такая теорія знанія, составляющая послѣдовательное и необходимое развитіе гипотезы прирожденныхъ идей, въ самомъ дѣлѣ была создана послѣднимъ представителемъ докантовскаго раціонализма, Лейбницемъ [1]), который утверждалъ, что міръ состоитъ изъ монадъ, и что всякая монада есть микрокосмъ, т.-е. цѣлая вселенная въ миніатюрѣ.

Гипотеза прирожденныхъ идей не только рѣшаетъ вопросъ, какъ возможно трансцендентное адекватное знаніе. Она пытается

---

[1]) «Je crois même que toutes les pensées et actions de notre ame viennent de son propre fond, sans pouvoir lui être données par les sens, comme vous allez voir dans la suite. Mais à present je mettrai cette recherche à part et m'accomodant aux expressions reçues puisqu'en effet elles sont bonnes et soutenables et qu'on peut dire dans un certain sens, que les sens externes sont cause en partie de nos pensées, j'examinerai comment on doit dire à mon avis, encore dans le systéme commun (parlant de l'action des corps sur l'ame, comme les Coperniciens parlent avec les autres hommes du mouvement de soleil, et avec fondement) qu'il y a des idées et des principes, qui ne nous viennent point des sens, et que nous trouvons en nous sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en appercevoir». Leibnitz. Nouv. Ess.

отвѣтить еще и на другіе вопросы, напр., на вопросъ, какъ возможно всеобщее и необходимое знаніе. И раціоналисты, и эмпиристы полагали, что всеобщее и необходимое знаніе возможно лишь тамъ, гдѣ есть аналитическія сужденія. Но эмпиристы не могутъ объяснить, какъ возможны такія сужденія въ отношеніи къ фактамъ внѣшняго міра: матеріалы знанія о внѣшнемъ мірѣ складываются, по ихъ мнѣнію, изъ разрозненныхъ ощущеній S, P и т. п., и никакой анализъ не можетъ показать связи S съ P. Раціоналисты имѣютъ право смотрѣть на процессы знанія иначе. Если въ душѣ отъ природы содержатся сложныя понятія, каковы, напр., понятія субстанціи, пространства, числа и т. п., и если эти понятія содержатъ въ себѣ неразрывное единство своихъ элементовъ, то, высказывая о нихъ сужденія путемъ разложенія ихъ на части, мы должны сознавать эти сужденія, какъ необходимыя: въ предикатѣ они высказываютъ то, что уже чувствуется въ субъектѣ (въ прирожденномъ понятіи), какъ его необходимая составная часть.

Наконецъ, и самое сильное возраженіе противъ эмпиризма, состоящее въ томъ, что при субъективности всѣхъ матеріаловъ знанія не могло бы быть даже и догадки о существованіи внѣшняго міра, не страшно для раціоналистовъ. Они всегда могутъ сослаться на прирожденную идею существованія внѣшняго міра. Правда, на это можно отвѣтить, что въ опытномъ знаніи мы имѣемъ дѣло вовсе не съ абстрактною мыслью о существованіи внѣшняго міра, въ опытномъ знаніи передъ нами встаютъ не мысли, а объекты, вещи, какъ что-то необходимое, чуждое нашей душѣ, между тѣмъ согласно теоріи знанія раціоналистовъ это невозможно. Они строятъ всю познавательную дѣятельность изъ состояній познающаго субъекта, изъ его принадлежностей: опытъ даетъ лишь субъективныя ощущенія, а прирожденныя идеи образуютъ систему необходимыхъ мыслей субъекта; сколько бы мы ни комбинировали этотъ матеріалъ, изъ него не получатся конкретные объекты, которые, какъ не-я, противостоятъ мнѣ въ опытѣ. Философія Декарта не можетъ отвѣтить на возникающій здѣсь труднѣйшій изъ философскихъ вопросовъ, но стоитъ только раціоналистамъ расширить гипотезу прирожденныхъ идей до послѣднихъ предѣловъ, именно утверждать, что все знаніе прирождено, и они могутъ справиться даже и съ этою проблемою,

хотя бы чисто внѣшнимъ образомъ. Для этого нужно допустить, что по поводу всякаго взаимоотношенія между я и не-я въ познающемъ субъектѣ возникаютъ изъ нѣдръ его духа не просто мысли, а мысли-объекты, т.-е. процессы, повторяющіе въ видѣ копіи всю внѣшнюю дѣйствительность, какъ она есть. Именно этотъ смыслъ имѣетъ лейбницевская гипотеза монадъ-микрокосмовъ, удваивающая міръ, или, вѣрнѣе, умножающая его во столько разъ, сколько есть монадъ.

Непосредственной цѣли своей—показать, какъ возможно трансцендентное знаніе съ всеобщимъ и необходимымъ значеніемъ—эта гипотеза достигаетъ, однако полнаго удовлетворенія она доставить не можетъ. Слишкомъ очевидно, что она не можетъ быть обоснована, что она многое предполагаетъ и въ то же время застраховываетъ себя отъ возраженій только тѣмъ, что предположенія ея по самому существу своему не могутъ быть подвергнуты опытной повѣркѣ: вѣдь она предполагаетъ, что копія, находящаяся въ субъектѣ, и оригиналъ внѣ субъекта не могутъ быть поставлены рядомъ и подвергнуты сличенію ни въ одномъ человѣческомъ сознаніи. Между тѣмъ требованіе эмпирическаго обоснованія въ настоящемъ случаѣ не есть только методологическая придирка. Оно обусловливается сознаніемъ противорѣчивости и неразрѣшимости самой проблемы, поставленной теоріею знанія раціоналистовъ. И въ практической жизни, и въ наукѣ мы на каждомъ шагу опредѣляемъ отношеніе между какимъ-либо даннымъ a и x, но при этомъ разрѣшимая задача характеризуется тѣмъ, что въ ней x не есть нѣчто абсолютно неизвѣстное; для разрѣшимости задачи необходимо, чтобы было извѣстно какое-либо отношеніе x къ третьему явленію b, связанному опредѣленнымъ образомъ съ a. Совсѣмъ иной характеръ имѣетъ проблема теоріи знанія раціоналистовъ: они хотятъ построить теорію трансцендентнаго знанія: это значитъ, что они задаются цѣлью построить ученіе о соотношеніи между a (познавательный процессъ въ я) и нѣкоторымъ абсолютнымъ x (міръ внѣ познавательнаго процесса). Ссылки на то, что не только знаніе прирождено, но и сама гипотеза прирожденности знанія тоже прирождена, нисколько не сдѣлали бы эту гипотезу болѣе убѣдительною. Они только избавили бы ее отъ черезчуръ грубаго противорѣчія и въ лучшемъ случаѣ лишь показывали бы,

что въ силу врожденной склонности мы принуждены мыслить эту гипотезу, но вовсе не ручались бы за истинность ея.

Противорѣчивая задача, поставленная раціонализмомъ, приводитъ въ конечномъ итогѣ къ противорѣчивому результату, котрый можетъ быть выраженъ въ слѣдующей формулѣ: адекватное трансцендентное знаніе складывается исключительно изъ такихъ матеріаловъ, которые возникаютъ изнутри познающаго духа, т.-е. имманентны ему по своему составу и происхожденію. Эта формула прямо противоположна конечному итогу эмпиризма, который мы выразили въ слѣдующемъ положеніи: всѣ матеріалы знанія получаются благодаря воздѣйствію на познающій субъектъ извнѣ (трансцендентны по условіямъ возникновенія), поэтому знаніе не имѣетъ трансцендентнаго значенія, все оно имѣетъ имманентный (по составу), и притомъ субъективный характеръ.

Противорѣчивыя формулы, къ которымъ пришли раціоналисты и эмпиристы, несмотря на свою противоположность, совпадаютъ въ одномъ признакѣ: противорѣчіе въ нихъ обусловлено столкновеніемъ понятій имманентности и трансцендентности, которое является необходимымъ слѣдствіемъ предположенія, что субъектъ и объектъ обособлены другъ отъ друга. Замѣчательно также, что въ нѣкоторомъ другомъ очень важномъ вопросѣ взгляды раціоналистовъ и эмпиристовъ уже прямо совпадаютъ: они признаютъ, что свои собственныя чувства и идеи душа познающаго субъекта познаетъ вполнѣ адекватно, такъ, какъ они есть въ дѣйствительности, и «душа достигаетъ этого безъ мукъ труда и дедукціи, съ перваго взгляда, своею прирóдною способностью воспріятія и различенія» [1]). Здѣсь подъ словомъ воспріятіе разумѣется не воздѣйствіе идеи или чувства на душу и познаваніе путемъ замѣщающихъ сигналовъ или копированія, а дѣйствительное воспріятіе, при которомъ познаваемый объектъ находится въ оригиналѣ въ самомъ процессѣ знанія. Познаваемый объектъ здѣсь имманентенъ процессу знанія, между объектомъ и субъектомъ нѣтъ непроходимой пропасти, они составляютъ одно цѣлое въ процессѣ знанія, а потому вопросъ о трансцендентномъ значеніи знанія не имѣетъ здѣсь смысла; вмѣстѣ съ этимъ, по

[1]) Локкъ: Опытъ о человѣческомъ разумѣ, кн. IV гл. I, 4 стр. 525.

крайней мѣрѣ при рѣшеніи этой частной проблемы, исчезаютъ всѣ затрудненія и противорѣчія въ теоріи знанія, а также разногласія между раціонализмомъ и эмпиризмомъ.

Такимъ образомъ и противорѣчія внутри эмпиризма и раціонализма, и разногласія между ними, и согласіе ихъ въ одномъ изъ пунктовъ теоріи знанія одинаково и опредѣленно указываютъ на то новое направленіе, въ которомъ должна пойти гносеологія, чтобы выйти изъ затрудненія. Въ общихъ чертахъ это направленіе можно обрисовать слѣдующимъ образомъ. Гносеологія должна также и въ ученіи о знаніи внѣшняго міра отказаться отъ противорѣчиваго представленія о томъ, что знаніе есть процессъ трансцендентный по своему происхожденію или значенію. Иными словами, она должна отказаться отъ предпосылки раціонализма, и эмпиризма, согласно которой субъектъ и объектъ обособлены другъ отъ друга такъ, что объектъ находится за предѣлами процесса знанія и посылаетъ въ сферу этого процесса только свои дѣйствія или свои копіи, прирожденныя субъекту. Она должна снять перегородки между субъектомъ и объектомъ, признать ихъ первоначальное единство и въ этомъ смыслѣ примирить ихъ другъ съ другомъ. Начиная съ Канта, философія вступила на этотъ совершенно новый путь. Однако объединеніе субъекта съ объектомъ можно произвести различными способами, и такъ какъ у насъ нѣтъ основаній думать, что Кантъ избралъ наилучшій изъ нихъ, то мы должны познакомиться со всѣми способами и оцѣнить ихъ.

Можно представить себѣ три различныхъ формы объединенія субъекта съ объектомъ. Во-первыхъ, субъектъ можетъ быть растворенъ въ объектѣ; во-вторыхъ, объектъ можетъ быть включенъ въ субъектъ; наконецъ, въ-третьихъ, объектъ и субъектъ могутъ быть примирены не путемъ подчиненія одного другому, а путемъ признанія, что они, сохраняя свою самостоятельность въ отношеніи другъ къ другу, все же образуютъ неразрывное единство. Первая изъ этихъ теорій невозможна, такъ какъ заключаетъ въ себѣ саморазрушительное противорѣчіе: если бы субъекта не было, то и знанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и теоріи знанія не было бы. Такимъ образомъ остаются возможными только вторая и третья теоріи. Вторая изъ нихъ подчиняетъ объектъ субъекту или, вѣрнѣе, процессу знанія и разсматриваетъ объектъ,

какъ порожденіе самого процесса знанія, не имѣющее самостоятельнаго бытія въ отношеніи къ знанію. Эта теорія знанія, развита Кантомъ и въ разнообразныхъ модификаціяхъ, созданныхъ его послѣдователями, фигурируетъ на первомъ планѣ въ исторіи философіи XIX вѣка. Наконецъ, третья теорія знанія, которую мы называемъ интуитивизмомъ, постепенно подготовляется къ жизни критическою философіею и даже построена уже нѣкоторыми философами, вышедшими изъ школы Канта, однако не выражена еще въ чистой формѣ. Эта теорія болѣе свободна отъ предпосылокъ, чѣмъ критицизмъ Канта, и могла явиться на сцену только послѣ того, какъ критицизмъ въ своемъ вѣковомъ существованіи изжилъ и исчерпалъ до конца всѣ противорѣчія, неизбѣжно порождаемыя предпосылками раціонализма и эмпиризма. Вскрыть присутствіе этихъ предпосылокъ въ критицизмѣ легче послѣ знакомства съ интуитивизмомъ, чѣмъ до него, а потому мы и приступимъ теперь прямо къ изложенію первыхъ, самыхъ основныхъ положеній теоріи знанія интуитивизма.

ГЛАВА III.

Первоначальный очеркъ основныхъ положеній теоріи знанія интуитивизма.

I. Отношеніе объекта знанія къ знанію.

Теорія знанія должна быть свободною отъ предпосылокъ. Во всякомъ случаѣ въ наше время она должна освободиться, по крайней мѣрѣ, отъ предпосылокъ, найденныхъ выше въ докантовской философіи. Это значитъ, что, приступая къ ней, мы должны начинать прямо съ анализа фактовъ, мы не имѣемъ права давать никакого опредѣленія знанія и не можемъ указать никакихъ свойствъ его, кромѣ тѣхъ, которыя прямо усматриваются въ фактическомъ матеріалѣ переживаній и будутъ приняты нами за основаніе, опредѣляющее, какіе именно факты подлежатъ нашему изслѣдованію. Кто въ самомъ началѣ теоріи знанія заявляетъ, что будетъ изучать то отношеніе между я и не-я, то воздѣйствіе внѣшняго міра на чувственность (или, еще хуже, на нервы, органы чувствъ) познающаго субъекта, которое приводитъ къ возникновенію знанія, тотъ навѣрное уже строитъ не теорію фактовъ, а теорію теоріи: онъ уже знаетъ о существованіи важныхъ условій знанія (я, не-я) и объ ихъ отношеніи другъ къ другу (о дѣйствіи не-я на я). Точно такъ же ктотъ, то заявляетъ, что будетъ изучать процессъ копированія дѣйствительности, или процессъ символизированія ея, или процессъ, приводящій къ возникновенію всеобщихъ и необходимыхъ сужденій и т. п., уже знаетъ, что такое знаніе, уже построилъ зачаточную теорію его

и хочетъ обосновать эту теорію, а вовсе не изслѣдовать прямо факты.

Намъ могутъ возразить, что, не пользуясь никакими опредѣленіями знанія, нельзя найти самыхъ тѣхъ фактовъ, которые подлежатъ изслѣдованію. Если же, несмотря на это предостереженіе, мы все-таки займемся анализомъ первыхъ попавшихся фактовъ, то можетъ оказаться, что мы построимъ какую-либо теорію, однако это будетъ вовсе не теорія знанія, а теорія какихъ-либо другихъ процессовъ. Въ отвѣтъ на это замѣтимъ, что до извѣстной степени всякій изслѣдователь, берущійся самостоятельно за обработку какого-либо фактическаго матеріала, находится въ такомъ же положеніи; изслѣдуя группу фактовъ, онъ приходитъ къ новымъ опредѣленіямъ и разграниченіямъ, измѣняя при этомъ смыслъ прежней терминологіи. Впрочемъ, въ настоящемъ изслѣдованіи мы займемся анализомъ группы фактовъ, распространенной до такой степени широко, что мы вовсе не рискуемъ построить теорію совсѣмъ иныхъ фактовъ, чѣмъ это обыкновенно принято въ гносеологіи; вѣроятнѣе всего, что мы построимъ теорію, въ которую войдутъ всѣ факты, разсматриваемые въ другихъ гносеологіяхъ, да кромѣ того еще нѣкоторые очень простые факты, обыкновенно не принимаемые въ расчетъ гносеологіею.

Мы будемъ заниматься анализомъ не только такихъ переживаній, какъ утвержденіе закона Ньютона или какихъ-либо математическихъ теоремъ и аксіомъ, но и такихъ переживаній, которыя кроются подъ словами «здѣсь свѣтло, мнѣ больно» и т. п. Предметомъ нашего анализа будетъ служить всякое переживаніе, поскольку оно изслѣдуется, изучается, наблюдается, констатируется и т. п. Иными словами, всѣ факты, изучаемые во всѣхъ наукахъ и наблюдаемые во всѣхъ областяхъ жизни, подлежатъ и нашему изслѣдованію, поскольку они таковы, что приводятъ къ возникновенію процесса изслѣдованія, наблюденія и т. п. Это значитъ, что количество фактовъ, подлежащихъ изслѣдованію теоріи знанія, дѣйствительно чрезвычайно велико: оно, по крайней мѣрѣ, равняется количеству всѣхъ остальныхъ извѣстныхъ фактовъ, потому что *извѣстный* фактъ есть фактъ, не только существующій, но еще и познанный.

Вся эта необозримая громада фактовъ характеризуется слѣдующимъ общимъ признакомъ. Всякое знаніе есть знаніе

о чемъ-либо; иными словами, всякое переживаніе, называемое словомъ знаніе, заключаетъ въ себѣ явственно выраженное отношеніе къ чему-то, что можно назвать объектомъ знанія. Отсюда прямо возникаетъ слѣдующій важнѣйшій для теоріи знанія вопросъ: находится ли объектъ знанія, т.-е. то, къ чему относится переживаніе, называемое знаніемъ, внѣ процесса знанія или въ самомъ этомъ процессѣ? Въ первомъ случаѣ знаніе имѣетъ трансцендентный характеръ, а во второмъ оно имманентно. Согласно результатамъ предыдущаго изслѣдованія построить теорію трансцендентнаго знанія безъ противорѣчій нельзя, и потому, если бы оказалось, что объектъ знанія не находится въ процессѣ знанія, пришлось бы безсильно опустить руки предъ неразрѣшимою задачею и отказаться отъ дальнѣшаго изслѣдованія. Нетрудно убѣдиться однако, что это печальное положеніе не угрожаетъ теоріи знанія. Благодаря трудамъ критической философіи, благодаря феноменализму, широко распространившемуся въ философіи XIX вѣка и проникшему даже въ область точныхъ наукъ, пониманіе и оцѣнка реальности настолько измѣнились, вниманіе къ процессамъ знанія и анализъ ихъ настолько углубились, что доказывать съ помощью какихъ-либо косвенныхъ соображеній (къ тому же эти косвенныя соображенія высказаны уже въ двухъ предыдущихъ главахъ) присутствіе объекта знанія въ процессѣ знанія вовсе не нужно; достаточно пояснить нѣсколькими примѣрами нашу мысль, т.-е. прямо показать присутствіе объекта въ процессѣ знанія, и большинство съ нами согласится. Если мы говоримъ «здѣсь свѣтло», «здѣсь шумно», «мнѣ больно», то эти переживанія (утвержденія) относятся къ шуму, боли, свѣту, и нельзя не признать, что эти объекты находятся въ самомъ процессѣ знанія, а не внѣ его: рѣчь идетъ о тѣхъ шумѣ, боли, которые тутъ же въ этомъ процессѣ утвержденія и переживаются. Утверждая, что желѣзная вещь, лежащая въ водѣ, покрывается ржавчиною, или что прибавленіе соляной кислоты къ раствору ляписа приводитъ къ образованію хлористаго серебра, мы опять-таки имѣемъ дѣло съ объектами, которые налицо въ самомъ процессѣ знанія: прозрачная, прѣсная на вкусъ жидкость, жгучая жидкость, дымящаяся жидкость съ острымъ запахомъ, бурый землистый налетъ на металлѣ, бѣлыя хлопья осаждающагося хлористаго серебра и т. д. присутствуютъ въ

процессѣ утвержденія и составляютъ содержаніе его. Выражаясь терминами школы Юма, это содержаніе въ однихъ случаяхъ бываетъ яркимъ (воспріятія), а въ другихъ слабымъ (воспоминанія), но по существу дѣло отъ этого не мѣняется, такъ какъ приведенныя утвержденія относятся къ этимъ именно содержаніямъ и безъ нихъ становятся пустымъ наборомъ словъ. Если какой-нибудь сторонникъ номиналистическаго ученія о понятіяхъ замѣтитъ, что всякое общее знаніе есть именно подборъ опредѣленныхъ словъ и больше ничего, то намъ незачѣмъ будетъ пускаться здѣсь въ критику всевозможныхъ реалистическихъ, концептуалистическихъ и номиналистическихъ ученій о понятіяхъ; намъ достаточно будетъ указать на то, что даже и наиболѣе на первый взглядъ опасное намъ ученіе, именно крайній номинализмъ, на дѣлѣ вполнѣ согласуется съ нашимъ утвержденіемъ. Считая общее сужденіе только наборомъ словъ, номиналисты въ то же время полагаютъ, что за этими словами должны скрываться, по крайней мѣрѣ въ потенціальной формѣ, единичныя сужденія, содержаніемъ которыхъ служатъ воспріятія, и если эта связь съ воспріятіями исчезнетъ, то общее сужденіе уже дѣйствительно перестанетъ быть знаніемъ и превратится въ пустой наборъ словъ. Конечно, такая простая и черезчуръ часто встрѣчающаяся истина, какъ $2 \times 2 = 4$, обыкновенно, уже не реализуется въ сознаніи и совершенно замѣщена словами, но все же, какъ только мы захотимъ отдать себѣ въ ней отчетъ и созерцать ее, какъ истину, мы реализуемъ ее всю сполна, и тогда оказывается, что объекты этого знанія — повтореніе повторенія и полаганіе разъ, разъ, разъ, разъ—тутъ же въ этомъ процессѣ знанія даны, переживаются, испытываются въ немъ, а не находятся гдѣ-то внѣ этого событія. Не трудно найти такое объективное и въ то же время имманентное содержаніе и во всѣхъ другихъ научныхъ истинахъ, напр., въ основныхъ законахъ химіи, вродѣ закона кратныхъ отношеній и т. п.

Когда знаніе относится къ объектамъ такъ называемаго внутренняго воспріятія, то имманентность объекта знанія самому процессу знанія еще болѣе ясна и неоспорима. Когда совершается процессъ знанія, выражающійся словами «я разсерженъ» или словами «умозаключеніе — всякое удлиненіе маятника замедляетъ ходъ его, теплота удлиняетъ маятникъ, значитъ, она замедляетъ

ходъ его—есть умозаключеніе дедуктивное по первой фигурѣ силлогизма», то несомнѣнно, что объекты знанія «гнѣвъ» и «дедуктивное умозаключеніе» переживаются въ самомъ этомъ процессѣ знанія. Даже и докантовская философія признавала это положеніе или, вѣрнѣе, она считала его само собою разумѣющимся и потому даже не обсуждала его. Въ этомъ отношеніи она совершала огромную методологическую ошибку. Если вопросъ о знаніи и условіяхъ возможности очень труденъ, и если есть случаи, когда, наоборотъ, кажется, что знаніе достигается въ совершенствѣ и въ то же время съ такою легкостью, что, повидимому, даже задумываться не стоитъ, почему и какъ оно достигается, то это значитъ, что эти-то случаи и надо подвергнуть анализу для цѣлей теоріи знанія. Разсматривая эти процессы такъ называемаго внутренняго воспріятія, нельзя не замѣтить, что они характеризуются присутствіемъ объекта въ самомъ процессѣ знанія, и что безъ этого условія никакого знанія о нашей душевной дѣятельности у насъ не было бы. Но этого мало, строй процессовъ знанія всецѣло опредѣляется этимъ условіемъ, и потому, какъ только оно замѣчено, тотчасъ же становится ясно, что и воспріятія такъ называемаго внѣшняго міра должны имѣть и въ самомъ дѣлѣ имѣютъ такой же характеръ, что и здѣсь объектъ знанія имманентенъ процессу знанія.

Это первое положеніе интуитивизма еще вовсе не отклоняется отъ взглядовъ на знаніе, установившихся въ XIX вѣкѣ подъ вліяніемъ критической философіи. Критицизмъ также рѣшительно отрицаетъ возможность всякаго трансцендентнаго знанія и настаиваетъ на томъ, что объектъ знанія находится въ процессѣ знанія. Разница между критицизмомъ и интуитивизмомъ обнаружится вообще не столько въ первыхъ основныхъ положеніяхъ, сколько въ выводахъ изъ нихъ; въ чемъ она состоитъ, объ этомъ будетъ сказано позже.

Второй вопросъ, подлежащій рѣшенію, таковъ: если объектъ знанія находится въ процессѣ знанія, то возможны два ученія о составѣ этого процесса: во-первыхъ, можно утверждать, что объектъ знанія не только входитъ въ процессъ знанія, но и составляетъ все содержаніе его; во-вторыхъ, можно утверждать, что знаніе складывается всегда изъ объекта знанія вмѣстѣ съ какимъ-то добавочнымъ процессомъ; иными словами, согласно

второму ученію, знаніе всегда есть нѣчто болѣе сложное, чѣмъ его объектъ. Стоитъ только попытаться реализовать мысленно первое изъ этихъ утвержденій, чтобы тотчасъ же убѣдиться въ его несостоятельности. Если бы оно было правильнымъ, то это значило бы, что свѣтъ, шумъ, гнѣвъ, боль сами по себѣ уже суть знаніе о свѣтѣ, шумѣ, гнѣвѣ, боли. Но это невозможно уже потому, что знаніе есть процессъ, имѣющій отношеніе къ объекту, и этого отношенія не существовало бы, если бы объектъ знанія былъ тожественъ съ самимъ знаніемъ о немъ; отношеніе возможно только или въ томъ случаѣ, если объектъ знанія находится внѣ процесса знанія, или въ томъ случаѣ, если онъ находится внутри процесса знанія, но составляетъ часть его. Первый случай, какъ установлено уже въ первомъ положеніи, невозможенъ; слѣдовательно, остается лишь второй.

Само собою разумѣется, иногда объектомъ знанія становится само знаніе, но это вовсе не противорѣчитъ сказанному выше: также и знаніе о знаніи не складывается только изъ своего объекта, а представляетъ собою процессъ болѣе сложный. Когда является знаніе о томъ, что цѣпь сужденій «все, что удлиняетъ маятникъ, замедляетъ ходъ его и т. д.», есть дедуктивное умозаключеніе по первой фигурѣ силлогизма, то это знаніе состоитъ изъ своего объекта, именно изъ приведенной выше цѣпи сужденій, и еще изъ какого-то добавочнаго процесса, благодаря которому эта цѣпь разсматривается, какъ дедуктивное умозаключеніе.

Неопредѣленнымъ результатомъ, къ которому мы пришли, нельзя удовлетвориться. Для окончательнаго обоснованія предъидущихъ соображеній необходимо поставить вопросъ, въ чемъ состоитъ бо̀льшая сложность знанія въ сравненіи съ объектомъ знанія, какой процессъ долженъ присоединиться къ объекту, чтобы получилось знаніе? Поставимъ этотъ вопросъ въ конкретной формѣ: если есть переживанія свѣта, шума, боли, гнѣва, то что̀ должно присоединиться къ нимъ, чтобы они сдѣлались знаніемъ? Несомнѣнно переживаніе «свѣтло!» возможно не иначе, какъ при сопоставленіи переживанія свѣта съ переживаніемъ тьмы, и при отличеніи его отъ этого, а также отъ всѣхъ другихъ смежныхъ переживаній. То же можно сказать и о переживаніяхъ боли, гнѣва, умозаключенія и т. п. Констатированіе «это

процессъ дедуктивнаго умозаключенія по первой фигурѣ силлогизма» только въ томъ случаѣ и возможно, если процессъ такого умозаключенія выдѣленъ изъ сферы другихъ переживаній, эмоцій, состояній самочувствія и т. п., если онъ отличёнъ отъ индуктивныхъ умозаключеній и уподобленъ дедуктивнымъ умозаключеніямъ первой фигуры.

Мысль, что процессъ сравниванія входитъ во всякій актъ знанія, чрезвычайно широко распространена. Если нѣкоторые психологи и въ особенности гносеологи мало обращаютъ вниманія на роль этой дѣятельности при возникновеніи знанія, то это вовсе не потому, что они считаютъ ее ненужною для акта знанія, а скорѣе потому, что они считаютъ ея необходимость слишкомъ очевидною и ея составъ слишкомъ простымъ и торопятся перейти къ тому, что менѣе очевидно и съ чѣмъ не всѣ согласны. Эмпиристы заняты изслѣдованіемъ возникновенія знанія благодаря воздѣйствію внѣшняго міра на органы чувствъ; они разсуждаютъ о соотвѣтствіи или несоотвѣтствіи между идеями и внѣшнимъ міромъ, они стараются конструировать изъ ощущеній и ихъ смѣны такія переживанія, какъ субстанціальность, причинность и т. п.; но, само собою разумѣется, они не могутъ не признать, что всѣ эти матеріалы душевной жизни еще не дадутъ знанія, если не будутъ сравнены другъ съ другомъ. Локкъ хорошо понимаетъ это и утверждаетъ, что «нѣтъ познанія безъ различенія» [1]). Въ свою очередь раціоналисты въ теоріи знанія обращаютъ вниманіе прежде всего на недостаточность опыта для полученія необходимаго знанія, устанавливаютъ существованіе прирожденныхъ идей и т. п.; однако они не отрицаютъ необходимости различенія для возникновенія знанія; Лейбницъ, отвѣчая на заявленіе Локка, что безъ различенія нѣтъ познанія, вполнѣ соглашается съ нимъ, но не останавливается на роли различенія въ познавательномъ процессѣ, потому что слишкомъ поглощенъ приведенными выше проблемами и торопится перейти къ доказательству того, что необходимость различенія для возникновенія знанія вовсе не исключаетъ прирожденности идей [2]). Наконецъ, сторонники критической философіи тратятъ всѣ силы на то, чтобы по-

[1]) Локкъ, «Опытъ о человѣческомъ разумѣ», кн. II. гл. XI. I, стр. 131.
[2]) Leibnitz, Nouveaux Essays, кн. II, гл. XI.

строить самый объектъ знанія при помощи формъ созерцанія и категорій разсудка; однако и они не могутъ отрицать, что безъ различенія ощущеній, формъ и категорій другъ отъ друга знанія не было бы. Кантъ на каждомъ шагу утверждаетъ, что знаніе есть синтезъ многообразія. Въ ученіи о дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій онъ говоритъ объ условіяхъ, при которыхъ многообразіе представляется, какъ таковое. «Всякое наглядное представленіе», говоритъ онъ, «содержитъ въ себѣ многообразіе, которое, какъ такое, не могло бы быть представляемо, если бы душа не различала времени въ послѣдовательной смѣнѣ впечатлѣній, ибо каждое представленіе, какъ данное въ одно мгновеніе, никогда не заключало бы въ себѣ ничего, кромѣ абсолютнаго единства. Чтобы изъ этого многообразія возникло единство наглядного представленія (какъ, напримѣръ, въ представленіи пространства), для это прежде всего необходимо обозрѣніе многообразія, а потомъ соединеніе его». «Этотъ синтезъ аппрегензіи долженъ имѣть примѣненіе и a priori, т.-е. по отношенію къ представленіямъ не эмпирическимъ» [1]). Вслѣдъ за этимъ послѣ ученія о репродукціи Кантъ говоритъ также о необходимости отожествленія различныхъ во времени моментовъ мысли другъ съ другомъ. «Если бы мы не сознавали, что мыслимое нами въ настоящій моментъ тожественно съ тѣмъ, что мы мыслили въ предыдущій моментъ, то воспроизведеніе въ ряду представленій не вело бы ни къ какимъ результатамъ. Всякое представленіе въ настоящій моментъ было бы новымъ представленіемъ, оно совершенно не относилось бы къ тому акту, въ которомъ должно возникать постепенно». Отсюда понятно, почему въ началѣ дедукціи онъ говоритъ, что «знаніе есть цѣлое подвергнутыхъ сравненію и связанныхъ между собою представленій» [2]).

Итакъ, всѣ эти философскія направленія могутъ согласиться съ тѣмъ, что знаніе есть переживаніе, сравненное съ другими переживаніями. Мы не расходимся съ ними, утверждая это положеніе. Разногласіе попрежнему состоитъ только въ вопросѣ о трансцендентности объекта знанія. Согласно нашей точкѣ

---

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2 изд. Кербаха, стр. 115; перев. Н. Лосскаго, стр. 87.

[2]) Тамъ же, стр. 118 и 114; по-русски стр. 89 и 87.

зрѣнія сравниваемое переживаніе и есть объектъ знанія; по мнѣнію раціоналистовъ, сравниваемое переживаніе есть копія съ объекта; по мнѣнію эмпиристовъ (Локка) сравниваемое переживаніе есть символъ, замѣщающій въ сознаніи объектъ знанія.

Замѣчательно, что всѣ эти философскія направленія, какъ бы они ни смотрѣли на объектъ знанія, должны въ каждомъ актѣ знанія усматривать и тѣ отношенія, которыя найдены нами, поскольку объектъ знанія, какъ сознаваемый объектъ, долженъ быть переживаніемъ, сравненнымъ съ другими переживаніями, и долженъ находиться въ самомъ этомъ процессѣ сравниванія. Положимъ, мы утверждаемъ, что «всѣ явленія имѣютъ причину». По мнѣнію раціоналиста, объектомъ знанія здѣсь служитъ отношеніе, находящееся внѣ процесса знанія, но въ сознаніи должна быть копія этого объекта, именно прирожденная идея, и для акта знанія въ свою очередь эта копія должна быть узнана, а для этого достаточно отличить ее отъ другихъ переживаній, отъ переживанія субстанціальности, пространственныхъ отношеній и т. п. Оригиналы согласно этому ученію навсегда остаются внѣ процесса знанія, и потому мы можемъ утверждать, что въ дѣйствительности такимъ путемъ получается только знаніе «копій», т.-е. въ дѣйствительности несомнѣнно существуетъ только знаніе въ нашемъ смыслѣ этого слова. По мнѣнію эмпириста, объектомъ знанія въ утвержденіи «всѣ явленія имѣютъ причину», служитъ какое-то отношеніе между явленіями, которое замѣщено въ сознаніи своимъ символомъ, именно привычною послѣдовательностью ощущеній, но для акта знанія этотъ символъ въ свою очередь долженъ быть узнанъ, а для этого достаточно отличить его отъ другихъ символовъ, отъ непривычной послѣдовательности ощущеній, отъ субстанціальности и т. п. Трансцендентныя отношенія, согласно этому ученію, остаются навсегда неизвѣстными, и въ дѣйствительности мы узнаемъ только символы, только свои идеи. Иными словами, эмпиристы еще легче, чѣмъ раціоналисты, могутъ примкнуть къ утвержденію, что знаніе есть переживаніе, сравненное съ другими переживаніями. Неудивительно поэтому, что въ девятнадцатомъ вѣкѣ мыслители, склонные къ эмпиризму, напр., Бенъ, Спенсеръ, Махъ, отводятъ въ познавательной дѣятельности первое мѣсто акту сравниванія. Наконецъ, по мнѣнію кантіанцевъ, когда мы констатируемъ налич-

ность причинной связи, то объектъ знанія не находится внѣ процесса знанія, онъ еще ближе къ процессу знанія, чѣмъ это утверждаемъ мы, такъ какъ, по мнѣнію кантіанца, этотъ объектъ самъ есть знаніе, онъ самъ есть познавательный процессъ (категоріальный синтезъ причинности); однако, безъ сомнѣнія, всякій кантіанецъ согласится, что для констатированія «это — причинная связь» нужна не только наличность причиннаго синтеза, но еще и отличеніе его отъ синтеза субстанціальности, взаимодѣйствія и т. п., причемъ въ этомъ актѣ отличенія и констатированія объектомъ знанія служитъ этотъ синтезъ, который и узнается, такимъ образомъ, какъ существующій.

Если знаніе есть переживаніе, сравненное съ другими переживаніями, и объектомъ знанія служитъ само сравниваемое переживаніе, то это значитъ, что объектъ познается именно такъ, какъ онъ есть: вѣдь въ знаніи присутствуетъ не копія, не символъ, не явленіе познаваемой вещи, а сама эта вещь въ оригиналѣ. Отсюда получается рядъ чрезвычайно важныхъ для всей теоріи знанія выводовъ, но значеніе ихъ въ полномъ объемѣ можно выяснить только послѣ рѣшенія одного недоумѣнія, вызываемаго даннымъ опредѣленіемъ знанія. Знаніе разсматривается всегда, какъ дѣятельность я. Если объектомъ знанія служитъ міръ не-я, то какимъ образомъ онъ можетъ быть данъ въ оригиналѣ познающему субъекту? Этимъ вопросомъ объ отношеніи я къ не-я въ процессѣ знанія мы и займемся теперь.

II. Я и не-я.

Чтобы обсудить вопросъ объ отношеніи я къ не-я въ процессѣ знанія, нужно точно опредѣлить, что̀ слѣдуетъ называть этими словами, значитъ, нужно имѣть знаніе о мірѣ я и мірѣ не-я. Воспользоваться какими-нибудь готовыми представленіями о нихъ не можетъ та гносеологія, которая задалась цѣлью избѣгать догматическихъ предпосылокъ, она должна сама изслѣдовать эти понятія.

Путь такого изслѣдованія намѣченъ уже въ началѣ этой главы. Знаніе есть переживаніе, сравненное съ другими переживаніями; значитъ, теперь необходимо сравнить между собою всѣ процессы, событія, явленія, вещи и т. п. и найти то коренное различіе

между ними, благодаря которому весь міръ распадается на міръ я и міръ не-я. Само собою разумѣется, здѣсь нѣтъ рѣчи о я, какъ о субстанціи, о матеріи, духѣ и т. п.; намъ нужно только распредѣлить всѣ процессы въ двѣ различныя группы, а внутреннее строеніе этихъ группъ, напр., вопросъ о томъ, не составляетъ ли группа я субстанціальное единство высшаго порядка, не интересуетъ насъ здѣсь [1]).

Признаки, отличающіе одни процессы отъ другихъ, могутъ быть троякими: во-первыхъ, они могутъ быть качественными, таково, напр., различіе между краснымъ и зеленымъ цвѣтомъ; во-вторыхъ, они могутъ быть количественными, таково, напр., различіе между началомъ и концомъ звучанія камертона; наконецъ, въ-третьихъ, процессы могутъ различаться не сами по себѣ, а по какому-нибудь отношенію къ другимъ процессамъ, явленіямъ или вещамъ, таково, напр., различіе между сѣвернымъ и южнымъ полюсомъ магнита. Я и не-я глубоко отличаются другъ отъ друга, обособленіе этихъ двухъ сферъ и сознательно, и безотчетно руководитъ всѣмъ нашимъ поведеніемъ; поэтому трудно себѣ представить, чтобы различіе между процессами я и не-я было только количественнымъ, или чтобы оно узнавалось по отношенію этихъ процессовъ къ какимъ-либо другимъ процессамъ, скорѣе всего существуетъ какой-нибудь качественный непосредственно сознаваемый признакъ, придающій специфическую окраску этимъ двумъ сферамъ жизни. Вѣроятно, этотъ признакъ такъ же простъ и неописуемъ, какъ и краснота или зеленость. Такъ какъ онъ долженъ окрашивать всѣ процессы я въ отличіе отъ всѣхъ процессовъ не-я, то онъ навѣрное съ трудомъ отличается нами отъ самаго содержанія переживаній, и не отмѣченъ особымъ терминомъ, хотя именно подъ его вліяніемъ возникло знаніе о томъ, что міръ состоитъ изъ я и не-я. Если мы найдемъ этотъ признакъ, то мы назовемъ его описательно словами «чувствованіе принадлежности мнѣ» и «переживаніе данности мнѣ», или чувствованіе субъективности и переживаніе транссубъективности, а переживанія, окрашенныя этими признаками, мы назо-

[1]) Поэтому мы и позволяемъ себѣ здѣсь отожествлять понятія не-я и транссубъективный міръ. О томъ, что эти понятія на самомъ дѣлѣ не покрываютъ другъ друга см. въ статьѣ проф. Е. А. Боброва «Психогенезисъ внѣшняго міра», «Вѣстникъ Психологіи», 1904 г. № 4, стр. 202.

вемъ «моими» и «данными мнѣ» переживаніями. Не трудно замѣтить, что такія различія между переживаніями въ самомъ дѣлѣ существуютъ. Если передъ нами находится высокая бѣлая стѣна, рѣзко выдѣляющаяся на фонѣ голубого неба, и если, смотря на нее, мы станемъ припоминать, на какой выставкѣ была картина изъ итальянской жизни, воспроизводящая этотъ контрастъ между небомъ и стѣнами домовъ, то несомнѣнно усилія припоминанія окрашены совершенно инымъ чувствованіемъ, чѣмъ стѣна: стѣна переживается, какъ что-то чуждое мнѣ, навязанное мнѣ извнѣ, а усилія припоминанія живо окрашены чувствованіемъ близости ко мнѣ [1]); безъ всякихъ теорій, безъ всякаго изученія этихъ процессовъ, руководясь непосредственною отмѣткою, лежащею на нихъ, мы считаемъ одно переживаніе «моимъ», а другое относимъ къ чуждому міру не-я, и навѣрное еще ни одному человѣку на основаніи непосредственнаго чувства не приходило въ голову, что бѣлая стѣна входитъ въ составъ его я, а усилія припоминанія принадлежатъ голубому небу. Правда, всякій сторонникъ субъективнаго идеализма утверждаетъ, что стѣна есть его субъективное воспріятіе и больше ничего; однако, это утвержденіе есть плодъ теоретизированія, которое приводитъ къ неразрѣшимому противорѣчію именно въ вопросѣ о познаніи внѣшняго міра; къ тому же эти теоріи начинаютъ съ увѣренности въ наличности міра не-я, причемъ отличаютъ я отъ не-я, руководясь именно указанными выше чувствованіями и только впослѣдствіи съ помощью косвенныхъ соображеній стараются внести внѣшній міръ въ сферу я.

Отрицать существованіе отмѣченныхъ нами различій между переживаніями нельзя; однако, можно утверждать, что эти различія не составляютъ первичнаго критерія при опредѣленіи я и не-я, можно утверждать, что первичный критерій заключается въ количественныхъ различіяхъ или въ отношеніяхъ между процессами, а указанный нами качественный критерій есть производ-

[1]) Подробнѣе объ этомъ см. мое сочиненіе «Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма», гл. I. Чувствованіе «моего» и даннаго мнѣ играетъ также первенствующую роль въ изслѣдованіи проф. Липпса «Самосознаніе», перев. Лихарева.—Намеки на существованіе этихъ чувствованій встрѣчаются также въ соч. Джемса «Психологія», пер. Лапшина, 2-е изд., глава «Личность», стр. 138, 157 с.

ный, сравнительно менѣе важный признакъ. Несостоятельность этого возраженія обнаружится позже, когда будетъ показано, что другіе критеріи явно или скрыто уже предполагаютъ существованіе качественнаго различія между процессами и устанавливаютъ понятіе я, легко приводящее къ заблужденіямъ. Однако, заняться этимъ вопросомъ можно будетъ только тогда, когда выяснятся всѣ перемѣны въ понятіи я и не-я, происходящія отъ послѣдовательнаго примѣненія нашего критерія; поэтому мы предположимъ теперь, что этотъ критерій правиленъ, и посмотримъ, что̀ изъ этого выйдетъ.

Къ области міра не-я, согласно нашему критерію, нужно причислить прежде всего все содержаніе, такъ называемыхъ, внѣшнихъ воспріятій, поскольку они состоятъ изъ ощущеній, пространственныхъ отношеній, движеній, «данной» объединенности (таково, напр., единство звуковъ въ мелодіи или единство свойствъ камня) и т. п. Всѣ органическія ощущенія, напр., жажда, голодъ, мышечная усталость, ознобъ, головная боль, щемленіе сердца, колотье въ ухѣ и т. п., также явнымъ образомъ имѣютъ характеръ «данности мнѣ»; слѣдовательно, тѣлесная жизнь или вся, или отчасти принадлежитъ къ міру не-я. Но этого мало: очень многія душевныя состоянія, въ остальныхъ отношеніяхъ сформированныя вполнѣ такъ же, какъ и процессы, изъ которыхъ складывается главный фондъ жизни я, могутъ возникать съ явственною окраскою «данности мнѣ». Такъ, въ приведенномъ выше примѣрѣ *усилія* припоминанія, конечно, окрашены чувствованіемъ «принадлежности мнѣ», но *результатъ* припоминанія, напр., всплываніе въ памяти видѣнной прежде картины, появленіе въ полѣ сознанія фамиліи художника, написавшаго ее, и. т. п. можетъ принадлежать къ числу типичныхъ «данныхъ мнѣ» переживаній. Стремленія, возникающія на почвѣ тѣлесныхъ состояній, напр., при сильной жаждѣ стремленіе напиться воды, при сильной мышечной усталости стремленіе присѣсть, прилечь, стремленіе покурить, могутъ какъ бы совершенно оторваться отъ группы «моихъ» переживаній и испытываться, какъ что-то самостоятельное, независимое отъ меня, т.-е. имѣющее характеръ «данности»; такой же характеръ имѣютъ стремленія, называемыя навязчивыми идеями. Весьма возможно, что и эти душевныя состоянія суть продуктъ жизни тѣла, именно дѣятельности выс-

шихъ нервныхъ центровъ, и относятся къ міру не-я въ такомъ же смыслѣ слова, какъ голодъ или жажда. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что всѣ перечисленныя состоянія принадлежатъ къ области сравнительно примитивныхъ переживаній.

Замѣчательно, что и противоположный полюсъ переживаній, именно состоянія, наиболѣе сложныя и наиболѣе, повидимому, далекія отъ тѣлесной жизни, также отличаются характеромъ «данности» и, слѣдовательно, должны быть отнесены къ міру не-я. Таковы, напр., молніеносныя вспышки сложныхъ концепцій въ процессѣ эстетическаго или научнаго творчества, когда сложный, хотя и не дифференцированный клубокъ идей сразу появляется въ полѣ сознанія, какъ бы по наитію свыше, слѣдовательно, имѣетъ характеръ «данности мнѣ». Таковы сложныя эстетическія переживанія при созерцаніи прекраснаго ландшафта, картины и т. п., когда наше я утопаетъ въ океанѣ «данныхъ» гармоническихъ отношеній; таковы религіозные экстазы и молитвенное погруженіе въ божественный міръ. Таковы переживанія, входящія въ составъ нравственной и правовой жизни. Характеръ «данности» и внѣшней принудительности этическихъ и правовыхъ нормъ настолько ясно выраженъ, что и языкъ, и поэзія, и философія всевозможными способами заявляютъ объ этомъ фактѣ и считаются съ нимъ. Въ сочиненіи проф. Петражицкаго «О мотивахъ человѣческихъ поступковъ» хорошо обрисована эта сторона этическихъ переживаній и потому мы приводимъ его слова по этому вопросу [1]). «Соотвѣтствующія моторныя возбужденія и понуканія,—говоритъ проф. Петражицкій,—имѣютъ особый мистическо-авторитетный характеръ: они противостоятъ и оказываютъ сопротивленіе другимъ нашимъ эмоціональнымъ движеніямъ, аппетитамъ, стремленіямъ, вожделѣніямъ, какъ импульсы съ высшимъ ореоломъ и авторитетомъ, исходящіе какъ бы изъ невѣдомаго, отличнаго отъ нашего обыденнаго я, таинственнаго источника (мистическая, не чуждая оттѣнка боязни окраска). Человѣческая рѣчь, поэзія, миѳологія, религія, метафизическія философскія системы... отражаютъ, перетолковываютъ и переводятъ эти характерныя свойства этическихъ эмоцій на языкъ представленій въ томъ направленіи и смыслѣ, что на ряду съ

[1]) Стр. 8.

нашимъ «я» имѣется въ такихъ случаяхъ налицо еще другое существо; какой-то голосъ обращается къ намъ, говоритъ намъ (совѣсть, conscientia, Gewissen, голосъ совѣсти, слушаться бояться совѣсти и т. п., «демонъ» Сократа—метафизическое «я» Канта); этотъ говорящій нашему «я» голосъ представляется исходящимъ отъ высшаго существа, религіозная психика народовъ приписываетъ этотъ голосъ богамъ, монотеистическія религіи Богу, метафизическая философія создаетъ ему метафизическія олицетворенія («природа», «разумъ», «воля», какъ метафизическія существа; «объективный духъ» и т. д. и т. д.); позитивистическая и скептическая психика тѣхъ, которые хотятъ оставаться чуждыми всякому мистицизму, создаетъ все же для него мистическія олицетворенія: «народный духъ», «общая воля» нѣкоторыхъ современныхъ юристовъ и моралистовъ, «инстинктъ рода» и т. п., при чемъ «родъ», «общая воля» представляются чѣмъ-то надѣленнымъ высшимъ авторитетомъ и стоящимъ надъ индивидомъ и надъ индивидуальной волей и т. д.»

Состояній, окрашенныхъ переживаніемъ «данности» и, слѣдовательно, составляющихъ міръ не-я, оказывается такъ много, что возникаетъ вопросъ, осталось ли что-нибудь на долю я. Въ сочиненіи «Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма» мы разсмотрѣли всѣ душевные процессы, опираясь на различеніе «моихъ» и «данныхъ» мнѣ переживаній. и пришли къ выводу, что изъ всей совокупности процессовъ, входящихъ въ сферу какого-либо индивидуальнаго человѣческаго сознанія, въ общемъ только среднія по степени сложности переживанія относятся къ я этого человѣка, а самыя простыя и самыя сложныя входятъ въ область міра не-я. Переживанія, окрашенныя чувствованіемъ «принадлежности мнѣ», нерѣдко утопаютъ въ массѣ «даннаго мнѣ» и могутъ быть вскрыты только съ помощью внимательнаго анализа. Зато если прибѣгнуть къ этому средству, то окажется, что во всякомъ человѣческомъ переживаніи, есть элементы или стороны, окрашенныя чувствованіемъ «принадлежности мнѣ». На первый взглядъ кажется, что воспріятія, согласно нашему критерію, цѣликомъ должны были бы принадлежать къ міру не-я, но на дѣлѣ это невѣрно. Воспріятіе дерева, поскольку его содержаніе состоитъ изъ ощущеній, пространственныхъ отношеній и т. п., конечно, принадлежитъ міру не-я, однако,

въ этомъ воспріятіи есть еще процессъ факсированія вниманія, процессъ поперемѣнныхъ, то расширеній, то суженій его объема (охватываю взглядомъ цѣлое, фиксирую верхушку), этотъ процессъ также есть переживаніе, и притомъ несомнѣнно окрашенное чувствованіемъ «принадлежности мнѣ»; разсматриваемое составляетъ міръ не-я, но разсматриваніе несомнѣнно входитъ въ сферу я. Въ случаѣ воспріятія очень сложной вещи не только процессы фиксированія вниманія, но и объединенность частей можетъ быть не «данною», а «моею»; напр., когда, разсматривая огромный готическій соборъ, мы стараемся удержать въ памяти всѣ части его и складываемъ ихъ другъ съ другомъ, чтобы мысленно охватить цѣлое, части собора составляютъ міръ не-я, но разсматриваніе, запоминаніе, воспроизведеніе ихъ и построеніе изъ иихъ цѣлаго относится къ міру я. Переживанія, окрашенныя чувствованіемъ «принадлежности мнѣ», еще болѣе многочисленны въ такихъ дѣятельностяхъ, какъ воспоминаніе, фантазированіе, мышленіе и т. п. Наиболѣе типичные, чистые отъ постороннихъ примѣсей образцы «моихъ» переживаній можно найти среди нѣкоторыхъ классовъ стремленій; таковы, напр., честолюбивыя, самолюбивыя и т. п. стремленія. Однако, и здѣсь я переплетается съ не-я чрезвычайно тѣсно; когда какой-нибудь острякъ, стремящійся быть душою общества, торопится подготовить «экспромптъ», а потомъ въ теченіе двухъ-трехъ минутъ выжидаетъ удобнаго времени, чтобы сказать его, то стремленіе обратить на себя вниманіе и подыскиваніе остроты переживаются, какъ «мои» душевныя состоянія, но развивающіяся при этомъ эмоціи ожиданія, нетерпѣнія и т. п. могутъ заключать въ себѣ много «данныхъ» элементовъ (ощущенія отъ красноты щекъ, отъ стѣсненія дыханія и т. п.), и даже самое произнесеніе остроты, заготовленной раньше и нѣсколько разъ про себя произнесенной, можетъ произойти какъ-то автоматически, т.-е. быть окрашено оттѣнкомъ «данности» [1]).

[1]) Различіе между «моими» и «данными мнѣ» состояніями подробно разсмотрѣно нами въ сочиненіи «Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма» въ главѣ I (всѣ «мои» состоянія развиваются по типу волевыхъ актовъ), IV (всѣ «мои» состоянія образуютъ систему дѣятельностей, въ которой одно звено относится къ другому, какъ средство къ цѣли), VII, IX. Преобразованія понятія я, возникающія при изслѣдованіи

Не удивительно поэтому, что психологія до сихъ поръ изслѣдуетъ главнымъ образомъ «данныя мнѣ» состоянія, т.-е. міръ не-я, и даже одинъ изъ самыхъ тонкихъ наблюдателей, именно Джемсъ, заявилъ, что, пожалуй, субъективныя состоянія вовсе не даны въ непосредственномъ опытѣ. «Были мыслители,—говоритъ онъ,—отрицавшіе существованіе внѣшняго міра, но въ существованіи внутренняго міра никто не сомнѣвался. Всякій утверждаетъ, что самонаблюденіе непосредственно раскрываетъ передъ нами смѣну душевныхъ состояній, сознаваемыхъ нами въ качествѣ внутренняго душевнаго процесса, противополагаемаго тѣмъ внѣшнимъ объектамъ, которые мы съ помощью его познаемъ. Что же касается меня, то я долженъ сознаться, что не вполнѣ увѣренъ въ существованіи этого внутренняго процесса. Всякій разъ, какъ я дѣлаю попытку подмѣтить въ себѣ какой-нибудь душевный процессъ, я наталкиваюсь непремѣнно на чисто физическій фактъ, на какое-нибудь впечатлѣніе, идущее отъ головы, бровей, горла или носа» [1]).

Если воспользоваться нашимъ критеріемъ, то границу между я и не-я придется провести не тамъ, гдѣ ее находятъ представители другихъ міросозерцаній. Раціоналисты и субъективные идеалисты (напр., Юмъ, Милль) полагаютъ, что всѣ переживанія, констатируемыя какимъ-либо индивидуальнымъ сознаніемъ, цѣликомъ принадлежатъ этому я, а міръ не-я начисто, цѣликомъ отрѣзанъ отъ я; субъективному идеалисту не приходится поэтому проводить границу между я и не-я; все испытываемое имъ есть его я; о мірѣ не-я они или ничего не знаютъ (Юмъ, Милль), или же получаютъ его путемъ удвоенія нѣкоторыхъ переживаній я (напр., по мнѣнію Декарта, когда мы воспринимаемъ мячъ, то въ нашемъ умѣ возникаетъ представленіе шара, а внѣ ума существуетъ дѣйствительный шаръ; по мнѣнію Локка, когда мы видимъ красный цвѣтъ, то цвѣтъ находится въ нашемъ сознаніи, а внѣ сознанія находится что-то, что́ своимъ дѣйствіемъ вызываетъ это ощущеніе). Наивный реализмъ стоитъ ближе къ намъ: часть испытываемаго онъ относитъ къ области

всѣхъ душевныхъ состояній со стороны «данности ихъ» и «принадлежности мнѣ», изложены въ главѣ V (я есть единство стремленій).

[1]) Джемсъ «Психологія,» перев. И. Лапшина, изд. 2-е, стр. 392.

не-я, но граница между я и не-я не опредѣляется при этомъ точно, и во многихъ случаяхъ наивный реалистъ попросту не обсуждаетъ вопроса, что̀ и въ какомъ смыслѣ должно быть отнесено къ одной изъ этихъ двухъ сферъ [1]). Наконецъ, согласно нашимъ представленіямъ, совокупность всѣхъ испытываній какого-либо инливидуальнаго сознанія должна быть подъ руководствомъ точно опредѣленнаго критерія глубоко расколота, чтобы выдѣлить не-я, при этомъ на долю я остается гораздо меньше, чѣмъ обыкновенно принято думать (даже воспоминанія, образы фантазіи, поскольку въ нихъ есть элементы, окрашенные признакомъ «данности мнѣ», принадлежатъ міру не-я); такъ какъ міръ не-я отграничивается отъ я путемъ раскалыванія всѣхъ переживаній на-двое, то намъ не нужно конструировать его и не приходится прибѣгать съ этою цѣлью къ удвоенію переживаній: мы вовсе не думаемъ, будто когда мы воспринимаемъ шаръ, мы имѣемъ въ сознаніи представленіе о шарѣ, а внѣ я находится дѣйствительный шаръ или какое-то нѣчто, которое своимъ дѣйствіемъ вызвало представленіе о шарѣ, мы полагаемъ, что шаръ, составляющій содержаніе нашего воспріятія, и есть именно часть міра не-я.

Такимъ образомъ знаніе о внѣшнемъ мірѣ, что касается близости къ объекту, ничѣмъ не отличается отъ знанія о внутреннемъ мірѣ. Процессъ въ я («мой» процессъ, напр., усиліе припоминанія) не просто совершается, а становится познаннымъ событіемъ, если я обращу на него вниманіе и путемъ сравненія выдѣлю его изъ другихъ переживаній; точно такъ же и процессъ внѣ я («данный мнѣ» процессъ; напр., стремительное теченіе воды въ ручьѣ) не просто совершается, а становится познаннымъ событіемъ, если я обращу на него вниманіе и отличу его отъ другихъ событій. Иными словами, міръ не-я познается такъ же непосредственно, какъ и міръ я. Разница только въ томъ, что въ случаѣ знанія о внутреннемъ мірѣ и объектъ знанія и процессъ сравниванія его находятся въ сферѣ я, а при познаніи внѣшняго міра объектъ находится внѣ я, а сравниваніе его происходитъ въ я. Значитъ, въ процессѣ познанія внѣшняго міра

[1]) См. по этому вопросу статью: «R. Seydel. Der sogennante naive Realismus, Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. XV, IV. Heft».

объектъ трансцендентенъ въ отношеніи къ познающему я, но несмотря на это онъ остается имманентнымъ самому процессу знанія; слѣдовательно, знаніе о внѣшнемъ мірѣ есть процессъ, одною своею стороною разыгрывающійся въ мірѣ не-я (матеріалъ знанія), а другою стороною совершающійся въ мірѣ я (вниманіе и сравниваніе).

Такое ученіе о процессѣ знанія, конечно, требуетъ, чтобы мы освободились отъ стараго представленія объ абсолютной субстанціальности я и допустили совершенную объединенность я и не-я (подобную той объединенности, какая существуетъ между различными душевными процессами въ самомъ я), благодаря которой жизнь внѣшняго міра дана познающему я такъ же непосредственно, какъ и процессъ его собственной внутренней жизни. Для краткости въ дальнѣйшемъ изложеніи мы будемъ называть это непосредственное сознаваніе внѣшняго міра терминомъ интуиція, а также терминомъ мистическое воспріятіе.

Ученіе объ интуиціи (мистическомъ воспріятіи), если остановиться на томъ, что сказано выше, неизбѣжно вызываетъ недоумѣнія, которыя могутъ выразиться въ слѣдующихъ вопросахъ. Не есть ли это наивный реализмъ, доведенный до крайнихъ предѣловъ? Не обязываетъ ли онъ насъ совершенно отказаться отъ ученія о субъективности ощущеній и допускать внѣтѣлесную транссубъективность ихъ? Въ отвѣтъ на это замѣтимъ, что ученіе о субъективности ощущеній дѣйствительно замѣняется у насъ ученіемъ объ ихъ транссубъективности, однако такъ, что всѣ установленныя эмпирическою наукою цѣнныя стороны ученія о субъективности ощущеній (ученіе физіологіи о зависимости ощущеній отъ состоянія органовъ чувствъ и нервной системы, ученіе физики о причинахъ зрительныхъ и слуховыхъ ощущеній) сохраняются, отпадаютъ только ничѣмъ не доказанныя преувеличенія, кроющіяся въ немъ, и устанавливается важное, съ точки зрѣнія познающаго субъекта, различеніе двухъ сферъ транссубъективности, разрѣшающее многія затрудненія въ гносеологіи.

Всѣ доводы въ пользу субъективности ощущеній заключаются въ томъ, что вкладываніе содержанія ощущеній въ вещи внѣ человѣческаго тѣла приводитъ къ противорѣчіямъ, а также въ томъ, что ощущенія мѣняются въ зависимости отъ перемѣнъ въ человѣческомъ тѣлѣ. Выше (въ первой главѣ) было уже ука-

зано, что эти доводы приводятъ только къ слѣдующему отрицательному положенію: содержаніе ощущеній не есть процессъ, совершающійся въ объектѣ (запахъ не заключается въ ландышѣ). Вслѣдъ за этимъ тотчасъ возникаетъ вопросъ, гдѣ же совершается этотъ процессъ, т.-е. въ какую группу явленій нужно включить его. Пользуясь своимъ критеріемъ, мы тотчасъ же отвѣтимъ: во всякомъ случаѣ содержаніе ощущенія не входитъ также и въ сферу я: всѣ ощущенія явнымъ образомъ имѣютъ характеръ «данности мнѣ», слѣдовательно, хотя они и не принадлежатъ воспринимаемому объекту, все же они входятъ въ составъ міра не-я. Такъ какъ они зависятъ отъ перемѣнъ въ той группѣ переживаній, которая называется тѣломъ, и такъ какъ всякое ихъ перенесеніе въ область внѣ тѣла приводитъ къ противорѣчіямъ, то остается лишь признать, что ощущеніе есть процессъ, совершающійся въ тѣлѣ познающаго субъекта. Слѣдовательно, ощущенія принадлежатъ къ міру не-я, но въ отношеніи къ познающему субъекту это его внутритѣлесный, а не внѣтѣлесный транссубъективный міръ. Такимъ образомъ оказывается, что противоположныя ученія о субъективности ощущеній и объ ихъ внѣтѣлесной транссубъективности (наивный реализмъ) заключаетъ въ себѣ каждое и долю истины и долю лжи. Правъ тотъ, кто относитъ ощущеніе къ внѣшнему міру, однако правъ и тотъ, кто утверждаетъ, что ощущеніе не есть свойство воспринимаемаго внѣтѣлеснаго объекта.

III. Составъ воспріятій внѣшняго міра.

Воспользуемся установленными понятіями я и не-я, а также внутритѣлесной и внѣтѣлесной транссубъективности для цѣлей теоріи воспріятій внѣшняго міра. Въ составѣ этихъ воспріятій можно допустить существованіе, во-первыхъ, процессовъ изъ сферы субъективнаго міра, во-вторыхъ, процессовъ транссубъективнаго внутритѣлеснаго міра и, въ-третьихъ, процессовъ транссубъективнаго внѣтѣлеснаго міра. Согласно ученію, широко распространенному въ наше время и раздѣляемому сторонниками многихъ философскихъ направленій, внѣшнія воспріятія цѣликомъ складываются только изъ процессовъ первой категоріи; согласно представленію наивнаго реалиста они, пожалуй, цѣли-

комъ складываются изъ ощущеній третьей категоріи, а согласно нашему представленію они заключаютъ въ себѣ всѣ три категоріи элементовъ. Положимъ, что мы смотримъ на цвѣтущую липу и видимъ, какъ сильный вѣтеръ отрываетъ отъ нея большую вѣтвь, она падаетъ и ломаетъ кусты сирени. Поскольку это воспріятіе требуетъ «моего» вниманія, различенія и т. п., а также поскольку оно заключаетъ въ себѣ чувствованія («моего») неудовлетворенія или удовлетворенія [1]), постольку въ немъ заключаются процессы первой категоріи. Запахъ отъ цвѣтовъ липы, цвѣтъ ея, грохотъ паденія и т. п. суть процессы транссубъективнаго внутритѣлеснаго міра. Наконецъ, наличность одного центра, обусловливающаго столь разнообразныя явленія, какъ цвѣта, звуки, запахи (субстанціальность), пребываніе этого центра внѣ моего тѣла («проецированіе» его наружу), связи между различными субстанціальными центрами (между вѣтвями, листьями, цвѣтами), активность этого цѣлаго въ процессѣ паденія (причинная связь между паденіемъ и изломомъ куста) и вообще все, что̀ сознается, какъ транссубъективное, и что не можетъ разсматриваться, какъ процессъ въ моемъ тѣлѣ, есть элементъ внѣтѣлеснаго міра, т.-е. входитъ въ составъ объекта, какъ онъ существуетъ самъ по себѣ, за предѣлами моего я и моего тѣла.

Такъ какъ трансцендентное знаніе невозможно, то нельзя не признать, что воспріятія, свидѣтельствующія о существованіи внѣшняго міра, содержатъ въ себѣ элементы самого этого міра. Однако, можетъ быть, намъ замѣтятъ, что всѣ такіе элементы принадлежатъ ко второй категоріи, т.-е. къ числу внутритѣлесныхъ переживаній. Иными словами, можетъ быть, съ нами согласятся, что я обладаетъ способностью воспринимать внѣшній міръ, но только ближайшій къ себѣ, именно міръ, складывающійся изъ внутритѣлесныхъ процессовъ. Такая частичная уступка вполнѣ соотвѣтствовала бы духу современной психофизіологіи, а также общему консерватизму науки, побуждающему ее дѣлать уступки новымъ взглядамъ, лишь шагъ за шагомъ уступая старыя позиціи. Однако, въ настоящемъ случаѣ частичная

[1]) О чувствованіи «моего» и «даннаго мнѣ» удовольствія см. мое соч. «Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма», гл. VII.

уступка была бы признакомъ упрямства и безпринципности, ведущей лишь къ нагроможденію противорѣчій и непослѣдовательностей. Принципіально величайшая уступка сдѣлана тогда, когда признано, что я обладаетъ способностью такъ же непосредственно сознавать міръ не-я, какъ и себя. Разъ это допущено, вопросъ о томъ, есть ли этотъ міръ не-я внѣтѣлесный или внутритѣлесный, 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. Если, изслѣдуя какіе-нибудь элементы воспріятія, напр., внѣтѣлесную наличность объекта («проецированіе» его наружу), субстанціальность, причинныя связи (т.-е. связи дѣйствованія, данныя въ воспріятіи) и т. п., нельзя усмотрѣть зависимости ихъ отъ состояній тѣла, то было бы безсмысленно включать ихъ въ группу внутритѣлесныхъ переживаній: вѣдь подъ словомъ внутритѣлесность только и можно разумѣть связанность переживанія съ какими-либо частями того пространственно-«матеріальнаго» объекта, который называется тѣломъ. Если бы были найдены какіе-нибудь нервы или участки мозга, раздраженіе которыхъ было бы необходимо и достаточно для сознаванія единства частей объекта или объективной («данной мнѣ») активности его, то тогда мы бы согласились, что и эти элементы воспріятія суть переживанія, столь же внутритѣлесныя, какъ запахъ или вкусъ. Пока физіологія не доказала этого, до тѣхъ поръ у нашихъ противниковъ нѣтъ доводовъ, опровергающихъ насъ. Пользуясь этимъ отрицательнымъ аргументомъ, мы имѣемъ за себя всю многовѣковую исторію положительной науки, которая во всѣ времена обнаруживала склонность къ реализму и никогда не соглашалась признать субъективность всего содержанія воспріятія цѣликомъ. По мнѣнію Вундта, исторія науки свидѣтельствуетъ, что положительное изслѣдованіе всегда безотчетно руководилось слѣдующимъ правиломъ: «Всѣ объекты воспріятія слѣдуетъ считать реальными объектами постольку, поскольку ихъ свойства не заключаютъ въ себѣ признаковъ, вслѣдствіе которыхъ ихъ слѣдуетъ разсматривать, какъ чисто субъективные» [1]). Мы вполнѣ присоеди-

[1]) Wundt, Ueber naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien XII,

няемся къ этому утвержденію Вундта и полагаемъ, что иначе и быть не можетъ: внутритѣлесность опредѣляется положительнымъ признакомъ, зависимостью отъ тѣла, а внѣтѣлесность опредѣляется отрицательнымъ признакомъ, отсутствіемъ этой зависимости, слѣдовательно, всякое «данное» содержаніе воспріятія до тѣхъ поръ должно считаться внѣтѣлеснымъ, пока кто-нибудь не докажетъ зависимости его отъ тѣла.

Субъективныя, транссубъективныя внутритѣлесныя и внѣтѣлесныя переживанія чрезвычайно тѣсно переплетаются другъ съ другомъ въ каждомъ воспріятіи, поэтому, замѣтивъ зависимость какой-либо части воспріятія отъ тѣла, мы склонны принимать и остальныя части того же воспріятія за внутритѣлесныя. На это мы не имѣемъ права: для каждаго элемента воспріятія особо долженъ быть найденъ тѣлесный источникъ происхожденія его, чтобы имѣть основаніе принять его за внутритѣлесный. Въ зрительномъ объектѣ внѣтѣлесная наличность («проецированіе» наружу), субстанціальность и активность его даны вмѣстѣ съ цвѣтами, тѣлесный источникъ цвѣтовъ найденъ, но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что найденъ также тѣлесный источникъ остальныхъ перечисленныхъ элементовъ воспріятія. Воспріятія пространства, времени и движенія, конечно, стоятъ въ болѣе тѣсной зависимости отъ тѣла познающаго субъекта, но и о нихъ нельзя сказать, что они цѣликомъ внутритѣлесны: они сложны, и очень можетъ быть, что однѣ стороны ихъ зависятъ отъ тѣлесныхъ состояній познающаго субъекта (напр., оцѣнка пространственныхъ величинъ отчасти зависитъ отъ дѣятельности мускуловъ глаза), а другія, и притомъ самыя важныя (напр., связи и смѣны взаимодѣйствія, заключающіяся въ пространствѣ, времени и движеніи), принадлежатъ внѣтѣлесному міру, какъ онъ есть самъ по себѣ. Не даромъ же наука такъ дорожитъ этими сторонами воспріятія, что въ наше время почти исключительно сосредоточивается на изученіи движеній и пространственно-временныхъ соотношеній. Наконецъ, можно пойти еще дальше и предположить, что даже цвѣта и звуки, вообще ощущенія, можетъ быть,

---

стр. 332. Надобно только замѣтить, что подъ словами «реальный» и «субъективный» мы разумѣемъ здѣсь, не вполнѣ согласно съ Вундтомъ, «внѣтѣлесныя» и «внутритѣлесныя» переживанія.

не цѣликомъ внутритѣлесны; [1]) къ этому предположенію приводятъ нѣкоторыя формы ненормальныхъ воспріятій у истеричныхъ и ясновидящихъ. Однако, повторяемъ, детальное разграниченіе внутритѣлеснаго и внѣтѣлеснаго должно быть дано экспериментальными изслѣдованіями психофизіологіи въ союзѣ съ онтологіею. Грубые аргументы, сразу рѣшающіе всѣ вопросы въ пользу внутритѣлесности всѣхъ переживаній, напр., ссылка на то, что закрываніе глазъ, закупориваніе ушей и анестезія кожи удаляютъ изъ сознанія всѣ внѣтѣлесные объекты, не могутъ рѣшать такихъ важныхъ и сложныхъ проблемъ. Во-первыхъ, при этихъ условіяхъ объектъ вовсе не исчезаетъ цѣликомъ изъ сознанія: наличность чего-то внѣтѣлеснаго остается попрежнему; во-вторыхъ, надо принять въ расчетъ, что объектъ при этой обособленности его отъ тѣла познающаго субъекта менѣе интересенъ, не привлекаетъ къ себѣ вниманія и заключаетъ въ себѣ слишкомъ мало привычныхъ опорныхъ пунктовъ для дѣятельности сравниванія и различенія, а этого уже достаточно для того, чтобы объектъ, даже и будучи даннымъ въ сознаніи, переставалъ быть познаваемымъ детально.

IV. Недостатки ученій о я, какъ о духовно-тѣлесной индивидуальности.

Большинство дифференцированныхъ элементовъ воспріятія принадлежитъ дѣйствительно къ числу внутритѣлесныхъ процессовъ (цвѣта, звуки и т. п.); это значитъ, что, воспринимая объектъ, мы различаемъ въ немъ преимущественно не его собственныя свойства, а дѣйствія его на наше тѣло, такъ что объектъ въ самомъ дѣлѣ познается преимущественно опосредствованнымъ путемъ, по замѣщающимъ его сигналамъ (по ощущеніямъ). Согласно нашему ученію, сами эти сигналы тоже принадлежатъ къ міру не-я (развиваются въ тѣлѣ познающаго субъекта), однако все же познаніе, складывающееся изъ нихъ, отличается узко личнымъ характеромъ (въ этомъ смыслѣ и мы могли бы назвать его субъективнымъ, однако это было бы неточно), и даже для одного и того же индивидуума оно не

[1]) О теоріяхъ «объективнаго существованія чувственныхъ качествъ» см. интересныя соображенія въ книгѣ H. Schwarz, Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode, Lpz. 1895.

надежно: какъ только мѣняется его тѣло, мѣняется и это опосредствованное знаніе (напр., интенсивность цвѣтовъ одного и того же объекта при одинаковомъ освѣщеніи мѣняется въ зависимости отъ того, воспринятъ ли объектъ глазомъ, приспособившимся къ темнотѣ или къ данному освѣщенію). Простѣйшія формы практическаго житейскаго знанія главнымъ образомъ складываются изъ этихъ матеріаловъ; опытная хозяйка по цвѣту и запаху мяса узнаетъ объ его недоброкачественности, т.-е. не объ его химическихъ свойствахъ, а о томъ, что оно окажется невкуснымъ и можетъ разстроить пищевареніе (при этомъ опять-таки имѣются въ виду не физіологическіе процессы, а органическія ощущенія); старикъ-крестьянинъ, почувствовавъ ломоту въ костяхъ, предсказываетъ на завтрашній день дурную погоду, т.-е. пасмурное небо и дождь; запахъ угара заставляетъ насъ уйти изъ комнаты, чтобы избѣжать головной боли и т. п. По мѣрѣ возрастанія опытности все болѣе становится очевиднымъ, что цвѣта, запахи, вкусы, органическія ощущенія не могутъ быть надежными источниками знанія, такъ какъ они характеризуютъ скорѣе духовно-тѣлесную организацію познающаго субъекта, чѣмъ самый объектъ; поэтому такое знаніе называется субъективнымъ, однако вмѣстѣ съ этимъ изъ огромнаго количества опытовъ осаждается совокупность надежныхъ признаковъ, воспринимаемыхъ при соблюденіи извѣстныхъ предосторожностей всѣми субъектами одинаково и, повидимому, не зависящихъ отъ организаціи познающаго субъекта; изъ нихъ составляется знаніе физика, химика, физіолога, которое считается объективнымъ. Такимъ образомъ возникаетъ слѣдующее разграниченіе понятій: подъ субъективнымъ разумѣется не только субъективное въ нашемъ смыслѣ этого слова, но еще и транссубъективное внутритѣлесное: такой конгломератъ переживаній мы будемъ называть духовно-тѣлесною индивидуальностью,—а подъ объективнымъ разумѣется только транссубъективное внѣтѣлесное. Чрезвычайно распространенная склонность такъ именно строить понятіе я легко объяснима: всѣ примитивныя потребности человѣка требуютъ обособленія я вмѣстѣ съ тѣломъ, т.-е. всей духовно-тѣлесной индивидуальности, отъ міра не-я за предѣлами тѣла [1]).

[1]) См. также по этому поводу соч. Липпса «Самосознаніе» гл. VII. «Специфическая субъективность тѣлесныхъ ощущеній».

Этой практической потребности подчиняется и положительная наука, какъ это видно изъ того, что она относитъ все не принадлежащее самому изучаемому объекту къ субъективной сторонѣ воспріятія. Наконецъ, по тому же пути идетъ и философія: не говоря уже объ эмпиристахъ и раціоналистахъ, которые еще болѣе расширяютъ понятіе я, включая въ него буквально всѣ переживанія какъ индивидуальныя, такъ и транссубъективныя внѣтѣлесныя, даже и тѣ философы XIX вѣка, которые утверждаютъ, что не вся совокупность переживаній принадлежитъ индивидуальному я, и что единое цѣлое опыта лишь постепенно, на основаніи наблюденія различій между разными сторонами его, дифференцируется въ умѣ познающаго существа на субъектъ и объектъ, не исключаютъ изъ сферы я внутритѣлесныхъ переживаній и обозначаютъ терминомъ я всю духовно-тѣлесную индивидуальность [1]): таково, напр., ученіе Маха, Спенсера [2]), эмпиріокритицистовъ, сторонниковъ имманентной философіи.

Мы вовсе не утверждаемъ, конечно, что эти философы устанавливая такое понятіе я, тѣмъ самымъ уже заблуждаются. Элементы міра такъ переплетены, зависимость между ними такъ сложна, что различеніе я, тѣла и внѣтѣлеснаго міра, должно развиваться постепенно, опираясь на самые разнообразные признаки. При этомъ всякій имѣетъ право устанавливать какія угодно разграниченія и называть ихъ терминами я, не-я и т. п., лишь бы только эти разграниченія соотвѣтствовали фактическимъ даннымъ. Поэтому, если кто-либо утверждаетъ, что будетъ называть словомъ я совокупность того, что мы называемъ субъективнымъ и транссубъективнымъ внутритѣлеснымъ, то въ этомъ мы еще не усматриваемъ никакихъ заблужденій. Мы только настаиваемъ на томъ, что такое дѣленіе заключаетъ въ себѣ нѣкоторые недостатки и легко склоняетъ къ заблужденіямъ. Объ этихъ не-

---

[1]) Замѣтимъ, во избѣжаніе недоразумѣній, что тѣло, какъ зрительный, осязаемый и т. п объектъ, они относятъ къ сферѣ міра не-я, но зависящія отъ тѣла, обладающія характеромъ транссубъективности переживанія, напр. ощущенія голода, включаютъ въ сферу я.

[2]) Въ Главѣ «Ученіе о непосредственномъ воспріятіи транссубъективнаго міра въ философіи XIX вѣка» будетъ пояснено, почему и Спенсеръ включенъ въ число этихъ философовъ.

достаткахъ мы поговоримъ позже, а теперь прежде всего защитимся сами отъ возможныхъ возраженій.

Наше различеніе я и не-я опирается на качественный, непосредственно сознаваемый признакъ, на переживанія «принадлежности мнѣ» и данности мнѣ, между тѣмъ оказалось, что распространенныя въ наукѣ и въ философіи ученія о я не придаютъ этому признаку рѣшающаго значенія, такъ какъ вносятъ въ сферу я многое такое, что явно имѣетъ характеръ «данности»; не значитъ ли это, что нашъ критерій вовсе не указываетъ на глубокія различія между переживаніями и потому не можетъ лежать въ основѣ понятій я и не-я? Въ отвѣтъ на это замѣтимъ, что наука никогда не примѣняетъ къ дѣлу именно наиболѣе глубокіе критеріи сразу съ тою послѣдовательностью, какая возможна лишь въ окончательно развитомъ знаніи; она пользуется ими безотчетно, комбинируя ихъ съ разными второстепенными производными критеріями такъ, чтобы получить разграниченія, прежде всего соотвѣтствующія первымъ потребностямъ существованія. Если съ точки зрѣнія этихъ потребностей полезнѣе включить транссубъективныя внутритѣлесныя переживанія въ сферу я, чѣмъ въ сферу не-я, то это не трудно сдѣлать, потому что нѣкоторые производные признаки роднятъ сферу этихъ переживаній болѣе со сферою субъективныхъ переживаній, чѣмъ со сферою транссубъективныхъ внѣтѣлесныхъ переживаній. Во-первыхъ, взаимная зависимость между жизнью я и жизнью тѣла гораздо болѣе велика, чѣмъ между жизнью я и внѣтѣлеснымъ міромъ. Во-вторыхъ, въ связи съ этимъ всѣ внутритѣлесныя переживанія, за исключеніемъ ощущеній органовъ высшихъ чувствъ, сплетаются съ субъективными переживаніями въ особенно тѣсный не дифференцированный агломератъ, съ бо̀льшимъ трудомъ поддающійся анализу, чѣмъ сплетеніе субъективныхъ и транссубъективныхъ внѣтѣлесныхъ переживаній: разграничить «мои» и «данные мнѣ» элементы въ эмоціяхъ гнѣва, страха или даже въ жадномъ стремленіи утолить голодъ гораздо труднѣе, чѣмъ въ воспріятіи полета птицы. Въ-третьихъ, внутритѣлесныя переживанія (за исключеніемъ цвѣтовъ и звуковъ, да и то лишь отчасти) отличаются индивидуальнымъ характеромъ почти въ такой же мѣрѣ, какъ и переживанія субъективныя: мигрень, мускульная усталость, голодъ интенсивно и отчетливо восприни-

маются лишь тѣмъ я, въ тѣлѣ котораго развиваются эти переживанія. Наконецъ, въ-четвертыхъ, внутритѣлесныя переживанія, входящія въ составъ внѣшнихъ воспріятій (цвѣта, звуки и т. п.) и принимаемыя сначала за свойства внѣтѣлесныхъ объектовъ, впослѣдствіи оказываются не принадлежащими имъ, а вмѣстѣ съ этимъ окончательно колеблется довѣріе къ ихъ транссубъективности въ какомъ бы то ни было смыслѣ.

Этихъ производныхъ признаковъ вполнѣ достаточно, чтобы вызвать въ наукѣ и философіи склонность присоединять внутритѣлесныя переживанія къ сферѣ жизни я, однако замѣтимъ, присоединять—это значитъ, что различеніе я и не-я должно было произойти уже раньше на основаніи какого-нибудь болѣе глубокаго, хотя бы и безотчетно руководящаго знаніемъ признака, опредѣляющаго по существу типичный характеръ я и не-я (признака «принадлежности мнѣ» и «данности мнѣ»), а рѣшеніе, куда относятся внутритѣлесныя переживанія, есть уже вторичный актъ, не руководящійся типичнымъ основнымъ критеріемъ и потому, быть можетъ, насилующій дѣйствительность, т.-е. заставляющій насъ раздѣлять сходное и соединять различное. И въ самомъ дѣлѣ, когда мы говоримъ, что теплота, запахъ и вкусъ субъективны, т.-е. принадлежатъ міру я, мы только уговариваемъ себя въ этомъ, мы стараемся подъ вліяніемъ сложныхъ теорій насильственно присоединить эти переживанія къ тому, что рѣзко отличается отъ нихъ, именно къ нашимъ хотѣніямъ, чувствованіямъ, дѣятельностямъ, которыя окрашены чувствованіемъ «принадлежности мнѣ» и безъ всякихъ колебаній, всегда и безошибочно опредѣляются нами, какъ состоянія нашего я. Насилія надъ непосредственнымъ сознаніемъ, производимыя въ угоду теоріямъ, никогда не удаются: внутритѣлесныя переживанія и послѣ присоединенія ихъ къ субъективному міру все равно попрежнему чувствуются, какъ не-я (цвѣта, запахи и т. п.). Самыя усилія сторонниковъ субъективнаго идеализма доказать, что запахи, вкусы и т. п. внутритѣлесныя переживанія только кажутся принадлежащими транссубъективному міру, и практическая неуспѣшность этихъ усилій показываютъ, что у насъ есть мощное, непосредственное и потому неистребимое испытываніе субъективности и транссубъективности. Философы, обозначающіе терминомъ я всю духовно-тѣлесную индивидуальность, игнориру-

ютъ эти испытыванія; включая въ я транссубъективныя внутритѣлесныя переживанія, они уже не могутъ отличать я отъ не-я, опираясь на непосредственный критерій, и принуждены сосредоточивать свое вниманіе исключительно на производныхъ признакахъ; въ этомъ состоитъ главный недостатокъ ихъ теоріи, не случайный и легко устранимый, а почти неизбѣжный для нея. Причинъ этому очень много, но разбираться въ этомъ вопросѣ, особенно съ исторической стороны, мы не будемъ, укажемъ только на одну изъ нихъ: производные признаки вообще дифференцируются въ сознаніи легче, чѣмъ такія однообразныя состоянія, какъ испытываніе «принадлежности мнѣ» или «данности мнѣ». Но производные признаки главнымъ образомъ отличаютъ сферу внутритѣлесныхъ отъ сферы внѣтѣлесныхъ переживаній. Поэтому теоріи, обозначающія терминомъ я всю духовно-тѣлесную индивидуальность, невольно сосредоточиваютъ свое вниманіе почти исключительно на той сторонѣ индивидуальнаго сознанія, которая складывается изъ внутритѣлесныхъ переживаній, а отсюда уже возникаютъ заблужденія въ настоящемъ смыслѣ этого слова. Укажемъ ихъ на примѣрѣ, разсмотрѣвъ съ этой стороны ученіе Маха.

По мнѣнію Маха, весь міръ состоитъ изъ элементовъ, распадающихся на три группы,—тѣло, я и внѣшній міръ. Всѣ эти элементы однородны по существу, различія заключаются не въ нихъ самихъ, а въ отношеніяхъ ихъ другъ къ другу или, вѣрнѣе, къ тому комплексу переживаній, который называется тѣломъ: поскольку элементы связаны другъ съ другомъ и не связаны съ тѣломъ, они составляютъ внѣшній міръ; поскольку элементы связаны съ тѣломъ, они составляютъ я. Собственно всѣ элементы, входящіе въ кругозоръ индивидуальнаго сознанія, связаны другъ съ другомъ, а потому также и указанныя различія между элементами относительны: одинъ и тотъ же элементъ, напр., цвѣтъ, поскольку онъ разсматривается, какъ зависящій отъ другихъ элементовъ, не составляющихъ человѣческаго тѣла, принадлежитъ міру не-я, а поскольку онъ разсматривается со стороны его зависимости отъ человѣческаго тѣла, входитъ въ сферу я. «Человѣку духовно-развитому,—говоритъ Махъ,—и свободному отъ предвзятыхъ мыслей, тѣ элементы, которые мы раньше обо-

значили черезъ *A*, *B*, *C*,... [1]) представляются существующими въ пространствѣ рядомъ и внѣ тѣхъ, которые мы обозначили черезъ *K*, *L*, *M*..., и представляются непосредственно существующими, а не существующими черезъ посредство какого-нибудь проектированія или логическаго умозаключенія, или построенія, такъ какъ подобный процессъ, даже еслибы онъ и существовалъ, навѣрно ускользалъ бы отъ сознанія. Такимъ образомъ онъ видитъ вокругъ своего тѣла *K*, *L*, *M*..., внѣшній міръ *A*, *B*, *C*... Внѣшній міръ потому представляется ему независимымъ отъ «я», что онъ направляетъ все свое вниманіе на прочныя связи между *A*, *B*, *C*, и не обращаетъ вниманія на связь ихъ съ группою *K*, *L*, *M*,.., мало измѣняющейся и потому мало замѣтной. Что касается до «я», то оно образуется тогда, когда вниманіе останавливается на особыхъ свойствахъ группы *K*, *L*, *M*... какъ цѣлаго,—группы, съ которой тѣснѣйшимъ образомъ связаны: страданія и удовольствія, чувства, желанія и т. д.» [2]).

Итакъ, Махъ игнорируетъ различіе между субъективными въ точномъ смыслѣ этого слова, и транссубъективными внутритѣлесными переживаніями: по его мнѣнію, вся сфера духовной индивидуальности зависитъ отъ состояній тѣла въ такомъ же смыслѣ, какъ голодъ или жажда, между тѣмъ какъ это по меньшей мѣрѣ не доказано; поэтому наше понятіе я и не-я, не опирающееся на такія рискованныя гипотезы, не предрѣшающее неизслѣдованныхъ вопросовъ и основанное исключительно на фактическихъ данныхъ сознанія, заслуживаетъ предпочтенія съ точки зрѣнія эмпиризма. Далѣе, желая дать отчетъ о томъ, какъ возникаетъ различіе я отъ не я, теорія Маха вмѣсто того даетъ отвѣтъ на другой вопросъ, именно она показываетъ только, какъ возникаетъ различеніе внутритѣлеснаго отъ внѣтѣлеснаго. Установить точно это различеніе гораздо труднѣе, чѣмъ отличить центральную часть духовно-тѣлесной индивидуаль-

[1]) «Комплексы цвѣтовъ, звуковъ и т. д., которые принято называть тѣлами, назовемъ для ясности *A*, *B*, *C*...: комплексъ, называемый нашимъ тѣломъ и составляющій часть первыхъ комплексовъ, обозначимъ буквами *K*, *L*, *M*..., а комплексъ желаній, воспоминаній и т. д. представимъ въ видѣ α, β, γ...» Махъ. Научно-популярные очерки, Вып. I. «Этюды по теоріи познанія». Перев. Энгельмейера, стр. 120.

[2]) Тамъ же, стр. 135.

ности («мои» переживанія) отъ внѣтѣлеснаго міра, а потому, согласно теоріи Маха, выходитъ, что я отличается отъ не-я трудно уловимыми признаками, замѣтными развѣ только очень образованному и очень вдумчивому человѣку, такъ что становится непонятнымъ, какимъ образомъ всякій человѣкъ уже съ дѣтства отличаетъ я отъ не-я. Курьезнѣе всего то, что если бы эта теорія была вѣрна, то самая центральная часть индивидуальнаго сознанія (вниманіе, хотѣніе и т. п.), тѣ переживанія, которыя сразу, безъ колебаній чувствуются всѣми, какъ я, такъ что никто и не задумывается о томъ, куда нужно отнести ихъ, должны были бы вызывать больше всего сомнѣній и легче всего смѣшивались бы съ объективнымъ внѣтѣлеснымъ міромъ. Съ другой стороны, именно тѣ переживанія, тѣлесный источникъ которыхъ легче всего найти даже и безъ помощи науки, напр., запахи, вкусы и т. п., упорно относятся человѣческимъ сознаніемъ къ міру не-я, между тѣмъ какъ, согласно теоріи Маха, они прежде всего должны быть внесены въ сферу я. Разсматривая это ученіе Маха, проф. Лопатинъ въ своей статьѣ: «Научное міровоззрѣніе и философія» [1]), замѣчаетъ слѣдующее: «Люди знали, что они ощущаютъ, гораздо раньше, чѣмъ они догадались о существованіи въ себѣ нервной системы. Наоборотъ, совершенно очевидно, что мысленное отнесеніе чего бы то ни было къ нервной системѣ вовсе не входитъ, какъ часть, въ наше непосредственное ощущеніе, по той простой причинѣ, что наша нервная система въ ея анатомическомъ и физіологическомъ строеніи, о которыхъ учитъ наука, никогда не бываетъ предметомъ непосредственнаго воспріятія; да и вообще логическое отнесеніе какихъ-нибудь данныхъ другъ къ другу и непосредственное, безотчетное ощущеніе чего бы то ни было суть явно различные психическіе факты».

Такихъ недостатковъ не можетъ быть въ нашемъ понятіи я, потому что мы построили его, опираясь именно на тотъ признакъ, который открывается при разсмотрѣніи центральной части индивидуальнаго сознанія. Словомъ я мы называемъ только то, что чувствуется, какъ, я подобно тому, какъ словомъ «зеленый» мы называемъ только то, что чувствуется, какъ зеленое. На первый взглядъ кажется, что такое рѣшеніе вопроса слишкомъ

[1]) «Вопр. фил.». 71, стр. 119.

просто, и что, если бы мы были правы, не было бы никакой эволюціи понятія я, но это только такъ кажется. Во-первыхъ, простѣйшія данныя сознанія съ трудомъ дифференцируются и опознаются, и, во-вторыхъ, элементы я такъ переплетены съ элементами не-я, что нуженъ утонченный анализъ развитого научнаго знанія, чтобы правильно раздѣлить ихъ, а потому самое простое рѣшеніе вопроса, какъ это всегда бываетъ, не можетъ явиться на сцену первымъ.

Раньше, чѣмъ покончить съ этимъ вопросомъ, мы считаемъ полезнымъ разсмотрѣть одно интересное экспериментальное изслѣдованіе проф. Кюльпе «О субъективированіи и объективированіи чувственныхъ впечатлѣній». Мы находимъ, что эта работа, быть можетъ, противъ воли автора говоритъ въ нашу пользу, именно показываетъ, что признаки, отличающіе внутритѣлесныя транссубъективныя переживанія отъ внѣтѣлесныхъ, никоимъ образомъ не могутъ лежать въ основѣ первоначальнаго различенія я и не-я. Кюльпе задался цѣлью опредѣлить, какія свойства чувственныхъ, именно зрительныхъ и осязательныхъ впечатлѣній побуждаютъ насъ въ одномъ случаѣ объективировать ихъ, а въ другомъ субъективировать. При этомъ онъ условился съ испытуемымъ субъектомъ называть «объективными всѣ тѣ впечатлѣнія въ границахъ изслѣдуемой сферы, которыя могутъ или должны быть сведены или отнесены къ внѣшнему зрительному или осязательному раздраженію, а субъективными всѣ остальныя впечатлѣнія въ границахъ той же сферы» [1]). Согласно нашей терминологіи, это значитъ, что онъ разумѣлъ подъ словомъ субъектъ всю духовно-тѣлесную индивидуальность, и самую работу его мы бы назвали изслѣдованіемъ «Объ отнесеніи чувственныхъ впечатлѣній къ тѣлеснымъ и внѣтѣлеснымъ раздраженіямъ». Зрительныя раздраженія были слѣдующаго характера: въ темной комнатѣ на стѣнѣ противъ испытуемаго субъекта въ разстояніи $1^1/_2$ метровъ отъ него появлялся на короткое время (отъ 1 до 20 секундъ) свѣтовой квадратъ (пучокъ свѣтовыхъ лучей, пропущенный сквозь діафрагму); въ различныхъ опытахъ мѣнялись только интенсивность и продолжительность освѣщенія, а мѣсто,

[1]) Külpe, Ueber die Objectivirung und Subjectivirung von Sinneseindrücken. Philos. Studien XIX, стр. 549.

форма и цвѣтъ свѣтового пятна оставались неизмѣнными; испытуемые субъекты не знали этого, а потому могли ожидать и въ самомъ дѣлѣ ожидали всѣхъ перечисленныхъ пяти родовъ перемѣнъ. Оказалось, что испытуемые субъекты руководились, между прочимъ, слѣдующими мотивами при «объективированіи» и «субъективированіи» зрительнаго впечатлѣнія:

Мотивы

объективированія:	субъективированія:
1. Качество (сѣрый цвѣтъ) и т. п.	1. a) Субъективныя впечатлѣнія кажутся болѣе прозрачными, свѣтчатыми или туманными. b) Большая неопредѣленность цвѣта и т. п
3. a) Большая продолжительность. b) Меньшая продолжительность. c) Большая неизмѣнность и т. п.	3. a) Большая продолжительность. c) Большая измѣнчивость и т. п.
6. Послѣдовательный зрительный слѣдъ и т. п.	6. Отсутствіе послѣдовательныхъ зрительныхъ слѣдовъ и т. п.
7. a) Исчезновеніе при закрываніи глазъ. b) Неподвижность при движеніи глазъ.	7. a) Сохраненіе при закрываніи глазъ. b) Движеніе вмѣстѣ съ движеніями глазъ. c) Исчезновеніе вслѣдствіе миганія [1]).

Нѣкоторые изъ этихъ мотивовъ имѣли чисто индивидуальное значеніе (напр., послѣдовательные зрительные слѣды), ни одинъ не оказался всеобщимъ, т.-е. ни одинъ изъ этихъ критеріевъ не былъ примѣняемъ всѣми испытуемыми субъектами; ни одинъ изъ нихъ не былъ вполнѣ надежнымъ; нѣкоторые признаки (напр.,

[1]) Тамъ же, стр. 538.

большая или меньшая продолжительность впечатлѣнія) для однихъ были мотивомъ субъективированія, для другихъ мотивомъ объективированія.

Стоитъ только присмотрѣться къ этимъ мотивамъ, чтобы признать, что не на такихъ случайныхъ, производныхъ признакахъ основывается отграниченіе центральной части индивидуальнаго сознанія отъ остального міра. Тотъ, кто пользуется этими признаками, опирается на нихъ лишь для того, чтобы нѣкоторыя изъ переживаній присоединить къ уже существующему, возникшему инымъ путемъ представленію субъекта и транссубъективнаго міра. Съ этимъ долженъ согласиться и Кюльпе. Онъ говоритъ, что такіе мотивы, какъ закрываніе и открываніе глазъ, вскрываютъ внутреннюю природу процесса объективированія и субъективированія: «при употребленіи такихъ критеріевъ объективированіе и субъективированіе есть не что иное, какъ установленіе зависимости отъ объекта или субъекта» [1]). Значитъ, прибавимъ мы, такое «субъективированіе» есть присоединеніе къ субъекту чего-то сравнительно далекаго отъ него, такъ что, пожалуй, отсюда получается не расширеніе, какъ думаетъ Кюльпе, съ помощью научной рефлексіи, первоначальнаго «наивнаго и узкаго понятія субъективности» [2]), а искаженіе первичныхъ основъ этого понятія, которое и до сихъ поръ еще не очищено отъ постороннихъ ингредіентовъ [3]).

Кюльпе настолько внимательно относится ко всѣмъ сферамъ опыта, что не упускаетъ изъ виду это первичное понятіе субъекта, хотя и называетъ его «наивно узкимъ»: онъ говоритъ: «субъективированіе первоначально ограничивается положительными дѣятельностями я, всѣми тѣми процессами, въ которыхъ я активно участвуетъ и обладаетъ сознаніемъ своей самопроизвольности, т.-е. областью сложныхъ процессовъ чувства и воли. Аффекты и стремленія, настроенія и страсти, намѣренія и рѣшенія, акты выбора и дѣйствія принадлежатъ къ естественному составу субъективированныхъ явленій. Наоборотъ, чувствен-

[1]) Тамъ же, стр. 555.

[2]) Такъ же, стр. 550.

[3]) См. о «первоначальномъ я», данномъ въ «чувствѣ я», и о «различныхъ внѣшнихъ поясахъ я», расположенныхъ вокругъ первоначальнаго центра, соч. Липпса «Самосознаніе».

ныя впечатлѣнія и продукты воображенія, въ появленіи которыхъ особь чувствуетъ себя неповинною, возникновеніе и развитіе которыхъ совершается безъ ея содѣйствія, кажутся первоначально навязанными извнѣ, объективными» [1]). Съ этимъ описаніемъ первоначальнаго разграниченія сферы субъекта мы вполнѣ согласны, хотя и оно грѣшитъ тѣмъ, что черезчуръ усложняетъ критерій субъективности и транссубъективности. Въ сочиненіи «Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма» мы старались показать, что всякое «мое» переживаніе дѣйствительно есть «мой» актъ, совершающійся на основаніи «моихъ» стремленій, а все «данное мнѣ» совершается помимо моей активности, однако различеніе я отъ не-я совершается вовсе не на основаніи оцѣнки этихъ отношеній, этихъ связей между явленіями, оно опирается на гораздо болѣе простой специфическій критерій, на непосредственное переживаніе субъективности и транссубъективности.

V. Главныя характерныя особенности интуитивизма.

Философское направленіе, обосновываемое нами, можно назвать мистическимъ. Это названіе оправдывается прежде всего слѣдующимъ соображеніемъ. Философскій мистицизмъ, имѣвшій до сихъ поръ обыкновенно религіозную окраску, всегда характеризуется ученіемъ о томъ, что Богъ и человѣческое сознаніе не отдѣлены другъ отъ друга непроходимою пропастью, что возможны по крайней мѣрѣ минуты полнаго сліянія человѣческаго существа съ Богомъ, минуты экстаза, когда человѣкъ чувствуетъ и переживаетъ Бога такъ же непосредственно, какъ свое я. Наша теорія знанія заключаетъ въ себѣ родственную этому ученію мысль, именно утвержденіе, что міръ не-я (весь міръ не я, включая и Бога, если Онъ есть) познается такъ же непосредственно, какъ міръ я. Отсюда получаются многочисленные выводы среди которыхъ встрѣчаются между прочимъ и другія ученія, характерныя исключительно для различныхъ формъ мистицизма, однако о нихъ мы будемъ говорить значительно позже и то мимоходомъ, такъ какъ они относятся къ области онтологіи, а не теоріи знанія.

[1]) Külpe, стр. 549 с.

Въ концѣ XIX вѣка появилось довольно много философскихъ направленій, утверждающихъ одинаковую непосредственность знанія о я и не-я, но ихъ нельзя назвать мистическими, потому что ихъ онтологія рѣзко отличается отъ онтологіи мистиковъ: они признаютъ реальнымъ только тотъ скудный міръ, который допускается кантіанскимъ позитивизмомъ и состоитъ изъ ощущеній, пространственно-временныхъ формъ и категоріальныхъ синтезовъ, между тѣмъ какъ мы, говоря о непосредственно познаваемомъ мірѣ, имѣемъ въ виду живой міръ со всею неисчерпаемою полнотою его творческой мощи, міръ, глубоко уже прочувствованный поэтами въ эстетическомъ созерцаніи и очень мало еще опознанный наукою.

Согласно этой теоріи знаніе никогда не бываетъ трансцендентнымъ, но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, будто оно ограничивается сферою жизни познающаго субъекта: имманентное въ отношеніи къ процессу знанія можетъ быть трансцендентнымъ въ отношеніи къ я, такъ какъ процессъ знанія надъиндивидуаленъ. Какова эта трансцендентность, объ этомъ будетъ сказано подробнѣе въ одной изъ позднѣйшихъ главъ.

Философское направленіе, обосновываемое нами, есть эмпиризмъ. Оно имѣетъ право на это названіе по слѣдующей причинѣ. Въ основѣ всякаго эмпиризма лежитъ мысль, что объекты доступны познанію лишь настолько, насколько они испытываются, переживаются познающимъ субъектомъ. Только наличное, найденное цѣнится эмпиристами, какъ матеріалъ знанія. Познающій субъектъ не можетъ самъ отъ себя, пользуясь силами своего разума, врожденными свойствами души создавать знаніе о внѣшнемъ объектѣ, онъ долженъ получать матеріалъ знанія отъ самого объекта, хотя, конечно, этотъ матеріалъ подвергается большей или меньшей обработкѣ, чтобы стать знаніемъ. Правда, индивидуалистическій эмпиризмъ (т.-е. эмпиризмъ, основаный на предпосылкѣ, что я обособлено отъ не-я) удовлетворяется требованіемъ, чтобы знаніе складывалось изъ дѣйствій объекта на субъектъ. Но несмотря на это, онъ не отступаетъ отъ основного методологическаго положенія эмпиризма Это видно изъ того, что онъ пришелъ къ скептицизму путемъ слѣдующихъ соображеній: внѣшній міръ открывается въ опытѣ по дѣйствіямъ его на познающій субъектъ, значитъ,

субъектъ переживаетъ не внѣшній міръ, а свои впечатлѣнія по поводу него, значитъ, и знанія о внѣшнемъ мірѣ нѣтъ, а есть только знаніе объ идеяхъ, о впечатлѣніяхъ. Мистическій эмпиризмъ отличается отъ индивидуалистическаго тѣмъ, что считаетъ опытъ относительно внѣшняго міра испытываніемъ, переживаніемъ наличности самаго внѣшняго міра, а не однихъ только дѣйствій его на я; слѣдовательно, онъ признаетъ сферу опыта болѣе широкою, чѣмъ это принято думать, или, вѣрнѣе, онъ послѣдовательно признаетъ за опытъ то, что прежде непослѣдовательно не считалось опытомъ. Поэтому онъ можетъ быть названъ также универсалистическимъ эмпиризмомъ и такъ глубоко отличается отъ индивидуалистическаго эмпиризма, что долженъ быть обозначенъ особымъ терминомъ—интуитивизмъ.

Эти различія слѣдуетъ обрисовать подробнѣе. Теоріи знанія, считающія опытъ результатомъ дѣйствія внѣшняго міра на я, утверждаютъ, что опытъ въ отношеніи къ внѣшнему міру можетъ быть только чувственнымъ, и что въ этомъ опытѣ не даны связи, отношенія между вещами. Не трудно догадаться, почему они приходятъ къ этой мысли. Положимъ, что какія-нибудь x и y, соединенныя особенно тѣсною реальною связью, напр., связью дѣйствованія, субстанціальности и т. п., познаются только по дѣйствіямъ ихъ на я (вмѣстѣ съ тѣломъ); x и y, столкнувшись съ я (съ его тѣломъ), вызовутъ въ немъ ощущенія a и b, т.-е. чувственныя состоянія, а связь между x и y, именно потому что она идетъ отъ x къ y, не подѣйствуетъ на познающее я, не оставитъ въ немъ никакого слѣда, а если бы она и подѣйствовала, то это было бы лишь новое ощущеніе, а вовсе не связь, вовсе не отношенія, которыя всегда принадлежатъ къ сферѣ нечувственнаго (отношенія даже и между чувственными элементами заключаютъ въ себѣ, во-первыхъ, эти элементы, а, во-вторыхъ, охватываніе ихъ, объединеніе, и еще ни одинъ физіологъ не нашелъ органовъ чувствъ, причиняющихъ это охватываніе). Подчиняясь давленію своихъ предпосылокъ, индивидуалистическій эмпиризмъ принужденъ утверждать, что отношенія создаются въ самомъ познающемъ субъектѣ и потому не имѣютъ объективной познавательной цѣнности; ему приходится признать субъективнымъ то, что живо чувствуется, какъ полученное извнѣ, и даже, вопреки принципамъ всякаго эмпиризма,

онъ принужденъ конструировать простыя данныя опыта, выводить ихъ изъ чего-то такого, что по свидѣтельству опыта вовсе не похоже на нихъ. Благодаря универсалистическому направленію, эмпиризмъ освобождается отъ необходимости конструировать весь неисчерпаемо богатый міръ изъ немногочисленныхъ, бѣдныхъ по содержанію элементовъ чувственнаго опыта. Если міръ не-я переживается въ опытѣ не только черезъ его дѣйствія на субъектъ, а и самъ по себѣ, въ своей собственной внутренней сущности, то это значитъ, что опытъ заключаетъ въ себѣ также и нечувственные элементы, и что связи между вещами (функціональныя зависимости) даны въ опытѣ. Противорѣчіе между нечувственнымъ и опытнымъ знаніемъ оказывается предразсудкомъ: сверхчувственное не есть сверхъопытное.

Отсюда является коренное различіе между индивидуалистическимъ и универсалистическимъ эмпиризмомъ въ ученіи о методахъ изслѣдованія законовъ явленій. По мнѣнію сторонниковъ индивидуалистическаго эмпиризма, законъ можетъ быть установленъ не иначе, какъ путемъ многократнаго наблюденія явленій, такъ какъ связи между явленіями не даны въ опытѣ. Выходитъ, что связь между явленіями, не чувствующаяся въ отдѣльномъ воспріятіи, какимъ-то образомъ создается въ умѣ наблюдателя благодаря повтореніямъ наблюденія. Здѣсь таятся противорѣчія, губительныя для такихъ ученій объ индукціи, какъ, напр., теорія Милля. Универсалистическій эмпиризмъ (интуитивизмъ) вовсе не отрицаетъ важности методическихъ повтореній наблюденія, но онъ иначе истолковываетъ ихъ роль: онъ не приписываетъ повтореніямъ творческой силы, такъ какъ полагаетъ, что въ каждомъ отдѣльномъ воспріятіи уже даны связи причинности, субстанціальности и т. п. [1]).

Можетъ, пожалуй, показаться, что мы слишкомъ многое считаемъ даннымъ, такъ что, если мы правы, то познаніе не стоитъ почти никакого труда, и всѣ тайны міра должны были бы уже раскрыться вплоть до послѣднихъ глубинъ его. Это сомнѣніе будетъ устранено въ главѣ о «Знаніи, какъ сужденіи»; тамъ мы покажемъ, что даже и при указанныхъ условіяхъ знаніе остается дѣломъ, требующимъ огромнаго труда. Признать

[1]) Подробнѣе объ этомъ будетъ сказано въ девятой главѣ.

непосредственную данность внѣшняго міра вмѣстѣ со всѣми связями, какія въ немъ есть, это значитъ только ввести условіе, безъ котораго знаніе внѣшняго міра было бы совершенно невозможнымъ.

Теоріи знанія, напр., критицизмъ Канта, не допускающія данности внѣшняго міра въ процессахъ знанія, принуждены конструировать его, какъ объектъ знанія. Поэтому онѣ или предрѣшаютъ, или даже прямо рѣшаютъ очень многіе вопросы онтологіи. Отсюда явился предразсудокъ, будто философія, начинающая свои изслѣдованія съ теоріи знанія, неизбѣжно должна придти къ идеализму или даже къ солипсизму. Ничего подобнаго мы не находимъ въ интуитивизмѣ; эта теорія знанія, какъ и должно быть, изслѣдуетъ только процессы знанія; составныя части этого сложнаго процесса сами въ большинствѣ случаевъ не суть знаніе, и даже, можетъ быть, нѣкоторыя изъ нихъ не суть сознаніе. Вопросъ о ихъ свойствахъ остается открытымъ, и рѣшеніе его предоставляется онтологіи, а также частнымъ наукамъ. Такіе элементы міра, какъ пространство и время, по существу также подлежатъ изслѣдованію онтологіи; гносеологія должна заниматься ими лишь настолько, насколько это необходимо для рѣшенія вопроса о знаніи, трансцендентномъ въ отношеніи къ познающему я, и о познаніи законовъ явленій, да и то главнымъ образомъ съ цѣлью борьбы противъ мнѣній, укоренившихся въ тѣхъ гносеологіяхъ, которыя занимаются не столько своимъ дѣломъ, сколько онтологическими вопросами. Распространенность такихъ гносеологій и необходимость считаться съ ними привела и насъ къ существенному искаженію порядка изслѣдованія проблемъ. Изслѣдованіе о я и не-я, а также о внутритѣлесномъ и о внѣтѣлесномъ транссубъективномъ мірѣ относится къ области онтологіи и психологіи, а вовсе не къ гносеологіи. Строго говоря, гносеологія должна была бы только изслѣдовать обработку объектовъ знанія и отношеніе объектовъ знанія къ процессу знанія, не относя эту обработку и объекты ея ни къ сферѣ я, ни къ сферѣ не-я. Отсюда при нашемъ рѣшеніи проблемъ получился бы эмпиризмъ въ гносеологіи, а мистическій характеръ его обнаружился бы отчетливо лишь въ онтологіи. Однако привычка разсматривать процессы знанія, исходя изъ я, слишкомъ еще укоренена въ гносеологіи, а потому

пойти указаннымъ выше путемъ это значило бы сдѣлать изложеніе неяснымъ. Поэтому мы предпочли отступить отъ строго методическаго порядка, надѣясь, что читатель, вполнѣ представляя себѣ сущность этой гносеологіи, внесетъ мысленныя поправки въ процессъ ея развитія.

Цѣнность всякой теоріи знанія заключается главнымъ образомъ въ обоснованіи и оцѣнкѣ науки и въ рѣшеніи нѣкоторыхъ основныхъ проблемъ логики. Во второй части настоящаго сочиненія мы перейдемъ къ этимъ вопросамъ, но раньше необходимо показать путемъ разсмотрѣнія историческихъ фактовъ, что общее теченіе философіи направляется въ сторону установленныхъ выше положеній. Для этого мы разсмотримъ предпосылки критицизма, а затѣмъ въ главѣ «Ученіе о непосредственномъ воспріятіи транссубъективнаго міра въ философіи XIX вѣка» покажемъ, что главныя направленія философской мысли въ XIX вѣкѣ постепенно приводятъ къ интуитивизму.

ГЛАВА IV.

Догматическія предпосылки теоріи знанія Канта.

Критика чистаго разума основывается на предположеніи, что существуетъ знаніе, обладающее всеобщимъ и необходимымъ характеромъ; все изслѣдованіе Канта построено такъ, чтобы объяснить возможность подобнаго знанія. Эта ничѣмъ не доказанная предпосылка [1]) сама по себѣ не особенно опасна, но въ теоріи знанія Канта она становится чрезвычайно вредоносною потому, что комбинируется у него съ тѣми предпосылками раціоналистовъ и эмпиристовъ, которыя приводятъ въ конечномъ итогѣ къ абсолютному скептицизму. Кантъ знаетъ объ этой опасности и потому принужденъ прибѣгнуть къ необычайно искусственнымъ построеніямъ, чтобы отстоять возможность всеобщаго и необходимаго знанія, не покидая этихъ предпосылокъ. Такимъ образомъ онъ создаетъ въ высшей степени своеобразную, не похожую на всѣ предыдущія ученія систему философіи, но это своеобразіе обусловливается именно тѣмъ, что безсознательная подпочва ея слишкомъ мало оригинальна. Эту подпочву мы и постараемся вскрыть теперь.

Въ самомъ началѣ своего «Введенія» въ «Критику чистаго разума» Кантъ уже считаетъ несомнѣннымъ, что первымъ толчкомъ къ возникновенію опытнаго знанія служитъ воздѣйствіе предметовъ на душу познающаго субъекта. «Несомнѣнно, что всякое наше познаніе начинается съ опыта; ибо чѣмъ же другимъ и возбуждается къ дѣятельности наша познавательная способность, какъ не тѣми предметами, которые дѣйствуютъ

[1]) См. объ этомъ Volkelt, Jmmanuel Kants Erkenntnisstheorie, IV, 4, стр. 193—203.

(rühren) на наши чувства и отчасти сами вызываютъ въ насъ представленія, отчасти побуждаютъ дѣятельность нашего разсудка сравнивать эти представленія, соединять или раздѣлять ихъ и такимъ образомъ перерабатывать грубый матеріалъ чувственныхъ впечатлѣній въ познаніе предмета, которое называется опытомъ» [1]). Картина этого взаимодѣйствія рисуется въ умѣ Канта совершенно такъ же, какъ въ умѣ Декарта или Локка: я и не-я или, точнѣе говоря, познавательный процессъ и вещи, обусловливающія его, обособлены другъ отъ друга, по мнѣнію Канта. Онъ не можетъ себѣ представить, чтобы свойства вещи, независимой отъ познающаго субъекта, могли войти въ представленія субъекта [2]). «Внѣшнее чувство можетъ содержать въ себѣ только отношеніе предмета къ субъекту въ его представленіи, а не то внутреннее, что присуще объекту въ себѣ» [3]), говоритъ Кантъ. Отсюда ясно, что предметомъ знанія могутъ быть только наши представленія, «цѣликомъ находящіяся въ насъ» [4]), только «наши идеи», какъ сказалъ бы Локкъ. Что же касается внѣшнихъ вещей, «мы не знаемъ ничего, кромѣ свойственнаго намъ способа воспринимать ихъ, который необходимъ только для человѣка, а вовсе не для всякаго существа» [5]). Расширяя свой чувственный опытъ, мы познаемъ только себя, говоритъ Кантъ, подобно Декарту. «Если бы мы могли довести свои созерцанія до высшей степени ясности, мы все-таки такимъ образомъ не подошли бы ближе къ свойствамъ вещей въ себѣ. Во всякомъ случаѣ мы бы узнали въ совершенствѣ только свой способъ созерцанія, т.-е. свою чувственность, да и то только подъ условіями пространства и времени, первоначально прису-

---

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2 изд. Кербаха, стр. 647, см. также стр. 48, 54, 55, 61, 75, 76 и мн. др. Перев. Н. Лосскаго, стр. 24, 41, 45, 46, 51, 60, 61. См. также Пролегомены, перев. Вл. Соловьева, стр. 54, 56, 93, 98. — О словѣ «rühren» см. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft Файгингера, который указываетъ, что въ современной Канту психологической литературѣ оно означаетъ то же, что и reizen (I томъ, стр. 175). См. тамъ же разборъ споровъ о значеніи кантовскаго «аффицированія» чувственности предметами (I т., стр. 172; II т., стр. 35—55).

[2]) Пролегомены § 9, стр. 43.

[3]) Kr. 71 c.; по-русски стр. 58.

[4]) Kr. 137; по-русски стр. 101.

[5]) Kr. 66; по-русски стр. 54.

щими субъекту; но чѣмъ могли бы быть предметы въ себѣ, мы никогда не могли бы узнать даже и путемъ самаго отчетливаго познанія явленія ихъ, которое намъ только и дается» [1]). Даже и различія между существенными и случайными свойствами явленій зависятъ не отъ самихъ вещей, а отъ организаціи познающаго субъекта. «Мы различаемъ, конечно, среди явленій,—говоритъ Кантъ,—то, что существенно свойственно ихъ созерцанію и имѣетъ значеніе для каждаго человѣческаго чувства вообще, отъ того, что принадлежитъ имъ только случайно, такъ какъ имѣетъ значеніе не для чувственности вообще, а только для особаго положенія или особой организаціи того или иного чувства» [2]).

Эта картина отношеній между вещами и познавательнымъ процессомъ въ чувственномъ опытѣ очень напоминаетъ представленія раціоналистовъ и эмпиристовъ объ опытѣ [3]). Однако намъ могутъ возразить, что эти представленія не составляютъ подпочвы «Критики чистаго разума», что Кантъ сначала построилъ свою въ высшей степени оригинальную теорію знанія, а потомъ уже въ видѣ вывода изъ нея получилъ эти традиціонныя представленія объ отношеніи между знаніемъ и вещью въ чувственномъ опытѣ. Въ виду существующихъ и въ наше время стремленій считать систему Канта идеаломъ критической философіи необходимо считаться и съ этимъ возраженіемъ. Уже съ перваго взгляда оно кажется несостоятельнымъ по слѣдующей причинѣ. Предшественники Канта трудились надъ изслѣдованіемъ неразрѣшимой задачи, какъ возможно знаніе въ томъ случаѣ, если я и не-я обособлены другъ отъ друга. Кантъ понимаетъ, что эта задача не можетъ быть рѣшена сравнительно простыми средствами его предшественниковъ и даетъ отвѣтъ на тотъ же самый вопросъ (въ видоизмѣненной формѣ, о которой мы скажемъ ниже), прибѣгая къ построеніямъ въ высшей степени искусственнымъ. Самая искусственность ихъ показываетъ, что Кантъ именно начинаетъ съ представленія о разъединенности

---

[1]) Кг. 67; по-русски 54 с.

[2]) Кг. 68. См. также 56 с.; по-русски стр. 55, 47.

[3]) См. напр., характерное заявленіе: «чувственнымъ сущностямъ, безъ сомнѣнія, соотвѣтствуютъ умопостигаемыя сущности»... Кг. 686, по-русски стр. 180.

между знаніемъ и вещами, а не заканчиваетъ имъ. Болѣе подробное разсмотрѣніе «Критики чистаго разума» съ очевидностью подтверждаетъ эту догадку. Безъ всякаго изслѣдованія, повидимому, просто опираясь на традиціонныя мнѣнія, Кантъ увѣренъ, что чувственный опытъ не можетъ дать всеобщаго и необходимаго знанія. По его мнѣнію, уже понятіе опыта приводитъ къ этой мысли. Мало того, всѣ «данныя» опыта, т.-е. переживанія, пассивно полученныя извнѣ съ помощью нашей воспріимчивости (Receptivität, Sinnlichkeit), совершенно разрознены; по мнѣнію Канта, онѣ не заключаютъ въ себѣ никакихъ связей, даже и случайныхъ [1]). Если въ опытѣ есть связи, то онѣ не восприняты познающимъ субъектомъ, а созданы имъ самимъ: всякій синтезъ есть результатъ самодѣятельности познающаго субъекта. «Соединеніе (conjunctio) разнообразнаго,—говоритъ Кантъ,—вообще никогда не можетъ быть воспринято нами черезъ чувства, и, слѣдовательно, не можетъ также заключаться въ чистой формѣ чувственнаго созерцанія; вѣдь оно есть актъ самодѣятельности силы представленія, а такъ какъ эту силу, въ отличіе отъ чувственности, надо называть разсудкомъ, то всякое соединеніе,—будемъ ли мы его сознавать или нѣтъ, будетъ ли это соединеніе разнообразнаго въ созерцаніи или въ какихъ-либо понятіяхъ, и въ первомъ случаѣ, будетъ ли созерцаніе чувственнымъ или нечувственнымъ,—есть актъ разсудка, который мы обозначаемъ общимъ названіемъ синтеза, чтобы этимъ вмѣстѣ съ тѣмъ отмѣтить, что мы не можемъ представить себѣ ничего соединеннымъ въ объектѣ, чего прежде не соединили сами; среди всѣхъ представленій соединеніе есть единственное, которое не дается объ-

[1]) «Дѣйствіе предмета на способность представленія, поскольку онъ дѣйствуетъ на насъ, есть ощущеніе... Въ явленіи то, что соотвѣтствуетъ ощущенію, я называю его матеріею, а то, благодаря чему разнообразное въ явленіи въ извѣстныхъ отношеніяхъ приводится въ порядокъ, созерцается, я называю формою явленія. А такъ какъ то, въ чемъ ощущенія получаютъ порядокъ и могутъ быть поставлены въ извѣстную форму, въ свою очередь не можетъ быть ощущеніемъ, то хотя матерія всѣхъ явленій дается только a posteriori, форма для нихъ заранѣе цѣликомъ должна лежать въ душѣ a priori и потому можетъ быть разсматриваема отдѣльно отъ всѣхъ ощущеній». Кг. 49 (по-русски стр. 42). О недоказанности этого утвержденія см. Vaihinger, Commentar, т. II, стр. 69 сс.

ектомъ, а можетъ быть сдѣлано только самимъ субъектомъ, ибо оно есть актъ его самодѣятельности» [1]).

Всѣ эти утвержденія относительно опыта суть не выводы, а основанія системы. Именно благодаря увѣренности въ томъ, что связи «не даны», Кантъ прямо начинаетъ свою критику утвержденіемъ, что знаніе заключаетъ въ себѣ априорные, т.-е. происходящіе изъ самаго разсудка элементы. Но, спрашивается, откуда Кантъ узналъ, что «данное» въ опытѣ всегда должно быть безсвязнымъ? Сколько бы мы ни перелистывали «Критику чистаго разума», мы не найдемъ основаній этого важнаго тезиса, а встрѣтимъ только увѣренія въ томъ, что это должно быть такъ [2]). Это значитъ, что основанія для такого утвержденія кроются среди предпосылокъ философіи Канта, и мы находимъ ихъ въ тѣхъ представленіяхъ объ отношеніи между я и познаваемою вещью, которыя намъ встрѣтились уже у эмпиристовъ, у раціоналистовъ и у самого Канта, въ началѣ «Критики чистаго разума». Если опытъ складывается изъ дѣйствій вещей на душу и если я есть замкнутая субстанція (хотя бы и не познаваемая теоретически, а только составляющая предметъ практической вѣры), то ясно, что всѣ переживанія познающаго субъета цѣликомъ суть его состоянія, и связи между этими переживаніями обусловлены природою субъекта еще въ большей степени, чѣмъ ощущенія. Согласно такому понятію опыта «данныя» опыта мо-

[1]) Кг. 658. См. также стр. 666 (по-русски стр. 87). Такія же утвержденія находятся и въ первомъ изданіи Критики въ «трансцендентальной дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій», стр. 114, 115, 130, 137, см. также интересное примѣчаніе на стр. 130 (по-русски стр. 87, 96, 97, 101). Какъ показалъ Фолькельтъ, первое метафизическое объясненіе понятія пространства, а также первое метафизическое объясненіе понятія времени (Кг. 51, 58; по-русски стр. 43, 48), также понятны только въ томъ случаѣ, если считать установленнымъ, что всякій синтезъ есть актъ самодѣятельности познающаго субъекта. Однако самъ Кантъ, какъ это часто бываетъ въ «Критикѣ чистаго разума», не вполнѣ усматриваетъ основанія своего изслѣдованія и потому выражаетъ свою мысль не ясно. См. Volkelt, J. Kants Erkenntnisstheorie, стр. 215 с.

[2]) Эти увѣренія нерѣдко основываются сами на себѣ, какъ, напр., то, которое было приведено выше: «среди всѣхъ представленій соединеніе есть единственное, которое не дается объектомъ, а можетъ быть сдѣлано самимъ субъектомъ, ибо оно есть актъ его самодѣятельности». Кг. 658; по-русски стр. 88.

гутъ заключать въ себѣ только чувственные и притомъ разрозненные элементы, а такъ какъ связи имѣютъ нечувственный характеръ, то и это обстоятельство склоняетъ къ мысли, что онѣ создаются самимъ познающимъ субъектомъ. Отсюда у Канта на первой страницѣ его Введенія уже является на сцену предрѣшающее весь дальнѣйшій ходъ изслѣдованія утвержденіе, что всякое всеобщее и необходимое знаніе (всякая необходимая связь) происходитъ не иначе, какъ изъ самого познающаго разсудка. Подъ вліяніемъ той же предпосылки Кантъ считаетъ центральною проблемою теоріи знанія вопросъ, какъ возможны всеобщія и необходимыя синтетическія сужденія; въ этой проблемѣ онъ усматриваетъ не тѣ трудности, которыя вытекаютъ изъ самой сущности ея, а тѣ, которыя присоединяются къ ней вслѣдствіе указанной предпосылки (поэтому онъ и не довелъ до конца рѣшеніе проблемы, какъ будетъ показано ниже): онъ задается вопросомъ, какъ возможно, чтобы вещи давали о себѣ знать только своими дѣйствіями на чувственность и все же при этомъ получались бы сужденія, необходимыя и всеобщія, т.-е. указывающія необходимую связь въ объектѣ и опредѣляющія эту связь для всѣхъ прошедшихъ, настоящихъ и будущихъ объектовъ. Именно этою постановкою вопроса объясняется то, что Кантъ считаетъ мыслимыми только три рѣшенія вопроса: или знанія суть копіи вещей, получившіяся пассивно отъ дѣйствія вещей на душу, или знанія суть копіи вещей, вложенныя Богомъ въ душу и по благости Его согласованныя вполнѣ съ вещами, или, наконецъ, знаніе относится вовсе не къ самимъ вещамъ, дѣйствующимъ на душу субъекта, а только къ ихъ дѣйствіямъ, къ ихъ явленіямъ въ душѣ, которыя должны быть законосообразными, потому что форма ихъ сложенія въ душѣ необходимо опредѣляется природою самого познающаго субъекта [1]). Первое рѣшеніе не удовлетворяетъ Канта, потому что оно исключаетъ возможность всеобщаго и необходимаго знанія, въ существованіи котораго Кантъ догматически увѣренъ; второе рѣшеніе онъ почти не удостоиваетъ разсмотрѣнія, считая его фантастическимъ [2]). Даже и въ смягченной формѣ,

[1]) См., напр., Kr. 682 c. (по-русски стр. 114); Пролегомены 100.

[2]) Нерѣдко онъ даже не упоминаетъ его въ числѣ возможныхъ рѣшеній проблемы знанія. См., напр., Kr. 109 (по-русски стр. 83). Пролег. 62 с.

въ видѣ утвержденія, что логическая необходимость мышленія есть необходимость самихъ вещей, онъ отвергаетъ его, не пытаясь выяснить доли правды, заключающейся въ этомъ раціоналистическомъ принципѣ, безъ котораго не можетъ обойтись никакое человѣческое мышленіе [1]). Такимъ образомъ ему остается только прибѣгнуть къ третьему рѣшенію вопроса.

Знакомясь съ этою подкладкою мышленія Канта, нельзя не признать, что догматическая основа его однородна съ предпосылками раціонализма и эмпиризма, но огромная оригинальность ученія Канта заключается въ придуманномъ имъ средствѣ выйти изъ затрудненій, приведшихъ къ крушенію системы его предшественниковъ, именно въ предположеніи, что необходимо-закономѣрная структура познаваемой человѣкомъ природы есть продуктъ организаціи человѣческаго духа, такъ что не природа диктуетъ (путемъ опыта) человѣческому уму свои законы, а человѣческій умъ самъ предписываетъ ихъ природѣ и потому способенъ познавать ихъ (коперниковскій подвигъ Канта).

Казалось бы, что согласно этому ученію природа, какъ она есть сама по себѣ, остается, правда, совершенно недоступною человѣческому знанію, но зато человѣческій духъ, этотъ законодатель природы, какъ явленія, долженъ быть познаваемъ вплоть до своихъ послѣднихъ тайниковъ. Однако по Канту и это недостижимо: душа познаетъ себя только изъ своихъ дѣйствій на себя самоё (на свою чувственность), вслѣдстіе чего являются разрозненныя пассивныя данныя внутренняго чувства, а закономѣрное упорядоченное цѣлое получается изъ нихъ опять-таки благодаря апріорнымъ формамъ чувственности и синтетической дѣятельности разсудка. Слѣдовательно, и самихъ себя мы познаемъ не такъ, какъ мы существуемъ сами по себѣ, а такъ, какъ мы являемся себѣ согласно законамъ нашей познавательной дѣятельности [2]).

Итакъ, весь процессъ возникновенія знанія, по Канту, можно

---

[1]) См. объ этомъ и о противорѣчіяхъ, возникающихъ отсюда у Канта, Volkelt, J. Kants Erkenntnisstheorie, стр. 25—27, 160—203.

[2]) Kr. 72 с., 673—675 (по-русски стр. 58, 108—110). О совершенной произвольности допущенія Канта, будто для нашего знанія о нашей собственной душевной жизни нужно какое-то «внутреннее чувство, какъ посредствующій органъ», см. Vaihinger, Commentar, т. II, стр. 125—129.

выразить въ слѣдующей картинѣ. Міръ не-я сталкивается съ міромъ я, обладающимъ опредѣленною внутреннею структурою, чѣмъ-то въ родѣ призмы (апріорныя формы чувственности и разсудка), и, преломившись въ немъ, является въ немъ согласно законамъ его структуры: это явленіе есть знаніе, оно всегда складывается изъ пассивныхъ «данныхъ» и изъ закономѣрныхъ связей, опредѣляемыхъ активностью самой преломляющей призмы (разсудокъ) [1]). Если я захочетъ познать самого себя, то и тутъ нельзя обойтись безъ преломляющей призмы, а потому и себя можно познать только, какъ явленіе. Итакъ, и я и не-я сами по себѣ остаются совершенно непознаваемыми, весь извѣстный міръ складывается только изъ ощущеній (данныхъ чувственности) и связей между ними, исходящихъ изъ разсудка, весь этотъ міръ есть представленіе; насколько мы его знаемъ, въ основѣ его лежатъ только разсудокъ и чувственность, и строй его опредѣляется отношеніями между этими способностями, а вовсе не отношеніями между я и не-я. Выходитъ, слѣдовательно, будто мы неправы, подкладывая подъ эту систему предпосылки раціонализма и эмпиризма объ отношеніи между я и не-я въ процессѣ знанія. Система Канта оказывается настолько оригинальною, что я и не-я въ раціоналистическомъ и эмпирическомъ значеніи этого слова въ ней совсѣмъ исчезли, и даже выразить ее точно, пользуясь обычными терминами, очень трудно. Однако предыдущее изложеніе показываетъ, какимъ образомъ случилось это превращеніе: въ началѣ изслѣдованія Кантъ опирается на предпосылки раціонализма и эмпиризма, а затѣмъ на томъ же фундаментѣ онъ возводитъ совершенно новое зданіе и преобразуетъ всѣ понятія до такой степени, что традиціонная предпосылка уже не можетъ быть выражена прежними терминами, хотя и остается въ основѣ его системы; ее приходится теперь выразить слѣдующимъ образомъ: познавательный процессъ и вещи

---

[1]) Эта картина, какъ и всѣ подобные образы, можетъ однако повести къ недоразумѣніямъ: пользуясь ею, надо помнить въ особенности, что, по ученію Канта, явленіе и вещь въ себѣ совершенно разобщены, такъ что не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо параллелизмѣ между ними; надо помнить также, что преломляющая призма (организація познавательной дѣятельности) извѣстна намъ только по своимъ дѣйствіямъ (апріорныя формы), а не какъ особая сущность.

въ себѣ (явленіе и являющееся) обособлены другъ отъ друга. Это положеніе открыто высказано въ «Критикѣ чистаго разума», но не какъ исходный пунктъ, а какъ выводъ изъ всего изслѣдованія. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ оно въ скрытой формѣ уже заложено въ предпосылкахъ раціонализма и эмпиризма, составляющихъ подпочву «Критики чистаго разума».

Присутствіе этихъ предпосылокъ имѣетъ роковое значеніе для теоріи знанія Канта. Онѣ не только лишаютъ ее критическаго характера, но и дѣлаютъ ее недоказанною и даже ложною, такъ какъ ставятъ неразрѣшимую проблему. Сначала мы покажемъ, что теорія Канта не доказана.

Кантъ подыскиваетъ условія возможности всеобщаго и необходимаго знанія, догматически предполагая существованіе такого знанія и выходя изъ предпосылки, что «данныя» опыта суть продуктъ дѣйствія какихъ-то вещей на познавательную способность. Поэтому ему представляется только три возможныхъ гипотезы возникновенія знанія. Согласно двумъ изъ нихъ знаніе есть соотвѣтствіе между представленіями и объектами, а согласно третьей знаніе есть созиданіе объектовъ, хотя бы только какъ явленій. Два первыхъ пути не приводятъ къ цѣли, и потому Кантъ считаетъ необходимымъ остановиться на третьемъ предположеніи. Такое изслѣдованіе имѣетъ характеръ умозаключеній отъ присутствія слѣдствія къ присутствію основанія, которыя, согласно ученію традиціонной логики, даже при самыхъ благопріятныхъ условіяхъ приводятъ только къ гипотезамъ, а вовсе не къ необходимому знанію. Между тѣмъ условія, въ которыхъ находятся умозаключенія Канта, вовсе не благопріятны для него и съ точки зрѣнія традиціонной логики, и съ точки зрѣнія логики интуитивизма [1]); кромѣ допущенныхъ имъ трехъ возможностей существуетъ еще четвертая, которой онъ, подъ вліяніемъ догматическихъ предпосылокъ, не принялъ въ расчетъ, между тѣмъ какъ она еще лучше обосновываетъ возможность всеобщаго и необходимаго знанія, чѣмъ гипотеза, защищаемая имъ. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ, что знаніе и не соотвѣтствуетъ объектамъ и не создаетъ ихъ, а заключаетъ ихъ въ себѣ такъ, какъ они есть, и тогда (это будетъ показано ниже, въ главѣ седьмой)

[1]) Объ умозаключеніяхъ отъ присутствія слѣдствія см. ниже гл. IX.

обоснованіе всеобщаго и необходимаго знанія можно будетъ сдѣлать глубже и вѣрнѣе, чѣмъ съ помощью гипотезы Канта [1]).

Защитники Канта часто говорятъ, что его система обосновывается не только путемъ умозаключенія отъ слѣдствія къ основанію (отъ опыта къ условіямъ его возможности). Они утверждаютъ, что Кантъ, построивъ свою систему, какъ гипотезу, постарался дать ей болѣе прочное основаніе, именно изслѣдовалъ составъ научнаго опыта и дѣйствительно нашелъ, что въ немъ содержатся всѣ условія, предположенныя его гипотезою. И въ самомъ дѣлѣ, Кантъ былъ слишкомъ искуснымъ мыслителемъ, чтобы не попытаться дать болѣе глубокое обоснованіе своей системѣ. Въ «Предисловіи» ко второму изданію «Критики чистаго разума» онъ говоритъ: «Въ этомъ предисловіи я выставляю предлагаемое въ моей Критикѣ и аналогичное гипотезѣ Коперника измѣненіе въ мышленіи только какъ гипотезу, хотя въ самомъ сочиненіи оно доказывается изъ свойствъ нашихъ представленій о пространствѣ и времени и элементарныхъ понятій разсудка аподиктически, а не гипотетически» [2]). Однако то, что́ Кантъ нашелъ въ этомъ изслѣдованіи состава опыта, еще вовсе не превращаетъ его гипотезу въ теорію. Въ дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій и въ аналитикѣ основоположеній онъ дѣйствительно показалъ, что научный опытъ содержитъ въ себѣ, какъ необходимое условіе своей возможности, понятія субстанціаль-

---

[1]) Правда, Кантъ намекаетъ на возможность такого познанія для существа, которое обладало бы интуитивнымъ разсудкомъ или способностью интеллектуальнаго созерцанія, однако безъ дальнихъ разсужденій онъ заявляетъ, что этой способности у человѣка нѣтъ, что человѣческая воспріимчивость имѣетъ всегда чувственный характеръ, и что разсудокъ человѣка дискурсивенъ, а не интуитивенъ. См. Кг. 685 с. (по-русски стр. 179). Одно изъ основаній, побуждающихъ Канта отрицать интуитивное знаніе у человѣка, заключается, пожалуй, въ томъ, что онъ преувеличивалъ силу этой способности, именно полагалъ, что интуитивный разсудокъ непремѣнно долженъ быть способностью не только созерцать, но и создавать созерцаемые объекты не какъ явленія, а какъ вещи въ себѣ (см. Кг. 75, по-русски стр. 60; такое представленіе объ интуитивномъ разсудкѣ высказывается особенно въ Критикѣ способности сужденія); между тѣмъ, само собою разумѣется, творческая способность въ такой высокой степени не можетъ быть приписана человѣческой познавательной дѣятельности.

[2]) Кг. 21; по-русски стр. 15.

ности, причинности, единства, множества и т. п., и что во главѣ всѣхъ этихъ условій стоитъ единство апперцепціи. Однако изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что перечисленные элементы опыта суть апріорныя начала самой познавательной дѣятельности: они съ такимъ же и даже съ бо́льшимъ успѣхомъ могутъ играть роль условій опыта, будучи въ то же время основою самого міра, непосредственно воспринимаемою въ актахъ опытнаго знанія. Въ особенности ученіе о трансцендентальномъ единствѣ апперцепціи производитъ сильное впечатлѣніе, и это объясняется тѣмъ, что единство сознанія въ самомъ дѣлѣ есть необходимое условіе научнаго опыта; однако Кантъ вовсе не доказалъ, что это условіе достаточное; a priori ясно, что возможность опыта еще болѣе была бы обезпечена, если бы можно было показать, что индивидуальное единство сознанія мыслящаго человѣка вплетено въ сверхъиндивидуальное вселенское единство, открывающееся въ интуиціи также и индивидууму. Не даромъ иногда историки и даже нѣкоторые правовѣрные сторонники Канта, излагая это ученіе, разумѣютъ подъ трансцендентальнымъ единствомъ апперцепціи сверхъиндивидуальный синтезъ. Однако «Критика чистаго разума» не даетъ прямыхъ подтвержденій такого истолкованія этого понятія [1]), и только въ Пролегоменахъ, поскольку здѣсь Кантъ вводитъ терминъ «сознаніе вообще», есть скудные намеки на возможность подобнаго ученія [2]). Поэтому въ дальнѣйшемъ изложеніи мы будемъ разсматривать трансцендентальное единство апперцепціи, какъ синтезъ, не тожественный численно въ различныхъ сознаніяхъ (хотя бы и одинаковый, т.-е. вполнѣ сходный у всѣхъ людей), и постараемся показать, что этотъ синтезъ не есть достаточное условіе для разрѣшенія проблемы знанія.

Не менѣе сильное впечатлѣніе производитъ дедукція чистыхъ понятій разсудка и доказательство нѣкоторыхъ основоположеній,

---

[1]) Впрочемъ, самъ Кантъ долженъ былъ бы признать, что взаимопроникновеніе индивидуальнаго и вселенскаго разума было бы самымъ выгоднымъ условіемъ для познанія, такъ какъ въ Діалектикѣ, разсуждая объ идеалѣ чистаго разума, онъ на каждомъ шагу повторяетъ, что регулятивное примѣненіе идей необходимо для полнаго объединенія всѣхъ синтезовъ, «такъ, какъ будто бы они были координированы въ высшемъ разумѣ, слабою копіею котораго является нашъ разумъ».

[2]) Стр. 71—78.

напр., доказательство устойчивости субстанціи. Однако и здѣсь Канту удается только показать присутствіе этихъ элементовъ въ опытѣ и необходимость ихъ, какъ условій возможности опыта; а чтобы перейти отъ этихъ несомнѣнныхъ истинъ къ своей теоріи, ему опять приходится ссылаться на то, что необходимость связи можетъ быть только апріорною, и что поэтому всѣ перечисленныя имъ условія возможности опыта суть понятія разсудка, имѣющія отношеніе только къ явленіямъ [1]). Эти соображенія нисколько не подтверждаютъ гипотезы Канта, потому что они цѣликомъ основываются на самой гипотезѣ. Стоитъ только предположить, что условія возможности опыта суть вмѣстѣ съ тѣмъ и необходимыя условія возможности самихъ вещей, непосредственно усматриваемыя въ опытѣ, и тогда окажется, что Кантъ не привелъ достаточныхъ аргументовъ въ пользу своей гипотезы, хотя онъ и правъ въ первой половинѣ своего доказательства.

Въ виду возможности интуитивнаго знанія теряетъ свою силу также еще одно изъ соображеній Канта, высоко цѣнимое нѣкоторыми его сторонниками. Условія возможности опыта не могутъ быть, по мнѣнію Канта, отвлечены изъ опыта, ибо какъ же можно извлечь изъ опыта то, наличность чего уже необходима для всякаго, даже и самаго первоначальнаго опыта [2]); слѣдовательно, условія опыта должны быть апріорными. Въ этомъ разсужденіи кроется чрезвычайно важный аргументъ, ниспровергающій такія попытки выводить изъ опыта условія возможности опыта, какія встрѣчаются въ философіи Локка, Юма, Милля (въ индивидуалистическомъ эмпиризмѣ). Въ самомъ дѣлѣ, Юмъ полагаетъ, что причинныя связи, субстанціальныя единства и т. п. элементы научнаго опыта не заключаются въ первоначальномъ опытѣ, а возникаютъ въ умѣ человѣка постепенно, подъ вліяніемъ опыта; выражаясь точно, понятіе причинности, по его ученію, даже и не отвлекается изъ опыта, а создается впервые опытомъ. Между тѣмъ нельзя не признать, что причинныя

[1]) Напр., въ доказательствѣ второй аналогіи опыта (во 2 изд. Критики) Кантъ говоритъ: «А понятіе, которое вноситъ съ собой необходимость синтетическаго единства, можетъ быть только понятіемъ чистаго разсудка, которое не заключается въ воспріятіи». Кг. 181; по-русски стр. 145.

[2]) См. напр. Кг. 186; по-русски стр. 148.

связи, субстанціальныя единства и т. п. составляютъ условіе возможности всякаго, даже и самаго первоначальнаго опыта, а если такъ, то гипотеза Юма непоправимо противорѣчива: она утверждаетъ, будто опытъ производитъ условіе своей возможности. Однако ясно, что этотъ аргументъ вовсе еще не свидѣтельствуетъ окончательно въ пользу апріоризма Канта: онъ только показываетъ, что элементы знанія, составляющіе условія возможности опыта, эмпирически непроизводны, но это еще не значитъ, что они исходятъ изъ самого разсудка: они могутъ быть также первоначальными «данными» опыта; иными словами, этотъ аргументъ разрушаетъ только школу индивидуалистическаго эмпиризма, но вовсе не затрагиваетъ универсалистическаго эмпиризма (интуитивизма).

Въ дедукціи чистыхъ понятій разсудка и въ аналитикѣ основоположеній Кантъ пытается доказать свою гипотезу еще и слѣдующимъ путемъ: онъ старается показать, что условія возможности опыта суть вмѣстѣ съ тѣмъ и условія возможности самихъ вещей, но только какъ явленій для нашей чувственности, именно онъ утверждаетъ, что наши представленія становятся объективными, т.-е. относятся нами къ предмету только благодаря тому, что въ нихъ есть необходимый синтезъ, вносимый въ нихъ нами же въ силу единства апперцепціи [1]). Это доказательство опять-таки не заключаетъ въ себѣ прямыхъ подтвержденій гипотезы Канта: оно имѣетъ силу только для тѣхъ, кто, подобно Канту, опирается на догматическія предпосылки раціонализма и эмпиризма о разобщенности между познающимъ субъектомъ и познаваемыми вещами и потому бьется надъ неразрѣшимымъ вопросомъ, какъ возможно, чтобы «мои» состоянія казались мнѣ «не моими» и даже приняли характеръ данныхъ вещей.

Мы уже говорили, что всѣ доказательства Канта заключаютъ въ себѣ долю истины; мало того, весь духъ его системы въ цѣломъ проникнутъ великими новыми откровеніями, вошедшими въ плоть и кровь многихъ послѣдующихъ системъ. Кантъ настойчиво повторяетъ эти истины чуть не въ каждомъ параграфѣ

---

[1]) «Критика чистаго разума» 1 изд., второй и третій отдѣлы дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій, 2 изд., второй отдѣлъ дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій.

своей объемистой книги, присоединяя къ нимъ свои недоказанныя построенія, и потому въ умѣ читателя устанавливается неразрывная ассоціація между ними: онъ привыкаетъ думать, будто, принимая истины философіи Канта, необходимо принять и всѣ специфическія особенности его ученія. Освободиться отъ этого самогипноза тѣмъ труднѣе, что сбивчивыя, мѣстами темныя разсужденія Канта съ трудомъ поддаются анализу. Кантъ открылъ органическую связь нечувственнаго остова опыта съ чувственными матеріалами его и такимъ образомъ показалъ, что необходимое знаніе можетъ быть получено путемъ опыта; изъ этого однако не слѣдуетъ, будто вся необходимая сторона «моего» опыта есть продуктъ моей природы, скорѣе это можно объяснить тѣмъ, что міръ «дается» мнѣ въ опытѣ цѣликомъ, вмѣстѣ со всею необходимостью своей природы.

Современнаго читателя, воспитаннаго на естественныхъ наукахъ, особенно подкупаетъ то, что Кантъ не только даетъ теорію опытнаго знанія, но и рѣшительно, чуть не на каждой страницѣ «Критики чистаго разума» заставляетъ человѣческій умъ ограничиваться знаніемъ предметовъ возможнаго опыта. Онъ правъ, утверждая, что всякое знаніе должно быть опытнымъ, но съ этою истиною въ его системѣ неразрывно сплетается заблужденіе, будто всякій опытъ относительно вещей имѣетъ чувственный характеръ по содержанію и даетъ намъ только явленіе вещи для насъ. Но болѣе всего закрѣпляется въ умѣ читателя это заблужденіе потому, что оно неразрывно связано въ системѣ Канта съ самою плодотворною, наиболѣе повліявшею на всю философію XIX вѣка мыслью, съ тѣмъ положеніемъ, что трансцендентное знаніе невозможно. Убѣдившись въ этой истинѣ, читатель воображаетъ, будто она должна быть принята непремѣнно въ той специфической формѣ, въ которой выразилъ ее Кантъ, именно въ видѣ утвержденія, что представленія познающаго субъекта не могутъ заключать въ себѣ никакого удостовѣренія относительно бытія и свойствъ вещей, находящихся за сферою субъекта, между тѣмъ какъ незыблемая истина, составляющая ядро этого положенія Канта, сводится къ гораздо менѣе сложному и менѣе предрѣшающему судьбы философіи слѣдующему утвержденію: знаніе не можетъ заключать въ себѣ никакого удостовѣренія относительно бытія и свойствъ

вещей, находящихся внѣ самого процесса знанія. Слѣдовательно, Кантъ правъ, утверждая, что познающій субъектъ не можетъ самодѣятельностью своего индивидуальнаго мышленія скопировать міръ вещей въ себѣ (какъ хотѣли раціоналисты), но онъ упустилъ изъ виду, что, быть можетъ, познающій субъектъ способенъ интуитивно слѣдовать въ опытѣ за самодѣятельностью самихъ вещей и такимъ образомъ выходить безконечно далеко за предѣлы своего я.

До сихъ поръ мы старались только установить, что Кантъ не доказалъ своей теоріи знанія и что на ряду съ нею существуетъ, по крайней мѣрѣ, еще одинъ не использованный въ исторіи философіи систематически способъ рѣшенія проблемы знанія. Теперь мы постараемся показать, что гипотеза Канта есть заблужденіе.

Прежде всего укажемъ на одно обстоятельство, которое не разрушаетъ прямо этой системы, но поселяетъ уже сомнѣніе въ ея истинности и характеризуетъ ее съ нѣкоторой новой стороны. Философія Канта обѣдняетъ міръ [1]), она лишаетъ его, сама того не замѣчая, большей части его содержанія. Въ самомъ дѣлѣ, по Канту, весь извѣстный намъ міръ есть явленіе; это бы еще не бѣда, если разумѣть подъ словомъ явленіе то же, что разумѣетъ подъ нимъ, напр., Шеллингъ. Все богатство земной жизни, всѣ самыя разнообразныя формы ея легко укладываются подъ понятіе явленія въ смыслѣ не адекватнаго, но жизненнаго раскрытія какой-то болѣе глубокой сущности. Однако не таково понятіе явленія у Канта. Въ его философіи явленіе есть только знаніе и больше ничего. Необходимо точно уяснить себѣ, что это значитъ: обдумывая эту систему, невольно воображаешь, что явленія, о которыхъ трактуетъ «Критика чистаго разума», суть разнообразныя формы жизни, сами не имѣющія интеллектуальнаго характера, но составляющія содержаніе знанія, объектъ его: между тѣмъ на самомъ дѣлѣ, по Канту, явленіе не только служитъ содержаніемъ знанія, но и само во всѣхъ своихъ элементахъ и въ цѣломъ есть исключительно интеллектуальный процессъ, всѣми своими частями при-

[1]) Мы говоримъ здѣсь, конечно, только о бѣдности міра, доступнаго научному знанію, согласно теоріи Канта.

норовленный только къ тому, чтобы сложить знаніе, и внѣ этой цѣли не имѣющій никакого смысла. Въ самомъ дѣлѣ, содержаніе извѣстнаго намъ міра складывается по Канту только изъ ощущеній, изъ чувственныхъ данныхъ, которыя сами по себѣ составляли бы безсмысленную, безпорядочную и безжизненную груду, если бы къ нимъ не присоединялись упорядочивающія ихъ формы, превращающія ихъ въ представленія и даже въ предметы опыта. Однако и въ этихъ формахъ нѣтъ никакой жизни и никакого смысла, кромѣ служенія знанію. Особенно обращаютъ на себя вниманіе въ этомъ отношеніи категоріи субстанціальности и причинности. Обыденное сознаніе разумѣетъ подъ ними нѣчто живое, жизненное, не имѣющее само по себѣ интеллектуальнаго значенія: подъ субстанціею оно разумѣетъ самостоятельную индивидуальность, непроизводное ядро бытія, а подъ причинностью — затрату энергіи, дѣйствованіе. Ни слѣда этой жизни нѣтъ у Канта: по его ученію субстанціальность и причинность суть только разсудочныя правила необходимаго одновременнаго и послѣдовательнаго синтеза ощущеній, правила, благодаря которымъ ощущенія складываются въ представленія, имѣющія объективное значеніе. Слѣдовательно, синтезы причинности, субстанціальности и т. п. суть чисто интеллектуальные процессы и ничего болѣе. Весь міръ Канта есть представленіе, и при томъ такое представленіе, всѣ элементы котораго существуютъ только для того, чтобы сложить представленіе. Это интеллектуализмъ, доведенный до крайности; это ученіе о томъ, что единственный извѣстный процессъ есть процессъ познанія. Отрицаніе всякой трансцендентности здѣсь доведено до послѣднихъ предѣловъ: на вопросъ, что̀ составляетъ объектъ знанія, кантіанецъ или не можетъ отвѣтить ничего, или принужденъ сказать, что знаніе можетъ быть только знаніемъ о познавательномъ процессѣ, такъ какъ оно ни въ какомъ смыслѣ этого слова не можетъ выйти за предѣлы самого себя и своихъ интеллектуальныхъ элементовъ.

Удручающая бѣдность построеннаго Кантомъ міра не бросается въ глаза только потому, что она черезчуръ велика и вслѣдствіе этого не реализуется въ сознаніи читателя. Въ самомъ дѣлѣ, если интуитивизмъ (универсалистическій эмпиризмъ) есть истина, если правда, что сама жизнь, сами вещи, подвергаясь

сравниванію, становятся представленіями, сужденіями, вообще знаніемъ, то тогда понятно, почему сторонники Канта не пугаются утвержденія, что вся богатая жизнь природы вокругъ насъ есть только наше представленіе: невольно слѣдуя истинѣ, они вкладываютъ въ это представленіе всю реальную жизнь и не замѣчаютъ своей ошибки, не подозрѣваютъ, что, говоря въ духѣ Канта о мірѣ, какъ представленіи, они должны были бы построить совершенно иную картину, чѣмъ та, какая намъ представляется въ дѣйствительности. Мы полагаемъ, что нужно особенное напряженіе фантазіи, нужна помощь какихъ-либо конкретныхъ примѣровъ, чтобы изобразить міръ, который соотвѣтвѣтствовалъ бы теоріи Канта. Прежде всего этотъ міръ лишенъ какихъ бы то ни было дѣятельностей, кромѣ дѣятельности разсудка, складывающей ощущенія въ группы по опредѣленнымъ правиламъ. Когда волны морского прибоя ударяются о прибрежные камни, листья деревьевъ трепещутъ и шелестятъ отъ вѣтра, ястребъ стремительно бросается съ высоты внизъ и разрываетъ мирно воркующаго голубя, во всемъ этомъ нѣтъ и тѣни дѣйствованія, присущаго самимъ явленіямъ. Но откуда же является это сознаніе того, что внѣ меня все живетъ и дѣйствуетъ? Отвѣтъ, что это сознаніе есть результатъ антропоморфизма, именно привычки переносить дѣятельности, извѣстныя изъ внутренняго опыта, на представленія внѣшнихъ вещей, не удовлетворителенъ для кантіанца потому, что, согласно теоріи Канта, никакихъ дѣятельностей своего я за исключеніемъ познавательныхъ синтезовъ мы не наблюдаемъ. Быть можетъ, я въ самомъ себѣ живетъ, кромѣ познанія, самыми разнообразными дѣятельностями, однако познать эту свою жизнь оно не можетъ: для самопознанія я необходимо, чтобы эта жизнь подѣйствовала на чувственность я (на его воспріимчивость), т.-е. преломилась и выразилась въ видѣ безжизненныхъ, разрозненныхъ, пассивно данныхъ чувственныхъ состояній, которыя уже подлежатъ активному, однако чисто интеллектуальному синтезу разсудка, превращающему ихъ въ представленіе о я. «Вѣдь душа,— говоритъ Кантъ,—созерцаетъ себя самое не такъ, какъ она представилась бы себѣ въ ея непосредственной самодѣятельности, а сообразно тому, какъ она получаетъ воздѣйствіе изнутри, слѣдовательно, не такъ, какъ она существуетъ въ себѣ, а такъ,

какъ она является себѣ» [1]). «Я не могу опредѣлить свое существованіе, какъ самодѣятельнаго существа, но представляю себѣ только самодѣятельность своего мышленія, т.-е. дѣятельность опредѣленія, и мое существованіе всегда опредѣляется только какъ чувственное, т.-е. какъ существованіе явленія. Однако благодаря этой самодѣятельности мышленія я называю себя интеллигенціею» [2]). «Я существую, какъ интеллигенція, которая сознаетъ только свою способность соединенія» [3]).

Итакъ, наблюдая въ себѣ жизнь воли и чувства, напр. хотѣніе сыграть на скрипкѣ какую-либо пьесу, возникающее отсюда хотѣніе купить ноты и рядъ дѣятельностей, слѣдующихъ за этимъ, вплоть до эстетическаго наслажденія музыкою, кантіанецъ принужденъ утверждать, что и эта жизнь вся состоитъ изъ чувственныхъ данныхъ, которыя не находятся другъ съ другомъ ни въ какой иной связи, кромѣ связей, производимыхъ разсудкомъ.

Мало того, что Кантъ изгоняетъ изъ міра всякую дѣятельность, кромѣ интеллектуальнаго процесса связыванія чувственныхъ данныхъ, онъ изгоняетъ также изъ міра вообще всякое внутреннее содержаніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ всякое внутреннее отношеніе между его элементами; такъ оно и должно быть, если міръ явленій есть по содержанію груда чувственныхъ данныхъ. «Если я отвлекаюсь отъ всѣхъ условій созерцанія и останавливаюсь исключительно на понятіи о вещи вообще, то я могу отвлечься отъ всѣхъ внѣшнихъ отношеній и все-таки у меня должно остаться еще понятіе о томъ, что уже вовсе не есть отношеніе, а отмѣчаетъ чисто внутреннія опредѣленія. На первый взглядъ отсюда слѣдуетъ выводъ, что въ каждой вещи (субстанціи) есть нѣчто безусловно внутреннее, предшествующее всѣмъ внѣшнимъ опредѣленіямъ» [4]). «Однако эта необходимость основывается только на абстракціи и не имѣетъ никакого значенія для вещей, поскольку онѣ даются въ созерцаніи съ такими опредѣленіями, которыя выражаютъ только отношенія и ничего

---

[1]) Кг. 73; по-русски стр. 59.
[2]) Тамъ же, 676; по-русски стр. 110.
[3]) Тамъ же, стр. 677; по-русски стр. 111.
[4]) Тамъ же, стр. 254; по-русски стр. 195 с.

внутренняго въ своей основѣ не имѣютъ именно потому, что это не вещи въ себѣ, а только явленія» [1]). Совершенно такой же мертвенный характеръ имѣетъ и наша душевная жизнь, поскольку мы ее знаемъ. «Если жалоба: мы не видимъ ничего внутренняго въ вещахъ, должна обозначать, что мы посредствомъ чистаго разсудка не можемъ познать, каковы въ себѣ вещи, являющіяся намъ, то эта жалоба несправедлива и неразумна»; она не разумна потому, что мы можемъ познавать вещи только съ помощью чувствъ и даже «намъ совсѣмъ не дано наблюдать свою собственную душу какимъ-либо инымъ способомъ, кромѣ созерцанія нашего внутренняго чувства» [2]).

Неудивительно поэтому, что Кантъ утверждаетъ, будто единственная субстанція, которую мы можемъ себѣ представить, есть матерія, и въ связи съ этимъ онъ близокъ къ утвержденію (и даже долженъ былъ бы утверждать), что движеніе есть единственная представимая для насъ форма измѣненія [3]). Строго говоря, изъ этого слѣдуетъ, что понятія субстанціальности и причинности не примѣнимы къ внутреннему опыту [4]). Такъ какъ по Канту опытъ безъ этихъ категорій невозможенъ, то становится непонятно, какимъ образомъ существуетъ внутренній опытъ и какъ онъ можетъ выразиться въ сужденіяхъ, имѣющихъ объективное значеніе. Мы увидимъ ниже, что Кантъ въ своемъ изслѣдованіи объективности сужденій и въ самомъ дѣлѣ почти совершенно игнорируетъ внутренній опытъ.

Міръ наглядныхъ представленій обѣдненъ Кантомъ въ высшей степени, но еще хуже изуродованъ въ его системѣ міръ понятій; однако это не такъ обращаетъ на себя вниманіе, въ особенности потому, что понятія вообще мыслятся нами не ясно, и это обстоятельство чрезвычайно покровительствуетъ ложнымъ ученіямъ о нихъ. По Канту, всякое понятіе есть только правило синтеза. Понятія бываютъ эмпирическія и чистыя; эмпирическія понятія суть правила синтеза опредѣленныхъ чувственныхъ данныхъ, а чистыя понятія суть правила объединенія разнообразнаго

---

[1]) Тамъ же, стр. 255; по-русски стр. 196.

[2]) Тамъ же, стр. 250; по-русски стр. 193.

[3]) Тамъ же, стр. 219, 210, 674; по-русски стр. 171, 165, 109.

[4]) См. о понятіи субстанціальности во внутреннемъ опытѣ. Кг. 299; по-русски стр. 226 с.

вообще. Итакъ, самыя важныя понятія, въ которыхъ, какъ намъ кажется, мы мыслимъ самое основное содержаніе міра, тѣ понятія, изъ которыхъ метафизика стремится построить все міроздание, суть только правила сложенія чего-то, совершенно лишенныя содержанія, если не подставить подъ нихъ ощущенія. Чтобы показать на конкретномъ примѣрѣ (два примѣра этого рода были приведены уже выше, когда мы говорили о понятіяхъ субстанціальности и причинности), какъ чудовищно обѣдняетъ міръ эта теорія, разсмотримъ самое важное понятіе нашего міросозерцанія, понятіе не разсудка, а разума, по ученію Канта, именно идею Бога. Какое огромное богатство содержанія заключаетъ въ себѣ эта идея въ интуиціяхъ мистиковъ, святыхъ и религіозныхъ людей! Какъ много сообщаютъ намъ объ ея содержаніи такіе философы, какъ Шеллингъ, съ особымъ интересомъ изслѣдующіе понятіе Абсолютнаго! Все это содержаніе, не сводящееся къ правиламъ сложенія и едва ли чувственное (а по Канту въ познаваемомъ мірѣ есть только ощущенія и правила ихъ сложенія), игнорируется «Критикою чистаго разума»: по теоріи Канта, идея Бога, идеалъ чистаго разума, есть не что иное, какъ правило или, вѣрнѣе, требованіе (такъ какъ это правило неосуществимо) абсолютной полноты объединенія чувственныхъ данныхъ опыта. Не только о Богѣ, обо всѣхъ идеяхъ вообще (т.-е. объ идеѣ души, міра и Бога) Кантъ говоритъ, что «ихъ не слѣдуетъ признавать въ себѣ, но надо признавать ихъ реальность, только какъ схемъ регулятивнаго принципа систематическаго единства всего естествовѣдѣнія»; «поэтому, если мы допускаемъ такія идеальныя существа, то мы собственно не расширяемъ нашего познанія объ объектахъ возможнаго опыта, но расширяемъ только эмпирическое единство его посредствомъ систематическаго единства, для чего идея даетъ намъ схему, которая, слѣдовательно, имѣетъ значеніе не конститутивнаго, а только регулятивнаго принципа» [1]). Пожалуй, нигдѣ творческая мощь и остроуміе Канта не выразились съ такою силою, какъ въ этомъ превращеніи Бога въ правило синтеза ощущеній. Но всего замѣчательнѣе то, что Кантъ даже и здѣсь отчасти правъ: въ числѣ всевозможныхъ предикатовъ Бога есть также преди-

[1]) Тамъ же, стр. 523 с.; по-русски стр. 380 с.

катъ всеобщаго синтеза, такъ что упрекнуть Канта можно только въ томъ, что онъ чудовищно обѣднилъ понятіе Бога.

Въ заключеніе этого отдѣла укажемъ еще на одно посягательство на содержаніе міра со стороны Критики чистаго разума, поскольку изъ нея съ необходимостью вытекаютъ выводы, ограничивающіе наше міросозерцаніе. Самъ Кантъ не изслѣдовалъ того вопроса, о которомъ мы будемъ теперь говорить, но зато историки и послѣдователи Канта подняли его. Если теорія знанія Канта вѣрна, то необходимо признать, что существованіе другихъ человѣческихъ сознаній, кромѣ моего, не доказуемо [1]): подобно бытію Бога, оно можетъ быть развѣ только предметомъ вѣры. Когда философская система приходитъ къ такому утвержденію, то въ глазахъ профана она становится смѣшною, а для того, кто знакомъ съ исторіею философіи, становится ясно, что въ этомъ мѣстѣ раскрылась трещина системы, которая дастъ благодѣтельный толчокъ новой работѣ и прогрессу философской мысли.

Кантовскій міръ явленій такъ однообразенъ по содержанію, что, пользуясь его матеріалами, нельзя разрѣшить удовлетворительно важнѣйшія философскія проблемы. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ, что Кантъ правъ: весь извѣстный мнѣ міръ есть «мое» представленіе, весь онъ состоитъ изъ «данныхъ» матеріаловъ (изъ ощущеній) и изъ «моихъ», т.-е. произведенныхъ самодѣятельностью (Кантъ даже говоритъ спонтанностью) моего мышленія синтезовъ. Какимъ образомъ эти матеріалы могутъ распасться на двѣ сферы—на міръ я и міръ не-я, на міръ внутренній и міръ внѣшній? Задача еще болѣе затрудняется тѣмъ, что, по Канту, всѣ «данные» матеріалы, всѣ ощущенія, если взять ихъ въ отдѣльности, субъективны (значеніе этого термина можно толковать различно, но во всякомъ случаѣ ясно, что по мнѣнію Канта, ощущенія сами по себѣ не сознаются, какъ міръ транссубъективный [2]). Слѣдовательно, одна часть матеріаловъ познанія во всякомъ случаѣ не составляетъ міра не-я, а другая часть (самодѣятельность мышленія) есть самое ядро субъекта; очевидно, нужны нечеловѣческія усилія, чтобы изъ такихъ матеріаловъ конструировать міръ не-я. Творческая мощь

---

[1]) См. Volkelt, J. Kants Erkenntnisstheorie, стр. 164.

[2]) Kr. 163, 234; по-русски стр. 133, 181.

Канта такъ велика, что онъ не отступаетъ и передъ этою задачею, однако рѣшеніе ея заключаетъ въ себѣ неясности и противорѣчія, ускользающія отъ вниманія только благодаря двусмысленности терминовъ объектъ и субъектъ, которыми Кантъ пользуется на каждомъ шагу. Подъ словами субъектъ и объектъ можно разумѣть я и внѣшній міръ, поскольку онъ состоитъ изъ предметовъ, подлежащихъ знанію. Въ такомъ случаѣ «объективный» значитъ принадлежащій къ сферѣ внѣшняго міра, какъ предмета знанія, исходящій отъ него (напр., принужденіе), имѣющій познавательное значеніе въ отношеніи къ нему. Эти же термины могутъ имѣть и другое значеніе: субъектомъ можно называть я, какъ носитель знанія, а объектомъ — содержаніе знанія безотносительно къ тому, заимствовано ли это содержаніе изъ внѣшняго или изъ внутренняго міра (напр., въ этомъ смыслѣ объектомъ знанія можетъ быть и какой-либо минералъ и «моя» эмоція гнѣва). Въ такомъ случаѣ «объективный» значитъ принадлежащій къ содержанію знанія, исходящій изъ него (напр., принужденіе), имѣющій познавательное значеніе въ отношеніи къ нему, а «субъективный» означаетъ исходящій изъ я и при томъ изъ той сферы его, которая не имѣетъ и не должна имѣть отношенія къ содержанію знанія. Очевидно, понятія объективности въ первомъ и во второмъ смыслѣ относятся другъ къ другу, какъ видъ къ роду; чтобы различить ихъ, мы будемъ называть два вида объективности, входящіе въ объемъ родового понятія объективности терминами: объективность внутренняго опыта и объективность внѣшняго опыта.

Разсматривая «Критику чистаго разума, мы постараемся показать, что Кантъ не различалъ ясно двухъ проблемъ, заключающихся въ этихъ понятіяхъ, и вмѣсто того, чтобы изслѣдовать проблему объективности вообще, былъ склоненъ имѣть въ виду преимущественно проблему объективности внѣшняго опыта. Мало того, смѣшеніе проблемъ у Канта идетъ еще далѣе. Уже изъ того, что объективность присуща какъ внутреннему, такъ и внѣшнему опыту, видно, что проблема объективности не можетъ быть отожествляема съ вопросомъ о томъ, почему одни элементы опыта переживаются, какъ міръ не-я, а другіе, какъ міръ я, т.-е. съ проблемою транссубъективной предметности и субъективности переживаній. Однако Кантъ, поставивъ вопросъ

объ объективности и имѣя въ виду собственно только объективность внѣшняго опыта, сблизилъ этотъ вопросъ съ вопросомъ о транссубъективной предметности внѣшняго опыта такъ, что почти невозможно усмотрѣть различіе между этими двумя совершенно разнородными проблемами. Это смѣшеніе ему было тѣмъ легче сдѣлать, что различіе между внутреннимъ и внѣшнимъ опытомъ какъ разъ въ этомъ вопросѣ для него почти отсутствовало: и я и не-я, по его мнѣнію, сами по себѣ непознаваемы, слѣдовательно, и внутренній и внѣшній опытъ относятся къ какому-то неизвѣстному предмету, къ трансцендентальному X; а потому, хотя никто не относитъ своего внутренняго опыта ни къ какому предмету, лежащему внѣ внутренней жизни, Кантъ этого различія между двумя формами опыта не замѣчаетъ и свое ученіе о трансцендентальномъ предметѣ излагаетъ такъ, что его легко принять за ученіе о транссубъективной предметности. Неудивительно поэтому, что съ Кантомъ случилось слѣдующее: при рѣшеніи поставленной проблемы онъ наткнулся на условія объективности вообще (какъ внѣшняго, такъ и внутренняго опыта), но съ помощью разныхъ построеній истолковалъ ихъ, какъ условія трансцендентальной предметности; а такъ какъ трансцендентальная предметность очень похожа на транссубъективную, то Кантъ и не занялся спеціальнымъ разсмотрѣніемъ этого послѣдняго вопроса. Такимъ образомъ проблема транссубъективности внѣшняго опыта осталась совсѣмъ не рѣшенною, а важныя открытія по вопросу объ объективности были искажены примѣсью искусственныхъ построеній. Нечего и говорить, что сюда присоединяются еще всѣ предвзятости, обусловливаемыя ложною предпосылкою о разобщенности между я и познаваемыми вещами. Разсмотримъ теперь подробнѣе весь этотъ процессъ.

Что Кантъ слишкомъ мало обращалъ вниманія на объективность внутренняго опыта и почти исключительно занимался объективностью внѣшняго опыта, это видно даже изъ примѣровъ, приводимыхъ имъ. Описывая, какимъ образомъ переживанія изъ субъективныхъ сужденій воспріятія превращаются въ объективныя сужденія опыта, Кантъ говоритъ о такихъ сужденіяхъ, какъ «комната тепла, сахаръ сладокъ, полынь горька» [1]), «воздухъ упругъ»,

[1]) Пролегомены, 70.

«когда солнце освѣщаетъ камень, то онъ становится теплымъ», «прямая линія есть кратчайшая между двумя точками» [1]), «всѣ тѣла дѣлимы», «тѣла тяжелы» [2]); онъ говоритъ о превращеніи эмпирическаго созерцанія дома въ воспріятіе дома, о воспріятіи замерзанія воды [3]), о субъективной послѣдовательности актовъ при воспріятіи частей дома и о необходимой объективной послѣдовательности актовъ воспріятія лодки, плывущей по теченію, о сужденіяхъ, устанавливающихъ причинную связь между теплотою въ комнатѣ и печью, между свинцовымъ шаромъ и ямкою на подушкѣ, между стекломъ и поднятіемъ воды надъ горизонтальною плоскостью [4]). При этомъ онъ вовсе не обращаетъ вниманія на объективность внутренняго опыта. Онъ вовсе не указываетъ на то, что всякое утвержденіе, даже и такое, какъ «полынь горька» или «части этого дома слѣдуютъ другъ за другомъ такъ-то» можетъ быть объективнымъ, можетъ пріобрѣсти всеобщность и необходимость, если его понять, какъ выраженіе внутренняго опыта: полынь необходимо горька въ отношеніи къ такой-то чувственности такого-то субъекта, части дома необходимо слѣдовали другъ за другомъ въ необходимомъ ряду такихъ-то, а не иныхъ актовъ (движеній глазъ и т. п.) моего воспріятія дома. Можно было бы подумать, что Кантъ не упоминаетъ объ этомъ, такъ какъ считаетъ само собою разумѣющимся, что объективность внутренняго опыта имѣетъ такой же характеръ, какъ и объективность внѣшняго опыта. Однако это объясненіе мало вѣроятно. Во-первыхъ, вопросы, возникающіе отъ того, что переживанія, не объективныя въ отношеніи къ внѣшнему міру, даютъ объективное знаніе о внутреннемъ мірѣ, слишкомъ сложны и важны для того, чтобы можно было считать излишнимъ упоминаніе ихъ. Въ особенности непростительно было бы намѣренное умолчаніе о нихъ для Канта, который многими своими выраженіями наводитъ на мысль, будто бы данныя внутренняго опыта вовсе не могутъ привести къ объективному знанію. Приводя примѣры: «комната тепла, сахаръ сладокъ, полынь горька», онъ прибавляетъ въ примѣчаніи: «я сознаюсь,

[1]) Тамъ же, 72—74.
[2]) Кг. 112, 666; по-русски стр. 85, 103.
[3]) Тамъ же, 679; по-русски стр. 112.
[4]) Тамъ же, 182 с., 190 с.; по-русски стр. 146, 152.

что эти примѣры представляютъ такія сужденія воспріятія, которыя никогда не могутъ сдѣлаться опытными сужденіями, даже и черезъ присоединеніе разсудочнаго понятія, такъ какъ они относятся только къ чувству, которое всякій знаетъ за субъективное и къ объекту не приложимое, и, слѣдовательно, никогда не могутъ сдѣлаться объективными» [1]). Послѣдовательность воспринимаемыхъ частей дома, зависящую отъ воли познающаго субъекта, онъ противопоставляетъ, какъ субъективную, послѣдовательности воспринимаемыхъ положеній лодки на рѣкѣ, ни однимъ словомъ не пытаясь разрѣшить всѣхъ недоумѣній, вызываемыхъ этимъ сопоставленіемъ [2]). Иногда онъ прямо говоритъ объ отношеніи воспріятія къ субъекту, какъ о чемъ-то противоположномъ объективности [3]). Внутреннюю жизнь онъ нерѣдко характеризуетъ, какъ «всегда измѣнчивый потокъ внутреннихъ явленій», такимъ тономъ, какъ будто и въ самомъ дѣлѣ она не можетъ быть предметомъ объективнаго знанія [4]).

Принявъ все это въ соображеніе, приходится признать, что Кантъ въ изслѣдованіи понятія объективности дѣйствительно черезчуръ односторонне сосредоточилъ свое вниманіе только на одномъ изъ видовъ объективности, именно на объективности внѣшняго опыта, что̀ неминуемо должно было печально отразиться на ходѣ его изслѣдованія, именно черезчуръ усложнить содержаніе понятія объективности. И въ самомъ дѣлѣ, какъ мы уже говорили, Кантъ отожествляетъ объективность знанія не просто съ предметностью, а съ трансцендентальною предметностью, которая по существу у него не отличается отъ трансубъективности. Противъ этого отожествленія ничего нельзя было бы возразить, если бы Кантъ ограничился первою половиною его, именно утвержденіемъ, что сужденіе признается нами объективнымъ тогда, когда связь, выраженная въ немъ, относится нами къ предмету, т.-е. сознается, какъ почерпнутая изъ предмета. Нельзя не согласиться съ нимъ, что сужденіе, имѣющее такой характеръ, должно быть всеобщимъ и необходимымъ: «ибо если

---

[1]) Пролегомены, стр. 70.

[2]) См. соч. М. И. Каринскаго. Объ истинахъ самоочевидныхъ. §§ 18—20, стр. 110—137.

[3]) Напр. Пролег., стр. 68.

[4]) Kr. 120 c.; по-русски, стр. 91.

одно сужденіе согласуется съ предметомъ, то и всѣ сужденія о томъ же предметѣ должны согласоваться между собою, такъ что объективное значеніе опытнаго сужденія есть не что иное, какъ его необходимая всеобщность» [1]). Единство предмета сужденія ведетъ за собою и единство сужденій: «ибо на какомъ основаніи должны бы были сужденія другихъ необходимо согласоваться съ моимъ, если бы не было единства въ предметѣ, къ которому всѣ они относятся, которому они должны соотвѣтствовать, а поэтому должны также согласоваться и между собою [2]). Отожествляя объективность сужденія и всеобщность и необходимость сужденія, Кантъ вмѣстѣ съ этимъ дѣлаетъ важное открытіе, сильно подкупающее въ пользу его теоріи даже и тогда, когда онъ присоединяетъ къ нему свои искусственныя построенія. Онъ замѣчаетъ, что сужденіе становится объективнымъ, относится нами къ предмету только въ томъ случаѣ, если къ содержанію его присоединяются нѣкоторые опредѣленные нечувственные элементы: простая ассоціація двухъ переживаній въ моемъ сознаніи, напр., ассоціація представленія о солнцѣ, освѣщающемъ камень, съ представленіемъ о нагрѣваніи камня, не заключаетъ еще въ себѣ матеріала для объективнаго сужденія объ отношеніи между солнцемъ и камнемъ [3]). Изъ этого ассоціированнаго матеріала получится объективное по отношенію къ солнцу и камню сужденіе только въ томъ случаѣ, если, напр., можно будетъ сказать, что «солнце согрѣваетъ камень», т.-е. если кромѣ ассоціаціи представленій окажется налицо причинная связь между солнцемъ и камнемъ. Изслѣдуя признаки объективности сужденія, т.-е. отнесенности его къ предмету, нужно помнить, какъ уже сказано, что переживанія внутренняго опыта могутъ служить источникомъ объективныхъ сужденій, т.-е. сужденій, отнесенныхъ къ предмету совершенно такъ же, какъ и переживанія внѣшняго опыта. Сужденіе «гнѣвъ помѣшалъ мнѣ дѣйствовать обдуманно» имѣетъ

---

[1]) Пролег., 68.

[2]) Тамъ же, 68 с.

[3]) Хотя она заключаетъ уже въ себѣ,—и этого Кантъ, къ сожалѣнію, не отмѣтилъ, — нечувственные элементы, усмотрѣніе которыхъ даетъ матеріалъ для объективнаго сужденія по отношенію ко мнѣ, субъекту, именно для сужденія, что «въ моемъ представленіи за солнцемъ, освѣщающимъ камень, слѣдуетъ нагрѣваніе камня».

такой же объективный характеръ, какъ и сужденіе «солнце согрѣваетъ камень» и также относится, сколько бы разъ ни повторялъ я его, къ одному и тому же предмету, именно къ процессу моего гнѣва. При этомъ особенно важно отмѣтить, что гнѣвъ, служащій предметомъ моего объективнаго сужденія, ни въ какомъ смыслѣ этого слова не сводится мною ни къ какому трансцендентальному предмету, равному X, и ужъ во всякомъ случаѣ не есть для меня транссубъективный предметъ. Слѣдовательно, утверждая, что необходимое, т.-е. объективное сужденіе есть всегда сужденіе, отнесенное къ предмету, никоимъ образомъ нельзя еще утверждать, будто всякая предметность есть отнесенность къ какому-то X, лежащему за предѣлами содержанія опыта, или что она должна быть транссубъективною. Между тѣмъ Кантъ утверждаетъ именно это и, слѣдовательно, сближаетъ проблему объективности съ проблемою транссубъективной предметности такъ, что онѣ сливаются въ одно цѣлое. Въ главѣ «О синтезѣ воспризнанія въ понятіи» Кантъ говоритъ: «Здѣсь необходимо столковаться о томъ, что̀ слѣдуетъ разумѣть подъ выраженіемъ предметъ представленій. Мы сказали выше, что сами явленія суть только чувственныя представленія, которыя поэтому сами по себѣ не могутъ быть разсматриваемы, какъ предметы (внѣ способности представленія). Что же тогда имѣютъ въ виду, когда говорятъ о предметѣ, соотвѣтствующемъ познанію и, значитъ, отъ него отличномъ? Очевидно, этотъ предметъ надо мыслить только какъ нѣчто, вообще X, такъ какъ внѣ нашего познанія мы не имѣемъ ничего, что́ бы мы могли противопоставить познанію, какъ нѣчто соотвѣтствующее ему» [1]).

Правда, Кантъ замѣчаетъ, что всякое состояніе сознанія можно назвать объектомъ, но не эту объективность имѣетъ онъ въ виду, когда говоритъ объ объективности знанія. «Хотя все, и даже всякое представленіе, поскольку мы его сознаемъ,—говоритъ Кантъ,—можетъ быть названо объектомъ, однако значеніе этого слова для явленій, не въ томъ смыслѣ, поскольку они (какъ представленія) суть объекты, а въ томъ смыслѣ, поскольку они только обозначаютъ объектъ, требуетъ болѣе глу-

[1]) Кг. 118 с. (по-русски стр. 89 с.). См. вообще всю эту главу, стр. 118—123 (по-русски стр. 89—92), а также Пролегомены, стр. 69.

бокаго изслѣдованія» [1]). Въ той же самой главѣ о «Синтезѣ воспризнанія въ понятіи», въ которой дано опредѣленіе предмета, онъ говоритъ: «Всѣ представленія имѣютъ, какъ представленія, свой предметъ, и могутъ сами быть предметами другихъ представленій въ свою очередь. Явленія суть единственные предметы, которые могутъ быть даны намъ непосредственно, и то, что въ нихъ непосредственно относится къ предмету, называется созерцаніемъ. Но эти явленія не суть вещи въ себѣ, а только представленія, которыя въ свою очередь имѣютъ свой предметъ, и этотъ предметъ, слѣдовательно, уже не можетъ быть созерцаемъ нами; поэтому мы будемъ называть его не эмпирическимъ, т.-е. трансцендентальнымъ предметомъ=X». Казалось бы, здѣсь Кантъ различаетъ двѣ формы объективныхъ предметовъ: внутрисубъективную и транссубъективную, однако такъ нельзя толковать его; тотчасъ послѣ этого онъ прибавляетъ: «Чистое понятіе объ этомъ трансцендентальномъ предметѣ (который дѣйствительно во всѣхъ нашихъ познаніяхъ всегда одинаково=X) есть то, что можетъ давать всѣмъ нашимъ эмпирическимъ понятіямъ вообще отношеніе къ предмету, т.-е. объективную реальность» [2]). Значитъ, пока въ представленіи не чувствуется транссубъективная принудительность, пока оно сознается, какъ мое душевное состояніе, хотя бы и опредѣленное не моимъ произволомъ, а другими моими душевными состояніями, къ которымъ оно относится, какъ къ своимъ объектамъ, Кантъ не называетъ еще его объективнымъ. Это особенно ясно видно изъ слѣдующей формулировки проблемы объективности, данной Кантомъ въ доказательствѣ второй аналогіи опыта: «Мы имѣемъ въ себѣ представленія, которыя мы и можемъ сознавать въ себѣ, но какъ бы далеко ни простиралось это сознаніе, какъ бы точно и пунктуально оно ни было, все-таки представленія остаются только представленіями, т.-е. внутренними опредѣленіями нашей души въ томъ или иномъ отношеніи времени. Какимъ же образомъ мы приходимъ къ тому, что придаемъ этимъ представленіямъ объектъ, къ ихъ субъективной реальности, какъ модификацій, еще какую-то объективную реальность? Объективное значеніе

---

[1]) Тамъ же, 182; по-русски стр. 145.

[2]) Тамъ же, стр. 122; по-русски стр. 91 с.

не можетъ состоять въ отношеніи къ другому представленію (о томъ, что можно было бы назвать представленіемъ о предметѣ), такъ какъ тогда снова является на сцену вопросъ, какъ въ свою очередь это представленіе выходитъ изъ самого себя и пріобрѣтаетъ еще объективное значеніе, кромѣ субъективнаго, которое присуще ему, какъ опредѣленію душевнаго состоянія» [1]).

Итакъ, подъ объективностью знанія Кантъ разумѣетъ отнесенность представленія къ чему-то такому, что кажется находящимся за предѣлами субъекта, какъ явленія, т.-е. такой характеръ представленія, когда въ немъ чувствуется транссубъективная принудительность, хотя бы она и создавалась только закономѣрностью самого процесса познанія. Вотъ почему мы говоримъ, что проблема трансцендентальной предметности черезчуръ сближается у Канта съ проблемой транссубъективной предметности, т.-е. съ вопросомъ, какъ возможно, чтобы представленія относились мною къ чему-то, что не есть я? А такъ какъ проблема трансцендентальной предметности отожествляется съ проблемою объективности и, слѣдовательно, съ проблемою всеобщности и необходимости сужденій, то ясно, что здѣсь получается огромное накопленіе проблемъ и общее рѣшеніе ихъ должно заключать въ себѣ пробѣлы. Мы можемъ даже предсказать, что одна изъ такихъ проблемъ, именно вопросъ о транссубъективности внѣшняго опыта, совсѣмъ не будетъ рѣшена. Въ самомъ дѣлѣ, Кантъ считаетъ всѣ переживанія цѣликомъ душевными опредѣленіями познающаго субъекта; отсюда не составляютъ исключенія также и всѣ элементы предметности, хотя бы она была трасцендентальною или транссубъективною [2]); при этихъ условіяхъ рѣшить вопросъ о транссубъективности внѣшняго опыта это значитъ показать, какимъ образомъ «мои» представленія могутъ сложиться такъ, чтобы казалось, что они заключаютъ въ себѣ транссубъективный предметъ, хотя на самомъ дѣлѣ они не содержатъ въ себѣ ничего транссубъективнаго. Изъ сказаннаго въ первыхъ трехъ главахъ ясно, что этой цѣли достигнуть нельзя и, слѣдовательно, кантовское рѣшеніе проблемы объективности окажется совершенно негоднымъ

---

[1]) Тамъ же, 186 с.; по-русски 149.

[2]) См., напр., Kr. 137; по-русски стр. 101.

для объясненія внѣшняго опыта, хотя въ своемъ изслѣдованіи Кантъ имѣлъ въ виду именно внѣшній опытъ.

Въ самомъ дѣлѣ, согласно ученію Канта, наши сужденія объективны постольку, поскольку въ нихъ есть апріорный синтезъ; апріорный синтезъ обусловленъ самою природою мышленія, безъ этого синтеза невозможно единство опыта, а слѣдовательно и единство самосознанія; а слѣдовательно, и самое существованіе самосознанія; итакъ, апріорный синтезъ есть нѣчто необходимое: пока есть опытъ, и пока есть самосознаніе, есть и апріорный синтезъ. Слѣдовательно, всматриваясь въ представленія, подчиненныя апріорному синтезу, и строя по поводу нихъ сужденія, мы неизбѣжно чувствуемъ необходимость связей въ нихъ и сознаемъ отнесенность нашихъ сужденій къ одному единому предмету. Какъ ни остроумны построенія Канта, они пригодны развѣ только для объясненія объективности внутренняго опыта, а для объясненія объективности внѣшняго опыта они вовсе не годятся. Объективность внѣшняго опыта состоитъ въ живомъ сознаніи зависимости акта сужденія отъ вещи, не принадлежащей къ составу моей душевной жизни, при чемъ самое содержаніе объективнаго представленія (напр., представленія дерева, когда я смотрю на лѣсъ) чувствуется мнѣ, какъ независимая отъ меня вещь, а не какъ что-то только относящееся къ вещи. Въ построеніяхъ Канта нѣтъ и намека на объясненіе этой транссубъективности: по его собственному ученію ея нѣтъ въ ощущеніяхъ, ея нѣтъ также и въ апріорныхъ синтезахъ, такъ какъ они суть продукты самодѣятельности «моего» мышленія, она не можетъ возникнуть также изъ комбинаціи ощущеній и апріорныхъ синтезовъ, такъ какъ непонятно, какимъ образомъ «моя» дѣятельность упорядоченія «моихъ» ощущеній можетъ показаться мнѣ транссубъективною. Правда, историки и сторонники Канта иногда аргументируютъ въ пользу Канта слѣдующимъ образомъ: апріорный синтезъ есть синтезъ необходимый, подчиненныя ему ощущенія образуютъ комплексъ, структура котораго чувствуется, какъ нѣчто независящее отъ моего произвола, вынуждающее меня признать ея наличность, и это-то обстоятельство придаетъ такому комплексу видимость транссубъективности. Однако этотъ аргументъ несостоятеленъ: въ сферѣ внутренняго опыта на каждомъ шагу встрѣчается такая принудительность, и тѣмъ

не менѣе она не сопровождается сознаніемъ транссубъективности. Положимъ, мы пережили рядъ какихъ-либо душевныхъ состояній, напр., мы фантазировали и намѣренно старались скомбинировать образъ подводнаго дворца морского царя изъ такихъ элементовъ, какъ хрустальныя стѣны, звѣзды на потолкѣ, морскія водоросли и т. п.; если вслѣдъ за этимъ мы хотимъ анализировать этотъ комплексъ переживаній, поскольку въ немъ «мои» дѣятельности активнаго припоминанія и творческаго комбинированія слѣдовали другъ за другомъ, и хотимъ высказать рядъ сужденій объ его свойствахъ съ этой стороны, то онъ со всѣми своими элементами будетъ стоять въ нашей памяти, какъ единый предметъ, независимый отъ нашего произвола, вынуждающій признать въ себѣ такую-то, а не иную структуру дѣятельностей и тѣмъ не менѣе вовсе не транссубъективный: обсуждаемыя мною мои дѣятельности не чувствуются, какъ не-я, не стоятъ передо мною такъ, какъ наблюдаемое или даже вспоминаемое дерево [1]).

Если намъ скажутъ, что такія сужденія не относятся къ сферѣ научнаго опыта, т.-е не заключаютъ въ себѣ необходимости и всеобщности въ томъ смыслѣ, какъ положенія физики, а потому не удивительно, что предметъ ихъ не транссубъективенъ, возраженіе не попадетъ въ цѣль. Во-первыхъ, еще вопросъ, правда ли, будто сужденія о единичныхъ переживаніяхъ внутренняго опыта совершенно лишены характера необходимости, а, во-вторыхъ, и это самое главное, намъ даже и не нужно поднимать этой проблемы: мы говоримъ только о томъ, что въ актѣ сужденія независимость обсуждаемаго переживанія отъ моего произвола и принужденіе, исходящее отъ переживанія, не придаютъ еще ему характера транссубъективности.

Впрочемъ, у защитниковъ Канта есть еще одна модификація этого же самаго аргумента. Они говорятъ, что апріорный синтезъ есть условіе возможности не только предметовъ опыта, но даже самосознанія. Слѣдовательно, это синтезъ безсознательный, а потому, хотя онъ и производится самодѣятельностью познавательной способности, продукты его, отлившіеся въ необходимую

[1]) Чтобы согласиться съ этимъ различеніемъ, необходимо наблюдать сужденія именно о тѣхъ переживаніяхъ, которыя мы называемъ «моими» (см. гл. III), а не обо всемъ томъ, что современною психологіею относится неправильно, по нашему мнѣнію, къ сферѣ внутренняго опыта.

и неизмѣнную форму, должны представляться возникшему сознанію какъ что-то транссубъективное, какъ самостоятельно существующая природа. Основанія для такого рѣшенія проблемы заключаются между прочимъ въ ученіи Канта о продуктивномъ воображеніи, какъ безсознательномъ трансцендентальномъ синтезѣ, который создаетъ образы вещей, выражаемые въ свою очередь въ понятіяхъ разсудкомъ [1]). Въ основѣ этого аргумента лежитъ предположеніе, что продукты безсознательной законосообразной дѣятельности субъекта, восходя въ сознаніе того же субъекта, представляются ему, какъ нѣчто не имъ созданное, а данное ему извнѣ. Однако, это предположеніе, а слѣдовательно и аргументація, основанная на немъ, опровергается фактами внутренняго опыта. Иногда мы дѣлаемъ что-нибудь, какъ говорится машинально, напр., сидя у стола съ разными сластями и оживленно бесѣдуя, беремъ время отъ времени со стола конфеты, накладываемъ на блюдечко варенье и т. п. и совершенно не замѣчаемъ этихъ дѣятельностей; но стóитъ намъ только обратить вниманіе на результаты этого хозяйничанья, иногда удивительные, напр., когда оказывается, что мы забрали чрезмѣрное количество конфетъ и тотчасъ же, воспроизводя эти дѣятельности по памяти, мы признаемъ, что онѣ были «моими» въ полномъ смыслѣ этого слова; мы ихъ приписываемъ себѣ не на основаніи косвенныхъ соображеній, напр., не потому, что у насъ сохранилось въ памяти зрительное или моторное воспоминаніе о моихъ рукахъ, берущихъ конфеты, а непосредственно на основаніи усмотрѣнія существовавшихъ во мнѣ, но не опознанныхъ раньше хотѣній и дѣйствованій [2]). Если намъ возразятъ, что этотъ примѣръ не годится, потому что въ немъ рѣчь идетъ объ эмпирическомъ синтезѣ, возникающемъ на почвѣ

---

[1]) Кг. 95; по-русски стр. 74.

[2]) Бываютъ въ самомъ дѣлѣ случаи, когда дѣятельность приписывается нами себѣ только на томъ основаніи, что «мои руки взяли», «мои ноги пошли», и т. п., но въ этихъ случаяхъ онѣ относятся нами, собственно, не къ нашему я, а къ нашему тѣлу, онѣ представляются намъ, какъ нѣчто «данное» извнѣ, и у насъ есть въ самомъ дѣлѣ основаніе думать, что онѣ «даны» намъ изъ сферы тѣла: вѣдь оно можетъ производить движенія, напр., рефлекторныя, такъ, что они явнымъ образомъ «даны» моему я, какъ нѣчто транссубъективное. См. мое соч. «Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма», гл. I.

уже существующаго сознанія, а Кантъ говоритъ о трансцендентальномъ синтезѣ, впервые создающемъ сознаніе, то мы опять отвѣтимъ, что этимъ различеніемъ не уничтожается цѣликомъ значеніе нашего примѣра: онъ во всякомъ случаѣ показываетъ, что, насколько свидѣтельствуетъ опытъ, безсознательность «моей» дѣятельности не служитъ еще достаточнымъ основаніемъ къ тому, чтобы она показалась мнѣ при опознаніи ея транссубъективною. Слѣдовательно, наши противники, устанавливая свою гипотезу, говорятъ не только о чемъ-то выходящемъ за предѣлы всякаго опыта, но еще и о чемъ-то не аналогичномъ никакому опыту. Имъ остается только прибѣгнуть къ послѣднему аргументу, считающемуся самымъ сильнымъ у сторонниковъ критическаго гносеологическаго метода изслѣдованія, именно утверждать, что отвергающіе ихъ гипотезу отвергаютъ единственное возможное условіе самосознанія: въ самомъ дѣлѣ, самосознаніе возможно только въ томъ случаѣ, если объектъ противополагается субъекту, міръ не-я противополагается міру я, и появиться этотъ объектъ ни откуда не можетъ, кромѣ какъ изъ досознательныхъ синтезовъ самого субъекта. Однако, эта попытка спастись въ сферу «единственно возможныхъ условій» принадлежитъ къ числу плохихъ спекуляцій: если пораскинуть умомъ, то указываемое гипотезою условіе окажется мнимо единственнымъ; одинъ изъ возможныхъ выходовъ указанъ выше, онъ данъ въ ученіи о непосредственномъ воспріятіи транссубъективнаго міра.

Возможна еще одна попытка настаивать на томъ, что теорія знанія Канта удачно справилась съ элементомъ транссубъективности внѣшняго опыта. Можно утверждать, что, по Канту, къ сферѣ не-я относятся тѣ образы, которые отливаются въ пространственно-временныя формы и подчинены апріорнымъ синтезамъ, тѣ же образы, которые отливаются только во временныя формы, а также тѣ образы, которые обладаютъ пространственно-временными формами, но не подчинены апріорнымъ синтезамъ, составляютъ внутренній міръ. Самъ Кантъ говоритъ, что эмпирическій предметъ «называется внѣшнимъ, когда онъ представляется въ пространствѣ, и внутреннимъ, когда онъ представляется только во временныхъ отношеніяхъ»[1]).

[1]) Kr. 315 c. (по-русски стр. 236). См. также Пр. 125.

Это выходъ изъ затрудненія очень удачный: пространственный образъ въ самомъ дѣлѣ всегда заключаетъ въ себѣ нѣчто транссубъективное. Поэтому показать ошибку, кроющуюся въ этихъ разсужденіяхъ, можно только доказавъ, что кантіанецъ долженъ разумѣть подъ представленіемъ пространства не совсѣмъ то, что́ разумѣемъ подъ нимъ мы, когда говоримъ, что въ пространствѣ есть нѣчто транссубъективное, принудительно навязывающееся извнѣ. Къ счастью, матеріалы для этого доказательства найти не трудно. Согласно ученію Канта, эмпирическій пространственный предметъ, стоящій передо мною въ воображеніи, не заключаетъ въ себѣ ничего транссубъективнаго и объективнаго: онъ можетъ переживаться и сознаваться цѣликомъ, какъ нѣчто субъективное, какъ «мое» душевное состояніе. Пространство есть «субъективное внѣшнее представленіе», какъ выразился Когенъ въ своемъ сочиненіи Kants Theorie der Erfahrung [1]). Эмпирическіе «предметы, говоритъ Кантъ, могутъ являться, не имѣя необходимаго отношенія къ функціямъ разсудка»; «разнообразное содержаніе представленія можетъ быть дано въ созерцаніи, которое только чувственно, т.-е. не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ воспріимчивости» [2]). Такое воспріятіе не имѣетъ объективнаго значенія, т.-е. не относится къ предмету, цѣликомъ переживается какъ внутреннее душевное состояніе. Это прямо сказано у Канта слѣдующими словами: «если изъ эмпирическаго познанія я исключаю всякое мышленіе (посредствомъ категорій), то у меня не остается никакого познанія о какомъ бы то ни было предметѣ, ибо черезъ одно только созерцаніе ничего не мыслится, и присутствіе этого воздѣйствія на чувственность во мнѣ не создаетъ еще никакого отношенія подобнаго представленія къ какому-либо объекту» [3]). Какимъ же образомъ изъ этого представленія можетъ получиться транссубъективная вещь, т. е. что-то такое, что не цѣликомъ относится мною къ моему я и въ самомъ дѣлѣ чувствуется, какъ самостоятельное бытіе? Очевидно, для кантіанцевъ остается только одинъ выходъ: ссылка на апріорные синтезы, на то, что присоединеніе ихъ къ про-

[1]) 2 изд., стр. 177.
[2]) Кг. 107, 657; по-русски стр. 82, 86.
[3]) Тамъ же, 234; по-русски стр. 181.

странственнымъ формамъ превращаетъ субъективныя картины моего воображенія въ предметы, какъ бы дѣйствительно обладающіе самостоятельнымъ бытіемъ, т.-е. создаетъ иллюзію транссубъективности. Но мы уже показали, что апріорные синтезы еще не могутъ придать представленію характера транссубъективности, а потому и этотъ выходъ для кантіанцевъ закрытъ.

Есть еще одно соображеніе, показывающее, что ссылки на пространственныя формы не достаточны для того, чтобы объяснить транссубъективность внѣшняго опыта: нѣкоторыя переживанія, совершенно лишенныя пространственныхъ формъ, живо чувствуются, какъ нѣчто транссубъективное: таковы, напр., навязчивыя идеи, стремленія, которыя мы называли «данными мнѣ» и т. п. Хотя это возраженіе и косвенное, однако оно могло бы оказаться разрушительнымъ, если бы какой-либо кантіанецъ попытался привести въ согласіе съ нимъ «Критику чистаго разума». Для этого пришлось бы искать болѣе общаго основанія транссубъективности, чѣмъ пространственныя формы.

Наконецъ, намъ могутъ возразить, что Канту вовсе не нужно строить транссубъективный міръ: подъ объективностью внѣшняго опыта онъ разумѣетъ только отношеніе нашихъ представленій къ предмету, который остается X, а вовсе не превращеніе самихъ представленій въ транссубъективные предметы. Въ отвѣтъ на это можно замѣтить, что тѣмъ хуже положеніе теоріи знанія Канта. Воспринимая какую-нибудь вещь внѣшняго міра, напр., смотря на дерево, мы не скажемъ, «передо мною стоитъ представленіе дерева, относящееся къ X», мы прямо переживаемъ самое содержаніе своего воспріятія, какъ міръ не-я. Впрочемъ, если даже не настаивать на этомъ и признать, что объективность внѣшняго опыта состоитъ только въ отнесеніи представленій къ какому-то транссубъективному X, то теорія знанія Канта и въ такомъ случаѣ ничего не выиграетъ. Правда, при этомъ никакое содержаніе чувственнаго знанія не признается за транссубъективное, однако какое-то темное, остающееся неизвѣстнымъ по содержанію X все же стоитъ передъ сознаніемъ, какъ что-то транссубъективное, и этотъ транссубъективный элементъ, хотя бы онъ былъ единственнымъ, необъяснимъ въ философіи Канта: самодѣятельность «моего» мышленія, необходимыя «правила» моего синтеза, насколько извѣстно изъ опыта,

никакъ не могутъ создать чего-либо, что бы казалось мнѣ «не моимъ» [1]).

Замѣтимъ еще, что объясненіе транссубъективности путемъ ссылки на апріорныя формы приводитъ философію Канта къ противорѣчивому результату, который можетъ быть выраженъ въ слѣдующемъ положеніи: все «данное» (ощущенія) принадлежитъ къ сферѣ субъекта, только присоединеніе къ данному «моихъ» дѣятельностей (апріорныхъ синтезовъ) и формъ моей чувственности создаетъ транссубъективный объектъ. Эта формула замѣчательно напоминаетъ по своей противорѣчивости установленные нами конечные результаты эмпиризма и раціонализма и такимъ образомъ подтверждаетъ зависимость критицизма отъ предпосылки о разобщенности между я и не-я.

Посмотримъ теперь, достигъ ли Кантъ въ своемъ изслѣдованіи объективности сужденій своей главной цѣли, нашелъ ли онъ условія, при которыхъ сужденіе должно быть необходимымъ и всеобщимъ. По мнѣнію Канта, всеобщимъ и необходимымъ характеромъ отличается все то, что вложено нами самими въ явленія согласно необходимой природѣ нашего мышленія, то, что вытекаетъ изъ природы самой нашей познавательной дѣятельности. Найдя въ наукѣ необходимыя сужденія, напр., сужденія геометріи о пространствѣ, онъ полагаетъ, что объяснилъ эту необходимость тѣмъ, что пространство составляетъ форму нашей чувственности. Однако изъ того, что какой-либо продуктъ душевной жизни вытекаетъ изъ моей природы, еще вовсе не слѣдуетъ безъ дальнихъ разсужденій, чтобы я признавалъ его за необходимое явленіе: для такого признанія нужно во всякомъ случаѣ, чтобы условія возникновенія продукта, самыя мои дѣйствованія, опредѣленныя такими-то, а не иными границами, прозрѣвались мною до послѣдней ихъ глубины и были доступны изслѣдованію [2]). Между тѣмъ Кантъ не только не произвелъ

[1]) О томъ, что въ опытѣ, какъ внѣшнемъ, такъ и внутреннемъ, вещи стоятъ передъ нами, какъ живая реальность, а не наши представленія только, и что философія Канта не можетъ объяснить этого факта, см. соч. М. И. Каринскаго «Объ истинахъ самоочевидныхъ» въ особ. § 17, 96—110 и § 25.

[2]) О томъ, что продуктъ творческой силы субъекта можетъ не заключать въ себѣ отмѣтки необходимости силъ, создавшихъ его, см. соч. Каринскаго «Объ истинахъ самоочевидныхъ» § 6, 28—32.

такого изслѣдованія, но даже, что касается математики, и не могъ произвести его: по его ученію, пространство и время, лежащія въ основѣ всѣхъ математическихъ синтезовъ, суть пассивныя формы чувственности, онѣ находятся во мнѣ, но механизмъ ихъ возникновенія совершенно неизвѣстенъ.

Еще хуже положеніе Канта въ вопросѣ о всеобщности сужденій. Какъ возможно, чтобы то, что созерцается мною въ настоящій моментъ на одномъ частномъ примѣрѣ, было признано мною за образецъ того, что должно совершаться во всякое время во всѣхъ аналогичныхъ случаяхъ? [1]). Ссылки на мою природу и даже ссылки на то, что наблюдаемая структура явленія есть условіе возможности опыта, а потому всегда должна осуществляться въ опытѣ, не могутъ помочь именно Канту, отрицающему раціоналистическіе пріемы мышленія: вѣдь эти ссылки предполагаютъ, что логическая необходимость, обнаружившаяся въ какомъ-либо наблюдаемомъ случаѣ, выходитъ за предѣлы самой себя и ручается за то, что внѣ ея находится, именно за всѣ другіе случаи подобныхъ явленій.

Попробуемъ уступить Канту во всемъ, съ чѣмъ мы не соглашались до сихъ поръ, и мы увидимъ, что на сцену явится еще одинъ важный вопросъ, неразрѣшимый для его теоріи. Содержаніе міра явленій складывается, по Канту, изъ ощущеній, а порядокъ ощущеній и связи между ними опредѣляются апріорными формами. Однако, насколько извѣстно изъ «Критики чистаго разума», и въ особенности изъ «Критики способности сужденія», апріорными формами структура міра опредѣляется только въ общихъ чертахъ. Согласно закону причинности, напр., она такова: «всѣ измѣненія совершаются по закону соединенія причины и дѣйствія» [2]). Въ этомъ законѣ, очевидно, вовсе не указано, какое именно явленіе необходимо должно слѣдовать за опредѣленнымъ даннымъ явленіемъ; изъ самаго закона не видно, напр., что опредѣленное соотношеніе между водородомъ, кислородомъ и другими свойствами среды необходимо приводитъ къ возникновенію воды. Итакъ, спрашивается, чѣмъ же опредѣ-

---

[1]) См. объ этомъ сочин. Каринскаго «Объ истинахъ самоочевидныхъ» § 4, 16—25.

[2]) Кг. 2. изд. 180; по-русски стр. 144.

ляется отношеніе между апріорными формами и конкретными чувственными данными? Огромное значеніе этой проблемы для всей теоріи знанія не подлежитъ сомнѣнію, такъ какъ рѣшеніе ея заключаетъ въ себѣ отвѣтъ между прочимъ на слѣдующіе вопросы: какъ познаются частные законы природы, въ особенности, какъ совершаются индуктивныя умозаключенія? какова степень ихъ достовѣрности? какъ возможны единичныя синтетическія сужденія?

Проблема, поставленная нами во главѣ всѣхъ этихъ вопросовъ, аналогична той, которую мы изслѣдовали уже, разсматривая ученіе раціоналистовъ о прирожденныхъ идеяхъ [1]): и здѣсь, какъ и тамъ, оказывается, что недостаточно установить общіе принципы, лежащіе въ основѣ знанія, нужно еще показать, какъ они осуществляются въ жизни, какъ они примѣняются къ живому конкретному матеріалу. Также и отвѣты на этотъ вопросъ и отчасти затрудненія, кроющіяся въ нихъ, аналогичны тѣмъ, какіе встрѣтились намъ въ ученіи раціоналистовъ. Отношеніе между апріорными формами и опредѣленными чувственными данными не можетъ быть случайнымъ, слѣдовательно, мыслимы только два отвѣта на вопросъ: или это отношеніе также имѣетъ апріорный характеръ и, слѣдовательно, вся структура міра явленій апріорна, или же это отношеніе опредѣляется апостеріорно, изъ данныхъ опыта, и, слѣдовательно, не вся структура міра явленій апріорна. И тотъ, и другой отвѣтъ губителенъ для «Критики чистаго разума».

Допустимъ, что вся структура міра явленій апріорна, такъ что не только всеобщее подчиненіе опыта закону причинности, но и опредѣленныя конкретныя причинныя связи (напр., связь между возникновеніемъ воды и такою-то химическою реакціею кислорода и водорода) также апріорны [2]). Вмѣстѣ съ этимъ поневолѣ приходится допустить, что и содержаніе міра, т.-е. чувственные матеріалы, подлежащіе синтезу, также апріорны, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, что присутствіе и возникновеніе

---

[1]) Гл. II, стр. 56 с.

[2]) У Канта есть намеки на это ученіе, поскольку онъ говоритъ о трансцендентальномъ сродствѣ всѣхъ явленій, какъ объ основѣ ассоціаціи явленій въ воображеніи.

ихъ въ сферѣ познающаго субъекта ничѣмъ не обусловлено, кромѣ познавательной способности самого субъекта. Такимъ образомъ мы пришли бы къ чистѣйшему солипсизму, и при томъ еще къ солипсизму интеллектуалистическому [1]). Быть можетъ, съ помощью ряда новыхъ построеній эту эксцентричную гипотезу можно было бы развить такъ, что она не прибавила бы новыхъ противорѣчій къ тѣмъ, которыя уже вскрыты историческою критикою въ теоріи знанія Канта. Однако несомнѣнно она оказалась бы одною изъ самыхъ многоэтажныхъ гипотезъ и требовала бы допущеній, еще болѣе далекихъ отъ показаній опыта, чѣмъ это дѣлаетъ уже система Канта. Поэтому даже и не пускаясь въ детальное разсмотрѣніе ея, можно сказать, что для критицизма вступленіе на ея путь было бы равносильно окончательному крушенію.

Однако и второй мыслимый отвѣтъ не выводитъ теорію знанія Канта изъ затрудненій. Если допустить, что примѣненіе апріорныхъ синтезовъ къ такимъ-то, а не инымъ группамъ явленій опредѣляется a posteriori самими чувственными данными, то это значитъ, что чувственныя данныя обладаютъ какими-то такими свойствами, такими признаками, которые предопредѣляютъ порядокъ примѣненія къ нимъ апріорныхъ синтезовъ. Въ виду обилія и разнообразія связей въ мірѣ явленій единственно представимый способъ этого предопредѣленія таковъ: приходится предположить, что чувственныя данныя являются въ сознаніи не разрозненными, а связанными уже между собою, такъ сказать, начерно, такъ что самодѣятельности интеллекта предстоитъ только работа передѣлки этихъ связей на-бѣло (въ родѣ того, какъ у Юма въ первоначальномъ опытѣ даны только временныя связи, а потомъ онѣ подъ вліяніемъ привычки передѣлываются въ сознаніи субъекта и пріобрѣтаютъ новыя свойства). Однако, это предположеніе разрушаетъ самые устои «Критики чистаго разума»: оно заключаетъ въ себѣ мысль, что не только ощущенія, но и синтезы могутъ быть «даны», а если такъ, то воз-

[1]) Попытки избѣжать солипсизма путемъ предположенія, что содержаніе міра и его синтезы получаются изъ надъиндивидуальнаго сознанія, мы здѣсь разсматривать не будемъ: онѣ представляютъ собою переходъ отъ критицизма, какъ онъ былъ данъ исторически, къ интуитивизму, и потому рѣчь о нихъ будетъ ниже.

можно, что единство и необходимость опыта обезпечиваются не только единствомъ самосознанія познающаго субъекта, а и единствомъ самого міра.

Кантъ не занялся спеціальнымъ изслѣдованіемъ поставленнаго нами вопроса, однако мы можемъ надѣяться найти данныя для рѣшенія его въ изслѣдованіи одной еще болѣе общей проблемы, именно въ ученіи «О схематизмѣ чистыхъ понятій разсудка» [1]). Кантъ задается здѣсь вопросомъ, какъ возможно вообще, чтобы апріорные синтезы, имѣющіе характеръ чистыхъ разсудочныхъ понятій, примѣнялись къ чувственнымъ даннымъ. Когда предметъ подводится подъ понятіе, необходимо, чтобы предметъ и понятіе были однородны. Но чувственныя данныя и понятія чистаго разсудка разнородны въ высшей степени, а потому связь между ними становится загадочною, и Кантъ подвергаетъ ее особому изслѣдованію.

Слѣдуетъ замѣтить прежде всего, что этотъ вопросъ поставленъ Кантомъ въ слишкомъ ужъ общей формѣ. Имѣя въ виду предшествующія ученія «Критики чистаго разума» о составѣ опыта, его слѣдовало бы формулировать такъ: какимъ образомъ столь разнородные элементы опыта, какъ чувственные матеріалы, данные a posteriori, и разсудочныя понятія, возникающія a priori, вступаютъ въ связь другъ съ другомъ? Иными словами, вниманіе должно быть обращено не просто на разнородность этихъ элементовъ вообще, а еще и на одинъ изъ признаковъ ея, именно на разнородные источники происхожденія двухъ составныхъ частей опыта. Но при такой постановкѣ вопроса сразу было бы ясно, что отвѣтъ, данный Кантомъ, именно ссылка на схемы времени, не удовлетворителенъ, такъ какъ онъ только передвигаетъ проблему на новое мѣсто, и что вообще этотъ вопросъ неразрѣшимъ для «Критики чистаго разума» [2]).

Какъ бы то ни было, въ отвѣтѣ Канта на поставленный имъ

---

[1]) Кг. 142—149; по-русски 118—123.

[2]) Въ своемъ сочиненіи «Объ истинахъ самоочевидныхъ» М. И. Каринскій показалъ, что философія Канта вообще не можетъ разрѣшить этого вопроса, и даже ссылки на единство самосознанія и вытекающую отсюда необходимость сродства всѣхъ явленій не помогаютъ ей (§§ 26, 27, стр. 176—193). Мы поднимаемъ тотъ же самый вопросъ, но придаемъ нѣсколько иной оттѣнокъ формулировкѣ его.

вопросъ могутъ найтись также матеріалы для рѣшенія занимающей насъ проблемы; мы ихъ и въ самомъ дѣлѣ находимъ, однако въ самой неожиданной формѣ. Оказывается, что Кантъ, повидимому, не примыкаетъ ни къ первому, ни ко второму намѣченному нами отвѣту или, вѣрнѣе, въ ущербъ логикѣ, онъ сочетаетъ ихъ въ одно цѣлое: вполнѣ въ духѣ основъ «Критики чистаго разума» онъ отвѣчаетъ, собственно говоря, что всѣ синтезы и всѣ случаи конкретнаго примѣненія ихъ апріорны, но придаетъ этому отвѣту такую форму, что эксцентричность его становится незамѣтною и по внѣшнему виду получается нѣчто похожее на второй изъ возможныхъ отвѣтовъ, т.-е. на утвержденіе, что критерій для примѣненія апріорныхъ формъ данъ a posteriori. Онъ достигаетъ этого, пользуясь своимъ дѣленіемъ апріорныхъ формъ на два разряда, на формы чувственности и формы разсудка, и заставляя однѣ изъ нихъ, именно время (о которомъ такъ легко забыть, что оно, по Канту, также цѣликомъ исходитъ изъ сферы самого познающаго субъекта) служить посредствующимъ звеномъ для примѣненія другихъ.

Но такимъ путемъ нельзя выйти изъ указанныхъ выше затрудненій. Правда, на вопросъ, какъ категоріальные синтезы примѣняются къ чувственнымъ даннымъ, отвѣтъ полученъ: они примѣняются черезъ посредство временныхъ схемъ, такъ какъ различныя формы отношеній во времени между чувственными данными соотвѣтствуютъ различнымъ формамъ категоріальныхъ синтезовъ. Однако этотъ отвѣтъ роковымъ образомъ приводитъ къ возникновенію новаго вопроса, аналогичнаго только что разрѣшенному. Вѣдь время есть тоже апріорная форма, и потому мы имѣемъ право спросить: чѣмъ же опредѣляется порядокъ чувственныхъ данныхъ во времени,— если a posteriori, самими явленіями, то это значитъ, что синтезы даны извнѣ, а это не допускается «Критикою чистаго разума», если a priori, природою самого познающаго субъекта, то это значитъ, что вся структура опыта, а, слѣдовательно, навѣрное и все содержаніе его цѣликомъ создаются природою самого познающаго субъекта, и мы опять пришли къ интеллектуалистическому солипсизму.

Нечего и говорить, что ученіе о схематизмѣ заключаетъ въ себѣ еще другіе крупные недостатки, напр., совершенно непонятно, какъ временная схема причинности отличается отъ про-

стой временной послѣдовательности. Кантъ говоритъ, что «схема причины и причинности вещи вообще есть реальное, за которымъ, когда бы оно ни было дано, всегда (jederzeit) слѣдуетъ нѣчто другое» [1]). Подъ словомъ «всегда» здѣсь нельзя разумѣть простую повторяемость слѣдованія, ибо тогда непонятно, какимъ образомъ примѣняется категоріальный синтезъ причинности къ событіямъ, въ первый разъ переживаемымъ, но нельзя также разумѣть подъ этимъ словомъ необходимость слѣдованія, такъ какъ если бы этотъ признакъ заключался въ самой временной послѣдовательности, то онъ дѣлалъ бы излишнимъ категоріальный причинный синтезъ. И въ самомъ дѣлѣ, кантовскія временныя схемы даютъ опыту такую структуру, что становится непонятнымъ, зачѣмъ къ нимъ присоединяются еще категоріальные синтезы. Близость схемъ къ синтезамъ доходитъ до того, что самъ Кантъ сбивается въ оцѣнкѣ ихъ отношеній другъ къ другу. Напр., въ главѣ «О схематизмѣ» онъ считаетъ одновременность схемою, обусловливающею примѣненіе категоріи взаимодѣйствія, а въ доказательствѣ основоположенія сосуществованія онъ признаетъ, наоборотъ, категорію взаимодѣйствія условіемъ одновременности [2]). Однимъ словомъ, маленькая глава «О схематизмѣ» кишитъ противорѣчіями и неясностями. Здѣсь раскрывается одна изъ глубокихъ трещинъ въ теоріи знанія Канта.

Подпочва философіи Канта не оригинальна, но его рѣшеніе вопроса объ условіяхъ знанія въ высокой степени оригинально и богато элементами, открывающими новые пути для философіи XIX вѣка. Важнѣе всего то, что Кантъ усмотрѣлъ несостоятельность всѣхъ ученій о знаніи, какъ соотвѣтствіи между представленіемъ и вещью, находящеюся внѣ процесса представленія, т.-е. несостоятельность теорій трансцендентности знанія. Онъ пришелъ къ мысли о необходимости объединить субъектъ и объектъ, примирить ихъ враждебную противоположность и снять перегородки между ними, чтобы сдѣлать знаніе объяснимымъ. Правда, у Канта это рѣшеніе проблемы сохраняетъ еще слѣды старыхъ ученій: настоящая жизнь, настоящія вещи остаются, по его мнѣнію, внѣ процесса знанія, перегородка снята только

---

[1]) Kr. 146 c.; по-русски стр. 121.

[2]) Kr. 147, 196 сс.; по-русски стр. 121 с., 155—158.

между субъектомъ знанія и вещью, какъ явленіемъ для субъекта. Примиреніе осталось неполнымъ также и въ томъ смыслѣ, что снятіе перегородокъ не привело къ равноправности между субъектомъ и объектомъ. Если у предшественниковъ Канта вещи въ опытномъ знаніи дѣйствуютъ на душу познающаго субъекта и насильственно (но неуспѣшно) хозяйничаютъ въ ней, то зато у Канта, наоборотъ, познающій субъектъ создаетъ объекты (и создаетъ ихъ плохо, такъ какъ они оказываются только явленіями для субъекта, лишенными самостоятельной жизни). Однако сила истины такъ велика, что искаженія, произведенныя въ ней муками рожденія на свѣтъ изъ старыхъ формъ, исправляются отчасти сами собою, какъ бы подъ вліяніемъ vis medicatrix naturae. Что бы ни говорила теорія Канта о явленіяхъ, живой, могучій міръ природы, данный намъ въ воспріятіи, попрежнему остается живымъ, а потому, усвоивъ правильную мысль Канта, что между этимъ внѣшнимъ міромъ воспріятій и нами нѣтъ никакихъ перегородокъ, что онъ познается непосредственно и выйти за его предѣлы нельзя, мы постепенно пріучаемся довольствоваться имъ и, находя въ немъ, вопреки теоріи Канта, реальную, неисчерпаемо разнообразную жизнь, подготовляемся къ мысли, что за предѣлами міра воспріятій никакихъ таинственныхъ вещей въ себѣ нѣтъ, такъ какъ всѣ онѣ со всею своею таинственностью непосредственно близки намъ, даны намъ въ воспріятіяхъ, хотя и не легко обработать этотъ матеріалъ такъ, чтобы получить изъ него дифференцированное знаніе.

Имѣя въ виду эту эволюцію міросозерцанія, мы утверждаемъ, что теорія знанія Канта непосредственно подготовляетъ переходъ къ универсалистическому эмпиризму (интуитивизму). Ближайшіе геніальные преемники Канта уже прямо основываютъ свои системы на ученіи о мистическомъ воспріятіи (интуиціи). Мало того, самъ Кантъ, отличая трансцендентальное сознаніе отъ эмпирическаго, описываетъ иногда процессы знанія такъ, какъ это требуется ученіемъ объ интуитивномъ воспріятіи: эмпирическое сознаніе у него находитъ уже готовыми синтезы въ воспріятіяхъ, категоріи причинности и т. п. какъ бы отрываются отъ познающаго субъекта и самостоятельно дѣйствуютъ внутри сферы данныхъ явленій [1]). Если еще больше обособить трансцендентальное

[1]) См. объ этомъ Volkelt, Kants Erkenntnisstheorie, 132 с., 191—193.

сознаніе отъ эмпирическаго, именно истолковать трансцендентальное единство апперцепціи, какъ сознаніе надъиндивидуальное, численно тожественное во всѣхъ эмпирическихъ субъектахъ, то на сцену уже явится въ полномъ смыслѣ этого слова ученіе о непосредственномъ воспріятіи внѣшняго міра. Вмѣстѣ съ этимъ мы выходимъ за предѣлы философіи Канта и потому эта эволюція критицизма будетъ разсмотрѣна въ слѣдующей главѣ, посвященной вопросу объ «Ученіи о непосредственномъ воспріятіи транссубъективнаго міра въ философіи XIX вѣка».

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Ученіе о непосредственномъ воспріятіи транссубъективнаго міра въ философіи XIX вѣка.

I. Общій характеръ послѣкантовской философіи.

Индивидуалистическія теоріи знанія, т.-е. теоріи, основанныя на предпосылкѣ, что всѣ переживанія познающаго субъекта цѣликомъ суть его душевныя состоянія, завершили циклъ своего развитія къ концу XVIII вѣка. Индивидуалистическій эмпиризмъ уже въ философіи Юма почти исчерпалъ свое содержаніе. Миллю предстояло сдѣлать еще только нѣсколько шаговъ, да и то въ сферѣ частностей. Раціонализмъ, предполагающій замкнутую субстанціальность я, достигнулъ вершины своего развитія въ философіи Лейбница. Наконецъ, Кантъ сдѣлалъ послѣднюю оригинальную попытку построить теорію знанія, не отказываясь отъ предпосылки о разобщенности между я и міромъ. Послѣ этого дальнѣйшее развитіе теоріи знанія возможно было только путемъ углубленія въ сферу полусознательныхъ основъ философіи и расширенія ея кругозора путемъ отрицанія гносеологическаго индивидуализма и признанія возможности интуитивнаго знанія. Философія XIX вѣка дѣйствительно ввела этотъ новый принципъ и такимъ образомъ обезпечила себѣ возможность дальнѣйшаго прогресса.

Основныя направленія новой философіи — эмпиризмъ, раціонализмъ и критицизмъ—заключаютъ въ себѣ вѣчные элементы истины, однако каждое изъ нихъ относится къ остальнымъ съ враждебною исключительностью, потому что всѣ они односто-

ронни. Если новый принципъ достаточно глубокъ, то онъ долженъ создать новую систему взглядовъ, которая возьметъ у всѣхъ этихъ направленій элементы истины и, снявъ между ними перегородки, примиритъ ихъ между собою, растворивъ ихъ въ себѣ. Во второй части этого сочиненія мы постараемся показать, что новый принципъ обладаетъ такою всепримиряющею силой. Однако, какъ всякій глубокій принципъ, онъ появился на свѣтъ сначала безотчетно, полусознательно и потому не былъ использованъ съ тою методическою полнотою и ясностью, которая необходима для всеобщаго примиренія. Скорѣе, наоборотъ, въ XIX вѣкѣ онъ послужилъ однимъ изъ главныхъ источниковъ раздора. Какъ только онъ появился на свѣтъ, всѣ старыя направленія почуяли возможность возродиться, и въ самомъ дѣлѣ въ XIX вѣкѣ раціонализмъ, эмпиризмъ и критицизмъ выступили опять на аренѣ философіи, враждуя между собою и не замѣчая, что новый принципъ даетъ одинаковое право возродиться имъ всѣмъ только для того, чтобы слиться въ одно цѣлое. Эта возможность сліянія ихъ обусловливаетъ появленіе между ними необозримаго множества переходныхъ формъ, того богатства философскихъ теченій, которымъ отличается XIX вѣкъ. Однако мы не будемъ заниматься ими всѣми, а сосредоточимъ свое вниманіе только на раціонализмѣ, эмпиризмѣ и критицизмѣ, оплодотворенныхъ принципомъ интуитивности знанія.

Если бы даже исторія философіи XIX вѣка и не была извѣстна, можно было бы напередъ обрисовать физіономію каждаго изъ этихъ направленій. Общія черты ихъ таковы. Возрожденный раціонализмъ,—назовемъ его мистическимъ (Фихте, Шеллингъ, Гегель и на границѣ этого ученія Шопенгауеръ),—всего глубже выразилъ и использовалъ принципъ интуитивности знанія. Геніальные преемники Канта, опьяненные сознаніемъ непосредственной связи человѣческаго духа со всѣмъ міромъ и даже Богомъ, торопятся снять покровъ со всѣхъ тайнъ міровой жизни. Не зная того, что новый принципъ только указываетъ на отсутствіе непреодолимыхъ препятствій къ познанію міра, но вовсе еще не даетъ основаній считать человѣческую мысль божественно-всемогущею, они презираютъ не только старыя теоріи знанія, но и обычные методы медлительнаго и кропотливаго мышленія, опирающагося на частичныя отрывочныя интуиціи. Они хотятъ

безъ помощи мелочного подбора фактовъ создать все знаніе сразу путемъ спекуляціи, путемъ умозрѣнія, т.-е. съ помощью того метода, въ которомъ способность интуиціи обнаруживается въ наиболѣе чистой формѣ. Они и въ самомъ дѣлѣ ставятъ и даже дѣйствительно рѣшаютъ такія проблемы, о которыхъ не смѣли и думать ихъ предшественники, они создаютъ величественныя системы, богатыя геніальными откровеніями. Однако односторонность метода и чрезмѣрная дерзость вырвавшейся на свободу мысли отразилась вредно на ихъ системахъ. Они слишкомъ забѣгаютъ впередъ, берутся съ помощью чистаго умозрѣнія рѣшать проблемы, доступныя только умозрѣнію, опирающемуся на помощь телескоповъ, микроскоповъ и ретортъ, и такимъ образомъ дискредитируютъ великія созданія своей мысли въ глазахъ толпы, не умѣющей отличить въ нихъ вѣчное отъ случайнаго. Благодаря кратковременной комбинаціи условій, они были поставлены на пьедесталъ толпою, не доросшею до нихъ, и скоро были свергнуты не потому, чтобы толпа переросла ихъ, а потому, что она все еще не научилась понимать ихъ. Такое паденіе не можетъ быть окончательнымъ; ихъ вліяніе должно опять воскреснуть и уже въ самомъ дѣлѣ воскресаетъ въ философіи.

Эмпиризмъ, вырвавшійся изъ тѣсной клѣтки субъективнаго идеализма Юма и Милля опять въ безбрежный океанъ жизни природы (Спенсеръ, Махъ, Авенаріусъ), попытался прежде всего, слѣдуя своимъ старымъ привычкамъ, возродить матеріалистическое міросозерцаніе, хотя и съ идеалистическимъ оттѣнкомъ, неизбѣжнымъ при допущеніи интуитивнаго знанія. Методъ этого эмпиризма,—назовемъ его позитивистическимъ эмпиризмомъ въ отличіе отъ универсалистическаго (интуитивизма)—характеризуется, какъ и методъ стараго, индивидуалистическаго эмпиризма, тѣснымъ переплетеніемъ индуктивнаго естественнонаучнаго изслѣдованія со спекуляціею, односторонне оперирующею надъ субстратомъ чувственнаго опыта, а также стремленіемъ вслѣдствіе этого построить во что бы то ни стало все мірозданіе изъ небольшого количества простыхъ матеріаловъ. Этотъ методъ мышленія всегда пользуется наибольшимъ вліяніемъ среди широкихъ круговъ общества, и потому надо надѣяться, что именно позитивистическій эмпиризмъ медленно и

постепенно привьетъ обществу мысль о возможности непосредственнаго воспріятія внѣшняго міра и такимъ образомъ положитъ дорогу также для интуитивизма.

Наконецъ, та разновидность критицизма, которая характеризуется ученіемъ о надъиндивидуальномъ характерѣ трансцедентальной апперцепціи (нѣкоторые неокантіанцы, имманентная философія),—назовемъ ее интуитивнымъ критицизмомъ,—характеризуется преимущественно скептическимъ гносеологическимъ идеализмомъ иногда съ окраскою идеалистическаго матеріализма. Отъ критицизма Канта онъ сохраняетъ по наслѣдству наклонность къ чрезмѣрному интеллектуализму и позитивистической сухости. Это направленіе всего болѣе приспособлено къ тому, чтобы провести ученіе объ интуиціи въ умы спеціалистовъ по философіи и такимъ образомъ подготовить среди нихъ снисходительное отношеніе къ интуитивизму.

Кромѣ общихъ философскихъ направленій самые разнообразные другіе пути могутъ привести къ признанію возможности интуитивнаго знанія, тѣмъ болѣе, что всякій изъ насъ безотчетно допускаетъ его, поскольку въ практической жизни мы всѣ бываемъ наивными реалистами. Къ числу такихъ интуитивистовъ, не укладывающихся въ рамки основныхъ философскихъ теченій XIX вѣка, принадлежитъ, напр., І. Г. Кирхманъ [1]).

Наука въ цѣломъ, собственно, всегда придерживаетея наивнаго реализма и потому въ особенности надо ожидать, что нѣкоторые ученые, успѣшно трудящіеся въ области частныхъ наукъ, переходя къ философскому изслѣдованію проблемы знанія, могутъ, хотя бы и не вполнѣ рѣшительно, стать на сторону ученія о непосредственномъ воспріятіи внѣшняго міра. Быть можетъ, таково, напр., происхожденіе взглядовъ Маха, а также В. Джемса [2]). Также эстетическое разсмотрѣніе міра можетъ привести къ интуитивизму, какъ это замѣтно, напр., въ мышленіи Гете. Это явленіе особенно замѣчается у мыслителей, стремящихся дать научное истолкованіе художественному міровоззрѣнію, мы имѣемъ

---

[1]) I. H. v. Kirchmann, Die Philosophie des Wissens, 1864. Также Die Lehre vom Wissen als Einleitung in das Studium philosophischer Werke, Philos. Bibl. I. Heft.

[2]) W. James. Does «consciousness» exist? Journal of Philos. and scientif. methods. I, № 18, Sept. 1904.

здѣсь въ виду, напр., Рудольфа Штейнера, который методически развилъ и обосновалъ философію Гете [1]).

Мы должны теперь показать, что взгляды перечисленныхъ философовъ въ самомъ дѣлѣ заключаютъ въ себѣ ученіе о мистическомъ воспріятіи и вслѣдствіе этого обнаруживаютъ сходство съ мистическимъ эмпиризмомъ также и въ другихъ болѣе частныхъ, но важныхъ пунктахъ. Само собою разумѣется, мы не занимаемся исторіею вопроса, а потому не станемъ слѣдить за всевозможными оттѣнками, превращеніями и посредствующими звеньями въ развитіи его. Отъ Канта мы прямо перейдемъ къ Фихте.

II. Мистическій раціонализмъ.

Фихте, какъ и всѣ преемники Канта, обосновывая свою систему, противополагаетъ догматизму критицизмъ. Догматизмъ несостоятеленъ потому, что начинаетъ міросозерцаніе съ вещей въ себѣ, съ вещей внѣ всякаго сознанія и отсюда пытается перейти къ интеллекту, что̀ невозможно; критицизмъ устраняетъ всѣ возникающія отсюда неразрѣшимыя проблемы тѣмъ, что ставитъ задачу совершенно иначе: онъ изслѣдуетъ прежде всего интеллектъ и стремится объяснить изъ его строя всю систему его опыта. Изъ этого однако вовсе не слѣдуетъ, будто въ результатѣ получится только ученіе о системѣ представленій, а реальная жизнь вся останется въ какой-то невѣдомой странѣ вещей въ себѣ. Глубокое различіе между Кантомъ и Фихте состоитъ въ томъ, что Фихте не только идеалистъ, но и реалистъ. Однако въ своемъ реализмѣ онъ успѣлъ сдѣлать только одинъ шагъ въ сторону отъ Канта; строго говоря, онъ усмотрѣлъ только реальную сторону жизни я, хотя и изобразилъ ее въ такомъ грандіозномъ масштабѣ, что вышелъ за предѣлы человѣческой индивидуальности. Неудивительно, что реализмъ преемниковъ Канта пошелъ именно этимъ путемъ. Кантъ первый ополчился противъ трансцендентнаго знанія, но зашелъ въ этомъ направленіи черезчуръ далеко. Онъ исключилъ изъ сферы знанія не только вещи, независимыя отъ человѣческаго я, но даже и

[1]) «Grundlinien einer Erkenntnistheorie» (1886) и «Goethes Weltanschauung» (1897).

само человѣческое я; имманентнымъ знанію осталось только само знаніе. Въ своемъ ослѣпленіи интеллектуализмомъ Кантъ приходитъ къ мысли, что знаніе могло бы сблизиться съ живою дѣйствительностью только въ разумѣ существъ, обладающихъ божественною творческою мощью (интеллектуальная интуиція), превращающею представленія въ живой міръ. Вернуться изъ этого тупика было легче всего путемъ усмотрѣнія, что мыслящее я, поскольку оно дѣйствуетъ, созидая опытъ, находится вмѣстѣ со своими дѣятельностями внутри сферы опыта и потому доступно наблюденію, съ чѣмъ долженъ согласиться всякій философъ, пытающійся создать хоть какую бы то ни было теорію знанія. Какъ только это признано, понятіе интеллектуальной интуиціи пріобрѣтаетъ совершенно новое значеніе. Оказывается, что сближеніе между знаніемъ и дѣйствительностью вовсе не необходимо должно идти чисто интеллектуалистическимъ путемъ. Оно возможно и въ томъ случаѣ, если въ самомъ знаніи найдутся реальности, которыя не суть представленіе. Правда, Фихте усмотрѣлъ эту непосредственно включенную въ процессъ сознанія реальность только въ видѣ дѣятельностей я, но и это уже огромный шагъ впередъ: благодаря критицизму отсутствіе коренныхъ различій между внутреннимъ и внѣшнимъ опытомъ настолько выяснилось, что утвержденіе возможности непосредственнаго знанія о жизни я уже почти равносильно также и признанію возможности непосредственнаго знанія о мірѣ не-я. Однако въ докантовской философіи и во всѣхъ направленіяхъ, сохранившихъ ея типичныя особенности, только знаніе о я и при томъ безъ дальнихъ разсужденій признается непосредственнымъ, а знаніе о не-я, несмотря на это, и также безъ дальнихъ разсужденій, считается опосредствованнымъ. Въ виду этого мы разумѣемъ подъ терминами интуиція и мистическое воспріятіе непосредственное знаніе именно о мірѣ не-я; слѣдовательно, желая доказать, что система Фихте признаетъ существованіе мистическаго воспріятія, мы не можемъ ограничиться ссылкою на его ученіе объ интеллектуальной интуиціи, мы должны еще посмотрѣть, какъ онъ учитъ о познаніи міра не-я. По ту сторону сферы внѣшняго опыта, по мнѣнію Фихте, нѣтъ вещей въ себѣ, потому что объекты внѣшняго опыта содержатъ въ себѣ цѣликомъ всю реальность міра не-я: она имманентна процессу знанія. Если бы

Фихте утверждалъ, что эти объекты не только непосредственно познаются, но и творятся индивидуальнымъ человѣческимъ я, то тогда въ его ученіи о непосредственномъ знаніи были бы только тѣ элементы, которые широко распространены уже и въ докантовской философіи. Шагъ впередъ въ направленіи къ мистицизму сдѣланъ имъ только въ томъ случаѣ, если объекты внѣшняго міра творятся въ сверхъиндивидуальномъ сознаніи и непосредственно даны для созерцанія человѣческому я. Таково именно ученіе Фихте. Знаніе, по его мнѣнію, есть единый живой міръ [1]); этотъ міръ, какъ это выяснилось для Фихте въ концѣ его философской дѣятельности, есть образъ божій, схема живого Бога [2]). Индивидуальныя эмпирическія я сами суть объекты этого міра, продукты его; въ отношеніи къ нимъ, какъ индивидуумамъ, этотъ міръ данъ. Онъ данъ имъ, какъ одинъ и тотъ же общій ихъ міръ [3]). Отдѣльныя я индивидуальны только въ своемъ внутреннемъ созерцаніи, а въ дѣятельности внѣшняго созерцанія они стоятъ выше индивидуальности, входятъ въ сферу общаго для всѣхъ, единаго міра [4]).

Впрочемъ, у Фихте встрѣчаются и такія выраженія, которыя показываютъ, что онъ представлялъ себѣ дѣятельность сверхъиндивидуальнаго я, какъ дѣятельность, хотя и одинаковую по содержанію, но численно различную въ разныхъ индивидуумахъ [5]). Поэтому настаивать на томъ, что ученіе о непосредственномъ воспріятіи входитъ въ составъ философіи Фихте, можно главнымъ образомъ лишь постольку, поскольку у него въ каждомъ я явственно обособляется творческое сверхъиндивидуальное я отъ индивидуума. Вообще, у Фихте нельзя найти ясной формулировки интересующаго насъ вопроса, потому что, систематизируя философію Канта, онъ углубился только въ сферу жизни я. Реальная жизнь предметовъ внѣшняго опыта не вхо

---

[1]) Собр. соч. I. G. Fichte. Изд. I. H. Fichte, I отд., т. II. Die Thatsachen des Bewusstseyns (1810), стр. 688.

[2]) Тамъ же, Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse (1810), стр. 696.

[3]) Тамъ же, въ особ. § 11.

[4]) Тамъ же, Die Thatsachen des Bewusstseyns, стр. 609.

[5]) См., напр., тамъ же, стр. 610.

дитъ въ достаточной степени въ кругъ его сознанія. Самый близкій къ человѣку предметъ внѣшняго опыта, природа, лишенъ въ его системѣ самостоятельной жизни, а самый важный предметъ внѣшняго опыта, Богъ, еще не постигнутъ имъ во всемъ своемъ внѣчеловѣческомъ и сверхчеловѣческомъ величіи. Интереснѣе въ этомъ отношеніи философія Шеллинга. Шеллингу душно въ тѣсной сферѣ я. Онъ ищетъ выхода въ «свободное открытое поле объективной науки»; его интересуютъ природа и Богъ. Но въ то же время онъ болѣе, чѣмъ какой бы то ни было философъ, понимаетъ невозможность дуализма между субъектомъ и объектомъ, невозможность бытія трансцендентнаго въ отношеніи къ процессамъ знанія, бытія вещей, которыя находились бы гдѣ то по ту сторону дѣйствительныхъ вещей, первоначально дѣйствовали на насъ и давали матеріалъ нашихъ представленій. Чтобы найти выходъ изъ этого положенія, онъ прежде всего углубилъ философію природы Фихте такъ же, какъ Фихте углубилъ философію я Канта. Я не есть только пунктъ пересѣченія представленій, я есть живой духъ; точно такъ же и природа не есть только объектъ для субъекта, она есть, по ученію Шеллинга, самостоятельный живой организмъ, но этотъ организмъ, несмотря на свою самостоятельность, не превращается въ абсолютный объектъ: онъ есть низшая ступень развитія духа, живая исторія духа, продукты которой сохраняются въ формѣ «какъ бы окоченѣвшаго интеллекта». Не только продукты, но и сама творческая дѣятельность природы сохраняется въ «трансцендентальной памяти разума»; подъ вліяніемъ чувственно воспринимаемыхъ вещей дѣятельность этой памяти пробуждается и благодаря ей мы можемъ, созерцая готовые продукты природы, понимать также происхожденіе ихъ. Слѣдовательно, «мысль Платона, что вся философія есть припоминаніе, въ этомъ смыслѣ вѣрна; всякое философствованіе есть припоминаніе состоянія, въ которомъ мы были тожественны съ природой» [1]).

Если природа есть низшая ступень развитія духа, низшая потенція я, сохраняющаяся въ сферѣ духа, какъ его прошлое,

---

[1]) Шеллингъ. Собр. соч. Отд. I, т. IV. Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses, стр. 77.

то изъ этого слѣдуетъ, что, желая познать природу, мы должны отвлечься отъ себя, отъ своего я, и созерцать жизнь такъ, какъ она развивается сама по себѣ безъ меня. «Я требую,—говоритъ Шеллингъ,—для цѣлей философіи природы интеллектуальнаго созерцанія, какъ оно требуется Наукоученіемъ Фихте; но кромѣ того, я требую еще въ этомъ созерцаніи отвлеченія отъ созерцающаго, отвлеченія, благодаря которому налицо остается чисто объективная сторона этого акта, составляющая сама по себѣ чистый субъектъ-объектъ, но вовсе не равная я» [1]). «Въ философіи природы я разсматриваю субъектъ-объектъ, называемый мною природою, въ его самоконструированіи. Чтобы понять это, нужно возвыситься до интеллектуальнаго созерцанія природы. Эмпирикъ не возвышается до него, и именно поэтому во всѣхъ своихъ объясненіяхъ всегда онъ самъ оказывается конструирующимъ природу. Поэтому не удивительно, что построенное имъ и то, что нужно было построить, такъ рѣдко совпадаютъ. Такъ какъ натурфилософъ возвышаетъ природу до самостоятельности и заставляетъ ее конструировать себя самое, то онъ никогда не испытываетъ необходимости противополагать построенную природу (т.-е. опытъ) дѣйствительной природѣ, исправлять одну съ помощью другой; конструирующая природа не можетъ заблуждаться; и потому натурфилософъ нуждается только въ правильномъ методѣ, чтобы не сбить ее съ пути своимъ вмѣшательствомъ» [2]). Имѣя въ виду это самоконструированіе природы, ведущее къ познанію ея, можно сказать, что «природа познаетъ не посредствомъ науки, а посредствомъ своей сущности или магическимъ способомъ. Придетъ время, когда науки постепенно исчезнутъ, и на мѣсто ихъ явится непосредственное знаніе. Всѣ науки, какъ таковыя, изобрѣтены лишь по недостатку этого знанія; напр., весь лабиринтъ астрономическихъ вычисленій существуетъ потому, что человѣку не было дано усматривать непосредственно необходимость въ небесныхъ движеніяхъ, какъ таковую, или духовно сопереживать реальную жизнь вселенной. Существовали и будутъ существовать ненуждающіеся въ наукѣ люди, въ которыхъ смотритъ сама природа и которые сами въ

[1]) Тамъ же, Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie, стр. 87 с.
[2]) Тамъ же, стр. 96.

своемъ видѣніи сдѣлались природою. Это настоящіе ясновидцы, подлинные эмпирики, къ которымъ эмпирики, называющіе себя такъ теперь, относятся, какъ политиканы, переливающіе изъ пустого въ порожнее, къ посланнымъ отъ Бога пророкамъ» [1]).

Безъ сомнѣнія, подъ этимъ непосредственнымъ знаніемъ, подъ этимъ подлиннымъ эмпиризмомъ слѣдуетъ разумѣть непосредственное знаніе транссубъективнаго міра въ полномъ смыслѣ этого слова, т.-е. міра вещей, вполнѣ независимыхъ отъ познающаго субъекта. И въ самомъ дѣлѣ, хотя Шеллингъ считаетъ всѣ конечныя вещи феноменами, а не вещами въ себѣ, однако, по его мнѣнію, эти феномены не суть только мои представленія, только явленія для меня: они обоснованы въ абсолютномъ знаніи [2]), и въ этомъ смыслѣ идеализмъ Шеллинга есть идеализмъ абсолютный.

Идеализмъ часто встрѣчается съ насмѣшками въ родѣ слѣдующихъ: «Человѣкъ, съ которымъ я теперь встрѣчаюсь, думаетъ, что онъ вышелъ изъ дому по собственному своему свободному рѣшенію; какъ же возможно, чтобы онъ въ то же время находился на улицѣ благодаря моей необходимой продуктивной дѣятельности?» или: «какъ счастливъ идеалистъ, который можетъ считать своими твореніями божественныя произведенія Платона, Софокла и всѣхъ другихъ великихъ умовъ!» [3]). Эти насмѣшливыя возраженія могутъ быть опасными развѣ только для «производнаго идеализма» (для субъективнаго идеализма), но вовсе не для развиваемаго Шеллингомъ абсолютнаго идеализма. Согласно этому идеализму, для существованія феноменовъ природы вовсе не необходимъ человѣческій глазъ или ухо: эти феномены существуютъ и до человѣка въ духѣ природы. «Согласно нашимъ взглядамъ,—говоритъ Шеллингъ,—мы можемъ сказать: всѣ качества суть ощущенія, всѣ тѣла суть созерцанія природы,

---

[1]) Тамъ же, отд. I, т. VII, Kritische Fragmente, стр. 246.

[2]) Тамъ же, отд. I, т. II. Ideen zu einer Philosophie der Natur, Zusatz zur Einleitung, стр. 57—73.

[3]) Задавая этотъ вопросъ, замѣчаетъ Шеллингъ, «критикъ упускаетъ изъ виду, насколько это счастіе умѣряется другими твореніями, напр., твореніями такого критика». Тамъ же, отд. I, т. IV, Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie, стр. 83.

а сама природа есть какъ бы окоченѣвшій интеллектъ со всѣми его ощущеніями и созерцаніями» [1]).

Знаніе объ абсолютномъ менѣе всего можетъ быть обосновано изъ однихъ только свойствъ и переживаній конечнаго индивидуума. Поэтому надобно ожидать, что въ ученіи Шеллинга о Богопознаніи намъ встрѣтится утвержденіе интуитивнаго знанія въ наиболѣе отчетливой формѣ, и дѣйствительно уже въ Дополненіи къ Введенію въ «Ideen zu einer Philosophie der Natur» онъ говоритъ, что философское мышленіе объ абсолютномъ есть само абсолютное мышленіе, а вовсе не мышленіе, составляющее индивидуальную принадлежность какого-нибудь отдѣльнаго человѣка [2]).

Поэтому знаніе о немъ не можетъ состоять только изъ абстрактныхъ понятій, отрицающихъ конечныя формы бытія и такимъ образомъ постепенно создающихъ въ умѣ человѣка понятіе абсолютнаго, какъ продуктъ человѣческаго мышленія: живое знаніе абсолютнаго можетъ быть только «непосредственнымъ созерцаніемъ», которое «безконечно превосходитъ всякое опредѣленіе черезъ понятіе» [3]). Это непосредственное знаніе стоитъ также безконечно выше всѣхъ неинтеллектуальныхъ индивидуальныхъ переживаній, напр., выше чувствъ, намекающихъ на существованіе абсолютнаго. «Кто испыталъ ту очевидность, которая заключается въ идеѣ абсолютнаго, и только въ ней одной, и которую описать всякій человѣческій языкъ слишкомъ слабъ, тотъ, безъ сомнѣнія, будетъ считать совершенно несоразмѣрными съ нею, не поднимающимися до нея и даже уничтожающими самую ея сущность всѣ попытки свести ее къ индивидуальному въ индивидуумѣ путемъ вѣры, предчувствія, чувства и т. п.» [4]).

Всѣ философскія системы, допускающія интуитивное знаніе, приходятъ къ своеобразнымъ ученіямъ о методахъ человѣческаго знанія, характернымъ для универсалистическаго эмпиризма (интуитивизма). Нѣкоторыя изъ этихъ ученій уже намѣчены нами въ философіи Шеллинга. Онъ придаетъ большое значеніе процессамъ

---

[1]) Тамъ же, отд. I, т. IV. Allgemeine Deduktion и т. д., стр. 77.
[2]) Тамъ же, I, II, стр. 61.
[3]) Тамъ же, I, VI. Philosophie und Religion, стр. 23.
[4]) Тамъ же, стр. 27.

различенія; по его мнѣнію, ночь непознаннаго превращается въ день знанія именно благодаря процессу различенія [1]). Сознательная рефлексія не есть созиданіе объекта; раньше, чѣмъ начинается сознательная интеллектуальная дѣятельность, объекты созерцанія уже готовы и даны познающему я, слѣдовательно, «точка зрѣнія рефлексіи есть точка зрѣнія анализа» [2]). Можно даже догадываться, что Шеллингъ, несмотря на основной раціоналистическій характеръ своей системы, настолько приближается къ эмпиризму, что считаетъ объясненіе дѣйствительности простымъ описаніемъ ея. «Въ философіи природы,—говоритъ онъ,—объясненія такъ же неумѣстны, какъ и въ математикѣ; она исходитъ изъ самодостовѣрныхъ принциповъ, не слѣдуя какому-нибудь предписанному, напр., явленіями, направленію; ея направленіе заключается въ ней самой, и чѣмъ вѣрнѣе она ему слѣдуетъ, тѣмъ надежнѣе попадаютъ явленія сами собою на то мѣсто, гдѣ они только и могутъ быть разсмотрѣны, какъ необходимыя, и это мѣсто въ системѣ есть единственное объясненіе явленій» [3]).

Однако эмпиристическое теченіе, кроющееся въ философіи Шеллинга, не выступаетъ въ достаточной степени наружу; это объясняется тѣмъ, что Шеллингъ мало интересуется процессами знанія, поскольку они совершаются въ индивидуальномъ человѣческомъ я. Его гносеологія есть гносеологія самого Абсолютнаго. Поэтому она, если встать на точку зрѣнія человѣческой индивидуальности, есть не столько гносеологія, сколько онтологія. Мы не отрицаемъ необходимости такой науки, но полагаемъ, что въ основѣ всѣхъ философскихъ дисциплинъ должна лежать гносеологія, задающаяся болѣе скромными задачами, именно изслѣдующая процессы человѣческаго знанія и потому почти не предрѣшающая вопросовъ онтологіи. Въ этомъ смыслѣ по сравненію съ онтологическою гносеологіею Шеллинга наша теорія знанія можетъ быть названа пропедевтическою. Если бы Шеллингъ обособилъ эти двѣ науки и занялся второю изъ нихъ, мы не сомнѣваемся, что сходство его ученій съ универсалистическимъ эмпиризмомъ обнаружилось бы еще отчетливѣе. То же самое

---

[1]) Тамъ же, I, II. Zusatz zur Einleitung.
[2]) Тамъ же, I, III. System des transscendentalen Idealismus, стр. 505.
[3]) Тамъ же, I, II. Zusatz zur Einleitung, стр. 700.

замѣчаніе относится, конечно, и къ слѣдующему великому представителю мистическаго раціонализма—Гегелю.

У Гегеля склонность односторонне пользоваться умозрѣніемъ, какъ всеобщимъ методомъ, выражена еще яснѣе, чѣмъ у Шеллинга. Поэтому изъ его философіи еще яснѣе видно, что истинная спекуляція должна быть дѣйствительно умо-зрѣніемъ, т.-е. непосредственнымъ проникновеніемъ въ сущность вещей, испытываніемъ самой внутренности ихъ. Въ этомъ смыслѣ діалектика Гегеля есть по существу чисто эмпиристическій методъ мышленія; она только по внѣшности кажется противорѣчащею требованіямъ эмпиризма. Взгляды Гегеля на сущность познавательнаго процесса вполнѣ подтверждаютъ нашу мысль. По его мнѣнію, знаніе не есть орудіе, обрабатывающее и такимъ образомъ измѣняющее природу абсолютнаго; оно не есть также среда, въ родѣ призмы, сквозь которую проходитъ абсолютное, преломляясь и, слѣдовательно, также измѣняясь. Въ этихъ представленіяхъ о знаніи кроется ложная предпосылка, «будто абсолютное стоитъ на одной сторонѣ, а знаніе существуетъ само по себѣ на другой сторонѣ» [1]). На самомъ дѣлѣ абсолютное дано въ процессѣ знанія, хотя изъ этого, конечно, не слѣдуетъ, будто истина получается сразу: она достигается постепенно, путемъ углубленія въ сферу абсолютнаго. Процессъ этого углубленія таковъ. Объектъ является намъ прежде всего такъ, какъ онъ существуетъ для насъ, но этимъ явленіемъ его мы не удовлетворяемся; мы отличаемъ его явленіе отъ его внутренней сущности, отъ его въ-себѣ-бытія и въ этомъ въ-себѣ-бытіи находимъ масштабъ, показывающій, что̀ въ нашемъ знаніи, какъ явленіи, было ложнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, сравнивая свое знаніе о предметѣ съ сущностью самого предмета, мы находимъ между ними противорѣчія, которыя заставляютъ насъ перейти отъ первоначальнаго представленія о предметѣ къ новому. На первый взглядъ кажется невозможнымъ, чтобы такъ происходило углубленіе знанія: вѣдь этотъ процессъ предполагаетъ, что сравненію подлежатъ два предмета, изъ которыхъ одинъ данъ, а другой не данъ и, по самому своему понятію, какъ въ-себѣ-бытіе,

---

[1]) Гегель. Собр. соч. II. (2 изд.). Phänomenologie des Geistes, Введ., стр. 57 с., 59.

никоимъ образомъ не можетъ быть данъ въ сознаніи; слѣдовательно, въ лучшемъ случаѣ мы можемъ развѣ только сравнивать другъ съ другомъ два своихъ представленія о предметѣ, изъ которыхъ одно намъ кажется масштабомъ истины, хотя оно и создано нами самими. Это возраженіе имѣетъ силу однако только для тѣхъ, кто держится ложной предпосылки, будто знаніе и познаваемый объектъ обособлены другъ отъ друга. Гегель рѣшительно отвергаетъ эту предпосылку. «Существенно важно во всемъ изслѣдованіи постоянно имѣть въ виду, что оба эти момента, понятіе и предметъ, бытіе для другого и въ-себѣ-бытіе, входятъ въ само изслѣдуемое нами знаніе, а потому намъ нѣтъ нужды приносить съ собой масштабы и прилагать при изслѣдованіи наши выдумки и мысли; именно тогда, когда мы оставляемъ ихъ въ сторонѣ, мы достигаемъ того, что разсматриваемъ вещь, какъ она существуетъ въ себѣ и для себя» [1]).

Полная истина не достигается путемъ одинъ разъ произведеннаго акта сравниванія; присматриваясь къ тому въ-себѣ-бытію, которое въ первомъ актѣ сравниванія служило масштабомъ истины, сознаніе находитъ, что «то, что было для него тогда въ-себѣ-бытіемъ, на самомъ дѣлѣ не есть въ-себѣ-бытіе или, вѣрнѣе, оно было въ-себѣ-бытіемъ, но только для сознанія»[2]). Отсюда возникаетъ необходимость сравнивать это явленіе въ-себѣ-бытія съ еще болѣе глубокимъ, еще болѣе истиннымъ понятіемъ въ-себѣ-бытія, и этотъ процессъ сравниванія долженъ повторяться до тѣхъ поръ, пока предметъ не окажется равнымъ понятію.

Въ своей Логикѣ Гегель борется противъ нѣкоторыхъ ученій о непосредственности знанія, однако онъ при этомъ вовсе не отрицаетъ непосредственной данности предметовъ знанія. Онъ указываетъ только на то, что знаніе есть сложный процессъ, и элементы его соотнесены другъ съ другомъ, т.-е. въ этомъ смыслѣ опосредствованы другъ другомъ. Напр., Богъ въ истинномъ знаніи представляется, какъ духъ, но «Бога можно называть духомъ только постольку, поскольку онъ познается, какъ опосред-

---

[1]) Тамъ же, стр. 66.
[2]) Тамъ же, стр. 67.

ствующій себя съ собою въ себѣ самомъ. Только такъ онъ есть конкретное, живое существо и духъ; слѣдовательно, знаніе о Богѣ, какъ духѣ, содержитъ въ себѣ посредство». Наоборотъ, все «частное характеризуется именно тѣмъ, что оно относится къ чему-нибудь другому внѣ его»; «только это усмотрѣніе того, что оно несамостоятельно, а опосредствуется другимъ, низводитъ его къ его конечности и неистинности. Такъ какъ содержаніе этого усмотрѣнія влечетъ за собою посредство, то это есть знаніе, содержащее въ себѣ посредство» [1]). Изъ этихъ примѣровъ ясно, что, утверждая въ одномъ отношеніи опосредствованность всякаго знанія, Гегель могъ въ другомъ отношеніи считать всякое знаніе непосредственнымъ. «Такимъ образомъ показано,—говоритъ Гегель,—что факты опровергаютъ заблужденіе этого ученія, полагающаго, будто есть непосредственное знаніе,—знаніе, не содержащее посредства, будетъ ли это посредство соотношеніемъ предмета знанія къ другому предмету, или будетъ ли это соотношеніе содержаться въ немъ самомъ. Точно такъ же было показано съ помощью фактовъ, какъ ложно мнѣніе, будто мышленіе ограничивается посредственными — конечными и условными опредѣленіями и будто эта посредственная форма знанія не исчезаетъ, чтобы перейти въ непосредственную. Что знаніе соединяетъ въ себѣ двойственное движеніе непосредственности и посредственныхъ соотношеній, это фактъ, примѣромъ котораго служатъ логика и вся философія» [2]).

Можно сказать, что по Гегелю истинное знаніе характеризуется еще большею непосредственностью, чѣмъ та, о которой говоримъ мы въ настоящемъ сочиненіи: она состоитъ не только въ непосредственной данности предмета знанія, но еще и въ соотнесенности его только съ самимъ собою; но, конечно, такая истинность присуща одному лишь абсолютному. «Истиннымъ можно назвать содержаніе только, поскольку оно не опосредствовано съ другимъ, слѣдовательно, опосредствовано съ самимъ собою и такимъ образомъ сочетаетъ воедино посредство и непосредственное отношеніе къ себѣ» [3]). Это знаніе объ абсолют-

---

[1]) Тамъ же, VI, I (2 изд.). Enc. der philos. Wiss. Logik, § 74 стр. 141 с.
[2]) Тамъ же, § 75, стр. 143. Перев. Чижова § 76, стр. 125—126.
[3]) Тамъ же, § 74, стр. 142.

номъ, будучи высшею формою непосредственности, не принадлежитъ моему субъективному духу: оно есть знаніе самого абсолютнаго духа о себѣ самомъ. «Это не есть просто отношеніе духа къ абсолютному духу; здѣсь абсолютный духъ самъ относитъ себя къ тому, что мы въ отличіе отъ него поставили съ другой стороны; такимъ образомъ, точнѣе говоря, религія есть идея духа, который относится самъ къ себѣ, самосознаніе абсолютнаго духа»[1]). Какъ истинное знаніе о Богѣ есть знаніе самого Бога о себѣ, такъ и культъ Бога въ истинной высочайшей своей формѣ есть осуществленіе жизни самого Бога въ насъ.

Если субъективный духъ можетъ вмѣстить въ себѣ даже и эту высочайшую форму знанія и высочайшую форму жизни, то не удивительно, что и въ актахъ конечнаго знанія о конечныхъ вещахъ онъ не отдѣленъ отъ этихъ вещей никакими перегородками. Истина всѣхъ конечныхъ вещей есть абсолютный духъ, и самый процессъ жизни вселенной есть не что иное, какъ процессъ развитія абсолютнаго духа. Поэтому, когда мы познаемъ конечныя вещи, мы познаемъ феномены; но ошибается тотъ, кто думаетъ, будто они существуютъ только для познающаго субъекта. «Согласно философіи Канта,—говоритъ Гегель,—вещи, о которыхъ мы знаемъ, суть только явленія для насъ, и ихъ въ-себѣ-бытіе остается для насъ недоступнымъ потусторонним міромъ. Непредубѣжденное сознаніе всегда справедливо относилось отрицательно къ этому субъективному идеализму, согласно которому то, что составляетъ содержаніе нашего сознанія, есть только наше, только нами поставленное. На самомъ дѣлѣ истинное отношеніе состоитъ въ томъ, что непосредственно познаваемыя нами вещи суть чистые феномены не только для насъ, но и въ себѣ, и специфическое опредѣленіе конечныхъ вещей состоитъ именно въ томъ, что онѣ имѣютъ основаніе своего бытія не въ себѣ самихъ, а во всеобщей божественной идеѣ. Такое пониманіе вещей слѣдуетъ также называть идеализмомъ, однако въ отличіе отъ субъективнаго идеализма критической философіи это идеализмъ абсолютный» [2]).

[1]) Тамъ же, XI (2 изд.). Vorlesungen über die Philosophie der Religion, стр. 200.

[2]) Тамъ же, VI. Logik, стр. 97.

Такъ какъ въ процессѣ познанія даже и конечныхъ вещей индивидуальному я какъ таковому, нужно только сравнивать явленія предмета въ сознаніи съ его въ-себѣ-бытіемъ въ сознаніи, а вовсе не творить предметы, то процессъ знанія по Гегелю есть процессъ развивающагося опыта. «Діалектическое движеніе,—говоритъ Гегель,—производимое сознаніемъ въ себѣ самомъ, какъ въ своемъ знаніи, такъ и въ предметѣ, поскольку для сознанія отсюда возникаетъ новый истинный предметъ, есть именно то, что называется опытомъ» [1]). «Ничто не познается, что не существуетъ въ опытѣ, или, иными словами, познается лишь то, что существуетъ налицо, какъ чувствуемая истина, какъ внутренно обнаруженное вѣчное, какъ составляющее предметъ вѣры священное и т. п. Въ самомъ дѣлѣ, опытъ состоитъ именно въ томъ, что содержаніе въ себѣ— иными словами духъ — есть субстанція и, слѣдовательно, предметъ сознанія. Но эта субстанція, которая есть духъ, есть становленіе его тѣмъ, что онъ составляетъ въ себѣ; и впервые, какъ становленіе, рефлектирующееся въ себѣ, онъ есть поистинѣ духъ въ себѣ. Онъ есть движеніе въ себѣ, которе есть познаніе, — превращеніе въ-себѣ-бытія въ для-себя-бытіе, субстанціи въ субъектъ, предмета сознанія въ предметъ самосознанія, т.-е. въ отмѣненный предметъ или понятіе» [2]).

Отсюда ясно, что, какъ бы ни была велика творческая мощь субъективнаго духа, все же познаніе транссубъективнаго міра есть для него испытываніе этого міра, и въ этомъ смыслѣ, съ точки зрѣнія субъективнаго духа, Гегель въ своей теоріи знанія эмпиристъ. Духъ подлиннаго эмпиризма сказывается въ его характеристикѣ правильнаго процесса мышленія. «Когда я мыслю, я отрѣшаюсь отъ своихъ субъективныхъ особенностей, погружаюсь въ предметъ, предоставляю мысли развиваться изъ самой себя, и я мыслю дурно, если прибавляю что-нибудь отъ самого себя» [3]).

Въ нѣкоторыхъ особенныхъ случаяхъ, въ ученіи о познаніи нѣкоторыхъ отдѣловъ дѣйствительности, Гегель оказывается

---

[1]) Тамъ же, II. Phänomenologie des Geistes, стр. 67.
[2]) Тамъ же, стр. 584 с.
[3]) Тамъ же, VI. Logik., стр. 49. Перев. Чижова, стр. 44.

даже болѣе эмпиристомъ, чѣмъ сами эмпиристы. Изучая такіе предметы, какъ сознаніе и феноменологію его развитія, мы, по мнѣнію Гегеля, освобождены даже и отъ необходимости производить сравниваніе: познаваемый объектъ самъ производитъ это сравниваніе, а намъ остается только отмѣчать результаты его. «Не только въ томъ смыслѣ, что понятіе и предметъ, масштабъ и испытуемое находятся въ самомъ сознаніи, всякая прибавка съ нашей стороны не нужна,—говоритъ Гегель,—но даже мы освобождены и отъ труда сравненія того и другого и спеціальнаго изслѣдованія: такъ какъ сознаніе само себя изслѣдуетъ, то и съ этой стороны намъ остается лишь присматриваться» [1]).

Приведенными отрывками достаточно характеризуется мистическій раціонализмъ послѣкантовской философіи и подтверждается постепенное развитіе въ немъ ученія объ интуитивномъ знаніи. Оцѣнкою взглядовъ Шеллинга и Гегеля мы не будемъ заниматься между прочимъ потому, что цѣли ихъ и нашей гносеологіи различны, поскольку мы занимаемся исключительно пропедевтическою гносеологіею. Однако во второй части сочиненія мы еще будемъ возвращаться къ ихъ ученіямъ. Теперь не столько для характеристики мистическаго раціонализма, сколько для подтвержденія распространенности его укажемъ еще на элементы интуитивизма въ философіи Шопенгауера.

Въ философіи Шопенгауера (интуитивизмъ) тамъ, гдѣ онъ является, рѣзче подчеркнутъ на словахъ, но менѣе широко проведенъ на дѣлѣ, чѣмъ у Шеллинга и Гегеля. Поэтому, можно сказать, что его система стоитъ на границѣ между мистическимъ раціонализмомъ и критицизмомъ Канта. Воля, лежащая въ основѣ всего міра явленій, по его ученію, едина, и благодаря этому даже и въ средѣ индивидуальныхъ явленій существуетъ возможность непосредственнаго общенія, преодолѣвающаго границы времени и пространства, а слѣдовательно, перескакивающаго черезъ причинность феноменальнаго міра. Это общеніе бываетъ двухъ родовъ, теоретическое и практическое: ясновидѣніе и магія.

Нѣкоторыя разновидности этихъ формъ общенія принадлежатъ къ числу сравнительно рѣдкихъ явленій. Однако существуетъ одна форма ихъ, довольно широко распространенная

---

[1]) Тамъ же, II. Phänomenologie des Geistes, стр. 66.

во всемъ человѣческомъ мірѣ: это — ясновидѣніе, лежащее въ основѣ нравственной дѣятельности и выражающееся въ явленіяхъ симпатіи, жалости, состраданія. «Моя истинная внутренняя сущность,—говоритъ Шопенгауеръ,—находится въ каждомъ живомъ существѣ такъ непосредственно, какъ она даетъ знать о себѣ только мнѣ самому въ моемъ самосознаніи. Это знаніе, для котораго въ санскритскомъ языкѣ существуетъ постоянная формула tat-twam asi, т.-е. «это ты», выражается въ состраданіи, на которомъ поэтому основывается всякая подлинная, т.-е. безкорыстная добродѣтель, и реальнымъ выраженіемъ котораго служитъ добрый поступокъ». «Всякое настоящее благодѣяніе, всякая совершенная и безкорыстная помощь, какъ таковая, имѣетъ мотивомъ исключительно нужду другого существа, и если мы изслѣдуемъ ее вплоть до ея послѣднихъ основаній, то она окажется, собственно, таинственнымъ дѣяніемъ, практическою мистикою, поскольку она, въ концѣ концовъ, вытекаетъ изъ познанія, составляющаго сущность всякой настоящей мистики, и никакимъ инымъ путемъ не объяснима съ достовѣрностью. Даже и такой актъ, какъ подача милостыни безъ всякой иной цѣли, кромѣ желанія уменьшить нужду другого существа, возможенъ лишь постольку, поскольку человѣкъ познаетъ, что это онъ самъ является теперь себѣ въ печальномъ образѣ существа, просящаго милостыню, поскольку онъ узнаетъ свою сущность въ себѣ въ чуждомъ явленіи. Поэтому-то я и назвалъ въ предъидущей главѣ состраданіе великою мистеріею этики». «Во всѣ вѣка бѣдная истина должна была краснѣть за то, что она казалась парадоксомъ, — и однакоже это не ея вина. Она не можетъ принимать образа царящаго ходячаго заблужденія. Со вздохомъ она взираетъ на своего бога-хранителя время, который на своихъ крыльяхъ приноситъ ей побѣду и славу; но размахи крыльевъ у него такъ широки и медлены, что индивидуумъ умираетъ тѣмъ временемъ. Такъ и я вполнѣ сознаю парадоксальность этого метафизическаго истолкованія основного феномена этики въ глазахъ людей, получившихъ западно-европейское образованіе и привыкшихъ къ совершенно инымъ обоснованіямъ этики. Однако я не могу насиловать истины» [1]).

[1]) Собр. соч. Шопенгауера. Изд. Гризенбаха. Т. III. Grundlage der Moral, стр. 651 сс.

Ученіе Шопенгауера объ эстетическомъ созерцаніи также намекаетъ на какую-то форму воспріятія, выходящую за сферу индивидуальныхъ переживаній познающаго субъекта. Эстетическое созерцаніе есть воспріятіе идей, выражающихъ внѣвременныя и внѣпространственныя ступени объективаціи воли и реализующихся въ мірѣ явленій въ безчисленномъ множествѣ индивидуальностей. Познающій субъектъ способенъ къ этому созерцанію не всегда, а только въ томъ случаѣ, если въ немъ произойдетъ переворотъ, благодаря которому онъ, хоть на время, перестаетъ быть индивидуумомъ. «Возможный, какъ я сказалъ,— но лишь въ видѣ исключенія,—переходъ отъ обыденнаго сознанія отдѣльныхъ вещей къ познанію идеи совершается внезапно,—говоритъ Шопенгауеръ, — тогда, когда познаніе освобождается отъ служенія волѣ и субъектъ вслѣдствіе этого перестаетъ быть только индивидуальнымъ, становится уже чистымъ, безвольнымъ субъектомъ познанія». «Когда мы всею мощью своего духа отдаемся воззрѣнію, вполнѣ погружаясь въ него, и наполняемъ все наше сознаніе спокойнымъ созерцаніемъ предстоящаго объекта природы, будетъ ли это ландшафтъ, дерево, скала, строеніе или что-нибудь другое, и, по нашему глубокомысленному выраженію, совершенно теряемся въ этомъ предметѣ, т.-е. забываемъ свою индивидуальность, свою волю, и остаемся лишь въ качествѣ чистаго субъекта, свѣтлаго зеркала объекта, такъ что намъ кажется, будто предметъ существуетъ одинъ и нѣтъ никого, кто бы его воспринималъ, и мы не можемъ больше отдѣлить воззрящаго отъ воззрѣнія, а тотъ и другое сливаются въ одно цѣлое, — ибо все сознаніе совершенно наполнено и объято единымъ созерцаемымъ образомъ; когда, слѣдовательно, объектъ въ этомъ смыслѣ выходитъ изъ всякихъ отношеній къ чему-нибудь внѣ себя, а субъектъ — изъ всякихъ отношеній къ волѣ, тогда то, что познается такимъ путемъ, уже не отдѣльная вещь, какъ такая,—нѣтъ, это идея, вѣчная форма, непосредственная объектность воли на данной ступени; и оттого погруженная въ такое созерцаніе личность больше не индивидуумъ, ибо индивидуумъ уже потерялся въ этомъ созерцаніи: нѣтъ, это чистый, безвольный, безболѣзненный, безвременный субъектъ познанія».

Въ моментъ такого созерцанія субъектъ можетъ сказать словами Байрона [1]):

Не есть ли горы, волны, небо часть
Меня, моей души, и я не часть ли ихъ?

Къ сожалѣнію, вслѣдъ за этимъ Шопенгауеръ слишкомъ распространяется о состояніяхъ мозга, благопріятствующихъ такому чистому созерцанію. Отсюда тотчасъ же возникаютъ неясности и сомнѣнія въ томъ, можетъ ли онъ безъ противорѣчія провести ученіе о непосредственномъ знаніи, какъ факторѣ эстетическаго созерцанія. Безъ сомнѣнія, эти неясности можно было бы устранить, не впадая въ противорѣчія, однако Шопенгауеръ не позаботился объ этомъ, и потому мистическое теченіе въ его философіи выразилось менѣе отчетливо въ эстетикѣ, чѣмъ въ этикѣ.

Познакомившись съ ученіями Шопенгауера о магіи, ясновидѣніи, состраданіи и эстетическомъ созерцаніи, ожидаешь, что его ученіе о познаніи пространственно-временнаго міра явленій широко и систематически основывается на допущеніи непосредственной связи познающаго индивидуума съ другими индивидуумами, хотя бы въ формѣ ученія о надъиндивидуальномъ характерѣ трансцендентальной апперцепціи. Однако эти ожиданія вовсе не сбываются. Познаваемый субъектомъ пространственно-временной міръ есть, по Шопенгауеру, явленіе для познающаго индивидуума и въ познающемъ индивидуумѣ. Въ концѣ своего ученія о представляемомъ мірѣ Шопенгауеръ можетъ повторить тѣ же слова, которыми онъ началъ свою систему: «Die Welt ist meine Vorstellung». Только въ одномъ пунктѣ Шопенгауеръ приближается здѣсь къ мистическому раціонализму. Онъ полагаетъ, что воля субъекта есть не явленіе, а сама жизнь, сама реальность, непосредственно данная въ особомъ актѣ знанія, который характеризуется совпаденіемъ субъекта съ объектомъ, и въ этомъ смыслѣ есть чудо κατ' ἐξοχήν.

Оцѣнивая вліяніе и распространенность мистическаго раціонализма, нельзя ограничиться упомянутыми мыслителями, нужно

[1]) Тамъ же, т. I. Die Welt als Wille und Vorstellung, 243 c., 247. Перев. Ю. Айхенвальда, т. I, стр. 184 с., 187.

еще принять въ расчетъ ихъ многочисленныхъ послѣдователей, и, кромѣ того, такихъ сравнительно самостоятельныхъ представителей мистическаго раціонализма, какъ Краузе, которые, правда, не пользуются обще-европейскою извѣстностью, но все же создали себѣ школы въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ странахъ. Мало того, говоря о мистическомъ раціонализмѣ, надобно еще имѣть въ виду, что зачатки его уже существовали и въ докантовскомъ раціонализмѣ. Въ связный преемственный рядъ идей эти зачатки развились, подъ вліяніемъ Лейбница, въ русской философіи, и потому объ этой вѣтви мистическаго раціонализма мы поговоримъ въ концѣ главы.

III. Позитивистическій эмпиризмъ.

Эмпиризмъ, поскольку онъ стремится дать міросозерцаніе, страдаетъ отъ индивидуализма еще болѣе, чѣмъ раціонализмъ. Раціоналисты считаютъ себя вправѣ восполнять картину міра, полученную изъ субъективнаго опыта, прирожденными идеями, творчествомъ духа, между тѣмъ какъ для эмпириста эти пути закрыты; эмпиристъ хочетъ построить все свое міросозерцаніе изъ испытываній, полученныхъ отъ самого объекта, и если онъ считаетъ транссубъективный міръ не даннымъ въ опытѣ, то ему приходится истолковывать всѣ свои переживанія относительно транссубъективнаго міра въ духѣ скептицизма, субъективнаго идеализма, солипсизма и т. п. На этомъ пути возможно только все большее и большее отощаніе философскаго міросозерцанія. Поэтому признаніе возможности опыта, непосредственно и въ полномъ смыслѣ этого слова выводящаго за предѣлы познающаго субъекта, есть поистинѣ источникъ возрожденія для эмпиризма, спасеніе отъ жалкой смерти. Индивидуалистическій эмпиризмъ всегда отличался слабымъ развитіемъ умозрѣнія: поэтому переходъ къ универсалистическому эмпиризму (интуитивизму), требующій отчетливаго усмотрѣнія глубочайшей нечувственной сущности субъективнаго и транссубъективнаго міра, представляетъ для него неимовѣрныя трудности. Неудивительно поэтому, что родоначальники этого направленія выражаютъ его сущность неясно и противорѣчиво, не дѣлаютъ всѣхъ выводовъ, таящихся въ немъ, и въ своей онтологіи безконечно далеки отъ чего бы то ни было напоминающаго онтологію мистиковъ. Эти замѣчанія

въ особенности приложимы къ ученію Спенсера, перваго эмпириста, который отклонился отъ пути, предначертаннаго Бекономъ и доведеннаго до кульминаціоннаго пункта Юмомъ и Миллемъ.

Спенсеръ рѣшительно возстаетъ противъ «идеализма», разумѣя подъ нимъ тѣ ученія, которыя разлагаютъ весь внѣшній воспринимаемый міръ на представленія познающаго субъекта и ничего большаго въ немъ не находятъ. По его мнѣнію, реалисты (философы, признающіе реальность объектовъ воспріятія, независимую отъ сознанія субъекта) основываютъ свое міросозерцаніе на прямомъ свидѣтельствѣ сознанія (на воспріятіи), а идеалисты—на непрямомъ (на разсужденіи); но прямое свидѣтельство сознанія имѣетъ гораздо больше силы, чѣмъ непрямое, и предпочтеніе идеалистовъ ко второму есть своего рода суевѣріе [1]). Ссылаясь на непосредственное свидѣтельство сознанія въ пользу реальности внѣшняго міра, Спенсеръ вовсе не удовлетворяется тою реальностью и тѣми ссылками на непосредственное воспріятіе, какія допускаются у кантіанцевъ. Онъ полагаетъ, что реальность внѣшняго міра не есть только реальность необходимо объективнаго представленія познающаго субъекта. Нѣкоторыя стороны его аргументаціи противъ Канта особенно характеризуютъ его довѣріе къ свидѣтельству воспріятія. «Допустимъ,—говоритъ Спенсеръ, — что пространственное сознаніе и сознаніе времени дѣйствительно играютъ ту роль, которую Кантъ имъ приписываетъ, и что, слѣдовательно, мы должны согласиться съ нимъ въ томъ, что они суть формы интуиціи». «Взглянемъ прежде всего на утверждаемую нами вещь,—что время и пространство суть субъективныя формы, или свойства Ego. Возможно ли реализировать себѣ смыслъ этихъ словъ? или же это просто группа знаковъ, которые, повидимому, содержатъ въ себѣ какое-то понятіе, но на самомъ дѣлѣ не содержатъ ничего? Попытка построить себѣ это понятіе живо покажетъ намъ, что послѣднее предположеніе вѣрнѣе. Подумайте о пространствѣ, т.-е. о самомъ предметѣ, о которомъ идетъ рѣчь, а не о словѣ.

---

[1]) H. Spencer. A System of Synthetic Philosophy. The Principles of Psychology. Изд. Williams and Norgate, 2 изд. T. II, стр. 315. По-русски II т. (2 изд., 1898), стр. 192.

Теперь подумайте о себѣ, т.-е. о томъ, что сознаетъ. Представивъ себѣ ясно оба эти предмета, сопоставьте ихъ теперь вмѣстѣ и попробуйте представить себѣ первое, какъ свойство второго. Что у васъ получается? Ничего, кромѣ столкновенія двухъ мыслей, которыя не могутъ быть соединены между собою. Эта попытка столь же осуществима, какъ попытка представить себѣ круглый треугольникъ. Итакъ, велика ли стоимость этого предложенія?» [1]). Смыслъ этой аргументаціи таковъ: если какая-нибудь вещь воспринимается, какъ не-я, то она въ самомъ дѣлѣ есть не-я, т.-е. бытіе, не зависящее отъ процессовъ знанія субъекта. Спенсеръ заставляетъ кантіанцевъ, довѣряющихъ свидѣтельству воспріятія, довѣрять ему вполнѣ, а не до тѣхъ только поръ, пока имъ это удобно.

Въ полемикѣ противъ Гамильтона онъ ловитъ его на словѣ: Гамильтонъ считаетъ правымъ всякаго, кто говоритъ: «я не могу не вѣрить, что матеріальныя вещи существуютъ; я не могу не вѣрить, что матеріальная реальность есть объектъ, непосредственно познаваемый въ воспріятіи, потому что эти утвержденія основываются на непосредственномъ свидѣтельствѣ воспріятія», но въ то же время Гамильтонъ утверждаетъ, что пространство есть «только законъ мысли, а не законъ вещей» [2]). Спенсеръ усматриваетъ здѣсь непослѣдовательность: сознаніе непреодолимо свидѣтельствуетъ, что матеріальныя вещи суть транссубъективныя реальности, но оно такъ же непреодолимо свидѣтельствуетъ и о пространствѣ, что оно есть транссубъективная реальность.

Общій недостатокъ разсужденій «метафизиковъ», по мнѣнію Спенсера, таковъ. «Постулатъ, отъ котораго отправляется метафизическое разсужденіе, состоитъ въ томъ, что мы первоначально сознаемъ только наши ощущенія; что мы навѣрное знаемъ, что имѣемъ эти ощущенія; и что если и существуетъ что-либо, находящееся внѣ ихъ и служащее имъ причиною, то оно можетъ быть познано только путемъ заключеній, выведенныхъ изъ этихъ ощущеній. Я не мало удивлю читателя-метафизика, усомнившись въ справедливости этого постулата; но его удивленіе перейдетъ въ крайнее изумленіе, когда скажу, что я отрицаю этотъ посту-

---

[1]) Тамъ же, стр. 359; по-русски 220 стр.

[2]) Тамъ же, стр. 365; по-русски 224 стр.

латъ самымъ положительнымъ образомъ. Однако я долженъ сказать это. Ограничивая предложеніе лишь тѣми эпипериферическими ощущеніями, которыя производятся въ насъ внѣшними объектами (ибо объ однихъ этихъ ощущеніяхъ и идетъ рѣчь), я не вижу никакого другого исхода, кромѣ утвержденія, что вещь, узнаваемая нами первоначально, есть не то, что мы испытали нѣкоторое ощущеніе, а то, что тутъ существуетъ какой-то внѣшній объектъ» [1]). «Простое сознаніе ощущенія, не усложненное никакимъ сознаніемъ о субъектѣ или объектѣ, есть, несомнѣнно, сознаніе первобытное. Черезъ посредство неизмѣримо долгихъ и сложныхъ дифференціацій и интеграцій, изъ такихъ первобытныхъ ощущеній и производныхъ отъ нихъ идей развивается сознаніе объ я и о соотносительномъ ему не-я. А еще гораздо позднѣе этого достигается, наконецъ, послѣдняя ступень, на которой для развитого я становится возможнымъ созерцать свои собственныя состоянія, какъ возбужденія (affections), произведенныя въ немъ дѣйствіями не-я. И объ этой послѣдней ступени говорятъ такъ, какъ будто бы она была самой начальной» [2]).

Утверждать, что опытъ ограничивается сферою субъекта, это значитъ противорѣчить фактамъ и даже прямо противорѣчить себѣ. «Въ числѣ многихъ противорѣчій, содержащихся въ антиреалистическихъ гипотезахъ, замѣчательно противорѣчіе между утвержденіемъ, что сознаніе не можетъ быть трансцендентнымъ (т.-е. существующимъ внѣ опыта), и утвержденіемъ, что внѣ сознанія не существуетъ ничего. Ибо если сознаніе не трансцендентно, т.-е. если мы не можемъ никакимъ способомъ сознавать ничего, находящагося внѣ сознанія, то откуда можетъ явиться у насъ утвержденіе или отрицаніе чего-либо, находящагося внѣ сознанія? И какимъ образомъ такое отрицаніе можетъ даже сложиться въ мысли? Самое предложеніе, что сознаніе не можетъ быть трансцендентнымъ, можетъ быть построено только посредствомъ представленія себѣ нѣкотораго предѣла, и, слѣдовательно, предполагаетъ сознаніе о чемъ-то, находящемся внѣ

---

[1]) Тамъ же, стр. 369; по-русски 226 стр.

[2]) Тамъ же, стр. 373; по-русски 229 стр. См. также 437 стр.; по-русски 268 стр.

этого предѣла»[1]). Итакъ, транссубъективное бытіе дано, по мнѣнію Спенсера, для сознанія, хотя бы иногда оно и рисовалось только въ неопредѣленныхъ очертаніяхъ. «Изслѣдователь находитъ, что въ немъ существуетъ неразрывная связь между каждымъ изъ тѣхъ живыхъ и опредѣленныхъ состояній сознанія, которыя извѣстны, какъ ощущенія, и нѣкоторымъ неопредѣленнымъ сознаніемъ, которое представляетъ собою нѣкоторую форму бытія, существующаго внѣ сознанія и отдѣльнаго отъ него самого. Когда онъ беретъ вилку и кладетъ ею въ ротъ кусокъ пищи, онъ бываетъ совершенно неспособенъ изгнать изъ своей души понятіе о чемъ-то, что сопротивляется употребляемой имъ силѣ; и онъ не можетъ подавить рождающейся въ немъ мысли о нѣкоторомъ независимомъ существованіи, раздѣляющемъ собою его языкъ отъ неба и доставляющемъ ему то ощущеніе вкуса, которое онъ неспособенъ породить въ сознаніи посредствомъ своей собственной дѣятельности. Хотя самокритика показываетъ ему, что онъ не можетъ знать, что это такое, что лежитъ внѣ его, и хотя онъ можетъ сдѣлать заключеніе, что все, о чемъ онъ неспособенъ сказать, что оно такое, есть фикція, тѣмъ не менѣе онъ открываетъ, что самокритикѣ совершенно не удается уничтожить его сознанія объ этомъ «нѣчто», какъ о дѣйствительно существующемъ внѣ его, т.-е. какъ о реальности. Такъ что если бы даже онъ не могъ дать себѣ никакого отчета касательно генезиса этого сознанія, самое сознаніе все-таки осталось бы столь же повелительнымъ. Онъ даже не можетъ вообразить себѣ его неистиннымъ, не вообразивъ отсутствія того принципа связности, которымъ сдерживается вмѣстѣ его сознаніе»[2]). Въ этомъ смутномъ переживаніи транссубъективнаго бытія на первомъ планѣ въ наиболѣе дифференцированной формѣ всегда стоитъ впечатлѣніе сопротивленія. Поэтому «сознаніе о чемъ-то, оказывающемъ сопротивленіе, становится общимъ символомъ для того независимаго существованія, которое подразумѣвается или включается живымъ аггрегатомъ»[3]).

Мы знаемъ уже, что если у какого-либо философа есть склон-

---

[1]) Тамъ же, стр. 444; по-русски 272 стр.
[2]) Тамъ же, стр. 452; по-русски 276 стр.
[3]) Тамъ же, стр. 479; по-русски 293 стр.

ность утверждать непосредственную данность внѣшняго міра въ воспріятіи, то она всего отчетливѣе обнаруживается въ ученіи о познаніи абсолютнаго. То же самое мы находимъ и у Спенсера. Онъ полагаетъ, что знанію доступно только относительное, однако онъ полемизируетъ противъ Гамильтона, который говоритъ, что «абсолютное можетъ быть представлено только какъ отрицаніе постижимости», и противъ Манселя, который утверждаетъ, что «абсолютное и безконечное, подобно непостижимому и неощутимому, являются словами, обозначающими вовсе не объекты мышленія или сознанія, но единственно отсутствіе тѣхъ условій, при которыхъ возможно сознаніе» [1]). «Въ самомъ отрицаніи нашей способности познать, что такое абсолютное,—говоритъ Спенсеръ,—скрывается уже предположеніе того, что оно существуетъ. Дѣлая же такое предположеніе, мы тѣмъ самымъ доказываемъ, что абсолютное представляется уму не какъ ничто, но какъ нѣчто» [2]). О какой бы опредѣленной формѣ бытія мы ни мыслили, она можетъ представиться, какъ опредѣленная, не иначе, какъ на фонѣ чего-то неопредѣленнаго, безконечнаго, что всегда стоитъ на порогѣ сознанія, но никогда не можетъ быть исчерпаннымъ, никогда не можетъ быть уложеннымъ ни въ одну конечную форму. Это безконечное содержаніе сознанія есть абсолютное, оно есть предметъ религіознаго сознанія; всякая форма, въ которую религія, поскольку она не религіозна, пытается уложить это абсолютное, есть униженіе для него [3]), хотя «возможно и даже вѣроятно, что идеи этого рода, въ своихъ наиболѣе отвлеченныхъ формахъ, будутъ постоянно занимать задній фонъ нашего сознанія. Вѣроятно, всегда будетъ существовать потребность придавать какую-либо форму тому неопредѣленному сознанію основного бытія, которое составляетъ основаніе нашего пониманія» [4]).

---

[1]) Spencer's Synthetic Philosophy, First Principles (изд. Appleton and Company), стр. 87. Русскій переводъ Тютчева подъ ред. Рубакина, стр. 50.

[2]) Тамъ же, стр. 88; по-русски 51 стр.

[3]) «Нѣсколько страннымъ кажется предположеніе людей, будто бы высшая степень почитанія состоитъ въ уподобленіи почитаемаго предмета самому себѣ». Тамъ же, стр. 109; по-русски 62 стр. См. также 120 стр.; по-русски 69 стр.

[4]) Тамъ же, стр. 113; по-русски 65 стр.

Казалось бы, что ученіе Спенсера знаменуетъ собою рѣшительный разрывъ съ индивидуалистическимъ эмпиризмомъ и съ его склонностью къ субъективному идеализму, скептицизму и т. п. На дѣлѣ этой опредѣленности у Спенсера нѣтъ, да и не можетъ быть. Какъ извѣстно, основныя философскія понятія у него недостаточно выработаны; мало того, такія важныя философскія дисциплины, какъ онтологія, гносеологія и психологія, у него не расчленены: свой «преобразованный реализмъ» онъ излагаетъ, напр., въ психологіи. Нечего и пытаться искать у него различенія между трансцендентнымъ въ отношеніи къ я, въ отношеніи къ опыту и въ отношеніи къ сознанію; объ идеалистическомъ реализмѣ онъ и не думаетъ. «Метафизиковъ», съ которыми онъ смѣло полемизируетъ, онъ черезчуръ упрощаетъ, и если бы онъ встрѣтился съ ними, напр., съ Юмомъ, лицомъ къ лицу, они безъ труда показали бы ему, пользуясь его половинчатостью, что онъ долженъ примкнуть къ нимъ. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ аргументы Спенсера въ пользу реализма имѣютъ силу противъ субъективнаго идеализма только въ томъ случаѣ, если рѣшительно признать, что транссубъективный міръ воспринимается познающимъ субъектомъ непосредственно въ оригиналѣ, а не въ видѣ копіи, не въ видѣ символовъ, не въ видѣ личнаго индивидуальнаго переживанія, хотя бы и вынужденнаго воздѣйствіемъ извнѣ. Между тѣмъ у Спенсера, несмотря на его ученіе о дифференціаціи субъекта и объекта, какъ явленіи вторичномъ, этого ученія о «данности», непреломленности транссубъективнаго міра въ ясной формѣ нѣтъ. Говоря о диффиренціаціи субъекта и объекта, какъ явленіи вторичномъ, Спенсеръ имѣетъ въ виду процессъ, совершающійся въ субъектѣ: онъ думаетъ, что всѣ переживанія, входящія въ процессы знанія, суть лишь «субъективныя возбужденія, производимыя объективными дѣятельностями, которыхъ мы не знаемъ и которыя не познаваемы для насъ» [1]). Однако первоначально эти переживаніи не относятся ни къ я, ни къ не-я, т.-е. находясь въ сферѣ субъекта, они все-таки не образуютъ въ немъ ни представленія о субъектѣ, ни представленія объ объектѣ; но затѣмъ подъ вліяніемъ опыта различія между разными формами субъективныхъ переживаній обрисовываются

[1]) The Principles of Psychology стр. 493; по-русски 302 стр.

все яснѣе и яснѣе, и переживанія начинаютъ въ субъектѣ распадаться на представленіе субъекта и представленіе объекта. Неудивительно, что при такомъ ученіи о субъектѣ и объектѣ конечные итоги спенсеровскаго преобразованнаго реализма почти ничѣмъ не отличаются отъ субъективнаго идеализма. «Тотъ реализмъ, къ принятію котораго мы вынуждены нашимъ изслѣдованіемъ,—говоритъ Спенсеръ,—есть реализмъ, который просто утверждаетъ объективное существованіе, какъ отдѣльное и независимое отъ субъективнаго существованія. Но онъ не утверждаетъ ни того, чтобы какая-либо изъ формъ этого объективнаго существованія была въ дѣйствительности такова, какою она намъ кажется, ни того, чтобы связи между разными формами объективнаго существованія были объективно таковы, какими онѣ намъ кажутся. Такимъ образомъ этотъ реализмъ отличается въ очень значительной степени отъ грубаго реализма, и чтобы обозначить это различіе, онъ бы могъ быть вполнѣ справедливо названъ преобразованнымъ реализмомъ» [1]). Этотъ преобразованный реализмъ утверждаетъ иными словами, что знаніе имѣетъ трансцендентный характеръ, хотя даетъ даже и не копію дѣйствительности, а только символы ея. Спенсеръ сравниваетъ это символическое знаніе съ проекціей куба на цилиндрической поверхности: такое изображеніе куба есть «символизація, въ которой ни составные элементы символа, ни ихъ отношенія между собой, ни законы измѣненія этихъ отношеній не сходны ни въ малѣйшей степени съ составными элементами, ихъ взаимными отношеніями и законами измѣненія этихъ отношеній въ символизируемой вещи. И однакоже реальность и символъ такъ тѣсно связаны здѣсь другъ съ другомъ, что всякому возможному перераспредѣленію въ томъ plexus (сплетеніи), которое составляетъ первую изъ нихъ, соотвѣтствуетъ точно-эквивалентное перераспредѣленіе въ plexus (сплетеніи), составляющемъ другой изъ нихъ» [2]).

Познакомившись съ этими итогами теоріи знанія Спенсера, можно дифференцировать то, что оставалось въ его сознаніи не дифференцированнымъ: отъ него ускользаетъ безконечное разли-

[1]) Тамъ же, стр. 494; по-русски 302 стр.
[2]) Тамъ же, стр. 497; по-русски 304 стр.

чіе между дѣйствительною данностью транссубъективной дѣйствительности и необходимымъ допущеніемъ существованія ея. Въ своей аргументаціи онъ развиваетъ то первое, то второе изъ этихъ toto genere различныхъ ученій. Выше мы привели тѣ выраженія его, которыя показываютъ, что онъ склоненъ былъ считать идеализмъ ученіемъ, опирающимся на выводъ, а реализмъ— ученіемъ, истина котораго есть не выводъ, а простое констатированіе того, что дано въ непосредственномъ воспріятіи, того, что есть налицо. Теперь мы можемъ привести столько же заявленій его, что транссубъективная реальность не дана субъекту, что признаніе ея есть только догадка субъекта, хотя и обладающая высшею степенью достовѣрности. Мало того, въ конечномъ итогѣ это второе ученіе взяло верхъ надъ первымъ. Это видно изъ сдѣланной самимъ Спенсеромъ характеристики преобразованнаго реализма, какъ реализма символическаго. Присутствіе этого второго ученія можно констатировать также повсюду и въ ходѣ аргументаціи въ пользу реализма. Въ отрицательномъ оправданіи реализма Спенсеръ постоянно ставитъ рядомъ, за одну скобку, оба абсолютно различныя ученія о реализмѣ, какъ о непосредственной и какъ о выводной истинѣ, и противополагаетъ ихъ вмѣстѣ идеализму, какъ истинѣ выводной и при томъ болѣе сложной выводной, Далѣе, отыскивая критерій истины, онъ уже прямо говоритъ, что «сознаніе», на которое опирается реализмъ, достигается посредствомъ одного выводного акта; между тѣмъ какъ сознаніе, достигаемое идеализмомъ (по его увѣренію), достигается имъ посредствомъ ряда выводныхъ актовъ» [1]). Подходя къ итогамъ своего ученія, Спенсеръ выражаетъ ту же мысль въ слѣдующей формѣ: «Такимъ образомъ, нормальные процессы мысли неизбѣжно порождаютъ это невыразимое, но неистребимое сознаніе о существованіи за предѣлами сознанія,— существованіи, которое постоянно символизируется посредствомъ чего-либо находящагося въ предѣлахъ сознанія» [2]).

Итакъ, вся аргументація Спенсера, широко задуманная, вначалѣ исходившая изъ того, что въ первоначальномъ сознаніи нѣтъ ни субъекта, ни объекта, свелась въ концѣ къ утвержде-

---

[1]) Тамъ же, стр. 383; по-русски 235 стр.
[2]) Тамъ же, стр. 488; по-русски 299 стр.

нію, что мы не можемъ отказаться отъ мысли о существованіи транссубъективной дѣйствительности. Имѣя въ виду этотъ результатъ, можно сказать, что Спенсеръ не сдѣлалъ въ теоріи знанія эмпиризма той революціи, которую задумалъ, не вывелъ эмпиризмъ на путь гносеологически обоснованнаго реализма. Если всѣ познавательные процессы суть личныя индивидуальныя переживанія познающаго субъекта, то доказать, что реализмъ проще, первѣе, яснѣе и неотразимѣе всѣхъ другихъ ученій, это значитъ установить лишь утилитарную, а вовсе не гносеологическую цѣнность реализма; итогъ этого ученія состоитъ въ томъ, что я не могу не думать такъ, мнѣ всего полезнѣе думать такъ, но всѣ эти мысли суть только мои состоянія, и потому существованіе дѣйствительности внѣ меня все же нигдѣ и никогда не удостовѣрено въ воспріятіи, т.-е. въ непосредственномъ опытѣ.

Не помогаютъ здѣсь Спенсеру и ссылки на продолжительный процессъ эволюціи, вырабатывающей приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ и создающей, какъ осадокъ изъ всего опыта, то приспособленіе къ транссубъективной дѣйствительности, которое выражается въ формѣ неистребимой увѣренности въ существованіи этой дѣйствительности. Мы вовсе не относимся отрицательно къ попыткамъ эволюціонистовъ примѣнить свои теоріи къ объясненію процессовъ знанія. Скорѣе наоборотъ, во второй части этого сочиненія обнаружится, что мы склонны пользоваться законами эволюціи, установленными Спенсеромъ, для разъясненія нѣкоторыхъ гносеологическихъ вопросовъ. Однако мы полагаемъ, что эволюція не можетъ создать всего изъ ничего. Въ основѣ всякой эволюціи должно лежать что-либо данное, и весь процессъ развитія въ значительной степени опредѣляется въ своей цѣнности и свойствахъ природою первично даннаго. Когда геологъ объясняетъ происхожденіе горной долины размывающимъ дѣйствіемъ воды, онъ складываетъ этотъ колоссальный итогъ изъ отдѣльныхъ актовъ размыванія, ничтожныхъ по сравненію съ конечнымъ результатомъ, но сходныхъ уже съ нимъ по своей природѣ. Точно такъ же и въ гносеологіи. Когда Спенсеръ, говоря о воспріятіи сопротивленія, обращается къ сознанію самыхъ отдаленныхъ нашихъ животныхъ предковъ, даже къ сознанію зоофитовъ [1]), мы вполнѣ

[1]) Тамъ же, стр. 232; по-русски 145 стр.

сочувствуемъ ему. Однако если онъ полагаетъ, что впечатлѣнія суть цѣликомъ личныя индивидуальныя состоянія познающаго субъекта, символы дѣйствительности, возникающіе въ познающемъ субъектѣ, то никакія ссылки на эволюцію не помогутъ ему окончательно обосновать реализмъ. Всегда можно будетъ возразить ему, что вся эта эволюція есть внутрисубъективный процессъ, приводящій къ тому, что индивидуальныя состоянія субъекта необходимо распадаются въ немъ и для него на двѣ группы—на представленіе субъекта и неотвязное, но тѣмъ не менѣе лживое представленіе о существованіи мнимой транссубъективной дѣйствительности.

Какъ ни мало сознателенъ реализмъ Спенсера, все же его борьба противъ субъективнаго идеализма заключаетъ уже въ себѣ проблески новаго направленія въ эмпиризмѣ. Мы считаемъ вовсе не случайнымъ то обстоятельство, что частности его ученія о процессахъ знанія сходны съ ученіями, которыя входятъ, какъ необходимый элементъ, въ универсалистическій эмпиризмъ. Въ процессѣ знанія онъ выдвигаетъ на первый планъ дѣятельность сравниванія. Высшіе акты научнаго знанія въ его изображеніи ничѣмъ не отличаются по существу отъ примитивнѣйшаго знанія, состоящаго изъ описанія. Въ его «Основныхъ началахъ» есть даже намеки на эмпиристическую теорію умозрѣнія. Въ его ученіи о всеобщемъ критеріи достовѣрности также есть элементы, соприкасающіеся съ универсалистическимъ эмпиризмомъ. Объ этихъ частностяхъ подробнѣе будетъ сказано позже въ томъ отдѣлѣ сочиненія, гдѣ мы приступимъ къ болѣе детальному разсмотрѣнію процессовъ знанія. Теперь намъ нужно перейти къ преемникамъ Спенсера на пути обоснованія новыхъ формъ эмпиризма.

Чтобы выразить опредѣленнѣе новые принципы эмпиризма, освобождающіе гносеологію отъ индивидуализма, нужно обладать въ большей степени способностью къ умозрѣнію, чѣмъ Спенсеръ. Ею обладалъ Авенаріусъ, основатель эмпиріокритицизма. Авенаріусъ считаетъ истиннымъ только такое понятіе о мірѣ, которое опирается на «чистый опытъ», не искаженный наукою и философіею. «Чистый опытъ» есть чистое описаніе того, что́ «испытано» (Erfahrenes), что «дано, какъ наличное». Высказывая его, «индивидъ знаетъ себя или чувствуетъ себя не такимъ, кто

«придумываетъ», «сочиняетъ», «выдумываетъ», «воображаетъ», но такимъ, кто, именно, поскольку онъ есть только «испытывающій», просто находитъ въ наличности, «застаетъ» то, что высказываетъ, какъ «опытъ», и въ высказываніи именно только «сообщаетъ» («разсказываетъ», «описываетъ» «констатируетъ») это» [1]).

Человѣческое понятіе о мірѣ, складывающееся только изъ «преднайденнаго», Авенаріусъ называетъ естественнымъ. Искать такого понятія, свободнаго отъ субъективныхъ выдумокъ, нужно не посредине процесса эволюціи знанія, а въ первоначальномъ, т.-е. въ наивно-реалистическомъ міросозерцаніи и въ будущемъ совершенномъ міросозерцаніи. Всѣ остальныя ступени эволюціи искажаютъ «естественное понятіе о мірѣ», включая въ него элементы, не найденные въ опытѣ. Однако вмѣстѣ съ этимъ процессъ эволюціи опять выключаетъ эти субъективные элементы изъ понятія о мірѣ и осложняетъ первоначальный наивный реализмъ нѣкоторыми существенными дополненіями. Поэтому, когда процессъ выключенія субъективныхъ дополненій закончится, мы не вернемся къ первоначальному исходному пункту, т.-е. къ наивному реализму, а получимъ новое, эмпиріокритическое міросозерцаніе. Глубокое различіе между наивнымъ реализмомъ и эмпиріокритицизмомъ обнаружится тогда, когда мы, не ограничиваясь описаніемъ чистаго опыта со стороны его «характера», дадимъ слѣдующее болѣе существенное опредѣленіе его: чистый опытъ есть высказываніе, которое во всѣхъ своихъ частяхъ предполагаетъ только элементы среды» [2]). Наивное міросозерцаніе ставитъ высказыванія (механическій процессъ) прямо въ зависимость отъ среды, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ они зависятъ отъ среды косвенно: между средою и высказываніемъ существуетъ рядъ посредствъ: они заключаются въ тѣлѣ высказывающаго индивидуума и, особенно, въ его нервной системѣ. Такъ какъ рядъ посредствъ въ нервной системѣ не можетъ быть безконечнымъ, то мы должны допустить существованіе такихъ отдѣловъ нервной системы, измѣненія которыхъ непо-

---

[1]) Авенаріусъ. Человѣческое понятіе о мірѣ. Перев. Ѳедорова, подъ ред. М. Филиппова, стр. 74.

[2]) Avenarius. Kritik der reinen Erfahrung. I, стр. 4.

средственно обусловливаются высказываніями (центральная часть нервной системы, система С). Измѣненія въ этой системѣ зависятъ не только отъ среды (отъ упражненія подъ вліяніемъ среды), но и отъ обмѣна веществъ въ системѣ С (отъ питанія) или, вѣрнѣе, они зависятъ отъ опредѣленнаго отношенія между этими факторами. Отсюда ясно, что не все содержаніе высказыванія относится къ средѣ. Въ содержаніи высказываній есть двѣ различныя группы: такія части содержанія, какъ «зеленый», «голубой», «холодный», «твердый», и такія, какъ «пріятный», «непріятный» «интенсивный», «слабый», «знакомый», «незнакомый» и т. п. (послѣднія всегда находятся въ нѣкоторомъ своеобразномъ отношеніи къ первымъ) [1]. Первыя Авенаріусъ называетъ «элементами», а вторыя «характерами». Характеры предполагаютъ не наличность частей среды, а наличность опредѣленныхъ состояній центральной нервной системы, напр., характеръ «знакомости» (Heimhaftigkeit) зависитъ отъ степени упражненія центральной нервной системы въ отношеніи къ соотвѣтствующему «колебанію» [2]. Нѣкоторыя высказыванія даже и совсѣмъ не относятся къ внѣтѣлесной средѣ: это тѣ, которыя вызваны колебаніями въ системѣ С, зависящими не отъ измѣненій въ средѣ, а отъ измѣненій въ обмѣнѣ веществъ въ организмѣ (въ S).

Изъ этихъ отношеній между высказываніемъ и средою слѣдуетъ, что понятіе опыта можетъ быть установлено въ широкомъ и въ узкомъ смыслѣ слова. Въ широкомъ смыслѣ слова терминомъ опытъ можно назвать всѣ содержанія высказываній (вещи, воспоминанія, образы фантазіи), поскольку они имѣютъ «характеръ полаганія» (Positional-Charakter) [3]. Но въ узкомъ смыслѣ слова подъ опытомъ Авенаріусъ разумѣетъ только тѣ содержанія высказываній, которыя имѣютъ «характеръ» вещи, а этотъ «характеръ» содержаніе высказыванія имѣетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда я съ своей точки зрѣнія «долженъ предположить какую-нибудь составную часть среды R_1 R_2 R_3 («цвѣтъ», «звукъ», «давленіе» или что бы то ни было другое, напр., комбинацію «цвѣтовъ» въ средѣ и т. д.), какъ болѣе или менѣе простое

---

[1]) Тамъ же, I. стр. 16.
[2]) Тамъ же, II. 30 с.
[3]) Тамъ же, II. 365 с.

или сложное добавочное условіе для (периферически обусловленнаго) колебанія системы С, и допустить, какъ зависимую, цѣнность Е (т.-е. содержаніе высказыванія), носящую, выражаясь коротко, то же имя» (т.-е. то же имя, что и часть среды) [1].

Конечное понятіе о мірѣ должно состоять только изъ тѣхъ элементовъ, которые въ процессѣ развитія окончательно сохранятъ за собою «характеръ» опыта въ узкомъ смыслѣ слова [2]. Отсюда ясно, какова разница между наивно реалистическимъ и будущимъ эмпиріокритическимъ понятіемъ о мірѣ. Наивный реализмъ строитъ свое понятіе о мірѣ изъ опыта въ широкомъ смыслѣ слова, а эмпиріокритицизмъ — изъ опыта въ узкомъ смыслѣ слова.

Ученіе Авенаріуса объ опытѣ легко представить въ формѣ сенсуализма, основаннаго на предпосылкѣ о разобщенности между я и не-я и о зависимости опыта отъ дѣйствій среды на организмъ. Тогда его ученіе отличалось бы отъ существующихъ уже формъ индивидуалистическаго эмпиризма ничтожными дополненіями, заимствованными изъ біологическихъ ученій о приспособленіи организма, а, слѣдовательно, и его мыслительныхъ процессовъ къ средѣ, и говорить объ этихъ дополненіяхъ не стоило бы, такъ какъ изъ предыдущаго ясно, что подобная эволюціонная теорія трансцендентнаго знанія есть реализмъ, логически родственный съ субъективнымъ идеализмомъ. Между тѣмъ на дѣлѣ Авенаріусъ стремится дать совершенно новую теорію опыта: онъ хочетъ передѣлать всѣ привычки нашего мышленія, воспитанныя современными теоріями, и дать міросозерцаніе, съ одной стороны, утонченно новое, а съ другой стороны, возвращающее къ наивному реализму, къ тому самому реализму, который сохраняется всегда и вездѣ и въ наше время, поскольку мы не теоретизируемъ, а описываемъ свои отношенія къ дѣйствительности такъ, какъ они непосредственно испытываются. Поэтому, чтобы выяснить различіе между теоріею Авенаріуса и индивидуалистическимъ эмпиризмомъ, лучше всего начать съ изображенія отношеній между опытомъ и дѣйствительностью въ духѣ

---

[1]) Тамъ же, II. 65, 363. Курсивъ въ первомъ случаѣ принадлежитъ намъ, во второмъ—Авенаріусу.

[2]) Тамъ же, II. 410.

наивнаго реализма, но въ терминахъ Авенаріуса. Въ процессѣ высказыванія нужно различать двѣ стороны: высказываніе, какъ движеніе органовъ рѣчи со всѣми его механическими послѣдствіями, и содержаніе высказыванія, т.-е. смыслъ высказыванія, т.-е. то, къ чему высказываніе относится. Согласно представленіямъ наивнаго реализма, не знающаго или не думающаго о нервной системѣ, если два человѣка видятъ одно и то же дерево и говорятъ, что они видятъ его, то въ этомъ процессѣ есть слѣдующіе элементы: два различныхъ высказыванія (два процесса движеній въ органахъ рѣчи) и одно—качественно и численно одно и то же—содержаніе высказыванія; это содержаніе высказыванія есть дерево, само транссубъективное дерево. Въ отличіе отъ наивнаго реалиста многіе изъ современныхъ философовъ и почти всѣ образованные люди нашего времени скажутъ, что этотъ процессъ болѣе сложенъ: онъ состоитъ изъ двухъ механическихъ высказываній, изъ двухъ представленій, составляющихъ смыслъ высказыванія и находящихся въ сознаніи говорящихъ лицъ, изъ двухъ процессовъ въ нервной системѣ этихъ лицъ и изъ одного реальнаго дерева, находящагося внѣ сознанія говорящихъ. На чьей же сторонѣ стоитъ Авенаріусъ? Если принять въ расчетъ не только «Критику чистаго опыта», но и сочиненіе «Человѣческое понятіе о мірѣ», то окажется, что Авенаріусъ не стоитъ ни на той, ни на другой сторонѣ, но принципіально онъ болѣе близокъ къ наивному реализму, чѣмъ къ индивидуалистическимъ ученіямъ о содержаніи высказываній. Это ясно, если познакомиться съ его ученіемъ объ интроекціи. По мнѣнію Авенаріуса, существенное различіе между наивнымъ реализмомъ и разными «анимистическими» и «идеалистическими» ученіями состоитъ не столько въ ученіи о процессахъ нервной системы, сколько въ ученіи о томъ, что «въ душѣ» или «въ мозгу», или вообще «внутри» познающаго субъекта есть образъ предмета, какъ индивидуальное психическое состояніе познающаго субъекта. Это вкладываніе «образовъ» вещей внутрь познающаго субъекта есть интроекція. Интроекція ведетъ къ удвоенію предмета: производя ее, мы воображаемъ, будто въ процессѣ высказыванія о деревѣ участвовало, во-первыхъ, дерево, какъ вещь нематеріальная, и, во-вторыхъ, дерево, какъ психическій образъ дерева. Благодаря этому удвоенію или, вѣрнѣе, системамъ

удвоеній (для всякаго человѣка) міръ распадается на міръ внѣшній и міръ внутренній; доступнымъ непосредственному опыту оказывается для каждаго человѣка только собственный его внутренній міръ, а отсюда возникаетъ рядъ неразрѣшимыхъ проблемъ. Такъ, напр., благодаря этому удвоенію оказывается, что «опытъ производится опытомъ», «тѣлесное и духовное несравнимы», переходъ отъ субъекта къ объекту невозможенъ (проблема объ отношеніи мышленія къ бытію), такъ какъ «если исходить изъ бытія, то не получаемъ внутри сознанія предметовъ, если же исходить изъ сознанія, то не выйдемъ наружу къ предметамъ» [1]). Не только эти общія проблемы, но даже и болѣе частныя, напр., проблема проекціи воспріятій, приводитъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ, и всѣ онѣ вызваны ненужнымъ и не даннымъ въ опытѣ удвоеніемъ вещей, т.-е. интроекціею. Стóитъ только освободиться отъ интроекціи и всѣ эти проблемы падаютъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ понятіе о мірѣ освобождается отъ выдуманныхъ элементовъ, не данныхъ въ опытѣ. Въ самомъ дѣлѣ, когда я говорю, что вижу дерево, то въ опытѣ даны только двѣ вещи—я и дерево, какъ часть среды, а вовсе не три — я, дерево и мое воспріятіе дерева; «моего» дерева, какъ чего-то подчиненнаго мнѣ, какъ продукта дѣятельности моего мозга или моей души въ опытѣ нигдѣ нѣтъ; въ опытѣ, какъ наличное, существуютъ всегда только координированныя, а не субординированныя другъ другу я и среда; субординированными другъ другу ихъ нельзя считать уже потому, что они суть комплексы элементовъ, по существу однородныхъ [2]).

Если рядомъ съ нами другой человѣкъ смотритъ на то же дерево и говоритъ, что видитъ его, то, опираясь на свой опытъ,

---

[1]) Тамъ же, стр. 30 с., 39, 40. См. также стр. 44 с.

[2]) Тамъ же, 54. Точно такъ же по Маху я и не-я координированы и одинаково непосредственно даны. «Если бы кто сталъ разсматривать «я», какъ реальное единство, то онъ не избавился бы отъ слѣдующей дилеммы: ему пришлось бы или противопоставить этому единству міръ непознаваемыхъ существъ (что было бы совершенно безсмысленно), или разсматривать весь міръ, заключающій въ себѣ «я» другихъ людей только какъ нѣчто, содержащееся въ нашемъ «я» (на что едва ли кто серьезно рѣшится)». Махъ. «Научно-популярные очерки», переводъ Майера, подъ ред. Энгельмейера, «Антиметафизическія соображенія», стр. 131.

я долженъ предполагать, что и у него механическій актъ высказыванія имѣетъ тотъ же смыслъ, какъ у меня, т.-е. и у него механическое высказываніе относится къ тому же самому дереву, какъ къ части среды. Признавъ это, мы устранили бы интроекцію, а «если бы удалось избѣжать интроекціи, то было бы избѣгнуто и расщепленіе (Spaltung) индивида съ его опытомъ и удвоеніе «вещей». Естественное и выше уже скрыто выступавшее мнѣніе, лежащее въ основѣ всѣхъ отдѣльныхъ эмпирическихъ наукъ, — мнѣніе, что эта же самая составная часть моей среды есть также составная часть среды другого человѣка,— было бы теперь, какъ таковое, состоятельнымъ» [1]).

Изъ этого однако вовсе не слѣдуетъ, будто все содержаніе двухъ высказываній будетъ одинаковое: механическій актъ высказыванія зависитъ только косвенно отъ среды, непосредственно же онъ зависитъ отъ колебанія системы C; поэтому поскольку измѣненія разныхъ системъ C обладаютъ разными индивидуальными свойствами, содержанія механическихъ актовъ высказываній, относящихся къ одной и той же части среды, могутъ заключать въ себѣ и качественно различные элементы (напр., киноварь можетъ быть для меня красною, а для другого человѣка черною, для меня дерево «знакомо», а для сосѣда «незнакомо» [2]). Самъ Авенаріусъ вкратцѣ формулируетъ эту мысль слѣдующимъ образомъ. «Если вообще позволительно допущеніе, что въ обѣихъ принципіальныхъ координаціяхъ противочленъ R численно одинъ и тотъ же, то черезъ это тѣмъ не менѣе, разумѣется, еще не позволительно дальнѣйшее допущеніе, что противочленъ R въ принципіальной координаціи $\left(M\left\{\begin{matrix}T\\R\end{matrix}\right.\right)$ качественно тотъ же, что и въ принципіальной координаціи (TR)»[3]). Иными словами, Авенаріусъ вовсе не отрицаетъ существованія индивидуальныхъ элементовъ въ содержаніи высказываній, а, слѣдовательно, не возвращаетъ насъ къ наивному реализму съ его наивными противорѣчіями.

Сходство между эмпиріокритицизмомъ и интуитивизмомъ не останавливается только на ученіи о непосредственной данности

[1]) Тамъ же, стр. 59.
[2]) Тамъ же, 82—88.
[3]) Тамъ же, стр. 60.

среды въ опытѣ. Оно неизбѣжно простирается и далѣе, напр., поскольку интуитивизмъ въ своей методологіи наукъ также долженъ привести къ ученію, что весь процессъ знанія есть описаніе, или въ онтологіи къ ученію, что въ составѣ среды есть всѣ тѣ элементы, которые находятся въ составѣ я и т. п. Однако огромное различіе между интуитивизмомъ и эмпиріокритицизмомъ состоитъ въ слѣдующемъ. Интуитивизмъ въ своей гносеологіи не предрѣшаетъ главныхъ вопросовъ онтологіи (напр., его онтологія можетъ допустить существованіе матеріи, но можетъ и отвергнуть его), хотя, конечно, исключаетъ нѣкоторыя бѣдныя по содержанію міросозерцанія, напр., матеріализмъ (мы говоримъ о научномъ матеріализмѣ, а не о гилозоизмѣ, который богатъ содержаніемъ, хотя и не дифференцированнымъ) [1]). Иной характеръ имѣютъ ученія Авенаріуса. A priori нужно ожидать, что эмпиристы-позитивисты, всегда тяготѣющіе къ матеріализму и сенсуализму, должны воспользоваться ученіемъ о непосредственной данности въ опытѣ транссубъективнаго міра прежде всего для того, чтобы реабилитировать матеріализмъ. Этимъ путемъ и пошелъ Авенаріусъ. Сколько бы онъ ни говорилъ о томъ, что по его ученію въ мірѣ нѣтъ ни духа, ни матеріи, что полный опытъ заключаетъ въ себѣ всегда и среду, и я, а потому стоитъ выше этихъ противоположностей, все же на самомъ дѣлѣ, развивая свои теоріи, онъ далъ имъ узкую біологически-матеріалистичеекую подкладку, и она такъ затушевала новыя стороны его теоріи, что ихъ удается выловить только съ трудомъ.

IV. Интуитивный критицизмъ.

Интуитивный критицизмъ такъ же, какъ и эмпиріокритицизмъ, имѣетъ позитивистическій характеръ, но одна изъ вѣтвей его, именно имманентная философія, отличается бо̀льшимъ свободомысліемъ и вполнѣ отчетливо провела ученіе о непосредственной данности транссубъективнаго міра въ процессахъ знанія. Поэтому на ней и слѣдуетъ сосредоточить вниманіе главнымъ образомъ.

---

[1]) См. объ этомъ Schelling, Bruno.

Самое названіе имманентная философія намекаетъ на то, что представители этого направленія отрицаютъ возможность трансцендентнаго знанія. Трансцендентнымъ они считаютъ «все то, что выходитъ за сферу сознанія или процесса возникновенія знанія» [1]). Мыслить вещь трансцендентную, т.-е. находящуюся внѣ всякаго сознанія, нельзя: это значило бы мыслить немыслимое. «Нѣтъ бытія, которое не было бы сознаваемымъ и, нѣтъ ничего познаваемаго, что не было бы бытіемъ», говоритъ Шубертъ-Зольдернъ [2]). Опираясь на эти соображенія, одни изъ нихъ склоняются къ солипсизму, а другіе (напр., Шуппе, Ремке) обезпечиваютъ себѣ доступъ въ область транссубъективнаго міра путемъ ученія о непосредственной данности этого міра въ опытѣ [3]). Объ этихъ представителяхъ имманентной философіи мы и будемъ говорить. Такъ какъ они полагаютъ, что всякій познаваемый предметъ можетъ существовать не иначе, какъ въ чьемъ-либо сознаніи, то ихъ ученіе о транссубъективномъ мірѣ имѣетъ слѣдующую форму: они утверждаютъ, что «индивидуальныя сознанія имѣютъ часть своихъ содержаній общую». Очевидно, «эта общая и согласованная часть содержанія индивидуальныхъ сознаній независима отъ индивидуумовъ, какъ таковыхъ» [4]). Однако она должна быть объектомъ для какого-либо я [5]), и если индивидуальныя сознанія, какъ таковыя, не суть носители ея, то остается только предположить, что носитель ея есть сверхъ-индивидуальное родовое сознаніе, «сознаніе вообще». Объекты этого сверхъ-индивидуальнаго я непосредственно даны индивидууму, такъ какъ индивидуумъ всегда заключаетъ въ себѣ родовое я и составляетъ лишь модификацію его.

Имманентная философія, подобно эмпиріокритицизму и интуитивизму (универсалистическому эмпиризму), рѣшительно борется противъ удвоенія объектовъ. Въ своей теоріи воспріятія она замѣчательнымъ образомъ сходится съ интуитивизмомъ еще въ вопросѣ объ ощущеніяхъ: упомянутые выше философы считаютъ ощу-

---

[1]) Schubert-Soldern. Grundlagen einer Erkenntnisstheorie, стр. 5.
[2]) Тамъ же, стр. 7.
[3]) См. напр., Rehmke, Unsere Gewissheit von der Aussenwelt.
[4]) Schuppe, Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik, стр. 31, 32.
[5]) Тамъ же, стр. 34.

щенія [1]), по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ нихъ (напр., ощущенія свѣта, звука и т. п.) транссубъективными. Однако интуитивизмъ устраняетъ при этомъ всякую возможность конфликтовъ съ современными данными частныхъ наукъ тѣмъ, что относитъ ощущенія къ области внутритѣлеснаго транссубъективнаго міра, между тѣмъ какъ имманентная философія, различая только двѣ группы элементовъ воспріятія, субъективную и объективную (транссубъективную), принуждена включать ощущенія или прямо въ сферу субъекта, или прямо въ сферу транссубъективнаго внѣтѣлеснаго міра.

Вообще, имманентная философія, съ одной стороны, въ высшей степени родственна интуитивизму тѣмъ, что наиболѣе отчетливо изъ всѣхъ предыдущихъ направленій основывается на ученіи объ одинаковой непосредственности знанія о субъективномъ и транссубъективномъ мірѣ, но съ другой стороны способы обоснованія этой мысли и выводы въ ней рѣзко отличаются отъ ученія интуитивизма. Различія эти существуютъ главнымъ образомъ постольку, поскольку теорія знанія имманентной философіи односторонне предрѣшаетъ нѣкоторые вопросы онтологіи [2]). Такъ, разсуждая о трансцендентности, представители имманентной философіи имѣютъ въ виду трансцендентность не въ отношеніи къ процессу знанія, а въ отношеніи къ я (когда они говорятъ о трансцендентности въ отношеніи къ сознанію, дѣло отъ этого не мѣняется, потому что терминъ сознаніе у нихъ нерѣдко имѣетъ то же значеніе, что и терминъ я [3]). Поэтому-то уже въ теоріи знанія они должны или стать на сторону солипсизма, координируя всѣ объекты со своимъ индивидуальнымъ я, или

---

[1]) Понятіе ощущенія у нихъ шире, чѣмъ это принято въ психологіи, но мы говоримъ здѣсь объ ощущеніяхъ въ узкомъ смыслѣ этого слова.

[2]) Какъ уже сказано выше, теорія знанія интуитивизма (универсалистическаго эмпиризма) предрѣшаетъ вопросы онтологіи только постольку, поскольку они зависятъ отъ ученія о составѣ самого процесса знанія, и занимается въ настоящемъ сочиненіи вопросами онтологическаго характера объ отношеніи знанія къ я и къ тѣлу, только потому, что прежнія гносеологіи, грѣша этимъ недостаткомъ, дѣлаютъ невозможнымъ отступленіе отъ традицій: сочиненіе, методологически безупречное въ смыслѣ полнаго обособленія отъ онтологіи, рисковало бы остаться совершенно непонятнымъ.

[3]) Schuppe. Grundriss и т. д., стр. 16.

допустить, пускаясь въ область онтологіи, существованіе вселенскаго я, какъ носителя транссубъективнаго міра. Интуитивизмъ (универсалистическій эмпиризмъ) въ своей теоріи знанія разсуждаетъ о трансцендентномъ только въ отношеніи къ самому процессу знанія, поэтому ничто не заставляетъ его въ гносеологіи прибѣгать къ ученію о вселенскомъ я; мало того, интуитивизмъ могъ бы въ гносеологіи совсѣмъ не разсуждать о я и не-я. Зайдя въ область онтологіи въ вопросѣ о трансцендентности, имманентная философія неизбѣжно рѣшаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и другіе онтологическіе вопросы, напр., вопросъ о составѣ міра, и приходитъ къ мысли, что вещи существуютъ только, какъ содержанія сознанія: отсюда получается идеализмъ, и при томъ идеализмъ интеллектуалистическій. Наконецъ, въ связи съ наклонностью представителей этой философіи устанавливать только формальное различіе между субъективнымъ и объективнымъ содержаніемъ опыта стоитъ ихъ антифилософское ученіе о критеріи истины: они полагаютъ, что критеріемъ объективности служитъ согласіе воспріятій различныхъ индивидуумовъ [1]).

Сочувствуя отчасти эмпиріокритицизму, отчасти имманентной философіи, Риккертъ развиваетъ ученіе о знаніи, составляющее, повидимому, одну изъ модификацій интуитивнаго критицизма. Онъ также допускаетъ существованіе «всеобъемлющаго сознанія», которое играетъ роль «гносеологическаго субъекта» [2]). Этотъ субъектъ «не содержитъ въ себѣ ничего, свойственнаго мнѣ, какъ опредѣленной личности, и лишь къ этому безличному субъекту можетъ быть относимъ тѣлесный міръ». Отсюда ясно, что ошибаются тѣ, кто говоритъ будто «непосредственно данный міръ есть мое содержаніе сознанія». Отсюда ясно также, что совершенно несостоятельны «всѣ такія предположенія, какъ солипсизмъ» [3]).

Съ особеннымъ удовольствіемъ мы отмѣчаемъ существенное различіе между ученіемъ Риккерта и теоріей имманентной фило-

---

[1]) См. о недостаткахъ этого ученія Wundt, Ueber naiven und kritischen Realismus, Philos. Stud. XII, стр. 358—365.

[2]) Г. Риккертъ. Границы естественно-научнаго образованія понятій. Перев. Водена. Стр. 152.

[3]) Тамъ же, стр. 157.

софіи, состоящее въ томъ, что Риккертъ, признавая «всякую данную намъ дѣйствительность» за «процессъ въ сознаніи (Bewusstseinsvorgang)», вовсе не чувствуетъ себя обязаннымъ признать, будто вся дѣйствительность есть «психическій процессъ» [1]). Иными словами, для него, какъ и для интуитивизма, въ связи съ ученіемъ о непосредственности знанія о внѣшнемъ мірѣ, остается возможнымъ допущеніе тѣлеснаго міра, какъ транссубъективной реальности. Вообще, онъ наиболѣе свободенъ отъ нѣкоторыхъ традицій, идущихъ изъ лагеря критицизма, и потому его теоріи заключаютъ въ себѣ много новыхъ возможностей.

Къ числу представителей интуитивнаго критицизма мы относимъ также всѣхъ тѣхъ послѣдователей Канта, которые считаютъ трансцендентальную апперцепцію сверхъиндивидуальнымъ единствомъ, численно тожественнымъ для всѣхъ эмпирическихъ я. Послѣ того, какъ выше были разсмотрѣны взгляды Фихте, эмпиріокритицизмъ и имманентная философія, не трудно усмотрѣть, въ какомъ смыслѣ мы находимъ въ теоріи такихъ кантіанцевъ зачатки ученія о мистическомъ воспріятіи (интуиціи). Поэтому разсматривать это направленіе мы не будемъ, укажемъ лишь на то, что однимъ изъ представителей его можно считать такого вліятельнаго философа, какъ Виндельбандъ. Въ своей «Исторіи новой философіи» Виндельбандъ излагаетъ ученіе Канта о трансцендентальной апперцепціи или о «сознаніи вообще» такъ, какъ будто и сомнѣній быть не можетъ въ томъ, что по Канту «сознаніе вообще» есть сверхъиндивидуальная функція [2]). Излагая свои собственные взгляды, онъ также говоритъ о «сознаніи вообще» или о «нормальномъ сознаніи», какъ объ условіи возможности абсолютныхъ цѣнностей. По его мнѣнію, «философія есть не что иное, какъ проникновеніе въ это нормальное сознаніе и научное изслѣдованіе того, какіе элементы содержанія и формы эмпирическаго сознанія обладаютъ цѣнностью нормальнаго сознанія» [3]). «Философское изслѣдованіе возможно лишь

---

[1]) Тамъ же, стр. 157.

[2]) Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie. (2 изд.), II т., стр. 77.

[3]) Виндельбандъ. Прелюдіи. Перев. С. Франка. «Что такое философія?», стр. 36.

между тѣми, кто убѣжденъ, что надъ его индивидуальной дѣятельностью стоитъ норма общеобязательнаго и что ее возможно найти» [1]).

Однако Виндельбандъ относится къ этому сознанію такъ, какъ будто бы оно творится лишь въ актахъ эмпирическаго сознанія, и не рѣшается утверждать вѣчную наличность абсолютнаго нормальнаго сознанія. «Въ сферу нашего опыта свѣтъ идеала проникаетъ лишь немногими лучами, и убѣжденіе въ реальности абсолютнаго нормальнаго сознанія есть уже дѣло личной вѣры, а не научнаго познанія» [2]).

V. Ученіе о непосредственномъ воспріятіи трансубъективнаго міра въ русской философіи.

Въ русской философіи изъ трехъ обрисованныхъ выше направленій всего оригинальнѣе и полнѣе развился мистическій раціонализмъ, распадающійся у насъ на двѣ вѣтви: одна изъ нихъ ведетъ начало отъ Шеллинга и Гегеля, а другая отъ Лейбница. Во главѣ перваго теченія стоитъ В. С. Соловьевъ, развившій ученіе о мистическомъ воспріятіи и въ отношеніи конечныхъ вещей, и въ отношеніи къ Богу. По его мнѣнію, знаніе о всякой, даже конечной вещи складывается изъ трехъ элементовъ— мистическаго, раціональнаго и эмпирическаго. «Во всякомъ предметѣ, — говоритъ онъ, — мы необходимо различаемъ слѣдующія три стороны: во-первыхъ, субстанціональное существованіе, или внутреннюю дѣйствительность, — его собственную суть; во-вторыхъ, его общую сущность, тѣ всеобщія и необходимыя опредѣленія и свойства, которыя составляютъ логическія условія его существованія, или тѣ условія, при которыхъ онъ только мыслимъ; и наконецъ, въ-третьихъ, его внѣшнюю видимую дѣйствительность, его проявленіе или обнаруженіе, т.-е. бытіе для другого; другими словами: мы различаемъ всякій предметъ, какъ сущій, какъ мыслимый и какъ дѣйствующій. Очевидно, что собственное существованіе предмета, его внутренняя необнаруженная дѣйствительность можетъ утверждаться только вѣрой

---

[1]) Тамъ же, «Критическій или генетическій методъ?», стр. 245.
[2]) Тамъ же, «Что такое философія?», стр. 44.

или мистическимъ воспріятіемъ и соотвѣтствуетъ такимъ образомъ началу религіозному; мыслимость же предмета очевидно принадлежитъ философскому умозрѣнію, а его обнаруженіе, или внѣшняя феноменальная дѣйствительность подлежитъ изслѣдованію опытной науки» [1]).

Слѣдуетъ особенно обратить вниманіе на то, что это мистическое воспріятіе не есть только воспріятіе транссубъективной наличности чего-то, какъ это можно было бы подумать, опираясь на нѣкоторые термины, употребляемые здѣсь Соловьевымъ. На самомъ дѣлѣ подъ словомъ воспріятіе существованія слѣдуетъ разумѣтъ у него воспріятіе всей внутренней сути предмета, болѣе богатой содержаніемъ и болѣе характерной, чѣмъ все, что есть въ чувственномъ, т.-е. въ «эмпирическомъ», по терминологіи Соловьева, знаніи. «Необходимо предположить, — говоритъ Соловьевъ, — такое взаимоотношеніе между познаваемымъ и нашимъ субъектомъ, такое взаимодѣйствіе между ними, въ которомъ нашъ субъектъ воспринималъ бы не тѣ или другія частныя качества или дѣйствіе предмета, а его собственный характеръ, сущность или идею» [2]).

Понятно, поэтому, что въ своей этикѣ онъ соглашается съ Шопенгауеромъ и смотритъ на состраданіе, какъ на «таинственное явленіе», состоящее въ томъ, что «я съ другимъ въ нѣкоторой мѣрѣ отожествился, и что, слѣдовательно, граница между я и не-я на этотъ разъ снята» [3]). Это не мѣшаетъ однако его этикѣ кореннымъ образомъ отличаться отъ этики Шопенгауера: Соловьевъ основываетъ этику не только на способности человѣка непосредственно воспринимать страданія другого существа, но и на болѣе высокихъ началахъ.

Въ своемъ ученіи о познаніи Бога Соловьевъ такъ же рѣшительно и притомъ въ теченіе всей своей философской дѣятельности утверждаетъ непосредственную данность Бога въ воспріятіи. Въ Критикѣ отвлеченныхъ началъ онъ говоритъ о Богѣ, какъ объ абсолютномъ или всеединомъ существѣ, и утверждаетъ, что

---

[1]) В. С. Соловьевъ. Собр. соч., т. II. «Критика отвлеченныхъ началъ», стр. 16.

[2]) Тамъ же, стр. 318. См. вообще гл. XLV, стр. 307 — 325. См. также стр. 286.

[3]) Тамъ же, стр. 33 с.

всеединое существо «внутренно связано» съ возникшимъ субъектомъ и составляетъ истину всего, также и конечныхъ вещей [1]). Въ «Оправданіи добра» Соловьевъ уже предпочитаетъ пользоваться терминомъ Богъ и также утверждаетъ непосредственную данность его въ сознаніи. «Дѣйствительность божества не есть выводъ изъ религіознаго ощущенія, а содержаніе этого ощущенія,—то самое, что ощущается. Отнимите эту ощущаемую дѣйствительность высшаго начала—и въ религіозномъ ощущеніи ничего не останется. Его самого не будетъ больше. Но оно есть, и значитъ есть то, что въ немъ дано, то, что въ немъ ощущается. Есть Богъ въ насъ, значитъ онъ есть» [2]).

В. С. Соловьевъ не успѣлъ развить своихъ ученій подробно именно въ области гносеологіи. Къ счастію, его направленіе не умерло съ нимъ и не стоитъ въ русской философіи особнякомъ. Цѣнныя дополненія къ его ученіямъ находимъ мы въ «конкректномъ идеализмѣ» проф. С. Н. Трубецкого. Въ сочиненіи «Основанія идеализма» кн. Трубецкой развиваетъ ученіе о мистическомъ воспріятіи подробнѣе, чѣмъ Соловьевъ. Онъ признаетъ данность транссубъективнаго міра познающему индивидууму въ трехъ направленіяхъ: въ чувственныхъ, эмпирическихъ явленіяхъ, въ логическомъ мышленіи и въ живой, внутренней связи ирраціональнаго и нечувственнаго сущаго субъекта съ всеединымъ сущимъ. Чувственныя эмпирически данныя явленія, поскольку они даны въ пространствѣ и времени, имѣютъ въ отношеніи къ познающему индивидууму транссубъективный характеръ: они возможны не иначе, какъ благодаря чувственности, но субъектомъ этой стороны ихъ «является не мое личное эмпирическое воспріятіе, не чувственность Сидора или Петра, а воспріятіе вообще, чувственность какъ таковая» [3]), т.-е. универсальная, всеобъемлющая чувственность [4]). Мышленіе о дѣйствительности имѣетъ транссубъективный характеръ, поскольку въ немъ сущее дано, какъ идея. Въ этомъ смыслѣ сущее «опре-

---

[1]) Тамъ же, стр. 274, 280—286.

[2]) В. С. Соловьевъ. «Оправданіе добра», 2-е изд., стр. 218. См. также стр. 215—218.

[3]) Кн. С. Н. Трубецкой. «Основанія идеализма». «Вопр. филос.» № 31, стр. 82.

[4]) См. тамъ же, стр. 84, также № 35, стр. 762.

дѣляется логически нашею мыслью». И «эта мысль либо субъективна,—но тогда она и нелогична, т.-е. не имѣетъ достаточнаго основанія въ сущемъ,—либо она въ то же время и объективна, т.-е. универсальна: внѣ-ея ничто немыслимо и ничего не существуетъ» [1]). Наконецъ, сущее, какъ ирраціональная и нечувственная реальность, открывается намъ въ вѣрѣ, которая «утверждаетъ реальность мыслимыхъ и воспринимаемыхъ нами существъ, соотносящихся съ нашимъ существомъ, заключаетъ въ себѣ сознаніе этого внутренняго имманентнаго соотношенія» [2]).

Установивъ отношенія между чувственнымъ явленіемъ сущаго, идеею сущаго и сущимъ, какъ конкретнымъ всеединствомъ, проф. Трубецкой не использовалъ эти ученія для разработки частныхъ вопросовъ теоріи знанія и, въ особенности, для разработки тѣхъ вопросовъ, которые мы относимъ къ области пропедевтической гносеологіи. Его трудъ требуетъ еще дополненія въ этомъ направленіи.

Мы уже говорили, что мистическій раціонализмъ могъ развиться и въ самомъ дѣлѣ развился въ Россіи также изъ докантовскаго раціонализма. Раньше, чѣмъ говорить объ этомъ направленіи, скажемъ нѣсколько словъ о той кроющейся въ докантовской философіи почвѣ, на которой онъ развился.

По мнѣнію раціоналистовъ, въ дѣйствіи не можетъ быть ничего, что бы не заключалось уже въ причинѣ. Поэтому докантовскій раціонализмъ могъ бы допустить, что въ опытѣ трансубъективный міръ, хотя отчасти, познается непосредственно такъ же, какъ собственныя наши душевныя состоянія [3]). И въ самомъ дѣлѣ зачатки его, хотя и скудные въ общемъ, встрѣчаются въ докантовскомъ раціонализмѣ. Спиноза всего болѣе свободенъ отъ предпосылокъ, препятствующихъ развитію этого ученія, и въ самомъ дѣлѣ даже въ чувственномъ опытѣ онъ допускаетъ существованіе транссубъективныхъ элементовъ, хотя и полагаетъ, что отличить ихъ отъ субъективныхъ элементовъ вслѣдствіе спутанности этого знанія нельзя [4]). Въ ученіи объ

---

[1]) Тамъ же, № 31, стр. 104.
[2]) Тамъ же, № 35, стр. 736.
[3]) См. выше, гл. II, стр. 46—50.
[4]) См. тамъ же, стр. 48.

адекватномъ знаніи, по крайней мѣрѣ, поскольку оно относится къ Богу, интуитивизмъ Спинозы выступаетъ еще отчетливѣе: онъ признаетъ, что «всякая идея какого бы то ни было тѣла или отдѣльной вещи, дѣйствительно существующей, необходимо содержитъ въ себѣ вѣчную и безконечную сущность Бога» [1]).

Вообще, въ вопросѣ о познаніи Бога всѣ раціоналисты обнаруживаютъ склонность къ интуитивизму. Для Декарта это былъ бы даже лучшій способъ выйти изъ того ложнаго круга, въ которомъ его такъ часто упрекаютъ, и въ самомъ дѣлѣ среди его доказательствъ существованія Бога попадается нерѣдко мысль, что познаніе существованія Бога такъ же непосредственно, какъ и познаніе существованія я; мало того, онъ иногда говоритъ, что оно предшествуетъ самопознанію [2]). Въ этомъ направленіи рѣшительно и опредѣленно подвинулся впередъ Мальбраншъ, утверждающій, что мы созерцаемъ себя и Бога вмѣстѣ, и даже всѣ вещи видимъ въ Богѣ.

Даже монады Лейбница, у которыхъ нѣтъ «оконъ и дверей» въ отношеніи другъ къ другу, въ тоже время доступны вліяніямъ со стороны Бога. «Совершенно очевидно, говоритъ Лейбницъ,— что сотворенныя субстанціи зависятъ отъ Бога, который сохраняетъ ихъ и даже непрерывно производитъ ихъ путемъ нѣкотораго рода эманаціи, подобно тому, какъ мы производимъ наши мысли» [3]). Поскольку монады суть мысли Божіи о вселенной, образующія микрокосмъ, гармонически приспособленный къ макрокосму, Лейбницъ охотно присоединяется къ заявленію Мальбранша, что «мы все видимъ въ Богѣ». Отсюда остается сдѣлать еще одинъ шагъ и получится интуитивизмъ. Сдѣлать этотъ шагъ послѣдователямъ Лейбница тѣмъ легче и тѣмъ необходимѣе, что даже и ученіе объ отношеніи монадъ другъ къ другу побуждаетъ къ нему. Монады абсолютно обособлены другъ отъ друга, какъ

---

[1]) Спиноза. Этика. Перев. подъ ред. Модестова. II, полож. XLV (изд. 2), стр. 104.

[2]) См., напр., «Метафизическія размышленія». Перев. Невѣжиной подъ ред. проф. Введенскаго, стр. 49 и 55.

[3]) «Разсужденіе о метафизикѣ». Перев. подъ редакц. Преображенскаго, стр. 69.

полагаетъ Лейбницъ, и тѣмъ не менѣе намъ кажется, что онѣ тѣснѣйшимъ образомъ связаны другъ съ другомъ, постоянно взаимодѣйствуютъ. Съ поразительнымъ остроуміемъ Лейбницъ выпутывается изъ этого противорѣчія путемъ предположенія, что всякая монада, будучи отрѣзана абсолютно отъ всего остального міра, въ то же время непосредственно близка всему міру, а именно—отъ вѣка и сразу содержитъ въ себѣ весь міръ въ видѣ копіи, которая, правда, остается большею своею частью въ безсознательной сферѣ души. Однако эта гипотеза заключаетъ въ себѣ множество новыхъ противорѣчій, напр., поскольку она ведетъ къ ученію о трансцендентности знанія, или поскольку она должна допустить существованіе въ каждой монадѣ не только копіи міра, но и копіи съ этой копіи и т. д. до безконечности. Въ то же время эта гипотеза указываетъ новый путь для устраненія противорѣчій: стоитъ только упростить ее, снявъ мнимыя перегородки между монадою и Богомъ, затѣмъ между монадою и другими монадами, и мы получимъ ученіе объ интуиціи въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. Первая часть этого труда была предпринята проф. А. А. Козловымъ. Въ статьѣ «Сознаніе Бога и знаніе о Богѣ» онъ развиваетъ мысль, что «реальность или бытіе того предмета, который люди называютъ Богомъ и который, въ самомъ общемъ выраженіи его, есть нѣчто наивысшее, обезпечены намъ непосредственнымъ сознаніемъ» [1]), но интелектуальная обработка этой данной намъ реальности представляетъ величайшія трудности, которыми и объясняются пропротиворѣчія и различія въ разныхъ ученіяхъ о ней.

Дальнѣйшій шагъ въ этомъ направленіи сдѣланъ если не русскимъ, то все же славяниномъ, начавшимъ въ Россіи свою философскую дѣятельность, Лютославскимъ. Въ сочиненіи Seelenmacht онъ рѣшительно настаиваетъ на томъ, что знаніе не только о Богѣ, но и о всякой конечной душѣ получается непосредственнымъ путемъ [2]). Такъ какъ онъ, вслѣдъ за Лейбницемъ, полагаетъ, что міръ состоитъ только изъ духовныхъ существъ, изъ

---

[1]) «Вопросъ фил.» № 29 (стр. 459), 30.

[2]) W. Lutoslawski, Seelenmacht. особ. гл. III. См. также его соч. «Ueber die Grundvoraussetzungen und Consequenzen der individualistischen Weltanschauung».

монадъ, то отсюда слѣдуетъ, что онъ допускаетъ непосредственное воспріятіе въ отношеніи ко всему міру, а не только къ одному изъ элементовъ его.

Однако въ своей аргументаціи Лютославскій преимущественно склоненъ опираться на такіе частные факты, какъ телепатія, магическое дѣйствіе одной души на другую, обнаруживающееся въ дѣятельности великихъ полководцевъ, ораторовъ, педагоговъ, научныя интуиціи при построеніи гипотезъ и т. п. Къ тому же Лютославскій, интересуясь преимущественно болѣе сложными, въ особенности соціальными проблемами, не использовалъ ученія о непосредственномъ воспріятіи для детальной разработки вопросовъ гносеологіи. Задачу развить далѣе мысль Козлова, именно установить ученіе о непосредственномъ воспріятіи транссубъективнаго міра во всемъ объемѣ этого понятія и притомъ вовсе не опираясь на частные факты въ родѣ телепатіи, а также примѣнить его къ рѣшенію проблемъ гносеологіи и даже логики, поскольку она соприкасается съ гносеологіею, взялъ на себя авторъ настоящаго сочиненія.

Въ сочиненіи «Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма» нами развито для цѣлей психологіи ученіе о я, согласно которому не все содержаніе индивидуальнаго сознанія есть принадлежность я: индивидуальное сознаніе складывается не только изъ состояній я, но и изъ состояній «данныхъ мнѣ», транссубъективныхъ [1]). Наконецъ, въ настоящемъ сочиненіи мы пользуемся ученіемъ о непосредственномъ воспріятіи транссубъективнаго міра для цѣлей гносеологіи и ставимъ рѣшеніе вопроса въ зависимость отъ столь общихъ основаній и такъ далеко отъ онтологіи, что въ результатѣ получается ученіе вовсе не предрѣшающее вопроса о томъ, каковъ этотъ непосредственно воспринимаемый міръ по существу. Вмѣстѣ съ этимъ направленіе, которое мы хотимъ обосновать, теряетъ исключительную связь съ философіею Лейбница и вступаетъ въ такую же и даже еще болѣе тѣсную связь съ философіею Шеллинга и Гегеля, а слѣдовательно, съ мистическимъ идеализмомъ Соловьева и проф. С. Н. Трубецкого.

---

[1]) См. особенно гл. «Личность. II. Не личные («данные») элементы индивидуальнаго сознанія», а также гл. «Интуиція».

Въ этомъ же направленіи сближенія лейбниціанства Козлова и Лютославскаго съ мистическимъ идеализмомъ, ведущимъ начало отъ Шеллинга и Гегеля, работаетъ С. А. Аскольдовъ. До сихъ поръ онъ обнаружилъ мистическій элементъ въ своемъ міросозерцаніи только въ онтологическомъ рѣшеніи проблемы взаимодѣйствія, однако и здѣсь эта сторона его взглядовъ обнаружилась уже съ достаточной отчетливостью, чтобы дать намъ право ссылаться на него. Причинную связь онъ опредѣляетъ, какъ «живой синтезъ, или связь двухъ или болѣе сущностей,—синтезъ, въ которомъ часть бытія одной сущности переходитъ и синтезируется съ бытіемъ другой сущности» [1]). Уже въ сочиненіи «Основныя проблемы теоріи познанія и онтологіи», написанномъ раньше, онъ высказывалъ подобные взгляды на взаимодѣйствіе. «О сознаніи внѣшняго намъ міра, пишетъ онъ, можно еще говорить въ томъ смыслѣ, что нѣкоторыя состоянія сознанія, оставаясь нашими, содержатъ въ себѣ нѣчто непрерывно переходящее уже въ содержаніе міра не-я. Другими словами, нѣкоторыя состоянія сознанія представляютъ какъ бы своего рода спайку между я и не-я, являющуюся одновременно рубежомъ и того, и другого» [2]). Однако изъ дальнѣйшихъ его разсужденій видно, что онъ склоненъ допускать только данность въ опытѣ внутритѣлеснаго транссубъективнаго міра (ощущеній), и во всякомъ случаѣ не высказался еще о томъ, допускаетъ ли онъ непосредственную данность въ сознаніи внѣтѣлеснаго транссубъективнаго міра.

Точки зрѣнія и методы мышленія Лейбница и мистическаго раціонализма Шеллинга и Гегеля глубоко различны. Несмотря на это, они начинаютъ сближаться въ русской философіи и обнаруживаютъ склонность къ органическому сліянію. Мы полагаемъ, что это фактъ знаменательный для русской философіи. Среди философскихъ системъ такъ же, какъ и среди организмовъ, сліяніе противоположныхъ началъ есть актъ оплодотворенія, ведущій къ возникновенію новой самостоятельной жизни. До сихъ поръ въ Россіи не было самостоятельной исторіи философіи,

---

[1]) Аскольдовъ. «Въ защиту чудеснаго». «Вопр. фил.» 71, стр. 29.

[2]) Аскольдовъ, «Основныя проблемы теоріи познанія и онтологіи», стр. 238.

не было преемственнаго ряда философскихъ міросозерцаній, развивавшихся другъ изъ друга такъ, какъ это было въ древней Греціи или въ Германіи. Мы надѣемся, что мистическій идеализмъ (не въ широкомъ, а въ платоновскомъ смыслѣ слова идеализмъ), насчитывающій въ Россіи уже довольно много сторонниковъ, способенъ къ такому органическому росту и развитію.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Знаніе какъ сужденіе.

I. Дифференціація объектовъ знанія. Объективность процесса знанія.

Изслѣдуя свойства познавательнаго процесса, мы нашли, что объектъ знанія имманентенъ процессу знанія: онъ есть сама жизнь, сама дѣйствительность, присутствующая въ актѣ знанія, переживаемая въ немъ. Но этого мало: сама по себѣ жизнь еще не есть знаніе, она становится знаніемъ благодаря нѣкоторому дополнительному процессу, именно процессу сравниванія. Слѣдовательно, знаніе есть переживаніе, сравненное съ другими переживаніями [1]). Пока жизнь не подвергается сравненію, она течетъ для меня, не производящаго сравненія, какъ что-то темное, безформенное, безсознательное (т.-е. неопознанное). Если я гуляю въ жаркій лѣтній полдень по берегу рѣки, окутанному пышной растительностью, и ни о чемъ не думаю, ничего не желаю, какъ бы утрачивая свое я, сливаясь въ одно съ природою, то для меня ничто не существуетъ въ отдѣльности, все сливается въ одинъ неясный могучій потокъ жизни. Но вотъ что-то всплеснуло надъ водою, привлекло къ себѣ мое вниманіе и начался интеллектуальный процессъ различенія. Зеркальная гладь воды, зеленые берега рѣки, прибрежные тростники—все стало обособляться другъ отъ друга и нѣтъ конца этому процессу до

[1]) Гл. III. I. Отношеніе объекта знанія къ знанію.

тѣхъ поръ, пока у меня есть охота всматриваться въ дѣйствительность и углубляться въ нее. Только-что береговыя заросли сливались для меня въ одну сплошную массу, а теперь, смотришь, темная зелень тростника уже обособилась отъ болѣе свѣтлой зелени аира, и даже среди сплошной массы тростниковъ стебли, листья и темно-бурыя метелки ихъ обособляются другъ отъ друга по цвѣту, положенію, формѣ. Подъ вліяніемъ различенія все дифференцируется: безформенное становится оформленнымъ, безóбразное пріобрѣтаетъ образъ.

Слѣдовательно, знаніе есть процессъ дифференцированія дѣйствительности путемъ сравниванія. Благодаря этому процессу жизнь, не утрачивая своей реальности, превращается въ представляемую жизнь, въ представленіе (или понятіе). Однако въ человѣческомъ знаніи она никогда не укладывается сполна въ форму представленія: въ ней всегда сохраняется еще недифференцированный остатокъ. Такъ оно и должно быть. Всякій актъ сравниванія дифференцируетъ только одну какую-нибудь ничтожно малую сторону объекта, напр., цвѣтъ, вѣсъ, пространственную форму и т. п., и даже каждая изъ этихъ дифференцированныхъ сторонъ, напр., цвѣтъ, заключаетъ въ себѣ еще нѣчто недифференцированное, поскольку оттѣнки и свойства цвѣта выясняются все подробнѣе и подробнѣе только путемъ безконечнаго множества сравниваній съ безконечнымъ множествомъ другихъ цвѣтовъ и явленій. Въ этомъ смыслѣ всякій объектъ, т.-е. всякій уголокъ міровой жизни оказывается поистинѣ безконечнымъ [1]), и дифференцировать эту безконечность сполна можно было бы не иначе, какъ подвергнувъ объектъ сравненію со всѣми остальными объектами всего міра. Человѣческій умъ безконечно далекъ отъ этого идеала знанія, и потому для человѣка всякій объектъ есть что-то покрытое лишь снаружи ничтожною коркою, ничтожнымъ налетомъ дифференцированности, а подъ этою коркою, попрежнему остается какое-то еще безóбразное, не перешедшее въ форму представленія, но все же опредѣлившееся, какъ наличное могучее, и богатое содержаніемъ бытіе.

[1]) Въ соч. Риккерта «Границы естественно-научнаго образованія понятій» (перев. А. Водена) очень хорошо обрисовано это свойство объектовъ познанія подъ именемъ «экстенсивной и интенсивной безконечности» ихъ. См. стр. 33. сс.

Путемъ ряда сравненій знаніе все болѣе и болѣе переводитъ безформенные объекты въ образы объектовъ, въ дифференцированную форму представленія (или понятія). Если въ результатѣ этого процесса въ самомъ дѣлѣ получается образъ познаваемаго объекта (подъ образомъ мы разумѣемъ не копію объекта, а самый объектъ въ дифференцированномъ видѣ), а не какого-либо иного явленія, то цѣль достигнута, мы обладаемъ истиною. Иными словами, это значитъ, что истина получается лишь въ томъ случаѣ, если дифференцированный образъ складывается только изъ элементовъ самого объекта, если въ этотъ образъ ничто не привносится извнѣ; но въ процессѣ знанія дѣйствуетъ, именно производитъ сравниваніе только познающій субъектъ, слѣдовательно, только онъ можетъ внести въ образъ объекта что-либо извнѣ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что истина есть объективный образъ предмета, а ложь есть субъективный образъ предмета. Отсюда ясно, что отличить истину отъ лжи можно лишь въ томъ случаѣ, если есть признаки, по которымъ познающій субъектъ можетъ отличить, какіе элементы образа исходятъ отъ самого объекта, и какіе элементы привнесены имъ, субъектомъ. На основаніи тѣхъ же соображеній, которыя руководили нами при изслѣдованіи вопроса о критеріи субъективности и транссубъективности [1]), мы a priori утверждаемъ, что различіе между субъективнымъ и объективнымъ не можетъ быть количественнымъ или складывающимся изъ отношеній, оно должно заключаться въ качественной окраскѣ этихъ переживаній. Иными словами, во всякомъ актѣ знанія должны быть стороны, окрашенныя чувствованіемъ субъективности, и стороны, обладающія характеромъ объективности. Достаточно одного примѣра, чтобы показать, что это именно такъ и есть. Положимъ, мы выдумываемъ какую-нибудь небылицу, напр., разсказываемъ, что вокругъ памятника Петра Великаго на Сенатской площади въ Петербургѣ растутъ четыре огромные развѣсистые дуба. Въ этомъ высказываніи несомнѣнно образъ памятника стоитъ въ нашемъ сознаніи, какъ что-то такое, чего мы никоимъ образомъ не относимъ по содержанію за счетъ своихъ дѣятельностей; быть можетъ, также и развѣсистые дубы, видѣнные нами гдѣ-либо

[1]) Гл. III. стр. 73 сс.

прежде, составляютъ такое же объективное содержаніе высказыванія; но ужъ навѣрное сочетаніе памятника съ дубами чувствуется, какъ производимый нами синтезъ, какъ что-то такое, что вовсе не кроется въ содержаніи самого объекта. Наоборотъ, когда мы говоримъ, что всадникъ Петра стоитъ на гранитной скалѣ, это сочетаніе представляется, какъ что-то исходящее изъ самого объекта. Эти стороны переживаній превосходно описаны Липпсомъ въ его «Основахъ логики». «Въ однихъ случаяхъ я сознаю, — говоритъ Липпсъ, — что бытіе объектовъ сознанія, ихъ возникновеніе, сочетаніе и раздѣленіе, ихъ сохраненіе и измѣненіе кажется мнѣ непосредственно осуществленіемъ моей воли, я чувствую себя въ своемъ процессѣ представленія активнымъ, свободнымъ, дѣятельнымъ. Въ этомъ переживаемомъ мною явленіи заключается непосредственное сознаніе принадлежности объектовъ къ моему я, связанности ихъ со мною, зависимости отъ меня, короче — непосредственное «сознаніе субъективности». Въ другихъ случаяхъ я испытываю, что объекты сознанія противодѣйствуютъ желаемому процессу представленія, я чувствую себя стѣсненнымъ ими въ своемъ процессѣ представленія, связаннымъ, принуждаемымъ, несвободнымъ или пассивнымъ. Въ этомъ переживаемомъ мною явленіи заллючается непосредственное сознаніе независимости отъ меня, самостоятельности въ отношеніи меня, короче—непосредственное «сознаніе объективности» [1]).

Надобно тотчасъ же замѣтить, что объективность не слѣдуетъ смѣшивать съ транссубъективностью. Моя собственная дѣятельность, если она становится объектомъ моего знанія, напр., если я вспоминаю свою выдумку о памятникѣ Петра, стоитъ передо мною какъ что-то такое, чего вычеркнуть нельзя, что принуждаетъ меня признать себя и такимъ образомъ объективно связываетъ меня въ актѣ сужденія [2]).

Живое и непосредственное руководство актами мышленія на пути къ истинѣ принадлежитъ описанному сознанію объективности и субъективности, а вовсе не закону тожества, противорѣчія или исключеннаго третьяго, какъ это будетъ показано въ дальнѣйшихъ главахъ. Этотъ критерій истины дѣйствительно

---

[1]) Липпсъ. «Основы логики», перев. Лосскаго; стр. 6.

[2]) См. Липпсъ, тамъ же, стр. 11 с.

можно назвать живымъ и непосредственнымъ, но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, будто онъ исключаетъ всякую возможность заблужденія. Изъ приведеннаго примѣра видно, что одно и то же явленіе въ одномъ отношеніи можетъ переживаться съ сознаніемъ субъективности, а въ другомъ отношеніи съ сознаніемъ объективности. Поэтому, чтобы придти къ истинѣ, нужно подвергать сложные комплексы дѣйствительности глубокому дифференцированію: только утонченныя различенія показываютъ окончательно, какіе элементы дѣйствительности и въ какой связи имѣютъ объективное значеніе. Эта работа такъ трудна, что первоначально истина всегда высказывается въ грубомъ смѣшеніи съ ложью, и весь процессъ развитія науки есть процессъ очистки отъ лжи путемъ дифференцированія объектовъ, руководимаго сознаніемъ объективности.

II. Сужденіе.

Познавательная дѣятельность приводитъ всегда къ истинѣ или къ лжи. Въ какой же формѣ выражается истина или ложь? Въ формѣ сужденія, отвѣчаетъ на этотъ вопросъ логика. Но если такъ, то это значитъ, что представленія, понятія и даже умозаключенія, служа выразителями истины или лжи, должны быть сужденіями по существу, хотя бы и модифицированными. Отсюда для теоріи знанія возникаетъ задача развить такое ученіе о сужденіяхъ, которое, исходя изъ природы познавательнаго процесса, показало бы, что единственная форма, въ которой можетъ выразиться знаніе, есть сужденіе, и разъяснило бы структуру сужденія, въ особенности характеръ связи между субъектомъ и предикатомъ. Эта теорія должна подвергнуть сужденія такому глубокому анализу, чтобы легко охватить всѣ формы сужденій безъ исключенія. Мало того, какъ уже сказано, она должна показать, какъ вырастаютъ изъ сужденія тѣ модификаціи его, которыя обозначаются терминами представленіе, понятіе и умозаключеніе. Всѣми этими вопросами мы должны заняться теперь, исходя изъ установленныхъ нами основныхъ признаковъ знанія.

Знаніе есть дифференцированіе объекта путемъ сравненія. Этотъ процессъ неизбѣжно долженъ идти слѣдующимъ путемъ. До акта сравниванія дѣйствительность стоитъ передъ нами, какъ

что-то темное, хаотическое. Первые акты дифференцированія обособляютъ въ ней какую-нибудь сторону А, дѣйствительность попрежнему въ цѣломъ остается темною, неясною, но теперь она уже съ одной изъ своихъ сторонъ ясно и опредѣленно характеризуется, какъ А. Эта ступень знанія и до сихъ поръ сохраняется въ языкѣ въ формѣ такихъ выраженій, какъ свѣтаетъ, мороситъ, смеркается и т. п. Дальнѣйшіе акты дифференцированія принимаютъ слѣдующій видъ: нѣчто темное, но уже опредѣлившееся съ одной изъ сторонъ, какъ А, опредѣляется дальше, какъ В; нѣчто опредѣлившееся, какъ АВ, опредѣляется дальше, какъ С и т. д.; напр., я иду по лѣсной дорожкѣ и замѣчаю: что-то маленькое перебѣжало черезъ дорогу; что-то маленькое, перебѣжавшее черезъ дорогу, запищало и т. д. Каждый такой актъ дифференцированія заключаетъ въ себѣ тѣ три элемента, которые считаются необходимыми для сужденія: субъектъ, предикатъ и отношеніе предиката къ субъекту. Въ самомъ дѣлѣ во всякомъ актѣ дифференцированія путемъ сравненія долженъ быть исходный пунктъ для дифференцированія: темная дѣйствительность, еще совсѣмъ неопознанная и потому невыраженная никакимъ словомъ, или же въ болѣе сложныхъ актахъ знанія темная, но уже въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ дифференцированная дѣйствительность. Въ актѣ дифференціаціи изъ этой дѣйствительности обособляется нѣкоторая новая ея сторона, и сознается она именно, какъ сторона, какъ элементъ дѣйствительности, подвергнувшейся дифференцированію, такъ что между исходнымъ пунктомъ дифференціаціи и продуктомъ сохраняется живая, тѣсная связь, отношеніе болѣе глубокое, чѣмъ простая послѣдовательность во времени. Отсюда ясно, что процессъ знанія, какъ процессъ дифференцированія путемъ сравненія, неизбѣжно выражается не иначе, какъ въ формѣ сужденія, и этимъ генезисомъ сужденія вполнѣ объясняется структура его, т.-е. неизбѣжная наличность въ немъ трехъ элементовъ: субъекта, предиката и отношенія между субъектомъ и предикатомъ. Изъ сказаннаго не трудно даже извлечь точное опредѣленіе понятій субъекта и предиката, такъ что мы его и приводить не будемъ. Мало того, здѣсь есть всѣ данныя для опредѣленія сужденія, но мы его теперь еще не дадимъ: оно будетъ развито позже въ связи съ оцѣнкою другихъ существующихъ въ наукѣ опредѣленій

сужденія. Только связь между субъектомъ и предикатомъ намѣчена здѣсь еще слишкомъ неопредѣленно; подробнымъ разсмотрѣніемъ ея мы займемся въ слѣдующей главѣ.

На первый взглядъ кажется, что субъектомъ развитого сужденія служитъ дифференцированное представленіе или понятіе съ ограниченнымъ, точно опредѣленнымъ содержаніемъ. На дѣлѣ это невѣрно. Субъектомъ сужденія служитъ всегда темная, неисчерпаемая, неизвѣстная намъ дѣйствительность, но въ высоко развитомъ сужденіи она обозначается при помощи какого-либо представленія, въ которомъ отмѣчены стороны этой дѣйствительности, уже дифференцировавшіяся въ предыдущихъ актахъ знанія, и потому легко можетъ показаться, будто именно это представленіе, какъ дифференцированное переживаніе, есть субъектъ сужденія. Объ этомъ несовпаденіи между субъектомъ сужденія и представленіемъ субъекта подробно говоритъ М. И. Каринскій въ своемъ сочиненіи «Классификація выводовъ». — «Истиннымъ субъектомъ сужденія,—говоритъ Каринскій,—всегда служитъ неопредѣленно мыслимый предметъ, о которомъ всегда предполагается, что его содержаніе никакъ не исчерпывается сполна тѣмъ свойствомъ, какимъ онъ характеризуется въ подлежащемъ. Этотъ неопредѣленно мыслимый предметъ ставится въ сужденіи нашею мыслью въ качествѣ нѣкотораго X, чего-то такого, что въ предѣлахъ этого сужденія остается неисчерпаннымъ со многихъ сторонъ и что можетъ быть исчерпано сполна въ своемъ содержаніи лишь въ цѣломъ рядѣ сужденій. Опредѣленное представленіе, которое непосредственно соединяется съ терминомъ подлежащаго, имѣетъ своею цѣлью только указать на этотъ предметъ, только сдѣлать, такъ сказать, намекъ на то, на что направлена мысль, чему намѣреваются приписать извѣстное опредѣленіе. Подлинный смыслъ сужденій всегда таковъ: предметъ, который ближайшимъ образомъ характеризуется для насъ такою-то совокупностью признаковъ (то-есть, тѣми представленіями, которыя непосредственно соединяются съ терминомъ подлежащаго), имѣетъ кромѣ того еще такіе-то признаки (соединяемые непосредственно съ терминомъ сказуемаго). Опредѣленное представленіе, соединяемое непосредственно съ терминомъ подлежащаго, составляетъ въ сущности только часть содержанія предмета». «Этимъ отчасти объясняется, почему мы отлично понимаемъ другъ друга при

взаимной передачѣ мнѣній о предметахъ, тогда какъ термины, обозначающіе предметы, часто вызываютъ далеко несходныя представленія у различныхъ людей. Важно не то, что одинъ съ терминомъ «человѣкъ» непосредственно соединяетъ представленіе о разумно-нравственномъ существѣ, другой — извѣстный видимый образъ, что даже этотъ образъ очерчивается далеко не тожественно въ представленіи различныхъ людей, напримѣръ, въ мысли зрячаго и слѣпого; важно не то, что мѣтка оказывается не одинаковой; взаимное пониманіе вполнѣ обезпечено, если разныя мѣтки указываютъ на одни и тѣ же предметы, на одну и ту же неопредѣленную полноту содержанія, изъ которой онѣ взяты для ея же характеристики, такъ какъ въ сужденіи ей именно приписывается опредѣленіе, а не тому опредѣленному понятію, которое соединяется съ терминомъ подлежащаго» [1]).

Къ сожалѣнію однако, М. И. Каринскій, по нашему мнѣнію, не использовалъ во всей полнотѣ этого ученія о субъектѣ сужденія. У насъ это ученіе непосредственно вытекаетъ изъ того, что сама дѣйствительность, сама жизнь служитъ субъектомъ сужденія, а также изъ того, что знаніе возникаетъ на почвѣ этой жизни путемъ медленнаго процесса дифференцирующаго сравниванія. Поэтому развитое выше ученіе о субъектѣ сужденія должно лежать въ основѣ рѣшенія многихъ проблемъ.

Не трудно представить себѣ, какимъ образомъ изъ послѣдовательныхъ актовъ дифференцированія, выражающихся въ формѣ сужденія, возникаютъ представленія и понятія. Положимъ, благодаря первому акту дифференцированія мы узнали, что (нѣчто) есть «*S*», во второмъ актѣ мы уже знаемъ, что «*S* есть *P*», въ третьемъ — «*SP* есть *M*» и т. д. Иными словами, дифференцированные продукты предыдущихъ сужденій мыслятся, какъ одинъ компактный комплексъ элементовъ *S*, *SP*, *SPM* на фонѣ недифференцированнаго остатка.

Комплексы дифференцированныхъ элементовъ, образовавшіеся изъ сужденій, въ свою очередь становятся элементами новыхъ болѣе сложныхъ сужденій. Всякій такой комплексъ, какъ происшедшій изъ своего рода сгущенія сужденій, можетъ быть опять разложенъ на сужденія. Но, конечно, не всегда образованію

[1]) Каринскій. Классификація выводовъ, стр. 88 с.

такого комплекса предшествуютъ ясно выраженные акты сужденія: иногда дифференцированные элементы сразу образуютъ комплексъ представленія, не пройдя черезъ отчетливо выраженную форму сужденія. Поэтому о представленіяхъ (и понятіяхъ) можно сказать, что они суть переразвитые или недоразвитые, а потому сокращенные комплексы сужденій. Напр., въ сужденіи «этотъ высокій худощавый человѣкъ очень похожъ на моего брата», представленіе «этотъ высокій худощавый человѣкъ» есть комплексъ недоразвитыхъ или переразвитыхъ сужденій «это—человѣкъ», «этотъ человѣкъ — высокъ» и т. д. [1]). «Единственное возраженіе противъ этихъ соображеній можетъ быть такое: въ сужденіи есть всегда истина или ложь, между тѣмъ какъ въ представленіи, напр., въ построеніяхъ фантазіи нѣтъ ни истины, ни лжи. Доля правды, кроющаяся въ этомъ возраженіи, будетъ указана позже.

Всѣ ли сужденія охватываются ученіемъ о сужденіи, какъ объ актѣ дифференцированія дѣйствительности путемъ сравненія? Прежде всего является вопросъ, какъ отнестись къ сужденіямъ, повидимому не заключающимъ въ себѣ всѣхъ трехъ необходимыхъ элементовъ акта дифференцированія: субъекта, предиката или отношенія между ними. Таковы вопросительныя, безсубъектныя и экзистенціальныя сужденія. Вопросы не требуютъ особаго изслѣдованія; уже давно принято считать ихъ не сужденіями, а только зачатками сужденій. Въ нихъ дается субъектъ будущаго сужденія, т.-е. исходный пунктъ для дальнѣйшей дифференціаціи, и ставится задача произвести эту дифференціацію, т.-е. найти предикатъ. Болѣе интересны для насъ безсубъектныя сужденія, въ родѣ «свѣтаетъ», «гремитъ» и т. п. Они не только не составляютъ затрудненія для нашей теоріи, но даже требуются ею: первые акты дифференцированія должны относиться къ чему-то совершенно еще неясному и потому невыразимому съ помощью языка. Предикатъ этихъ сужденій, единственный отчетливо дифференцированный въ нихъ элементъ, не долженъ непремѣнно выражаться глаголомъ. Какое угодно слово можетъ играть эту роль, это видно, напр., изъ такихъ выраженій дѣтскаго языка, какъ «бо-бо» (больно). Надобно однако замѣтить, что эти сужденія

[1]) См. Липпсъ, Основы логики, стр. 28.

только по своей словесной формѣ даютъ право на названіе безсубъектныхъ. По своему интеллектуальному содержанію ни одно сужденіе не можетъ быть вполнѣ лишено субъекта; отсюда не составляютъ исключенія также сужденія «свѣтаетъ, гремитъ» и т. п.: въ нихъ субъектомъ служитъ или весь находящійся передо мною міръ, или неопредѣленная часть его, которая потому и не указывается, что она не опредѣлена точно. Отсюда понятно, что по мѣрѣ развитія языка и знаній количество безсубъектныхъ сужденій, съ одной стороны, уменьшается, а съ другой стороны, еще болѣе возрастаетъ: вмѣстѣ съ возрастающею точностью оцѣнки знанія мы отказываемся отъ прежнихъ опредѣленныхъ субъектовъ и выражаемся такъ, чтобы показать, что субъектъ не можетъ быть точно указанъ. Таковы выраженія «громомъ убило», «мнѣ не вѣрится», «ему не сидится» (непроизвольность, а потому и невозможность отнести эти состоянія къ я), «въ комнатѣ душно» и т. п. [1]). Такимъ образомъ мы вовсе не вступаемъ въ противорѣчіе съ представителями языкознанія, утверждающими, что «съ теченіемъ времени число безсубъектныхъ оборотовъ все растетъ—и чѣмъ ближе подвигаемся къ современному состоянію языковъ, тѣмъ ихъ все больше и больше; наконецъ, въ настоящее время новые языки, можно сказать, переполнены безсубъектными формами всевозможныхъ оттѣнковъ и ступеней безсубъектности» [2]).

Всего труднѣе на первый взглядъ объяснить экзистенціальныя сужденія, типичнымъ примѣромъ которыхъ служитъ сужденіе «Богъ существуетъ». Однако, по нашему мнѣнію, всѣ затрудненія происходятъ здѣсь лишь отъ того, что изслѣдователи сосредоточиваются на словесной формѣ этихъ сужденій, а не на самихъ мысляхъ, выраженныхъ въ нихъ. Если, слѣдуя словесной формѣ сужденія «Богъ существуетъ», допустить, что субъектомъ его служитъ понятіе Бога, а предикатомъ бытіе, то тогда дѣйствительно это сужденіе съ трудомъ укладывалось бы въ рамки теорій, какъ мы это покажемъ ниже, разсматривая разныя ученія о сужденіяхъ. Но на дѣлѣ это невѣрно. Сужденіе «Богъ

---

[1]) Примѣры взяты изъ соч. проф. Овсянико-Куликовскаго «Синтаксисъ русскаго языка».

[2]) Д. Н. Овсянико-Куликовскій. Синтаксисъ, стр. 189.

существуетъ» есть результатъ процесса дифференціаціи, производимаго не надъ какимъ-то ничто, а надъ нѣкоторою реальностью, еще темною для насъ, но уже характеризованною словомъ и несомнѣнно наличною: мыслить о чемъ-то, чего нѣтъ и что не признано за наличное, никоимъ образомъ нельзя; въ субъектѣ всякаго сужденія уже есть признаніе его наличности, какъ исходнаго пункта для дифференціаціи, а потому и утверждать эту наличность еще разъ въ предикатѣ было бы безсмысленно. Однако всеобщая наличность всѣхъ объектовъ мысли можетъ быть очень различною въ разныхъ случаяхъ: Богъ можетъ оказаться, напр., или существующимъ только въ творческой фантазіи народа, или обладающимъ самостоятельнымъ транссубъективнымъ бытіемъ, и эти различія въ существованіи объекта могутъ быть предметомъ изслѣдованія. Въ этомъ и состоитъ функція экзистенціальныхъ сужденій: въ нихъ субъектомъ служитъ не вещь, а существованіе вещи, и предикатъ опредѣляетъ точнѣе свойства ея существованія. Выраженный въ точной словесной формѣ смыслъ сужденія «Богъ существуетъ» таковъ: «Существованіе Бога есть существованіе транссубъективное» (а не въ фантазіи народа, не въ моей субъективной дѣятельности и т. п.). При такомъ пониманіи экзистенціальныхъ сужденій различія между ними и другими актами дифференціаціи путемъ сравненія оказываются чисто внѣшними.

Есть еще одинъ запутанный вопросъ, объ аналитическихъ и синтетическихъ сужденіяхъ, легко разрѣшающійся при нашемъ взглядѣ на сужденіе. Запутанность вопроса состоитъ въ томъ, что трудно найти границу, обособляющую аналитическія сужденія отъ синтетическихъ, трудно опредѣлить, подвижна ли она или нѣтъ, трудно найти смыслъ чисто аналитическихъ сужденій и т. п. Всѣ эти проблемы сами собою падаютъ, и въ то же время всѣ кроющіяся въ нихъ недоразумѣнія и неясности выясняются, если признать, что всѣ сужденія имѣютъ въ одномъ отношеніи аналитическій, а въ другомъ синтетическій характеръ. Съ этимъ нельзя не согласиться, если признать, что во всякомъ сужденіи «*S*—*P*» субъектъ *S* есть богатая еще не дифференцированнымъ содержаніемъ дѣйствительность, не исчерпываемая, а только характеризуемая признакомъ *S*. Отсюда ясно, что всякое даже и самое типичное синтетическое сужденіе

въ отношеніи къ недифференцированной части субъекта есть сужденіе аналитическое. Такъ, напр., сужденіе «этотъ высокій худощавый человѣкъ удивительно блѣденъ» несомнѣнно получается путемъ дальнѣйшей дифференціаціи, т.-е. анализа того субъекта, который первоначально характеризуется для меня, какъ «этотъ (*S*), человѣкъ (*M*), высокій (*N*), худощавый (*R*)». Но, съ другой стороны, если всмотрѣться въ формулу этого сужденія «*SMNR—P*» и обратить вниманіе не на весь субъектъ, а только на ту его сторону, которая уже опознана и выражена признаками *SMNR*, то окажется, что сужденіе получилось путемъ синтеза, именно путемъ присоединенія *P* къ *SMNR*, которые на *P* вовсе не похожи, и никакой анализъ не могъ бы изъ нихъ извлечь *P*.

Точно также типичныя аналитическія сужденія имѣютъ аналитическій характеръ только въ отношеніи къ цѣлому субъекту, а въ отношеніи къ опознанной части субъекта они тоже имѣютъ синтетическій характеръ, и лишь при этомъ условіи имѣютъ смыслъ, а не превращаются въ пустословіе. Такъ, аксіома «цѣлое больше каждой изъ своихъ частей» имѣетъ характеръ сужденія только въ томъ случаѣ, если субъектъ «цѣлое» заключаетъ въ себѣ въ опознанной формѣ не количественную оцѣнку, высказанную въ предикатѣ, а только то общее впечатлѣніе, которое заставляетъ насъ называть одно въ отношеніи къ другому частью. Въ этомъ смыслѣ нѣтъ ни одного сужденія, которое не было бы синтетическимъ. Мнѣніе М. И. Каринскаго по этому вопросу вполнѣ совпадаетъ съ нашимъ, какъ и слѣдовало ожидать, имѣя въ виду его ученіе о субъектѣ сужденія. «Даже въ тѣхъ случаяхъ, — говоритъ Каринскій, въ которыхъ опредѣленіе берется изъ числа тѣхъ самыхъ качественностей, которыми характеризуется предметъ («сужденія аналитическія»), оно прилагается вовсе не этимъ качественностямъ, а поставляемымъ неопредѣленно мыслію предметамъ, о которыхъ можетъ быть высказано множество другихъ сужденій и которые, слѣдовательно, представляютъ для нашей мысли неопредѣленную полноту содержанія, предполагаютъ цѣлые ряды свойствъ и отношеній. Говоря, что тѣла протяженны, мы хотимъ сказать вовсе не то, что въ понятіи тѣла есть признакъ протяженности, а то, что предметы, которые характеризуются признаками, соединен-

ными съ терминомъ тѣло, но которымъ должны принадлежать и многія другія свойства и отношенія, имѣютъ свойство протяженности; называть подобныя сужденія аналитическими можно лишь въ томъ смыслѣ, что для убѣжденія въ ихъ истинности достаточно сослаться на понятіе, непосредственно характеризующее ихъ субъектъ для нашего сознанія, а никакъ не въ томъ, что въ нихъ предикатъ приписывается самому этому понятію» [1]). Подобный же взглядъ на сужденія высказываетъ Гегель. Онъ говоритъ, что (діалектическое) «развитіе имѣетъ и аналитическій характеръ, поскольку имманентною діалектикою полагается лишь то, что содержится въ непосредственномъ понятіи, и синтетическій характеръ, потому что въ понятіи высказанное различіе еще не было поставлено» [2]). Замѣчательно, что самъ Кантъ, въ теоріи знанія котораго дѣленіе сужденій на синтетическія и аналитическія играетъ такую важную роль, близокъ былъ къ тому, чтобы считать всѣ сужденія синтетическими, какъ это видно изъ нѣкоторыхъ замѣчаній въ Пролегоменахъ [3]).

Итакъ, всякое сужденіе есть анализъ неопознаннной стороны субъекта, но въ отношеніи къ опознанной сторонѣ субъекта всякое сужденіе есть синтезъ. Для оцѣнки основаній науки, именно опредѣленій и аксіомъ, эти свойства сужденій окажутся очень важными.

III. Ученія о сужденіи.

Разсмотрѣвъ разныя формы сужденій, мы можемъ теперь опредѣлить понятіе сужденія и сопоставить свое опредѣленіе съ другими опредѣленіями и ученіями. Согласно нашимъ взглядамъ, сужденіе есть отдѣльный актъ дифференціаціи объекта путемъ сравненія. Въ этомъ опредѣленіи почти повторяется опредѣленіе знанія. Такъ и должно быть. Знаніе осуществляется не иначе, какъ въ актахъ сужденія, оно во всемъ своемъ объемѣ есть не что иное, какъ комплексъ сужденій, слѣдова-

[1]) М. И. Каринскій, Классификація выводовъ, стр. 89 с.
[2]) Hegel, Encyklopädie der philos. Wiss., Logik (2 изд.). § 239, стр. 411 с.
[3]) См. Пролегомены, пер. Соловьева, стр. 23 с.

тельно, если знаніе есть дифференцированіе дѣйствительности путемъ сравненія, то сужденіе есть отдѣльный актъ этого дифференцированія, и все то содержаніе, которое кроется въ понятіи этого дифференцированія, содѣйствовало и будетъ еще дальше содѣйствовать нашему дальнѣйшему изслѣдованію вопроса [1]).

Всякое содержаніе дѣйствительности можетъ подвергнуться дифференцированію путемъ сравненія, а потому всѣ ученія, согласно которымъ только нѣкоторыя стороны дѣйствительности выражаются въ сужденіи, односторонни. Нѣкоторыя изъ нихъ, напр., ученія о томъ, что сужденіе есть отношеніе между понятіями, именно уравненіе между понятіями или процессъ сравненія понятій и т. п., совсѣмъ даже не имѣютъ въ виду самаго живого процесса сужденія; они берутъ сужденіе, какъ уже законченный совершившійся фактъ, находятъ въ немъ два элемента, субъектъ и предикатъ, и отмѣчаютъ тѣ отношенія этихъ элементовъ, которыя могутъ быть установлены между ними, когда они уже даны. Эти ученія подвергнуты уже обстоятельной отрицательной критикѣ, напр., въ «Системѣ логики» Милля. Мы займемся поэтому внимательнымъ разсмотрѣніемъ ученія о сужденіи, какъ о выраженіи отношеній не между понятіями, а между вещами.

По мнѣнію Милля, всякое сужденіе есть утвержденіе относительно существованія, сосуществованія, послѣдовательности, связи причины со слѣдствіемъ или сходства явленій [2]). Иными словами, для Милля всякое сужденіе есть или сужденіе о существованіи или сужденіе объ отношеніи между явленіями. Приблизительно такой же характеръ имѣетъ ученіе Липпса. Сужденіе вообще онъ опредѣляетъ, какъ «сознаніе объективности или сознаніе принужденія, производимаго представляемыми объектами на процессъ представленія». Однако, тотчасъ же онъ прибавляетъ, что это опредѣленіе относится также и къ несовершеннымъ актамъ знанія, т.-е. къ неполнымъ сужденіямъ, къ которымъ онъ причисляетъ между прочимъ и экзистенціальныя сужденія. Поэтому

---

[1]) Въ «Основахъ логики» Липпса сужденіе также опредѣляется, какъ «отдѣльный актъ знанія» (стр. 20), но Липпсъ не далъ содержательнаго опредѣленія понятія знанія, а потому это опредѣленіе сужденія не пригодилось ему, въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи онъ замѣнилъ его другимъ опредѣленіемъ, которое мы и разсмотримъ позже.

[2]) Милль, Система логики, I., перев. Резенера, стр. 118.

ему нужно еще опредѣленіе для полныхъ сужденій, т.-е. для тѣхъ актовъ знанія, которые фактически почти исключительно изучаются во всякой логикѣ. Это опредѣленіе у него таково: сужденіе есть «сознаніе объективной необходимости сосуществованія или порядка (отношенія) предметовъ сознанія» [1]). Между тѣмъ экзистенціальныя сужденія суть лишь «простой актъ признанія представляемаго объекта» или «сознанія его объективной дѣйствительности» [2]).

Итакъ, согласно этимъ ученіямъ, приходится допустить существованіе двухъ совершенно различныхъ и по структурѣ, и по содержанію типовъ сужденій, что уже сомнительно. Мало того, отсюда приходится сдѣлать рядъ скептическихъ выводовъ о всей познавательной дѣятельности. Если всякое знаніе выражается въ сужденіи, а всякое сужденіе есть сужденіе о существованіи или отношеніи, то отсюда слѣдуетъ, что вещей мы не познаемъ, онѣ остаются для насъ какими то x, y, z и т. п., о которыхъ мы знаемъ только, что они существуютъ и вступаютъ въ такія-то отношенія другъ къ другу. Милль и Липпсъ не дѣлаютъ этого вывода изъ своего опредѣленія сужденій; въ иной связи и, правда, въ ограниченномъ объемѣ, именно лишь въ примѣненіи къ естественно-научному знанію въ понятіяхъ, такое ученіе о знаніи развито Г. Риккертомъ въ его сочиненіи «Границы естественно-научнаго образованія понятій» [3]). Это ученіе мы разсмотримъ именно здѣсь, такъ какъ, повторяемъ, оно обязательно для всѣхъ, кто опредѣляетъ сужденіе, какъ утвержденіе относительно существованія вещей или отношенія между ними.

Въ каждомъ сужденіи, дѣйствительно, устанавливается нѣкоторое отношеніе между субъектомъ и предикатомъ и потому понятно, какъ возникли ученія Милля и Липпса. Однако присутствіе отношенія въ каждомъ сужденіи еще не доказываетъ того, что сужденія суть именно сужденія объ отношеніяхъ. Содержаніе знанія въ сужденіи вовсе не ограничивается отношеніемъ предиката къ субъекту, а кроется въ цѣломъ сужденіи.

[1]) Липпсъ, Основы логики, перев. Н. Лосскаго, стр. 20.

[2]) Тамъ же, стр. 66.

[3]) Г. Риккертъ, Границы естественно-научнаго образованія понятій. Перев. А. Водена, стр. 66—97, стр. 164—185.

Это особенно становится замѣтнымъ, если разсмотрѣть тѣ случаи, когда сужденіе, какъ это видно изъ вопроса, на который оно отвѣчаетъ, дѣйствительно и несомнѣнно есть сужденіе объ отношеніи. Положимъ, что на вопросъ «каково географическое положеніе Парижа въ отношеніи къ Берлину» намъ отвѣчаютъ, что «Парижъ лежитъ на юго-западъ отъ Берлина». Въ этомъ сужденіи субъектомъ служитъ еще не дифференцированное относительное положеніе Парижа и Берлина, предикатъ дифференцируетъ одну изъ сторонъ этого отношенія, именно показываетъ, что это есть «положеніе въ юго-западномъ направленіи». Изъ этого примѣра видно, что въ сужденіи объ отношеніи субъектомъ служитъ само обсуждаемое, но еще недифференцированное отношеніе, а предикатъ дифференцируетъ его и, какъ во всякомъ сужденіи, этотъ предикатъ находится въ свою очередь въ нѣкоторомъ отношеніи къ субъекту, но это отношеніе входитъ только, какъ элементъ, въ знаніе, получаемое изъ сужденія, а вовсе не исчерпываетъ и даже не составляетъ существенной стороны его. Изъ этого же примѣра видно, что если субъектомъ сужденія служитъ вещь, напр., если на вопросъ «какова Вѣна съ эстетической стороны?» намъ отвѣчаютъ «Вѣна городъ пышный», то полученное отсюда знаніе есть знаніе о вещи, а вовсе не объ отношеніи.

Когда актъ сужденія совершился, намъ становится лучше знакомымъ, чѣмъ прежде, субъектъ сужденія; онъ теперь лучше извѣстенъ постольку, поскольку мы нашли въ немъ путемъ сравненія новый признакъ, выразившійся въ предикатѣ; предикатъ, будучи одною изъ сторонъ субъекта, находится въ нѣкоторомъ опредѣленномъ и очень важномъ отношеніи къ нему, и вотъ отсюда-то возникаетъ иллюзія, будто знаніе, полученное въ сужденіи, есть только знаніе объ отношеніи. Позже мы разсмотримъ, въ чемъ состоитъ отношеніе между субъектомъ и предикатомъ, и тогда еще яснѣе увидимъ, что оно входитъ въ составъ знанія, полученнаго изъ сужденія, но не исчерпываетъ его.

Впрочемъ, сторонники ученія о томъ, что всякое знаніе есть знаніе объ отношеніи, могутъ утверждать, что они вовсе не имѣютъ въ виду при этомъ отношенія между субъектомъ и предикатомъ сужденія. Они могутъ утверждать, что самыя вещи, служащія субъектомъ сужденія, оказываются при ближайшемъ

разсмотрѣніи не вещами, а отношеніями. Повидимому, таковъ характеръ ученія Риккерта. Согласно этой точкѣ зрѣнія, напр., знаніе о красномъ цвѣтѣ сводится къ знанію объ отношеніяхъ между глазомъ и волнами свѣтового эѳира, о длинѣ этихъ волнъ, т.-е. ихъ отношеніи къ нѣкоторой величинѣ, принятой за единицу, и т. п. Нужно замѣтить, что въ основѣ этихъ соображеній, быть можетъ, лежитъ смѣшеніе двухъ понятій: обусловленный отношеніями и представляющій собою отношеніе. Въ конечномъ мірѣ всякая вещь обусловлена отношеніями ко всѣмъ другимъ вещамъ и въ свою очередь вступаетъ въ отношенія ко всѣмъ другимъ вещамъ, но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, будто всякая вещь конечнаго міра сама разлагается на отношенія, или будто мы познаемъ только ея отношенія (напр., только отношенія, обусловливающія красный цвѣтъ), а сама она остается для насъ совершеннымъ х. Впрочемъ, мы вовсе не собираемся заниматься изслѣдованіемъ этого вопроса: мы подошли къ нему только для того, чтобы показать, что онъ относится къ области онтологіи, а не гносеологіи. Онъ относился бы къ гносеологіи въ томъ случаѣ, если бы сама структура знанія, какъ сужденія, показывала, что мы можемъ познавать только отношенія, а не вещи. Эту мысль можетъ высказывать лишь тотъ, кто полагаетъ, что знаніе, выражаемое сужденіемъ, сосредоточивается въ отношеніи между предикатомъ и субъектомъ. Какъ только это недоразумѣніе устранено, тотчасъ же становится ясно, что структура знанія, т.-е. структура сужденія вовсе не предопредѣляетъ того, что́ будетъ познаваться въ сужденіи— отношенія или вещи. Въ рамки сужденія могутъ уложиться знанія и о вещахъ, и объ отношеніяхъ, и что именно войдетъ въ эти рамки — это зависитъ уже отъ состава самой дѣйствительности, а не отъ свойствъ познавательной дѣятельности.

Еще болѣе, чѣмъ ученіе о сужденіи, какъ о знаніи отношенія, распространено ученіе о сужденіи, какъ о сознаніи объективности переживанія, или же какъ объ оцѣнкѣ (признаніи) объективности переживанія. Въ недифференцированной формѣ оба эти ученія содержатся во всѣхъ тѣхъ весьма распространенныхъ теоріяхъ, согласно которымъ сужденіе есть актъ утвержденія или отрицанія, актъ высказыванія о бытіи или небытіи и т. п. Отсюда дифференцируются два по существу

глубоко различныя ученія о сужденіи: одно изъ нихъ подчеркиваетъ наличность объективности въ сужденіяхъ, наличность (или отсутствіе) бытія, а другое подчеркиваетъ практическую сторону сужденія, элементъ оцѣнки, признанія. Къ первому разряду ученій принадлежатъ взгляды Липпса, который опредѣляетъ всѣ и полныя и неполныя сужденія, какъ «сознаніе объективности или сознаніе принужденія, производимаго представляемыми объектами на процессъ представленія». Такъ же смотритъ на сужденія Ибервергъ, утверждающій, что «сужденіе есть сознаніе объективнаго значенія субъективной связи представленій» [1]). Зигвартъ въ своей «Логикѣ» упоминаетъ объ этомъ опредѣленіи и признаетъ, что въ немъ правильно выражена одна изъ сторонъ сужденія [2]).

Представителями второго ученія о сужденіи въ наше время можно считать Виндельбанда и Риккерта. Виндельбандъ настаиваетъ на томъ, что сущность сужденія состоитъ не въ соединеніи представленій, а въ оцѣнкѣ этого соединенія [3]). Систематически это ученіе развито Риккертомъ въ его сочиненіи «Предметъ познанія». Истина или ложь, говоритъ онъ, существуетъ лишь тамъ, гдѣ есть сужденіе; но сужденіе не есть только сочетаніе представленій, сужденіе впервые возникаетъ тамъ, гдѣ есть практическій элементъ утвержденія, признанія; это признаніе есть выраженіе долженствованія соединять представленія такъ, а не иначе. Гдѣ есть долженствованіе соединять представленія такъ, а не иначе, тамъ есть предметъ, тамъ есть бытіе. Не бытіе есть основаніе долженствованія въ сужденіи, а наоборотъ, сужденіе съ его долженствованіемъ есть основаніе бытія.

Оба указанные нами типа ученій заключаютъ въ себѣ долю истины: сужденіе возникаетъ лишь тогда, когда переживаніе сознается, какъ объектъ, какъ наличное бытіе, и когда оно признается за объектъ. Мы должны поэтому показать теперь, что въ нашемъ опредѣленіи сужденій элементъ бытія и элементъ признанія бытія были приняты въ расчетъ.

---

[1]) Ueberweg, System der Logik, 5 изд., стр. 189.

[2]) Ch. Sigwart, Logik, 3 изд., I т., стр. 103.

[3]) Виндельбандъ, Къ ученію объ отрицательномъ сужденіи, см. перев. С. Франка въ приложеніи къ «Прелюдіямъ», стр. 351.

Мы рѣшили, что сужденіе есть актъ дифференцированія объекта путемъ сравненія. Указавъ, что дифференцированію подлежатъ именно объекты, мы этимъ признали ту долю истины, которая кроется въ ученіяхъ о сужденіи, какъ о сознаніи объективности. Но такъ какъ мы полагаемъ, что объектъ знанія самъ находится въ процессѣ сужденія, то остановиться на этомъ элементѣ сужденія мы не можемъ. Въ самомъ дѣлѣ, согласно нашему ученію, «быть объектомъ» это значитъ «быть тою наличною дѣйствительностью», которая еще не опознана, но подлежитъ опознанію въ сужденіи и руководитъ сужденіемъ въ томъ смыслѣ, что содержаніе сужденія заключаетъ въ себѣ истину постольку, поскольку оно принудительно опредѣляется самимъ объектомъ, а не познающимъ субъектомъ. Такъ какъ всякая наличная дѣйствительность можетъ стать предметомъ сужденія, то отсюда слѣдуетъ, что понятіе объекта и понятіе бытія очень близки другъ къ другу: объектъ есть бытіе въ его отношеніи къ акту сужденія; это—родовое и видовое понятіе. Мало того, на практикѣ всякое извѣстное намъ бытіе есть объектъ, слѣдовательно, на практикѣ объемъ видового понятія «объектъ» совпадаетъ съ объемомъ родового понятія «бытіе», и если мы все же считаемъ понятіе бытія родовымъ, то это потому лишь, что въ абстракціи мы различаемъ бытіе въ его отношеніи къ акту сужденія и бытіе, не ограниченное этимъ условіемъ.

Итакъ, всякое сужденіе заключаетъ въ себѣ сознаніе наличности объекта, однако ни одно сужденіе не останавливается на этой наличности, а переходитъ къ распознаванію ея, т.-е. къ дифференцированію. Какъ сказано выше, даже и экзистенціальныя сужденія, вродѣ «Богъ существуетъ», не сводятся и не могутъ сводиться только къ признанію наличности объекта уже потому, что все обсуждаемое безъ всякаго исключенія, но зато и безъ всякаго смысла для цѣлей познанія «есть, существуетъ налицо»: въ экзистенціальныхъ сужденіяхъ не только устанавливается бытіе, но еще и дифференцируется какое-либо свойство этого бытія, напр., транссубъективность.

Практическій элементъ сужденія, признаніе, утвержденіе также упомянутъ нами, поскольку мы говоримъ, что сужденіе есть актъ. Всякій актъ руководится стремленіемъ къ нѣкоторой цѣли и, поскольку цѣль осуществляется или ка-

жется осуществленною благодаря нашему акту, вся наша дѣятельность и продукты ея сопутствуются чувствованіемъ согласія съ нею, мы санкціонируемъ, признаемъ, утверждаемъ ее. Въ основѣ сужденія лежитъ стремленіе къ истинѣ, т.-е., согласно нашему опредѣленію, стремленіе къ такому дифференцированію дѣйствительности, въ результатѣ котораго получились бы чисто объективные образы. Въ этомъ смыслѣ мы вполнѣ согласны съ Риккертомъ, что теорія познанія изучаетъ «знаніе-желаніе», что «процессъ утвержденія или отрицанія немыслимъ безъ воли къ истинѣ» и что необходимость въ сужденіи выступаетъ «какъ императивъ, и мы естественно повинуемся императиву только тогда, когда хотимъ истины» [1]). Чтобы рѣзче отмѣтить этотъ практическій элементъ, мы даже готовы ввести въ свое опредѣленіе сужденія нѣкоторое дополненіе, именно упомянуть, что этотъ актъ принадлежитъ познающему субъекту; тогда опредѣленіе приметъ слѣдующій видъ: суждение есть производимый познающимъ субъектомъ актъ дифференцированія объекта путемъ сравниванія».

Когда Виндельбандъ, Риккертъ и кромѣ того многіе другіе представители логики утверждаютъ, что представленія и сочетанія ихъ еще не заключаютъ въ себѣ ни истины, ни лжи и потому вовсе не составляютъ знанія, мы и съ этимъ отчасти согласимся. Всякое представленіе или даже сочетаніе представленій, если оно есть продуктъ фантазіи, или если оно воспроизводится благодаря дѣятельности памяти безъ участія воли къ знанію, т.-е. воли къ дифференцированію объекта, не есть высказываемая мною истина или ложь. Но не всегда бываетъ такъ. Каждое представленіе, входящее въ сужденіе, какъ элементъ, есть утверждаемая истина или ложь, есть переразвитое или недоразвитое сужденіе (напр., въ сужденіи «этотъ высокій худощавый человѣкъ похожъ на моего брата» представленіе «этотъ высокій худощавый человѣкъ» есть недоразвитое сужденіе); точно такой же характерь имѣетъ всякое воспріятіе, произведенное съ цѣлью воспринять, воспоминаніе, произведенное съ цѣлью вспомнить то, что было, и т. п. Такія представленія

[1]) Тамъ же, стр. 153.

слѣдовало бы называть объективными въ отличіе отъ непознавательныхъ представленій.

Однако наше согласіе съ Риккертомъ дальше указанныхъ пунктовъ не идетъ. Признать первенствующее значеніе за элементомъ утвержденія въ сужденіи мы не можемъ. Правда, пока мое утвержденіе не послѣдовало, я еще не высказалъ ни истины, ни лжи; однако изъ этого не слѣдуетъ, будто мое утвержденіе создаетъ истину или ложь: оно только дѣлаетъ меня отвѣтственнымъ за то, что я присоединяюсь къ истинѣ или лжи. Иными словами, въ процессѣ возникновенія сужденія мы различаемъ слѣдующія стадіи: мы хотимъ опознать безконечную по содержанію наличную дѣйствительность съ какой-либо изъ ея сторонъ (напр., разсматриваемъ потемнѣвшій обугленный стволъ дерева, удивляясь ненормальному цвѣту его) и приступаемъ къ ней, какъ къ объекту, который подлежитъ дифференцированію путемъ сравниванія. Если во время акта опознанія намъ кажется, что наша дѣятельность протекала успѣшно, т.-е. если намъ кажется, что мы дифференцировали именно объектъ, не примѣшивая къ нему ничего посторонняго, то получивъ продуктъ дифференціаціи (напр., сужденіе «стволъ дерева обугленъ»), мы признаемъ его соотвѣтствующимъ своей цѣли и прекращаемъ дальнѣйшія попытки въ этомъ направленіи, такъ какъ у насъ есть уже готовый результатъ. Въ большинствѣ случаевъ согласіе съ результатами акта опознанія такъ тѣсно сплетено съ самимъ этимъ актомъ, что оно не высказывается отдѣльно, и потому оно, какъ и вся волевая сторона нашей жизни, съ трудомъ поддается изученію. Однако путемъ сравненія съ другими волевыми актами, въ которыхъ разныя стадіи процесса дифференцированы, можно выяснить также и значеніе различныхъ стадій акта сужденія. Это сравненіе легко можетъ показать, что истина или ложь заключается уже въ продуктѣ дифференцированія, независимо отъ того, соглашаюсь ли я съ нимъ или нѣтъ, но она становится моею истиною или ложью только съ того момента, когда я признаю, что продуктъ моей дѣятельности удовлетворяетъ меня. Такъ, въ игрѣ въ шахматы, если мы обдумываемъ планъ, который долженъ неизбѣжно привести противника къ мату, и дѣлаемъ примѣрные ходы то турою, то конемъ, каждый изъ этихъ ходовъ уже заключаетъ въ себѣ или

осуществленіе, или неосуществленіе цѣли, но только съ того момента, когда я ставлю одну изъ этихъ фигуръ, говоря «я иду», я санкціонировалъ этотъ актъ и отвѣчаю за него.

Отсюда мы дѣлаемъ слѣдующіе выводы. Въ сужденіи есть практическій элементъ въ формѣ признанія, но не онъ дѣлаетъ сужденіе истиннымъ. Онъ не обладаетъ творческимъ характеромъ и не вводитъ въ сужденіе, какъ знаніе, ничего новаго. Для жизни познающаго субъекта, а также для характеристики его индивидуальности эта завершительная стадія акта сужденія имѣетъ огромное значеніе, но для гносеологіи она интересна только постольку, поскольку выводитъ за предѣлы самой себя и даже за предѣлы познающаго субъекта. Въ самомъ дѣлѣ, признаніе есть актъ познающаго субъекта; этотъ актъ можетъ быть или свободнымъ, или вынужденнымъ извнѣ. Но только въ томъ случаѣ, если въ этомъ актѣ чувствуется принужденіе извнѣ, и при томъ не откуда угодно, а со стороны содержанія сужденія, этотъ актъ есть актъ утвержденія истины. Слѣдовательно, истина характеризуется не тѣмъ, что я признаю ее, а тѣмъ, что она, какъ что-то внѣшнее по отношенію къ моему я, обязываетъ меня, вынуждаетъ меня признать себя. Поэтому гносеологія должна интересоваться не актомъ признанія, а тѣми свойствами самого содержанія сужденія, благодаря которымъ сужденіе заставляетъ меня признать себя. Но мы знаемъ, что содержаніемъ сужденій служатъ объекты, а объекты суть не что иное, какъ сама наличная дѣйствительность, само наличное бытіе въ его отношеніи къ сужденію. Слѣдовательно, вопросъ принимаетъ слѣдующую форму: благодаря какимъ свойствамъ наличное бытіе принуждаетъ познающаго субъекта признать себя? Стоитъ только поставить этотъ вопросъ, чтобы тотчасъ же замѣтить, что въ немъ данъ уже и отвѣтъ, если принять основныя положенія нашей теоріи знанія. Согласно этой теоріи, познаваемая дѣйствительность не копируется, не воспроизводится судящимъ субъектомъ, а сама находится налицо въ актѣ сужденія, входитъ сама въ содержаніе этого акта; эта наличность бытія и есть то, что заставляетъ познающаго субъекта признать бытіе; если познающій субъектъ хочетъ истины, т.-е. познанія бытія, то онъ долженъ признать только то, что ему дано въ интуиціи,

что есть налицо и потому обязываетъ признать себя. Сама по себѣ эта мысль проста и не требуетъ дальнѣйшихъ поясненій, но такъ какъ она принадлежитъ къ числу центральныхъ пунктовъ гносеологіи, то въ связи съ нею возникаетъ рядъ вопросовъ, требующихъ разрѣшенія.

Мысль, что истинность сужденія основывается на наличности бытія, принадлежитъ къ числу наиболѣе распространенныхъ. Она лежитъ въ основѣ всѣхъ ученій, утверждающихъ, что истинное знаніе есть то, которое сообразуется съ дѣйствительностью. Однако въ этихъ теоріяхъ она комбинируется съ компрометирующею и прямо уничтожающею ее предпосылкою разобщенности бытія и знанія, т.-е. трансцендентности знанія. Въ самомъ дѣлѣ, если истинное знаніе состоитъ въ соотвѣтствіи между представленіемъ и бытіемъ, то это значитъ, что въ представленіи нѣтъ наличности познаваемаго бытія, представленіе есть только представленіе, а наличное бытіе находится гдѣ-то внѣ интеллектуальныхъ процессовъ. Какимъ же образомъ при этихъ условіяхъ бытіе можетъ стать критеріемъ истинности и потому необходимости сужденія? Какое бы сужденіе мы ни взяли, то, что въ немъ есть, не есть познаваемое бытіе, слѣдовательно, если ужъ искать критерія, то скорѣе въ обратномъ направленіи: наличная въ сужденіи обязательность признанія есть критерій бытія. Но этого мало, на этомъ пути послѣдовательно приходится придти къ еще большему развѣнчанію бытія. Критическая философія показала, что трансцендентное знаніе невозможно, а потому если даже и допустить, что наличная въ сужденіи обязательность признанія есть критерій бытія, то все же изъ этого не слѣдуетъ, будто она есть критерій бытія трансцендентнаго: то, что есть во мнѣ, никакъ не можетъ быть абсолютнымъ ручательствомъ въ пользу того, что находится внѣ меня и не дано мнѣ. Отсюда слѣдуетъ, что бытіе, о которомъ мы узнаемъ въ сужденіи, есть не что иное, какъ словечко «есть» въ сужденіи, присоединяемое нами, какъ предикатъ, къ тому сочетанію представленій, которое чувствуется, какъ обязательное; это бытіе есть одна изъ категорій мышленія: оно не есть содержаніе познаваемаго міра, и потому оно не входитъ также въ содержаніе представленій о мірѣ, оно есть только форма познаванія міра. «Я могу,—говоритъ Риккертъ,—пред-

ставить краски, звуки и т. д., и если я обсуждаю ихъ какъ сущіе то могу къ нимъ въ рѣчи добавить также слово «сущій», но представляемый сущій цвѣтъ и представляемый цвѣтъ абсолютно тожественны. Слово «быть», слѣдовательно, какъ прелставленіе не имѣетъ ровно никакого значенія, или оно какъ представленіе равно ничему, и только какъ составная часть сужденія, т.-е. утвержденія или отрицанія, оно вообще пріобрѣтаетъ смыслъ» [1]). Риккертъ вкратцѣ формулируетъ эти взгляды слѣдующимъ образомъ: «Развивая эти понятія, мы исходили только изъ того, что мы ничего не можемъ знать о трансцендентномъ бытіи, что намъ ничего больше не дается, какъ содержаніе сознанія и съ нимъ чувство необходимости въ сужденіи, требующее отъ насъ, чтобы мы признали его существующимъ. На двухъ положеніяхъ, что процессъ сужденія не есть процессъ представленія, и что «бытіе» пріобрѣтаетъ смыслъ только какъ составная часть сужденія, основывается все наше изложеніе. Во всякомъ случаѣ, мы стремимся къ полному перевороту въ общераспространенномъ взглядѣ на познаваніе, по которому процессъ сужденія долженъ сообразоваться съ бытіемъ, но мы стремимся къ перевороту только потому, что обычное мнѣніе догматично и метафизично. Мы ничего не знаемъ о бытіи, которое есть, не подвергая его обсужденію какъ сущее, и никто ничего объ этомъ не знаетъ, если онъ спроситъ себя серьезно, потому что какъ бы онъ могъ знать, не обсуждая, и какъ онъ могъ бы разсуждать, не признавая при этомъ долженствованія? Поэтому мы не можемъ сказать, что такъ должно разсуждать, какъ оно есть въ дѣйствительности, но мы должны обратить это положеніе и утверждать, что дѣйствительно только то, что должно обсуждаться, какъ сущее, что, стало быть, логически первоначально долженствованіе, а не бытіе» [2]).

Основываясь на первой части этого сочиненія, мы утверждаемъ, что взгляды Риккерта находятся по существу въ глубокомъ родствѣ съ ученіями, имъ оспариваемыми. Они возникаютъ изъ одной общей ложной предпосылки о разобщенности

---

[1]) Риккертъ, «Введеніе въ трансцендентальную философію». Предметъ познанія. Перев. Г. Шпетта стр. 131 с.

[2]) Тамъ же, стр. 169 с.

между познающимъ субъектомъ и міромъ. Эта предпосылка заставляетъ предшественниковъ Канта искать критерій истины въ согласіи между представленіями субъекта и бытіемъ, находящимся внѣ представленій (т.-е. нигдѣ и никому не даннымъ), а такихъ искушенныхъ во всѣхъ трудностяхъ гносеологіи послѣдователей Канта, какъ Виндельбандъ и Риккертъ, она заставляетъ уже прямо утверждать, что бытіе не есть предметъ знанія, что представленія суть только представленія и истинное сужденіе есть не что иное, какъ сочетаніе представленій, руководимое сознаніемъ долженствованія сочетать ихъ [1]), такъ что истина есть согласіе сужденія съ долженоствованіемъ построить сужденіе, и потому «если мы хотимъ назвать предметомъ то, съ чѣмъ сообразуется познаваніе, то предметомъ познанія можетъ быть только долженствованіе, которое признается въ сужденіи» [2]).

Наоборотъ, наше ученіе о томъ, что истина есть наличность бытія въ сужденіи, а вовсе не соотвѣтствіе между знаніемъ и чѣмъ-то находящимся внѣ знанія, не заключаетъ въ себѣ возврата къ докантовской гносеологіи и не находится въ родствѣ съ нею. Скорѣе, наоборотъ, оно приводитъ къ полному преодолѣнію докантовской философіи, потому что освобождаетъ гносеологію, а вслѣдъ за нею и онтологію отъ всего трансцендентнаго въ отношеніи къ знанію. Между тѣмъ ученіе Риккерта, какъ и большинство кантіанскихъ ученій, обнаруживаетъ свое родство съ докантовскою философіею тѣмъ, что, несмотря на всѣ свои старанія, не можетъ отдѣлаться отъ трансцендентнаго. Эта черта чрезвычайно характерна для взглядовъ Риккерта и потому мы остановимся на ней подробнѣе.

Ссылаясь на актъ признанія, какъ на основаніе истины, Риккертъ вовсе не считаетъ этотъ актъ зависящимъ отъ произвола индивидуальной воли субъекта. Къ общеобязательному сужденію актъ признанія можетъ привести только въ томъ случаѣ, если онъ опирается на долженствованіе, на необходимость, связывающую волю субъекта, т.-е. трансцендентную въ отношеніи къ субъекту [3]). Итакъ, для обоснованія истины Риккертъ ссылается

[1]) Тамъ же, стр. 128.

[2]) Тамъ же, стр. 134.

[3]) Предметъ познанія, стр. 144 с. См. также «Границы естественнонаучнаго образовонія понятій», стр. 567.

на нѣчто трансцендентное; однако при этомъ онъ настаиваетъ на томъ, что между нимъ и «реалистами» (кавычки Риккерта) нѣтъ никакого сходства: реалисты основываютъ истину на трансцендентномъ бытіи, а онъ на трансцендентномъ долженствованіи. Къ сожалѣнію, Риккертъ не выяснилъ одного важнаго пункта, есть ли это начало трансцендентное не только въ отношеніи къ познающему субъекту, но и къ знанію, или же оно имманентно знанію и трансцендентно только въ отношеніи къ познающему субъекту. Разсмотримъ теорію Риккерта при обоихъ предположеніяхъ и начнемъ съ послѣдняго изъ нихъ.

Теорія знанія, имманентная въ полномъ смыслѣ этого слова, должна обосновывать истину только на элементахъ, имманентныхъ процессу знанія. Такой теоріи не можетъ построить Риккертъ, потому что въ ней понятіе бытія не могло бы быть лишь категоріею. Если все имманентно процессу знанія, то проблема обоснованія бытія изъ мышленія, волновавшая кантовскую философію, отпадаетъ: потребность выводить бытіе изъ трансцендентнаго въ отношеніи къ субъекту долженствованія или долженствованіе изъ бытія исчезаетъ; все, и долженствованіе и бытіе, оказывается наличнымъ и въ этомъ смыслѣ сущимъ, представленія перестаютъ быть только представленіями, они уже содержатъ въ себѣ бытіе, и рѣчь можетъ всюду и всегда идти не о наличности бытія, а о свойствахъ этой наличности. При этихъ условіяхъ выводить бытіе изъ акта признанія или вообще изъ какихъ-либо сторонъ акта мышленія было бы такъ же странно, какъ выводить красноту или зеленость изъ актовъ мышленія. Риккертъ самъ говоритъ: «Если мнѣ даны, напр., два цвѣтныхъ пятна, то я могу и съ точки зрѣнія трансцендентнаго идеализма единственно признать, что одно голубое, другое красное. Это голубое и красное во всѣхъ отношеніяхъ невыводимо или, какъ мы могли бы также сказать, абсолютно ирраціонально, такъ какъ мышленіе въ этихъ опредѣленныхъ содержаніяхъ находитъ вообще свои границы» [1]). Если все имманентно процессу знанія, то эти мысли необходимо продолжить слѣдующимъ образомъ: не только всѣ модификаціи бытія, но и само бытіе вообще ирраціонально, оно дано для мышленія какъ наличность, а не принад-

[1]) Тамъ же, стр. 182.

лежитъ къ числу его интеллектуальныхъ элементовъ или продуктовъ. Слѣдовательно, долженствованіе не только не можетъ обосновывать бытія, но и само оказывается модификаціею бытія. Поэтому, когда Риккертъ говоритъ: «мы противопоставляемъ разсуждающему субъекту, какъ предметъ, съ которымъ онъ долженъ сообразоваться, не что иное, какъ долженствованіе, которое не существуетъ, но имѣетъ значеніе внѣ времени» [1]), то мы отказываемся понимать, какъ можно имѣть значеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ не существовать. Находя здѣсь противорѣчіе, мы стоимъ на сторонѣ того реализма и того понятія бытія, которые инстинктивно руководятъ всею наукою и практическою дѣятельностью, но не привели еще къ свободной отъ заблужденій гносеологіи подъ вліяніемъ предпосылки о разобщенности между объектомъ знанія и процессомъ знанія. Риккертъ самъ замѣчаетъ, что такое отношеніе между долженствованіемъ и бытіемъ можетъ показаться страннымъ, и отклоняетъ возраженія слѣдующимъ образомъ. «Если бы мы сказали, что это долженствованіе и его признаніе все же должно существовать, и поэтому составляетъ только часть дѣйствительности, то это возраженіе основывается только на употребленіи слова бытіе для обозначенія всего обсуждаемаго или подлежащаго обсужденію какъ сущее, при чемъ оно имѣетъ, конечно, такое же значеніе, какъ дѣйствительность. Но въ положеніи: долженствованіе и его признаніе есть,—быть только предикатъ сужденія, и кто «быть» понимаетъ всегда только какъ предикать сужденія, не только не долженъ болѣе говорить о трансцендентномъ бытіи, но если онъ допускаетъ, что нѣчто слѣдуетъ мыслить только какъ сущее, тамъ, гдѣ обсуждается, стало быть, признается долженствованіе, то онъ не сможетъ остановиться передъ утвержденіемъ, что трансцендентное долженствованіе и его признаніе въ понятіи существуетъ раньше, чѣмъ имманентное бытіе» [2]). Этотъ пріоритетъ долженствованія хорошо поясняется также слѣдующимъ заявленіемъ Риккерта: «Допущеніе трансцендентнаго бытія не только не можетъ быть обосновано, но даже если бы его и можно было обосновать, оно не давало бы именно

[1]) Тамъ же, стр. 179.
[2]) Тамъ же, стр. 164.

той связи познанія, которую справедливо предполагаетъ реалистъ, хотя ея нѣтъ въ данномъ. Всегда только можно указать, что эта связь возникаетъ благодаря совершающемуся въ категоріяхъ процессу сужденія, который для своей объективности нуждается въ трансцендентномъ долженствованія, но не въ трансцендентномъ бытіи» [1]).

Риккертъ такимъ путемъ освобождается отъ явнаго непосредственно очевиднаго противорѣчія, но достигаетъ этого дорогою цѣною: оказывается, что его гносеологія соотвѣтствуетъ второму изъ нашихъ предположеній, именно, она опирается на принципъ, трансцендентный не только въ отношеніи къ познающему субъекту, но и въ отношеніи къ знанію. Это видно изъ того, что въ противномъ случаѣ, какъ мы показали уже, риккертовское понятіе бытія и долженствованія не согласимы другъ съ другомъ. Это видно также изъ прямыхъ заявленій Риккерта о томъ, что онъ приходитъ «къ метафизикѣ, которая опирается на безусловную обязательность цѣнностей», хотя прибавляетъ онъ: «хорошо будетъ отдѣлять это метафизическое убѣжденіе отъ всякой раціональной метафизики, такъ какъ сверхчувственная реальность никогда не можетъ стать предметомъ нашего знанія, и намъ даже приходится употреблять въ данномъ случаѣ слово «реальность» въ такомъ смыслѣ, котораго оно вовсе не можетъ имѣть въ наукѣ» [2]). Если эта теорія заключаетъ въ себѣ ссылки на трансцендентныя въ отношеніи къ знанію начала, то намъ незачѣмъ подробно разбирать ее, чтобы показать таящіяся въ ней противорѣчія. Вся первая часть настоящаго сочиненія посвящена выясненію того положенія, что познавательный процессъ не только не можетъ дать свѣдѣній, но даже не можетъ и намекнуть о чемъ бы то ни было трансцендентномъ въ отношеніи къ нему. Утверждать, что мы не можемъ знать трансцендентнаго бытія, но можемъ знать о трансцендентномъ долженствованіи, это значитъ выпутываться изъ затрудненій съ помощью чисто словесныхъ различеній. Такой же оцѣнкѣ приходится подвергнуть и заявленія, что трансцендентное долженствованіе не

---

[1]) Rickert, стр. 204—205; по-русски стр. 218.

[2]) Риккертъ «Границы естественно-научнаго образованія понятій». Перев. А. Водена, стр. 611.

можетъ быть предметомъ знанія, но зато оно есть предметъ необходимой вѣры. Если познавательный процессъ не можетъ заключать въ себѣ даже и намека на что бы то ни было трансцендентное въ отношеніи къ нему, то ясно, что трансцендентное не можетъ быть также и предметомъ вѣры.

Въ борьбѣ съ гносеологіею, опирающеюся на трансцендентное для знанія бытіе, кантіанцы строятъ гносеологію, опирающуюся на трансцендентное для знанія долженствованіе. На первый взглядъ они строятъ совершенно новое міросозерцаніе; на дѣлѣ, какъ мы старались показать уже въ главѣ о философіи Канта, ихъ взгляды опираются на ту же предпосылку, что и докантовская философія, а потому они неизбѣжно, хотя бы отчасти, приходятъ къ тѣмъ же противорѣчіямъ, что и докантовская философія. Совершенно иной характеръ имѣетъ гносеологія, возвращающаяся опять къ бытію, но усматривающая критерій истины не въ согласіи знанія съ бытіемъ, а въ наличности самого бытія въ знаніи. Построить такую гносеологію и не впасть въ солипсизмъ, субъективизмъ и т. п., можно только тогда, когда показано, что бытіе, будучи имманентнымъ знанію, вовсе еще не должно быть имманентнымъ познающему субъекту. Выполнивъ эту задачу въ первой части сочиненія и такимъ образомъ расчистивъ почву для новой гносеологіи, свободной отъ неразрѣшимыхъ проблемъ, вытекающихъ изъ предпосылки о разобщенностп между бытіемъ и знаніемъ, мы получили возможность развить новое ученіе о сужденіи, какъ о процессѣ дифференціаціи непосредственно усматриваемаго наличнаго бытія вслѣдствіе сравниванія. Теперь мы воспользуемся этимъ ученіемъ для рѣшенія одной изъ самыхъ важныхъ проблемъ гносеологіи; мы покажемъ, какимъ образомъ наличность бытія въ знаніи можемъ привести къ небходимости, общеобязательности и всеобщности знанія.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Необходимость, общеобязательность и всеобщность знанія.

Знанію подлежитъ наличный объектъ. Такъ какъ нѣтъ ничего обсуждаемаго, что бы не было въ томъ или иномъ смыслѣ слова наличнымъ, то знанію подлежитъ не то, что предметъ существуетъ, а то, какъ онъ существуетъ, не quod sit, а quid sit.

Знаніе о томъ, каковъ объектъ, получается путемъ сравненія. Такъ какъ существо ограниченное не можетъ сравнить объектъ сразу со всѣмъ остальнымъ міромъ, то въ силу этого всякій актъ человѣческаго знанія есть актъ дифференціаціи какой-либо стороны объекта. Поэтому всякое человѣческое знаніе должно выражаться въ формѣ сужденія, т.-е. состоять изъ объекта (субъектъ сужденія), дифференцированной стороны объекта (предикатъ) и отношенія между этими элементами.

Истинное сужденіе отличается характеромъ обязательности, принудительности. Это свойство истины осуществляется въ слѣдующихъ трехъ отношеніяхъ: во-первыхъ, въ истинномъ сужденіи предикатъ присоединяется къ субъекту съ необходимостью, во-вторыхъ, сужденіе сохраняетъ эту свою необходимость для познающаго субъекта навсегда, т.-е. сколько бы разъ и когда бы ни начиналъ размышлять познающій субъектъ объ одномъ и томъ же объектѣ, для него всегда оказывается обязательнымъ одно и то же сужденіе; наконецъ, въ-третьихъ, истинное сужденіе обязательно для всякаго мыслящаго существа, а не только для лица, высказавшаго его. Первое свойство истиннаго

сужденія мы будемъ называть необходимостью сужденія а второе и третье свойство—общеобязательностью сужденія. Замѣтимъ тотчасъ же, что общеобязательность сужденія не слѣдуетъ смѣшивать съ всеобщностью сужденія, которая вытекаетъ изъ закономѣрности явленій. Мы здѣсь ни слова не говоримъ о законахъ явленій и общихъ сужденіяхъ: та общеобязательность, которая интересуетъ насъ здѣсь, есть свойство всѣхъ истинныхъ сужденій, хотя бы они были и единичными.

Приступая къ изслѣдованію условій необходимости и общеобязательности сужденій, мы можемъ на основаніи всего предъидущаго прямо признать, что они не кроются ни въ какомъ смыслѣ слова въ мірѣ трансцендентномъ (въ отношеніи къ знанію), потому что такого міра нѣтъ: они должны заключаться или въ субъектѣ или въ познаваемыхъ объектахъ. Но въ актѣ знанія субъекту принадлежитъ только дѣятельность сравниванія, а результаты ея вполнѣ опредѣляются свойствомъ объектовъ. Поэтому искать условій необходимости знанія надо въ свойствахъ объектовъ; но такъ какъ весь міръ, не исключая и познающаго субъекта, можетъ быть объектомъ знанія, то, говоря проще, обязательность истиннаго знанія, опредѣляется какими-то всеобщими свойствами самого міра, а не какой-либо части его. Чтобы найти эти свойства, изслѣдуемъ прежде всего характеръ необходимой связи между субъектомъ и предикатомъ сужденія.

Субъектъ сужденія S есть часть міровой дѣйствительности, заключающая въ себѣ, какъ и все въ мірѣ, безконечное, еще не дифференцированное въ знаніи содержаніе, а предикатъ P есть нѣкоторая сторона (aspect) этой дѣйствительности, дифференцированная въ данномъ актѣ сужденія. Такъ какъ сама познаваемая дѣйствительность имманентна процессу знанія, то, слѣдовательно, каково отношеніе между частями дѣйствительности, таково же отношеніе между частями сужденія S и P. Если бы между частями дѣйствительности не было никакого отношенія, то тогда не было бы и сужденій. Если бы стороны дѣйствительности были лишены внутренней необходимой связи, тогда опять-таки, найдя элементъ міра P, мы не чувствовали бы объективной необходимости присоединять его къ S. На дѣлѣ мы находимъ иное: въ истинномъ сужденіи о какихъ бы то ни было вещахъ, явленіяхъ,

процессахъ и т. п. субъектъ S таковъ, что если онъ данъ, къ нему необходимо присоединяется предикатъ P; точно такъ же и всякая часть дѣйствительности такова, что если даны однѣ стороны ея, то другія стороны съ необходимостью, органически причленяются къ нимъ, подобно тому какъ не можетъ существовать голова позвоночнаго животнаго безъ туловища и наоборотъ. Отношеніе, состоящее въ томъ, что если дано нѣкоторое A, то къ нему съ необходимостью присоединяется B, встрѣчается въ различныхъ видоизмѣненіяхъ — въ формѣ причинной связи, въ формѣ функціональной зависимости, въ формѣ связи между мотивомъ и дѣйствіемъ въ волевыхъ актахъ и т. п. Мы не будемъ заниматься этими разновидностями необходимой связи: насъ интересуетъ только общее родовое понятіе связи, состоящей въ томъ, что къ нѣкоторому данному X необходимо причленяется Y. Такую связь въ ея всеобщей родовой формѣ мы условимся называть связью функціональной зависимости, или связью основанія и слѣдствія, не придавая этимъ терминамъ раціоналистическаго или вообще интеллектуалистическаго характера.

Итакъ, если сама дѣйствительность находится налицо въ сужденіи, то необходимость сужденія объясняется необходимостью самой дѣйствительности, органическою, функціональною связью между всѣми сторонами ея. Какъ бы ни были различны сужденія, все равно необходимый характеръ ихъ сводится только къ этому источнику [1]). Чтобы разъяснить это, возьмемъ два противоположныхъ въ извѣстномъ отношеніи вида сужденій—сужденія воспріятія и сужденія аподиктическія, имѣющія, повидимому, какой-то особенный характеръ раціональной необходимости, и покажемъ, въ чемъ они сходны, и въ чемъ различны. Если пройдясь по саду и осмотрѣвъ растенія въ немъ, мы высказываемъ сужденіе «розовый кустъ на круглой клумбѣ засохъ», то это сужденіе имѣетъ не менѣе необходимый характеръ, чѣмъ сужденіе «сумма угловъ этого остроугольнаго треугольника равна двумъ прямымъ угламъ»: если мнѣ даны субъекты этихъ сужденій, я не могу не присоединить къ нимъ ихъ предикатовъ. Слѣдовательно, и въ

---

[1]) О томъ, что въ сужденіи субъектъ есть основаніе, а предикатъ слѣдствіе см. Липпсъ. Основы логики, стр. 53 сс.

первомъ и во второмъ случаѣ субъектъ сужденія заключаетъ въ себѣ основаніе для предиката. И въ первомъ и во второмъ случаѣ субъектъ есть безконечно богатая по содержанію часть дѣйствительности, опознанная, т.-е. дифференцированная въ сознаніи познающаго лица только отчасти, и различіе между двумя приведенными сужденіями зависитъ только отъ того, какіе элементы субъекта дифференцированы въ нихъ. Въ субъектѣ перваго изъ этихъ сужденій дифференцировано лишь то, что это «розовый кустъ» и что онъ находится «на круглой клумбѣ». Возьмемъ изъ живого субъекта только эти дифференцированныя опредѣленія, абстрагируемъ ихъ отъ всей полноты содержанія «этого куста» и поставимъ ихъ въ сознаніи — при этомъ мы тотчасъ замѣтимъ, что въ нихъ нѣтъ ничего обязывающаго присоединить къ нимъ предикатъ «засохъ». Слѣдовательно, опознанныя стороны этого субъекта не заключаютъ въ себѣ во всей полнотѣ основанія для предиката; значитъ, основаніе для предиката кроется въ неопознанной глубинѣ субъекта, оно должно крыться въ ней, потому что иначе не было бы принужденія приписывать «этому кусту» предикатъ, и оно выступило бы на свѣтъ знанія, если бы мы могли изслѣдовать строеніе всѣхъ тканей этого куста и всѣ физіологическіе процессы въ нихъ. Иной характеръ имѣетъ второе сужденіе. Въ немъ основаніе для предиката кроется въ дифференцированной сторонѣ субъекта, и мало того, субъектъ дифференцированъ въ немъ болѣе, чѣмъ это необходимо для предиката: нѣтъ необходимости въ томъ, чтобы треугольникъ былъ «остроугольнымъ» или «этимъ треугольникомъ», если есть налицо плоскость, на ней три прямыя линіи, пересѣкающіяся другъ съ другомъ подъ какими угодно углами и ограничивающія часть плоскости, то вмѣстѣ съ этимъ должно оказаться, что сумма угловъ ихъ пересѣченій равна двумъ прямымъ угламъ. Итакъ, есть два вида сужденій. Въ однихъ сужденіяхъ предикатъ вытекаетъ изъ неопознанныхъ сторонъ субъекта, и только смутное воспріятіе связи въ цѣломъ ручается за то, что субъектъ въ самомъ дѣлѣ служитъ основаніемъ для предиката; сосредоточивая вниманіе въ этихъ сужденіяхъ на абстрактно мыслимой дифференцированной сторонѣ субъекта, мы ясно чувствуемъ, что она еще не обязываетъ насъ присоединить къ ней предикатъ; большинство сужденій воспріятія имѣетъ такой ха-

рактеръ. Въ другихъ сужденіяхъ предикатъ вытекаетъ изъ опознанной стороны субъекта и потому, даже и сосредоточиваясь только на ней, какъ на абстрактно мыслимой, мы сознаемъ, что предикатъ присоединяется къ ней необходимо; таковы нѣкоторыя сужденія въ наиболѣе высоко развитыхъ наукахъ, напр., въ математикѣ. Умы, склонные сосредоточивать вниманіе преимущественно на опознанной сторонѣ вещей, пренебрежительно относятся къ сужденіямъ воспріятія и даже не довѣряютъ имъ; это понятно, если принять въ разсчетъ, что одна опознанная сторона вещей въ такихъ сужденіяхъ не обосновываетъ предиката. Наоборотъ, умъ, чуткій къ живой конкретной реальности во всей ея полнотѣ, напр., умъ художника, скорѣе усматриваетъ необходимость сужденій воспріятія, чѣмъ абстрактныхъ положеній науки. На самомъ же дѣлѣ и тѣ, и другія сужденія одинаково необходимы, и разница между ними состоитъ лишь въ неодинаковой дифференцированности субъекта. Поскольку идеалъ знанія требуетъ опознанія всѣхъ сторонъ дѣйствительности, можно утверждать, что первыя сужденія, хотя они и заключаютъ въ себѣ истину, все же отступаютъ отъ идеала, такъ какъ они недоразвиты: вполнѣ развитое истинное сужденіе есть то, въ которомъ предикатъ вытекаетъ изъ субъекта, поскольку онъ опознанъ.

Гораздо болѣе серьезное отступленіе отъ идеала является въ томъ случаѣ, если субъектъ сужденія не есть основаніе предиката. Тогда мы имѣемъ дѣло не съ недоразвитымъ, а съ ложнымъ сужденіемъ. Такія ложныя сужденія могутъ существовать въ трехъ формахъ: въ однихъ сужденіяхъ субъектъ заключаетъ въ себѣ только часть основанія предиката, въ другихъ субъектъ заключаетъ въ себѣ полное основаніе предиката и кромѣ того лишніе, вовсе къ предикату не относящіеся элементы, наконецъ, въ третьихъ сужденіяхъ заключается и первая, и вторая ошибка, такъ какъ ихъ субъектъ въ однихъ отношеніяхъ неполонъ, а въ другихъ отношеніяхъ осложненъ ненужными элементами. Такія отступленія отъ идеала могутъ навести на мысль, что теоріи, развиваемыя нами, ложны. Въ самомъ дѣлѣ, если субъектъ сужденія не заключаетъ въ себѣ полнаго основанія для предиката, то какимъ образомъ могло возникнуть ложное сужденіе? Вѣдь если основаніе не полно, то слѣдствіе совсѣмъ не можетъ возникнуть, а потому, согласно нашей теоріи, при такихъ условіяхъ

ложныя сужденія вовсе не могли бы появиться на свѣтъ. Въ отвѣтъ на это нужно замѣтить слѣдующее: такія сомнѣнія могутъ явиться лишь у того, кто пойметъ нашу теорію присутствія самой дѣйствительности въ процессѣ знанія въ такомъ смыслѣ, будто мы утверждаемъ, что сама реальная жизнь безъ всякой помощи познающаго субъекта уже образуетъ сужденіе. На дѣлѣ мы утверждаемъ нѣчто иное: дѣйствительность съ ея отношеніями въ самомъ дѣлѣ присутствуетъ въ актѣ сужденія, но еще не создаетъ его цѣликомъ, для этого акта необходимъ еще познающій субъектъ вмѣстѣ съ его дѣятельностями вниманія, сравниванія, припоминанія и т. п. Отсюда возникаетъ возможность слѣдующихъ явленій въ сферѣ знанія: положимъ, объектъ S не есть основаніе для P и потому въ немъ нѣтъ объективнаго принужденія для мышленія о P, однако къ этому S могутъ присоединяться изъ сферы познающаго лица добавочныя условія c, напр., страсти, дѣятельность фантазіи, ассоціаціи, создавшіяся подъ вліяніемъ односторонняго личнаго опыта и т. п., такимъ образомъ, что въ мышленіи даннаго лица за переживаніями $S+c$ необходимо будетъ слѣдовать P, такъ что $S+c$ есть основаніе для перехода отъ нихъ къ представленію P. (Напр. въ сужденіи «люди съ асимметрическимъ типомъ лица суть преступники» субъектъ не заключаетъ въ себѣ основанія для предиката, но не трудно себѣ представить, что односторонній личный опытъ, эстетическія симпатіи и антипатіи и т. п. могутъ побудить иного человѣка съ жаромъ защищать этотъ тезисъ).

Такимъ образомъ разрѣшаются всѣ мнимыя противорѣчія. Процессъ сужденія болѣе сложенъ, чѣмъ само обсуждаемое явленіе: онъ заключаетъ внутри себя, какъ часть, обсуждаемое явленіе, т.-е. объективное содержаніе субъекта, предиката и ихъ связи между собою. При этомъ истинное сужденіе характеризуется тѣмъ, что предикатъ его безъ всякой помощи со стороны познающаго лица слѣдуетъ изъ субъекта сужденія, такъ что познающему лицу остается только опознать это отношеніе путемъ сосредоточенія своего вниманія на немъ, путемъ сравниванія и т. п. Наоборотъ, ложь является въ томъ случаѣ, если содержаніе сужденія обусловливается не только объективными, но и субъективными факторами. Въ этомъ смыслѣ мы можемъ повторить слова Гегеля: «Когда я мыслю, я отрѣшаюсь отъ сво-

ихъ субъективныхъ особенностей, погружаясь въ предметъ, предоставляю мысли развиваться изъ самой себя, и я мыслю дурно, если прибавляю что-нибудь отъ самого себя» [1]).

Строго говоря, ложное сужденіе вовсе не есть сужденіе: въ немъ предикатъ слѣдуетъ не просто изъ субъекта *S*, а изъ субъекта вмѣстѣ съ нѣкоторымъ дополненіемъ *c*, вовсе не входящимъ въ содержаніе сужденія. Такое психическое явленіе можетъ быть процессомъ ассоціаціи идей, процессомъ фантазированія и т. п., но только не процессомъ сужденія, и внимательное наблюденіе состава этого процесса можетъ показать опытному психологу, что въ немъ нѣтъ налицо того специфическаго элемента объективнаго слѣдованія предиката изъ субъекта, который характеренъ для сужденія. Однако нельзя не признать, что нужна огромная наблюдательность, чтобы отличить по психологическому составу такія комбинаціи представленій отъ сужденій.

Согласно произведенному нами анализу связи между субъектомъ и предикатомъ, въ истинномъ сужденіи предикатъ имѣетъ свое полное, т.-е. достаточное основаніе въ субъектѣ сужденія. Это положеніе есть не что иное, какъ законъ достаточнаго основанія. Оно управляетъ не только отношеніями между субъектомъ и предикатомъ сужденія, но и отношеніями между цѣлыми сужденіями. Если какое-либо сужденіе выводится изъ другихъ сужденій, то оно имѣетъ достаточное основаніе въ объективномъ содержаніи этихъ сужденій. Такъ какъ объективное содержаніе сужденія есть не копія реальности, а сама реальность, то законъ достаточнаго основанія выражаетъ собою не что иное, какъ опознанную, т.-е. вошедшую въ составъ сужденія необходимость самой дѣйствительности. Противъ этого сближенія намъ могутъ замѣтить, что необходимость дѣйствительности есть желѣзный, ненарушимый законъ природы, тогда какъ законъ достаточнаго основанія есть норма, которая можетъ быть нарушена и выполненіе которой лишь рекомендуется тому, кто стремится къ истинѣ. Однако это возраженіе само заключаетъ въ себѣ свое опроверженіе. Оно показываетъ, что законъ достаточнаго основанія можно разсматривать, съ одной стороны, какъ норму, а съ дру-

[1]) Гегель, собр. соч. VI, Logik, стр. 49.

гой стороны, какъ законъ природы, состоящій въ слѣдующемъ: всякое истинное сужденіе есть сужденіе, въ которомъ субъектъ заключаетъ въ себѣ полное основаніе предиката.

Мы обосновываемъ необходимость сужденій на необходимости самой дѣйствительности, т.-е. на природѣ самихъ познаваемыхъ вещей. Можно ли такимъ путемъ объяснить необходимость сужденій? Вѣдь необходимость, неотмѣнимость дѣйствительности признается почти всѣми, а между тѣмъ ссылки на природу вещей при обоснованіи необходимости сужденій въ наше время почти выходятъ изъ моды. Въ отвѣтъ на это надо замѣтить, что на самомъ дѣлѣ и въ наше время, какъ и всегда, необходимость сужденія обосновывается на природѣ вещей, но теоріи знанія, обособляющія я отъ не-я, въ концѣ своей эволюціи, т.-е. въ философіи Канта, должны были придти къ мысли, что необходимость сужденія основывается не на природѣ всѣхъ вещей вообще, а на природѣ только той части міра, которая, согласно этой гносеологіи, имманентна процессу знанія, именно на природѣ познавательной способности, т.-е. разума, разсудка и чувственности. Особенно ясна эта тенденція въ кантовскомъ обоснованіи математики. По мнѣнію Канта, сужденія математики основываются на созерцаніи пространства и времени, но пространство и время суть формы чувственности самого познающаго субъекта, слѣдовательно, сознавая пространственныя и временныя отношенія, познающій субъектъ познаетъ свою собственную природу, и, такъ какъ она необходима, то онъ не можетъ отдѣлаться отъ нея, не можетъ даже мысленно допустить неосуществленіе ея формъ. Эту же самую мысль развиваемъ и мы, но только расширяемъ и дополняемъ ее двумя слѣдующими положеніями. Процессъ знанія содержитъ въ себѣ не только природу познающаго субъекта, но и природу самихъ познаваемыхъ вещей, такъ какъ я и транссубъективный міръ не обособлены другъ отъ друга, а равноправно координированы другъ другу въ процессѣ знанія; слѣдовательно, сознавая содержаніе какой-либо вещи транссубъективнаго міра, какъ необходимое, познающій субъектъ слѣдуетъ не необходимой природѣ своего разума, а необходимой природѣ самой познаваемой вещи, или, точнѣе говоря, актъ сужденія оказывается необходимымъ въ своемъ объективномъ содержаніи не потому, что познающій субъектъ не можетъ отдѣлаться отъ своей при-

роды, а потому, что сама познаваемая вещь, наличная въ сужденіи, не можетъ отдѣлаться отъ своей природы.

Расширивъ такимъ образомъ мысль Канта, ее еще нужно дополнить однимъ соображеніемъ. Кантъ глубоко заблуждался, полагая, что одной ссылки на необходимую природу познающаго субъекта уже достаточно, чтобы установить необходимость соотвѣтствующихъ ей сужденій. Въ четвертой главѣ мы касались этого вопроса и ссылались тамъ же на мнѣніе М. И. Каринскаго объ этихъ взглядахъ Канта [1]). Если въ актѣ знанія даны продукты необходимой дѣятельности, то какъ бы они ни были необходимы, это свойство ихъ можетъ остаться неотмѣченнымъ въ нихъ никакими чертами. «Для того, чтобы самое наше созерцаніе опредѣленнаго образа и именно какъ созерцаніе образа, построеннаго продуктивно, — говоритъ Каринскій, — могло усмотрѣть необходимую связь, соединяющую извѣстныя черты образа одну съ другой, т.-е., для того, чтобы мы непосредственно созерцали не просто данное, налично существующее соединеніе чертъ, а соединеніе необходимое, отличающееся необходимостью отъ случайныхъ соединеній чертъ, — для этого нужно, чтобы самая эта необходимость была непосредственно дана, созерцательно выражена въ самомъ образѣ и при томъ не въ самомъ содержаніи соединяемаго, а въ простомъ его соединеніи» [2]). Иными словами, недостаточно, чтобы въ актѣ знанія была дана вещь, какъ готовый продуктъ, надобно еще, чтобы было дано само дѣйствіе, сама лабораторія природы, создающая вещь такъ, а не иначе. Полагая, что между міромъ я и міромъ не-я нѣтъ никакихъ перегородокъ, такъ что вещи даны намъ вмѣстѣ со всѣми связями дѣйствія, причиненія и т. п., мы и вводимъ это послѣднее условіе необходимости сужденій.

Истинное знаніе имѣетъ не только необходимый, но и общеобязательный характеръ. Если въ данный моментъ при данныхъ отношеніяхъ мы усмотрѣли такое-то состояніе вещи и построили истинное сужденіе, то ужъ навсегда въ послѣдующемъ мы принуждены утверждать то же самое объективное содержаніе сужде-

---

[1]) См. выше, стр. 142 с.

[2]) Каринскій. «Объ истинахъ самоочевидныхъ». § 6, стр. 31.

нія. Для того, кто обособляетъ познаваемую дѣйствительность отъ процессовъ знанія и полагаетъ, что всякое высказываніе сужденія есть актъ, совершенно новый по сравненію съ прежними высказываніями того же сужденія, это свойство истины необъяснимо. Между тѣмъ для насъ вопросъ рѣшается слѣдующимъ образомъ: объективнымъ содержаніемъ сужденія служатъ элементы самой дѣйствительности, а не копіи съ нея, не продукты ея и т. п. Слѣдовательно, всякій разъ, когда я (или кто бы то ни было другой) высказываю сужденіе о событіи *A*, объективнымъ содержаніемъ моего акта служитъ одно и то же реальное *A*. Всякій элементъ дѣйствительности, даже и мимолетное событіе, давно отошедшее въ область прошлаго, вѣчно остается тѣмъ же самымъ, тожественнымъ себѣ, и общеобязательность сужденія есть не что иное, какъ выраженіе этой вѣчной неотмѣнимости дѣйствительнаго міра, хотя бы онъ и отошелъ въ область прошлаго.

Аксіома вѣчнаго тожества дѣйствительности не можетъ встрѣтить возраженій, но намъ могутъ замѣтить, что ею нельзя воспользоваться для обоснованія общеобязательности сужденій, относящихся къ прошлымъ или будущимъ событіямъ, вообще къ событіямъ не одновременнымъ съ актомъ высказыванія сужденія: въ самомъ дѣлѣ, мы основываемъ общеобязательность сужденія на присутствіи самого вѣчно неизмѣннаго *A* въ сужденіи объ *A*, но если *A* есть событіе, случившееся въ 1902 году, то какимъ образомъ оно можетъ присутствовать въ сужденіи, высказанномъ въ 1905 году? Мало того, аналогичное сомнѣніе въ правильности нашей теоріи можетъ быть высказано также и на основаніи представленій о пространственныхъ соотношеніяхъ: если событіе, о которомъ я говорю, произошло въ Парижѣ, то какимъ образомъ оно можетъ быть наличнымъ въ актахъ сужденія, высказанныхъ о немъ въ Петербургѣ? На первый взглядъ эти сомнѣнія кажутся неустранимыми. Однако, если присмотрѣться къ ихъ основаніямъ, то окажется, что у нихъ нѣтъ солидной опоры. Они берутъ начало изъ ходячихъ чувственныхъ представленій о времени и пространствѣ. Между тѣмъ извѣстно, что эти представленія полны противорѣчій, такъ что ни одна высоко развитая философская система не беретъ ихъ такими, какъ они есть, но подвергаетъ ихъ глубокому преобразованію. Чтобы успѣшно со-

вершить это преобразованіе, необходимо поставить его въ связь также съ требованіями теоріи знанія; мало того, какъ указано въ началѣ этого сочиненія, требованія теоріи знанія должны быть поставлены во главѣ всѣхъ остальныхъ наукъ. Въ отношеніи къ пространству и времени эта мысль настолько укрѣпилась, что явились даже преувеличенія: въ наше время многія теоріи знанія (напр., теорія Канта) не только вліяютъ на ученіе о пространствѣ и времени, но даже и заключаютъ въ себѣ основы его. Этому примѣру мы не станемъ слѣдовать; теорія знанія должна быть именно теоріею знанія, а не онтологіею, и такъ какъ ученіе о пространствѣ и времени относится къ области онтологіи, то мы не будемъ развивать его здѣсь. Роль теоріи знанія въ вопросахъ, касающихся онтологіи и другихъ наукъ, состоитъ лишь въ томъ, чтобы формулировать свои требованія и предъявить ихъ къ свѣдѣнію этихъ наукъ. Въ отношеніи пространства и времени эти требованія таковы: истина обусловливается наличностью самого познаваемаго бытія въ сужденіи; ходячія представленія о пространствѣ, времени и порядкѣ явленій въ нихъ таковы, что кажется невозможнымъ, чтобы явленіе, отдѣленное пространствомъ и временемъ отъ познающаго субъекта, было наличнымъ въ актахъ его сужденія; поэтому онтологія должна построить такое ученіе о пространствѣ и времени, которое устранило бы эту кажущуюся невозможность. Онтологія должна показать, что событія прошлаго, съ одной стороны навѣки сойдя со сцены, съ другой стороны остаются навѣки наличными, сверхвременными, такъ что актъ сравниванія, приводящій къ возникновенію сужденія, можетъ совершиться не въ то время, когда совершилось обсуждаемое событіе, и тѣмъ не менѣе можетъ содержать въ себѣ это событіе, какъ наличное бытіе. Точно такъ же актъ сужденія можетъ продолжаться одну секунду и тѣмъ не менѣе содержать въ себѣ знаніе о вѣчномъ или, напр., тысячелѣтнемъ бытіи. Изъ этого не слѣдуетъ, будто такое знаніе имѣетъ трансцендентный характеръ: актъ сравниванія можетъ продолжаться секунду, но онъ можетъ охватывать при этомъ вѣчное или тысячелѣтнее бытіе, присутствующее въ сужденіи, какъ наличное. Для знанія о томъ, что вещь существуетъ годъ, вовсе не требуется цѣлый годъ судить о ней, точно такъ же, какъ сравнивая по величинѣ двѣ горы, я не долженъ самъ быть величиною съ гору.

Преобразованіе понятій о пространственно-временномъ мірѣ, удовлетворяющее требованіямъ гносеологіи, должно быть очень глубокимъ, однако возражать намъ, будто это задача невыполнимая, станетъ лишь тотъ, кто незнакомъ съ исторіею философіи, кто не знаетъ, какъ много возможностей открывается передъ философомъ, приступающимъ къ построенію теоріи пространства и времени. Что же касается теоріи знанія, то для нея высказанныя выше положенія не заключаютъ въ себѣ никакихъ противорѣчій, если только допущена устанавливаемая всею первою частью настоящаго сочиненія мысль, что знаніе есть сложный процессъ, содержащій въ себѣ не только дѣятельности познающаго субъекта, но и самое познаваемую дѣйствительность, хотя бы она была транссубъективною. Въ такомъ случаѣ психическіе акты сужденія объ одномъ и томъ же объектѣ могутъ быть въ высшей степени различными и чрезвычайно измѣнчивыми по своему психологическому составу, между тѣмъ какъ объектъ, служащій матеріаломъ для этихъ актовъ и составляющій содержаніе сужденія, можетъ оставаться тожественнымъ [1]).

Нѣкоторыя сужденія не только необходимы и общеобязательны, но также и всеобщи: въ нихъ предикатъ присоединяется

---

[1]) Объ этомъ различіи между индивидуальнымъ психологическимъ составомъ акта сужденія и «идеальнымъ» вѣчно тожественнымъ значеніемъ сужденія Husserl въ своихъ изслѣдованіяхъ по феноменологіи знанія говоритъ слѣдующее: «То, что высказывается, напр., словами «π есть трансцендентное число», то, что мы при чтеніи и разговорѣ понимаемъ и имѣемъ въ виду подъ этими словами, не есть индивидуальная, только лишь постоянно возвращающаяся черта нашего познавательнаго переживанія. Въ каждомъ новомъ случаѣ эта сторона сужденія всегда бываетъ индивидуально иною, между тѣмъ какъ смыслъ сужденія долженъ быть тожественнымъ. Если мы или кто-либо другой повторяемъ это сужденіе, придавая ему одинаковое значеніе, то каждому такому случаю присуще особое выраженіе, особыя слова и моменты пониманія. Однако въ противоположность этому безграничному разнообразію индивидуальныхъ переживаній то, что́ въ нихъ выражено, есть повсюду тожественное, вездѣ одно и то же въ строжайшемъ смыслѣ этого слова. Значеніе предложенія не умножается вмѣстѣ съ числомъ лицъ и актовъ, сужденіе въ идеальномъ логическомъ смыслѣ остается единымъ». Husserl, Logische Untersuchungen. II Theil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntniss, стр. 99. См. вообще стр. 42—45, 92—105.

не къ «этому» только S, а ко всякому, какому угодно S, при чемъ количество S можетъ быть неисчерпаемо громаднымъ. Это свойство сужденій принадлежитъ, пожалуй, къ числу самыхъ загадочныхъ. Имъ предполагается закономѣрность нѣкоторыхъ явленій, существованіе законовъ явленій. Но если подъ закономѣрностью разумѣть, какъ это обыкновенно дѣлается, повтореніе одинаковыхъ явленій, то вопросъ не рѣшается, а только еще болѣе затрудняется, такъ какъ непонятно, какимъ образомъ въ различныхъ условіяхъ могутъ возникать численно различныя, но по своимъ свойствамъ совершенно одинаковыя явленія. Непонятно также, какимъ образомъ возможно было бы имманентное знаніе объ этихъ явленіяхъ: высказывая всеобщее сужденіе, мы совершаемъ единый актъ мысли, и этотъ актъ можетъ содержать въ себѣ только одинъ какой-либо случай связи S съ P, а все остальное, иногда безконечное множество случаевъ такой связи, утверждаемое въ сужденіи, должно оставаться трансцендентнымъ въ отношеніи къ сужденію.

Очевидно, выйти изъ этого затрудненія можно лишь въ томъ случаѣ, если, не обманываясь чувственною видимостью, преобразовать понятія всеобщности и закономѣрности согласно требованіямъ теоріи знанія, а требованія эти таковы: такъ какъ актъ мысли, высказывающей общее сужденіе «всякое S есть P» единъ, и такъ какъ истина заключается въ наличности бытія въ сужденіи, то S, о которомъ говорится въ общемъ сужденіи, должно быть въ различныхъ случаяхъ не численно различнымъ, а однимъ и тѣмъ же S, составляющимъ тожественную основу многаго. Это преобразованіе аналогично съ указаннымъ выше необходимымъ преобразованіемъ понятій пространства и времени; оно также отражается на онтологіи, однако подробное разсмотрѣніе его мы не предоставимъ всецѣло онтологіи: вопросъ объ индивидуальномъ и общемъ такъ важенъ для теоріи знанія, что мы сами должны разсмотрѣть его и посвятимъ ему особую главу.

Мы нашли, что условіемъ общеобязательности и всеобщности сужденій служитъ вѣчная неотмѣнимость дѣйствительности, ея вѣчная тожественность себѣ. Мы должны теперь показать, что это свойство дѣйствительности совпадаетъ съ тѣмъ свойствомъ объектовъ, которое въ традиціонной логикѣ выражается зако-

номъ тожества — «*А* есть *А*». Мы не пользовались этимъ терминомъ до сихъ поръ только потому, что законъ тожества вызываетъ различныя толкованія, требующія примиренія и разсмотрѣнія. Прежде всего подъ закономъ тожества можно разумѣть тожество объекта при повтореніи сужденія о немъ, и въ этомъ смыслѣ законъ тожества прямо соотвѣтствуетъ той вѣчной неотмѣнимости дѣйствительнаго міра, о которой мы говорили, какъ объ условіи общеобязательности и всеобщности сужденій.

Но этого мало, закону тожества можно придавать еще болѣе широкое значеніе. Можно указывать на то, что формула «*А* есть *А*» выражаетъ законъ, управляющій всякимъ отдѣльнымъ актомъ сужденія даже и безъ отношенія къ его общеобязательности и возможной повторяемости. Согласно этому закону, предикатъ всякаго истиннаго сужденія заключаетъ въ себѣ въ дифференцированной формѣ то же самое, что есть въ субъектѣ въ недифференцированной формѣ. Всякое сужденіе, какъ указано выше, имѣетъ аналитическій характеръ, если принять за субъектъ сужденія всю полноту бытія обсуждаемаго объекта; законъ тожества выражаетъ эту аналитическую сторону всякаго сужденія.

На первый взглядъ кажется, что законъ тожества, поскольку онъ примѣнимъ ко всякому отдѣльному акту сужденія, не совпадаетъ съ закономъ тожества, управляющимъ повтореніями сужденія. Но на дѣлѣ это невѣрно: въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ однимъ и тѣмъ же закономъ, выражающимъ вѣчную тожественность себѣ, вѣчную неотмѣнимость дѣйствительности. Это становится очевиднымъ, если обратить вниманіе на то, что и въ отдѣльномъ актѣ сужденія мы имѣемъ дѣло съ повтореніемъ объекта въ томъ смыслѣ, что дѣйствительность, недифференцированная въ субъектѣ, повторяется, какъ тожественная себѣ, въ дифференцированной формѣ — въ предикатѣ.

Разсматривая условія необходимости, общеобязательности и всеобщности сужденій, мы принуждены коснуться также вопроса о значеніи законовъ противорѣчія и исключеннаго третьяго. Мы полагаемъ, что эти законы не принадлежатъ къ числу условій, опредѣляющихъ указанныя три свойства сужденій, но такъ какъ въ теоріи знанія и въ логикѣ издавна принято приписывать имъ чрезмѣрно важное значеніе, то мы разсмотримъ ихъ здѣсь по

крайней мѣрѣ для того, чтобы показать, что они къ настоящей главѣ не имѣютъ отношенія.

Законъ тожества и законъ противорѣчія иногда разсматриваютъ, какъ одинъ и тотъ же законъ, выраженный двумя различными способами. На дѣлѣ это невѣрно. Законъ тожества могъ бы существовать и безъ закона противорѣчія: если бы въ нашемъ мірѣ встрѣчались субъекты S, заключающіе въ себѣ свойство P и исключающіе его въ одно и то же время въ одномъ и томъ же отношеніи, то законъ противорѣчія былъ бы отмѣненъ, а законъ тожества могъ бы остаться въ силѣ и требовалъ бы, чтобы субъекту S и приписывался и не приписывался предикатъ P. Даже и въ фантазіи трудно представить себѣ міръ такихъ явленій, но, несмотря на это, дифференцировать мысленно свойства объектовъ, выраженныя закономъ тожества и закономъ противорѣчія, можно и должно. Точно такъ же необходимо отличать отъ нихъ законъ исключеннаго третьяго, потому что въ немъ рѣчь идетъ о свойствѣ объектовъ, не упоминаемомъ ни въ законѣ тожества, ни въ законѣ противорѣчія: оно состоитъ въ томъ, что всякому объекту присущъ или не присущъ предикатъ P и чего-нибудь третьяго между этими двумя возможностями нѣтъ.

Законъ противорѣчія и законъ исключеннаго третьяго не опредѣляетъ однозначно, что именно слѣдуетъ признать за истину; они только показываютъ, по какимъ путямъ никоимъ образомъ нельзя идти, такъ какъ на нихъ навѣрное встрѣтишь ложь. Слѣдовательно, какъ критерій лжи они могутъ имѣть огромное значеніе, но, какъ критерій истины, они не имѣютъ большой силы. Мы утверждаемъ даже, что ихъ нельзя причислять къ основнымъ законамъ мышленія наравнѣ съ закономъ достаточнаго основанія и закономъ тожества, потому что они имѣютъ значеніе не для мышленія во всемъ его объемѣ, а только для мышленія о конечныхъ вещахъ. Въ самомъ дѣлѣ, отношеніе противорѣчія и необходимость выбора между P и не P существуетъ только въ сферѣ ограниченныхъ вещей, характернѣйшая черта которыхъ состоитъ въ томъ, что бытіе ихъ, самоутверждаясь, самою своею наличностью исключаетъ какую-нибудь другую форму бытія (бѣлизна исключаетъ черноту и т. п.). На ряду съ этимъ міромъ конечныхъ вещей мы, если не знаемъ, то

всеже чуемъ присутствіе иного міра, міра абсолютнаго, гдѣ существенная сторона утвержденія сохраняется, а отрицанія нѣтъ: тамъ нѣтъ исключительности, внѣположности, ограниченности конечнаго міра. Содержа въ себѣ всю полноту бытія, абсолютное не подчиняется законамъ противорѣчія и исключеннаго третьяго не въ томъ смыслѣ, чтобы оно отмѣняло ихъ, а въ томъ смыслѣ, что они не имѣютъ никакого отношенія къ абсолютному, подобно тому какъ теоремы геометріи не отмѣняются этикою, но не имѣютъ никакого примѣненія въ ней. Мы преувеличиваемъ значеніе этихъ законовъ для мышленія потому только, что почти всегда мыслимъ о конечныхъ вещахъ. На дѣлѣ они вовсе не необходимы для мышленія, какъ такового. Отсюда слѣдуетъ, что эти законы могутъ представлять интересъ для логики и въ особенности для онтологіи, но вовсе не для теоріи знанія. Мы упомянули о нихъ здѣсь только потому, что традиціонный порядокъ изложенія связываетъ всѣ четыре логическіе закона мышленія въ одну группу. Кромѣ того, у насъ есть еще одинъ гораздо болѣе важный мотивъ не обходить эти законы молчаніемъ. Раціоналисты и вообще интеллектуалисты склонны считать законъ противорѣчія критеріемъ истины. Въ концѣ сочиненія, изслѣдуя вопросъ о критеріи истины, мы будемъ бороться съ этимъ взглядомъ и тогда воспользуемся высказанною здѣсь точкою зрѣнія на законъ противорѣчія.

Теперь мы должны вернуться къ своимъ ближайшимъ задачамъ и заняться изслѣдованіемъ общаго и индивидуальнаго, чтобы показать, что и въ общихъ сужденіяхъ такъ же, какъ въ единичныхъ, объектъ находится налицо, какъ реальное бытіе.

ГЛАВА VIII.

Общее и индивидуальное.

Знаніе не можетъ быть трансцендентнымъ: познаваемое бытіе не можетъ находиться за предѣлами сужденія, оно должно быть налицо въ сужденіи. Сдѣлавъ, согласно указаніямъ предыдущей главы, нѣкоторыя перестройки въ ученіи о пространственно-временной структурѣ міра, съ этимъ положеніемъ можно согласиться, поскольку оно относится къ единичнымъ сужденіямъ. Но какимъ образомъ оно можетъ быть осуществлено въ общихъ сужденіяхъ, а также въ общихъ представленіяхъ и понятіяхъ? (если признать, что представленіе и понятіе есть сужденіе). Когда физикъ утверждаетъ, что «давленіе распространяется въ жидкостяхъ во всѣ стороны съ одинаковою силою», то въ этомъ сужденіи разумѣются билліоны случаевъ давленія во всѣхъ безконечно разнообразныхъ жидкостяхъ. Это безконечное множество явленій не можетъ быть наличнымъ, какъ множество въ актѣ сужденія, потому что общее сужденіе есть единый актъ мысли, а вовсе не скопленіе многихъ сужденій. Слѣдовательно, вопросъ становится, повидимому, безвыходно противорѣчивымъ и принимаетъ пародоксальную форму: какимъ образомъ безконечное множество явленій можетъ быть наличнымъ въ единомъ актѣ мысли? Чтобы показать, что на этотъ вопросъ можно дать отвѣтъ въ духѣ имманентной теоріи знанія, мы разсмотримъ вообще различныя мыслимыя теоріи общихъ сужденій, представленій и понятій.

Отвѣтить на вопросъ, какимъ образомъ единая мысль въ общемъ сужденіи охватываетъ множество различныхъ явленій, можно

тремя способами. Во-первыхъ, можно утверждать, что различныя обособленныя другъ отъ друга въ пространствѣ и времени явленія заключаютъ въ себѣ тожественные элементы или стороны (aspects) и, поскольку въ нихъ есть тожественное, они составляютъ одинъ и тотъ же предметъ («общій предметъ») и въ дѣйствительности и въ мышленіи. Противорѣчія между единымъ и многимъ здѣсь нѣтъ, потому что во многомъ можетъ быть единое. Таково ученіе реализма. Во-вторыхъ, можно утверждать, что реальныя явленія множественны, но мышленіе вырабатываетъ изъ многаго единое, а потому противорѣчія здѣсь опять-таки нѣтъ: многое въ явленіяхъ, единое въ мысли. Таково ученіе концептуализма. Наконецъ, въ-третьихъ, можно утверждать, что проблема, какимъ образомъ единая мысль охватываетъ множество явленій, совершенно отсутствуетъ, такъ какъ общихъ сужденій въ точномъ смыслѣ этого слова нѣтъ: множеству явленій всегда соотвѣтствуетъ такое же множество сужденій и представленій, а потому теорія должна лишь отвѣтить на вопросъ, откуда у насъ является иллюзія существованія общихъ сужденій, и какимъ образомъ единичныя сужденія могутъ удовлетворить всѣмъ требованіямъ мышленія. Эту теорію развиваетъ крайній номинализмъ.

Концептуализмъ и всѣ его переходныя формы, сближающія его съ номинализмомъ, обособляетъ познаваемыя явленія отъ знанія о нихъ, поскольку это знаніе выражается въ общемъ видѣ; слѣдовательно, по крайней мѣрѣ въ своей теоріи общихъ сужденій и представленій концептуализмъ предполагаетъ возможность трансцендентнаго знанія. Наоборотъ, крайній номинализмъ и реализмъ не предрѣшаютъ вопроса о томъ, имѣетъ ли знаніе трансцендентный или имманентный характеръ. Такъ какъ въ первой части сочиненія установлено, что никакое трансцендентное знаніе невозможно, то, слѣдовательно, мы уже на основаніи одного этого соображенія должны отвергнуть концептуализмъ и искать истины или въ крайнемъ номинализмѣ или въ реализмѣ. Если крайній номинализмъ окажется неудовлетворительнымъ, то намъ останется лишь примкнуть къ реализму, и такъ какъ основныя черты этого ученія извѣстны, то намъ нужно будетъ только показать, что оно необходимо требуется теоріею имманентнаго знанія, и, кромѣ того, постараться устранить тѣ

недоразумѣнія, которыя и до сихъ поръ связываются съ этимъ ученіемъ и мѣшаютъ признанію его. Однако вслѣдъ за этимъ въ виду важности вопроса, мы займемся также и концептуализмомъ, чтобы показать, что онъ изобилуетъ противорѣчіями и неясностями. Между прочимъ такой порядокъ разсмотрѣнія вопросовъ удобенъ и потому, что концептуализмъ есть теорія, средняя между крайнимъ номинализмомъ и реализмомъ.

Крайній номинализмъ утверждаетъ, что дѣйствительность состоитъ изъ единичныхъ явленій, сплошь индивидуальныхъ, не заключающихъ въ себѣ никакихъ тожественныхъ элементовъ, которые могли бы объединить различныя индивидуальныя вещи въ классы. Точно такъ же индивидуальны и единичныя сужденія и представленія; общихъ сужденій и представленій, строго говоря, нѣтъ. Если мы говоримъ, что «тигры принадлежатъ къ семейству кошачьихъ», то субъектомъ этого сужденія служатъ отдѣльные индивидуумы, съ которыми насъ познакомилъ опытъ, каждому такому индивидууму соотвѣтствуетъ отдѣльное индивидуальное представленіе, и всѣ эти представленія въ своей единичности дѣйствительно всплываютъ въ сознаніи или стоятъ на порогѣ при произнесеніи сужденія. Поводомъ къ этому совмѣстному появленію ихъ въ сознаніи служитъ то, что всѣ они ассоціированы съ однимъ и тѣмъ же словомъ «тигръ». Итакъ, то, что называется общимъ представленіемъ, на самомъ дѣлѣ есть связка индивидуальныхъ представленій, прикрѣпленныхъ къ одному и тому же слову. Точно такъ же общее сужденіе есть связка единичныхъ сужденій, прикрѣпленныхъ къ одной и той же словесной формулѣ.

Остановиться на этомъ превращеніи общаго въ единичныя вещи нельзя. Разъ мы вступили на этотъ путь, логика обязываетъ насъ идти въ томъ же направленіи дальше и утверждать, что каждая отдѣльная вещь, напр., Троицкій мостъ на Невѣ, дана намъ въ опытѣ лишь въ отдѣльныхъ, индивидуальныхъ состояніяхъ и процессахъ, не заключающихъ въ себѣ реальнаго тожества и выражающихся въ нашемъ сознаніи въ формѣ отдѣльныхъ индивидуальныхъ воспріятій. Всѣ эти воспріятія ассоціированы съ однимъ и тѣмъ же именемъ «Троицкій мостъ»; когда мы произносимъ его, всѣ они въ своей единичности и индивидуальности всплываютъ въ сознаніи или, по

крайней мѣрѣ, стоятъ на порогѣ сознанія и образуютъ смыслъ слова «Троицкій мостъ». Иными словами, превративъ классы вещей въ индивидуальныя вещи, мы превращаемъ теперь вещи въ индивидуальныя состоянія, процессы, явленія и т. п. и приходимъ къ своеобразному міросозерцанію, которое можно назвать крайнимъ феноменализмомъ. Нельзя не признать нѣкоторыхъ важныхъ достоинствъ и заслугъ этого міросозерцанія. Оно обращаетъ вниманіе на текучую, вѣчно подвижную и потому трудно уловимую сторону живой дѣйствительности, оно пріучаетъ къ тонкому наблюденію надъ всѣми переливами жизни. Особенно цѣнные факты даетъ такое наблюденіе въ области психологіи и между прочимъ въ психологіи знанія, поскольку она должна разработать также и феноменологію знанія. Однако черезчуръ одностороннее сосредоточеніе на текучей сторонѣ жизни, ведущее къ феноменализму, какъ міросозерцанію, или къ такимъ теоріямъ, какъ номинализмъ, не можетъ быть устойчивымъ: оно имѣетъ слишкомъ искусственный характеръ и полно саморазрушительныхъ противорѣчій. Текучая сторона жизни есть неоспоримый фактъ, но существованіе тожественнаго бытія, стоящаго на фонѣ измѣнчивой дѣйствительности и объединяющаго различныя проявленія ея, есть также безспорный фактъ; эти стороны бытія не противорѣчатъ другъ другу, мало того, онѣ не могутъ существовать другъ безъ друга. И наблюденіе, и размышленіе неизбѣжно приводятъ къ этому положенію. Чтобы подтвердить неотразимость его, достаточно показать, что сами номиналисты, строя свою теорію, отрицающую общіе предметы, въ то же время незамѣтно для себя признаютъ существованіе такихъ предметовъ и вовсе не могли бы создать своей теоріи, если бы она не признавала молча того, что ею же явно отрицается. Въ самомъ дѣлѣ, крайніе номиналисты утверждаютъ, что классы вещей суть связки индивидуальныхъ явленій, наростающія въ силу ассоціаціи вокругъ одного и того же слова. Однако проведемъ послѣдовательно точку зрѣнія крайняго номинализма, обратимъ вниманіе только на текучую сторону жизни и зададимся вопросомъ, существуютъ ли въ дѣйствительности одни и тѣ же слова. Слово тигръ, произнесенное или написанное мною вчера или сегодня, есть не одно и то же, а два различныхъ слова: интонаціи, ясность произношенія, интенсивность звука,

тембръ голоса и т. п. вчера и сегодня навѣрное глубоко различны, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ двумя почти настолько же обособленными другъ отъ друга явленіями, какъ два реальные тигра, живущіе въ различныхъ лѣсахъ, и какъ два акта представленія о нихъ. Слѣдовательно, выражаясь въ духѣ крайняго номинализма, мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ однимъ и тѣмъ же словомъ, а съ однимъ и тѣмъ же классомъ (связкою) словъ. Въ виду этого приходится утверждать, что классы вещей образуются въ умѣ познающаго субъекта, благодаря ассоціаціи группы представленій не съ однимъ и тѣмъ же словомъ, а съ однимъ и тѣмъ же классомъ словъ.

Но если такъ, то это значитъ, что проблема возникновенія классовъ явленій, т.-е. общихъ представленій о нихъ не разрѣшена, а только отодвинута: теперь нужно объяснить, какъ возникаютъ классы словъ. Рѣшить эту проблему прежнимъ способомъ, опять ссылаясь на ассоціаціи съ какими-нибудь знаками, нельзя: проблема опять только передвинется и потребуетъ безконечнаго ряда однородныхъ пріемовъ рѣшенія, что безсмысленно. Слѣдовательно, надо пойти инымъ путемъ, что и дѣлаютъ номиналисты. Они вовсе не ставятъ въ открытой формѣ проблемы возникновенія класса словъ, но молча и незамѣтно для себя признаютъ, что различные акты произнесенія слова, несмотря на свои различія и видимую обособленность, заключаютъ въ себѣ тожественные элементы, дающіе право сказать, что это одинъ классъ явленій, содержащихъ въ себѣ выраженіе одного и того же слова. Это уже не номиналистическая, а реалистическая теорія. Слѣдовательно, оказывается, что крайній номинализмъ не можетъ обойтись безъ реализма: отрицая существованіе общихъ предметовъ, онъ все же принужденъ сдѣлать исключеніе хотя бы только для одной группы предметовъ, именно для словъ. Но если слова обладаютъ свойствами, соотвѣтствующими требованіямъ реалистической теоріи, то тогда нѣтъ основаній утверждать, будто другія явленія лишены ихъ, и крайній номинализмъ оказывается окончательно дискредитированнымъ.

Сторонники крайняго номинализма могутъ однако попытаться отстоять свою теорію слѣдующимъ соображеніемъ. Общее сужденіе есть комплексъ единичныхъ сужденій, группирующихся вокругъ одного единичнаго акта произнесенія слова; для объясненія такого

сужденія нѣтъ надобности обращаться къ прошлымъ актамъ сужденія, слѣдовательно, нѣтъ надобности въ словѣ, какъ общемъ элементѣ, вокругъ котораго постепенно нанизываются всѣ эти акты. Однако эта крайняя изъ крайнихъ формъ номинализма только еще рѣзче обостряетъ нѣкоторыя недоразумѣнія, вызываемыя номинализмомъ вообще. Они состоятъ въ томъ, что по теоріи крайняго номинализма группировка въ классы вовсе не опредѣляется свойствами самихъ вещей, а производится словами: слово создаетъ классъ вещей, а не классъ вещей привлекаетъ къ себѣ слово. Однако въ отвѣтъ на эту формулу напрашивается шуточное, но зато тѣмъ болѣе обидное и опасное для номинализма замѣчаніе: если соединеніе вещей въ группу производится словомъ и притомъ словомъ въ единичномъ актѣ его произнесенія (а не словомъ, какъ общимъ элементомъ), то почему же вокругъ слова объединяются не безпорядочныя группы, въ родѣ сочетанія единичныхъ представленій тигра, кофейника, свѣчи и березы, а группы однородныхъ предметовъ (однородныхъ не только въ томъ, что они связаны съ однимъ и тѣмъ же словомъ)? Отвѣтить на этотъ вопросъ можно только признаніемъ, что вокругъ одного и того же слова группируются не какія угодно, а только сходныя вещи, но если такъ, то это значитъ, что слово только содѣйствуетъ окончательной кристаллизаціи общаго представленія, а первоначальное условіе группировки вещей въ классъ заключается въ сходствѣ между ними. Это признаніе ведетъ къ паденію крайняго номинализма и къ замѣнѣ его или умѣреннымъ номинализмомъ, или какою-либо формою концептуализма. Всѣ эти ученія, какъ стоящія посрединѣ между крайнимъ номинализмомъ и реализмомъ, мы разсмотримъ вслѣдъ за реализмомъ.

Реализмъ, особенно если онъ комбинируется съ интуитивизмомъ (мистическимъ эмпиризмомъ), отвѣчаетъ на вопросъ о происхожденіи общихъ сужденій и представленій (также понятій [1]) чрез-

[1]) Въ настоящемъ сочиненіи мы нигдѣ не подвергаемъ спеціальному разсмотрѣнію понятій въ ихъ отличіи отъ представленій. Понятіе отличается отъ представленія тѣмъ, что содержитъ въ себѣ въ дифференцированной формѣ только существенныя съ какой-либо точки зрѣнія, т.-е. для какой-либо цѣли, стороны объекта. Такъ какъ эти точки зрѣнія и цѣли могутъ быть какими угодно, то общее разсмотрѣніе вопроса о понятіяхъ не интересно. Самый же важный относящійся сюда вопросъ,

вычайно просто: онъ утверждаетъ, что различныя обособленныя другъ отъ друга въ пространствѣ и времени явленія вовсе не обособлены другъ отъ друга абсолютно, они заключаютъ въ себѣ одни и тѣ же, не просто сходные, а тожественные элементы или стороны (aspects); поскольку въ нихъ есть тожественное, они составляютъ одинъ и тотъ же предметъ и въ дѣйствительности и въ мышленіи. Общее въ вещахъ есть нѣчто первоначальное, непроизводное, поэтому и въ мышленіи оно не можетъ быть произведено или сложено изъ чего-либо не общаго.

Реализмъ легко разрѣшаетъ многіе важные вопросы теоріи знанія и логики, однако въ наше время онъ не пользуется широкимъ распространеніемъ, и объясняется это тѣмъ, что онъ придаетъ въ міросозерцаніи первенствующее значеніе сверхчувственнымъ (нечувственнымъ) элементамъ, между тѣмъ издавна существуетъ мнѣніе, будто сверхчувственное есть вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо и сверхъопытное. Если бы это было вѣрно, то мы болѣе, чѣмъ кто бы то ни было, протестовали бы противъ реализма, такъ какъ онъ приводилъ бы къ отрицанію эмпиризма и допущенію возможности трансцендентнаго знанія. Но мы уже говорили о томъ, что это предразсудокъ: если я и не-я не обособлены другъ отъ друга, то громадное большинство переживаній, изъ которыхъ складывается опытъ, относятся къ области нечувственнаго, такъ что нечувственное не есть сверхъопытное. Конечно, для тѣхъ, кто привыкъ сосредоточивать свое вниманіе преимущественно на чувственныхъ сторонахъ міра и сжился съ соотвѣтственною онтологіею (напр., съ онтологіею матеріализма), реализмъ кажется парадоксальнымъ и противорѣчивымъ. Однако намъ нѣтъ дѣла до того, къ чему приведетъ наша теорія знанія въ онтологіи; онтологія должна сообразоваться съ теоріею знанія, а не наоборотъ. Самое большее, къ

какія понятія можно считать естественными, содержащими въ себѣ сущность вещи, т.-е. развитыми съ точки зрѣнія сущности самого міра (напр., съ точки зрѣнія міровой цѣли), подлежитъ изслѣдованію не въ гносеологіи, а въ общей методологіи наукъ въ связи съ онтологіею. Конечно, и здѣсь можно было бы подвергнуть его общему формальному изслѣдованію, но такое формальное изслѣдованіе даетъ результаты, настолько общеизвѣстные, что ихъ не стоитъ помѣщать здѣсь.

чему мы обязаны, это показать, что реализмъ не расходится съ фактами и не заключаетъ въ себѣ явныхъ противорѣчій, дѣлающихъ совершенно невозможнымъ построеніе онтологіи и частныхъ наукъ. Къ этой задачѣ мы и приступимъ теперь, сознавая полную осуществимость ея уже потому, что реализмъ есть даже и не объясненіе, а прямое выраженіе тѣхъ фактовъ, которые непосредственно переживаются въ актѣ высказыванія общаго сужденія.

Возраженія противъ реализма основываются, во-первыхъ, на апріорныхъ логическихъ соображеніяхъ и, во-вторыхъ, на опытѣ. Апріорное возраженіе состоитъ въ томъ, что абстрактныя общія идеи логически противорѣчивы и потому невозможны. Осуществленіе ихъ въ сознаніи требуетъ отъ насъ чего-то невыполнимаго, такъ какъ, мысля ихъ, напр., общую идею треугольника, мы должны были бы мыслить треугольникъ, «не остроугольный, но и не прямоугольный, не равносторонній, не равнобедренный, но и не разносторонній, а обладающій всѣми этими и ни однимъ изъ этихъ свойствъ» [1]). Это возраженіе уже само по себѣ кажется непреодолимымъ, но оно еще болѣе усиливается тѣмъ, что опытъ, повидимому, подтверждаетъ его; если мы начинаемъ всматриваться въ содержаніе сознанія въ моментъ высказыванія общаго сужденія, мы всегда найдемъ какія-либо представленія, которыя, чѣмъ болѣе мы будемъ наблюдать ихъ, тѣмъ болѣе будутъ оказываться во всѣхъ отношеніяхъ единичными, индивидуальными.

Сначала мы займемся разсмотрѣніемъ апріорнаго логическаго соображенія, а потомъ наблюденій, подтверждающихъ его. Какъ это часто бываетъ съ апріорными возраженіями, оно упускаетъ изъ виду всю сложность дѣйствительности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всю сложность и разнообразіе возможныхъ теорій по поводу дѣйствительности. Подъ вліяніемъ сходства словъ мы воображаемъ, будто идея треугольника должна походить на конкретные индивидуальные треугольники и потому должна съ одной стороны, какъ индивидуальный треугольникъ, заключать, а, съ другой стороны, какъ общая идея, не заключать въ себѣ признаки равносторонности, разносторонности и т. п. На дѣлѣ это

[1]) Berkeley, Principles of Human Knowledge. Введеніе XIII.

невѣрно. Если во всѣхъ треугольникахъ есть нѣчто тожественное, если есть идея треугольника, то она должна быть чѣмъ-то такимъ, что не есть ни прямоугольный, ни остроугольный, ни тупоугольный треугольникъ, но имѣетъ силу сдѣлаться и тѣмъ, и другимъ, и третьимъ. Но если такъ, то наблюденіе вовсе не противорѣчитъ намъ; когда мы начинаемъ всматриваться въ содержаніе общаго понятія съ цѣлью опредѣлить, имѣетъ ли оно индивидуальный характеръ или нѣтъ, оно на нашихъ же глазахъ неудержимо начинаетъ индивидуализироваться, и дѣло кончается тѣмъ, что въ нашемъ сознаніи дѣйствительно получается единичное представленіе или даже цѣлая серія смѣняющихся, выталкивающихъ другъ друга единичныхъ представленій. Однако какъ бы ни индивидуализировалось содержаніе общаго сужденія, хотя бы оно даже превратилось окончательно въ единичное сужденіе или серію ихъ, мы совершенно отчетливо сознаемъ, что не индивидуальныя подробности ихъ составляютъ смыслъ и содержаніе общаго сужденія, послужившаго исходною точкою для этихъ явленій въ сознаніи.

Это наводитъ насъ на мысль, что мы не нашли въ сознаніи общаго содержанія сужденія потому только, что занялись постороннимъ дѣломъ: вмѣсто того, чтобы наблюдать общее содержаніе, которое въ живомъ мышленіи и вообще въ пониманіи смысла сужденія существуетъ въ наиболѣе чистой формѣ, мы увлеклись наблюденіями надъ процессомъ индивидуализаціи этого содержанія и вслѣдствіе сложности и пестроты этого процесса утратили всякую возможность наблюдать свой объектъ. Однако замѣчательно, что этотъ объектъ даже и послѣ индивидуализаціи, когда онъ становится недоступнымъ точному наблюденію, все же остается наличнымъ, такъ какъ мы хорошо сознаемъ, что вовсе не индивидуальныя подробности составляютъ смыслъ сужденія.

Многіе, пожалуй, признаютъ, что реалистическая теорія не противорѣчитъ опыту, однако найдутъ, что этого слишкомъ мало. Теорія должна не только не противорѣчить опыту, но и прямо подтверждаться опытомъ; между тѣмъ теорія реализма, повидимому, вовсе не подтверждается опытомъ, и споръ между реалистами, крайними концептуалистами, и номиналистами поддерживается именно тѣмъ обстоятельствомъ, что общее содержаніе

сужденій не наблюдается въ сознаніи опредѣленно, тогда какъ индивидуальныя черты дѣйствительности наблюдаются съ чрезвычайною ясностью и рѣзкостью: говоря о красивомъ цвѣтѣ пожелтѣвшаго кленоваго листа, я съ такою отчетливостью выдѣляю изъ сложнаго содержанія воспріятія «этотъ желтый цвѣтъ», что усомниться въ наличности его было бы безумiемъ; наоборотъ, когда я говорю «всѣ явленія подчинены закону причинности», содержаніе понятія причинности мыслится такъ неясно, что утвержденіе, будто мы несомнѣнно находимъ въ сознаніи идею причинности въ томъ смыслѣ, какъ этого требуютъ реалисты, а не единичные факты причиненія, какъ полагаютъ крайніе номиналисты, было бы дерзко. Этотъ аргументъ принадлежитъ къ числу самыхъ сильныхъ, но всю силу его мы обратимъ противъ номинализма и привлечемъ въ защиту реализма, если намъ удастся показать, что именно тѣ стороны дѣйствительности, которыя наблюдаются съ величайшею ясностью и отчетливостью и несомнѣнно находятся налицо въ сужденіи и въ воспріятіи, относятся къ области общаго и только вслѣдствіе ряда недоразумѣній принимаются за индивидуальное, тогда какъ настоящее индивидуальное, абсолютно индивидуальное наблюдается и опознается съ величайшимъ трудомъ. Чтобы установить эту на первый взглядъ черезчуръ парадоксальную мысль, мы распредѣлимъ возможныя содержанія сужденія и воспріятія въ три группы,—индивидуальное, общее средней степени общности и общее высшей степени общности и постараемся доказать, что въ человѣческомъ сознаніи на его теперешней ступени развитія наиболѣе отчетливо дифференцировалось только средне-общее содержаніе дѣйствительности (и оно-то по недоразумѣнію принимается за индивидуальное), а наиобщее такъ же, какъ и индивидуальное, дифференцируется въ нашемъ сознаніи очень несовершенно и потому наблюдается съ величайшимъ трудомъ.

На вопросъ, какія представленія являются первыми въ человѣческомъ сознаніи—общія или индивидуальныя (частныя), въ наше время нерѣдко отвѣчаютъ, что вначалѣ нѣтъ ни общихъ, ни индивидуальныхъ, а есть только неопредѣленныя представленія. «Умъ идетъ отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному», говоритъ Рибо. «Если изъ неопредѣленнаго сдѣлать

синонимъ общаго, тогда можно, пожалуй, утверждать, что вначалѣ появляется не частное, но также и не общее въ точномъ смыслѣ слова, а неясное. Другими словами это значитъ, что какъ только умъ переживаетъ моментъ воспріятія и его непосредственнаго воспроизведенія въ памяти, тогда возникаетъ родовой образъ, то-есть переходное состояніе между частнымъ и общимъ,— смутное упрощеніе»[1]). Съ этимъ положеніемъ нельзя не согласиться, если принять въ расчетъ, до какой степени даже и въ развитомъ человѣческомъ сознаніи изобилуютъ низшія стадіи воспріятія, столь неопредѣленныя, что ихъ нельзя назвать ни общими, ни индивидуальными. Если мы гуляемъ, совершенно погрузившись въ свои размышленія, и только смутно различаемъ какія-то деревья, какихъ-то идущихъ мимо насъ людей, то эти образы деревьевъ и людей, пожалуй, нельзя назвать ни общими, ни индивидуальными. Быть можетъ, животныя и дѣти начинаютъ съ воспріятія только такихъ смутныхъ образовъ. Чтобы не вдаваться въ область слишкомъ спеціальныхъ изслѣдованій, мы не будемъ рѣшать вопроса, правда ли, что эти образы, которые несомнѣнно нельзя назвать индивидуальными, не могутъ быть причислены также и къ общимъ представленіямъ. Мы прямо подойдемъ къ своей цѣли, если зададимъ слѣдующій вопросъ: когда смутные образы замѣняются образами ясно дифференцированными (отчетливыми воспріятіями, которыя суть не что иное, какъ комплексъ недоразвитыхъ или переразвитыхъ сужденій), то получаются ли при этомъ прежде всего индивидуальные или общіе образы? И вотъ на этотъ-то вопросъ мы даемъ слѣдующій на первый взглядъ парадоксальный отвѣтъ: даже тогда, когда мы стоимъ лицомъ къ лицу съ единичною вещью и имѣемъ въ воспріятіи высоко дифференцированный образъ ея, этотъ образъ въ громадномъ большинствѣ случаевъ есть общее представленіе. Чтобы согласиться съ этимъ, достаточно обратить вниманіе на то, что даже и высоко индивидуализированное представленіе о какой-либо единичной вещи не гарантируетъ насъ отъ того, чтобы мы не смѣшали ее съ другою вещью, которая оказывается для насъ неразличимо сходною съ первою не вслѣдствіе недостатковъ нашей памяти, а вслѣдствіе недостаточной индивидуа-

[1]) Рибо, «Эволюція общихъ идей», перев. Спиридонова, стр. 46.

лизаціи представленія во время самаго акта воспріятія. Положимъ, мы внимательно разсматриваемъ какой-нибудь фруктъ напр., красивый крупный золотисто-желтый лимонъ; какъ бы отчетливо мы ни восприняли его своеобразную неправильную лимоновидную форму, оттѣнокъ его цвѣта, обиліе глубокихъ точекъ на его кожурѣ, все же несомнѣнно можно найти другой чрезвычайно сходный съ первымъ лимонъ и, если бы какой-либо волшебникъ подложилъ его на мѣсто перваго такъ, чтобы мы не видѣли, какъ они мѣняются своими мѣстами въ пространствѣ, мы бы не замѣтили обмана. Неполная индивидуализація нашихъ представленій становится еще болѣе ясною, если взять не цѣлую вещь, а часть вещи: положимъ передъ собой на столѣ листъ бумаги, окрашенной въ чрезвычайно ровный желтый цвѣтъ и накроемъ его сверху листомъ черной бумаги, въ которомъ прорѣзано отверстіе въ формѣ квадрата, тогда передъ нашими глазами будетъ находиться желтый квадратъ; если кто-либо станетъ передвигать желтый листъ изъ стороны въ сторону такъ, чтобы мы этого не замѣтили, то передъ нашими глазами въ каждомъ актѣ воспріятія будутъ разные квадраты, а намъ будетъ казаться, что все одинъ и тотъ же квадратъ, и это не вслѣдствіе недостатка памяти, а вслѣдствіе неполной индивидуализаціи воспріятія. Намъ, можетъ быть, возразятъ, что подобное наблюденіе, упускающее изъ виду перемѣщеніе предмета въ пространствѣ, есть уже своего рода отвлеченіе, абстракція, и потому не удивительно, что при этомъ получается общее представленіе. Однако такимъ возраженіемъ всякій номиналистъ самъ себя выдалъ бы головою: дѣлая его, онъ призналъ бы именно то, что мы хотѣли доказать. Намъ совершенно все равно, отчего получаются такія воспріятія: мы хотимъ лишь показать, что даже въ моментъ воспріятія, имѣя въ сознаніи высоко дифференцированное, отчетливое представленіе, мы усматриваемъ такія стороны вещи, которыя общи у нея съ многими другими вещами, такъ что наше представленіе цѣликомъ или отчасти неразличимо сходно съ представленіями о нѣкоторыхъ другихъ вещахъ. Передъ нами находится «эта опредѣленная вещь—этотъ лимонъ, эта книга въ сѣромъ переплетѣ, этотъ листъ красной пропускной бумаги, но воспринимаемъ мы лимонъ вообще или въ лучшемъ случаѣ «крупный» лимонъ, «зеленовато-желтый» лимонъ и т. п., книгу

въ сѣромъ переплетѣ вообще, листъ красной пропускной бумаги вообще. Воспріятіе въ большинствѣ случаевъ индивидуализируется лишь настолько, чтобы отличить вещь отъ другихъ вещей, и при томъ не отъ всѣхъ, а только отъ тѣхъ, которыя принадлежатъ къ окружающей обстановкѣ. Если въ нашей библіотекѣ только одна книга переплетена въ сѣрый парусиновый переплетъ, то, отыскивая ее, достаточно индивидуализировать воспріятіе лишь настолько, чтобы увидѣть книгу въ сѣромъ переплетѣ, дальнѣйшая индивидуализація воспріятія возможна, но для данной цѣли она совершенно не нужна и потому, обыкновенно, отсутствуетъ. Такимъ образомъ, сталкиваясь съ единичною, единственною въ мірѣ вещью, мы усматриваемъ въ ней, обыкновенно, лишь такія стороны ея, которыя общи у нея со многими другими вещами, и представленіе о ней оказывается средне-общимъ, а вовсе не единичнымъ, какъ утверждаютъ номиналисты и какъ это вообще принято до сихъ поръ въ наукѣ.

Если признать, что воспріятія, которыми мы руководимся въ повседневной жизни, суть представленія средней степени общности, то отсюда слѣдуетъ, что познавательная дѣятельность даетъ прежде всего знанія средней степени общности, и уже на этой почвѣ развиваются въ одну сторону знанія наивысшей степени общности и въ другую сторону знанія низшей степени общности, а также знанія объ индивидуальномъ. Если присмотрѣться къ процессу развитія повседневныхъ житейскихъ знаній, языка, а также научныхъ знаній, то вездѣ мы найдемъ подтвержденія этого положенія. Ни одна изъ наукъ еще не закончила процесса восхожденія къ наиобщему знанію, а также процесса нисхожденія къ знанію низшихъ степеней общности. Первое положеніе слишкомъ очевидно для того, чтобы стоило дальше распространяться о немъ, а въ подтвержденіе второго достаточно привести слѣдующіе примѣры. Въ физикѣ установлены нѣкоторые общіе законы скорости распространенія звука въ газахъ, жидкостяхъ и твердыхъ тѣлахъ, но безчисленное количество болѣе частныхъ законовъ скорости распространенія звука еще вовсе не изслѣдовано. Химія изучила огромное количество реакцій соединенія и разложенія веществъ въ томъ смыслѣ, что знаетъ конечные результаты ихъ въ общихъ чертахъ, но какъ измѣняются эти

реакціи въ частностяхъ въ зависимости отъ измѣненій въ давленіи, температурѣ и т. п., она въ большинствѣ случаевъ не знаетъ. Ботаника и зоологія не установили еще множества разновидностей даже и европейскихъ животныхъ и растеній. Исторія, по своей задачѣ наука объ индивидуальномъ по преимуществу, на дѣлѣ характеризуетъ свои объекты пока главнымъ образомъ съ ихъ общей стороны, отмѣчая, напр., догматизмъ кальвинизма и свободомысліе цвингліанства и изъ этихъ общихъ чертъ она не въ силахъ сложить индивидуальное явленіе въ точномъ смыслѣ этого слова.

Намъ возразятъ, быть можетъ, что мы идемъ противъ очевидности: представители экспериментальныхъ наукъ, напр., химики, несомнѣнно изучаютъ единичныя явленія, наблюдая отдѣльныя реакціи, совершающіяся прямо передъ ихъ глазами, какъ реальный единичный процессъ; отсюда они восходятъ къ знаніямъ низшей степени общности, далѣе, комбинируя эти обобщенія, переходятъ отъ нихъ къ обобщеніямъ болѣе широкимъ и т. д. Такой взглядъ на методъ точныхъ наукъ чрезвычайно широко распространенъ даже и въ наше время, онъ кажется неоспоримымъ, однако на дѣлѣ онъ заключаетъ въ себѣ одно опасное quaternio terminorum, приводящее къ совершенно ложнымъ представленіямъ о научномъ методѣ вообще и о различіи между философскими и «точными» науками въ частности. Безъ сомнѣнія, химикъ, приливающій сѣрной кислоты къ прозрачному раствору хлористаго кальція и наблюдающій вслѣдъ за этимъ помутнѣніе раствора и образованіе въ немъ осадка сѣрно-кислаго кальція, имѣетъ дѣло съ единичнымъ, единственнымъ въ мірѣ и никогда болѣе неповторимымъ уже событіемъ, однако въ такой же мѣрѣ несомнѣнно и то, что въ этомъ событіи онъ видитъ, не индивидуальныя неповторимыя черты его, а лишь такія стороны его, которыя въ немъ неразличимо сходны съ другими близкими къ нему событіями того же рода, такъ что уже первое сужденіе его, «если прилить сѣрной кислоты къ раствору хлористаго кальція, то получится осадокъ сѣрнокислаго кальція» принадлежитъ по своему содержанію къ числу знаній средней степени общности и можетъ быть превращено въ знаніе единичнаго факта только искусственно и чисто формальнымъ способомъ, путемъ присоединенія ненужнаго въ

данномъ случаѣ придатка, именно путемъ указанія мѣста и времени, когда случилась эта реакція. Въ отношеніи къ познанному содержанію явленія этотъ придатокъ обыкновенно играетъ такую же роль, какъ этикетка на склянкѣ съ прозрачною жидкостью: онъ чисто внѣшнимъ способомъ помогаетъ намъ отличить родственныя явленія другъ отъ друга.

Почему, сталкиваясь съ единичною вещью, мы легче всего опознаемъ средне-общее содержаніе ея, съ большимъ трудомъ содержаніе низшей степени общности, съ наибольшимъ трудомъ наиобщее и индивидуальное? Причинъ этому много и изслѣдовать ихъ намъ не нужно, за исключеніемъ одной, прямо коренящейся въ существѣ познавательной дѣятельности. Знаніе есть дифференцированіе объекта путемъ сравниванія и, если условія процесса сравниванія таковы, что облегчаютъ прежде всего дифференцированіе средне-общаго содержанія вещей и затрудняютъ дифференцированіе наиобщаго и индивидуальнаго, то указанный порядокъ опознанія въ значительной степени объясняется этими условіями. Нетрудно показать, что это въ самомъ дѣлѣ такъ.

Наиобщее, напр., субстанціальность, переживается нами почти во всякомъ актѣ воспріятія: и металлъ, и минералъ, и растеніе, и животное, и наше я даны въ опытѣ, какъ нѣчто субстанціальное. Несмотря на подавляющее разнообразіе и различіе этихъ вешей, въ нихъ есть нѣчто тожественное, неизмѣнно одно и то же, именно ихъ субстанціальность. Поскольку при переходѣ отъ одной вещи къ другой мое воспріятіе въ этомъ отношеніи нисколько не мѣняется, я лишенъ возможности опознать эту сторону вещей, потому что опознаніе требуетъ сравненія, т.-е. соотнесенія одного переживанія съ другими переживаніями, отличающимися отъ него, но не слишкомъ разнородными съ нимъ, а матеріалъ для такого сравненія и дифференцированія въ данномъ случаѣ отсутствуетъ. Къ тому же нужно обладать виртуозною способностью умозрѣнія (объ умозрѣніи подробно будетъ сказано въ слѣдующей главѣ), чтобы отвлечься отъ безконечно разнообразнаго множества вещей и сосредоточить вниманіе на утопающемъ въ ихъ разнообразіи островкѣ тожественнаго въ нихъ, чтобы подвергнуть это тожественное сравниванію, которое необходимо для опознанія и дифференцированія. Такимъ образомъ философъ, изучающій субстанціальность, и химикъ, изучающій

реакцію образованія $Ca\ SO_4$, отличаются другъ отъ друга не тѣмъ, что одинъ имѣетъ дѣло съ фактомъ опыта, даннымъ въ воспріятіи единичной вещи, а другой будто бы имѣетъ дѣло съ чѣмъ-то не даннымъ въ опытѣ: оба они совершенно одинаково находятъ изучаемыя ими стороны міра въ опытѣ, въ воспріятіи единичныхъ вещей, но въ силу условій сравненія опытный матеріалъ одной науки дифференцируется, фиксируется и наблюдается съ величайшимъ трудомъ, тогда какъ опытный матеріалъ другой науки дифференцируется съ совершенною отчетливостью. Поэтому, когда философъ начинаетъ раскрывать содержаніе такихъ понятій, какъ субстанція, то люди, не дифференцировавшіе этой стороны вещей, воображаютъ, что эти слова или лишены всякаго значенія, или же значеніе ихъ не можетъ быть дано въ сознаніи такъ, какъ дано значеніе словъ «этотъ красный цвѣтъ» при воспріятіи красной вещи.

Пріобрѣтеніе знаній низшей степени общности требуетъ меньшаго труда, однако все же они даются не такъ легко, какъ знанія средней степени общности, и въ нѣкоторыхъ случаяхъ требуютъ необыкновеннаго спеціальнаго навыка и упражненія. Всѣ мы безъ труда отличаемъ воробья отъ овсянки, но не многіе изъ насъ способны замѣтить тѣ различія между воробьями, въ силу которыхъ зоологъ отличаетъ видъ домашнихъ отъ вида полевыхъ воробьевъ (passer domesticus и passer montanus). Тонкія различія между сѣменами ржи, которыя опытный хозяинъ признаетъ всхожими или невсхожими, различія между условіями варки сыра, которыя опытный сыроваръ признаетъ благопріятными или неблагопріятными, требующими такихъ-то или иныхъ дополненій или измѣненій, различія между сортами стали, принимаемыя инженеромъ въ расчетъ при употребленіи стали для различныхъ цѣлей, и т. п. принадлежатъ къ числу знаній низшей степени общности, и всякій знаетъ, какой трудъ, вниманіе, настойчивость и навыкъ требуются для пріобрѣтенія этихъ знаній. Пріобрѣтая эти знанія, мы сталкиваемся съ затрудненіемъ, которое аналогично одному изъ затрудненій, препятствующихъ пріобрѣтенію наиобщихъ знаній. Нужно обладать виртуозною способностью различенія для того, чтобы, сталкиваясь съ вещами, обладающими множествомъ одинаковыхъ свойствъ, сосредоточить вниманіе на утопающемъ въ ихъ сходствѣ островкѣ различнаго

въ нихъ, чтобы подвергнуть это различное сравниванію для опознанія и дифференцированія.

Труднѣе всего опознать во всякой вещи ея индивидуальность [1]), т.-е. то, въ чемъ вещь оказывается единственною въ мірѣ, неповторимою и незамѣнимою ничѣмъ другимъ. Всякій человѣкъ, всякое животное и растеніе, всякое событіе или процессъ, напр., игра Росси въ «Королѣ Лирѣ», несомнѣнно имѣютъ свою индивидуальную физіономію, но уловить индивидуальность единичной вещи удается лишь немногимъ людямъ и только въ отношеніи къ немногимъ вещамъ. Интересъ къ индивидуальному и способность улавливать его есть утонченный цвѣтокъ культуры, распускающійся лишь тамъ, гдѣ развито стремленіе къ художественному, эстетическому созерцанію, созиданію и преобразованію дѣйствительности. Воспріятіе индивидульнаго содержанія вещи сопутствуется въ насъ сознаніемъ внезапно возникшей чрезвычайной близости, интимнаго отношенія къ вещи, сознаніемъ того, что мы вошли въ глубочайшіе тайники ея своеобразной, самостоятельной жизни. Однако въ большинствѣ случаевъ при этомъ мы не идемъ далѣе смутнаго сознанія индивидуальности и отмѣтить точно, какая часть переживаемаго содержанія вещи индивидуальна, не менѣе трудно, чѣмъ указать точно наиобщую сторону переживаемаго содержанія вещи.

Натуры, несклонныя къ художественному созерцанію дѣйствительности, улавливаютъ индивидуальность лишь тѣхъ вещей, съ которыми въ силу практическихъ потребностей и интересовъ имъ приходится часто сталкиваться, какъ съ индивидуальностями: такимъ знаніемъ обладаетъ всякій по отношенію къ своимъ роднымъ или по крайней мѣрѣ ближайшимъ родственникамъ, къ своей соціальной средѣ, своему городу, имѣнію и т. п. Иногда такое глубокое знаніе возникаетъ даже въ отношеніи малозначительныхъ вещей; такъ, пастухъ знаетъ каждую овцу въ стадѣ, садовникъ всякую яблоню въ саду. Однако въ этихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло чаще всего съ виртуозно развитымъ знаніемъ низшихъ степеней общности (такая-то овца отличается отъ

[1]) Такъ какъ и у общаго есть индивидуальныя черты, о чемъ будетъ сказано ниже, то во избѣжаніе недоразумѣній замѣтимъ, что рѣчь идетъ только объ индивидуальности единичныхъ вещей, событій, явленій, процессовъ и т. п.

всѣхъ другихъ тѣмъ, что у нея шерсть нѣсколько длиннѣе, такая-то овца прихрамываетъ и т. п.), а вовсе не съ знаніемъ индивидуальности единичной вещи.

Если строго отличить знаніе низшей степени общности отъ знанія «этого индивидуума», какъ такового, то окажется, что знаніе индивидуальности единичной вещи есть явленіе чрезвычайно рѣдкое. Вмѣсто того, чтобы соглашаться съ номиналистами, которые утверждаютъ, будто общихъ идей никто въ своемъ сознаніи не наблюдаетъ, и будто познавательная дѣятельность начинается съ знанія индивидуальностей, мы скорѣе поняли бы того, кто сталъ бы утверждать, что индивидуальное совсѣмъ непознаваемо, и что все знаніе складывается только изъ общихъ понятій и представленій. Однако разсматривать эту мысль въ подробностяхъ и бороться противъ нея мы здѣсь не будемъ. Она требуетъ особаго изслѣдованія, которое могло бы составить спеціальную монографію, посвященную вопросамъ теоріи знанія «историческихъ» наукъ (въ томъ смыслѣ, какой придаютъ этому термину Виндельбандъ и Риккертъ), между тѣмъ какъ мы занимаемся общими вопросами теоріи знанія, для которыхъ на современной ступени развитія наукъ важнѣе изслѣдовать познаніе общаго. Поэтому здѣсь можно ограничиться однимъ только соображеніемъ, наводящимъ на мысль о познаваемости индивидуальнаго содержанія единичныхъ вещей. Оно состоитъ въ томъ, что различіе между общимъ и индивидуальнымъ имѣетъ лишь относительный характеръ. Общее, будучи таковымъ въ отношеніи къ единичнымъ вещамъ и болѣе частному общему, есть въ отношеніи къ координированному съ нимъ общему единичная реальность, обладающая индивидуальными особенностями, нигдѣ болѣе въ мірѣ не встрѣчающимися. Въ этомъ смыслѣ можно, напр., говорить объ индивидуальности волчьей или лисьей натуры, имѣя въ виду не «этого» волка или лису, а волка и лису вообще. Поскольку такое знаніе возможно, очевидно, должно быть возможнымъ и знаніе индивидуальности единичной вещи.

Затрудненія, встрѣчающіяся на пути пріобрѣтенія наиобщаго знанія, а также знанія низшихъ степеней общности и знанія индивидуальности единичныхъ вещей, окончательно подтверждаютъ мысль, что отчетливо дифференцированные, легко наблюдаемые и фиксируемые вниманіемъ элементы познанія въ пода-

вляющемъ большинствѣ случаевъ относятся къ области среднеобщаго, тогда какъ все остальное содержаніе міра дифференцируется въ человѣческой познавательной дѣятельности еще съ величайшимъ трудомъ и крайне несовершенно. Однако на этомъ результатѣ нельзя остановиться, необходимо устранить еще одно недоразумѣніе; если мы начинаемъ съ знаній средней степени общности и уже отсюда постепенно переходимъ въ одну сторону къ знаніямъ болѣе частнымъ и въ другую сторону къ знаніямъ болѣе общимъ, то почему же громадное большинство людей увѣрено въ томъ, что мы начинаемъ съ знанія единичныхъ вещей и отсюда постепенно восходимъ къ все болѣе широкимъ обобщеніямъ? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ напомнимъ о томъ quaternio terminorum, которое было уже указано выше: мы сталкиваемся съ единичными вещами, но познаемъ въ нихъ лишь среднеобщее содержаніе ихъ. На вопросъ, какимъ же образомъ при этихъ условіяхъ намъ приходитъ въ голову мысль, что мы имѣемъ дѣло съ единичною вещью, найти отвѣтъ не трудно. Всѣ вещи, даже и не опознанныя нами въ ихъ индивидуальномъ содержаніи, воспринимаются нами вмѣстѣ съ пространственно временными или, по крайней мѣрѣ, съ временными опредѣленіями. Эти пространственно-временныя опредѣленія обыкновенно относятся не къ общему опознанному нами содержанію вещи, а къ ея индивидуальности, но такой дифференціаціи объекта, при которой мы замѣтили бы это, никогда не бываетъ на низшихъ ступеняхъ знанія и особенно въ житейскомъ познаніи. Зная благодаря пространственно-временнымъ опредѣленіямъ, что передъ нами находится «эта» единичная вещь, и интересуясь въ виду своихъ практическихъ цѣлей «этою» вещью, а не вещью вообще, мы хотя и познаемъ ее лишь съ общей стороны, все же относимъ опознанное содержаніе къ «этому» индивидууму и воображаемъ, что узнали «эту» вещь, какъ «эту». Быть можетъ, увѣренности въ томъ, что передъ нами въ опытѣ находится единичная, единственная въ своемъ родѣ вещь содѣйствуетъ еще и слѣдующее обстоятельство: если объектъ со всею полнотою своего бытія имманентенъ процессу знанія, то несомнѣнно, даже и не познавая его индивидуальности въ дифференцированной формѣ, мы смутно различаемъ, что передъ нами находится «нѣчто иное», чѣмъ всѣ другія вещи, и если мы начинаемъ утверждать, что

всѣ вещи въ мірѣ суть единственныя въ своемъ родѣ индивидуальности (напр., Лейбницъ говоритъ, что «двѣ субстанціи не могутъ быть совершенно сходны другъ съ другомъ и различаться только нумерически»), то эта истина есть результатъ умозрѣнія, подкрѣпляемаго указаннымъ смутнымъ чувствомъ различія. Наконецъ, надобно принять въ расчетъ еще и то, что у насъ вообще есть склонность считать всякое знаніе, стоящее въ нашемъ сознаніи на низшей ступени общности, единичнымъ: это объясняется тѣмъ, что усмотрѣть общность знанія можно не иначе, какъ по соотношенію его съ соотвѣтствующими ему дѣйствительными или возможными болѣе частными знаніями, и если это соотношеніе не усмотрѣно, то общее знаніе кажется намъ знаніемъ единичнымъ.

Если признать, что наиболѣе отчетливо дифференцированные элементы знанія, напр., элементы зрительныхъ воспріятій принадлежатъ къ области средне-общаго, то тогда всѣ психологическія возраженія противъ реализма, основанныя на томъ, что мы не наблюдаемъ въ сознаніи «общихъ представленій», отпадаютъ. Остаются только возраженія онтологическія, основанныя на противорѣчіи между реализмомъ и чувственнымъ знаніемъ, которое, повидимому, убѣждаетъ насъ въ томъ, что вещи, поскольку онѣ занимаютъ различныя мѣста въ пространствѣ и времени, вполнѣ обособлены другъ отъ друга по своему содержанію и не могутъ заключать въ себѣ численно-тожественной основы, такъ какъ это означало бы, что одинъ и тотъ же численно-тожественный элементъ міра принадлежитъ различнымъ временамъ и даже въ одно и то же время находится въ различныхъ мѣстахъ пространства. По поводу этихъ соображеній необходимо замѣтить, что въ нихъ нѣтъ возраженія противъ реализма, а есть только постановка задачи—построить такое ученіе о пространственно-временномъ мірѣ, которое объяснило бы, какимъ образомъ возможно пространственно-временное обособленіе однѣхъ сторонъ вещей, при полномъ тожествѣ другихъ сторонъ ихъ. Подобная же задача намѣчена уже въ предъидущей главѣ по поводу вопроса объ условіяхъ общеобязательности и всеобщности знанія, и тамъ было уже указано, что рѣшеніе ея подлежитъ вѣдѣнію онтологіи, а не гносеологіи. Нѣкоторыя изъ условій, которыя должна принять въ расчетъ при

этомъ онтологія, указываются теоріею знанія и, если соблюденіе этихъ условій должно привести къ паденію какихъ-либо міросозерцаній, напр., нѣкоторыхъ формъ матеріализма, то тѣмъ хуже для этихъ міросозерцаній, а вовсе не для теоріи знанія, ниспровергающей ихъ. Во избѣжаніе недоразумѣній, замѣтимъ только еще, что не слѣдуетъ подъ вліяніемъ видимой внѣшней противоположности между двумя міросозерцаніями или теоріями воображать, будто они исключаютъ другъ друга: нерѣдко противоположность оказывается чисто-внѣшнею, обусловленною только неудачными выраженіями, или, если противоположность дѣйствительно существуетъ, все же по крайней мѣрѣ самыя цѣнныя стороны теорій оказываются согласимыми, а устраненію подлежитъ нѣчто несущественное. Казалось бы, напр., что реализмъ и современныя феноменалистическія теченія въ наукѣ прямо исключаютъ другъ друга, между тѣмъ на дѣлѣ все цѣнное, что есть въ научномъ феноменализмѣ, напр., его утонченныя наблюденія надъ текучею, вѣчно подвижною стороною вещей, вполнѣ доступно и реалисту, хотя онъ при этомъ не упускаетъ изъ виду также и тожественнаго во многомъ. Противорѣчивымъ и ни съ чѣмъ не сообразнымъ реализмъ становится только въ томъ случаѣ, если понимать его утвержденія грубо чувственно, напр., если представлять себѣ, что содержаніе родового понятія, положимъ понятія лошади, составляетъ особую вещь родовую лошадь, которая пасется гдѣ-нибудь на Гималаяхъ, или на Марсѣ.

Реалистическая теорія понятій утверждаетъ, что общее въ вещахъ и мышленіи непроизводно. Если это вѣрно, то всѣ теоріи, пытающіяся произвести общее изъ необщаго, должны или заключать въ себѣ petitio principii или отодвигать проблему въ безконечность. Крайній номинализмъ, какъ показано выше, заключаетъ въ себѣ эти недостатки. Теперь для окончательнаго утвержденія реализма мы должны показать, что и всѣ формы концептуализма и умѣреннаго номинализма грѣшатъ тѣмъ же.

Согласно ученію концептуализма, въ вещахъ общаго нѣтъ, но въ мышленіи оно существуетъ (общія представленія и понятія) и возникаетъ изъ необщаго (единичныя представленія). Элементарные учебники психологіи и логики утверждаютъ, что для возникновенія общихъ представленій изъ единичныхъ необходимы и достаточны три познавательныя дѣятельности: сравненіе (усмо-

трѣніе сходнаго и различнаго), отвлеченіе (сосредоточеніе вниманія на отдѣльныхъ различенныхъ сторонахъ предмета) и обобщеніе (сочетаніе однихъ лишь сходныхъ признаковъ). Излагается этотъ процессъ обыкновенно такъ, какъ будто объясненіе его не представляетъ никакихъ затрудненій. Намъ говорятъ, напр., что общее представленіе дома получается изъ единичныхъ представленій слѣдующимъ образомъ: какъ бы ни были разнообразны дома по архитектурѣ, матеріалу, постройкѣ, величинѣ, все же у всякаго дома есть крыша, окна, двери и т. п.; отвлекая эти признаки, присущіе всѣмъ домамъ, мы получаемъ общее представленіе дома. Крайняя простота этого объясненія наводитъ на мысль, что въ немъ кроется какой-нибудь недочетъ, и въ самомъ дѣлѣ этотъ недочетъ обнаружить нетрудно: крыша, окно, дверь и т. п., какъ признаки, присущіе всѣмъ домамъ, суть уже общія, а вовсе не единичныя представленія, слѣдовательно, ссылаясь на нихъ, намъ показали только, какъ изъ сравнительно простыхъ общихъ представленій можно составить болѣе сложное общее представленіе, намъ показали, какъ изъ кирпичей можно сложить стѣну, между тѣмъ вопросъ о томъ, какъ впервые возникли общія представленія изъ необщихъ, какъ возникли кирпичи, остался вовсе не разрѣшеннымъ, и разрѣшить его этимъ путемъ нельзя: въ самомъ дѣлѣ, это объясненіе заключаетъ въ себѣ petitio principii, а если для устраненія его мы станемъ объяснять возникновеніе общихъ представленій крыши, окна и т. п. тѣмъ же способомъ (ссылкою на сравненіе, отвлеченіе, обобщеніе), то получится новое petitio principii, для устраненія котораго придется прибѣгнуть къ тѣмъ же размышленіямъ и т. д. до безконечности.

Элементарное изложеніе концептуализма слишкомъ грубо обнаруживаетъ недостатки этой теоріи. Возможна и такая постановка вопроса, при которой они глубоко скроются. Можно утверждать, что различныя вещи (и представленія) содержатъ въ себѣ элементы неразличимо сходные (одинаковые) по содержанію, но численно различные (въ этомъ смыслѣ они не тожественны, такъ что единаго во многомъ въ вещахъ нѣтъ); отвлекая эти элементы изъ единичныхъ представленій, мы получаемъ представленіе (или понятіе), служащее замѣстителемъ (концептуалистическая теорія замѣщенія) или представителемъ (концептуалистическая теорія

представительства) многихъ единичныхъ представленій. Эта теорія опирается на понятіе неразличимо сходныхъ, т.-е. одинаковыхъ по содержанію, но численно различныхъ элементовъ. Но здѣсь является вопросъ, возможно ли существованіе одинаковости содержанія безъ тожества содержанія въ какомъ-либо отношеніи. На этотъ вопросъ приходится отвѣтить, что понятіе одинаковости и даже вообще понятіе сходства неизбѣжно ведетъ къ ссылкѣ на понятіе тожества или, въ случаѣ нежеланія прибѣгнуть къ этому понятію, заключаетъ въ себѣ безконечно повторяющуюся проблему. Husserl въ своихъ «Logische Untersuchungen» говоритъ объ этомъ слѣдующее: «Вездѣ, гдѣ есть одинаковость, есть также тожество въ строгомъ и истинномъ смыслѣ этого слова. Мы не можемъ называть двѣ вещи одинаковыми, не указывая той ихъ стороны, съ которой онѣ одинаковы. Той стороны, сказалъ я, и здѣсь-то и заключается тожество. Всякая одинаковость имѣетъ отношеніе къ роду, которому подчинены сравниваемыя вещи, и этотъ родъ не есть только нѣчто опять-таки лишь одинаковое съ обѣихъ сторонъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ возникалъ бы противорѣчивый regressus in infinitum (регрессъ въ безконечность). Обозначая сравниваемую сторону, мы указываемъ съ помощью болѣе общаго родового термина тотъ кругъ специфическихъ различій, въ которомъ находится тожественная сторона сравниваемыхъ вещей. Если двѣ вещи одинаковы со стороны формы, то соотвѣтствующій родъ формы есть тожественный элементъ въ нихъ; если онѣ одинаковы со стороны цвѣта, то въ нихъ тожественъ родъ цвѣта и т. д. Правда, не всякій родъ можетъ быть обозначенъ точно словами, и потому нерѣдко мы не находимъ подходящаго выраженія для обозначенія сравниваемой стороны вещей, иногда намъ трудно бываетъ ясно указать ее; тѣмъ не менѣе мы имѣемъ ее въ виду, такъ что она опредѣляетъ наше утвержденіе одинаковости вещей. Если бы кто-либо, хотя бы только въ отношеніи къ чувственной сторонѣ воспріятій, сталъ опредѣлять тожество, какъ пограничный случай одинаковости, то это было бы извращеніемъ истиннаго отношенія между понятіями. Не одинаковость, а тожество есть нѣчто абсолютно неопредѣлимое. Одинаковость есть отношеніе предметовъ, подчиненныхъ одному и тому же роду. Если бы не могло быть рѣчи о тожествѣ рода, о той

сторонѣ, съ которой существуетъ одинаковость, то не могло бы быть и рѣчи объ одинаковости» [1]).

Можно попытаться спастись отъ этихъ соображеній ссылкою на то, что сходное не имѣетъ никакого отношенія къ тожеству, такъ какъ неразличимо сходное является таковымъ для насъ, а въ дѣйствительности оно заключаетъ въ себѣ различія. Однако это возраженіе недопустимо въ имманентной теоріи знанія, не раздваивающей міра на представленія о вещахъ и дѣйствительныя вещи: то, что представляется, какъ не различающееся между собою, и на самомъ дѣлѣ есть не различное, а тожественное; если же дальнѣйшее изслѣдованіе вскроетъ различіе тамъ, гдѣ мы раньше видѣли только тожество, то отъ этого тожество не перестанетъ быть тожествомъ, оно только дополнится при этомъ усмотрѣнными различіями.

Пользуясь аргументаціею, аналогичною той, къ которой прибѣгнулъ Husserl для опроверженія юмовской теоріи различенія признаковъ вещей [2]), можно указать еще одинъ недостатокъ, присущій всѣмъ концептуалистическимъ теоріямъ и состоящій опять-таки въ томъ, что проблема оказывается или безконечною, или для окончанія ея нужно прибѣгнуть къ реализму. Сходство (при численномъ различіи, при отсутствіи тожества) не можетъ быть послѣднимъ основаніемъ для возникновенія общаго представленія уже потому, что всякая вещь сходна со многими другими вещами въ различныхъ отношеніяхъ. Положимъ, вещь a сходна съ вещами b, c и d въ одномъ отношеніи и съ вещами k, l и m въ другомъ отношеніи, такъ что a, b, c и d составляютъ одинъ классъ и a, k, l, m другой классъ; если классы образуются на основаніи чувства сходства, то, слѣдовательно, относя вещь a въ одномъ отношеніи къ первому классу, а въ другомъ ко второму, я долженъ различать два разныя чувства сходства, два разные круга сходствъ, т.-е. долженъ уже имѣть классификацію сходствъ; по поводу этой классификаціи является вопросъ, откуда она возникла, и если въ отвѣтъ на это мы опять сошлемся на чувство сходства, то проблема окажется безконечною, если же во избѣжаніе безконечности мы сошлемся гдѣ-либо на тожество,

---

[1]) Husserl, Logische Untersuchungen, II, стр. 112 с.

[2]) Husserl, Logische Untersuchungen, II ч., стр. 194 с.

то концептуалистическая теорія превратится въ реалистическую.

Умѣренный концептуализмъ и номинализмъ полагаютъ, что роль общихъ представленій играютъ единичныя представленія, въ которыхъ благодаря способности отвлеченія выдвинуты на первый планъ признаки, сходные съ признаками другихъ вещей, входящихъ въ классъ. Поскольку эти теоріи прибѣгаютъ къ понятію сходства, всѣ недостатки крайняго концептуализма, перечисленные выше, присущи имъ, а потому мы и не будемъ подвергать ихъ спеціальному разсмотрѣнію.

Въ заключеніе напомнимъ опять, что концептуализмъ и умѣренный номинализмъ, поскольку они считаютъ общія представленія замѣстителями или представителями единичныхъ представленій, содержатъ въ себѣ допущеніе возможности трансцендентнаго знанія и, строго говоря, этого уже достаточно, чтобы отвергнуть подобныя теоріи.

Намъ остается теперь вернуться къ реалистической теоріи общаго, чтобы сдѣлать изъ нея нѣсколько выводовъ, необходимыхъ для теоріи знанія. Общее есть тожественное во многомъ; слѣдовательно, общее находится въ связи со многими существами, явленіями и т. п., но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, будто оно повторяется, существуетъ во многихъ экземплярахъ. Общее такъ же единично, какъ и индивидуальное. Различіе состоитъ только въ томъ, что общее есть многообъемлющая индивидуальность (Gesammtindividualität), а индивидуальное въ узкомъ смыслѣ этого слова есть неразложимый далѣе членъ (Gliedindividualität) многообъемлющей индивидуальности. Такъ, напр., матерія есть неповторимая въ мірѣ, существующая въ единственномъ экземплярѣ, но многообъемлющая индивидуальность, а какой-нибудь кристаллъ горнаго хрусталя есть неповторимый индивидуальный членъ этой индивидуальности. Въ связи съ этимъ необходимо признать, что и общіе законы трактуютъ вовсе не о повторяющихся безчисленное количество разъ въ одномъ и томъ же видѣ явленіяхъ: событіе, о которомъ говоритъ законъ, есть нѣчто единственное въ мірѣ, множественность заключается не въ немъ, а въ различныхъ связанныхъ съ нимъ сопутствующихъ обстоятельствахъ, о которыхъ мы

и говоримъ, что въ нихъ осуществляется одинъ и тотъ же законъ.

Изъ этого ученія объ отношеніи между общимъ и частнымъ вытекаютъ чрезвычайно важные методологическіе выводы относительно содержанія и объема понятій. Для цѣлей теоріи знанія они будутъ использованы въ слѣдующей главѣ, преимущественно въ ученіи объ индукціи, здѣсь же мы только коснемся ихъ въ общимъ чертахъ. Для номиналиста и концептуалиста общее понятіе и общій законъ есть или сочетаніе (реестръ) множества индивидуальностей, или экстрактъ изъ нихъ. Поэтому номиналистическая и концептуалистическая логика во всѣхъ своихъ теоріяхъ и классификаціяхъ, особенно въ ученіи о доказательствахъ, выдвигаетъ на первый планъ объемъ понятій и отъ знанія объема, т.-е. видовъ и особей, подчиненныхъ понятію или закону, восходитъ къ общему понятію или закону. Отсюда вслѣдствіе невозможности охватить всѣ частныя явленія, связанныя съ общимъ понятіемъ или закономъ, возникаютъ неустранимыя противорѣчія и затрудненія въ теоріяхъ этой логики. Въ послѣднее время въ логикѣ замѣчается наклонность придавать большее значеніе содержанію понятія, чѣмъ объему, но этотъ процессъ находится еще лишь въ зачаточномъ періодѣ развитія. Въ полной и послѣдовательной формѣ этотъ переворотъ можетъ быть осуществленъ въ логикѣ только на почвѣ реалистической теоріи понятій. Согласно этой теоріи общее есть реальная индивидуальность, преставляющая собою самостоятельное цѣлое, Gesammtindividualität, а виды, подчиненные общему (объемъ понятія), суть части этого общаго, связанныя съ нимъ и другъ съ другомъ реальною, а не только логическою связью сопринадлежности: они находятся не подъ общимъ, а въ общемъ [1]). Эти части также суть индивидуальности, а потому сколько бы мы ни изучали общее, мы еще не познаемъ ихъ, какъ части, и наоборотъ, сколько бы мы ни изучали части, какъ части, изъ нихъ мы не познаемъ общаго: кто хочетъ полнаго знанія, тотъ долженъ изучать и общее, и связанное съ нимъ частное. Одинаково заблуждаются и тѣ, кто совершенно подчиняетъ общее

[1]) См. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, Einleitung, см. также вообще его характеристику «эманатистической» логики, стр. 37—51, 56—68.

частному, считая общее нереальнымъ, лишь въ мышленіи человѣка существующимъ продуктомъ абстракціи, и тѣ, кто совершенно подчиняетъ частное общему, полагая, что оно есть цѣликомъ продуктъ діалектическаго развитія общаго понятія, что оно есть цѣликомъ только слѣдствіе общаго. Для обозначенія этихъ отношеній мы не будемъ пользоваться терминами общее и индивидуальное или общее и единичное, такъ какъ противоположности между общимъ и индивидуальнымъ или единичнымъ нѣтъ. Не желая однако черезчуръ отклоняться отъ общепринятой терминологіи, мы будемъ обозначать эти отношенія словами общее и частное, разумѣя подъ общимъ цѣлое и придавая этимъ терминамъ относительное, а не абсолютное значеніе.

Отрицая поглощеніе общаго частнымъ и наоборотъ, мы вовсе не отрицаемъ глубокой и тѣсной связи между тѣмъ и другимъ. Подъ вліяніемъ этой связи мы естественно и необходимо, изучивъ частное, стремимся прослѣдовать въ сферу общаго и наоборотъ. Только этою связью объясняется то, что общее, несмотря на свою цѣлостную единичность, нерѣдко представляется намъ, какъ классъ вещей, т.-е. со стороны своего отношенія къ нѣкоторому множеству. Въ такихъ случаяхъ, мысля общее, мы прослѣживаемъ также въ знаніи и связи его съ соотвѣтствующими видами, а можетъ быть даже и съ особями [1]). Однако надо особенно подчеркнуть, что мышленіе объ общемъ вовсе не всегда есть мышленіе о классѣ: оно можетъ также осуществляться въ формѣ мышленія объ общемъ, какъ о самостоятельной единицѣ (specifische Einzelheit въ отличіе отъ individuelle Einzelheit, по терминологіи Husserl'я) или также въ формѣ мышленія объ особи, но какъ о любой особи класса и т. п. [2]), и эти различныя формы могутъ быть объяснены только реалистическою теоріею, которая признаетъ, съ одной стороны, самостоятельное содержаніе общаго и частнаго, съ другой стороны, реальную связь между тѣмъ и другимъ.

---

[1]) Въ этихъ случаяхъ мы стоимъ на пути къ тому интуитивному мышленію, которое Фолькельтъ считаетъ идеаломъ осуществленія понятій въ сознаніи. См. Volkelt, Erfahrung und Denken, стр. 346 с.

[2]) См. объ этомъ Husserl, Logische Untersuchungen, II ч. стр. 146—148, 170 и др.

Дальнѣйшею разработкою поднятыхъ въ настоящей главѣ проблемъ мы заниматься не будемъ, такъ какъ вопросъ о разновидностяхъ мышленія объ общемъ относится къ феноменологіи познанія, а вопросъ о характерѣ реальныхъ связей между общимъ и частнымъ и о различіи между общимъ и частнымъ по ихъ значенію въ міровомъ цѣломъ относится къ онтологіи.

Для теоріи знанія важны только отрицательные результаты настоящей главы. Они состоятъ въ томъ, что для процесса мышленія нѣтъ различій между общимъ и частнымъ. Общее и частное одинаково единичны и индивидуальны; общее не можетъ считаться чѣмъ-то логическимъ или раціональнымъ по преимуществу. Въ связи съ этимъ недопустимъ также и дуализмъ между наглядным представленіемъ и понятіемъ: и наглядныя представленія, и понятія не отображаютъ дѣйствительности [1]), но зато они содержатъ ее въ себѣ; они одинаково заключаютъ въ себѣ бытіе, и благодаря этому именно обстоятельству, несмотря на предостереженіе Канта, въ процессѣ мышленія можно выходить синтетически за предѣлы понятія совершеннно такъ же, какъ это можно сдѣлать, по мнѣнію Канта, опираясь на созерцанія (наглядныя представленія).

Этими результатами мы и воспользуемся въ слѣдующей главѣ для ученія о методахъ мышленія, въ особенности для ученія объ индукціи.

---

[2]) Въ противоположность этому см. Риккертъ: Границы естественнонаучнаго образованія понятій, перев. А. Водена, стр. 167.

ГЛАВА IX.

Элементарные методы знанія.

I. Теорія интуитивизма (теорія непосредственнаго усмотрѣнія связи основанія и слѣдствія).

Сужденіе есть актъ дифференціаціи объекта путемъ сравненія. Въ результатѣ этого акта, при успѣшномъ выполненіи его, мы имѣемъ предикатъ P, т.-е. дифференцированную сторону дѣйствительности, субъектъ, т.-е. часть дѣйствительности, ближайшимъ образомъ подвергавшуюся дифференціаціи и характеризуемую признакомъ S, и необходимое отношеніе (отношеніе основанія и слѣдствія) между субъектомъ и предикатомъ, такъ какъ предикатъ есть элементъ или сторона (aspect) субъекта.

Дифференціація путемъ сравненія выдѣляетъ P, но она выдѣляетъ его изъ объекта S, какъ элементъ этого объекта, т.-е. съ сознаніемъ связи между S и P. Если бы не было этого сохраненія и усмотрѣнія связи между P и объектомъ S, то не было бы и сужденія. Слѣдовательно, теорія сужденій должна допускать, что мы сознаемъ не только элементы міра, но и отношенія между этими элементами, процессы дѣйствованія, функціональныя зависимости и т. п., какъ живое, реальное единеніе. Интуитивизмъ удовлетворяетъ этому требованію, такъ какъ утверждаетъ, что весь міръ со всѣмъ своимъ содержаніемъ, со всѣми своими элементами и связями между ними, непосредственно данъ познающему субъекту.

Сужденія, возникающія этимъ простымъ путемъ усмотрѣнія связи между основаніемъ и слѣдствіемъ, суть сужденія воспріятія.

Процессы воспріятія могутъ быть двухъ родовъ: прямые и косвенные. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ элементы дѣйствительности соединены другъ съ другомъ необходимыми связями, связями основанія и слѣдствія, такъ что если дана часть дѣйствительности S, то вмѣстѣ съ нею неизбѣжно и необходимо должна быть дана (быть можетъ, въ другое время и въ другомъ мѣстѣ) и нѣкоторая другая часть дѣйствительности P. Отсюда, если объекты реально содержатся въ актахъ воспріятія познающаго существа, является возможность слѣдующихъ двухъ формъ воспріятія. Въ однихъ случаяхъ мы воспринимаемъ нѣкоторую сложную часть дѣйствительности S и, не выходя за ея предѣлы, подвергаемъ ее дифференціаціи и находимъ въ ея составѣ элементъ P, какъ необходимую сторону цѣлаго. Такія воспріятія мы будемъ называть прямыми. Въ другихъ случаяхъ мы воспринимаемъ часть дѣйствительности S, но вслѣдъ за этимъ выходимъ за ея предѣлы, прослѣживая необходимую связь ея съ другою частью дѣйствительности P и воспринимая такимъ образомъ это P въ его необходимомъ отношеніи къ S. Такія воспріятія мы будемъ называть косвенными.

Сужденіе есть не что иное, какъ дифференцированный путемъ сравненія въ какомъ-либо отношеніи объектъ. То отношеніе, которое дифференцировано въ сужденіи, само обладаетъ всегда богатымъ содержаніемъ и находится въ связи со всевозможными другими объектами. Отсюда слѣдуетъ, что всякое сужденіе само можетъ стать матеріаломъ для дальнѣйшаго построенія знанія. Построеніе новаго сужденія изъ матеріала уже существующихъ сужденій называется умозаключеніемъ. Какъ и воспріятія, умозаключенія могутъ быть двухъ родовъ—прямыя и косвенныя. Въ однихъ случаяхъ мы, не выходя за предѣлы данныхъ сужденій, накладываемъ ихъ другъ на друга (если дано нѣсколько сужденій) такъ, что субъекты ихъ образуютъ одно цѣлое, а предикаты другое цѣлое, и затѣмъ подвергаемъ эти цѣлыя дальнѣйшей общей для всѣхъ ихъ частей дифференціаціи (что́ возможно не иначе, какъ при наличности тожественнаго содержанія въ этихъ частяхъ), получая изъ нихъ новые субъектъ и предикатъ, т.-е. новое сужденіе. Такія умозаключенія мы будемъ называть прямыми. Въ другихъ случаяхъ мы комбинируемъ данныя сужденія (если ихъ нѣсколько) такъ, что они образуютъ цѣпь, соеди-

няясь своими однородными по содержанію элементами (слѣдовательно, эта операція возможна лишь въ томъ случаѣ, если субъекты или предикаты или субъектъ и предикатъ пары различныхъ сужденій заключаютъ въ себѣ тожественные элементы) и затѣмъ выходимъ за предѣлы связей этой цѣпи, замыкая ее, т.-е. прослѣживая нѣкоторую новую связь, соединяющую разнородные элементы цѣпи. Такія умозаключенія мы будемъ называть косвенными или дедуктивными.

Прямыя воспріятія и умозаключенія образуютъ группу прямыхъ методовъ знанія, а косвенныя воспріятія и умозаключенія образуютъ группу косвенныхъ методовъ знанія. Между этими группами существуютъ глубокія различія, и всѣ они вытекаютъ изъ того, что въ прямыхъ методахъ всѣ элементы высказываемаго сужденія усматриваются прямо въ содержаніи взятаго для опознанія матеріала, а въ косвенныхъ методахъ одинъ изъ элементовъ сужденія усматривается косвенно путемъ выхода за предѣлы взятаго для опознанія матеріала. Иными словами, такъ какъ субъектъ и предикатъ сужденія относятся другъ къ другу, какъ основаніе и слѣдствіе, это значитъ, что въ прямыхъ методахъ основаніе и слѣдствіе даны и намъ остается только выразить отношеніе между ними въ дифференцированной формѣ, тогда какъ въ косвенныхъ методахъ мы должны, принявъ данное за основаніе, подыскать къ нему сначала слѣдствіе, или, наоборотъ, принявъ данное за слѣдствіе, подыскать къ нему основаніе и тогда уже высказать это отношеніе въ дифференцированной формѣ.

Оба эти метода возможны лишь въ томъ случаѣ, если въ опытѣ непосредственно даны не только элементы міра, но и всѣ связи между ними, не исключая связей основанія и слѣдствія. Кромѣ того, косвенные методы возможны лишь въ томъ случаѣ, если воспринятый объектъ, служащій исходнымъ пунктомъ развитія этого рода знанія, присутствуя реально въ актѣ знанія, реально влечетъ за собою свои слѣдствія и такимъ образомъ самъ выводитъ насъ за свои предѣлы, заставляетъ насъ прослѣдить свои отношенія къ другимъ элементамъ міра.

Строго говоря, согласно теоріи интуитивизма, всѣ процессы знанія, не исключая и умозаключеній, суть процессы воспріятія, и различія между ними опредѣляются лишь тѣмъ, строится ли

сужденіе на основаніи прямого или косвеннаго воспріятія, а также тѣмъ, строится ли сужденіе на основаніи уже существующихъ сужденій или безъ ихъ помощи.

Разсмотримъ теперь подробно различія между этими формами знанія и затѣмъ уже, въ концѣ главы, сравнимъ теорію интуитивизма съ другими теоріями, чтобы показать, что безъ признанія данности въ воспріятіи связей основанія и слѣдствія нельзя объяснить процессъ возникновенія сужденія.

II. Прямые методы.

Простѣйшій изъ прямыхъ методовъ знанія есть построеніе сужденія на основаніи одного акта воспріятія, путемъ дифференцированія непосредственно даннаго въ немъ и еще необработаннаго въ познаніи содержанія. Развитое сознаніе, опираясь на прошлый опытъ, легко дифференцируетъ непосредственно данный матеріалъ и тотчасъ же выходитъ дальше за его предѣлы, вслѣдствіе чего получается косвенное воспріятіе. Слѣдовательно, чистыя формы сужденія прямого воспріятія должны встрѣчаться преимущественно на низшихъ ступеняхъ развитія сознанія. Впрочемъ, съ другой стороны, по мѣрѣ своего развитія сознаніе охватываетъ сразу все бо́льшіе круги дѣйствительности и, благодаря этому, нѣкоторыя категоріи сужденій, имѣвшія на средней ступени развитія косвенный характеръ, на болѣе высокой ступени развитія могутъ перейти въ разрядъ прямыхъ. Такъ, напр., сужденія «въ этой комнатѣ темно» или «N поскользнулся и упалъ» въ развитомъ человѣческомъ сознаніи относятся къ числу прямыхъ сужденій воспріятія. Они могутъ быть не только единичными, но и общими, какъ это слѣдуетъ изъ ученія, которое мы отстаивали въ главѣ объ «Общемъ и индивидуальномъ». Впрочемъ, во многихъ случаяхъ, напр., когда ребенокъ говоритъ «огонекъ сельдитый, дѣлаетъ бо-бо (больно)», эти сужденія такъ неясно обрисовываются, что нельзя рѣшить, принадлежатъ ли они къ числу общихъ или единичныхъ.

Слѣдующій, болѣе сложный прямой методъ относится уже къ числу умозаключеній. Онъ состоитъ въ томъ, что новое сужденіе строится путемъ дифференціаціи одного или нѣсколькихъ уже существующихъ сужденій. Какъ сказано выше, въ этомъ случаѣ данныя сужденія (если ихъ нѣсколько) накладываются

другъ на друга такъ, что субъекты ихъ образуютъ одну группу, а предикаты другую, и затѣмъ эти цѣлыя подвергаются общей для всѣхъ ихъ частей дифференціаціи, вслѣдствіе чего изъ нихъ получаются новые субъектъ и предикатъ, т.-е. новое сужденіе.

Общая дифференціація для группы субъектовъ, а также для группы предикатовъ возможна лишь въ томъ случаѣ, если они съ какой-либо стороны обладаютъ общимъ содержаніемъ, если въ нихъ есть тожественное во многомъ, напр., если въ качествѣ посылокъ даны сужденія $S\overline{m}—\overline{n}P$, $S\overline{a}—\overline{c}P$ и т. п. Мало того, получивъ изъ этихъ сужденій путемъ дифференціаціи ихъ S и P, мы только тогда можемъ придти къ новому сужденію «$S—P$», если сознаемъ существованіе связи между S и P, если P сознается, какъ сторона (aspect), функція, дѣйствіе, вообще какъ слѣдствіе S. Иными словами, это значитъ, что дифференціаціи подвергаются въ посылкахъ не только субъекты, но и связь между ними, такъ что связь «$S—P$» была уже дана въ посылкахъ, однако еще въ недифференцированной формѣ.

Описанный нами процессъ вскрываетъ тожественное содержаніе нѣсколькихъ сужденій; слѣдовательно, въ результатѣ его получается сужденіе, болѣе общее или во всякомъ случаѣ не менѣе общее (когда дифференцируется одно лишь сужденіе), чѣмъ каждое изъ данныхъ сужденій (посылки). Такой процессъ сужденія мы будемъ называть обобщеніемъ или прямымъ индуктивнымъ умозаключеніемъ въ отличіе отъ косвенной индукціи, о которой рѣчь будетъ ниже. Прямымъ мы называемъ это индуктивное умозаключеніе потому, что въ немъ связь S и P усматривается непосредственно не только въ содержаніи всѣхъ посылокъ вмѣстѣ, но даже и въ каждой посылкѣ въ отдѣльности.

Теоріи, развиваемыя въ логикѣ, имѣютъ въ виду только тотъ процессъ индуктивнаго умозаключенія, который мы называемъ косвеннымъ. Поэтому мы опасаемся, что наши взгляды на индукцію вызовутъ рядъ недоумѣній. Во избѣжаніе ихъ мы обращаемъ вниманіе на то, что сложный научный методъ, который принято называть индукціею, не упущенъ нами изъ виду и будетъ разсмотрѣнъ позже, среди косвенныхъ методовъ знанія. Но тамъ мы покажемъ, что эта сложная научная косвенная индукція возможна лишь на почвѣ гораздо болѣе простого, безхитростнаго

индуктивнаго умозаключенія, которое мы называемъ прямымъ. Въ свою очередь эта прямая индукція возможна лишь при наличности нѣкоторыхъ условій, облегчающихъ процессъ обобщенія; они состоятъ въ слѣдующемъ: связи причиненія, функціональной зависимости и т. п., вообще связи основанія и слѣдствія непосредственно даны въ воспріятіи познающему субъекту; слѣдовательно, элементы дѣйствительности покрыты какъ бы мѣтками, показывающими, какія пары явленій соприналежны. Отсюда, если принять въ разсчетъ развитое въ предыдущей главѣ реалистическое ученіе объ общемъ слѣдуетъ, что всякое обобщеніе могло бы быть сдѣлано изъ одного единичнаго акта воспріятія, такъ какъ всякій частный случай, подходящій подъ обобщеніе, заключаетъ въ себѣ весь матеріалъ, составляющій содержаніе обобщенія—«всякое S есть P». Обыкновенно, однако, мы дѣлаемъ обобщенія, только послѣ воспріятія цѣлаго ряда частныхъ случаевъ, подходящихъ подъ общій законъ; многочисленность фактовъ необходима не потому, чтобы повторенія создавали связь между S и P, а потому, что связь, данная уже въ каждомъ отдѣльномъ воспріятіи, бываетъ, обыкновенно, неясно дифференцирована, такъ что мѣтки на явленіяхъ слабо отличаются другъ отъ друга своими оттѣнками, и повторенія воспріятія содѣйствуютъ тѣмъ процессамъ сравненія, благодаря которымъ изъ хаоса дѣйствительности отчетливо дифференцируется пара явленій S и P, а также связь между ними. Само собою разумѣется, дифференціаціи связей особенно содѣйствуютъ тѣ случаи, когда содержаніе различныхъ воспріятій варьируется или въ томъ смыслѣ, что S и P въ различныхъ воспріятіяхъ сохраняются, а другія сопутствующія явленія мѣняются (случаи, соотвѣтствующіе методу единственнаго совпаденія въ косвенной индукціи), или въ томъ смыслѣ, что всѣ сопутствующія обстоятельства сохраняются неизмѣнными, а S удаляется, присоединяется или измѣняется по количеству, при чемъ соотвѣтствующія перемѣны происходятъ и въ P (случаи, соотвѣтствующіе методу единственнаго различія въ косвенной индукціи). Тѣмъ не менѣе воспріятія функціональныхъ и причинныхъ связей, какъ и всѣ вообще воспріятія отношеній принадлежатъ къ числу чрезвычайно однообразныхъ переживаній, и потому дифференцированіе ихъ требуетъ виртуозной способности различенія и отожествленія. Во многихъ случаяхъ

необходимъ талантъ или геній, чтобы прослѣдить ту тонкую нить, которая связываетъ между собою явленія и самый актъ этого усмотрѣнія сопутствуется чувствованіями, показывающими, что въ немъ познающій субъектъ особенно глубоко погрузился въ объективное интуитивно-данное содержаніе воспріятія. Фонсегривъ въ своей статьѣ «Généralisation et induction» говоритъ [1]): «Замѣчательно, что ученые, разсказывая о своихъ открытіяхъ, если они не задаются цѣлью согласовать свое описаніе съ предвзятою методологіею, заимствованною у философовъ и въ большинствѣ случаевъ ложною, употребляютъ слѣдующія и подобныя имъ выраженія: «мнѣ пришла на умъ идея; я былъ внезапно пораженъ; у меня тогда явилось какъ бы внезапное озареніе (illumination)». Они отмѣчаютъ также, что открытіе ихъ совершилось не медленнымъ и непрерывнымъ путемъ посредствомъ накопленія опытовъ, а неожиданно, внезапно, вдругъ: точно завѣса разорвалась, поднялся покровъ, блеснула молнія. Въ этихъ случаяхъ скорѣе объектъ открываетъ себя ученому, чѣмъ ученый открываетъ его, соотвѣтственно ученію перипатетиковъ, что разумъ остается пассивнымъ при процессѣ абстракціи. Поэтому многія открытія были сдѣланы на основаніи одного опыта. Второй опытъ бываетъ необходимъ въ томъ случаѣ, если ученому не удалось ничего усмотрѣть въ первомъ». По мнѣнію Клодъ Бернара, въ изслѣдованіи истины путемъ опыта «чувству всегда принадлежитъ иниціатива, оно порождаетъ апріорную идею или интуицію», затѣмъ разумъ развиваетъ эту идею, а опытъ (методически подобранныя новыя наблюденія или эксперименты) контролируетъ выводы разума. Апріорная идея есть своего рода «интуитивная антиципація разума, ведущая къ счастливой находкѣ». Она «появляется какъ новое или неожиданное отношеніе, которое разумъ замѣчаетъ между вещами». Геніальность характеризуется этимъ «утонченнымъ чувствомъ (sentiment délicat), qui pressent d'une manière juste les lois des phénomènes de la nature» [2]), но должно подвергаться контролю методическаго наблюденія и эксперимента. Здѣсь слѣдуетъ, конечно, прибавить,

---

[1]) Revue philosophique XLI, 1896, апрѣль, стр. 373.

[2]) Claude Bernard, Introduction a l'étude de la médecine expérimentale, стр. 50, 59, 77.

что Клодъ Бернаръ, описывая тотъ же фактъ прозрѣнія, на какой указываемъ и мы, объясняетъ его не въ духѣ нашего интуитивизма, а скорѣе въ духѣ до-кантовскаго раціонализма, допускающаго существованіе врожденныхъ идей. «Экспериментальная идея,—говоритъ онъ,—возникаетъ изъ своего рода предчувствія разума, который судитъ, что явленія должны происходить извѣстнымъ образомъ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что въ нашемъ разумѣ есть интуиція или чувство законовъ природы, но мы не знаемъ формы ихъ и только опытъ можетъ указать намъ ее». «Разумъ человѣка отъ природы обладаетъ чувствомъ или идеею принципа, который управляетъ частными случаями» [1]). Поэтому между прочимъ Клодъ Бернаръ полагаетъ, что индуктивное изслѣдованіе есть лишь одинъ изъ видовъ дедукціи, т.-е. состоитъ въ переходѣ отъ общаго къ частному.

Со взглядами Клодъ Бернара сходны взгляды Либиха, поскольку онъ полагаетъ, что въ естествознаніи всякое изслѣдованіе имѣетъ дедуктивный или апріорный характеръ, такъ какъ руководится апріорною идеею [2]). Для насъ особенно интересно то, что онъ рѣшительно отрицаетъ необходимость многихъ наблюденій для индуктивнаго обобщенія. «Всякій, кто сколько-нибудь ознакомился съ природою,—говоритъ онъ,—знаетъ, что всякое явленіе природы, всякое событіе въ природѣ вполнѣ и нераздѣльно содержитъ въ себѣ весь законъ или всѣ законы, по которымъ оно возникаетъ; поэтому истинный методъ отправляется не отъ многихъ случаевъ, какъ хочетъ Беконъ, а отъ одного единственнаго случая; когда этотъ случай объясненъ, то вмѣстѣ съ этимъ объяснены и всѣ аналогичные случаи; нашъ методъ есть древній аристотелевскій методъ, только примѣненный съ гораздо бо̀льшимъ искусствомъ и опытностью» [3]). Обдавая презрѣніемъ Бекона, онъ остроумно замѣчаетъ: «методъ Бекона, есть методъ многихъ случаевъ, а такъ какъ каждый необъясненный случай есть ноль, и тысячи нолей, въ какомъ бы порядкѣ ни поставить ихъ, не составляютъ никакого числа, то отсюда

---

[1]) Тамъ же, стр. 61, 83.

[2]) J. v. Liebig, Ueber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung, стр. 49.

[3]) Тамъ же, стр. 47.

ясно, что весь его индуктивный процессъ сводится къ безцѣльному перекладыванію то туда, то сюда неопредѣленныхъ воспріятій» [1]).

Въ своей статьѣ Généralisation et induction Фонсегривъ указываетъ, кромѣ Клодъ Бернара и Либиха, также на Гете и Тиндаля, которые пользуются терминомъ «интуиція», описывая процессъ научнаго открытія [2]). Самъ Фонсегривъ развиваетъ въ этой статьѣ теорію индукціи, которую онъ называетъ интуитивною: по его мнѣнію, отличить существенныя черты даннаго явленія отъ случайныхъ сопутствующихъ обстоятельствъ и такимъ образомъ установить типъ явленія можно не иначе, какъ путемъ интуиціи; далѣе, подъ этотъ интуитивно установленный типъ мы дедуктивно подводимъ попадающіеся намъ конкретные случаи и при этомъ опять-таки интуитивно усматриваемъ возможность безконечнаго количества подобныхъ подведеній. Слѣдовательно, индукція состоитъ изъ двухъ актовъ интуитивнаго усмотрѣнія и изъ одного акта дедуктивнаго умозаключенія.

Но, конечно, интуиція, о которой говоритъ Фонсегривъ, глубоко отличается отъ допускаемой нами интуиціи: мы полагаемъ, что въ опытѣ данъ непосредственно реальный транссубъективный міръ, тогда какъ Фонсегривъ признаетъ всѣ элементы познавательнаго процесса за содержаніе разума, чувственности, вообще душевной жизни познающаго субъекта. Однако онъ утверждаетъ, что необходимыя связи могутъ быть усмотрѣны даже и въ единичномъ данномъ въ опытѣ случаѣ; слѣдовательно, онъ сходится съ нами въ томъ, что опытъ даетъ не только временныя или пространственныя, но и болѣе глубокія и при томъ необходимыя связи между явленіями.

Замѣчательно, что даже и тѣ ученые, которые не признаютъ интуитивнаго характера индукціи, такъ или иначе обнаруживаютъ склонность коснуться этого вопроса, или признавая, что въ процессѣ индуктивнаго умозаключенія обнаруживается какая-то

---

[1]) Тамъ же, стр. 48. Между прочимъ Клодъ Бернаръ также замѣчаетъ, что правила, устанавливаемыя Бекономъ и ему подобными философами, могутъ «показаться восхитительными людямъ, которые видятъ науку лишь издалека», но не настоящимъ ученымъ. Introduction и т. д. стр. 394.

[2]) Revue philosophique, XLI, май, стр. 528.

особенная проницательность ума [1]), или указывая на то, что теорія индуктивнаго умозаключенія, дающая еще со временъ Аристоля такъ много труда ученымъ и до сихъ поръ далекая отъ завершенія, была бы легко построена, если бы можно было допустить, что силы, дѣйствующія въ природѣ, доступны воспріятію, какъ силы. Такъ, напр., Юмъ говоритъ, что если бы сила или энергія какой-нибудь причины могли быть открыты умомъ, мы были бы въ состояніи предвидѣть дѣйствіе даже безъ помощи опыта и могли бы сразу съ увѣренностью высказывать о немъ сужденіе съ помощью одного только мышленія и разсужденія» [2]). Точно такъ же Каринскій въ своей «Классификаціи выводовъ» признаетъ, что «если бы имѣли мы въ воспріятіи самую производящую явленіе силу, намъ не было бы никакой нужды при помощи методовъ исключенія доискиваться причинной связи между явленіями; мы могли бы тогда разгадывать эту связь прямымъ путемъ изъ анализа самыхъ явленій, производящихъ одно другое» [3]).

Впрочемъ намъ нечего доказывать, что индукція становится легко объяснимою, если допустить, что необходимыя связи между явленіями даны въ воспріятіи. Съ этимъ, вѣроятно, всѣ согласятся безъ дальнихъ разсужденій, но могутъ при этомъ возразить, что трудно рѣшиться на такое допущеніе. Поэтому въ дополненіе къ сказанному подчеркнемъ тѣ соображенія, которыя дѣлаютъ это допущеніе необходимымъ. Самое главное изъ нихъ состоитъ въ томъ, что познаваемый міръ имманентенъ процессу знанія, разобщенія между познаваемымъ объектомъ и познающимъ субъектомъ нѣтъ; поэтому если міръ есть не безпорядочная груда явленій, а необходимое единство, то и связи, создающія это единство, даны такъ же непосредственно, какъ весь міръ. И въ самомъ дѣлѣ, присматриваясь къ объективному содержанію вос-

---

[1]) Напр., Джевонсъ говоритъ: «Есть какая-то врожденная проницательность, которою обладаютъ немногіе и которая даетъ имъ возможность, конечно не безъ труда и временныхъ ошибокъ, открывать одно во многомъ». Основы науки, перев. Антоновича, стр. 584.

[2]) Юмъ, Изслѣд. челов. разумѣнія, перев. Церетели, стр. 70.

[3]) Каринскій, Классификація выводовъ, стр. 8. См. также объ интуиціи, какъ источникѣ индуктивнаго умозаключенія, Lachelier, Du fondement de l'induction, и др.

пріятій и сужденій, нетрудно замѣтить въ немъ наличность самыхъ разнообразныхъ отношеній, не только пространственныхъ и временныхъ, но и отношеній причиненія, функціональной зависимости, субстанціальнаго единства, мотива и поступка и т. п. Различія между этими переживаніями не отрицаютъ даже и такіе философы, какъ Юмъ, они только не признаютъ ихъ объективности и производятъ ихъ изъ комбинацій различныхъ временныхъ отношеній съ различными эмоціями познающаго субъекта. Вслѣдствіе этого имъ приходится строить скептическую теорію индукціи. Однако въ концѣ настоящей главы, разсмотрѣвъ косвенную индукцію, мы постараемся показать, что философы, отрицающіе воспріятіе необходимой связи между вещами, не могутъ построить никакой, даже и скептической теоріи индукціи, и въ этомъ будетъ заключаться послѣдній аргументъ въ пользу нашей теоріи.

Намъ могутъ сказать, что мы занимаемся механизмомъ индуктивнаго умозаключенія, такъ сказать, онтологическою его стороною, между тѣмъ какъ теорія знанія должна рѣшить совсѣмъ другой вопросъ: она должна изслѣдовать, какое право имѣемъ мы придавать индуктивнымъ умозаключеніямъ объективное значеніе. Это различіе дѣйствительно имѣетъ огромное значеніе для теорій, согласно которымъ отношеніе между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ міромъ таково, что вопросы о происхожденіи сужденія и объективномъ значеніи сужденія могутъ рѣшаться независимо другъ отъ друга. Не слѣдуетъ однако думать, будто всѣ теоріи знанія таковы. По крайней мѣрѣ въ теоріи знанія интуитивизма, отрицающей разобщеніе между познаваемымъ міромъ и познающимъ субъектомъ, такого раздѣленія быть не можетъ: въ ней всякій вопросъ о происхожденіи есть также вопросъ о правѣ и наоборотъ. Въ подтвержденіе этого положенія покажемъ, что права на прямое индуктивное умозаключеніе установлены уже нами въ изложеніи механизма этого процесса.

Въ самомъ дѣлѣ, чтобы установить логическую правомѣрность индуктивнаго умозаключенія, нужно показать, что мы имѣемъ право, опираясь на одно или нѣсколько воспріятій, признать, во-первыхъ, что воспринятыя нами S и P соединены другъ съ другомъ объективно необходимою связью и, во-вторыхъ, что эта связь существуетъ между «всѣми S» и P. На первый вопросъ

интуитивизмъ отвѣчаетъ такъ: показателемъ истинности познанія служитъ наличность самого познаваемаго бытія. Связь между S и P вовсе не производится и даже не воспроизводится познающимъ субъектомъ, она просто констатируется въ воспріятіи въ виду того, что наличный объектъ S безъ всякаго содѣйствія со стороны познающаго субъекта влечетъ за собою наличность также и объекта P, и для обнаруженія этой связи въ чистой формѣ нуженъ только анализъ воспріятія. Поскольку связь между S и P обладаетъ указанными свойствами, она есть принадлежность самого познающаго объекта, и потому мы имѣемъ право утверждать ее.

Вопросъ, какое право имѣемъ мы дѣлать оббощенія, т.-е. утверждать, что «всѣ S» связаны съ P, замѣтивъ, что нѣсколько S связаны съ P, можетъ быть удовлетворительно рѣшенъ только тою теоріею, которая показываетъ, что обобщеніе цѣликомъ относится къ наличному бытію, т.-е. содержитъ въ себѣ имманентное знаніе. Вопросъ этотъ чрезвычайно затруднителенъ потому, что на первый взглядъ кажется, будто индуктивное умозаключеніе есть перенесеніе свойствъ нѣсколькихъ воспринятыхъ явленій на безчисленное множество невоспринятыхъ явленій. Въ такомъ случаѣ индуктивное умозаключеніе имѣло бы характеръ трансцендентнаго знанія. Такъ и смотритъ на него современная логика, но такъ какъ при этихъ условіяхъ оно было бы лишено всякихъ основаній, то большинство современныхъ теорій обосновываютъ право на такой переходъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному съ помощью ученія о единообразіи природы. Такимъ образомъ оказывается, что всякое индуктивное умозаключеніе есть силлогизмъ, большею посылкою котораго служитъ законъ единообразія природы. Однако эта теорія не только не разрѣшаетъ всѣхъ затрудненій, но ведетъ еще къ новымъ. Во-первыхъ, она не можетъ отвѣтить на вопросъ, откуда получилась посылка о ееинообразіи природы. Во-вторыхъ, превращая всѣ процессы умозаключенія въ дедуктивные, она, какъ мы покажемъ далѣе, не можетъ объяснить возникновенія всѣхъ общихъ сужденій. Наконецъ, въ-третьихъ, никакія ссылки на законъ единообразія природы не спасаютъ индуктивнаго умозаключенія отъ трансцендентнаго характера, если разумѣть подъ единообразіемъ природы безчисленную повторяемость однородныхъ, но численно раз-

личныхъ явленій. При этихъ условіяхъ, сколько бы разъ мы ни наблюдали связь S съ P, если мы скажемъ, что и въ будущемъ S всегда окажется связаннымъ съ P, наше утвержденіе имѣетъ только характеръ воспоминанія о воспринятомъ нами прошломъ, и совершенно невозможно понять, откуда эти воспоминанія могли бы почерпнуть силу охватывать будущее, если будущее есть новый процессъ и если этотъ новый процессъ не производится нашими воспоминаніями.

Подробнѣе объ этихъ вопросахъ мы поговоримъ въ концѣ главы послѣ разсмотрѣнія косвенной индукціи, а теперь покажемъ, какъ выходитъ изъ затрудненій интуитивизмъ. Очевидно, въ вопросѣ о происхожденіи обобщенія онъ долженъ опереться на реалистическое ученіе объ общемъ, изложенное въ предыдущей главѣ. На основаніи этого ученія можно сказать, что въ индуктивномъ умозаключеніи вовсе нѣтъ перехода отъ данныхъ случаевъ къ новымъ, неизвѣстнымъ случаямъ; вообще въ индуктивномъ умозаключеніи нѣтъ и рѣчи о количествѣ случаевъ и объемѣ сужденій: въ немъ, какъ и вездѣ въ процессахъ мышленія, всѣ преобразованія совершаются въ содержаніи сужденій, а отсюда уже, какъ побочное явленіе, возникаютъ также и преобразованія въ объемѣ. Въ самомъ дѣлѣ, изъ посылокъ намъ извѣстно, что $aS—Pm$, $bS—Pn$ и т. п., а въ выводѣ мы узнаемъ, что наличность одного S, безъ всякихъ дополненій вродѣ a, b и т. п., съ необходимостью влечетъ за собою P. Здѣсь нѣтъ рѣчи объ объемѣ, однако расширеніе объема знанія здѣсь можетъ возникнуть, какъ побочное явленіе, въ томъ случаѣ, если S окажется многообъемлющею индивидуальностью [1]), если, будучи тѣмъ же самымъ S, оно можетъ комбинироваться не только съ a или b, но и съ c, d, e... Поскольку въ этихъ случаяхъ есть S и P, они охватываются нашимъ знаніемъ, но они вовсе не новы для насъ: такъ какъ они въ полномъ смыслѣ этого слова тожественны съ тѣми S и P, которые были въ посылкахъ $aS—Pm$, $bS—Pn$, то наша формула «S есть P», не предсказывала объ этихъ случаяхъ по воспоминанію только, не намекала на нихъ, а прямо содержала ихъ въ себѣ, безвременно охватывала все неисчислимое количество ихъ. Наоборотъ, то, что дѣйствительно

[1]) См. предыдущую главу стр. 264—267.

ново въ этихъ новыхъ случаяхъ, напр., наличность *d* въ случаѣ *dS—Pr*, вовсе и не предсказывается нашею формулою и узнается изъ какого-либо иного источника въ тотъ моментъ, когда мы хотимъ воспользоваться своею формулою для цѣлей дедуктивнаго умозаключенія, напр., когда мы говоримъ «*d* есть *S*», а *S* есть *P*», значитъ «*d* есть *P*». Такъ какъ практически мы пользуемся своимъ знаніемъ съ помощью такихъ дедуктивныхъ примѣненій его все къ новымъ и новымъ случаямъ, то вниманіе наше охотно сосредоточивается на множественности комбинацій *S* съ другими элементами дѣйствительности и потому мы склонны подчеркивать въ своей формулѣ ея объемъ, говоря «всѣ *S*»; такимъ образомъ производное свойство индуктивнаго умозаключенія выдвигается на первый планъ и сбиваетъ изслѣдователя процессовъ мышленія съ правильнаго пути.

Имѣя въ виду наше допущеніе непосредственной данности въ воспріятіи необходимыхъ связей между сторонами дѣйствительности, намъ могутъ замѣтить, наконецъ, что при этомъ условіи процессъ знанія не представлялъ бы никакихъ затрудненій, и наука давно уже была бы законченнымъ цѣлымъ. Въ отвѣтъ на это мы можемъ съ соотвѣтствующими измѣненіями повторить то, что уже было сказано вообще по поводу ученія о данности познаваемаго міра: мы лишь ввели условіе, безъ котораго индуктивное умозаключеніе было бы совершенно невозможно и необъяснимо, однако и при наличности этого условія индуктивное умозаключеніе остается труднымъ дѣломъ. Прежде всего, такъ какъ содержаніе дѣйствительности неисчерпаемо, нужно обладать огромнымъ тактомъ въ выборѣ тѣхъ *S* и *P*, которыя заслуживаютъ изслѣдованія. Далѣе, чтобы установить, какія стороны дѣйствительности суть слѣдствіе изъ *S* или, наоборотъ, основаніе для *P*, необходимо вполнѣ отчетливо дифференцировать связь между *S* и *P*, что̀ не легко, такъ какъ отношенія вообще даютъ слишкомъ мало опорныхъ пунктовъ для сравненія. Поэтому первичныя обобщенія неизбѣжно должны быть неточными, неясными или даже совершенно ложными. Слѣдующіе примѣры могутъ пояснить характеръ этой недифференцированности. Такое обобщеніе, какъ «мы слышимъ ушами», заключаетъ въ себѣ зерно истины въ томъ смыслѣ, что наличность извѣстныхъ процессовъ въ слуховомъ аппаратѣ есть часть причины воспріятія слуховыхъ

ощущеній, однако въ примитивномъ мышленіи это правильное усмотрѣніе связи между двумя процессами, съ одной стороны, покрыто толстою корою представленій, не относящихся къ дѣлу (ухо, какъ цѣлое; слышаніе, какъ процессъ не только воспріятія ощущеній, но и воспріятія рѣчи и т. п.), а съ другой стороны, лишено нѣкоторыхъ необходимыхъ оговорокъ и ограниченій (кромѣ процессовъ въ слуховомъ аппаратѣ для воспріятія нужны еще процессы въ головномъ мозгу, а также въ сферѣ я, напр., вниманіе и т. п.). На основаніи нѣсколькихъ опытовъ мы безъ труда замѣчаемъ, что «чѣмъ ближе положенъ орѣхъ къ углу щипцовъ, тѣмъ легче его расщелкнуть, но усмотрѣть, что облегченіе зависитъ отъ отношенія между разстояніемъ орѣха отъ угла щипцовъ и разстояніемъ точки приложенія силы отъ угла щипцовъ гораздо труднѣе, потому что условія сравненія разныхъ переживаній не благопріятствуютъ этой дифференціаціи ихъ. Точно такъ же не трудно замѣтить, что «если разжать пальцы, то вещь, которую держишь ими, упадетъ, такъ какъ она тяжела», но замѣтить, что тяжесть обусловлена землею, трудно, потому что притяженіе земли есть факторъ неизмѣнно наличный въ нашемъ опытѣ и этимъ обстоятельствомъ затрудняется дифференцированіе его путемъ сравненія.

Ошибки, неизбѣжныя въ первоначальныхъ обобщеніяхъ вслѣдствіе неполной дифференціаціи элементовъ дѣйствительности и отношеній между ними, могутъ быть трехъ родовъ: во-первыхъ, субъектъ или предикатъ (или оба вмѣстѣ) могутъ заключать въ себѣ лишніе элементы, во-вторыхъ, субъектъ или предикатъ (или оба вмѣстѣ) могутъ быть лишены нѣкоторыхъ необходимыхъ элементовъ и, наконецъ, въ-третьихъ, обѣ эти ошибки, т.-е. присутствіе лишнихъ и отсутствіе необходимыхъ элементовъ могутъ встрѣтиться вмѣстѣ въ одномъ и томъ же сужденіи. Несовершенство нашего мышленія и до сихъ поръ еще такъ велико, что большинство сужденій, даже и принятыхъ въ наукѣ, заключаетъ въ себѣ всѣ перечисленныя ошибки, какъ мы постараемся показать позже. Остается только утѣшаться тѣмъ, что во многихъ случаяхъ эти ошибки не представляютъ собою прямо лжи, а принадлежатъ къ числу неточностей,* заключаютъ въ себѣ недоразвитую мысль. Таковы, напр., въ большинствѣ тѣ случаи, когда субъектъ заключаетъ въ себѣ лишніе, еще не выдѣленные

изъ него элементы; иногда также отсутствіе необходимыхъ элементовъ въ субъектѣ не указываетъ на то, что они прямо отрицаются, а является слѣдствіемъ того, что они не могутъ быть отчетливо указаны вслѣдствіе недостаточной дифференцированности и потому лишь смутно подразумѣваются. Мало того, нерѣдко обобщеніе соединяетъ элементы S и P, связанные другъ съ другомъ лишь отдаленною связью черезъ большое количество промежуточныхъ членовъ, или даже элементы, вовсе не находящіеся въ причинной зависимости другъ отъ друга, но связанные другъ съ другомъ во времени косвенно, напр., въ томъ случаѣ, когда S и P суть слѣдствія какого-нибудь еще неизвѣстнаго намъ фактора R. Такія знанія относятся къ числу такъ называемыхъ эмпирическихъ законовъ. Неточность, неясность и неопредѣленность многихъ обобщеній этого рода доходятъ до колоссальныхъ размѣровъ; въ подтвержденіе достаточно указать на то, что многія суевѣрія принадлежатъ къ числу обобщеній этого типа. Однако необходимо помнить, что даже и суевѣрія въ большинствѣ случаевъ заключаютъ въ себѣ зерно истины, такъ что даже и здѣсь чаще встрѣчается неточность, недоговоренность, чѣмъ явная, окончательно окристаллизовавшаяся ложь.

Чтобы объяснить, какъ могутъ возникнуть согласно теоріи интуитивизма такія обобщенія, которыя соединяютъ S и P, причинно не связанные другъ съ другомъ, необходимо вспомнить развитое выше [1]) ученіе о субъектѣ сужденія. Субъектомъ сужденія служитъ не только дифференцированный элементъ дѣйствительности S, но и вся та неисчерпаемая область дѣйствительности, къ которой ближайшимъ образомъ принадлежитъ S и которая только указывается съ помощью дифференцированнаго S, но вовсе не исчерпывается имъ. Поэтому, усматривая связь между P и тою областью дѣйствительности, которая характеризуется признакомъ S, но неизвѣстна еще намъ со своей стороны, непосредственно связанной съ P, мы говоримъ «S есть P», хотя иногда отчетливо сознаемъ, что S, какъ S, не можетъ быть причиною P.

Наконецъ, по поводу теоріи интуитивизма можетъ явиться сомнѣніе, прямо противоположное предыдущему. Какъ бы ни была

[1]) См. гл. VI, стр. 201 с.

затруднительна дифференціація отношеній, все же въ нашемъ безконечно разнообразномъ мірѣ должны найтись области, въ которыхъ намъ удалось уже достигнуть столь отчетливаго дифференцированія связей, что обобщеніе производится на основаніи одного случая и признается научно удостовѣреннымъ безъ всякой повѣрки посредствомъ дальнѣйшихъ наблюденій. Существуетъ ли наука, въ которой такой методъ обобщеній былъ бы общепринятымъ? Если на этотъ вопросъ получится утвердительный отвѣтъ, то интуитивизмъ будетъ отъ этого въ выигрышѣ, такъ какъ навѣрное обобщенія этого рода съ трудомъ объясняются или даже вовсе игнорируются другими теоріями. И въ самомъ дѣлѣ, отвѣтъ получается утвердительный. Научныя обобщенія изъ одного случая встрѣчаются на каждомъ шагу въ математикѣ и въ такихъ родственныхъ ей наукахъ, какъ геометрія или механика [1]). Какъ одно изъ звеньевъ, они входятъ въ доказательства всякой теоремы геометріи. Въ самомъ дѣлѣ, теорема, напр., о суммѣ угловъ треугольника доказывается съ помощью дедуктивныхъ умозаключеній для одного какого-нибудь, положимъ, остроугольнаго треугольника; вслѣдъ за этимъ на основаніи отчетливаго усмотрѣнія, что величина суммы угловъ обусловливается не всѣми свойствами даннаго остроугольнаго треугольника, а только тѣми, которыя тожественны во всѣхъ треугольникахъ, доказанное положеніе утверждается относительно всякаго треугольника вообще, т.-е. обобщается на основаніи одного лишь подвергнутаго изслѣдованію случая. Какъ это вполнѣ понятно на основаніи теоріи интуитивизма и вовсе непонятно на основаніи другихъ теорій, обобщеніе въ этихъ случаяхъ производится съ такою легкостью, что мы вовсе не усматриваемъ его, какъ особое звено доказательства, и логика до сихъ поръ колеблется еще признать существованіе этого звена. Между тѣмъ безъ указанія на эту форму доказательствъ никакъ нельзя объяснить правомѣрность умозаключеній, опирающихся на разсмотрѣніе одной какой-либо частной формы пространственно-временныхъ отношеній или отношеній величинъ.

---

[1]) Объ индукціи въ математикѣ см., напр., Пуанкаре «Гипотеза и наука» перев. Н. Андреева, стр. 4—16.

III. Косвенные методы.

Прямые методы примѣняютсл тогда, когда основаніе S и слѣдствіе P даны въ воспріятіи и наша задача состоитъ лишь въ томъ, чтобъ дифференцировать ихъ вмѣстѣ съ ихъ отношеніемъ другъ къ другу. Наоборотъ, косвенные методы примѣняются тогда, когда въ воспріятіи дано только основаніе S (или слѣдствіе P), и къ нему нужно подыскать слѣдствіе P (или основаніе S), а также въ томъ случаѣ, когда по даннымъ отношеніямъ S и P къ другимъ элементамъ дѣйствительности нужно усмотрѣть ихъ отношеніе другъ къ другу. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ косвеннымъ воспріятіемъ, а во второмъ случаѣ съ косвеннымъ (дедуктивнымъ) умозаключеніемъ.

Косвенныя воспріятія возможны потому, что объекты присутствуютъ въ воспріятіи, какъ реальное бытіе; слѣдовательно, если воспринимаемый объектъ S служитъ основаніемъ для объекта P, то объектъ P неизбѣжно долженъ быть налицо, онъ какъ бы возникаетъ на нашихъ глазахъ подъ вліяніемъ S, а потому, если мы сосредоточимъ свое вниманіе на переходѣ отъ S къ его слѣдствіямъ, мы построимъ сужденіе «S есть P», или даже сужденіе объ одномъ только P, если насъ интересуетъ само P, а не зависимость его отъ S. Точно такъ же, если въ воспріятіи дано P и если это P есть слѣдствіе S, то оно опять-таки какъ бы на нашихъ глазахъ возникаетъ изъ S, слѣдовательно, S должно быть налицо и, если мы сосредоточимъ вниманіе въ этомъ направленіи, мы опять-таки констатируемъ, что «S есть P», или даже построимъ сужденіе только объ S, если насъ интересуетъ само S, а не связь его съ P. Такъ, наблюдая налетающій шквалъ, мы ожидаемъ, что парусная лодка накренится; войдя къ комнату и увидѣвъ людей съ взволнованными лицами, едва говорящихъ другъ съ другомъ, взглядывающихъ другъ на друга съ ненавистью и т. п., мы догадываемся, что тотчасъ между ними произошла сцена раздора; увидѣвъ, что ребенокъ, спокойно игравшій рядомъ съ нами, вдругъ встрепенулся, покраснѣлъ и смотритъ куда-то расширенными отъ страха глазами, мы поворачиваемся въ ту сторону, куда онъ смотритъ, и замѣчаемъ приближающуюся собаку. По поводу послѣдняго примѣра намъ

могутъ сказать, что косвенное воспріятіе ничѣмъ не отличается отъ прямого. Мало того, согласно теоріи имманентности знанія, все объективное содержаніе сужденій, не только чувственно воспринимаемое, но и вспоминаемое и мыслимое, дано, содержится въ актахъ знанія, какъ реальное бытіе (какъ возможно, чтобы прошлое, будущее и вообще недоступное чувственному воспріятію было реально дано въ актахъ знанія, этотъ вопросъ должна рѣшить онтологія путемъ соотвѣтствующаго ученія о времени). А если такъ, то, повидимому, первый и второй случай ничѣмъ не отличаются отъ третьяго и всѣ они вмѣстѣ вполнѣ сходны съ прямыми воспріятіями? Однако при ближайшемъ разсмотрѣніи изучаемаго процесса оказывается, что это невѣрно. Во-первыхъ, въ случаѣ косвеннаго воспріятія намъ первоначально дано только основаніе или только слѣдствіе, а второй элементъ цѣпи явленій мы находимъ лишь впослѣдствіи благодаря исканію, обусловленному первымъ элементомъ. Во-вторыхъ, даже и послѣ того, какъ дополнительный къ данному S или P элементъ найденъ, воспріятіе его не всегда оказывается чувственнымъ т.-е. такимъ, какъ въ третьемъ примѣрѣ (ребенокъ и собака); очень часто оно имѣетъ, какъ въ первомъ и второмъ примѣрѣ (будущій кренъ лодки, прошедшая ссора) нечувственный характеръ и потому, вслѣдствіе нашей слабой способности разбираться въ нечувственныхъ переживаніяхъ, ручательствомъ его наличности даже и послѣ того, какъ онъ найденъ, служитъ не столько прямое, сколько косвенное воспріятіе.

Повидимому, вмѣсто того, чтобы допускать такую утонченную и своеобразную способность, какъ косвенное воспріятіе, можно было бы объяснить тѣ же явленія самымъ простымъ способомъ, именно воспоминаніемъ о прошлыхъ сходныхъ случаяхъ. И мы дѣйствительно вполнѣ согласимся съ тѣмъ, что прошлыя дифференцированныя переживанія облегчаютъ дифференціацію настоящихъ переживаній, а также съ тѣмъ, что процессъ косвеннаго воспріятія сопутствуется воспоминаніями, однако изъ этого вовсе не слѣдуетъ, будто усмотрѣніе необходимой наличности P (кренъ лодки) въ случаѣ наличности S (шквала) въ приведенныхъ выше сужденіяхъ есть результатъ воспоминанія. Если бы P было воспоминаніемъ о другихъ прошлыхъ случаяхъ, то оно такъ и сознавалось бы, какъ нѣчто отно-

сящееся къ другимъ случаямъ, а вовсе не связанное необходимо съ этимъ *S* (напр., по поводу налетающаго шквала мы можемъ вспомнить о видѣнномъ прежде кренѣ броненосца, но это воспоминаніе не составитъ объясняемаго нами сужденія). Наконецъ, если наличное *S* (налетающій шквалъ), присутствующее согласно теоріи интуитивизма въ актѣ воспріятія, какъ реальное бытіе, можетъ быть основаніемъ для воспоминанія, т.-е. нечувственнаго воспріятія другихъ прежде бывшихъ случаевъ, то, повидимому, еще проще и естественнѣе этому *S* быть основаніемъ для предвидѣнія, т.-е. нечувственнаго воспріятія того самаго *P*, которое сейчасъ явится на сцену въ данномъ случаѣ.

Нашу аргументацію въ пользу косвеннаго воспріятія можно попытаться подорвать указаніемъ на то, что объясненіе указанныхъ сужденій воспоминаніями ссылается на общепризнанный законъ ассоціаціл, тогда какъ косвенное воспріятіе есть какая-то подозрительная разновидность ясновидѣнія. Однако въ отвѣтъ на это мы скажемъ, что прошли уже тѣ времена, когда ссылки на ассоціацію могли удовлетворять гносеологовъ и психологовъ. Современный ученый хорошо понимаетъ, что ассоціація идей есть явленіе сложное, производное изъ какихъ-то болѣе основныхъ свойствъ сознанія, а можетъ быть и всего міра, и еще вовсе не разслѣдованное по существу. Быть можетъ, въ основѣ воспоминаній по смежности лежитъ общая связь наличной дѣйствительности съ прошлою, связь основанія и слѣдствія, въ силу которой, гдѣ есть одни элементы цѣлаго, тамъ должны быть въ той или иной формѣ реальными и другіе элементы цѣлаго [1]); въ такомъ случаѣ оказалось бы, что сами воспоминанія по ассоціаціи суть не что иное, какъ одинъ изъ видовъ косвеннаго воспріятія, одна изъ формъ ясновидѣнія въ прошломъ.

Наконецъ, необходимо обратить вниманіе на тѣ сужденія, построеніе которыхъ только и можетъ быть объяснено косвеннымъ воспріятіемъ, а не какими-нибудь другими способами. Сюда относятся всѣ случаи знанія объ абсолютно индивидуальныхъ (инди-

[1]) См., напр., въ «Психологіи» Гефдинга его попытку свести всѣ виды ассоціаціи къ ассоціаціи цѣлаго и части и въ свою очередь поставить эту ассоціацію въ связь съ единствомъ всего сознанія. Перев. Я. Колубовскаго, 3 изд., стр. 134.

видуальныхъ въ узкомъ смыслѣ этого слова) процессахъ, прямыми свидѣтелями которыхъ мы не можемъ быть. Таковы, напр., предвидѣніе будущаго индивидуальнаго хода развитія соціальной жизни какой-либо страны, являющіяся у лицъ, хорошо знакомыхъ съ настоящимъ и прошлымъ страны. Таковы интеллектуальные процессы, благодаря которымъ художникъ, создавъ новый индивидуальный характеръ и обрисовавъ его нѣсколькими положеніями, въ дальнѣйшемъ развитіи событій, хотя они попрежнему остаются индивидуальными, уже принужденъ идти строго опредѣленнымъ путемъ. Такту художника причастны до нѣкоторой степени и цѣнители его произведенія, поскольку они понимаютъ, правильно или неправильно развивается художественное произведеніе.

Ученіе о косвенномъ воспріятіи, какъ это видно особенно изъ послѣднихъ примѣровъ, имѣетъ огромное значеніе для общей методологіи наукъ. Цѣлый обширный классъ наукъ, теорія которыхъ стала привлекать къ себѣ вниманіе только въ послѣднее время, возможенъ только при допущеніи косвеннаго воспріятія. Мы имѣемъ въ виду науки объ индивидуальномъ въ узкомъ смыслѣ этого слова въ противоположность наукамъ объ общемъ. Въ самомъ дѣлѣ, индивидуальныя событія, хотя и связанныя другъ съ другомъ необходимо, не повторимы ни въ какомъ смыслѣ этого слова; отсюда слѣдуетъ, что предсказаніе ихъ, управленіе ими и даже простое констатированіе ихъ (если мы не очевидцы ихъ) не можетъ опираться на аналогію съ другими нашими опытами и возможно не иначе, какъ путемъ косвеннаго воспріятія.

По поводу разсмотрѣнныхъ нами раньше случаевъ, относящихся къ такъ-называемымъ повторяющимся явленіямъ (кренъ лодки и т. п.), намъ могутъ замѣтить въ концѣ концовъ, что это дедуктивныя умозаключенія (если шквалъ налетаетъ на парусную лодку при такихъ-то и такихъ-то условіяхъ, то парусная лодка накреняется; шквалъ дѣйствительно налетаетъ и т. д., слѣдовательно, лодка дѣйствительно накренится), а вовсе не косвенное воспріятіе. Съ этимъ замѣчаніемъ мы опять-таки согласимся въ его первой части, но прибавимъ, что оно не противорѣчитъ нашей теоріи, такъ какъ мы полагаемъ, что дедуктивное умозаключеніе находится въ тѣснѣйшемъ родствѣ съ косвеннымъ воспріятіемъ. Въ разсмотрѣнномъ, напр., случаѣ дедук-

тивное умозаключеніе явнымъ образомъ возникаетъ лишь послѣ того, какъ явилась путемъ косвеннаго воспріятія догадка, что эта лодка накренится; иначе было бы совершенно непонятно, какимъ образомъ намъ пришло въ голову общее правило («если шквалъ налетитъ и т. п., то лодка накренится»), и почему пришло въ голову именно это правило, а не какое-либо другое; слѣдовательно, дедуктивное умозаключеніе, по крайней мѣрѣ въ разсматриваемомъ случаѣ, есть только процессъ повѣрки уже совершившагося акта сужденія. Поэтому-то оно съ начала и до конца состоитъ преимущественно изъ дифференцированныхъ, доступныхъ отчетливому усмотрѣнію и контролю элементовъ; поэтому-то въ немъ связи между посылками и выводомъ кажутся сами собою понятными, какъ бы даже не требующими дальнѣйшаго изслѣдованія и оправданія, и если намъ удается подвести какое-либо сужденіе подъ форму дедуктивнаго умозаключенія, то оно намъ кажется доказаннымъ по преимуществу. Неудивительно поэтому, что логика и до сихъ поръ почти исключительно занимается дедуктивными умозаключеніями, и всѣ другіе элементарные пріемы мышленія стремится втиснуть въ рамки этого метода. Какъ всегда, косвенное, производное, благодаря своей дифференцированности, обращаетъ на себя вниманіе и подвергается изученію прежде всего. Однако въ своихъ отчетливыхъ формахъ оно въ большомъ количествѣ заключаетъ уже застывшіе продукты первичной живой творческой дѣятельности; упуская изъ виду эти болѣе простыя дѣятельности, логика придаетъ дедуктивному умозаключенію мертвенный характеръ. Такъ какъ дедуктивное умозаключеніе есть производный процессъ, то анализируя его, она рано или поздно натыкается на такіе элементы, на такія посылки, которыя даже и съ помощью натяжекъ не могутъ быть ни изъ чего дедуцированы; передъ вопросомъ объ источникѣ достовѣрности такихъ посылокъ она останавливается въ безсиліи и беретъ ихъ, какъ мертвые готовые продукты, не усматривая живыхъ источниковъ ихъ происхожденія. Между тѣмъ очевидно, что вся хваленая достовѣрность и ясность дедуктивнаго умозаключенія зависитъ отъ достовѣрности посылокъ, и если вопросъ о происхожденія посылокъ не рѣшенъ, то это значитъ, что мы довольствуемся достовѣрностью и ясностью, взятыми на прокатъ неизвѣстно откуда.

Совсѣмъ иной характеръ пріобрѣтаетъ дедуктивное умозаключеніе, если поставить его въ связь съ процессами прямого воспріятія, прямой индукціи и косвеннаго воспріятія, какъ возможными источниками посылокъ. При этомъ условіи оказывается, что и дедуктивное умозаключеніе есть хотя и производный, но все же творческій, примѣнимый не только для повѣрки, но и для открытій процессъ. Мало того, оказывается, что онъ вовсе не состоитъ только изъ безошибочнаго, но зато безплоднаго развертыванія посылокъ, а заключаетъ въ выводѣ настоящій шагъ впередъ, именно косвенное воспріятіе нѣкоторой новой стороны дѣйствительности. Въ этомъ смыслѣ дедуктивное умозаключеніе есть не что иное, какъ косвенное воспріятіе, возникающее на почвѣ уже существующихъ сужденій, подобно тому, какъ прямая индукція есть прямое воспріятіе, возникающее на почвѣ существующихъ сужденій.

Элементъ интуитивнаго косвеннаго воспріятія нетрудно найти и въ непосредственныхъ (изъ одной посылки) и въ опосредствованныхъ (изъ двухъ и болѣе посылокъ) дедуктивныхъ умозаключеніяхъ. Непосредственныя дедуктивныя умозаключенія состоятъ въ томъ, что зная одно какое-нибудь отношеніе между S и P, мы узнаемъ изъ него также о существованіи нѣкотораго другого отношенія между тѣми же или болѣе индивидуализированными, взятыми въ утвердительной или отрицательной формѣ S и P. Напр., въ случаѣ обращенія (conversio), изъ сужденія, устанавливающаго отношеніе между S и P, мы узнаемъ отношеніе между P и S. При поверхностномъ взглядѣ на такія умозаключенія кажется, что въ нихъ выводъ не заключаетъ ничего новаго въ сравненіи съ посылкою, такъ что для полученія его мы вовсе не нуждаемся въ интуитивномъ усмотрѣніи новыхъ отношеній. На дѣлѣ это невѣрно. Отношеніе P къ S вовсе не тожественно съ отношеніемъ S и P (напр., сужденіе «всѣ S и P» при обращеніи даетъ «нѣкоторыя P суть S»); мало того, въ нѣкоторыхъ случаяхъ отношеніе S къ P извѣстно, а обратное отношеніе остается совершенно неопредѣленнымъ (напр., въ частно-отрицательныхъ сужденіяхъ «нѣкоторыя S не суть P»). Слѣдовательно, для полученія вывода необходимо отчетливо поставить въ сознаніи связь, направленную отъ S къ P, и не теряя ея изъ виду, прослѣдить ту же самую дѣйствительность въ направленіи

отъ P къ S, чтобы найти новыя ея свойства. Этотъ процессъ по существу вполнѣ сходенъ съ косвеннымъ воспріятіемъ: и здѣсь и тамъ новыя стороны дѣйствительности необходимо связаны съ уже извѣстными сторонами ея связью основанія и слѣдствія или функціональной зависимости. Разница лишь въ томъ, что въ дедуктивномъ умозаключеніи выводъ содержитъ въ себѣ элементы дѣйствительности S и P, уже дифференцированные въ посылкахъ, такъ что остается только усмотрѣть связь между ними, между тѣмъ какъ въ сужденіи, полученномъ путемъ косвеннаго воспріятія, субъектъ или предикатъ или даже оба они вмѣстѣ вовсе еще не даны въ прямомъ воспріятіи, служащемъ исходнымъ пунктомъ этого акта.

Опосредствованныя дедуктивныя умозаключенія требуютъ такого же акта косвеннаго воспріятія. Они состоятъ въ томъ, что, поставивъ въ сознаніи дифференцированную съ двухъ различныхъ сторонъ дѣйствительность M, т.-е. выразивъ ея содержаніе въ двухъ сужденіяхъ, изъ которыхъ одно заключаетъ въ себѣ S, а другое P, мы затѣмъ присматриваемся къ содержанію этой дѣйствительности и находимъ въ ней нѣкоторое новое свойство, именно отношеніе S къ P.

Традиціонная логика разсматриваетъ лишь простѣйшія изъ этихъ умозаключеній, именно тѣ, въ которыхъ посылки состоятъ только изъ понятій S, M и P, а выводъ только изъ понятій S и P: въ нихъ различіе между посылками и выводомъ состоитъ лишь въ томъ, что въ выводѣ выпадаетъ понятіе M и присоединяется связь основанія и слѣдствія между S и P. Другія формы дедуктивныхъ умозаключеній традиціонная логика или упускаетъ изъ виду, или стремится втиснуть въ рамки описанной формы, между тѣмъ какъ современная логика все рѣшительнѣе начинаетъ признавать самостоятельность ихъ. Типичнымъ образцомъ этихъ формъ могутъ служить, напр., слѣдующіе выводы: Ѳалесъ жилъ раньше Анаксимандра; Анаксимандръ жилъ раньше Анаксимена; значитъ Ѳалесъ жилъ раньше Анаксимена; Кантъ жилъ безвыѣздно въ Кенигсбергѣ, Шеллингъ никогда не былъ въ Кенигсбергѣ, значитъ, Кантъ никогда не видѣлся съ Шеллингомъ; A равно D; B равно D; значитъ, A равно B. Во всѣхъ этихъ умозаключеніяхъ выводное сужденіе отличается отъ посылокъ тѣмъ, что въ немъ мы выбрасываемъ три элемента посылокъ — M,

отношеніе S къ M (временное, пространственное и т. п.) и отношеніе P къ M (временное, пространственное и т. п.) — и соединяемъ связью основанія и слѣдствія не оставшіяся S и P, а S и его пространственное, временное и т. п. отношеніе къ P, вовсе не заключавшееся въ посылкахъ. Характеръ этихъ умозаключеній можно пояснить съ помощью слѣдующаго сравненія: если намъ дана точка M и пространственное отношеніе къ ней точекъ S и P, то въ связи съ этими данными само пространственное цѣлое, къ которому принадлежатъ S, M и P, рисуется намъ съ такою отчетливостью, что мы можемъ уже, непосредственно разсматривая самыя S и P, прослѣдить ихъ отношеніе другъ къ другу, хотя оно совершенно не похоже на отношенія ихъ къ M. Точно такой процессъ усмотрѣнія нѣкотораго вполнѣ новаго отношенія совершается и во всѣхъ произведенныхъ умозаключеніяхъ, но, само собой разумѣется, онъ возможенъ лишь тамъ, гдѣ намъ удалось уже отчетливо дифференцировать элементы дѣйствительности и функціональныя связи между ними. До сихъ поръ такія умозаключенія преимущественно примѣняются для опредѣленія пространственныхъ и временныхъ отношеній, отношеній равенства, свойствъ аггрегата на основаніи свойствъ частей и т. п. Надо полагать, что вмѣстѣ съ возрастаніемъ дифференцированности нашихъ представленій о мірѣ будутъ появляться все новыя и новыя разновидности такихъ умозаключеній. Почему именно пространственныя и временныя отношенія, а также отношенія равенства даютъ наибольшее количество хорошо обоснованныхъ умозаключеній этого рода, на этотъ вопросъ должна отвѣтить онтологія, разъяснивъ природу этихъ сторонъ дѣйствительности. Мы же здѣсь можемъ ограничиться только общимъ указаніемъ принципа, лежащаго въ основѣ дедуктивныхъ умозаключеній. Онъ тотъ же, что и въ косвенныхъ воспріятіяхъ: отъ основанія (даннаго въ посылкахъ) мы восходимъ къ слѣдствію (въ выводѣ) или, наоборотъ, отъ слѣдствія (даннаго въ посылкахъ) мы нисходимъ къ основанію (въ выводѣ). Этотъ процессъ возможенъ потому, что объекты, составляющіе содержаніе посылокъ, находятся въ актѣ знанія налицо, какъ реальное бытіе, а потому и основанія ихъ также должны быть налицо, и слѣдствія изъ нихъ должны возникать какъ бы на нашихъ глазахъ.

Въ борьбѣ съ интуитивизмомъ традиціонная логика можетъ попытаться подвести всѣ дедуктивныя умозаключенія подъ формулы четырехъ фигуръ силлогизма, сводя ихъ въ свою очередь къ первой фигурѣ [1]), и утверждать, что первая фигура силлогизма не требуетъ интуиціи, такъ какъ въ выводѣ она не даетъ ничего такого, что не содержалось бы уже въ посылкахъ.

Не будемъ спорить о томъ, можно ли отлить всѣ опосредствованныя дедуктивныя умозаключенія въ формы четырехъ фигуръ силлогизма. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что это предпріятіе выполнимо не иначе, какъ съ помощью натяжекъ и насилій [2]). Однако этимъ вопросомъ намъ заниматься незачѣмъ: чтобы отстоять свою точку зрѣнія, мы можемъ пойти инымъ путемъ, именно показать, что выводъ даже и въ первой фигурѣ силлогизма опирается на интуитивное усмотрѣніе нѣкоторыхъ новыхъ сторонъ дѣйствительности въ сравненіи съ тѣмъ, что усмотрѣно въ посылкахъ. Въ самомъ дѣлѣ, выводъ по первой фигурѣ силлогизма основывается на томъ принципѣ, что основаніе основанія есть основаніе слѣдствія (а также слѣдствіе слѣдствія есть слѣдствіе основанія): если S есть основаніе M, а M основаніе P, то S есть основаніе P. Усматриваемая въ выводѣ связь S съ P не есть то же самое, что и связь S съ M и M съ P: въ посылкахъ связь отъ S къ P опосредствуется звеномъ M, а въ выводѣ мы усматриваемъ, что дѣйствительность, къ которой принадлежатъ S, M и P, представляетъ собою единое цѣлое настолько, что если дано S, то дано и P. Разница между первою фигурою силлогизма и остальными опосредствованными дедуктивными умозаключеніями состоитъ лишь въ томъ, что въ ней связь между S и P, усматриваемая въ выводѣ, по своему содержанію наименѣе отличается отъ связей, данныхъ въ посылкахъ. Образно съ помощью пространственныхъ отношеній это различіе можно выразить такъ: въ умозаключеніяхъ по первой фигурѣ нужно прослѣдить линію $S\overset{M}{+}P$, части которой SM и MP даны въ по-

[1]) Напр., умозаключеніе $A=D$, $B=D$, значитъ, $A=B$, можно слѣдующимъ образомъ ввести въ формы первой фигуры силлогизма: двѣ величины, равныя порознь третьей, равны между собою; A и B суть двѣ величины, равныя порознь третьей, слѣдовательно, A и B равны между собою.

[2]) См. Каринскій, «Классификація выводовъ», стр. 64—76.

сылкахъ, а въ остальныхъ дедуктивныхъ умозаключеніяхъ типа $\frac{S}{P}>M$ въ выводѣ нужно прослѣдить линію отъ S къ P, которая ни въ цѣломъ, ни своими частями не дана въ посылкахъ. Этотъ образъ отчетливо показываетъ, какъ мало новаго содержится въ выводѣ по первой фигурѣ въ сравненіи съ посылками, но все же новый элементъ въ этомъ выводѣ есть, и потому нельзя утверждать, будто умозаключенія по первой фигурѣ основываются исключительно на законѣ тожества.

Ученіе о косвенныхъ методахъ построенія сужденій основывается у насъ на томъ принципѣ, что основаніе и слѣдствіе необходимо даны вмѣстѣ: если есть основаніе, то на нашихъ глазахъ возникаетъ и слѣдствіе, если есть слѣдствіе, то мы можемъ прослѣдить и его основаніе; точно такъ же отсутствіе основанія есть показатель отсутствія слѣдствія, а отсутствіе слѣдствія есть показатель отсутствія основанія. Такимъ образомъ получаются четыре формы перехода мысли отъ основанія къ слѣдствію и наоборотъ.

Традиціонная логика рѣзко расходится съ нами: она считаетъ правомѣрными только двѣ изъ этихъ формъ, — умозаключенія отъ присутствія основанія къ присутствію слѣдствія и отъ отсутствія слѣдствія къ отсутствію основанія. Она исходитъ при этомъ изъ своеобразнаго взгляда на связь причины съ дѣйствіемъ, довольно широко распространеннаго въ логикѣ и связаннаго съ признаніемъ такъ называемаго «принципа множественности причинъ». Согласно этому ученію одна и та же причина необходимо производитъ всегда одно и то же дѣйствіе, но одно и то же дѣйствіе можетъ производиться въ разныхъ случаяхъ разными причинами. Напр., треніе необходимо ведетъ за собой нагрѣваніе, но нагрѣваніе можетъ производиться не только треніемъ, а и какой-нибудь химическою реакціею, близостью тѣла съ болѣе высокой температурою и т. п.; динамитъ подъ вліяніемъ сильнаго толчка необходимо взрывается, но взрывъ можетъ происходить также и отъ бензина, пороха и т. п.; слѣдовательно, связь между дѣйствіемъ и причиною не равноцѣнна связи между причиною и дѣйствіемъ и это отражается соотвѣтствующимъ образомъ на умозаключеніяхъ. Опираясь на постулатъ однозначной связи между причиною и дѣйствіемъ, мы можемъ умозаключать отъ присутствія основанія

къ присутствію слѣдствія и отъ отсутствія слѣдствія къ отсутствію основанія, но такъ какъ у насъ нѣтъ постулата однозначной связи дѣйствія съ причиною, то мы не можемъ умозаключать отъ присутствія слѣдствія къ присутствію основанія и отъ отсутствія основанія къ отсутствію слѣдствія. Принимая это традиціонное ученіе, нельзя утѣшать себя тѣмъ, что намъ все же доступны умозаключенія отъ слѣдствія къ основанію, именно отъ отсутствія слѣдствія къ отсутствію основанія. Эти умозаключенія неравноцѣнны съ умозаключеніями отъ присутствія основанія, во-первыхъ, потому, что они обыкновенно имѣютъ отрицательный характеръ, и, во-вторыхъ, потому, что въ нѣкоторыхъ очень важныхъ случаяхъ ими нельзя воспользоваться вслѣдствіе невозможности установить меньшую посылку ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, меньшая посылка ихъ обыкновенно есть отрицательное сужденіе, а установить истинность отрицательнаго сужденія, т.-е. установить отсутствіе явленія во многихъ и при томъ наиболѣе важныхъ для науки случаяхъ невозможно.

Впрочемъ логика не совсѣмъ отвергаетъ умозаключенія отъ присутствія слѣдствія. Она допускаетъ ихъ, но лишь какъ умозаключенія вѣроятныя. Ими можно пользоваться въ наукѣ, какъ пособіемъ, напр., при построеніи гипотезъ, однако тотъ, кто признаетъ принципъ множественности причинъ, долженъ помнить, что гипотеза, сколько бы слѣдствій изъ нея ни подтверждалось опытомъ, никакъ не можетъ превратиться въ теорію, потому что даже и безчисленное количество слѣдствій не есть показатель наличности такого-то опредѣленнаго основанія. Превратить гипотезу въ теорію, согласно этому ученію, можно лишь въ томъ случаѣ, если удастся прямо наблюдать причину объясняемаго явленія или, по крайней мѣрѣ, причину его причины.

Низкая цѣнность умозаключеній отъ слѣдствія къ основанію и отсутствіе постулата однозначной связи слѣдствія съ основаніемъ не тревожитъ логику: она полагаетъ, что для цѣлей науки достаточно и тѣхъ умозаключеній, которыя опираются на постулатъ однозначной связи между основаніемъ и слѣдствіемъ. Мы полагаемъ, что это не вѣрно. Наука въ такой же мѣрѣ нуждается въ умозаключеніяхъ отъ присутствія слѣдствія, какъ и въ умозаключеніяхъ отъ присутствія основанія. Это становится

сразу яснымъ, если обратить вниманіе на такія науки, которыя имѣютъ дѣло съ безвозвратнымъ прошлымъ. Геологъ, опредѣляющій по возрастанію или убыванію величины частицъ въ различныхъ слояхъ одного и того же пласта, осаждался ли этотъ пластъ на днѣ воднаго бассейна при высыханіи, или, наоборотъ, при углубленіи его, объясняющій образованіе долины размывающимъ дѣйствіемъ воды и т. п., на каждомъ шагу пользуется умозаключеніями отъ присутствія слѣдствія къ присутствію основанія, и если эти умозаключенія только вѣроятны, то вся почти геологія становится системою гипотезъ, не превратимыхъ въ теорію ни при какомъ прогрессѣ науки. Въ такомъ же положеніи находится вся исторія, когда она воспроизводитъ прошлое по развалинамъ старыхъ городовъ, надписямъ, монетамъ и т. п. Даже и тогда, когда историкъ рисуетъ прошлое на основаніи заслуживающихъ довѣрія мемуаровъ очевидца, онъ дѣлаетъ умозаключенія отъ присутствія слѣдствія къ присутствію основанія, такъ какъ сами мемуары суть лишь слѣдствіе описанныхъ событій. Мало того, даже и всякій представитель науки о настоящемъ, напр., зоологъ, поскольку онъ неизбѣжно долженъ опираться не только на свои личныя воспріятія, но и на изслѣдованія, рисунки, описанія и фотографическіе снимки другихъ ученыхъ, принужденъ признать, что въ его сознаніи наука въ своихъ исходныхъ пунктахъ опирается безконечно чаще на умозаключенія отъ присутствія слѣдствія, чѣмъ на умозаключенія отъ присутствія основанія. О практической жизни нечего и говорить: она шагу ступить не можетъ безъ умозаключеній отъ присутствія слѣдствія. Пусть, напр., судья при разслѣдованіи обстоятельствъ преступленія подсчитаетъ, какъ часто ему приходится возстановлять прошлое этимъ путемъ, или пусть читатель познакомится съ умозаключеніями этого рода у Шерлока Холмса, любимаго героя романиста Конанъ Дойля.

Приведенные примѣры уже съ очевидностью показываютъ, что тотъ, кто признаетъ принципъ множественности причинъ и потому сомнѣвается въ возможности достовѣрныхъ умозаключеній отъ присутствія слѣдствія, тѣмъ самымъ подрываетъ достовѣрность всякаго знанія. Этотъ выводъ служитъ достаточнымъ мотивомъ для того, чтобы пересмотрѣть традиціонное ученіе объ умозаключеніяхъ отъ слѣдствія къ основанію. Мало того, если

собрать всевозможныя, особенно наиболѣе сложныя, часто встрѣчающіяся въ практической жизни умозаключенія отъ присутствія слѣдствія, то даже непосредственное чувство очевидности, сопровождающее ихъ, подскажетъ намъ, что ихъ нельзя цѣнить ниже, чѣмъ умозаключенія отъ присутствія основанія. Однако, какъ только мы ихъ поставимъ на одну доску, намъ тотчасъ же напомнятъ о принципѣ множественности причинъ. Слѣдовательно, необходимо прежде всего подкопаться подъ этотъ принципъ. И въ самомъ дѣлѣ, это не трудно сдѣлать. Конечно, мы не собираемся прямо опровергать его,—мы хотимъ только сначала показать, что онъ ничѣмъ не доказанъ. Ссылки на частные примѣры, въ родѣ того, что въ случаѣ взрыва нельзя умозаключать къ присутствію динамита, потому что причиною взрыва могла быть вспышка пороха, бензина и т. п., неубѣдительны, такъ какъ во всѣхъ подобныхъ примѣрахъ слѣдствіе берется не во всей полнотѣ, а указывается въ абстрактной формѣ. Если взять слѣдствіе въ болѣе индивидуализированной формѣ, напр., принять въ расчетъ характеръ звука, опредѣлить форму осколковъ разорвавшейся металлической оболочки и т. п., то можно будетъ дойти до того, что всѣ другія причины, кромѣ динамита, будутъ исключены. Если понадобится опредѣлить, отъ какого количества динамита произошелъ взрывъ, то надо изучить дѣйствіе еще болѣе подробно и взять его въ еще болѣе конкретной формѣ. Можно представить себѣ, что при достаточно подробномъ знаніи дѣйствія удалось бы даже опредѣлить, произошелъ ли взрывъ отъ толчка или отъ химическаго воздѣйствія на динамитъ и т. п. Наконецъ, если взять дѣйствіе во всей его конкретной полнотѣ и абсолютной индивидуальности, то нельзя будетъ отрицать, что причиною его можетъ быть только одинъ опредѣленный, абсолютно индивидуальный комплексъ событій.

Если мы вернемся теперь къ дѣйствію, взятому въ самой абстрактной формѣ, именно къ взрыву вообще, то замѣтимъ, что и оно можетъ быть исходнымъ пунктомъ для умозаключенія, но, конечно, въ виду черезчуръ абстрактной формы слѣдствія, и основаніе можетъ быть опредѣлено лишь въ соотвѣтствующей чрезвычайно абстрактной формѣ: отъ взрыва можно заключить къ огромному перевѣсу давленія, производимаго какимъ-либо тѣломъ на окружающую среду, въ сравненіи съ давленіемъ этой

среды на тѣло. Такъ какъ многія общія стороны явленій еще не изслѣдованы и потому многія общія понятія еще не выработаны, то иногда мы затрудняемся произвести такое умозаключеніе, но изъ этого не слѣдуетъ, будто оно логически невозможно: напр., весьма вѣроятно, что всѣ самыя разнообразныя причины нагрѣванія тѣлъ—треніе, химическія реакціи, распространеніе электрическаго тока въ сопротивляющейся средѣ и т. п.—заключаютъ въ себѣ одну и ту же общую сторону, составляющую настоящую причину нагрѣванія, но понятіе, выражающее ее, еще не выработано наукою и потому мы не можемъ произвести соотвѣтствующаго умозаключенія отъ слѣдствія къ основанію (если не считать такихъ абстрактныхъ основаній, какъ наличность какого-то источника энергіи вообще и т. п.).

Итакъ, анализъ подобныхъ примѣровъ показываетъ, что умозаключеніе невозможно въ томъ случаѣ, когда отъ слѣдствія, взятаго въ абстрактной формѣ, мы хотимъ перейти къ основанію, взятому въ болѣе конкретной формѣ. Такъ какъ слѣдствіе, взятое въ абстрактной формѣ, есть не что иное, какъ часть того слѣдствія, которое получается изъ болѣе конкретнаго основанія, то мы можемъ выразить свою мысль также слѣдующимъ образомъ: примѣры, приводимые въ доказательство невозможности умозаключеній отъ присутствія слѣдствія, доказываютъ только, что нельзя умозаключать отъ части слѣдствія къ болѣе полному основанію, но они вовсе не доказываютъ, будто нельзя умозаключить отъ полнаго слѣдствія къ полному основанію (или отъ абстрактнаго слѣдствія къ основанію равной степени абстрактности). Слѣдовательно, традиціонная логика забраковываетъ умозаключенія отъ присутствія слѣдствія просто потому, что она требуетъ отъ нихъ слишкомъ многаго. Если бы предъявить подобныя требованія къ умозаключеніямъ отъ присутствія основанія, то и они оказались бы невозможными. Въ самомъ дѣлѣ, умозаключать отъ части основанія къ полному слѣдствію, вообще отъ абстрактнаго основанія къ болѣе конкретному слѣдствію, нельзя. Зная, напр., что химически чистая вода нагрѣта до 100^0 С., нельзя еще выводить отсюда, что она кипитъ, потому что кипѣніе зависитъ не только отъ температуры, но и отъ давленія. Подобрать рядъ такихъ примѣровъ это не значитъ еще доказать, будто умозаключенія отъ присут-

ствія основанія не достовѣрны; точно такъ же несостоятельны и примѣры, приводимые въ доказательство того, будто умозаключенія отъ присутствія слѣдствія не достовѣрны.

Мы старались показать, что у традиціонной логики нѣтъ основаній считать умозаключенія отъ присутствія слѣдствія менѣе достовѣрными, чѣмъ умозаключенія отъ присутствія основанія. Однако этого мало: чтобы вполнѣ отстоять умозаключенія этого рода, необходимо привести въ ихъ пользу также и положительное доказательство, именно установить въ параллель постулату однозначной связи основанія со слѣдствіемъ постулатъ однозначной связи слѣдствія съ основаніемъ [1]). Доводы въ пользу постулатовъ должны быть двухъ родовъ: теоретическіе, обыкновенно умозрительные (что̀ такое умозрѣніе, объ этомъ будетъ сказано въ концѣ главы) и практическіе. Для того, кто придерживается реалистическаго ученія объ общемъ, существуетъ очень простое теоретическое доказательство разсматриваемаго постулата: то же самое умозрѣніе, благодаря которому для насъ очевидно, что всякое явленіе имѣетъ основаніе, служитъ ручательствомъ какъ однозначности связи основанія со слѣдствіемъ, такъ и однозначности связи слѣдствія съ основаніемъ. Въ самомъ дѣлѣ, согласно реалистическому ученію объ общемъ, одинаковое въ различныхъ случаяхъ слѣдствіе (или основаніе) есть въ буквальномъ смыслѣ слова одно и то же численно тожественное слѣдствіе (или основаніе), а потому невозможно, чтобы оно имѣло то одно, то другое основаніе (слѣдствіе). Практическій доводъ въ пользу этого постулата также ясенъ: наука невозможна безъ него въ такой же мѣрѣ, какъ и безъ постулата однозначной связи основанія со слѣдствіемъ. Почему логика не усмотрѣла этого до сихъ поръ и пыталась удовольствоваться только однимъ изъ этихъ постулатовъ, разсмотрѣніе этой интересной проблемы мы предоставимъ психологіи и исторіи наукъ.

---

[1]) Напомнимъ, что термины основаніе и слѣдствіе, согласно ученію объ имманентности объектовъ знанія процессу знанія, обозначаютъ у насъ не только логическую, но и реальную связь, именно всякую связь между двумя элементами дѣйствительности, состоящую въ томъ, что если данъ одинъ элементъ, то и другой элементъ также долженъ быть даннымъ.

Изъ постулата однозначной связи слѣдствія съ основаніемъ вытекаютъ, кромѣ сказаннаго выше, еще и другіе многочисленные выводы для логики, но мы не будемъ заниматься ими здѣсь. Укажемъ лишь два изъ нихъ. Главный контингентъ вѣроятныхъ умозаключеній составляютъ умозаключенія отъ части слѣдствія къ болѣе полному основанію на ряду съ умозаключеніями отъ части основанія къ (болѣе) полному слѣдствію. Въ основѣ гипотезъ лежатъ умозаключенія отъ части слѣдствія къ (болѣе) полному основанію, и въ этомъ смыслѣ гипотеза есть знаніе вѣроятное; однако въ каждой гипотезѣ можно выдѣлить вполнѣ достовѣрные элементы, поскольку отъ части слѣдствія можно съ достовѣрностью умозаключить къ части основанія; по мѣрѣ развитія гипотезы путемъ открытія новыхъ слѣдствій количество достовѣрно извѣстныхъ элементовъ основанія все возрастаетъ, и такимъ путемъ можно надѣяться превратить современемъ гипотезу въ теорію.

Въ заключеніе нужно сдѣлать нѣкоторыя оговорки въ пользу традиціонной логики. Даже и соглашаясь съ нами, можно отстаивать традиціонное ученіе слѣдующимъ образомъ. Можно различать, какъ это обыкновенно и дѣлается, реальное основаніе и основаніе познанія и утверждать, что логика относитъ свои правила не къ реальнымъ основаніямъ, а къ основаніямъ познанія. Можно утверждать, что логикѣ совершенно все равно, относятся ли другъ къ другу *A* и *B*, какъ дѣйствіе къ причинѣ или какъ причина къ дѣйствію; традиціонная логика своими правилами только хочетъ сказать, что изъ сужденій: «если есть *A*, то есть и *B*», «*B* есть» нельзя сдѣлать достовѣрнаго вывода о наличности *A*; но она не отрицаетъ, что рядомъ съ сужденіемъ «если есть *A*, то есть и *B*» иногда можетъ быть доказано и обратное сужденіе «если есть *B*, то есть и *A*», а въ такомъ случаѣ, присоединяя сюда сужденіе «*B* есть», мы получимъ выводъ «*A* есть»; отрицать возможность такихъ случаевъ логика не можетъ уже потому, что въ математикѣ они на каждомъ шагу встрѣчаются, напр., если принять въ расчетъ такія сужденія: «всѣ равнобедренные треугольники имѣютъ углы, равные при основаніи» и «всѣ треугольники имѣющіе углы, равные при основаніи, суть равнобедренные»

Мы вполнѣ согласны съ этой аргументаціею въ защиту тра-

диціонной логики. Мы вовсе не воображаемъ, будто мы открыли группу такихъ умозаключеній, которыя совершенно не замѣчены или даже отрицаются логикою, несмотря на свое огромное значеніе для науки и постоянное примѣненіе въ ней. Умозаключенія, указываемыя нами, признаются и традиціонною логикою, но они истолковываются съ помощью иной теоріи, чѣмъ это дѣлаемъ мы. Слѣдовательно, наша задача состоитъ прежде всего въ томъ, чтобы внести поправку въ теорію, а отъ этого, если поправка вѣрна, должны получиться нѣкоторые, хотя довольно скромные, результаты и для осмысленности самого умозаключенія. Поправка эта необходима потому, что основаніе познанія, съ точки зрѣнія строго имманентной теоріи знанія, есть реальное основаніе своего слѣдствія и, значитъ, связано однозначно съ полнымъ своимъ слѣдствіемъ въ обоихъ направленіяхъ, т.-е. въ направленіи отъ основанія къ слѣдствію и отъ слѣдствія къ основанію. Мало того, наша поправка полезна даже и для теорій знанія, рѣзко отличающихъ понятіе основанія познанія отъ понятія реальнаго основанія. Въ самомъ дѣлѣ, вслѣдствіе естественной склонности отожествлять связь основанія и слѣдствія въ познаніи съ реальною связью основанія и слѣдствія и даже прямо съ однимъ изъ видовъ ея, именно со связью причины и дѣйствія, подъ вліяніемъ традиціоннаго ученія о невозможности умозаключать отъ слѣдствія къ основанію, неизбѣжно возникаетъ убѣжденіе въ томъ, что эта невозможность есть результатъ неоднозначности связи реальнаго слѣдствія и основанія, связи дѣйствія и причины, а отсюда возникаютъ всевозможныя неясности и недоразумѣнія. Мало того, въ самой логикѣ въ большинствѣ случаевъ это ученіе излагается обыкновенно такъ двусмысленно, что нельзя опредѣлить точно, идетъ ли рѣчь о реальной связи или о связи познанія. Иногда же, какъ [1]), напр., въ логикѣ Милля, который устанавливаетъ принципъ «множественности причинъ» и пользуется имъ для теоріи умозаключеній, этой двусмысленности нѣтъ, и тогда ясно видно, что мы имѣемъ дѣло съ явнымъ заблужденіемъ.

---

[1]) Послѣдній изъ замѣченныхъ нами примѣровъ отраженія этихъ ученій логики въ научной литературѣ можетъ быть указанъ нами въ соч. Гомперца Griechische Denker, I, стр. 3.

Намъ могутъ замѣтить, что, въ виду устанавливаемой нами полной равноцѣнности основанія и слѣдствія въ процессахъ знанія, намъ не слѣдовало бы пользоваться въ теоріи знанія этими терминами, и это совершенно вѣрно. Различіе между этими членами необходимой связи есть, но оно имѣетъ значеніе не для теоріи знанія, а для онтологіи. Собственно, если бы мы рѣшились отступить отъ традиціи, мы должны были бы говорить въ теоріи знанія не о связи основанія и слѣдствія, а о связи членовъ функціональной зависимости, и разсматривать правила умозаключенія для тѣхъ случаевъ, когда членъ функціональной зависимости данъ или отрицается во всей полнотѣ и для тѣхъ случаевъ, когда онъ данъ или отрицается отчасти. Точно такъ же и въ ученіи о сужденіяхъ намъ не слѣдовало бы называть субъектъ основаніемъ, а предикатъ слѣдствіемъ, такъ какъ съ точки зрѣнія теоріи знанія различіе между субъектомъ и предикатомъ состоитъ лишь въ томъ, что субъектъ въ истинномъ сужденіи есть всегда полный членъ функціональной зависимости, а предикатомъ можетъ служить также и неполный членъ ея. Отсюда между прочимъ слѣдуетъ, что съ чисто практической точки зрѣнія, съ точки зрѣнія удобства и быстраго оріентированія въ томъ, изъ какихъ посылокъ можно сдѣлать умозаключеніе, формулы традиціонной логики вполнѣ удовлетворяютъ цѣли: достовѣрное умозаключеніе отъ присутствія слѣдствія, т.-е. умозаключеніе по второй фигурѣ силлогизма при двухъ утвердительныхъ посылкахъ, дѣйствительно можно сдѣлать только въ тѣхъ случаяхъ, когда слѣдствіе есть полный членъ функціональной зависимости, т.-е. когда большая посылка обратима, такъ что умозаключеніе можетъ быть отлито въ форму умозаключенія отъ присутствія основанія, т.-е. въ форму умозаключенія по первой фигурѣ силлогизма. Къ этому пріему перевода умозаключенія въ традиціонныя формулы полезно прибѣгать потому, что лишь послѣ этой операціи становится очевидно, что взятое слѣдствіе есть полный членъ функціональной зависимости: въ противномъ случаѣ оно не могло бы быть субъектомъ сужденія. Въ виду полезности такой провѣрки мы вовсе не рекомендуемъ отваживаться безъ дальнихъ размышленій на умозаключенія по второй фигурѣ при двухъ утвердительныхъ посылкахъ, даже и тогда, когда даны, напр., такія посылки: «всякій равнобедренный треугольникъ имѣетъ при осно-

ваніи равные углы», «треугольникъ *ABC* имѣетъ при основаніи равные углы» (mutatis mutandis такія же соображенія примѣнимы и къ умозаключеніямъ отъ отсутствія основанія, т.-е. къ умозаключеніямъ по первой фигурѣ силлогизма при меньшей отрицательной посылкѣ, а потому, хотя они и возможны при извѣстныхъ условіяхъ, мы вовсе не рекомендуемъ прибѣгать къ нимъ безъ повѣрки, осуществлены ли эти условія).

IV. Косвенныя индуктивныя умозаключенія.

Заниматься разсмотрѣніемъ различныхъ видовъ опосредствованныхъ дедуктивныхъ умозаключеній мы не будемъ, за исключеніемъ лишь одной чрезвычайно важной группы ихъ, которую мы назовемъ косвенными индуктивными умозаключеніями.

Когда мы занимались разсмотрѣніемъ прямыхъ индуктивныхъ умозаключеній и объясняли ихъ непосредственнымъ усмотрѣніемъ связи основанія и слѣдствія, было очевидно, что не всѣ индуктивныя доказательства такъ просты. Опытныя науки на каждомъ шагу сталкиваются со связями настолько недифференцированными или отдаленными, что установить ихъ путемъ прямого усмотрѣнія было бы невозможно. Какимъ образомъ можно было бы, напр., усмотрѣть, что у нѣкоторыхъ тѣлъ существуетъ зависимость между теплоемкостью и атомнымъ вѣсомъ (законъ Дюлонга и Пти), или что при удаленіи проводниковъ другъ отъ друга индуктируется прямой токъ, а при сближеніи обратный? Если же геніальный изслѣдователь и усматриваетъ въ подобныхъ случаяхъ связь между явленіями прямымъ путемъ, все же другіе люди зачастую не замѣчаютъ ея вовсе. Отсюда въ наукѣ возникаетъ потребность выработать методъ, замѣняющій прямую индукцію тамъ, гдѣ она невозможна, и также повѣряющій ее тамъ, гдѣ она возможна. Этотъ методъ по необходимости долженъ быть косвеннымъ, онъ долженъ состоять въ томъ, что мы устанавливаемъ связь основанія и слѣдствія между S и P, руководясь какими-нибудь производными признаками этой связи, доступными наблюденію всякаго, даже и наименѣе талантливаго человѣка. Производные изъ связи основанія и слѣдствія признаки, пригодные для этой цѣли, найти нетрудно: таковы связи во время. Двѣ группы явленій, неизмѣнно сосуществующія (или слѣдующія другъ

за другомъ) во времени, а также двѣ группы явленій, возникающія или исчезающія вмѣстѣ во времени, связаны другъ съ другомъ, какъ основаніе и слѣдствіе. Стоитъ только принять одно изъ этихъ положеній за большую посылку, а въ качествѣ меньшей посылки привести рядъ наблюденій или опытовъ (по методу единственнаго совпаденія или по методу единственнаго различія, который соотвѣтствуетъ миллевскимъ методамъ различія и сопутствующихъ измѣненій), показывающихъ, что пара изучаемыхъ явленій обладаетъ тѣми свойствами во времени, о которыхъ идетъ рѣчь въ большей посылкѣ, и отсюда получится правильный дедуктивный выводъ о томъ, что изучаемыя явленія дѣйствительно связаны другъ съ другомъ, какъ основаніе и слѣдствіе.

Такъ какъ въ этомъ умозаключеніи связь между субъектомъ и предикатомъ вывода усматривается не прямымъ путемъ, то мы называемъ его косвеннымъ; такъ какъ меньшая посылка его состоитъ изъ наблюденій или опытовъ, подобныхъ тѣмъ, какіе лежатъ въ основаніи прямой индукціи, то мы называемъ его индуктивнымъ. Въ цѣломъ, эти умозаключенія суть не что иное, какъ модификація опосредствованныхъ дедуктивныхъ умозаключеній.

Имѣя возможность свести умозаключенія этого рода къ дедуктивному типу, многіе представители логики не чувствуютъ никакой потребности въ другихъ элементарныхъ индуктивныхъ методахъ и несомнѣнно отнесутся отрицательно къ описанной нами прямой индукціи. Въ виду этого слѣдуетъ особенно обратить вниманіе на то, что косвенная индукція въ громадномъ большинствѣ случаевъ возможна не иначе, какъ при посредствѣ прямой индукціи. Не говоря уже о большей посылкѣ, происхожденія которой мы коснемся въ слѣдующемъ отдѣлѣ (объ умозрѣніи) этой главы, даже и меньшая посылка косвеннаго индуктивнаго умозаключенія обыкновенно устанавливается съ большею или меньшею помощью прямой индукціи. Въ самомъ дѣлѣ, когда мы излагаемъ схематически процессъ косвеннаго индуктивнаго умозаключенія, мы разсуждаемъ такъ: положимъ, что явленію P предшествуетъ комплексъ явленій ABS; если мы хотимъ опредѣлить, какіе элементы этого комплекса законосообразно связаны съ явленіемъ P, то мы должны на основаніи опыта или наблю-

денія подыскать другіе случаи и т. д. Въ схематическомъ изображеніи на доскѣ въ аудиторіи комплексы явленій, предшествующихъ P и соотвѣтствующихъ требованіямъ метода единственнаго различія или единственнаго совпаденія, подбираются всегда очень удачно, но, спрашивается, какимъ образомъ мы находимъ этотъ комплексъ явленій при дѣйствительномъ изслѣдованіи природы: вѣдь всякому явленію P предшествуетъ весь безгранничный океанъ явленій всего міра, а не какая-либо ограниченная группа ABS [1]). Однако пересмотрѣть явленія всего міра, во-первыхъ, невозможно, а во-вторыхъ, безполезно, такъ какъ экспериментировать съ цѣлымъ міромъ по методу единственнаго различія или найти въ немъ причину по методу единственнаго совпаденія нельзя. Остается, слѣдовательно, идти инымъ путемъ: выбрать изъ цѣлаго міра ограниченный комплексъ явленій и подвергнуть его изслѣдованію согласно требованіямъ метода; но въ виду безконечной сложности міра выбрать этотъ комплексъ на удачу нельзя: мы достигнемъ цѣли только въ томъ случаѣ, если отбросимъ явленія, очевидно не имѣющія, а также, повидимому, не имѣющія никакого отношенія къ P, и оставимъ для изслѣдованія комплексъ явленій, относительно которыхъ уже догадываемся, что они заключаютъ въ себѣ искомую причину. Но это ясное усмотрѣніе отсутствія связи между нѣкоторыми элементами міра и догадка о связи между другими элементами, составляющія необходимое предварительное условіе косвеннаго индуктивнаго умозаключенія, могутъ быть даны только или прямымъ воспріятіемъ, или прямою индукціею. Ссылаться опять на косвенную индукцію для объясненія меньшей посылки нельзя, такъ какъ это значило бы не рѣшить проблему, а только отодвинуть ее; впрочемъ, этого и не дѣлаютъ изслѣдователи научной индукціи, такъ какъ обыкновенно они сами признаютъ, что научное индуктивное изслѣдованіе возможно не иначе, какъ на почвѣ уже существующей гипотезы или догадки о связи между явленіями [2]), но они не изслѣдуютъ, откуда является эта догадка. Впрочемъ, уже Юэль задаетъ вопросъ, какимъ обра-

[1]) См. объ этомъ, напр., Основы науки Джевонса, перев. Антоновича, стр. 390 с.

[2]) См., напр., Зигвартъ, Logik, 3 изд. II т., стр. 434 с. Джевонсъ, Основы науки, перев. Антоновича, стр. 472—477. А. И. Введенскій, Логика.

зомъ получаются случаи, требуемые методами Милля [1]), а Фонсегривъ даже рѣшаетъ этотъ вопросъ въ томъ же духѣ, какъ и мы. Онъ говоритъ: «Всякое состояніе вселенной есть сложная группа явленій, изъ которой наблюдатель, желающій производить чисто объективное изслѣдованіе, столь расхваливаемое и рекомендуемое Бекономъ, не имѣетъ права ничѣмъ пренебречь по собственному почину. Если онъ оставитъ безъ вниманія какой-либо элементъ, напр., если, желая изслѣдовать причину кипѣнія, онъ пренебрежетъ положеніями Сатурна или Сиріуса, то это значитъ, что онъ считаетъ эти положенія не имѣющими значенія для изслѣдуемаго имъ вопроса. Между тѣмъ, кто знаетъ, не правъ ли былъ Юмъ, говоря: что бы то ни было можетъ произвести какую бы то ни было вещь?—Конечно, я не думаю, чтобы кто-либо сталъ утверждать, будто какой-либо ученый въ какомъ-либо изслѣдованіи считалъ всѣ объективные элементы одинаково значительными. Но что же означаетъ это различіе маловажнаго и значительнаго, если не признаніе всѣми учеными того, что они считаютъ свой разумъ способнымъ къ непосредственному различенію, которое, если всмотрѣться глубже, ничѣмъ не отличается отъ процесса абстракціи, необходимаго для образованія понятій?» [2]).

V. Умозрѣніе.

Обозрѣвая всевозможныя сужденія, составляющія содержаніе человѣческаго знанія, для большинства изъ нихъ нетрудно найти тѣ методы, по которымъ они могли возникнуть. Остается только небольщая группа сужденій, которыя могутъ еще вызывать недоумѣнія въ этомъ отношеніи: это главнымъ образомъ аксіомы и постулаты.

Происхожденіе этихъ сужденій также можно объяснить перечисленными выше методами, но для этого нужно обратить вниманіе на одну особенность процессовъ знанія, которую мы мало подчеркивали до сихъ поръ. Все знаніе опирается на опытъ,

---

[1]) См. объ этомъ Лейкфельдъ, Логическое ученіе объ индукціи въ главнѣйшіе историческіе моменты его разработки, стр. 121 с.

[2]) Fonsegrive, Généralisation et induction, Revue philosophique, т. XLI, май, стр. 530 с.

т.-е. непосредственно данныя переживанія. Эти переживанія бываютъ двухъ родовъ — чувственныя и нечувственныя; слѣдовательно, опытъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и знаніе, бываютъ чувственные и нечувственные (сверхчувственные). Какъ мы уже говорили [1]), чувственное знаніе всегда заключаетъ въ себѣ также и нечувственные элементы, однако на примитивныхъ ступеняхъ мышленія они утопаютъ въ чувственныхъ переживаніяхъ, которыя служатъ главнымъ опорнымъ пунктомъ вниманія. 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. Знаніе, состоящее въ обработкѣ нечувственнаго опыта, мы будемъ называть умозрительнымъ (оправданіе этого термина будетъ дано позже). Поскольку чувственныя переживанія входятъ въ составъ знанія всегда въ соединеніи съ нечувственными элементами, всякое знаніе и всякій методъ мышленія заключаютъ въ себѣ умозрительные элементы. Однако термины умозрѣніе, умозрительный методъ, умозрительное знаніе мы будемъ приберегать для тѣхъ случаевъ, когда знаніе требуетъ особенно полнаго отвлеченія отъ чувственнаго опыта, когда оно встрѣчаетъ только помѣху въ чувственномъ опытѣ, и въ особенности для тѣхъ случаевъ, когда знаніе пріобрѣтается съ помощью своего рода умозрительнаго эксперимента.

Изъ предыдущаго слѣдуетъ, что всякій изъ прямыхъ и косвенныхъ методовъ, перечисленныхъ нами, можетъ быть умозрительнымъ. Такъ, напр., знаніе объ абсолютномъ или о Богѣ можетъ быть пріобрѣтено съ помощью прямого умозрительнаго воспріятія. Знаніе о томъ, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками, пріобрѣтается съ помощью прямой умозрительной индукціи, а знаніе о томъ, что параллельныя линіи нигдѣ не пересѣкаются,—съ помощью косвеннаго умозрительнаго воспріятія.

Дедукція издавна пользуется славою спекулятивнаго метода; это и понятно: процессъ вывода въ дедуктивномъ умозаключеніи

[1]) См. гл. III, стр. 78—98.

явнымъ образомъ обходится безъ посредства чувствъ, и потому умозрительный характеръ его особенно замѣтенъ. Но такъ какъ при болѣе глубокомъ анализѣ оказывается, что умозрительные элементы встрѣчаются во всякомъ актѣ мышленія, то мы будемъ называть умозрительными не всѣ дедуктивныя умозаключенія, а лишь тѣ, въ которыхъ также все содержаніе посылокъ, поскольку оно необходимо для вывода, имѣетъ нечувственный характеръ; таковы, напр., дедуктивныя умозаключенія чистой математики.

Лучшіе образцы умозрѣнія, именно прямой умозрительной индукціи и косвеннаго умозрительнаго воспріятія, встрѣчаются при обоснованіи аксіомъ и постулатовъ [1]). Вывести ихъ дедуктивнымъ методомъ изъ какихъ-либо другихъ истинъ нельзя, такъ какъ они имѣютъ для этого слишкомъ общій характеръ. Доказывать ихъ путемъ ссылки на частные конкретные случаи, какъ это дѣлается при обыкновенной прямой индукціи, также нельзя, потому что конкретныя, въ особенности чувственныя подробности мѣшаютъ усмотрѣнію истинъ столь общаго характера. Поэтому тотъ, кто хочетъ привести другого человѣка къ признанію такой истины, воздерживается отъ конкретныхъ примѣровъ, ставитъ ее передъ чужимъ сознаніемъ въ абстрактной формѣ и лишь стремится растолковать ее, т.-е. сдѣлать понятною, и устранить всѣ недоразумѣнія, возникающія отъ того, что истинная связь явленій замаскировывается въ конкретной дѣйствительности другими процессами. Въ результатѣ такого растолковыванія является непосредственное умственное усмотрѣніе, умозрѣніе, прослѣживающее истину съ полною очевидностью. Нерѣдко это прослѣживаніе имѣетъ характеръ какъ бы умозрительнаго эксперимента, вскрывающаго такія стороны дѣйствительности, которыя въ чувственномъ опытѣ не могутъ быть обнаружены, напр. то, что двѣ прямыя пересѣкаются не болѣе, чѣмъ въ одной точкѣ, или то, что параллельныя линіи при продолженіи до безконечности не пересѣкаются. Даже такія положенія, какъ законъ причинности, — «все случающееся

---

[1]) Постулатами мы называемъ такія послѣднія основанія знанія, которыя не обладаютъ высшею степенью очевидности какъ аксіомы, но необходимы для развитія знаній въ такой же мѣрѣ, какъ и аксіомы.

имѣетъ причину», признаются нами во всей ихъ строгой всеобщности только послѣ того, какъ мы дѣлаемъ попытку мысленно представить себѣ «событіе вообще», какъ самочинное, самопроизвольно возникающее во времени безъ связи съ сплошнымъ токомъ остальныхъ событій, и съ очевидностью усматриваемъ неосуществимость этой попытки.

Въ какой степени можно довѣряться истинамъ, полученнымъ этимъ путемъ, какія заблужденія легко могутъ примѣшаться къ нимъ и каковъ критерій достовѣрности, руководящій признаніемъ ихъ, объ этомъ рѣчь будетъ въ слѣдующей главѣ, посвященной вопросу о послѣднихъ основаніяхъ знанія.

VI. Интуитивизмъ, индивидуалистическій эмпиризмъ и апріоризмъ критической философіи въ ихъ отношеніи къ теоріи элементарныхъ методовъ знанія.

Труднѣйшій вопросъ, подлежащій разрѣшенію теоріи элементарныхъ методовъ знанія, состоитъ въ томъ, какъ возникаютъ общія необходимыя сужденія. Самый простой и ясный путь полученія ихъ есть путь косвеннаго метода, именно дедуктивное умозаключеніе. Но для того, чтобы построить этимъ способомъ общее необходимое сужденіе, нужно уже имѣть въ запасѣ два общія необходимыя сужденія, равныя по степени общности выводимому сужденію, чаще же всего одно изъ нихъ должно быть даже болѣе общимъ, чѣмъ выводное сужденіе. Отсюда ясно, что первоначальное происхожденіе общихъ сужденій не объясняется ссылкою на дедукцію. Мало того, сама дедукція общихъ сужденій окажется висящею въ воздухѣ, если мы не найдемъ источника происхожденія, хотя бы нѣкоторыхъ самыхъ общихъ сужденій, изъ которыхъ могутъ быть дедуцированы остальныя сужденія.

Рѣшить этотъ вопросъ можно только слѣдующими двумя способами: первоначальныя общія сужденія или получаются путемъ опыта съ помощью прямыхъ методовъ знанія (съ помощью прямого воспріятія и прямой индукціи) или же они присущи сознанію до всякаго опыта, т.-е. a priori (если не хронологически, то логически). Первый отвѣтъ дается эмпиризмомъ, а второй—въ наше время—критическою философіею. Надобно впрочемъ тотчасъ же

напомнить, что эмпиризмъ можетъ быть или индивидуалистическимъ, или универсалистическимъ (интуитивизмъ), и что ихъ теоріи возникновенія общихъ сужденій путемъ прямого метода глубоко различны. Согласно ученію интуитивизма общее обладаетъ реальнымъ бытіемъ и дано въ воспріятіи; точно такъ же необходимыя связи между вещами реально существуютъ и даны въ воспріятіи. Поэтому вполнѣ достовѣрныя общія необходимыя сужденія могутъ быть получены путемъ прямыхъ методовъ. Наоборотъ, по ученію индивидуалистическаго эмпиризма общее не обладаетъ реальнымъ бытіемъ, всѣ данныя опыта индивидуальны въ узкомъ смыслѣ этого слова; необходимыя связи между вещами не даны въ воспріятіи, между ними наблюдаются только временныя отношенія. Отсюда слѣдуетъ, что необходимыхъ общихъ сужденій въ строгомъ смыслѣ этого слова нѣтъ, а есть только основанные на прямомъ воспріятіи реестры замѣченныхъ случаевъ связи S съ P и болѣе или менѣе укоренившіяся привычки связывать представленіе о новыхъ S съ представленіемъ P. Поэтому можно сказать, что на вопросъ о первоначальномъ происхожденіи общихъ сужденій даются три отвѣта: 1) общія необходимыя сужденія первоначально получаются путемъ прямыхъ методовъ, въ особенности путемъ прямой индукціи (интуитивизмъ); 2) общихъ необходимыхъ сужденій нѣтъ, но иллюзія ихъ получается прямымъ методомъ, именно путемъ индукціи черезъ перечисленіе; 3) первоначальныя общія необходимыя сужденія даны a priori (критическая философія).

Апріоризмъ характеризуется дуализмомъ между частнымъ и общимъ, который вообще замѣчается въ традиціонной логикѣ. Индивидуалистическій эмпиризмъ устраняетъ этотъ дуализмъ, разрубая гордіевъ узелъ, именно отрицая общія сужденія. Наконецъ, интуитивизмъ въ самомъ дѣлѣ примиряетъ противоположность между частными и общими сужденіями, показывая, что они возникаютъ одними и тѣми же путями. Спеціально въ теоріи умозаключеній глубокое различіе между этими ученіями состоитъ въ слѣдующемъ. Апріоризмъ не признаетъ самостоятельныхъ индуктивныхъ умозаключеній: онъ сводитъ всѣ умозаключенія къ дедуктивному типу. Индивидуалистическій эмпиризмъ (Милля) не признаетъ самостоятельности дедуктивныхъ умозаключеній: онъ сводитъ всѣ умозаключенія къ индуктив-

ному типу. Наконецъ, интуитивизмъ признаетъ самостоятельность какъ индуктивныхъ, такъ и дедуктивныхъ умозаключеній, соглашаясь однако съ тѣмъ, что существуетъ разновидность умозаключеній, по виду сходная съ индуктивными, но на дѣлѣ имѣющая дедуктивный характеръ (косвенныя индуктивныя умозаключенія).

Разсмотримъ нѣсколько подробнѣе ученіе о возникновеніи сужденій индивидуалистическаго эмпиризма и апріоризма, чтобы отмѣтить недостатки ихъ. По мнѣнію Милля, опытъ складывается исключительно изъ субъективныхъ переживаній, изъ индивидуальныхъ состояній сознанія познающаго субъекта, поскольку они возникаютъ подъ вліяніемъ воздѣйствія трансцендентныхъ вещей. Поэтому онъ полагаетъ, что никакія отношенія между переживаніями, кромѣ отношеній сосуществованія, послѣдовательности и сходства, не воспринимаются (связь причины съ дѣйствіемъ сознается только въ формѣ временной связи). Во всякомъ случаѣ воспріятію необходимой связи основанія и слѣдствія здѣсь нѣтъ мѣста. Но въ то же время онъ усматриваетъ, конечно, что наука должна заниматься изслѣдованіемъ именно необходимыхъ отношеній между явленіями, отношеній причины и дѣйствія. Какъ же найти пары явленій, необходимо связанныя между собой, если эти связи не даны въ воспріятіи? Извѣстно, какъ рѣшилъ этотъ вопросъ Милль. Необходимая связь должна выражаться опредѣленнымъ образомъ во временной связи (по правиламъ четырехъ методовъ индуктивнаго изслѣдованія), и потому о ней можно узнать косвеннымъ путемъ черезъ посредство временныхъ признаковъ. Этотъ путь есть косвенная индукція.

Отсюда слѣдуетъ, что необходимость, присущая частнымъ (единичнымъ) сужденіямъ даже и при первомъ актѣ воспріятія, необходимость, связывающая индивидуальныя въ узкомъ смыслѣ этого слова событія (напр., цѣпь эволюціонирующихъ историческихъ событій) въ соприналежныя группы, совершенно игнорируется теоріею Милля. Впрочемъ, логика до сихъ поръ вообще игнорировала вопросъ о первоначальномъ происхожденіи частныхъ (единичныхъ) сужденій: она интересовалась вопросомъ объ основаніи необходимой связи въ ея законосообразной (повторяющейся) формѣ, выразимой въ общемъ сужденіи. Милль

послѣдовалъ этому теченію не только потому, что интересовался преимущественно законами явленій, но и потому, что его теорія воспріятія толкала его на этотъ путь: всякій философъ, отрицающій непосредственное воспріятіе необходимыхъ связей между явленіями, склоненъ полагать, что эта связь обнаруживается въ однообразныхъ повтореніяхъ во времени, т.-е. въ законосообразной формѣ, такъ что даже и индивидуальное событіе есть не что иное, какъ индивидуальный комплексъ законосообразно связанныхъ элементарныхъ явленій. Итакъ, сосредоточимъ вниманіе на этой же проблемѣ, и зададимся вопросомъ, удалось ли Миллю путемъ ссылки на косвенную индукцію объяснить обоснованіе законовъ явленій.

Прежде всего, давно уже замѣчено, что большая посылка косвенной индукціи, законъ единообразія природы, сама не можетъ быть получена путемъ той же косвенной индукціи. Чтобы отвѣтить на вопросъ объ ея происхожденіи, Милль принужденъ сослаться на то, что еще до всякой научной индукціи у насъ является множество обобщеній благодаря привычкѣ, на основаніи закона ассоціаціи идей [1]), и всѣ они завершаются обобщеніемъ относительно единообразія природы. Такимъ образомъ всѣ наши знанія о законахъ природы, даже и полученныя путемъ научной индукціи, оказываются не чѣмъ инымъ, какъ системою привычекъ, въ лучшемъ случаѣ подкрѣпляющихъ другъ друга, но нигдѣ не опирающихся на что-нибудь болѣе надежное, чѣмъ привычка. Отсюда ясно, что теорія знанія Милля приводитъ къ скептицизму и притомъ не къ временному, а къ вѣчному, къ безнадежному скептицизму. Эта сторона его взглядовъ давно уже выяснена [2]), но намъ хотѣлось бы еще добавить, что косвенная индукція Милля не только виситъ въ воздухѣ вслѣдствіе необоснованности большей посылки, но и вовсе неосуществима, такъ какъ его теорія исключаетъ всякую возможность произвести единичныя наблюденія и опыты, которые требуются для установленія меньшей посылки. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы уже

---

[1]) При этомъ слѣдуетъ опять напомнить, что ссылаться на привычку и на законъ ассоціаціи, не отдавая себѣ отчета въ томъ, что такое привычка, и каковъ механизмъ ассоціаціи, рискованно. См. выше стр. 287.

[2]) См., напр., Лопатинъ, Положительныя задачи философіи, I, гл. I.

говорили выше, каждому явленію сосуществуетъ и предшествуетъ во времени весь міръ, а потому философъ, утверждающій, что въ воспріятіи даны только временныя связи, никакъ не можетъ объяснить, почему мы въ своихъ единичныхъ наблюденіяхъ, т.-е. высказывая единичныя сужденія, сравнительно такъ удачно выбираемъ изъ міровой безконечности комплексы явленій, дѣйствительно болѣе или менѣе сопринадлежныхъ. Ссылаться здѣсь на привычку нельзя, потому что привычка можетъ явиться только послѣ того, когда мы уже произвели такую выборку и всякій разъ при повтореніи явленія сосредоточиваемъ вниманіе опять на томъ, что было выбрано въ первый разъ. До сихъ поръ однако вопросъ о первоначальномъ происхожденіи частныхъ сужденій не привлекаетъ къ себѣ вниманія, и потому наши замѣчанія о необъяснимости косвенной индукціи въ тѣхъ системахъ, которыя не допускаютъ непосредственнаго воспріятія необходимыхъ связей, не будутъ приняты. Но мы не сомнѣваемся, что логика будущаго, подъ вліяніемъ работъ Виндельбанда и Риккерта объ историческихъ наукахъ, въ скоромъ времени выяснитъ этотъ вопросъ.

Объ апріоризмѣ критической философіи намъ не придется говорить много. Какъ это ни странно, онъ страдаетъ почти всѣми тѣми же недостатками, что̀ и индивидуалистическій эмпиризмъ Милля [1]). Желая обосновать достовѣрное научное знаніе, Кантъ признаетъ, что существуютъ сужденія, въ которыхъ воспринимается необходимая связь между субъектомъ и предикатомъ, но это лишь тѣ сужденія, въ которыхъ выражаются апріорныя формы нашей собственной познавательной дѣятельности, прилагаемыя къ самому разнообразному эмпирическому чувственному матеріалу. Слѣдовательно, необходимыя сужденія суть всегда или общія сужденія, или тѣ частныя сужденія, которыя подчинены имъ. Значитъ, и для Канта необходимость всегда имѣетъ законосообразный характеръ и къ тому же принадлежитъ только апріорной формѣ, но не эмпирически данному содержанію. Отсюда слѣдуетъ, что, встрѣтившись съ эмпирически даннымъ со-

[1]) О нѣкоторыхъ интересныхъ чертахъ сходства между взглядами индивидуалистическаго эмпиризма и Канта на познаніе см. Лопатинъ, Положительныя задачи философіи, II, стр. 141 и др.

держаніемъ, мы только тогда въ состояніи были бы построить о немъ на основаніи непосредственнаго воспріятія сужденіе, обладающее характеромъ необходимости, если бы усматривали непосредственно, что такіе-то его элементы подчинены такой-то апріорной формѣ. Это было бы возможно только въ томъ случаѣ, если бы не только общія формы познавательной дѣятельности, но и конкретные случаи ихъ примѣненія были апріорно предопредѣлены. Если бы Кантъ допустилъ это, то его ученіе объ элементарныхъ методахъ мышленія ничѣмъ не отличалось бы отъ нашего, кромѣ только того, что, по нашему мнѣнію, объективныя связи принадлежатъ самимъ вещамъ, а по мнѣнію Канта, они создаются познавательною способностью. Однако, какъ извѣстно, Кантъ не рѣшился утверждать, что вся структура міра явленій апріорна. Слѣдовательно, ему приходилось или допустить, что примѣненіе апріорныхъ синтезовъ къ такимъ-то, а не инымъ группамъ явленій опредѣляется a posteriori самими чувственными переживаніями, или же связать чувственныя данныя и апріорныя формы какимъ-либо косвеннымъ образомъ. Мы уже знаемъ [1]), что Кантъ принужденъ былъ пойти этимъ послѣднимъ путемъ и связать разсудочныя апріорныя формы съ чувственными данными посредствомъ формъ времени. Воспринимая эмпирическія данныя, мы убѣждены, что между ними существуютъ необходимыя категоріальныя связи, но какіе элементы связаны между собою, этого мы непосредственно не воспринимаемъ; чтобы узнать объ этомъ, мы должны разсмотрѣть временныя связи между явленіями. Напр., чтобы узнать, какіе эмпирическіе элементы причинно связаны другъ съ другомъ, мы должны опредѣлить, какіе изъ нихъ подходятъ подъ схему причинности, а объ ней Кантъ говоритъ слѣдующее: «схема причины и причинности вещи вообще есть реальное, за которымъ, когда бы оно ни было дано, всегда (jederzeit) слѣдуетъ нѣчто другое» [2]). Отсюда слѣдуетъ, что эмпирическое сужденіе, имѣющее научную цѣну, можетъ быть получено только косвеннымъ и именно только дедуктивнымъ путемъ, путемъ указанія на то, что воспринятыя временныя

---

[1]) См. объ этомъ подробнѣе гл. IV, стр. 135 сс.

[2]) Kant, Kr. der reinen Vernunft. 2 изд. Кербаха, стр. 146 с.; по-русски перев. Н. Лосскаго, стр. 121.

отношенія соотвѣтствуютъ схемѣ такого-то категоріальнаго синтеза. Слѣдовательно, научныя сужденія должны получаться или a priori, или путемъ дедукціи. Научная индукція должна разсматриваться кантіанцами, какъ одна изъ формъ дедукціи, именно какъ умозаключеніе, большею посылкою котораго служитъ временная «схема» причинности, а меньшая посылка состоитъ изъ наблюденій и опытовъ, показывающихъ, что данная пара явленій подходитъ подъ схему. Слѣдовательно, ученіе кантіанцевъ о научныхъ индуктивныхъ умозаключеніяхъ во всѣхъ отношеніяхъ должно походить на ученіе Милля, кромѣ того лишь, что большая посылка разсматривается ими не какъ продуктъ привычки, а какъ незыблемый достовѣрный законъ разсудка. Однако теорія индукціи мало отъ этого выигрываетъ: чтобы построить такое умозаключеніе, нужно имѣть не только бо̀льшую, но и меньшую посылку; между тѣмъ, какъ уже показано выше, философъ, отрицающій непосредственное воспріятіе необходимыхъ связей между явленіями, не можетъ объяснить, какъ производится изъ міровой безконечности выборка того комплекса явленій, надъ которымъ нужно произвести наблюденія и опыты, составляющіе меньшую посылку косвеннаго индуктивнаго умозаключенія.

Пренебреженіе къ вопросу о первоначальномъ происхожденіи частныхъ сужденій и вообще къ вопросу о прямыхъ методахъ вездѣ мститъ за себя тѣмъ, что косвенные методы оказываются необъяснимыми до конца. Мы полагаемъ, что объяснить первоначальное возникновеніе частныхъ сужденій можно не иначе, какъ допустивъ непосредственное воспріятіе необходимыхъ связей между элементами дѣйствительности, и въ этомъ заключается одинъ изъ крупныхъ аргументовъ въ пользу интуитивизма.

ГЛАВА X.

Послѣднія основанія знанія.

На первый взглядъ кажется, что интуитивизмъ черезчуръ упрощаетъ процессъ знанія, такъ что если бы теоріи интуитивизма были вѣрны, всѣ научныя проблемы должны бы уже быть рѣшены, наука должна была бы уже стать законченнымъ цѣлымъ. На дѣлѣ, какъ мы уже говорили, это невѣрно: интуитивизмъ только отрицаетъ существованіе такихъ условій (разобщенности между я и не-я, недоступности воспріятію общаго, недоступности воспріятію необходимыхъ связей), которыя дѣлаютъ и научное и житейское знаніе совершенно невозможными, однако и послѣ этого процессъ знанія согласно теоріи оказывается не менѣе труднымъ, чѣмъ въ дѣйствительности, такъ какъ онъ опирается на дифференцированіе объектовъ путемъ сравненія, а это дѣло нелегкое. Въ самомъ дѣлѣ, первыя сужденія воспріятія, а также первыя сужденія прямой индукціи имѣютъ столь ничтожную научную цѣнность, что не могутъ быть отнесены къ области научнаго знанія. Обыкновенное содержаніе этихъ сужденій таково: «нѣчто сложное» или «это сложное (причемъ «это» опредѣляется внѣшними пространственно-временными признаками), обладающее признакомъ S, есть P» (напр., присутствуя при демонстраціяхъ въ физическомъ кабинетѣ, гимназистъ констатируетъ, что «эти бузиновые шарики отталкиваются другъ отъ друга»; крестьянинъ утверждаетъ, что «при вѣтрѣ дороги быстрѣе сохнутъ, чѣмъ при безвѣтренной погодѣ»): въ этихъ сужденіяхъ изъ необъятной полноты содержанія субъекта дифференцированы или совсѣмъ не тѣ (бузиновые),

или не всѣ тѣ стороны его, которыя составляютъ непосредственное и достаточное основаніе предиката [1]). Иными словами, связь между дифференцированною частью субъекта и предикатомъ въ нихъ или черезчуръ отдаленна, т.-е. производна, или не полна; поэтому въ качествѣ знанія объ индивидуальномъ они не удовлетворяютъ насъ вслѣдствіе своей неясности, а въ качествѣ общаго знанія мы ихъ даже совсѣмъ не рѣшаемся принять, такъ какъ не можемъ поручиться, что они имѣютъ всеобщее значеніе; итакъ, научной цѣны они почти не имѣютъ, но въ то же время, какъ констатированіе частныхъ фактовъ, они обладаютъ не менѣе необходимымъ характеромъ, чѣмъ математическія аксіомы.

Эти же самыя сужденія могутъ стать болѣе ясными и нѣкоторыя изъ нихъ могутъ съ увѣренностью быть возведены на степень общихъ сужденій, если будутъ дифференцированы всѣ промежуточныя звенья между S и P или всѣ элементы, которые нужно дополнить къ S, чтобы получить достаточное основаніе для P. Въ первомъ случаѣ сужденіе «S—P» принимаетъ видъ: «S—M...—P» (S есть M, M есть P); а во второмъ случаѣ видъ: «SA ...—P», при чемъ наибольшее удовлетвореніе мы испытываемъ тогда, когда удается показать, что само P равно нѣкоторому BC, такъ что «SA есть BC, и именно «S есть B», а «A есть S».

Этотъ процессъ совершенствованія сужденій состоитъ въ возрастаніи дифференціаціи объектовъ и приводитъ, какъ видно изъ схемъ, къ тому, что является возможность получить дедуктивнымъ путемъ сужденія, которыя прежде были установлены прямымъ воспріятіемъ или индукціею (напр., эти бузиновые шарики наэлектризованы одноименнымъ электричествомъ, тѣла, наэлектризованныя одноименнымъ электричествомъ, отталкиваются другъ отъ друга, значитъ, эти шарики должны отталкиваться другъ отъ друга; при вѣтрѣ воздухъ, насыщенный парами, поднимающимися съ дороги, удаляется и замѣщается менѣе влажнымъ воздухомъ; въ менѣе влажномъ воздухѣ испареніе идетъ быстрѣе; при вѣтрѣ дорога сохнетъ быстрѣе). Вслѣдъ за этимъ дедуцированіемъ тезисъ тотчасъ же становится болѣе яснымъ, чѣмъ прежде, и болѣе убѣдительнымъ, болѣе достовѣрнымъ. Какъ это

[1]) См. объ идеалѣ сужденія ч. II, гл. II, стр. 226—229.

ни странно, даже частныя сужденія, установленныя первоначально прямымъ воспріятіемъ, испытываютъ это превращеніе и становятся болѣе убѣдительными, такъ что, повидимому, иногда мы даже болѣе довѣряемъ дедукціи, чѣмъ своимъ глазамъ (напр., если при обыкновенной температурѣ вода закипитъ, мы, пожалуй, не повѣримъ своимъ глазамъ, пока намъ не скажутъ, что эта вода находится подъ давленіемъ 20 милл.). Поэтому, когда наука переходитъ съ индуктивной стадіи развитія на дедуктивную, мы говоримъ, что она поднялась на болѣе высокую ступень именно въ смыслѣ большей научности, большей достовѣрности ея положеній. Если какая-нибудь наука, напр., физіологія, не можетъ еще подняться на эту ступень развитія въ такомъ же смыслѣ, какъ астрономія, то мы все же стараемся придать ей дедуктивный характеръ путемъ выработки такихъ методовъ индуктивнаго изслѣдованія, которые въ конечномъ итогѣ оказываются однимъ изъ видовъ дедукціи (косвенная индукція). Отсюда легко зарождается мысль, будто только дедукція есть истинно логическій методъ оправданія сужденій, будто логически доказано только то, что доказано дедуктивно.

На вопросъ, на чемъ же основывается эта исключительная достовѣрность и логичность дедукціи, обыкновенно, даютъ слѣдующій отвѣтъ. Дедуктивное умозаключеніе (по крайней мѣрѣ въ первой фигурѣ силлогизма) опирается исключительно на логическіе законы мышленія: зная, что «*S* есть *M*» и «*M* есть *P*», и интересуясь отношеніемъ *S* къ *P*, мы по закону исключеннаго третьяго ищемъ истины только между двумя сужденіями «*S* есть *P*», «*S* не есть *P*», по закону противорѣчія ищемъ ея только въ одномъ изъ этихъ сужденій, по закону тожества находимъ ее въ сужденіи «*S* есть *P*». Вся сила принужденія, кроющаяся въ логическихъ законахъ мышленія, и при томъ только эта логическая сила безъ всякой другой помощи обязываетъ насъ признать этотъ выводъ (мы уже говорили, что несогласны съ такимъ взглядомъ на дедуктивныя умозаключенія, но допустимъ, что это такъ): онъ вытекаетъ изъ посылокъ съ аналитическою необходимостью. Вотъ на чемъ основывается, скажутъ намъ, большая достовѣрность и даже какъ бы большая ясность тезисовъ послѣ дедуктивнаго доказательства, чѣмъ послѣ прямой индукціи или даже (иногда) послѣ прямого воспріятія.

Если бы мы согласились съ этою мыслью, то это съ точки зрѣнія нашей теоріи означало бы, будто косвенные методы, опирающіеся на косвенное усмотрѣніе связей, сильнѣе прямыхъ методовъ, опирающихся на прямое усмотрѣніе связей. Такое парадоксальное положеніе говорило бы очень не въ пользу нашей теоріи; поэтому мы разсмотримъ подробнѣе, въ силу какихъ условій тезисъ, доказанный индуктивнымъ путемъ или прямымъ воспріятіемъ, обладаетъ меньшею степенью достовѣрности и ясности, чѣмъ тотъ же тезисъ, доказанный дедуктивно. Рѣшеніе этого вопроса было уже намѣчено выше. Если одинъ и тотъ же тезисъ можетъ быть доказанъ и съ помощью прямыхъ методовъ и дедуктивно, то это значитъ, что въ немъ связь между S и P не первоначальная, а производная или въ томъ смыслѣ, что S непосредственно причиняетъ M, а M уже является причиною P, или въ томъ смыслѣ, что явленія S и P сложны ($S = AB$, $P = CD$) и связь между ними разлагается на связь между ихъ элементами (A—C, B—D). Слѣдовательно, когда мы устанавливаемъ такіе тезисы прямыми методами, то это значитъ, что мы схватываемъ лишь крайнія звенья болѣе или менѣе длинной цѣпи, улавливаемъ въ смутной формѣ лишь связь между сложными цѣлыми, не различая ихъ частей. Понятно, что послѣ дедуктивнаго доказательства эти тезисы становятся болѣе достовѣрными: дедуцировать ихъ это значитъ прослѣдить всѣ промежуточныя звенья между S и P или всѣ связи между частями S и P, слѣдовательно, для такихъ тезисовъ дедуцированіе есть, такъ сказать, болѣе прямой методъ, чѣмъ индукція. Дедуцируя ихъ, мы прослѣживаемъ связи не скачками, а постепенно и получаемъ болѣе подробное описаніе дѣйствительности, чѣмъ при прямомъ констатированіи наличности S и P. При этомъ, въ особенности, конечно, надо помнить, что первоначальныя связи, на которыя мы разлагаемъ въ дедукціи тезисъ «S—P», сами въ конечномъ итогѣ всегда принадлежатъ къ числу установленныхъ прямыми методами, такъ что убѣдительность и достовѣрность дедукціи имѣетъ производный характеръ: она вполнѣ зависитъ отъ достовѣрности прямого усмотрѣнія первоначальныхъ, т.-е. наиболѣе простыхъ и наиболѣе непосредственныхъ связей между явленіями, недоступныхъ дедуцированію.

Безъ сомнѣнія, намъ возразятъ, что разложеніе сложнаго

явленія на простые элементы въ дедуктивномъ умозаключеніи ведетъ за собою только большую ясность, но еще не большую достовѣрность вывода. Большая достовѣрность, скажутъ намъ, достоточно объяснена уже выше; она кроется въ логической структурѣ дедукціи, въ томъ, что выводъ получается изъ посылокъ съ аналитическою необходимостью, сами же посылки, чтобы быть вполнѣ достовѣрными, должны быть получены такимъ же путемъ или должны принадлежать къ числу сужденій, въ которыхъ предикатъ вытекаетъ изъ субъекта съ аналитическою необходимостью. Это убѣжденіе, что аналитическая необходимость есть верховный критерій истины, какъ извѣстно, до сихъ поръ еще сильно укоренено въ логикѣ, и съ нимъ-то мы и собираемся бороться. Выраженное иными словами, оно состоитъ въ утвержденіи, что логическое основаніе для признанія сужденія необходимымъ можетъ заключаться не иначе, какъ въ принужденіи, исходящемъ со стороны логическихъ законовъ тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго, — принужденіи, возникающемъ тогда, когда отрицаніе даннаго сужденія заключаетъ въ себѣ нарушеніе логическихъ законовъ мышленія, и только признаніе его согласуется съ ними. При этомъ, очевидно, специфически логическимъ элементомъ мышленія считается только усмотрѣніе тожества или различія, а потому и логическія основанія усматриваются не иначе, какъ въ тожествѣ или различіи: самъ разумъ оказывается не чѣмъ инымъ, какъ функціею усмотрѣнія тожества или различія.

Глубокое различіе между этими характерными для раціонализма взглядами на познаніе и интуитивизмомъ мы выяснимъ въ послѣдней главѣ, подводя итоги всего своего изслѣдованія, а здѣсь вступимъ съ ними въ борьбу, только по вопросу о верховномъ критеріи истины.

Мы не отрицаемъ огромнаго значенія логическихъ законовъ мышленія, какъ критерія лжи. Но мы хотимъ напомнить, что, какъ критерій истины, они примѣнимы лишь къ тѣмъ сужденіямъ, въ которыхъ предикатъ вытекаетъ изъ субъекта или изъ посылокъ съ аналитическою необходимостью. Поэтому Кантъ ограничиваетъ значеніе закона противорѣчія, какъ положительнаго критерія истины, только областью аналитическаго знанія [1]).

[2]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2-е изд. Кербаха, стр. 81 с.

Если же признать, какъ это дѣлаемъ мы, что въ каждомъ сужденіи съ извѣстной точки зрѣнія есть синтетическая сторона [1]), то значеніе логическихъ законовъ мышленія окажется еще болѣе ограниченнымъ. И дѣйствительно не трудно показать, что они составляютъ вовсе не достаточный критерій истины потому, что нуждаются въ точкѣ опоры для проявленія своей силы, именно могутъ быть примѣнены лишь тамъ, гдѣ уже есть установленная истина, которая, слѣдовательно, должна быть признана за истину на основаніи какого-то другого, болѣе первоначальнаго, дѣйствительно верховнаго критерія. Въ самомъ дѣлѣ, тожество и отсутствіе противорѣчія, обязывающія принять данное сужденіе, могутъ быть констатированы не иначе, какъ въ отношеніи къ истинѣ, которая уже раньше незыблемо установлена; отсюда ясно, что первая или первыя истины не могутъ быть установлены путемъ одного только усмотрѣнія тожества или отсутствія противорѣчія.

Роль такихъ первыхъ истинъ, съ которыми новыя истины должны согласоваться по закону тожества и противорѣчія, принадлежитъ въ конечномъ итогѣ аксіомамъ (и постулатамъ), опредѣленіямъ и сужденіямъ прямого воспріятія. Въ самомъ дѣлѣ, доказывая, напр., теорему «сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ», мы приходимъ въ результатѣ къ мысли, что это сужденіе должно быть принято за истину, такъ какъ отрицаніе его противорѣчило бы аксіомѣ «двѣ величины, равныя порознь третьей, равны между собою». Однако несомнѣнно, что не законъ противорѣчія служитъ здѣсь верховнымъ критеріемъ истины. Вмѣстѣ съ остальными логическими законами онъ показываетъ намъ только, что мы не можемъ одновременно утверждать аксіому и признавать положеніе «сумма угловъ треугольника не равна двумъ прямымъ», что мы должны стать или на сторону перваго изъ этихъ положеній (и тогда сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ) или на сторону второго (и тогда двѣ величины, равныя порознь третьей, не равны или по крайней мѣрѣ не всегда равны другъ другу). Противорѣчіе существуетъ только до тѣхъ поръ, пока мы признаемъ за истину оба положенія; но оно въ одинаковой мѣрѣ исчезаетъ и въ томъ случаѣ, если мы отверг-

[1]) См. ч. II, гл. VI стр. 205—207.

немъ аксіому, и въ томъ случаѣ, если мы отвергнемъ сужденіе «сумма угловъ треугольника не равна двумъ прямымъ». Отсюда ясно, что законы тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго обязываютъ насъ сдѣлать выборъ между двумя сторонами, но безсильны указать, на какую сторону мы должны стать. Чтобы найти, на какой сторонѣ правда, нуженъ новый, послѣдній критерій. Въ разбираемомъ случаѣ онъ дѣйствуетъ съ такою силою и опредѣленностью, что вопросъ, гдѣ истина, даже и не поднимается: мы сразу становимся на сторону аксіомы и потому намъ кажется, будто въ процессѣ размышленія никакими другими критеріями, кромѣ трехъ логическихъ законовъ мышленія, не приходилось пользоваться.

Итакъ, мы должны поставить вопросъ, каковъ тотъ критерій истины, который заставляетъ насъ, въ случаѣ спора, становиться на сторону аксіомъ? Намъ, можетъ быть, скажутъ, что и въ отношеніи аксіомъ критеріемъ истины служатъ опять-таки три логическіе закона мышленія: отрицаніе аксіомы неизбѣжно ведетъ къ противорѣчіямъ съ данными опыта, засвидѣтельствованными въ актахъ прямого воспріятія. Разбирать подробно это возраженіе мы не будемъ: въ немъ кроется тотъ же недосмотръ, какой мы только-что указали выше. Противорѣчіе между сужденіемъ, отрицающимъ аксіому, и сужденіями прямого воспріятія заставляетъ насъ стать или на одну, или на другую сторону, но оно вовсе не указываетъ, на какую именно сторону слѣдуетъ стать. Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, нуженъ высшій критерій. Въ случаѣ столкновенія сужденій, отрицающихъ показанія воспріятія, съ сужденіями, выражающими ихъ, этотъ критерій такъ рѣшительно говоритъ въ пользу сужденій воспріятія, что мы безъ всякихъ колебаній становимся на сторону ихъ, не задаваясь даже вопросомъ, что побуждаетъ насъ къ этому. Итакъ, въ дополненіе къ поставленному выше вопросу надо изслѣдовать также: каковъ тотъ критерій истины, который заставляетъ насъ въ случаѣ столкновенія сужденія воспріятія съ отрицаніемъ его становиться на сторону сужденія воспріятія?

Впрочемъ, защитники ученія о томъ, что логическіе законы мышленія суть верховный критерій истины, могутъ утверждать, что не только выводы должны вытекать изъ посылокъ съ аналитическою необходимостью, но и сами послѣднія посылки знанія

должны быть аналитическими сужденіями, отрицаніе которыхъ само въ себѣ уже заключаетъ противорѣчіе, такъ что здѣсь сталкиваются два сужденія, изъ которыхъ одно само по себѣ въ силу логическихъ законовъ мышленія уже есть нелѣпость, а другое само по себѣ въ силу тѣхъ же законовъ мышленія есть истина. Въ противовѣсъ этому утвержденію напомнимъ опять, что всякое сужденіе безъ исключенія имѣетъ съ одной стороны аналитическій, а съ другой стороны (именно, если имѣть въ виду только дифференцированныя стороны субъекта) синтетическій характеръ [1]). Поскольку всѣ сужденія имѣютъ синтетическій характеръ, критеріемъ истины ихъ не могутъ быть логическіе законы мышленія. Поскольку же всѣ они имѣютъ аналитическій характеръ въ нашемъ смыслѣ этого слова (если принять за субъектъ всю полноту бытія, даннаго въ воспріятіи и еще подлежащаго дифференцированію), критеріемъ истины ихъ дѣйствительно отчасти служитъ законъ тожества. Но объ этомъ мы поговоримъ потомъ, когда установимъ свой взглядъ на критерій истины, а теперь, въ виду того, что наше возраженіе имѣетъ силу только съ точки зрѣнія нашей теоріи, примемъ на время взгляды нашихъ противниковъ, допустимъ, что существуютъ настоящія аналитическія сужденія въ противоположность синтетическимъ и покажемъ, что и въ этомъ случаѣ наши противники должны были бы допустить, кромѣ логическихъ законовъ мышленія существованіе еще нѣкотораго критерія истины. Въ самомъ дѣлѣ, изъ однихъ аналитическихъ сужденій нельзя получить синтетическихъ выводовъ, а такъ какъ въ составъ знанія несомнѣнно входятъ синтетическія сужденія, какъ это показано Кантомъ, то, по крайней мѣрѣ, для этой части нашего знанія долженъ существовать критерій истины сверхъ логическихъ законовъ мышленія. Но этого мало, такой критерій необходимъ даже для самихъ аналитическихъ сужденій, если они имѣютъ не гипотетическій, а категорическій характеръ. Всякое категорическое сужденіе «*S* есть *P*» заключаетъ въ составѣ своего субъекта два сужденія: изъ нихъ одно (экзистенціальное сужденіе) утверждаетъ наличность (а не гипотетическій только характеръ) нѣкотораго неопредѣленнаго еще объекта («нѣчто есть»),

[1]) См. ч. II, гл. VI, стр. 205 с.

а другое (безсубъектное сужденіе) опредѣляетъ этотъ объектъ, какъ *S* («нѣчто есть *S*»). Такой же характеръ должны имѣть и субъекты категорическихъ аналитическихъ сужденій. Въ самомъ дѣлѣ, предикатъ этихъ сужденій устанавливается на основаніи законовъ тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго въ томъ смыслѣ, что онъ долженъ быть тожественнымъ и не противорѣчащимъ въ отношеніи къ субъекту: значитъ, эти законы могутъ вступить въ дѣйствіе и дать категорическое сужденіе только съ того момента, какъ субъектъ уже установленъ въ качествѣ дѣйствительнаго (а не гипотетическаго) бытія и при томъ такого-то опредѣленнаго бытія. Выполнить эти предварительныя операціи можно не иначе, какъ опираясь на какой-то другой критерій истины, кромѣ логическихъ законовъ мышленія. Только въ гипотетическихъ аналитическихъ сужденіяхъ «если *AB* есть, то оно есть *B*», намъ не приходится прибѣгать ни къ какимъ критеріямъ истины, кромѣ логическихъ законовъ мышленія: въ этихъ сужденіяхъ субъектъ устанавливается нашимъ произволомъ, а предикатъ вслѣдъ за этимъ опредѣляется логическими законами мышленія. Однако ясно, что на такихъ сужденіяхъ можно построить только систему гипотетическаго знанія.

Итакъ, передъ нами возникаетъ вопросъ: на какой критерій истины должны опираться аналитическія сужденія (если чисто аналитическія сужденія существуютъ), чтобы быть категорическими, а не гипотетическими только? Такъ какъ аксіомы и сужденія прямого воспріятія въ громадномъ большинствѣ несомнѣнно принадлежатъ къ числу синтетическихъ сужденій, то этотъ вопросъ не имѣлъ бы для насъ большого значенія, если бы въ числѣ первыхъ основаній знанія не было еще опредѣленій. Опредѣленія съ наибольшимъ успѣхомъ можно разсматривать, какъ сужденія чисто аналитическія. Однако категорическіе выводы можно получить только изъ категорическихъ опредѣленій, а такія опредѣленія, даже если бы они и были чисто аналитическими сужденіями, должны опираться, какъ мы только-что показали, кромѣ логическихъ законовъ мышленія еще на какой-то критерій истины. Такъ какъ самую проблему критерія истины категорическихъ аналитическихъ сужденій мы подняли только ради опредѣленій (такъ какъ они по внѣшнему виду кажутся

наиболѣе заслуживающими названія чисто аналитическихъ сужденій), то мы предпочитаемъ выразить послѣдній изъ поставленныхъ вопросовъ въ слѣдующей формѣ: на какой критерій истины должны опираться опредѣленія, чтобы служить основаніемъ для категорическаго, а не гипотетическаго только знанія?

Напомнимъ, что три поставленные нами вопроса (о критеріи истины для аксіомъ, для сужденій прямого воспріятія и для опредѣленій) обязательны также и для тѣхъ, кто считаетъ дедуктивное умозаключеніе единственнымъ строго логическимъ методомъ доказательства. Для насъ же, сверхъ этого, необходимо еще рѣшеніе вопроса, каковъ критерій истины, лежащій въ основѣ прямой индукціи и косвеннаго воспріятія.

Отвѣтъ на всѣ эти вопросы уже данъ нами: все наше изслѣдованіе съ первой и до послѣдней главы есть не что иное, какъ подробное развитіе этого отвѣта, и теперь намъ нужно только вновь вкратцѣ резюмировать его. Если истина есть не копія дѣйствительности, не символическое воспроизведеніе ея и не явленіе ея, сообразное съ законами познавательной дѣятельности, а сама дѣйствительность въ дифференцированной формѣ, то критеріемъ истины можетъ быть только наличность самой познаваемой дѣйствительности, наличность познаваемаго бытія въ актѣ знанія. Эта наличность несомнѣнна въ томъ случаѣ, когда содержаніе познанія «дано» мнѣ, а не произведено дѣятельностью, которая чувствуется мною, какъ «мое» субъективное усиліе [1]), когда содержаніе знанія присутствуетъ и развивается въ актѣ знанія само собою, а я только слѣдую за нимъ, сосредоточивая на немъ вниманіе и дифференцируя его путемъ сравниванія.

Такъ какъ мы не можемъ охватить всей дѣйствительностн сразу, а усматриваемъ всегда только ту или другую сторону, необходимо принадлежащую ей, то знаніе наше выражается всегда въ формѣ сужденія, т.-е. въ формѣ предиката, связаннаго съ субъектомъ по закону достаточнаго основанія, но критеріемъ того, что субъектъ есть дѣйствительно достаточное основаніе предиката служитъ опять-таки наличность, данность въ актѣ знанія этой связи необходимой сопринадлежности. Всѣ сужденія,

[1]) См. гл. VI, стр. 197—199.

все равно—получены ли они путемъ прямого воспріятія или прямой индукціи, путемъ косвеннаго воспріятія или дедукціи, оправдываются этою наличностью познаваемаго бытія, причемъ, конечно, общія сужденія возможны не иначе, какъ въ случаѣ реальности общаго (реализмъ въ ученіи объ общихъ представленіяхъ и понятіяхъ), и весь процессъ знанія вообще предполагаетъ такую объединенность всего міра, которая требуетъ отъ онтологіи своеобразной обработки ученія о пространствѣ и времени (о внѣположности явленій въ отношеніи другъ къ другу въ пространствѣ и времени, не исключающей единства міра).

Если мы правы, то надо ожидать, что теорія знанія давно уже указываетъ на этотъ критерій истины, но только истолковываетъ его иначе и называетъ его иными именами, соотвѣтственно различнымъ ученіямъ объ истинѣ и знаніи. И въ самомъ дѣлѣ, что, если не указанный нами критерій, нужно разумѣть подъ о ч е в и д н о с т ь ю, которую Декартъ считаетъ высшимъ показателемъ истины? Однако, имѣя въ виду тотъ же ф а к т ъ, что и мы, Декартъ уничтожаетъ его гносеологическую цѣнность своею т е о р і е ю: считая истину к о п і е ю съ дѣйствительности, состоящею изъ личныхъ состояній познающаго субъекта, онъ долженъ разумѣть подъ очевидностью с у б ъ е к т и в н о е ч у в с т в о в а н і е; но какимъ же образомъ какое бы то ни было субъективное чувствованіе можетъ быть ручательствомъ того, что сужденія субъекта въ с а м о м ъ дѣлѣ к о п и р у ю т ъ трансцендентную дѣйствительность?

Точно такъ же и подъ «немыслимостью отрицанія», критеріемъ истины Спенсера, нужно разумѣть наличность бытія въ опытѣ, если мы хотимъ освободить критерій Спенсера отъ противорѣчій и придать ему гносеологическую цѣнность. Въ самомъ дѣлѣ, если я вижу, что «на столѣ лежитъ книга», то для меня все же и мыслимо, и представимо утвержденіе, будто «на столѣ нѣтъ книги», однако я не становлюсь на сторону послѣдняго сужденія, потому что чувствую въ немъ продуктъ моего произвола, моей субъективной дѣятельности; слѣдовательно, критеріемъ истины здѣсь является не просто «немыслимость отрицанія», а «немыслимость объективнаго отрицанія», т.-е. такого отрицанія, содержаніе котораго было бы н а л и ч н ы м ъ п о м и м о «м о е й» с у б ъ е к т и в н о й д ѣ я т е л ь н о с т и. Но если такъ, то это зна-

читъ, что у насъ есть не только отрицательный, но и положительный критерій истины, кроющійся уже и въ первомъ сужденіи до всякаго отрицанія его, именно наличность содержанія сужденія помимо «моей» субъективной дѣятельности.

Критерій истины нео-кантіанцевъ Виндельбанда и Риккерта, состоящій въ «долженствованіи соединять представленія такъ, а не иначе«, мы подвергли подробной оцѣнкѣ въ главѣ «Знаніе какъ сужденіе» и потому не будемъ разсматривать его здѣсь [1]).

Верховный критерій истины безошибоченъ; тѣмъ не менѣе наше знаніе полно заблужденій и ошибокъ. Происходитъ это по нашей собственной винѣ, именно потому, что подъ вліяніемъ своихъ страстей, привычекъ, легкомыслія и т. п. мы становимся нерѣдко на сторону такихъ сужденій (вѣрнѣе, комбинацій представленій), противъ которыхъ громко говоритъ критерій истины, или же потому, что не воздерживаемся отъ произнесенія сужденій въ тѣхъ случаяхъ, когда критерій истины, вслѣдствіе недифференцированности содержанія сужденія, еще не говоритъ въ пользу сужденія или, по крайней мѣрѣ, части его. Если таковы источники ошибокъ, то можно быть увѣреннымъ, что искреннее исканіе истины почти всегда ведетъ если не къ полному, то по крайней мѣрѣ къ частичному обладанію истиною, состоящему въ томъ, что наше сужденіе нуждается лишь въ поправкахъ, чаще всего въ ограниченіи или въ расширеніи, чтобы стать полною истиною. Исторія науки вполнѣ подтверждаетъ эту мысль.

Въ особенности въ томъ случаѣ, если содержаніе сужденія сложно, легко можетъ оказаться, что къ нему примѣшивается какой-нибудь лишній элементъ или, наоборотъ, упущенъ изъ виду и не упомянутъ прямо и опредѣленно какой-нибудь необходимый элементъ. Особенно непріятны тѣ весьма распространенные случаи, когда подъ одною и тою же словесною формою сложнаго сужденія у однихъ кроется одно, а у другихъ отчасти другое содержаніе: въ такихъ случаяхъ нерѣдко одни утверждаютъ сужденіе съ полнымъ сознаніемъ объективности своего утвержденія, а другіе отрицаютъ то же сужденіе съ такимъ же отчетливымъ сознаніемъ объективности своего отрицанія. Въ этихъ случаяхъ всеобщій критерій истины ни въ чемъ не пови-

[1]) Стр. 212—223.

ненъ: спорящія стороны обсуждаютъ не одинъ и тотъ же, а два различныхъ факта. Если бы они разложили сложное содержаніе своихъ сужденій, то они признали бы правоту обѣихъ сторонъ, или же замѣтили бы, что одна изъ сторонъ не права въ томъ смыслѣ, что говоритъ о вещи, совсѣмъ не относящейся къ дѣлу въ данномъ случаѣ.

Эти источники ошибокъ въ сложныхъ сужденіяхъ всѣмъ хорошо извѣстны, но такъ какъ этотъ вопросъ существенно важенъ для разъясненія нашего взгляда на современное состояніе аксіомъ и процессъ ихъ развитія, то мы разсмотримъ одинъ примѣръ такого спора, уже сданнаго въ архивъ въ наукѣ и разобраннаго также въ философской литературѣ. Во времена Колумба одни допускали возможность антиподовъ, а другіе отрицали существованіе ихъ. Это отрицаніе намъ вполнѣ понятно: говоря объ антиподахъ, противники Колумба представляли себѣ людей, подверженныхъ дѣйствію силы, отрывающей ихъ отъ поверхности земли и потому дѣлающей невозможнымъ ихъ пребываніе на землѣ. Очевидно, такіе антиподы немыслимы для насъ и теперь: паденіе ихъ съ поверхности земли есть неизбѣжно наличное, наглядно возникающее передъ нашимъ умственнымъ взоромъ слѣдствіе того основанія, изъ котораго мы исходили [1]). Мало того, строго говоря, многіе изъ нашихъ современниковъ, которымъ антиподы невольно представляются, какъ люди, находящіеся внизу, лишь на словахъ усвоили новое ученіе, а на дѣлѣ, согласно содержанію своихъ представленій, должны были бы вернуться къ отрицанію антиподовъ. Только тотъ, кому живо представляется, что ноги антиподовъ съ такою же силою прилѣпляются, такъ сказать, къ землѣ, какъ и наши, освободился отъ представленія, будто антиподы ходятъ внизъ головою и усвоилъ современное ученіе. Въ этомъ случаѣ опять-таки представленіе объ антиподахъ есть неизбѣжно наличное слѣдствіе того основанія, изъ котораго мы исходимъ.

Отсюда ясно, что когда два столь сложныя утвержденія сталкиваются другъ съ другомъ, критерій истины не можетъ дать намъ отчетливыхъ указаній, если мы беремъ ихъ какъ цѣлое,

---

[1]) См. объ этомъ спорѣ Лопатинъ «Положительныя задачи философіи», I, стр. 13 с., стр. 71.

въ грубо недифференцированномъ видѣ. Наоборотъ, разложивъ ихъ на элементы и усмотрѣвъ, что въ одномъ случаѣ исходнымъ пунктомъ служитъ представленіе о силѣ тяжести, направленной къ поверхности и центру земли (здѣсь дифференцировано также содержаніе неопредѣленнаго представленія «внизъ»), а въ другомъ случаѣ—представленіе о силѣ тяжести, направленной отъ поверхности земли, мы безъ труда замѣтимъ, что содержаніе перваго представленія есть нѣчто объективно-наличное, а содержаніе второго произвольно соотнесено съ даннымъ случаемъ нами самими, вслѣдствіе чего и слѣдствіе изъ этого представленія есть наличный результатъ (отчасти) нашей дѣятельности, а не самой познаваемой дѣйствительности.

Изъ этого же примѣра ясно, почему мы не можемъ ограничиться въ своемъ познаніи одними лишь сужденіями простого воспріятія: въ большинствѣ случаевъ содержаніе воспринимаемой дѣйствительности оказывается безмѣрно сложнымъ, и потому мы не можемъ охватить сразу съ полною отчетливостью всѣ ея элементы и отношенія между ними [1]) и рискуемъ принять продукты своего творчества и своей субъективной упорядочивающей дѣятельности за объективную дѣйствительность. Если такимъ образомъ даже сужденія прямого воспріятія оказываются не вполнѣ надежными безъ дальнѣйшей обработки, то тѣмъ болѣе не надежными должны быть основанныя только на такихъ сужденіяхъ предсказанія, хотя они и возможны въ формѣ косвеннаго воспріятія, забѣгающаго впередъ за предѣлы прямо наблюдаемой дѣйствительности. Поэтому, чтобы дойти до совершенно отчетливаго усмотрѣнія, какіе именно элементы и отношенія между ними наличны, необходимо разлагать дѣйствительность до послѣдней глубины, производить все болѣе и болѣе утонченныя дифференціаціи, облегчающія процессъ очищенія объективно даннаго отъ субъективно привнесеннаго. Дифференціація прямыхъ воспріятій приводитъ къ разложенію сужденій прямого воспріятія на болѣе простыя сужденія (прямая индукція); этимъ путемъ мы восходимъ отъ частныхъ сужденій къ сужденіямъ все болѣе и болѣе общимъ. Накопивъ болѣе или менѣе значительный запасъ общихъ сужденій, мы можемъ возвращаться отъ нихъ опять къ

[1]) См. о сложности содержанія сужденій Введеніе стр. 1—10.

частнымъ сужденіямъ, складывая изъ нихъ, т.-е. дедуцируя изъ нихъ эти частныя сужденія. Такимъ образомъ дифференцированное знаніе возникаетъ изъ недифференцированнаго и въ свою очередь служитъ средствомъ повѣрки для недифференцированнаго знанія согласно законамъ тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго. Къ такой повѣркѣ легко прибѣгнуть въ тѣхъ наукахъ, которыя установили въ своей области достаточное количество сужденій, въ высшей степени общихъ и въ то же время содержащихъ въ себѣ стороны бытія, рѣзко обособившіяся въ нашемъ сознаніи отъ посторонніхъ примѣсей, отчетливо дифференцированныя и неотразимо наличныя. Таковы аксіомы: благодаря послѣднему своему свойству онѣ служатъ надежнымъ критеріемъ провѣрки, а благодаря первому (высокой степени общности) онѣ имѣютъ широкій кругъ примѣненія: служа выраженіемъ многообъемлющей стороны бытія, онѣ входятъ, какъ составные элементы, въ очень многія частныя сужденія.

Кромѣ разложенія сложнаго содержанія первоначальныхъ сужденій, нерѣдко приходится прибѣгать также къ ограниченію изучаемой области дѣйствительности. Сталкиваясь съ неисчерпаемо разнообразнымъ содержаніемъ даже и въ какой-нибудь отдѣльной сторонѣ міра, напр., въ сферѣ пространственныхъ отношеній, мы отмежевываемъ для детальнаго изученія нѣкоторыя строго опредѣленныя группы формъ, заявляя, напр., что будемъ разсматривать пространственныя формы, обладающія совокупностью свойствъ abc., напр., плоскія фигуры, ограниченныя замкнутыми кривыми линіями, всѣ точки которыхъ находятся въ равномъ разстояніи отъ одной точки, находящейся внутри кривой. Сужденія, выражающія въ дифференцированной формѣ группу явленій, образующихъ единое цѣлое, намѣченное для изученія, называются опредѣленіями. Конечно, мы имѣемъ здѣсь въ виду не тѣ опредѣленія, которыя завершаютъ собою научное изслѣдованіе, а тѣ, которыя служатъ исходнымъ пунктомъ для него. Вмѣстѣ съ сужденіями прямого воспріятія и аксіомами они принадлежатъ къ числу послѣднихъ основаній науки. Если въ процессѣ изслѣдованія мы приходимъ къ положенію, которое по закону тожества, противорѣчія или исключеннаго третьяго несовмѣстимо съ нашимъ опредѣленіемъ, то мы отказываемся отъ такого положенія совершенно такъ же, какъ мы

отказались бы отъ него, если бы оно столкнулось съ аксіомою. Спрашивается, что́ придаетъ такую силу опредѣленіямъ. Почему мы такъ увѣрены, что истина на сторонѣ опредѣленія, и что все противорѣчащее ему должно быть устранено? На этотъ вопросъ слѣдовало бы отвѣтить цѣлою монографіею, но такъ какъ наше рѣшеніе его прямо вытекаетъ изъ всего предыдущаго, то мы рѣшаемся высказать его вкратцѣ, безъ отступленій въ сторону.

Опредѣленія устанавливаются въ основѣ науки или въ томъ случаѣ, когда мы на основаніи прямого воспріятія навѣрное знаемъ, что бываютъ вещи, обладающія свойствами abc, и хотимъ изучить также другія свойства ихъ, или же въ томъ случаѣ, когда мы произвольно предполагаемъ существованіе вещи abc и интересуемся узнать, что́ необходимо слѣдуетъ изъ этого предположенія. Неудивительно, что и въ первомъ и во второмъ случаѣ мы отвергаемъ всякое положеніе, несогласимое съ опредѣленіемъ: въ первомъ случаѣ въ пользу опредѣленія говоритъ критерій наличности бытія, а во второмъ случаѣ насъ побуждаетъ стать на сторону опредѣленія поставленная нами цѣль, именно интересъ къ тому, что́ вытекаетъ изъ нашего предположенія, а не изъ какихъ-либо другихъ сужденій. Само собою разумѣется, наука, развивающаяся на почвѣ такихъ произвольныхъ опредѣленій, имѣетъ характеръ гипотетическій.

Итакъ, критеріемъ истины для послѣднихъ основаній знанія служитъ наличность (данность) бытія въ ихъ содержаніи, а не аналитическая необходимость. Разсматривая сужденія прямого воспріятія и опредѣленія (не гипотетическія), не трудно согласиться съ этимъ положеніемъ, но въ примѣненіи къ аксіомамъ оно вызываетъ сомнѣнія. Кажется невозможнымъ, чтобы аксіомы возникли такимъ простымъ и совершенно одинаковымъ со всѣми другими сужденіями путемъ. Въ самомъ дѣлѣ, согласно нашему ученію онѣ не суть апріорныя основоположенія или прирожденныя истины, вложенныя въ нашу душу Богомъ, онѣ отличаются отъ другихъ сужденій прямой индукціи или косвеннаго воспріятія только тѣмъ, что содержаніе ихъ, несмотря на свою чрезвычайную общность, отчетливо обособлено передъ нашимъ умственнымъ зрѣніемъ отъ всѣхъ постороннихъ примѣсей, такъ что,

обративъ вниманіе на субъектъ ихъ, мы безъ труда и безъ помощи многочисленныхъ частныхъ примѣровъ съ полною отчетливостью усматриваемъ необходимое и наличное слѣдованіе изъ него предиката. Отсюда слѣдуетъ, скажутъ намъ, что аксіомы вовсе не представляютъ собою абсолютно надежнаго знанія и могутъ заключать въ себѣ тѣ же недостатки и даже заблужденія, какія обычно встрѣчаются въ сужденіяхъ прямой индукціи и косвеннаго воспріятія; мало того, аксіомы въ такомъ случаѣ вовсе не могутъ быть рѣзко обособлены отъ другихъ сужденій, между ними и другими сужденіями должны существовать переходныя формы, благодаря которымъ проведеніе демаркаціонной линіи становится невозможнымъ.

Въ отвѣтъ на эти замѣчанія мы скажемъ, что они говорятъ вполнѣ въ нашу пользу. Аксіомы дѣйствительно изобилуютъ тѣми недостатками и заблужденіями, которыя свойственны сужденіямъ прямой индукціи и косвеннаго воспріятія; между ними и другими сужденіями дѣйствительно нельзя провести рѣзкой демаркаціонной линіи. Остановимся прежде всего на первомъ ихъ свойствѣ. Согласно нашей теоріи сужденій, въ умозаключеніяхъ прямой индукціи и въ сужденіяхъ косвеннаго воспріятія чаще всего встрѣчаются слѣдующія ошибки: ихъ субъектъ или не полонъ и потому сужденіе имѣетъ черезчуръ общій видъ, или, наоборотъ, онъ содержитъ въ себѣ лишніе элементы и потому сужденіе черезчуръ узко по объему. Въ первомъ случаѣ ошибка возникаетъ слѣдующимъ образомъ. Положимъ, что всякое бытіе, поскольку въ немъ есть элементы SK, обладаетъ признакомъ P, такъ что истина выражается сужденіемъ «всякое SK есть P». Положимъ далѣе, что K въ силу какихъ-либо условій процесса сравниванія принадлежитъ къ числу тѣхъ сторонъ бытія, которыя съ величайшимъ трудомъ дифференцируются въ сознаніи; тогда легко можетъ случиться, что, мысля о томъ бытіи, которое есть SK, мы будемъ характеризовать его только признакомъ S, т.-е. будемъ высказывать черезчуръ широкое сужденіе «всякое S есть P» и тѣмъ не менѣе оно будетъ казаться намъ неотразимо убѣдительнымъ, такъ какъ, поставивъ субъектъ S, мы въ недифференцированной формѣ присоединяемъ къ нему K, а изъ сочетанія S и K дѣйствительно съ необходимостью слѣдуетъ P. Заблужденіе второго рода возникаетъ слѣдующимъ образомъ.

Положимъ, что всякое бытіе, поскольку въ немъ есть элементъ S, обладаетъ признакомъ P, такъ что истина выражается сужденіемъ «всякое S есть P»; положимъ далѣе, что въ нашемъ опытѣ S почти всегда встрѣчается вмѣстѣ съ K, въ такомъ случаѣ мы подвергаемся опасности не замѣтить, что K есть лишній элементъ и настаивать, что «только SK есть P».

Усмотрѣть, что къ сужденію присоединенъ лишній дифференцированный элементъ, гораздо легче, чѣмъ замѣтить, что какой-либо изъ необходимыхъ элементовъ мыслится лишь въ недифференцированной формѣ; поэтому трудно допустить, чтобы въ аксіомахъ часто встрѣчалась ошибка второго рода, но зато ошибка перваго рода чрезвычайно распространена и мы сомнѣваемся, существуетъ ли хотя одна аксіома, а тѣмъ болѣе постулатъ, свободные отъ нея. Въ подтвержденіе сошлемся сначала на одинъ изъ случаевъ такого недостатка, уже разоблаченнаго эволюціею науки. Аксіомы, касающіяся пространственныхъ отношеній и лежащія въ основаніи геометріи Эвклида, долго высказывались безъ всякихъ оговорокъ, но въ наше время къ нимъ уже необходимо присоединять нѣкоторое ограниченіе, именно указывать, что онѣ имѣютъ силу для трехмѣрнаго пространства съ постоянною кривизною, равною нулю. Эта оговорка, сообщающая нашему знанію болѣе точный видъ, имѣетъ не только такое формальное значеніе. Отмѣчая сравнительно частный характеръ нашего знанія, она, какъ извѣстно, открываетъ передъ нами обширныя области для новыхъ изслѣдованій, составляющихъ содержаніе цѣлыхъ новыхъ наукъ, которыя въ свою очередь могутъ быть обобщены такъ, что геометрія Эвклида окажется на ряду съ ними однимъ изъ частныхъ случаевъ нѣкотораго болѣе общаго знанія.

Подобныхъ измѣненій еще съ бо́льшимъ правомъ можно ожидать отъ сложныхъ постулатовъ, лежащихъ въ основѣ физики и химіи, именно отъ закона сохраненія вещества и закона сохраненія энергіи. Они не обладаютъ такою степенью очевидности, какъ математическія аксіомы, и потому полезно обозначать ихъ терминомъ постулаты, однако для наукъ о физическомъ мірѣ они играютъ ту же роль, что и аксіомы, и обоснованіе ихъ можетъ происходить лишь такимъ же путемъ, какъ обоснованіе математическихъ аксіомъ: именно путемъ умозрительной прямой

индукціи или путемъ умозрительнаго косвеннаго воспріятія. Разсмотримъ съ этой стороны, напр., постулатъ сохраненія вещества.

Поверхностное ненаучное наблюденіе, руководящееся чувственными признаками, вовсе не подтверждаетъ этого постулата: для зрѣнія и осязанія превращенія матеріи зачастую имѣютъ видъ исчезновенія или возникновенія ея. Научное изслѣдованіе, руководящееся производными признаками сохраненія вещества, также не можетъ обосновать этого постулата уже потому, что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ установить путемъ взвѣшиванія сохраненіе вещества *a* можно только, предположивъ сохраненіе какого-либо другого вещества *b* [1]). Между тѣмъ этотъ постулатъ можетъ похвалиться почти такой же древностью, какъ и сама философія. Какимъ же образомъ разумъ открылъ его, и на чемъ основывается довѣріе къ нему? Присматриваясь къ тому, какъ усваивается истинность этого постулата, не трудно убѣдиться, что этотъ процессъ имѣетъ характеръ умозрѣнія. Частные примѣры, вродѣ ссылки на то, что вещество сгорѣвшаго дерева сохраняется въ формѣ газовъ, паровъ и золы, помогаютъ намъ только освободиться отъ довѣрія къ противоположнымъ показаніямъ зрѣнія и осязанія, довѣріе же ко всеобщему и необходимому значенію постулата получается тогда, когда мы поставимъ въ сознаніи, произведя глубокую дифференціацію дѣйствительности, матеріальное бытіе вообще, нѣчто непроницаемое, т.-е. сопротивляющееся вообще, и прослѣдимъ его свойства. Тогда мы безъ труда замѣтимъ, что какія бы силы ни дѣйствовали на это бытіе, оно всегда остается наличнымъ и можетъ развѣ только исчезнуть изъ даннаго мѣста или распасться на части, въ случаѣ же давленія со всѣхъ сторонъ и невозможности передвинуться съ мѣста мощь его самоутвержденія, т.-е. сопротивленіе, представляется безграничною.

Это умозрѣніе имѣетъ чрезвычайно грубый, примитивный характеръ: оно оперируетъ съ помощью сложныхъ недифференцированныхъ представленій [2]), и потому весьма возможно, что оно

[1]) См. объ этомъ Спенсеръ, Основныя начала, ч. II, гл. V.

[2]) Спенсеръ приводитъ (Основныя начала, ч. II, гл. V) очень утонченное умозрѣніе, какъ основаніе этого постулата, именно ставитъ въ связь законъ сохраненія вещества съ закономъ относительности мышленія,

заключаетъ въ себѣ какой-либо недосмотръ. Довѣріе, питаемое нами къ постулату, показываетъ, правда, что въ этомъ умозрѣніи, какъ это согласно нашей теоріи почти всегда должно быть, дѣйствительно содержится нѣкоторая истина, однако возможно, что она требуетъ какого-либо дополненія, т.-е. ограниченія. И въ самомъ дѣлѣ, присматриваясь ко всѣмъ доводамъ житейски-чувственнаго, научно-экспериментальнаго и философски-умозрительнаго знанія, убѣждающимъ насъ въ неуничтожимости вещества, можно замѣтить, что при этомъ мы всегда имѣемъ въ виду матеріальныя силы, внѣшнія по отношенію къ подвергающейся дѣйствію ихъ частицы матеріи. Но если такъ, то мы имѣемъ право лишь на утвержденіе слѣдующей гораздо болѣе частной истины, чѣмъ принятый въ наукѣ постулатъ: частица матеріи неуничтожима внѣшними по отношенію къ ней силами другихъ частей матеріи. Въ такомъ случаѣ, нисколько не противорѣча этому положенію, можно допустить уничтоженіе вещества, въ особенности если держаться одного изъ динамистическихъ ученій о матеріи. Можно представить себѣ, напр., что на извѣстной ступени эволюціи матеріи дѣятельность отталкиванія, исключительнаго самоутвержденія, создающаго пространственную внѣположность, замѣнится по собственному почину матеріальнаго начала или подъ вліяніемъ какихъ-нибудь внѣшнихъ для него, но не матеріальныхъ силъ другими дѣятельностями, такъ что пространственный міръ или нѣкоторая часть его исчезнетъ и окажется лишь однимъ изъ фазисовъ эволюціи вселенной. Умозрѣніе, обнаруживающее невозможность уничтоженія матеріи посредствомъ толчковъ или давленія, не находитъ ничего невозможнаго въ уничтоженіи ея иными путями. Правда, при этомъ мы вовсе не утверждаемъ, будто вмѣсто матеріи получается ничто: мы представляемъ себѣ только превращеніе матеріаль-

---

однако мы полагаемъ, что это путь ложный, такъ какъ сознаніе и матеріальный міръ вовсе не связаны между собой до такой степени непосредственно. По крайней мѣрѣ, въ умозрѣніи Спенсера ошибка очевидна: онъ ссылается на немыслимость исчезновенія одного изъ членовъ соотношеніи, такъ какъ при этомъ исчезло бы мышленіе, между тѣмъ онъ упускаетъ изъ виду, что матеріальный членъ отношенія могъ бы превратиться въ духовный, тогда отношеніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и мышленіе сохранились бы, но матерія исчезла бы.

ной дѣятельности въ нѣкоторую другую форму обнаруженія бытія. Иными словами, отрицая постулатъ неуничтожимости матеріальнаго бытія, мы вовсе не отрицаемъ гораздо болѣе общаго постулата неуничтожимости бытія вообще. Слѣдовательно, если законъ сохраненія вещества и будетъ отвергнутъ современемъ, онъ не просто исчезнетъ, а будетъ замѣненъ двумя другими постулатами, однимъ болѣе частнымъ и другимъ болѣе общимъ, уже содержавшимся въ немъ въ недифференцированной формѣ. Неудивительно поэтому, что въ извѣстномъ періодѣ развитія науки его принимаютъ за адекватное выраженіе истины. Въ особенности на той ступени эволюціи научнаго сознанія, когда оно полагаетъ, что всякое бытіе есть бытіе матеріальное, постулатъ неуничтожимости бытія долженъ выражаться въ формѣ «закона неуничтожимости матеріальнаго бытія».

Приведенныхъ примѣровъ достаточно, чтобы показать, какого рода недостатки несомнѣнно присущи современнымъ научнымъ аксіомамъ. Мы не будемъ разсматривать другихъ случаевъ; въ заключеніе напомнимъ только объ аксіомахъ механики [1]), которыя могутъ подвергнуться такой же эволюціи, какъ и аксіомы геометріи, въ особенности если принять въ расчетъ, что внѣшнія силы, толчекъ и давленіе, могутъ произвести свое дѣйствіе не иначе, какъ при извѣстномъ отношеніи къ нимъ внутреннихъ силъ подвергающагося ихъ вліянію тѣла.

Возможная и даже необходимая въ виду этихъ соображеній эволюція аксіомъ открываетъ передъ нами широкія перспективы такой же эволюціи и въ сферѣ науки, и даетъ надежду на возможность научнаго познанія, а вслѣдъ затѣмъ и болѣе всесторонняго пріобщенія нашего къ «мірамъ инымъ», чѣмъ тотъ, въ которомъ мы живемъ теперь.

---

[1]) См., напр., о формулировкѣ закона инерціи статью Г. Клейнпетера, въ Archiv für Philosophie. II отд., VI т., 4 вып. 1900.

ГЛАВА XI.

Характерныя особенности интуитивизма.

Интуитивизмъ вскрываетъ и устраняетъ ложную предпосылку разобщенности между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ, лежащую въ основѣ теорій знанія индивидуалистическаго эмпиризма, докантовскаго раціонализма и кантовскаго критицизма. Отрицая источникъ знанія, доставляющій большую часть познаваемаго матеріала, эта предпосылка приводила къ *односторонним*ъ теоріямъ знанія, которыя преувеличивали значеніе то одной, то другой изъ *субъективных*ъ дѣятельностей и такимъ образомъ пытались выйти изъ затрудненій: индивидуалистическій эмпиризмъ преувеличилъ значеніе ощущеній, докантовскій раціонализмъ — значеніе разума, кантовскій критицизмъ — значеніе структуры всей познавательной способности вообще (чувственности, разсудка и разума). Устраняя ложную предпосылку, интуитивизмъ освобождаетъ теорію знанія отъ всѣхъ подобныхъ односторонностей; его отношеніе къ старымъ направленіямъ характеризуется главнымъ образомъ тѣмъ, что онъ отрицаетъ ихъ отрицанія, но сохраняетъ ихъ утвержденія, стремясь дополнить ихъ новыми истинами. Такимъ образомъ онъ вовсе не отрицаетъ старыхъ направленій, а скорѣе, наоборотъ, стремится къ возрожденію ихъ, однако, въ обновленной формѣ, освобожденной отъ исключительности и открывающей возможность примиренія и сліянія ихъ.

Въ самомъ дѣлѣ, устраняя предпосылку, бывшую источникомъ односторонности старыхъ направленій, интуитивизмъ вмѣстѣ съ

тѣмъ не то, чтобы разрѣшаетъ важные спорные вопросы въ пользу одной или другой изъ тяжущихся сторонъ, а идетъ еще глубже, именно устраняетъ самую почву для возникновенія спора, показываетъ, что онъ основывается на недоразумѣніи, и что спорящія партіи, какъ одностороннія, были отчасти правы и отчасти не правы. Къ числу важнѣйшихъ устраняемыхъ такимъ образомъ спорныхъ пунктовъ принадлежатъ противоположности знанія и бытія, раціональнаго и ирраціональнаго, апріорнаго и апостеріорнаго, общаго и частнаго, аналитическаго и синтетическаго и потому мы разсмотримъ ихъ каждую въ отдѣльности.

Индивидуалистическій эмпиризмъ, докантовскій раціонализмъ и критицизмъ вырываютъ непроходимую пропасть между знаніемъ и бытіемъ. Только дѣйствительность, какъ явленіе, сближается въ критической философіи съ процессомъ знанія, но это сближеніе достигается путемъ подчиненія бытія знанію, именно путемъ утвержденія, будто явленія, т.-е. міръ нашего опыта суть только процессы знанія и больше ничего [1]). Подобнымъ же образомъ примиряетъ знаніе съ бытіемъ и послѣкантовскій мистическій раціонализмъ: онъ или прямо утверждаетъ, или склоненъ утверждать, будто бытіе есть не что иное, какъ процессъ мышленія. Между тѣмъ интуитивизмъ, утверждая, что знаніе есть не копія, не символъ и не явленіе дѣйствительности въ познающемъ субъектѣ, а сама дѣйствительность, сама жизнь, подвергнутая лишь дифференцированію путемъ сравненія, устраняетъ противоположность между знаніемъ и бытіемъ, нисколько не нарушая правъ бытія. Наравнѣ со всѣми другими направленіями онъ признаетъ, что знаніе, какъ знаніе, есть бытіе въ томъ смыслѣ, что оно дѣйствительно существуетъ; но этого мало, въ противоположность другимъ направленіямъ онъ еще утверждаетъ, что знаніе содержитъ въ себѣ, какъ элементъ бытіе, которое само по себѣ, т.-е. помимо процесса сравненія, вовсе не есть знаніе. Иными словами, примиреніе достигается путемъ утвержденія, что знаніе-бытіе содержитъ въ себѣ, какъ элементъ, бытіе-незнаніе. Такимъ образомъ знаніе пріобрѣтаетъ въ ученіи интуитивизма гораздо болѣе высокое значеніе, чѣмъ въ ученіи индивидуалистическаго эмпиризма и докантовскаго

[1]) См. гл. IV.

раціонализма, и въ то же время менѣе высокое, чѣмъ въ мистическомъ раціонализмѣ: оно не есть только тѣнь (копія и т. п.) бытія, такъ какъ оно включаетъ въ себя реальную жизнь, но оно не есть также единственная форма бытія, такъ какъ оно только включаетъ въ себя реальную жизнь, а не создаетъ ея. Въ сравненіи же съ критицизмомъ интуитивизмъ (мистическій эмпиризмъ) придаетъ знанію, съ одной стороны, болѣе высокое значеніе, поскольку признаетъ, что явленія не суть только представленія, но съ другой стороны менѣе высокое значеніе, поскольку не соглашается признать остовъ міра явленій за продуктъ познавательной дѣятельности. Это не мѣшаетъ однако интуитивизму считать міръ конечныхъ вещей міромъ явленій, но само собою разумѣется, терминъ явленіе имѣетъ здѣсь совершенно иной смыслъ, чѣмъ въ критической философіи: имъ обозначается нѣкоторое своеобразное отношеніе міра конечныхъ вещей не къ познающему субъекту, а къ абсолютному: поэтому весь этотъ вопросъ относится, по ученію интуитивизма (мистическаго эмпиризма), къ онтологіи, а не къ теоріи знанія.

Все содержаніе знанія складывается изъ самой міровой дѣйствительности. Познавательная дѣятельность только подвергаетъ ее внѣшней обработкѣ путемъ сравненія, не внося въ нее новыхъ по содержанію элементовъ; ей не нужно ни создавать, ни хотя бы только возсоздавать дѣйствительность: она сама дана въ оригиналѣ. Поэтому интуитивизмъ (мистическій эмпиризмъ) не имѣетъ основаній переоцѣнивать въ познавательной дѣятельности роль ощущеній, какъ индивидуалистическій эмпиризмъ, или роль субъективнаго разума, какъ раціонализмъ. На долю дѣятельности мышленія онъ относитъ только результаты сравниванія, именно усмотрѣніе сходства и различія, тожества и противорѣчія. Тѣсная связь между этими сторонами бытія и дѣятельности мышленія никогда не отрицалась логикою, не даромъ она считаетъ специфически логическими законами мышленія законъ тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго и специфически логическою необходимостью аналитическую необходимость слѣдованія предиката изъ субъекта или вывода изъ посылокъ, такъ что логически обоснованнымъ оказывается только то знаніе, которое аналитически необходимо. Однако интуитивизмъ (мистическій эмпиризмъ) рѣзко расходится съ этими ученіями въ слѣдующихъ отчасти уже разъ-

ясненныхъ выше отношеніяхъ. Онъ полагаетъ, что логическое тожество и противорѣчіе, усматриваемыя мышленіемъ, существуютъ лишь тамъ, гдѣ есть реальное тожество или исключеніе одного другимъ [1]). Слѣдовательно, необходимость, обусловливаемая законами тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго, имѣетъ въ такой же мѣрѣ логическій, какъ и реальный характеръ. Далѣе, интуитивизмъ (мистическій эмпиризмъ) показываетъ, что одна лишь аналитическая необходимость не можетъ быть основаніемъ знанія: она можетъ быть критеріемъ истины лишь тамъ, гдѣ уже есть истины, установленныя инымъ путемъ, именно опирающіяся на чисто реальную синтетическую необходимость, т.-е. на необходимость наличности бытія и данныхъ въ немъ синтетическихъ отношеній реальнаго основанія и слѣдствія.

Существуетъ глубокое различіе между аналитическою и синтетическою необходимостью. Аналитическая необходимость имѣетъ мертвенный характеръ: она состоитъ въ томъ, что возникшая и осуществленная уже дѣйствительность (имѣя въ виду реалистическое ученіе объ общемъ, слова «возникшая и осуществленная» не слѣдуетъ здѣсь понимать во временномъ смыслѣ) остается вѣчно тожественною и не противорѣчащею себѣ. Эта мертвенность не удивляетъ насъ: аналитическая необходимость присуща бытію, поскольку мы его разсматриваемъ, какъ готовый продуктъ силъ, не выходя за его сферу ни въ область его причинъ, ни въ область его дѣйствій; при такомъ разсмотрѣніи самое жизненное бытіе, кипящее творческими силами, стоитъ передъ нами, какъ нѣчто мертвое, какъ что-то такое, что, просуществовавъ, быть можетъ, одну секунду, навѣки остается тожественнымъ себѣ въ безвременномъ цѣломъ міровой дѣйствительности. Совершенно иной характеръ имѣетъ синтетическая необходимость. Она состоитъ въ томъ, что нѣкоторое бытіе *A*, во-первыхъ, принуждаетъ меня признать, что оно налично, и, во-вторыхъ, выводитъ меня за свои предѣлы, именно заставляетъ признать также наличность нѣкотораго *B*, которое вовсе не содержится въ *A*, какъ элементъ, а происходитъ изъ *A* или слѣдуетъ изъ него. Эта необходимость есть не что иное, какъ

[1]) См. гл. II и III.

раскрытіе силы [1]); она обладаетъ свободнымъ и творческимъ характеромъ: она свободна, поскольку обусловливается собственною природою самого познаваемаго бытія, она—творческая, поскольку изъ одного бытія необходимо слѣдуетъ другое, отличающееся отъ перваго по содержанію.

Реальная синтетическая необходимость есть первоначальный критерій истины. Мы совершаемъ открытія именно тогда, когда руководимся ею, такъ какъ усматривать реальную необходимость это значитъ слѣдовать за потокомъ реальной жизни самой природы, развертывающей все новыя и новыя формы бытія. Мало того, мы понимаемъ открытую нами дѣйствительность именно потому, что реальное присутствіе ея въ процессѣ знанія даетъ намъ возможность слѣдовать за реальнымъ потокомъ ея жизни. Въ самомъ дѣлѣ, всякое наше новое знаніе состоитъ въ усмотрѣніи того, что за *A* необходимо слѣдуетъ *B*, какъ нѣчто новое въ сравненіи съ *A* и не содержащееся въ немъ. Законъ тожества, противорѣчія, исключеннаго третьяго не могутъ содѣйствовать пониманію такого отношенія, такъ какъ они не говорятъ ни за, ни противъ него. Тѣмъ не менѣе, то состояніе познающаго субъекта, которое можно назвать пониманіемъ этого отношенія, возможно; оно возникаетъ въ томъ случаѣ, когда познающему субъекту удается выдѣлить изъ хаоса дѣйствительности совокупность обстоятельствъ *A*, составляющихъ достаточное основаніе *B*, и воочію прослѣдить возникновеніе изъ нихъ *B*. Это пониманіе бытія есть не что иное, какъ реальное возникновеніе бытія въ процессѣ сужденія, а не отожествленіе одного бытія съ другимъ.

Объ этомъ процессѣ пониманія можно сказать, что онъ обладаетъ и тѣми свойствами, которыхъ требуетъ отъ знанія раціонализмъ, и тѣми, которыхъ требуетъ эмпиризмъ. Согласно требованіямъ раціонализма мы понимаемъ связь *A* съ *B* въ томъ случаѣ, если *B* содержится въ *A*, такъ что на основаніи одного лишь разсмотрѣнія *A*, опережая дѣйствительность, мы можемъ предсказать наступленіе *B*. Наоборотъ, по мнѣнію эмпиризма, одно разсмотрѣніе *A* еще ничего не говоритъ о *B*, необходимо

---

[1]) См. объ этомъ Лопатинъ «Положительныя задачи философіи», I; стр. 199 сс.

пережить въ опытѣ возникновеніе *B* вслѣдъ за *A*, чтобы послѣ этого имѣть право констатировать, что во времени *B* слѣдовало за *A*. Мистическій эмпиризмъ (интуитивизмъ) объединяетъ эти оба на первый взглядъ непримиримыя направленія такъ, что споръ между ними теряетъ всякій смыслъ. На основаніи одного разсмотрѣнія *A* уже можно предсказать наступленіе *B*, но это предсказаніе есть вмѣстѣ съ тѣмъ и реальное возникновеніе, а, слѣдовательно, и переживаніе въ опытѣ этого *B*. Такимъ образомъ понятія апріорности (въ смыслѣ врожденности) и апостеріорности теряютъ свой смыслъ въ теоріи знанія, хотя, конечно, возможно, что человѣкъ въ силу врожденныхъ свойствъ своего тѣла (напр., органовъ чувствъ), а также вь силу врожденныхъ интересовъ, наклонностей и т. п. преимущественно сосредоточиваетъ вниманіе и легче производитъ акты дифференціаціи въ однѣхъ областяхъ бытія, чѣмъ въ другихъ (напр., въ сферѣ количественныхъ отношеній). Однако изслѣдованіе этого рода врожденности составляетъ задачу психологіи, психо-физіологіи, исторіи знанія, но вовсе не теоріи знанія.

Сближая знаніе и бытіе до такой степени, что процессъ пониманія бытія оказывается содержащимъ въ себѣ процессъ реальнаго осуществленія бытія, интуитивизмъ (мистическій эмпиризмъ) тѣмъ самымъ устраняетъ, по крайней мѣрѣ, изъ теоріи знанія противоположность раціональнаго и ирраціональнаго, раздѣляющую различныя философскія школы. Въ самомъ дѣлѣ, согласно этому ученію процессъ мышленія, какъ таковой, есть только дѣятельность сравниванія, производимая надъ матеріаломъ, даннымъ ей, но не создаваемымъ ею; отсюда ясно, что, съ точки зрѣнія познавательной дѣятельности, и между содержаніями бытія и между знаніямм не можетъ существовать никакихъ различій, въ силу которыхъ одни изъ нихъ слѣдовало бы называть раціональными, а другія ирраціональными.

Прежде всего терминомъ раціональный слѣдовало бы обозначать бытіе и знаніе, имѣющія чисто логическое основаніе и содержащія въ себѣ вообще только логическія отношенія; однако, если мышленіе есть только дѣятельность сравниванія, то логическія отношенія суть только отношенія тожества или противорѣчія, а логическое основаніе есть не что иное, какъ аналитическая необходимость. Эти отношенія присущи всякому бытію

и знанію, если разсматривать каждое изъ нихъ само въ себѣ, но ни одно бытіе и знаніе не опредѣляется ими, поскольку оно стоитъ въ связи съ другими формами бытія и знанія; поэтому различеніе раціональнаго и ирраціональнаго въ этомъ значеніи слова не имѣетъ смысла, такъ какъ все оказывается раціональнымъ съ одной стороны и ирраціональнымъ съ другой стороны. Далѣе, терминомъ раціональный можно было бы называть бытіе и знаніе, открываемое дѣятельностью чистаго мышленія, путемъ чистаго умозрѣнія. И въ самомъ дѣлѣ, интуитивизмъ обозначаетъ одинъ изъ видовъ знанія терминомъ умозрѣніе, однако онъ придаетъ ему совершенно иное значеніе, чѣмъ раціонализмъ. Въ самоиъ дѣлѣ, мышленіе, какъ дѣятельность сравниванія, ничего не можетъ создать и даже не можетъ начаться до тѣхъ поръ, пока не будетъ данъ матеріалъ откуда-нибудь со стороны. Если же матеріалъ для мышленія данъ, то опять-таки, каковъ бы онъ ни былъ, онъ всегда подвергается одной и той же обработкѣ, именно сравниванію. Поэтому между знаніями не можетъ быть различія въ томъ смыслѣ, что одни изъ нихъ были бы даны болѣе чистою дѣятельностью мышленія, чѣмъ другія. Вводя терминъ умозрѣніе мы имѣли въ виду нѣчто совершенно иное, именно различіе между чувственнымъ знаніемъ и знаніемъ, наиболѣе очищеннымъ отъ чувственныхъ примѣсей. Но, такъ какъ, согласно ученію интуитивизма, нечувственные элементы знанія такъ же, какъ и чувственные, даются въ опытѣ путемъ интуиціи, а вовсе не производятся чистымъ мышленіемъ, то по своему отношенію къ дѣятельности мышленія умозрительное знаніе ничѣмъ не отличается отъ другихъ видовъ опытнаго знанія. Если мы назвали его умозрительнымъ, то это объясняется тѣмъ, что слово разумъ (а въ сложныхъ словахъ, вродѣ умозрительный, умопостигаемый, также и слово умъ) имѣетъ у насъ нѣкоторое особое значеніе, которое мы вскорѣ разъяснимъ.

Наконецъ, надо замѣтить еще, что въ логикѣ и теоріи знанія существуетъ склонность противополагать другъ другу общее и индивидуальное, считать несоизмѣримыми другъ съ другомъ общія понятія и наглядныя представленія и только общее относить къ области логически обработаннаго знанія, такъ что отсюда является своего рода дуализмъ между общими и частными

сужденіями [1]). Эта наклонность вполнѣ понятна, потому что логическій процессъ усмотрѣнія тожества и его роль при обоснованіи и повѣркѣ истинъ особенно замѣтны тогда, когда мы имѣемъ дѣло съ общимъ знаніемъ. Однако, развивая реалистическое ученіе объ общемъ, мы показали, что общее въ извѣстномъ смыслѣ слова индивидуально и единично, что общія понятія и наглядныя представленія вовсе не противоположны другъ другу, и что нѣтъ никакого дуализма между общими и частными сужденіями ни въ логической цѣнности ихъ, ни въ путяхъ возникновенія ихъ. Такимъ образомъ исчезаетъ и этотъ источникъ противоположенія раціональнаго ирраціональному въ теоріи знанія и устраняется мысль объ иррациональности индивидуальнаго [2]).

Мало того, такъ какъ процессъ мышленія и процессъ нагляднаго представленія признаются при этомъ однородными, то по существу исчезаетъ всякая противоположность между описаніемъ и объясненіемъ, а, слѣдовательно, и между, такъ называемыми, описательными и объяснительными науками: всякое объясненіе есть не что иное, какъ описаніе, дающее въ дифференцированной формѣ цѣпь основаній и слѣдствій.

Устраняя противоположность между раціональнымъ и ирраціональнымъ изъ теоріи знанія, мы вовсе еще не предрѣшаемъ устраненія ея изъ онтологіи, т.-е. допускаемъ, что, можетъ быть, однѣ стороны бытія соотвѣтствуютъ требованіямъ разума, а другія стоятъ выше или ниже ихъ. Но, конечно, при этомъ мы имѣемъ въ виду вовсе не способность мышленія. Въ самомъ дѣлѣ, словомъ разумъ и въ философіи и въ повседневной жизни принято обозначать какую-то чрезвычайно высокую, быть можетъ высшую изъ всѣхъ способностей. Но если способность мышленія есть только способность сравниванія, то, очевидно, не ее слѣдуетъ обозначать этимъ многозначительнымъ терминомъ. Нетрудно замѣтить, что разумными мы особенно склонны называть всѣ тѣ дѣятельности и вообще всѣ тѣ стороны бытія, въ которыхъ мы усматриваемъ высшій смыслъ, высокое сверхъиндивидуальное, т.-е. въ большей или меньшей степени міровое

---

[1]) См., напр., Volkelt, Erfahrung und Denken.

[2]) См. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, стр. 54.

значеніе. Но смыслъ и значеніе возможны лишь тамъ, гдѣ есть цѣли; значитъ, индивидуальныя вещи могутъ имѣть сверхъиндивидуальное міровое значеніе лишь въ томъ случаѣ, если существуютъ міровыя цѣли. Соотвѣтственно этому словомъ разумъ слѣдуетъ обозначать способность ставить и осуществлять такія высшія, т.-е. міровыя цѣли. Обладаніе этою способностью въ ея высшихъ степеняхъ придаетъ своеобразный возвышенный и многозначительный (т.-е. широко цѣлесообразный) характеръ всѣмъ дѣятельностямъ, между прочимъ также познанію.

Въ философіи распространена склонность совершенно отождествлять разумъ со способностью познанія въ ея высшихъ обнаруженіяхъ. Хотя это и неправильно, это вполнѣ понятно, во-первыхъ, потому, что знаніе есть одно изъ могущественныхъ орудій разума при осуществленіи его цѣлей, и, во-вторыхъ, потому, что высшія формы знанія съ наибольшею очевидностью опираются на то свойство міра, которое лежитъ также и въ основѣ разума: это свойство міра есть совершенное единство его, благодаря которому возможно и то, чтобы индивидуумъ ставилъ міровыя цѣли, и то, чтобы онъ интуитивно усматривалъ содержаніе не только своей, но всякой другой жизни въ мірѣ. Это единство возможно не иначе, какъ въ томъ случаѣ, если въ основѣ міра лежитъ сверхъиндивидуальный міровой разумъ, координирующій другъ другу всѣ стороны міровой жизни.

Возможность познавательной дѣятельности и всѣ свойства ея, безъ сомнѣнія, объясняются въ конечномъ итогѣ изъ свойствъ и цѣлей этого абсолютнаго разума, но эти вопросы относятся уже къ области онтологіи и именно того ея отдѣла, который мы склонны называть онтологическою гносеологіею: сюда относится вопросъ о сущности такихъ важныхъ для познавательной дѣятельности сторонъ міра, какъ причинность, субстанціальность, сходство, различіе и т. п. Мы брали ихъ, какъ данныя, не подвергая ихъ болѣе глубокому анализу, такъ какъ занимались лишь пропедевтическою гносеологіею, именно процессомъ знанія, поскольку онъ создается не міровымъ разумомъ, а человѣкомъ, какъ познающимъ субъектомъ, т.-е. скромною дѣятельностью сравниванія. Поскольку познавательной дѣятельности

мы отводимъ такую ограниченную, нетворческую роль и весь матеріалъ считаемъ данным въ непосредственныхъ переживаніяхъ, наша теорія знанія имѣетъ характеръ эмпиризма. Познавательную дѣятельность, какъ таковую, она считаетъ наименѣе творческою, наиболѣе опирающеюся на пассивно воспринятыя данныя и въ этой пассивности видитъ важнѣйшее условіе пріобрѣтенія адекватнаго знанія о мірѣ. Это не мѣшаетъ однако признавать намъ, что человѣкъ способенъ проявлять творчество въ другихъ дѣятельностяхъ и даже въ связи съ дѣятельностью мышленія, поскольку зачастую мыслитель долженъ проявить огромную изобрѣтательность и способность пересоздавать міръ (напр., экспериментируя, выбирая подходящіе методы и точки зрѣнія, а также подходящій матеріалъ для изученія и т. п.), чтобы поставить себя въ тѣ условія, при которыхъ возможенъ правильный актъ сужденія.

Въ противоположность индивидуалистическому эмпиризму и согласно съ духомъ раціонализма, какъ онъ развивался и въ древней и въ новой философіи, нашъ интуитивизмъ (мистическій эмпиризмъ) особенно подчеркиваетъ органическое, живое единство міра, а потому на почвѣ нашей теоріи знанія должна вырасти онтологія, близкая по содержанію къ онтологіи древнихъ или новѣйшихъ раціоналистовъ. Однако, опираясь на эмпирическую теорію знанія, эта онтологія должна быть болѣе скромною и болѣе скептическою, чѣмъ онтологія раціоналистовъ: усматривая недостатки даже въ аксіомахъ, она не будетъ считать себя точнымъ и полнымъ выраженіемъ истины, хотя и можетъ надѣяться на то, что процессъ эволюціи знанія въ концѣ-концовъ приведетъ къ полной истинѣ.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Гносеологическій индивидуализмъ въ новой философіи и преодолѣніе его въ новѣйшей философіи.

(Рѣчь, произнесенная 10 апрѣля 1907 г. въ Московскомъ Университетѣ передъ защитою диссертаціи «Обоснованіе интуитивизма» [1]).

По словамъ Гегеля, новыя философскія системы «не уничтожаютъ принциповъ старыхъ, а только показываютъ, что эти принципы не были послѣднимъ, не были абсолютнымъ опредѣленіемъ». Въ самомъ дѣлѣ, всякая попытка человѣческой мысли уложить вселенную въ рамки философскаго міросозерцанія содержитъ въ себѣ истину, но истину неполную, односторонне выраженную. Рамки не только системъ, но и широкихъ философскихъ направленій, напр., такихъ, какъ раціонализмъ или критицизмъ, неизбѣжно оказываются слишкомъ узкими для мірового цѣлаго; повторныя попытки развить направленіе осуществляютъ его въ формахъ, все болѣе и болѣе философски утонченныхъ, т.-е. все послѣдовательнѣе развивающихъ основной принципъ направленія, но зато тѣмъ болѣе обнаруживающихъ бѣдность его въ сравненіи съ богатствомъ вселенной. Положеніе становится все болѣе и болѣе невыносимымъ и на смѣну одностороннему направленію постепенно выступаетъ, въ качествѣ реакціи противъ него, другое одностороннее направленіе, противоположное первому, или же, если два односторонніе направленія съ самаго начала развивались рядомъ, враждуя другъ съ другомъ, то является попытка дать синтезъ ихъ.

---

[1]) Эта рѣчь была напечатана въ журналѣ «Вопросы философіи и психологіи», кн. 88.

Имѣя въ виду этотъ путь развитія философіи, слѣдуетъ предположить, что величайшіе періоды въ ея исторіи, такіе, какъ древняя греческая и новая западно-европейская философія воплощаютъ въ себѣ глубочайшія противоположности человѣческаго міросозерцанія. Наиболѣе глубокая изъ возможныхъ противоположностей кроется въ различіи между абсолютнымъ и міромъ конечныхъ вещей. Однако ясно, что не она руководила до сихъ поръ развитіемъ философіи; то здѣсь, то тамъ вліяніе этой противоположности сказывается, но оно не бываетъ систематическимъ. И не удивительно: это противоположность міровая. Поэтому вліяніе ея на человѣческое міросозерцаніе станетъ систематическимъ только тогда, когда человѣкъ преодолѣетъ въ своемъ міровоззрѣніи всѣ чисто субъективныя противоположности и будетъ строить міросозерцаніе съ міровой точки зрѣнія, а не съ точки зрѣнія человѣческаго я. Пока эта ступень развитія не достигнута, прогрессомъ философіи управляютъ противоположности, возникающія съ точки зрѣнія человѣческаго я. Самая глубокая изъ нихъ есть противоположность между я и не я, между субъективнымъ и транссубъективнымъ міромъ, переплетающаяся въ дѣятельности познанія съ близкими ей, но не тожественными противоположностями, между субъектомъ и объектомъ, а также между мышленіемъ и бытіемъ и потому являющаяся въ философіи въ чрезвычайно многообразной и запутанной формѣ. Главные періоды европейской философской мысли служатъ воплощеніемъ именно этой противоположности. Греческая философія есть періодъ недифференцированности субъекта и трансубъективнаго міра; поэтому въ міросозерцаніи древняго грека субъектъ утопаетъ въ безбрежномъ океанѣ транссубъективнаго міра, и философскія системы безотчетно, непреднамѣренно пріобрѣтаютъ характеръ универсализма и реализма въ томъ смыслѣ, что въ нихъ господствуютъ объекты внѣшняго міра, и самъ субъектъ слагается изъ элементовъ этого міра и надѣляется его свойствами. Такъ какъ этотъ универсализмъ является результатомъ недифференцированности субъекта и трансубъективнаго міра, то, само собою разумѣется, онъ въ греческой философіи не выраженъ въ чистой формѣ и допускаетъ всевозможныя отклоненія и исключенія.

Иной характеръ имѣетъ новая философія XVII и XVIII вѣка.

Въ ней познающій субъектъ начинаетъ понимать себя, какъ личность, какъ единую психическую (сознательную) жизнь, какъ духовную индивидуальность; онъ склоненъ считать себя субстанціей, и въ этомъ качествѣ противоставлять себя, какъ законченную, самодовлѣющую единицу, всему міру не-я, какъ состоящему изъ другихъ субстанцій. Въ виду этого онъ склоненъ въ познаніи и въ практической жизни разсматривать свое я и свои индивидуальныя дѣятельности и переживанія, какъ верховную цѣль и какъ нѣчто первично данное; поэтому онъ устанавливаетъ субъективные идеалы теоретической и практической дѣятельности (субъективизмъ въ ученіи объ истинѣ, добрѣ, красотѣ) и критеріи приближенія къ идеалу или удаленія отъ него находитъ въ субъективной сторонѣ переживаній. Иными словами, въ системахъ философовъ этого періода господствуютъ не универсальные принципы, а индивидуалистическія тенденціи, ведущія въ конечномъ итогѣ къ субъективиому идеализму. Конечно, склонность къ индивидуализму сказывается не только въ философскихъ системахъ этого времени, а и въ самой жизни. Въ религіи она проявляется въ возникновеніи протестантизма, въ распространеніи индивидуальныхъ формъ религіи, отвергающихъ не только церковь, но и всякую религіозную общину, и, наконецъ, въ распространеніи невѣрія, т.-е. совершеннаго освобожденія личности отъ всякаго общенія съ безусловно универсальнымъ началомъ, съ Божествомъ. Въ государственной и общественной жизни склонность къ индивидуализму сказывается въ возрастающей потребности въ политической и гражданской свободѣ. Такое же исканіе свободы замѣчается и въ области экономической жизни.

Конечно, этотъ индивидуализмъ лежитъ въ основѣ новой исторіи не въ формѣ сознательно выработаннаго правила поведенія, а въ формѣ инстинктивнаго стремленія человѣческой личности къ самостоятельной жизни. Даже философіею этого періода онъ руководитъ не какъ теорема, а какъ инстинктъ; такъ и должно быть, если важнѣйшіе періоды философской мысли опредѣляются столь глубокими основаніями, какъ ступени дифференціаціи субъективнаго и транссубъективнаго міра, т.-е. служатъ выраженіемъ ступеней развитія духа, культуры и даже, можетъ быть, самого міра. Поэтому индивидуализмъ не сразу

появляется въ развитой формѣ: сначала онъ смѣшивается съ инородными элементами и, очищаясь отъ нихъ лишь постепенно, достигаетъ максимума напряженія у ближайшихъ предшественниковъ Канта, а также у самого Канта и у Фихте въ первый періодъ его философскаго творчества. Вслѣдъ за этимъ наступаетъ не моментальное крушеніе исключительнаго индивидуализма, а постепенное пріобщеніе къ нему универсалистическихъ тенденцій. Это осложненіе философскаго мышленія, полагающее начало эпохѣ новѣйшей философіи, происходитъ не въ видѣ разрыва со старымъ, а путемъ органическаго роста: мыслящій индивидуумъ, углубляясь въ свое я, находитъ корни своего индивидуальнаго бытія въ Абсолютномъ, приходитъ черезъ Абсолютное къ пониманію другихъ конечныхъ индивидуальностей и строитъ міросозерцаніе, во всѣхъ отношеніяхъ координирующее (соотносящее на началахъ равноправія) міръ я и міръ не-я, а не субординирующее (подчиняющее) ихъ другъ другу. На этой почвѣ открывается возможность создать органическое міропониманіе, сочетающее универсализмъ греческой философіи съ индивидуализмомъ новой философіи, освобождаясь отъ односторонностей той и другой.

На этотъ путь новѣйшая философія вступаетъ наиболѣе очевиднымъ образомъ по крайней мѣрѣ въ той своей дисциплинѣ, которая считается основною, именно въ гносеологіи. Такъ какъ мое изслѣдованіе «Обоснованіе интуитивизма», вступленіемъ къ которому служитъ эта рѣчь, посвящено проблемамъ теоріи знанія, то я и разсмотрю теперь этотъ вопросъ лишь со стороны развитія гносеологическаго индивидуализма въ новой философіи и преодолѣнія его въ новѣйшей философіи.

Есть три важныя стороны въ процессѣ знанія, которыя могутъ быть истолкованы въ духѣ индивидуализма, — составъ знанія (самыя переживанія, составляющія знаніе), происхожденіе знанія и значеніе знанія (трансцендентное или имманентное, адекватное или неадекватное и т. п.). Крайнею ступенью развитія гносеологическаго индивидуализма было бы ученіе о томъ, что всѣ эти три стороны познавательнаго процесса имманентны познающему субъекту, т.-е. ученіе о томъ, что всѣ познавательныя переживанія цѣликомъ суть личныя состоянія познающаго субъекта, что они происходятъ сполна изъ нѣдръ самого по-

знающаго духа и даютъ знаніе только о явленіяхъ въ познающемъ субъектѣ.

Въ эмпиризмѣ Бекона и раціонализмѣ Декарта теорія знанія была, конечно, еще очень далека отъ этой крайней формы индивидуализма. У Бекона индивидуализмъ сказывается только въ формѣ намѣренія построить все знаніе на личномъ опытѣ, на произведенныхъ самимъ познающимъ субъектомъ наблюденіяхъ и экспериментахъ. При этомъ однако не исключается возможность того, чтобы составъ, происхожденіе и значеніе знанія были трансцендентными. Въ раціонализмѣ Декарта этотъ вопросъ уже ставится опредѣленнымъ образомъ и рѣшается въ такой формѣ которая можетъ быть названа первою ступенью развитія гносеологическаго индивидуализма; въ самомъ дѣлѣ, Декартъ не только требуетъ, чтобы все міровоззрѣніе было построено чистымъ мышленіемъ познающаго субъекта, но еще и полагаетъ, что всѣ познавательныя переживанія (прирожденныя идеи и ощущенія) цѣликомъ имманентны познающему субъекту. Однако у него сохраняется тѣсная связь между интеллектуальными процессами и внѣшнимъ міромъ, поскольку онъ признаетъ трансцендентное происхожденіе ощущеній и трансцендентное значеніе истиннаго знанія; поэтому его теорія представляетъ собою лишь первую ступень развитія гносеологическаго индивидуализма; на этой же ступени стоитъ съ одной стороны раціонализмъ Спинозы, а съ другой стороны также и эмпиризмъ Локка и Беркли.

Вторая ступень развитія гносеологическаго индивидуализма могла осуществиться и дѣйствительно осуществилась въ слѣдующихъ двухъ модификаціяхъ: во-первыхъ, въ формѣ утвержденія, что все знаніе не только по своему составу, но также и по своему происхожденію имѣетъ субъективный характеръ, т.-е. возникаетъ изъ природы души самого познающаго субъекта, а не подъ вліяніемъ транссубъективнаго міра; во вторыхъ, въ формѣ утвержденія, что все знаніе не только по своему составу но и по своему значенію имѣетъ субъективный характеръ, т.-е. даетъ свѣдѣнія лишь о томъ, что совершается внутри познающаго субъекта, а не о томъ, что находится внѣ его. Первая форма второй стадіи гносеологическаго индивидуализма воплотилась въ философіи Лейбница, по ученію котораго познавательный процессъ находится въ связи съ познаваемымъ внѣшнимъ міромъ

лишь постольку, поскольку истинное знаніе имѣетъ трансцендентное значеніе. Вторая форма второй стадіи гносеологическаго индивидуализма представлена философіею Юма, теорія котораго сохраняетъ связь между познавательнымъ процессомъ и транссубъективнымъ міромъ лишь постольку, поскольку въ основѣ ея сквозитъ мысль, что впечатлѣнія внѣшнихъ чувствъ возникаютъ въ познающемъ субъектѣ подъ вліяніемъ транссубъективнаго міра.

Наконецъ, третья и послѣдняя ступень развитія гносеологическаго индивидуализма осуществлена въ теоріи знанія Канта, по крайней мѣрѣ въ отношеніи къ научному знанію, состоящему изъ всеобщихъ и необходимыхъ синтетическихъ сужденій: въ самомъ дѣлѣ, поскольку Кантъ утверждаетъ, что наука познаетъ лишь явленія и притомъ со стороны ихъ закономѣрности, вносимой въ нихъ самою познавательною способностью субъекта, его теорія знанія разсматриваетъ всѣ три стороны процесса научнаго знанія — составъ, происхожденія и значеніе его, какъ имманентные познающему субъекту. Только эмпирическое содержаніе знанія, не укладывающееся въ систему всеобщихъ и необходимыхъ сужденій, именно только ощущенія разсматриваются Кантомъ, какъ такая сторона познавательнаго процесса, которая, быть можетъ, обусловлена отношеніями познающаго субъекта къ вещи въ себѣ.

Путь отъ первой ступени развитія гносеологическаго индивидуализма вплоть до третьей пройденъ новою философіею не случайно: онъ былъ преднамѣченъ уже первою ступенью развитія гносеологическаго индивидуализма. Въ самомъ дѣлѣ, если въ опытѣ и въ мышленіи познающій субъектъ имѣетъ дѣло только съ своими душевными состояніями, то существуетъ глубокій расколъ между знаніемъ о внѣшнемъ мірѣ и бытіемъ внѣшняго міра, заставляющій философію рано или поздно придти къ идеализму, интеллектуализму, солипсизму и скептицизму. Дѣйствительно, если въ процессѣ знанія субъектъ имѣетъ дѣло только съ состояніями сознанія, то рано или поздно онъ долженъ придти къ мысли, что строить картину внѣшняго міра онъ можетъ только изъ матеріаловъ, аналогичныхъ процессамъ сознанія. На этотъ именно путь и вступаетъ Лейбницъ и Беркли. Мало того, поскольку этотъ идеализмъ разсматриваетъ представленія и по-

нятія о внѣшнемъ мірѣ только какъ интеллектуальные феномены въ познающемъ субъектѣ, онъ пріобрѣтаетъ интеллектуалистическій характеръ, ярко выраженный по крайней мѣрѣ въ отношеніи къ ученіямъ о внѣшнемъ мірѣ. Наконецъ, если познающій субъектъ имѣетъ дѣло только со своими состояніями сознанія, то рано или поздно философія должна отказаться отъ утвержденій обо всемъ, что находится внѣ субъекта, и придти къ солипсизму и скептицизму. Замѣчательно, что этотъ фазисъ развитія индивидуализма, являющійся неизбѣжнымъ результатомъ раскола между мышленіемъ и бытіемъ внѣшняго міра, представленъ не только эмпиризмомъ Юма: къ нему близокъ и раціоналистъ Лейбницъ, обособляющій я отъ не-я до такой степени, что, согласно его міровоззрѣнію, если бы Богъ уничтожилъ всю вселенную, кромѣ меня, то я этого даже и не замѣтилъ бы и могъ бы продолжать читать лекціи, совершить путешествіе въ Америку и т. п., такъ какъ весь міръ, съ которымъ я вступаю въ общеніе, развивается изъ нѣдръ моего духа, содержащаго въ себѣ въ видѣ живой копіи всю вселенную. Если расколъ между мышленіемъ и бытіемъ приводитъ къ необходимости такихъ странныхъ и хитроумныхъ гипотезъ для объясненія знанія о транссубъективноимъ мірѣ, то ясно, что слѣдующіе за Лейбницемъ философы, даже и склонные къ метафизикѣ раціонализма, какъ, напр., Кантъ, должны или придти къ скептицизму, подобно Юму, или искать новаго обоснованія научнаго знанія. Единственный оставшійся путь для этого новаго обоснованія знанія заключается въ сближеніи мышленія и бытія, въ признаніи того, что объекты знанія имманентны процессу знанія. Кантъ именно и ввелъ этотъ новый принципъ въ теорію знанія, однако, какъ вѣрный сынъ вѣка, онъ не только не порвалъ связи съ гносеологическимъ индивидуализмомъ своихъ предшественниковъ, но даже возвелъ его на высшую ступень развитія, сумѣвъ придать новому гносеологическому принципу индивидуалистическій характеръ: въ самомъ дѣлѣ, онъ сблизилъ мышленіе и бытіе не путемъ координаціи ихъ, а путемъ субординаціи бытія мышленію, путемъ утвержденія, что сама природа есть явленіе для познающаго субъекта, созидаемое процессомъ опыта, а познаваемое бытіе есть лишь категорія мышленія. Такимъ образомъ Кантъ устранилъ расколъ между знаніемъ и явленіемъ, но, какъ индивидуа-

листъ, онъ ввелъ новый расколъ, между явленіемъ и вещью въ себѣ, и критика понятія вещи въ себѣ, произведенная ближайшими преемниками его, окончательно обнаружила неспособность индивидуализма обосновать процессъ знанія о внѣшнемъ мірѣ. Какимъ же путемъ должна была развиваться дальше теорія знанія? Ей оставалось только отказаться отъ гносеологическаго индивидуализма и признать надъиндивидуальность знанія, т.-е. утверждать, что объектъ знанія можетъ быть трансцендентнымъ въ отношеніи къ познающему субъекту и тѣмъ не менѣе имманентнымъ въ отношеніи къ процессу знанія. Однако внезапное провозглашеніе такого принципа было бы рѣзкимъ разрывомъ между прошлымъ и настоящимъ въ исторіи философіи и было бы возможно лишь въ томъ случаѣ, если бы развитіе философіи руководилось отчетливо сознанными логическими требованіями мышленія. Если же на самомъ дѣлѣ философскія направленія обусловливаются такими причинами, какъ ступени дифференцированности я и не-я, или такими мотивами, какъ одностороннее самоутвержденіе личности, соотвѣтствующее извѣстной культурной ступени духа, то трудно допустить, чтобы переходъ отъ гносеологическаго индивидуализма къ теоріи надъиндивидуальности знанія совершился путемъ рѣзкаго разрыва съ прошлымъ, въ формѣ сознательно высказаннаго новаго принципа. Скорѣе надо полагать, что этотъ переходъ совершился путемъ безсознательнаго органическаго перерожденія индивидуализма въ теорію надъиндивидуальности, такъ что моментъ перехода отъ индивидуализма къ его противоположности не былъ замѣченъ самимъ виновникомъ этого процесса. Этотъ оригинальный процессъ органическаго перерожденія дѣйствительно совершился въ философіи Фихте, пройдя черезъ моментъ такого крайняго индивидуализма, который, можетъ быть, на мгновеніе и осуществился въ мышленіи Фихте, но тотчасъ же былъ побѣжденъ имъ. Этотъ крайній пунктъ индивидуализма заключается въ предположеніи, что не только формы познавательнаго міра, но и все содержаніе его создается познающимъ я. Такимъ предположеніемъ устраняется изъ философіи Канта расколъ между явленіемъ и вещью въ себѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ вносится въ теорію знанія совершенно новое представленіе объ отношеніи между познающимъ субъектомъ и міровымъ цѣлымъ. Въ самомъ дѣлѣ, такое я, ко-

торое служитъ первоисточникомъ и носителемъ всей вселенной, можетъ быть только Абсолютнымъ Субъектомъ, Вселенскимъ надъиндивидуальнымъ Я, къ которому всякое эмпирическое я относится лишь, какъ его модификація. Индивидуальное я познаетъ эту первооснову міра, углубляясь въ своемъ самопознаніи вплоть до своего вселенскаго корня, вплоть до того безусловнаго акта «Я полагаетъ себя», который относится уже къ сферѣ надъиндивидуальнаго. Слѣдовательно, содержаніе этого акта знанія выходитъ за предѣлы эмпирическаго я, что возможно лишь въ томъ случаѣ, если эмпирическое я обладаетъ способностью нечувственнаго воспріятія (интеллектуальной интуиціи), такъ что объектъ знанія, трансцендентный въ отношеніи къ индивидуальному я, можетъ быть имманентнымъ акту знанія этого я и, слѣдовательно, процессъ знанія въ этихъ случаяхъ оказывается надъиндивидуальнымъ.

Конечно, Фихте стоитъ еще очень близко къ индивидуализму Канта, такъ какъ примѣняетъ понятіе интеллектуальной интуиціи только въ отношеніи къ знанію о дѣятельностяхъ я; но такъ какъ въ самомъ понятіи интеллектуальной интуиціи нѣтъ ничего, что обязывало бы къ такому ограниченію его, то не удивительно, что Шеллингъ широко использовалъ его для объясненія знанія о природѣ, а также объ Абсолютномъ и вмѣстѣ съ Гегелемъ развилъ ученіе о знаніи, уже совершенно отчетливо утверждающее надъиндивидуальность знанія. Системы этихъ философовъ отжили свой вѣкъ, но ученіе о надъиндивидуальности знанія не сходитъ со сцены въ философіи XIX вѣка, а, наоборотъ, все болѣе распространяется, возникая, какъ и во времена Фихте, все вновь и вновь главнымъ образомъ въ связи съ философіею Канта. Самымъ удобнымъ и простымъ путемъ для этого преобразованія философіи Канта является истолкованіе трансцендентальнаго единства апперцепціи, какъ единства надъиндивидуальнаго. Этимъ путемъ идутъ, напр., имманентная философія (Шуппе) и нормативный критицизмъ (Риккертъ). Съ другой стороны, и эмпиризмъ, идя прямо противоположнымъ путемъ, именно превращая человѣческое я въ связку ассоціирующихся и диссоціирующихся переживаній, пришелъ во второй половинѣ XIX в., напр., въ теоріи знанія Маха, къ усмотрѣнію того, что нѣтъ основаній утверждать, будто въ составъ знанія входятъ

лишь элементы, составляющіе исключительную принадлежность познающаго субъекта.

Освободившись отъ гносеологическаго индивидуализма, перечисленныя философскія направленія тѣмъ самымъ вырвались изъ тисковъ субъективнаго идеализма. Однако, слѣды происхожденія ихъ изъ индивидуалистическихъ теорій знанія еще слишкомъ замѣтны, такъ какъ въ качествѣ отрицательнаго наслѣдія они получили отъ своихъ предшественниковъ чрезмѣрную склонность къ интеллектуализму; имманентные философы, напр., разсматриваютъ объективно необходимые синтезы, какъ синтезы категоріальные, а эмпиристъ Махъ считаетъ содержанія опыта ощущеніями. Между тѣмъ, стоитъ только отчетливо поставить мысль, что знаніе есть процессъ надъиндивидуальный, содержащій въ себѣ объекты, трансцендентные въ отношеніи къ познающему индивидууму и тотчасъ же станетъ ясно, что интеллектуализмъ теряетъ почву подъ ногами, такъ какъ синтезы, непосредственно данные познающему индивидууму извнѣ, могутъ быть также и реальными связями, а содержаніе объекта, которому незачѣмъ преломляться сквозь чувственность познающаго я, вовсе не обязано быть ощущеніемъ.

Такимъ образомъ теорія надъиндивидуальности знанія не требуетъ интеллектуализма и даже вообще не ведетъ съ необходимостью къ идеализму (мы говоримъ не о греческомъ идеализмѣ, а объ идеализмѣ новой философіи, строющемъ міръ изъ психическихъ процессовъ), но оставляетъ просторъ для построенія реалистическаго міросозерцанія, если онтологическія изысканія и изслѣдованія частныхъ наукъ дадутъ матеріалъ для него. Мое «Обоснованіе интуитивизма» именно и задается цѣлью развить такую теорію знанія, которая могла бы послужить фундаментомъ для реалистическаго міросозерцанія. Въ свою очередь на почвѣ такого міросозерцанія могло бы произойти преодолѣніе всѣхъ формъ односторонняго индивидуализма (метафизическаго и практическаго) и сближеніе между тенденціями древне-греческаго и новаго европейскаго мышленія.

Въ защиту интуитивизма.

(По поводу статьи С. Аскольдова „Новая гносеологическая теорія Н. О. Лосскаго“ и статьи проф. Л. Лопатина „Новая теорія познанія“).

Моя книга «Обоснованіе интуитивизма», появившаяся первымъ изданіемъ въ 1906 г., вызвала (кромѣ краткихъ рецензій) слѣдующія критическія статьи: въ «Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія» за 1906 г. (октябрь) статью С. Аскольдова «Новая гносеологическая теорія Н. О. Лосскаго» и въ «Вопросахъ философіи и психологіи» (1907 г. мартъ-апрѣль, кн. 87) статью проф. Л. Лопатина «Новая теорія познанія».

Возраженія противъ «Интуитивизма», сдѣланныя моими почтенными критиками, могутъ быть распредѣлены въ три группы: методологическія возраженія, историческія возраженія и возраженія по существу.

Существенный методологическій недостатокъ «Обоснованія интуитивизма» проф. Лопатинъ видитъ въ слѣдующемъ: «Авторъ», говоритъ онъ, «задался цѣлью писать гносеологическое, даже пропедевтическое только изслѣдованіе; а на самомъ дѣлѣ онъ рѣшаетъ чисто онтологическую проблему, даже цѣлый рядъ онтологическихъ проблемъ» (стр. 200).

«Въ такомъ превращеніи гносеологической задачи въ несомнѣнно метафизическую еще не было бы большой бѣды, если бы авторъ понялъ и оцѣнилъ вытекающія изъ него методологическія послѣдствія и сдѣлалъ свое изслѣдованіе тѣмъ, чѣмъ оно въ такомъ случаѣ должно быть: всестороннимъ изслѣдованіемъ онтологическихъ условій познанія во всей широтѣ этого понятія. Между тѣмъ онъ поступилъ какъ разъ наоборотъ: въ мнимо

гносеологическомъ характерѣ своей задачи онъ увидѣлъ полное извиненіе для того, чтобы никакихъ онтологическихъ проблемъ не рѣшать, а предоставить ихъ рѣшеніе кому-то другому» (стр. 201).

Иными словами, проф. Лопатинъ полагаетъ, что необходимо или строить гносеологію безъ всякаго отношенія къ онтологіи или, какъ разъ наоборотъ, рѣшать для цѣлей гносеологіи онтологическія проблемы до конца.

«Обоснованіе интуитивизма» построено прямо противоположнымъ методомъ: въ немъ постоянно затрагиваются онтологическія проблемы, но рѣшаются онѣ лишь настолько, насколько это необходимо для выясненія структуры знанія, т.-е. структуры сужденія, въ остальномъ же вопросъ оставляется открытымъ и допускающимъ самыя разнообразныя рѣшенія, подъ тѣмъ лишь условіемъ, чтобы требованія, предъявленныя гносеологіею, были приняты въ расчетъ. Поэтому въ «Обоснованіи интуитивизма» часто встрѣчается заявленіе, что окончательное рѣшеніе вопроса (напр., о природѣ пространства, времени) предоставляется «онтологіи будущаго», а иногда даже и физіологіи (напр., о транссубъективныхъ внѣтѣлесныхъ элементахъ зрительныхъ и слуховыхъ воспріятій и т. п.), и всякое такое заявленіе вызываетъ протесты проф. Лопатина. Страннымъ образомъ, именно тотъ методологическій пріемъ, который явился не по случайному недосмотру, а сознательно культивируется въ «Обоснованіи интуитивизма» и разсматривается авторомъ, какъ своего рода заслуга — расчлененіе сложной проблемы міра и рѣшеніе въ первую голову лишь той стороны ея, которая имѣетъ значеніе для знанія, подвергается строгому осужденію проф. Лопатина. Почему?—Можетъ быть, потому, что проф. Лопатинъ поклонникъ этого метода расчлененія проблемъ, но требуетъ еще большей послѣдовательности въ примѣненіи его, именно требуетъ столь полнаго расчлененія проблемы міра на гносеологическую и онтологическую проблемы, чтобы гносеологія даже и не касалась онтологіи и не давала ей никакихъ директивъ. Но очевидно, что это требованіе невыполнимо: всѣ стороны міра связаны другъ съ другомъ настолько тѣсно, что рѣшеніе вопроса объ одной изъ нихъ содержитъ въ себѣ также нѣкоторые элементы рѣшенія остальныхъ вопросовъ. Такъ,

сторонники трансцендентныхъ раціоналистическихъ теорій знанія считаютъ знаніе состояніемъ субъекта (состояніемъ мыслящаго Я); что же это, какъ не онтологическая квалификація знанія, чреватая послѣдствіями не только для ученія о знаніи, но и для всей онтологіи, напр., для ученія о матеріи.

Замѣчательно, что если эти рѣшенія смежныхъ вопросовъ имѣютъ отрицательный характеръ, напр., если гносеологія содержитъ въ себѣ отрицательныя рѣшенія онтологическихъ проблемъ, то мы этихъ отрицательныхъ отношеній между гносеологіею и онтологіею не замѣчаемъ, и у насъ является иллюзія, будто намъ удалось построить чистую гносеологію безъ всякой связи съ онтологіею.

Такъ, кантіанцы устанавливаютъ въ гносеологіи, что пространство и время суть не субстанціи и не отношенія между реальными вещами, а только формы чувственности познающаго субъекта, и при этомъ часто не замѣчаютъ, что такое отрицательное рѣшеніе вопроса о реальности пространства и времени есть онтологическая квалификація пространства и времени; если бы кто-либо усомнился въ этомъ, тому слѣдуетъ вспомнить, какое значеніе имѣетъ это ученіе о пространствѣ для метафизики (имманентной) кантіанцевъ, напр., для той системы ученій, которую Кантъ назвалъ «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft».

Если присмотрѣться къ этимъ связямъ замѣчательнѣйшихъ въ философской литературѣ гносеологій съ онтологіею, то придется признать, что «Обоснованіе интуитивизма» въ гораздо меньшей степени предрѣшаетъ онтологическія проблемы, именно ставитъ онтологіи директивы въ весьма абстрактной формѣ, наполнимой самымъ разнообразнымъ содержаніемъ, въ родѣ того, какъ ариѳметика устанавливаетъ требованіе, чтобы отношеніе 6 къ 3 разсматривалось, какъ равное двумъ, но вовсе не предопредѣляетъ, какія свойства вещей, изслѣдуемыя съ количественной стороны физикою (напр., удѣльные вѣса), химіею и т. п. выразятся этими цифрами. Такъ, мы показываемъ, что знаніе возможно не иначе, какъ въ томъ случаѣ, если элементы дѣйствительности находятся въ функціональной зависимости другъ отъ друга, но мы вовсе не разсматриваемъ видовъ этой зависимости, напр., вопроса о субстанціальныхъ единствахъ

и т. п. Точно такъ же, изслѣдуя общеобязательность и всеобщность сужденій, мы предъявляемъ онтологіи требованіе построить такую теорію пространства и времени, которая показала бы производность пространства и времени изъ свойствъ бытія непространственнаго и внѣвременнаго, такъ какъ лишь при этомъ условіи возможно, что содержаніемъ акта сужденія служитъ бытіе, находящееся въ иномъ времени и пространствѣ, чѣмъ актъ сужденія, направленный на это содержаніе. Очевидно, это требованіе можетъ быть удовлетворено съ помощью самыхъ разнообразныхъ ученій о происхожденіи времени и пространства. Наши частыя упоминанія о томъ, что дальнѣйшее рѣшеніе проблемы предоставляется онтологіи и другимъ наукамъ, объясняется именно желаніемъ подчеркнуть значительную долю свободы этихъ наукъ и сознаніемъ того, что мы менѣе связываемъ онтологію, чѣмъ другія теоріи знанія (напр., оставляемъ открытымъ вопросъ о существованіи непсихическаго бытія, въ родѣ матеріи). Итакъ, «Обоснованіе интуитивизма» не заслуживаетъ упрека въ слишкомъ тѣсной связи съ онтологіею, но, можетъ быть, оно заслуживаетъ противоположнаго упрека? Можетъ быть, намъ посовѣтовали бы строить теорію знанія, какъ это дѣлаетъ, напр., Лейбницъ, въ связи съ вполнѣ развитою онтологіею и даже на основѣ ея? въ отвѣтъ на этотъ совѣтъ мы бы напомнили, что расчлененіе проблемъ вообще считается цѣннымъ методологическимъ пріемомъ, и что многовѣковое развитіе философіи привело въ особенности гносеологію къ тому именно пути, который мы предпочли (хотя, конечно, правила о путяхъ изслѣдованія не могутъ быть абсолютными, и, можетъ быть, въ будущемъ найдутся иные способы созиданія цѣльнаго непротиворѣчиваго міровоззрѣнія).

Только одно требованіе проф. Лопатина въ вопросѣ о связи гносеологіи и онтологіи мы вполнѣ принимаемъ, именно требованіе, чтобы въ гносеологіи была показана, по крайней мѣрѣ, «логическая мыслимость (стр. 201) тѣхъ преобразованій, которыя намѣчены нами для онтологіи, напр., логическая мыслимость рѣшенія тѣхъ задачъ, которыя предъявляетъ наша гносеологія къ теоріямъ пространства и времени. Но вполнѣ соглашаясь съ этимъ требованіемъ, мы въ то же время полагаемъ, что выполнили его.

Правда, наши критики высказываются иногда такъ, какъ будто они считаютъ логически немыслимыми нѣкоторыя стороны интуитивизма. Напр., П. Мокіевскій (см. «Русское Богатство» 1907) удивляется, какимъ образомъ кратковременный актъ знанія можетъ реально содержать въ себѣ длительное бытіе. Вопросы, отмѣченные П. Мокіевскимъ, подняты въ самомъ «Обоснованіи интуитивизма» (стр. 234, 248) и, какъ мы полагаемъ, вполнѣ разрѣшены посредствомъ различенія акта сужденія и содержанія сужденія, подобно тому, какъ Шуппе въ своей «Erkenntnisstheoretische Logik» (стр. 74) показываетъ, что весь пространственно-временной міръ есть содержаніе сознанія Я, но изъ этого не слѣдуетъ, будто Я есть огромный сосудъ, охватывающій вселенную. Недоумѣнія критиковъ объясняются, быть можетъ, тѣмъ, что наши указанія условій, при которыхъ требованія интуитивизма логически мыслимы, выражены въ слишкомъ абстрактной формѣ, поскольку полное рѣшеніе этихъ вопросовъ мы предоставляемъ онтологіи. Замѣтимъ, что упрекъ, нѣсколько разъ повторенный проф. Лопатинымъ «отъ рѣшенія этого принципіальнаго вопроса авторъ опять сурово отказывается: это дѣло вовсе не его, а чьей то будущей онтологіи, которая должна превратить вещи очень трудно мыслимыя въ ясныя, незыблемыя истины» (стр. 199), несправедливъ. Ссылаясь на онтологію, мы имѣемъ въ виду не только абстрактную возможность онтологіи (хотя и на такія ссылки мы имѣли бы право), но и свою собственную работу въ этой области, подлежащую опубликованію въ не особенно далекомъ будущемъ.

Однако и не дожидаясь этой онтологіи, не трудно понять, что если познающее Я не локализируется въ пространствѣ и времени (для громаднаго большинства философовъ отрицаніе такой локализаціи обязательно), и если психологическій актъ сужденія (вниманіе, подборъ словъ для рѣчи и т. п.) отличается отъ содержанія сужденія, то возможно, что Парижъ служитъ содержаніемъ моего сужденія, несмотря на то, что мое тѣло находится въ Петербургѣ (см. недоумѣнія проф. Лопатина, стр. 198).

Разсматривая историческую часть «Обоснованія интуитивизма», проф. Лопатинъ не соглашается съ тѣмъ, что скептицизмъ въ докантовской философіи есть слѣдствіе предположенія обособлен-

ности познающаго субъекта отъ дѣйствительнаго міра, такъ какъ раціоналисты, болѣе обособившіе міръ отъ познающаго субъекта, тѣмъ не менѣе «до конца дней остались при своей вѣрѣ въ неограниченную мощь человѣческаго разума» (стр. 188). Однако проф. Лопатинъ не принимаетъ при этомъ въ расчетъ, что раціоналисты именно вслѣдствіе своихъ представленій объ отношеніи познающаго субъекта къ внѣшнему міру, во-вопервыхъ, гораздо болѣе скептически относятся къ опыту, чѣмъ эмпиристы, и, во-вторыхъ, спасаютъ свой идеалъ знанія съ помощью фантастическихъ гипотезъ, въ которыхъ существенную роль играетъ Богъ, какъ asylum ignorantiae; поэтому-то ихъ теоріи пришли къ скептическому саморазрушенію въ умѣ Канта, который усмотрѣлъ, что понятія во мнѣ не могутъ доставить мнѣ знанія о вещахъ въ себѣ.

Конечно, если проф. Лопатинъ борется противъ мысли, что скептицизмъ обусловленъ исключительно (стр. 188) тѣмъ мотивомъ, который указанъ нами, и указываетъ на дополнительныя условія («по малой мѣрѣ должно присоединиться еще что-то», стр. 189) возникновенія скептицизма, то мы съ нимъ вполнѣ согласны, но принимаемъ его соображенія, какъ дополненія, а не возраженія, такъ какъ мы вовсе не утверждали, будто скептицизмъ сполна обусловленъ однимъ какимъ-либо факторомъ.

Критикуя попытки индивидуалистическаго эмпиризма доказать существованіе внѣшняго міра, мы указываемъ на шаткость умозаключеній отъ дѣйствія къ причинѣ. С. Аскольдовъ (стр. 428) и проф. Лопатинъ (стр. 188) замѣчаютъ, что этимъ аргументомъ именно мы не имѣемъ права пользоваться, такъ какъ во второй части «Обоснованія интуитивизма» мы ставимъ себѣ, между прочимъ, задачу показать, что принципъ множественности причинъ несостоятеленъ, и что умозаключенія отъ слѣдствія къ основанію имѣютъ такую же силу, какъ и умозаключенія отъ основанія къ слѣдствію. Однако наши критики упускаютъ изъ виду, что мы сохраняемъ право пользоваться этимъ аргументомъ противъ индивидуалистическаго эмпиризма, становясь на его собственную точку зрѣнія, т.-е. примѣняя къ нему имманентную критику. Въ самомъ дѣлѣ, для индивидуалистическаго эмпиризма или всѣ связи или, по крайней мѣрѣ, связи между данными внѣшняго опыта (а въ настоящемъ случаѣ рѣчь идетъ

именно о внѣшнемъ опытѣ) сводятся лишь къ отношеніямъ сосуществованія и послѣдовательности во времени и возникающимъ отсюда ассоціаціямъ представленій. На почвѣ этихъ теорій структуры внѣшняго опыта возникаетъ ученіе о множественности причинъ и скептическое отношеніе (Локка, Юма и Милля) къ общимъ сужденіямъ о связи между явленіями природы. Къ сожалѣнію, однако, мы не отмѣтили, что наша критика опирается на міросозерцаніе индивидуалистическаго эмпиризма; поэтому наше изложеніе легко могло подать поводъ къ недоумѣнію.

Что касается сущности интуитивизма и аргументаціи, прямо обосновывающей эту теорію, главныя возраженія нашихъ критиковъ заключаются въ слѣдующемъ.

По словамъ проф. Лопатина (стр. 201), «единственное доказательство въ пользу мнѣній автора, о которомъ еще можно говорить серьезно, заключается у него въ опроверженіи другихъ гносеологическихъ теорій». С. Аскольдовъ также упрекаетъ «Обоснованіе интуитивизма» въ томъ, что оно «ростетъ и крѣпнетъ на ниспровергнутыхъ мнѣніяхъ» (стр. 426). Съ этими замѣчаніями никоимъ образомъ нельзя согласиться. Аргументы отъ противнаго служатъ, правда, для насъ въ началѣ книги средствомъ подготовки для перехода къ нашему основному положенію имманентности познаваемаго бытія процессу знанія. Но затѣмъ уже въ III-й главѣ это положеніе устанавливается съ помощью самаго сильнаго изъ возможныхъ аргументовъ, именно съ помощью указанія на фактъ присутствія въ сужденіи того, къ чему сужденіе относится.

Къ аргументу, имѣющему характеръ указанія, приходится прибѣгать тогда, когда очевидный фактъ не принимается наблюдателями такъ, какъ онъ есть, а подмѣняется гипотезами, или потому, что вниманіе ихъ отклонено въ сторону отъ факта, или потому, что какіе-либо предразсудки заставляютъ ихъ думать, будто наблюдаемый фактъ невозможенъ и долженъ быть подмѣненъ какою нибудь гипотезою (какъ, напр., дѣлаетъ тотъ, кто, наблюдая дерево, думаетъ, будто содержаніе наблюденія есть не само дерево, а проецированное представленіе дерева). Въ такихъ случаяхъ, какъ извѣстно, положеніе указывающаго на фактъ бываетъ чрезвычайно затруднительнымъ: приходится дѣлать разъясненія того, въ какомъ направленіи

нужно сосредочить вниманіе, чтобы усмотрѣть фактъ, какіе предразсудки, догматы и т. п. препятствуютъ констатированію факта и т. п., причемъ всѣ эти пріемы вовсе не имѣютъ характера доказательствъ отъ противнаго. По отношенію къ проблемѣ наличности бытія въ процессѣ знанія аргументація путемъ ссылки на фактъ чрезвычайно обстоятельно развита въ литературѣ имманентной философіи (см., между прочимъ, Erkenntniss-theoretische Logik Шуппе, стр. 69, гдѣ сказано, что въ данномъ случаѣ нужно «просто указать на фактъ») и потому мы, можетъ быть, недостаточно подробно изложили ее въ своей книгѣ, стремясь главнымъ образомъ показать, чѣмъ интуитивизмъ отличается отъ другихъ имманентныхъ теорій знанія, а не въ чемъ онъ сходенъ съ ними. Къ тому же, противники теоріи непосредственнаго воспріятія борются противъ этого ученія путемъ указанія на противорѣчія и затрудненія, къ которымъ оно будто бы ведетъ. Поэтому наша задача во второй части книги должна была сводиться главнымъ образомъ къ тому, чтобы показать, что противорѣчій не получится, и даже очень многіе вопросы теоріи знанія и логики, затруднительные для трансцендентныхъ теорій знанія или и вовсе не поднимаемые ими, легко разрѣшаются нашею теоріею (напр., вопросъ объ общеобязательности истинныхъ сужденій, о всеобщности сужденій, о единичныхъ синтетическихъ сужденіяхъ, объ индуктивныхъ умозаключеніяхъ и т. п.).

Критикуя «Обоснованіе интуитивизма» и С. А. Аскольдовъ и Л. М. Лопатинъ не отрицаютъ сполна интуитивнаго воспріятія, а борются только противъ того, чтобы весь процессъ познанія разсматривать, какъ имманентный, и объяснять его исключительно интуиціею. На стр. 202 проф. Лопатинъ говоритъ: «Въ особенности странно, что авторъ ни разу не спросилъ себя, нельзя ли для оправданія знанія ограничиться меньшими и не столь парадоксальными допущеніями. Вѣдь были у него предшественники, которые признавали непосредственное воспріятіе нашего сознающаго «я» въ его внутренней дѣйствительности, признавали и прямое воспріятіе реальности внѣшняго міра, поскольку онъ соприкасается съ нами; нерѣдко они допускали и непосредственное воспріятіе абсолютнаго, поскольку оно есть внутренняя основа всего дѣйствительнаго, а стало быть и

нашего познающаго субъекта» (стр. 202; такого же рода замѣчаніе у С. А. Аскольдова на стр. 245, гдѣ онъ утверждаетъ, что объектъ связанъ съ познаніемъ реальной связью, но эта связь только отчасти является непосредственною, стр. 433).

Въ отвѣтъ на это нужно замѣтить, что тотъ, кто допустилъ такое своеобразное свойство познающаго субъекта, какъ способность непосредственнаго воспріятія внѣшняго міра въ однихъ случаяхъ, или въ одномъ какомъ-либо отношеніи, не можетъ остановиться на полпути и отвергнуть его для какой-нибудь 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. Въ самомъ дѣлѣ, какое соприкосновеніе нужно для того, чтобы познающій субъектъ воспринималъ транссубъективный міръ? Если бы это была пространственная смежность («пространство и время», говоритъ С. А. Аскольдовъ, «полагаютъ еще непреодолимыя преграды между человѣческимъ сознаніемъ и міровыми процессами»; стр. 440), такъ что познающій субъектъ находился бы, напр., внутри мозга или вообще внутри тѣла, то въ такомъ случаѣ можно было бы утверждать, что онъ познаетъ непосредственно только состоянія своего тѣла (состоянія подчиненныхъ субъекту монадъ, если выражаться терминами монадологическаго спиритуализма), а весь остальной міръ познаетъ лишь косвенно, по его дѣйствіямъ. Но такихъ странныхъ представленій, согласно которымъ познающій субъектъ находится внутри опредѣленнаго пространства, напр., внутри тѣла, мы не станемъ приписывать своимъ критикамъ! Слѣдовательно, о соприкосновеніи можетъ идти рѣчь лишь въ смыслѣ духовнаго отношенія. Но такое отношеніе мы и находимъ въ процессѣ мышленія о вещи, именно въ процессѣ сосредоточенія вниманія на ней и дифференцированія ея путемъ сравниванія. Если въ отношеніи къ нѣкоторымъ вещамъ транссубъективнаго міра такое «соприкосновеніе» возможно, то нѣтъ основаній, почему бы оно не было возможно и въ отношеніи ко всѣмъ. Утверждая это, мы тѣмъ самымъ признаемъ, что если вещь А производитъ дѣйствіе В (напр., измѣненія въ моемъ тѣлѣ), то мы можемъ познать, какъ самое А, такъ и его дѣйствіе В, и на извѣстныхъ ступеняхъ развитія мы болѣе сосредоточиваемся на познаніи дѣйствій вещей на наше тѣло (знаніе о вкусахъ,

запахахъ и т. п.), чѣмъ на познаніи самихъ вещей. Въ этомъ признаніи нѣтъ никакой половинчатости, въ которой упрекаетъ насъ С. А. Аскольдовъ (стр. 433), нѣтъ допущенія трансцендентнаго знанія, и есть средства для того, чтобы не вступить въ противорѣчіе съ ученіемъ о субъективности ощущеній. Точно такъ же для нашей теоріи нисколько не является «убійственнымъ» тотъ «фактъ, что о процессахъ внутри нашего организма и даже въ элементахъ нашей нервной системы мы непосредственно знаемъ еще гораздо меньше, чѣмъ о событіяхъ въ окружающемъ мірѣ» (проф. Лопатинъ, стр. 194). У насъ нѣтъ тѣхъ свѣдѣній о нервныхъ клѣткахъ, мускулахъ и т. п., которыя есть у анатома или физіолога, но насколько это нужно для благосостоянія тѣла, у насъ есть довольно много, хотя и отрывочныхъ свѣдѣній, напр., свѣдѣнія о пріятныхъ и непріятныхъ переживаніяхъ мускульныхъ тканей при движеніяхъ, кишечника при процессѣ пищеваренія, слизистыхъ оболочекъ при воспалительныхъ процессахъ и т. п., и т. п. На вопросъ, почему же эти знанія о нашемъ собственномъ тѣлѣ такъ отрывочны, и далѣе на вопросъ о томъ, почему мы имѣемъ еще менѣе полныя свѣдѣнія о транссубъективномъ мірѣ (проф. Лопатинъ, стр. 193), мы отвѣтимъ, что наши критики слишкомъ мало обратили вниманія на роль практическаго элемента въ познаніи, отмѣчаемую нами: все содержаніе міра непосредственно дано намъ для познанія, но изъ этого безконечно богатаго содержанія только то оказывается познаннымъ (да и то лишь настолько, насколько въ каждомъ данномъ случаѣ процессъ сравниванія не встрѣчаетъ особенныхъ затрудненій), что соотвѣтствуетъ потребностямъ, и на чемъ поэтому мы прежде всего сосредоточиваемъ вниманіе. Нельзя не согласиться, что развитіе человѣческаго знанія идетъ именно такимъ путемъ, какой указываютъ эмпиристы въ родѣ Маха (см., напр., его Erkenntnis und Irrthum, 2-е изд., стр. 132 с.), разсматривающіе знаніе, какъ процессъ біологическаго приспособленія организма къ средѣ.

Если наши критики скажутъ, что, согласно нашей теоріи, стоитъ только человѣку захотѣть сосредоточить свое вниманіе на Богѣ, и онъ познаетъ Бога такъ же отчетливо, какъ онъ знаетъ свою домашнюю обстановку, то мы отвѣтимъ на это: да, но для того, чтобы такое хотѣніе возникло не на словахъ,

а на дѣлѣ, нужно сначала стать святымъ, въ противномъ случаѣ возможно, что я скажу, будто хочу созерцать Бога, а въ дѣйствительности начну созерцать надвигающуюся грозовую тучу, опасаясь бури, или сосредоточусь сначала на зубной боли, которую надо устранить, чтобы она не мѣшала моему созерцанію Абсолютнаго. Этотъ примѣръ показываетъ, какое важное значеніе имѣетъ при разборѣ вопроса о воспріятіи внѣшняго міра безъ помощи органовъ чувствъ ссылка на «интересъ», сдѣланная нами мимоходомъ и не удовлетворившая нашихъ критиковъ (С. А. Аскольдовъ, стр. 10; Л. М. Лопатинъ, стр. 193с.). Отсюда также ясно, почему такъ велико различіе по степени живости и полноты между моимъ представленіемъ о Наполеонѣ и моимъ воспріятіемъ человѣка, стоящаго передо мною, причемъ слѣдуетъ, однако, замѣтить, что историкъ, хорошо изучившій эпоху Наполеона, можетъ усмотрѣть и такія черты Наполеона, которыя оставались совершенно неизвѣстными его современникамъ (см. замѣчаніе С. А. Аскольдова, стр. 437).

Вообще, совершенная объединенность міра, требуемая нашею точкою зрѣнія, кажется невозможною нашимъ критикамъ. Проф. Лопатинъ, напр., совѣтуетъ намъ «удовлетворяться болѣе скромнымъ предположеніемъ», слѣдуя за тѣми философами, которые полагали, что въ непосредственно данномъ есть и такія стороны. которыхъ нѣтъ смысла ограничивать только областью нашихъ психическихъ переживаній и въ которыхъ, напротивъ, нашъ умъ невольно постигаетъ ихъ универсальное значеніе, подобно тому, какъ геометръ на основаніи одного конкретнаго рисунка доходитъ до самыхъ общихъ истинъ о всякомъ пространствѣ» (стр. 203). Но проф. Лопатинъ упускаетъ изъ виду, что наша теорія, поскольку мы отстаиваемъ реальность общаго именно и показываетъ, какъ возможно постигать универсальное значеніе того, что дано въ единичномъ наблюденіи, и потому наша теорія менѣе загадочна, чѣмъ теоріи трансцендентнаго раціонализма, согласно которымъ мы «невольно постигаемъ» универсальное значеніе своихъ психическихъ переживаній. Что же касается соединимости средневѣкового реализма съ реализмомъ непосредственныхъ воспріятій (стр. 203), замѣтимъ, что имманентный раціонализмъ (напр., Шеллинга и Гегеля) уже дѣлалъ плодотворные шаги въ этомъ направленіи.

Объ опроверженіи проф. Лопатинымъ нашихъ взглядовъ путемъ приведенія нашихъ разсужденій «въ строгую силлогистическую форму», замѣтимъ, что такія опроверженія всегда представляютъ собою Kunststück, основанный или на упрощеніи чужихъ взглядовъ, или на построеніи силлогизма не изъ тѣхъ посылокъ, которыми пользуется авторъ. Въ самомъ дѣлѣ, проф. Лопатинъ полагаетъ, что наши разсужденія отливаются въ форму неправильнаго вывода по третьей фигурѣ силлогизма: «то, что дано нашему сознанію, имманентно познавательному процессу; то, что дано нашему сознанію, есть не-Я; слѣдовательно, всякое не-Я имманентно познавательному процессу» (стр. 192). Мы же полагаемъ, что наши разсужденія представляютъ собою правильный выводъ по первой фигурѣ силлогизма изъ слѣдующихъ посылокъ: то, что дано нашему сознанію, имманентно познавательному процессу; всякое познаваемое нами не-Я дано нашему сознанію; слѣдовательно, всякое познаваемое нами не-Я имманентно познавательному процессу. И дѣйствительно, утверждать, будто «то, что дано нашему сознанію, есть не-Я» мы никоимъ образомъ не можемъ: мы рѣшительно указываемъ на то, что, напр., волевые акты познающаго субъекта, данные его сознанію, какъ объектъ для наблюденія и опознанія, мы не называемъ словомъ не-Я (иными словами, говоря о Я, мы имѣемъ въ виду всю сферу жизни Я, т.-е. и само Я и всѣ состоянія и дѣятельности Я). Отсюда ясно, что согласно нашей терминологіи представленіе проф. Лопатина объ «Основаніи интуитивизма» вовсе не все сполна есть «не-Я» для проф. Лопатина: поскольку въ это представленіе входитъ посылка, не встрѣчающаяся въ «Основаніи интуитивизма» и конструированная самимъ нашимъ почтеннымъ критикомъ, постольку въ его представленіи о нашей теоріи знанія есть элементы его собственнаго Я; и справедливая критика нашихъ гносеологическихъ теорій возможна для проф. Лопатина только постольку, поскольку онъ подвергаетъ обсужденію не свои конструкціи, а дифференцированныя имъ (при чтеніи книги и во время личной бесѣды) наши представленія. Что же касается «какого-нибудь неизвѣстнаго» проф. Лопатину Тамбовскаго читателя «Обоснованія интуитивизма», замѣтимъ, что поскольку проф. Лопатинъ произвольно ставитъ въ связь представленіе обитателя Тамбова и «Обоснованія интуитивизма»

и такимъ образомъ получаетъ представленіе Тамбовскаго читателя «Интуитивизма», онъ имѣетъ дѣло не только съ чѣмъ-то явнымъ образомъ имманентнымъ своему сознанію, но даже и съ дѣятельностью своего фантазирующаго Я.

По поводу возраженій С. А. Аскольдова противъ нашего анализа умозаключенія по аналогіи, которое могло бы быть источникомъ знанія о существованіи внѣшняго міра, слѣдуетъ замѣтить, что ошибки, указанныя нами въ немъ, приписываются нами лишь тѣмъ эмпиристамъ, которые «утверждаютъ, будто путемъ такого умозаключенія впервые получается представленіе о внѣшнемъ мірѣ» (Обоснованіе интуитивизма», стр. 37, во 2-мъ изд., стр. 35). А о тѣхъ эмпиристахъ, которые строятъ представленіе о мірѣ «не-Я» изъ специфической окраски нѣкоторыхъ ощущеній какъ «сопротивляющихся», «косныхъ», «мѣшающихъ», «непослушныхъ», въ противоположность чувствамъ, представленіямъ, моторнымъ ощущеніямъ, какъ «измѣнчивымъ», «подвижнымъ», «повинующимся» (см. Аскольдовъ, стр. 429), самъ С. А. Аскольдовъ говоритъ, что для нихъ противоположность между «я» и «не-Я» «вполнѣ можетъ быть объяснена глубокою противоположностью указанныхъ субъективныхъ переживаній другимъ субъективнымъ же переживаніямъ» (стр. 429с). Такіе эмпиристы, какъ бы сложны ни были ихъ представленія о мірѣ «не-я», все же считаютъ себя оперирующими только со своими субъективными переживаніями и потому должны причислять себя къ солипсистамъ. Если бы они далѣе пожелали освободиться отъ солипсизма путемъ умозаключенія по аналогіи о существованіи другихъ Я, то это умозаключеніе опять-таки не привело бы къ цѣли, такъ какъ съ его помощью они только осложнили бы міръ своихъ «мѣшающихъ» ощущеній міромъ своихъ воспроизведенныхъ печалей, радостей, хотѣній и т. п.

Въ заключеніе, по поводу шутливаго замѣчанія С. Аскольдова, называющаго нашу гносеологію «божественною», а «не человѣческою» (стр. 441), напомнимъ, что всякое основное свойство духа имѣетъ божественный характеръ, и различіе между идеаломъ знанія и человѣческою познавательною дѣятельностью, быть можетъ, заключается лишь въ слѣдующемъ: идеалъ знанія достижимъ лишь для того существа, которое способно сразу охватить вниманіемъ всѣ элементы міра и, сравнивъ все со

всѣмъ, созерцать цѣльный и въ то же время дифференцированный образъ всего міра. Человѣческое знаніе, хотя и развивается съ помощью тѣхъ же способностей вниманія и сравниванія, отступаетъ безконечно далеко отъ этого идеала, такъ какъ заключаетъ въ себѣ всегда лишь ничтожно малую часть безконечнаго міра, и потому всякое сужденіе, устанавливаемое не только въ обыденной жизни, но даже и въ наукѣ, не исключая и аксіомъ, есть только приближеніе къ истинѣ, требующее по мѣрѣ развитія науки поправокъ въ двухъ направленіяхъ, именно, съ одной стороны, дополненій къ своему содержанію, а съ другой стороны, выключеній изъ него (см. «Обоснованіе интуитивизма», стр. 352—357). Такимъ образомъ наша гносеологія, оцѣнивая результаты человѣческой познавательной дѣятельности, приходитъ къ скептицизму, правда, къ скептицизму не абсолютному (какъ, напр., теорія знанія Канта въ вопросѣ о познаваемости сверхчувственнаго міра), а только относительному.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР