О ДУШѢ

ВЪ СВЯЗИ СЪ СОВРЕМЕННЫМИ УЧЕНІЯМИ

О СИЛѢ.

опытъ философскаго построенія

Н. Я. Грота,

профессора философіи Новороссійскаго Университета

ОДЕССА.

Типографія «Одесскаго Вѣстника», Красный переулокъ, домъ № 3-й

1886

Печатано по распоряженію Правленія Императорскаго Новороссійскаго университета Ректоръ *С. П. Ярошенко*

БИБЛІОТЕКА
СОЦІАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ
3776
24

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Эта книжка представляетъ собою переработку двухъ публичныхъ лекцій «О душѣ въ связи съ современными ученіями о силѣ» и «О предѣлахъ знанія», прочитанныхъ авторомъ недавно въ Одессѣ [1]) и имѣвшихъ тѣсную связь между собою. При переработкѣ и слияніи ихъ содержанія пришлось многое переставить, измѣнить, прибавить, такъ что авторъ принужденъ былъ дать имъ и новую форму связной статьи.

Эти публичныя лекціи, какъ и всѣ прочія, читанныя авторомъ въ Одессѣ, преслѣдовали *одну общую цѣль*—обоснованія новаго этическаго или нравственнаго міровоззрѣнія, которое на почвѣ современныхъ естественно-научныхъ ученій о силѣ, о законѣ сохраненія энергіи, о развитіи природы, возстановило-бы идеальныя и абсолютныя нравственныя идеи — добра и зла, долга, свободы воли и т. д.

Но эта общая задача естественно распалась на три частныя. Рядомъ съ анализомъ спеціально этическихъ понятій, которому были посвящены публичныя лекціи и рефераты — «О прогрессѣ, свободѣ воли, пессимизмѣ и оптимизмѣ, нравственной отвѣтственности и юридической вмѣняемости, эгоизмѣ и альтруизмѣ», автору приходилось время отъ времени обосновывать *методы* своего изслѣдованія, и эту цѣль онъ пытался выполнить въ лекціяхъ «О задачахъ философіи въ связи съ ученіемъ Дж. Бруно» и «О предѣлахъ знанія и антропоморфизмѣ». Съ другой стороны, нравственное міровоззрѣніе человѣчества всегда тѣсно связывалось съ тѣми общими идеями, въ которыхъ оно привыкло суммировать всѣ свои представленія о внутреннихъ основахъ бытія вселенной, — съ идеями лич-

[1]) 12 Января и 6 Марта 1886 года въ залѣ Университета.

наго Бога и души. Философскому оправданію первой изъ этихъ идей была посвящена лекція о «Джіордано Бруно и пантеизмѣ», а оправданію второй—лекція «О душѣ», воспроизведенію содержанія которой, въ связи съ вопросомъ «О предѣлахъ знанія и о критеріѣ истины», и посвящена эта статья.

Въ настоящее время [1]) авторъ прочелъ еще одну публичную лекцію на тему «Возможно-ли достовѣрное знаніе нравственныхъ законовъ и прочное обоснованіе абсолютныхъ идей добра и зла», въ которой онъ изложилъ общіе результаты всѣхъ предшествующихъ работъ своихъ, посвященныхъ построенію этическаго міровоззрѣнія, съ точки зрѣнія науки и философіи. Задачи этой лекціи уже намѣчены имъ въ «Заключеніи» настоящей статьи.

Удовлетворительно-ли нравственное и философское міровоззрѣніе автора, подлежащее конечно дальнѣйшей детальной разработкѣ, покажетъ время. Во всякомъ случаѣ, авторъ постоянно руководился исключительно стремленіемъ найти истину, не соображаясь съ мнѣніями и тенденціями различныхъ общественныхъ партій и группъ.

Слѣдуетъ замѣтить еще, что опредѣливъ значеніе этой статьи, въ заглавіи, терминомъ «философское построеніе», авторъ поступилъ сознательно, желая выразить этимъ опредѣленіемъ «творческій» характеръ мышленія философа и участіе въ немъ особаго «субъективнаго» метода изученія дѣйствительности. Еще недавно, увлеченные успѣхами научнаго изслѣдованія и отрицательными результатами философіи нашего вѣка, представители интеллигенціи презирали, во имя точнаго опытнаго знанія, всякую философскую работу мысли. Въ настоящее время предразсудокъ этотъ начинаетъ ослабѣвать. Но и теперь еще существуетъ много людей, особенно среди спеціалистовъ точнаго знанія, которые къ философскому мышленію относятся пренебрежительно, обзывая всякую философію «діалектикой», хотя они обыкновенно и не знаютъ, что такое діалектика.

---

[1]) 3 Апрѣля 1886 г.

III.

Этимъ лицамъ мы напомнимъ прекрасное мѣсто изъ діалога Платона «Федонъ». Сократъ, послѣ недоумѣній своихъ учениковъ относительно вѣрности представленныхъ имъ доказательствъ въ пользу безсмертія души, предъ началомъ новаго анализа, говоритъ слѣдующее: «Прежде однако остережемся, чтобы съ нами не случилось нѣкотораго несчастія..., а именно, чтобы мы не сдѣлались ненавистниками всякаго разсужденія (μισόλογοι), какъ люди, дѣлающіеся мизатропами»... Разъяснивъ затѣмъ, что человѣконенавистничество есть плодъ чисто субъективныхъ разочарованій нашихъ, вслѣдствіе слишкомъ довѣрчиваго отношенія къ людямъ, и сравнивъ съ этимъ условія разочарованія людей въ успѣхѣ «разсужденія», онъ продолжаетъ: «Не было-ли бы достойнымъ сожалѣнія происшествіемъ, если-бы кто-нибудь, въ то время какъ существуетъ истинное и достовѣрное разсужденіе, доступное пониманію, встрѣтивъ разсужденія, которыя кажутся то истинными, то ложными, обвинилъ-бы въ этомъ *не самого себя* и *свое неумѣніе разсуждать*, а кончилъ-бы тѣмъ, что съ горя перенесъ-бы вину съ себя на самый процессъ разсужденія и въ остальную жизнь ненавидѣлъ бы и поносилъ всякія разсужденія, лишивъ себя истины и возможности познанія истинно-сущаго» (глава XXXIX).

Но не случилось ли именно такое, достойное сожалѣнія, происшествіе со всей европейской интеллигенціей второй половины нашего столѣтія, послѣ отчасти неудачныхъ и фантастическихъ философскихъ построеній начала этого вѣка, и не пора-ли намъ, наконецъ, очнуться отъ «позитивнаго террора», который овладѣлъ обществомъ въ послѣднія десятилѣтія?

На немедленное возстановленіе довѣрія общества къ философскимъ построеніямъ конечно разсчитывать невозможно. Но унывать также не слѣдуетъ. Философскія идеи, какъ капли, медленно точатъ камни общественныхъ предразсудковъ. Философу нужно вооружиться терпѣніемъ, если онъ вѣритъ въ истинность своихъ основоположеній.

Одесса,
5 апрѣля 1886 г

ОГЛАВЛЕНІЕ.

		Стран.
	Предисловіе	I—III
I.	Важность вопроса и смыслъ философскаго его изслѣдованія	1 — 5
II.	Можно-ли найти надлежащую постановку его въ современныхъ философскихъ системахъ запада? . .	6—14
III.	Основанія самостоятельнаго философскаго изслѣдованія вопроса о душѣ	14—20
IV.	Историческій очеркъ ученій о душѣ	20—30
V.	Критическая оцѣнка различныхъ ученій о душѣ и постановка вопроса	30—37
VI.	Познаваема-ли для науки сущность силы?	37—43
VII.	Выясненіе настоящаго значенія проблемы знанія . .	43—50
VIII.	Въ чемъ заключается критерій истиннаго знанія . .	50—60
IX.	Предѣлы истиннаго знанія и законнаго антропоморфизма въ знаніи	60—71
X.	Двоякій путь знанія и природа активной силы . .	71—80
XI.	Двойственная основа вещей и отношеніе двухъ началъ	80—89
XII.	Заключеніе	89—92

I

Важность вопроса и смыслъ философскаго его изслѣдованія.

Среди необозримаго множества вопросовъ знанія, занимающихъ и волнующихъ человѣческіе умы, съ тѣхъ поръ какъ въ нихъ пробудилась высшая любознательность, едва-ли можно указать на другой, столь-же важный и крупный вопросъ, какъ тотъ, которымъ мы займемся въ настоящей статьѣ.

Исторія человѣческой мысли и жизни учитъ насъ, что утвержденіе или отрицаніе *существованія души въ человѣкѣ* всегда налагало печать на все міросозерцаніе человѣчества, на весь складъ его идей, чувствъ, стремленій и дѣйствій. И это понятно: признаніе духовнаго начала въ основѣ своего собственнаго бытія давало человѣку возможность логически оправдать существованіе *высшаго* духовнаго начала, т е. личнаго Божественнаго разума, во вселенной, а съ тѣмъ вмѣстѣ находили себѣ столь-же логическое оправданіе идеи разумности и общей цѣлесообразности всего существующаго и совершающагося въ мірѣ,—убѣжденіе въ дѣйствительномъ значеніи идей добра и зла, нравственнаго и безнравственнаго. — вѣра въ прекрасное, въ идеалы справедливости и высшаго духовнаго совершенствованія. Но за то, какъ скоро, наоборотъ, вопросъ о существованіи души рѣшался *отрицательно*, то весь міръ идеальныхъ понятій человѣческаго сознанія превращался въ одну сплошную игру воображенія, въ міръ иллюзій и праздныхъ выдумокъ поэтовъ и философовъ, поощряемыхъ «трусливымъ суевѣріемъ» толпы Если нѣтъ души въ человѣкѣ, то *откуда* взять душу и разумъ для вселенной, а если во вселенной нѣтъ высшаго разума, то не можетъ быть въ ея существованіи и

развитіи высшихъ разумныхъ цѣлей и внутренняго нравственнаго смысла; если-же нѣтъ цѣлей въ жизни вселенной, если все совершающееся есть игра слѣпой необходимости и продуктъ прихотливаго столкновенія случайностей, то неоткуда пріобрѣсти критерія и для нравственной дѣятельности человѣка Идеи добра и зла, нравственнаго и безнравственнаго въ сферѣ жизни человѣка оказались-бы такими-же выдумками услужливой фантазіи моралистовъ, какъ идеи Бога и цѣлесообразности во вселенной: не можетъ существовать добра въ жизни человѣка, если нѣтъ его въ жизни вселенной. И если всетаки признать, что «лихорадочный» бредъ человѣчества объ идеалахъ и порывы его къ высшему, къ лучшей и болѣе сознательной долѣ, составляютъ своего рода неизбѣжность и ничѣмъ не отвратимы, то что́ можетъ дать сознаніе этого основного противорѣчія идеальныхъ влеченій человѣческой природы съ грязной и пошлой, *по самому существу своему*, дѣйствительности, какъ не философію *пессимизма, отчаянія*—модную философію нашего времени, предлагающую, въ качествѣ исхода для больной мысли во всемъ извѣрившагося человѣчества, погруженіе въ абсолютное Ничто, въ Нирвану.

Таковы логически неизбѣжныя слѣдствія двоякаго рѣшенія вопроса о существованіи души въ человѣкѣ, и теперь должно быть ясно для всякаго, что это не только вопросъ празднаго ученаго любопытства: это—проблема, затрогивающая самые дорогіе, самые священные и близкіе для человѣческаго сердца «интересы жизни».

Отъ него человѣческая мысль неизбѣжно восходитъ и къ высшимъ вопросамъ о природѣ и законахъ бытія вселенной, отъ него-же она нисходитъ и къ рѣшенію самыхъ мелкихъ, но все-же важныхъ «вопросиковъ» повседневной жизни. Мы смѣло назовемъ его *центральнымъ* вопросомъ знанія, связаннымъ безконечно-разнообразными и часто неуловимыми нитями со всѣми остальными вопросами мысли, которымъ онъ и даетъ ту или другую степень жизненности.

Безъ сомнѣнія весьма желательно, чтобы рѣшеніе такого важнаго вопроса было какъ можно шире и какъ можно глубже, чтобы оно отвѣчало—и потребностямъ холодной и неумолимой

въ своей логической строгости *мысли*, — и запросамъ горячаго и неуступчиваго въ своихъ идеальныхъ притязаніяхъ *сердца человѣка*. Но такъ-ли рѣшался этотъ вопросъ на самомъ дѣлѣ?

Человѣкъ, къ сожалѣнію, склоненъ къ ошибочному взгляду, что то, что̀ онъ лично знаетъ, совпадаетъ въ существенныхъ и главныхъ чертахъ со всѣмъ тѣмъ, что вообще пріобрѣтено знаніемъ. Но такъ какъ на самомъ дѣлѣ значительное большинство людей не имѣетъ понятія объ очень многомъ, что̀ уже добыто въ сферѣ мысли великими умами всѣхъ вѣковъ, то не удивительно, что масса человѣческая въ своихъ воззрѣніяхъ на вещи всегда была предрасположена къ односторонностямъ и крайнимъ увлеченіямъ.

Казалось-бы, одно то соображеніе, что всѣ крайнія мнѣнія всегда существовали совмѣстно или быстро смѣняли другъ друга, а послѣ снова возвращались, могло бы заставить насъ предположить, что истина состоитъ въ примиреніи и объединеніи противоположныхъ идей, изъ которыхъ каждая представляетъ сама по себѣ только извѣстную часть ея.

Но на самомъ дѣлѣ опытъ исторіи пропадалъ даромъ для человѣчества и оно продолжаетъ и до сихъ поръ искать истины непремѣнно направо или налѣво. Прямой путь, который повидимому долженъ быть признанъ кратчайшимъ разстояніемъ всякой цѣли, казался большинству людей всегда наиболѣе подозрительнымъ и опаснымъ. По этому прямому пути шли несомнѣнно геніальные мыслители древняго и новаго времени, но за ними слѣдовали лишь немногіе изъ обыкновенныхъ смертныхъ — и слѣдъ къ прямой дорогѣ, ими открытой, вскорѣ вновь заметался неумолимымъ временемъ.

Всѣ эти соображенія особенно приложимы къ занимающему насъ вопросу «о природѣ души».

Нельзя сказать, чтобы этотъ вопросъ никѣмъ не ставился съ достаточною широтою и не разрѣшался именно въ духѣ упомянутаго выше примиренія требованій мысли и высшихъ идеальныхъ стремленій человѣческой природы. Напротивъ, во всѣ почти вѣка можно указать на мыслителей (Платонъ, Аристотель, Декартъ, Спиноза, Лейбницъ, Кантъ и др.), обсуждавшихъ проблему о душѣ столь разносторонне, что и въ настоящее время ихъ изслѣдованія могли-бы считаться поучительными. Но этихъ мы-

ѣлителей общество не хотѣло слушать и понимать, и вскорѣ ихъ глубокія ученія забывались .. Масса человѣческая охотнѣе шла за тѣми второразрядными умами, которые предлагали ей крайнія рѣшенія проблемы (мистическое и матеріалистическое) и мысль человѣческая продолжаетъ увлекаться и понынѣ ученіями наиболѣе поверхностными и наивными.

У насъ въ Россіи, при сравнительно низкомъ уровнѣ умственной и нравственной культуры и при чрезвычайной впечатлительности, свойственной молодому народу, общество особенно склонно бросаться въ крайности и взаимная нетерпимость односторонне мыслящихъ группъ достигаетъ такихъ размѣровъ, какіе едва-ли извѣстны другому европейскому обществу. Въ каждую эпоху, впрочемъ, царитъ и властвуетъ одно направленіе, пока вновь не одолѣетъ противуположное, — и горе тому, кто пойдетъ противъ господствующаго теченія, даже въ качествѣ миротворца ...

Вопросъ о душѣ раздѣлялъ у насъ, конечно, судьбу *всѣхъ* вопросовъ, занимавшихъ общественную мысль. Всѣ мы хорошо помнимъ, какъ въ 60-хъ и въ началѣ 70-хъ годовъ значительная часть нашего общества, и въ особенности молодежь, увлекалась крайними матеріалистическими воззрѣніями, которыя проводились *Молешоттомъ* въ его «Круговоротѣ жизни», *Карломъ Фохтомъ* въ «Физіологическихъ письмахъ», *Бюхнеромъ* въ сочиненіи «Сила и матерія», игравшемъ роль своего рода катехизиса новаго направленія, наконецъ *Геккелемъ*, стремившимся въ многочисленныхъ біологическихъ сочиненіяхъ своихъ совершить синтезъ нѣмецкой матеріалистической доктрины съ ученіемъ *Дарвина*. Всѣмъ также еще памятно конечно, въ какой модѣ было у насъ Фохтовское сравненіе мысли, какъ отдѣленія мозга,—съ желчью, какъ отдѣленіемъ печени, и какія разнообразныя примѣненія находилъ у насъ матеріализмъ не только въ литературѣ, но и въ жизни, начиная отъ направленія художественной критики въ оцѣнкѣ произведеній геніальныхъ поэтовъ и кончая грубымъ поклоненіемъ толпы золотому тельцу.

Симпатіи общества однакоже неустойчивы. Въ послѣднее время матеріализмъ, какъ направленіе теоретической мысли,

значительно ослабѣлъ. Теперь общество начинаетъ все болѣе и болѣе увлекаться совершенно противуположными ученіями и идеями—мистическими идеями Достоевскаго и Толстого, а съ другой стороны — спиритизмомъ, отгадываніемъ мыслей на разстояніи, опытами «матеріализаціи» (!) души и всевозможными другими выдумками заѣзжихъ иностранныхъ гостей...

Конечно, нельзя не радоваться, что прежнее матеріалистическое направленіе умовъ, сопровождавшееся очень часто грубымъ отрицаніемъ высшихъ идеаловъ, всякихъ нравственныхъ принциповъ и эстетическихъ началъ, миновало. Но нельзя однако-же не смотрѣть съ опасеніемъ и на будущее, ибо теперешнія спиритическія увлеченія сулятъ, можетъ быть, впослѣдствіи развитіе иныхъ опасностей, не менѣе серіозныхъ, чѣмъ самый матеріализмъ.

Задача настоящей науки, а еще болѣе задача *философіи* бороться съ такими крайними настроеніями общественнаго сознанія. Въ эпоху развитія у насъ матеріализма общество было безоружно: у насъ не было философіи, которая одна только и могла побороть поверхностную матеріалистическую метафизику, а не было ея потому, что она продолжительное время была въ загонѣ. Оттого матеріализмъ такъ долго (около 20 лѣтъ) у насъ господствовалъ и загубилъ столько хорошихъ силъ Въ настоящее время философія имѣетъ и у насъ уже достаточно представителей, чтобы вступить въ борьбу съ односторонними умозрѣніями обоихъ порядковъ.

Но что-же въ состояніи философія противупоставить матеріализму и нелѣпымъ спиритическимъ фантазіямъ, представляющимся намъ совершенно равноправными выродками давно отжившаго и погребеннаго еще Юмомъ и Кантомъ «догматизма», т. е. того направленія знанія, которое строитъ различныя теоріи, не провѣривъ самыхъ основъ познавательной дѣятельности человѣка. Могутъ-ли вырвать насъ изъ объятій этого догматизма новѣйшія философскія построенія запада?

II.

Можно-ли найти надлежащую постановку вопроса въ современныхъ философскихъ системахъ запада?

Три главныя міровоззрѣнія, принадлежащія тремъ крупнымъ представителямъ наиболѣе культурныхъ европейскихъ странъ — Франціи, Германіи и Англіи — системы Ог. Конта, Шопенгауэра и Герб. Спенсера—по очереди господствовали въ послѣднія десятилѣтія, и на западѣ, и у насъ, не стѣсняя впрочемъ нисколько параллельнаго владычества надъ умами матеріализма, съ которымъ онѣ имѣли много общаго и который именно въ нихъ находилъ себѣ какъ-будто высшую санкцію и оправданіе. Изъ этихъ системъ самая старая по времени возникновенія (въ 10-хъ годахъ нын. вѣка)—система Шопенгауэра; не случайно, однако, время господства ея настало сравнительно такъ поздно (у насъ только въ 70 годахъ, на западѣ нѣсколько ранѣе), уже послѣ уменьшенія вліянія Ог. Конта. Дѣло въ томъ, что именно сильная матеріалистическая окраска этой системы дѣлала её слишкомъ несочувственною для идеалистически-настроеннаго европейскаго общества 30-хъ и 40-хъ годовъ [1]). Ей нужно было испытать возрожденіе въ системѣ Гартмана, въ эпоху распространенія въ обществѣ позитивизма и матеріалистическихъ идей, чтобы побѣдить своихъ сравнительно слабыхъ соперницъ—философскія системы Шеллинга и Гегеля. И вотъ почему, вопреки хронологическому порядку, и на западѣ, и у насъ, господствуетъ надъ умами сначала Контъ, затѣмъ Шопенгауэръ, и наконецъ Спенсеръ, философія котораго имѣетъ преемственную связь съ системою Конта.

Спрашивается теперь, могутъ-ли эти три наиболѣе крупныя философскія міровоззрѣнія запада дать опору противъ вышеупомянутыхъ крайнихъ умозрѣній?

---

[1]) Мы, конечно, говоримъ о внутреннемъ содержаніи и тенденціи философіи Шопенгауэра, а не о внѣшней идеалистической ея оболочкѣ Объ этомъ подробнѣе ниже.

Но если онѣ сами суть ближайшіе родичи одного изъ нихъ и если не прямо его дѣтища, то братья и сестры?

Позитивная философія *Конта* несомнѣнно есть родная сестра германской матеріалистической метафизики, и общимъ отцомъ этихъ двухъ ученій является французскій матеріализмъ XVIII стол. Разница между ними въ томъ, что Контъ по преимуществу преемникъ сенсуалистовъ XVIII в. (школы Кондиліака), нѣмецкіе же матеріалисты—преемники чистыхъ матеріалистовъ (Ла-Меттри, бар. Гольбаха и др.). Но сенсуализмъ, выводящій все достовѣрное знаніе изъ пяти внѣшнихъ чувствъ, и матеріализмъ, выводящій все духовное изъ вещества, всегда были лишь двумя сторонами одной доктрины. Притомъ Контъ былъ несомнѣнно плохимъ знатокомъ исторіи философіи. Даже о великомъ и ближайшемъ предшественникѣ своемъ Кантѣ онъ зналъ болѣе по наслышкѣ и лишь мелькомъ упоминаетъ объ его ученіяхъ раза два во всемъ своемъ курсѣ. Философъ XIX в., столь поверхностно знакомый съ критическою философіею Канта, конечно въ сущности плохой философъ и кто сталъ-бы искать у Конта чего-либо болѣе—прекраснаго разсужденія «о методѣ точной науки» и изложенія системы «положительныхъ результатовъ», пріобрѣтенныхъ ею до 30-хъ годовъ нашего столѣтія, тотъ жестоко ошибся-бы. Философія не есть точная наука и точная наука не есть философія. Философія во всѣ времена выходила изъ критики и разчлененія познавательныхъ способностей человѣка и обстоятельнаго изслѣдованія вопроса о критеріѣ истины. Контъ-же не думалъ и не могъ думать о разрѣшеніи подобныхъ вопросовъ, ибо мало понималъ ихъ значеніе и отвергалъ то орудіе, тотъ методъ, при помощи котораго эти вопросы единственно и разрѣшимы—методъ самопознанія, *внутренняго* опыта. Контъ признавалъ лишь методъ *внѣшняго* опыта и наблюденія и даже, какъ извѣстно, самую психологію хотѣлъ разработывать безъ содѣйствія метода внутренняго наблюденія. Вслѣдствіе этого, всякая болѣе глубокая постановка вопросовъ знанія, а равно и сомнѣніе въ абсолютной достовѣрности знанія, пріобрѣтаемаго при посредствѣ внѣшняго опыта, были ему чужды. Все, остававшееся такимъ образомъ за предѣлами ограниченнаго горизонта, ему доступнаго, презрительно обзывалось имъ *метафизикою* и причислялось къ продуктамъ второй, уже отжившей эпохи въ развитіи мысли человѣческой. Эта явная односторонность поне-

волѣ заставляетъ признать, что возрожденіе всеобъединяющей философіи чрезъ систему Конта, чрезъ доктрину позитивизма, есть праздная мечта. Философія Конта въ развитіи настоящей философіи есть явленіе *регрессивное*, что́ не мѣшаетъ, конечно, оставить за Контомъ его громадныя заслуги предъ наукою, во всѣ области которой подъ его вліяніемъ проникъ позитивный методъ изученія «явленій», хотя-бы и помощью отвергнутаго имъ внутренняго опыта.

Но можетъ быть отъ односторонностей увлеченій крайними догматическими доктринами насъ спасетъ глубокая философія *Шопенгауэра*? Уже a priori это невѣроятно, ибо можетъ-ли крайній пессимизмъ Шопенгауэра быть признанъ спасительнымъ примиреніемъ противорѣчій дѣйствительности, открывающихся для начинающаго философствовать человѣческаго ума? Едва-ли! Но всмотримся ближе въ доктрину этого мыслителя. Легко подмѣтить, что она есть реакція противъ односторонняго раціонализма предшествующаго времени. Самъ Шопенгауэръ, впрочемъ, сознается въ этомъ и, видя ошибку прежнихъ мыслителей въ одностороннемъ превознесеніи разума (ratio) въ человѣкѣ и во вселенной, предлагаетъ поставить на мѣсто его не менѣе одностороннее поклоненіе неразумной, безсознательной *волѣ*. Истинно глубокіе философы всѣхъ временъ боролись противъ всѣхъ крайнихъ міровоззрѣній своей эпохи одновременно, противупоставляя всѣмъ «односторонностямъ» нѣчто «разностороннее», всеобъемлющее. Такъ боролся и Кантъ противъ крайнихъ увлеченій мыслителей XVIII-го вѣка. Но кто противодѣйствуетъ *одной* крайности, неизбѣжно впадаетъ въ *другую*, ей противоположную, — и такова была именно судьба Шопенгауэра. Заслуги его еще и тѣмъ умаляются, что, по удачному выраженію одного американскаго писателя Сальтуса, «уже Кантъ совершилъ успѣшную операцію снятія бѣльма съ глазъ цѣлой націи» [1]) и былъ вслѣдствіе этого родоначальникомъ «пессимизма», на сколько и *онъ* долженъ входить въ сложеніе при построеніи міросозерцанія *всеобъемлющаго*. Но преемники Канта, усвоивъ не столько глубокія истины, открытыя имъ, сколько внѣшнюю бренную оболочку его идей,

[1]) Saltus, Edgar Evertson The philosophy of Disenchantment Boston, 1885 (см. Revue philos., 1886, № 1, p. 86 и слѣд.).

разошлись снова во всѣ стороны, рѣзко осуждая и не понимая другъ друга, какъ тѣ библейскіе люди, которые строили Вавилонскую башню. Шопенгауэръ, безъ сомнѣнія самый геніальный изъ послѣдователей Канта, всетаки не избѣгъ общей участи: и онъ вскорѣ сошелъ съ прямой дороги, указанной великимъ учителемъ и уперся въ стѣну. Его «безсознательная и неразумная воля», какъ психическій принципъ бытія вселенной, есть понятіе по существу противорѣчивое. Воля, по самой природѣ своей стремится къ цѣлямъ и воля безъ цѣли—абсурдъ; но цѣли-то можетъ ставить только сознаніе, разумъ той или другой степени развитія, и тамъ, гдѣ нѣтъ сознанія, нѣтъ еще и воли. Что же заставило Шопенгауэра создать такой монстръ, какъ эта «неразумная воля», возведенная въ принципъ бытія? Безъ сомнѣнія имъ руководила прежде всего упомянутая уже ненависть къ противуположной доктринѣ «разума», какъ единственнаго начала вещей, а вмѣстѣ съ тѣмъ онъ уже находился подъ вліяніемъ проникшихъ въ Германію изъ Франціи, въ началѣ XIX в., матеріалистическихъ идей. Воля Шопенгауэра — это предчувствіе матеріи-силы Молешоттовъ и Бюхнеровъ, это начало конца развитія германскаго матеріализма. Шопенгауэръ, придумавъ безсознательную волю, развивающуюся все-таки цѣлесообразно, долженъ былъ повѣсить въ воздухѣ, рядомъ съ нею, ни къ чему не прикрѣпленными, идеи или типы Платона, по которымъ и идетъ всетаки цѣлесообразное безсознательное развитіе безсознательной воли, и умъ нѣмецкаго метафизика не смутился нисколько предъ кореннымъ противорѣчіемъ дѣйствительности и призрачности этихъ *идей—безъ ума или сознанія, какъ ихъ носителя.* Но послѣдующіе матеріалисты вычеркнули эту фикцію, и безсознательная воля превратилась у нихъ въ простую матеріальную силу, чѣмъ она въ сущности и стремилась быть съ самаго начала.

Итакъ, и Шопенгауэровская философія есть философія по существу своему матеріалистическая. Если на матеріалистическомъ фонѣ ея своеобразно вырисовывались узоры крайняго нѣмецкаго идеализма, то такое противорѣчіе слѣдуетъ объяснять чрезвычайнымъ глубокомысліемъ нѣмецкаго ума, который имѣлъ всегда склонность къ затѣйливымъ инкрустаціямъ.[1]).

---

[1]) Шопенгауэръ часто на словахъ даже самъ ополчается противъ грубаго матеріализма (см. Vierf. W. Vorrede, W. a W. I. 31 и слѣд. II, 15,

Можетъ быть, однако, мы найдемъ удовлетворительное примиреніе контрастовъ въ умозрѣніяхъ третьяго корифея современной европейской философіи—англичанина *Герберта Спенсера*? Несомнѣнно, что среди *современныхъ* намъ западно-европейскихъ философскихъ построеній, система Спенсера — наиболѣе широкая и интересная, и что въ исторіи мысли XIX вѣка она займетъ надлежащее мѣсто. Это—философія на новыхъ основахъ Дарвинизма и естественныхъ наукъ. Задача ея обширная и выполнена она въ своемъ родѣ превосходно. Но невѣрныя посылки губятъ обыкновенно самыя лучшія построенія мысли. У Спенсера есть нѣсколько такихъ посылокъ, которыя привели его и къ невѣрнымъ конечнымъ выводамъ. Онъ раздѣляетъ заблужденіе Конта, что наука есть истинная философія, а всякая истинная философія—наука Онъ раздѣляетъ заблужденіе Дарвина, что видимую цѣлесообразность вещей можно объяснить одною только борьбою за существованіе и естественнымъ подборомъ, закрѣпляющимъ извѣстныя *случайно* образовавшіяся преимущества живыхъ организмовъ[1]). Онъ раздѣляетъ также убѣжденіе матеріалистовъ относительно матеріальности силы, и если у него, всетаки, остается въ «системѣ» идея «великаго Непознаваемаго», то иногда кажется, что этотъ «призракъ» придуманъ имъ лишь для удовлетворенія щепетильнаго, въ вопросахъ религіозныхъ, англійскаго общественнаго мнѣнія. Спенсеръ—матеріалистъ бо-

---

357 и слѣд Parerga, II, 13 и т. д. Но онъ вмѣстѣ съ тѣмъ соглашается признать главный тезисъ матеріализма, что познающее «я» есть продуктъ матеріи (W. a W. u. V., II, 15), хотя его матерія и отличается отъ Бюхнеровской. Его матерія — это и есть реализованная безсознательная и неразумная воля-сила—воля къ жизни, т. е. воля къ наслажденіямъ чисто матеріальнаго, чувственнаго характера. А такъ какъ воля къ жизни въ этомъ смыслѣ неизбѣжно ведетъ къ разочарованіямъ, то Шопенгауэръ и долженъ былъ придти къ пессимистическому воззрѣнію на результаты ея развитія. Ср. его критику противоположности двухъ субстанцій въ W a. W. I, p. 581—583, критику термина души, ib II, 399 и т. д.

[1]) Раздѣляя въ главномъ и существенномъ теорію развитія, мы отвергаемъ однако-же нѣкоторыя основы этого ученія — чисто философскія, а не научныя—и находимъ критику Дарвиновскаго принципа случайности и слѣпой необходимости въ новой книгѣ *П. Я Данилевскаго* «О Дарвинизмѣ», (Сп., 1885 г.) вполнѣ основательной. Къ критикѣ Дарвинизма мы въ свое время еще воротимся.

лѣе, чѣмъ прежде упомянутые мыслители, ибо онъ матеріалистъ, вооруженный всѣми данными науки послѣднихъ десятилѣтій, которыми и пользуется съ большимъ умѣніемъ.

Если-же онъ все-таки ведетъ—пусть даже искренно—свою «двойную бухгалтерію души», то это противорѣчіе худшее, чѣмъ Шопенгауэровское. Вся знаменитая этическая система Спенсера подтверждаетъ матеріалистическій складъ его ученія, ибо доктрина альтруизма, выростающаго будто-бы на почвѣ эгоизма, какъ груша на яблонѣ, — чрезъ унаслѣдованіе «полезныхъ для общественнаго строя привычекъ» не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что Спенсеръ считаетъ вполнѣ осуществимою попытку выведенія идеальнаго изъ матеріальнаго. Впрочемъ, по настроенію и субъективнымъ влеченіемъ своего сознанія, Спенсеръ можетъ быть и идеалистъ (не даромъ онъ такъ враждебно относится къ грубому утилитаризму школы Бентама); для насъ важно, что по методу и теоретическимъ принципамъ своего изслѣдованія онъ настоящій матеріалистъ. Искать у него основаній для всеобъемлющей и все примиряющей философіи — напрасно. Методъ самопознанія, какъ методъ построенія *нравственныхъ* началъ, ему чуждъ. Даже Шопенгауэръ, какъ философъ, стоитъ несравненно выше Спенсера. Спенсеръ такой-же односторонній «научникъ», какъ и Контъ, но какъ истый англичанинъ онъ осторожнѣе. Онъ скрылъ въ воду концы своего матеріализма и построилъ ширму, за которую и самъ можетъ спрятаться отъ ударовъ противниковъ, и за которою и другимъ предоставляетъ искать всего того, чего у него нѣтъ, а также и спасенія отъ всего того, что у него есть: искусная выдумка практическаго ума британца, традиціонный принципъ всей англійской политики[1]). Но философія—не политика, и истина отъ очень политическаго съ нею обхожденія блекнетъ и улетучивается. Спенсеръ собралъ значительный матеріалъ кирпичей и столбовъ для построенія будущей философіи XIX вѣка, но самъ ее не построилъ. Его временный домъ построенъ на пескѣ: «пойдетъ дождь, разольются рѣки, подуютъ вѣтры и налягутъ

---

[1]) Какъ искусно Спенсеръ скрываетъ свой матеріализмъ, подъ личиною невѣдѣнія, видно изъ его главы «О субстанціи духа» (Осн. Псих. II, ч. II, гл. I, особ §§ 58, 62, 63—О неудобствѣ перевода душевныхъ явленій на физическія и о sensorium universale).

на домъ тотъ, — и онъ упадетъ, и будетъ паденіе его великое».

Такимъ образомъ главнѣйшія, разсмотрѣнныя нами новѣйшія философскія системы запада едва-ли могутъ помочь намъ выполнить задачу философскаго примиренія контрастовъ и устраненія крайностей современнаго умозрѣнія. Всѣ эти системы въ концѣ концевъ имѣютъ однородную *отрицательную* подкладку, причемъ, по склонностямъ національнаго ума и темперамента ихъ основателей, представляютъ на этой общей канвѣ разнообразныя по узору идейныя вышивки. Чистый матеріализмъ не знаетъ этихъ прихотливыхъ вышивокъ; онъ даетъ канву au naturel и предлагаетъ каждому вышивать по ней, что̀ ему вздумается, ибо откровенно признаетъ вытекающій изъ матеріалистическаго міровоззрѣнія «законъ относительности». Поэтому чистый матеріализмъ несравненно послѣдовательнѣе всѣхъ этихъ прикрытыхъ фиговымъ листомъ матеріалистическихъ «философій» и искать спасенія отъ матеріализма и другихъ крайностей въ этихъ фарисейскихъ «Господи, Господи! не отъ имени ли Твоего мы пророчествовали» едва-ли намъ, русскимъ, пристало.

Всѣ вышеупомянутыя доктрины отрицаютъ абсолютный разумъ вселенной, т. е. Бога, абсолютную истину, благо и красоту, какъ принципы внутренняго строенія вселенной, и тѣмъ самымъ разрушаютъ смыслъ всѣхъ идеальныхъ влеченій человѣческой природы. Настоящій-же философъ, конечно, не можетъ успокоиться, пока не оправдаетъ законности этихъ вѣчно-живыхъ пружинъ человѣческой дѣятельности, безъ которыхъ она утратила-бы всякое разумное значеніе. Философъ всегда будетъ стремиться найти *методъ* оправданія упомянутыхъ идей, вывести на свѣтъ *сознанія* тѣ безсознательные инстинктивные процессы, помощью которыхъ эти идеи вѣчно вновь, съ роковою необходимостью возсоздались идеально-настроеннымъ и нравственно неиспорченнымъ умомъ и чувствомъ милліоновъ людей, послѣ того какъ десятки разъ ошибочность и несостоятельность этихъ идей считалась доказанною. Всякая *роковая неизбѣжность* для глубокаго ума есть признакъ какого-то начала, независимаго отъ прихоти и фантазіи человѣка. Всякій *фактъ* для мыслителя имѣетъ одинаковое значеніе, къ какой-бы области онъ ни относился. Многознаменательные факты нравственнаго самосознанія людей оче-

видно составляютъ законъ жизни человѣчества, а законъ жизни человѣческой не можетъ не быть частнымъ проявленіемъ закона жизни вселенной Обязательно-ли для *философа*, что Юмы и Канты *думали*, *что доказали* чисто человѣческую субъективность всѣхъ идей нравственнаго круга? Говорятъ, что этотъ выводъ есть продуктъ критической философіи. Но что такое критическая философія? Разъ навсегда законченный и утвержденный на всѣ будущіе вѣка «символъ вѣры» или вѣчно-живая и развивающаяся область изслѣдованій человѣческой мысли? Для философа одной ссылки на авторитеты, хотя-бы Локка, Юма и Канта, не достаточно. Юмъ и Кантъ были людьми и могли ошибаться, не менѣе Декарта, Лейбница и Вольфа. Философъ долженъ вѣчно провѣрять вновь всѣ выводы развивающейся критической философіи,—на то она и *критическая* философія. Догматически относиться къ ея выводамъ непростительно и наивно: критическая философія должна прежде всего критически отнестись *къ самой себѣ*. А между тѣмъ именно изъ *отрицательныхъ* выводовъ Канта въ послѣднее время на западѣ составили катехизисъ и символъ вѣры, по которому отправляютъ свой культъ науки не только всѣ ученые спеціалисты (сами иногда того не вѣдая), но и почти всѣ философы (особенно внѣ Германіи).

Такимъ образомъ, западная философія уклонилась отъ лучшихъ традицій своего прошлаго, она одряхлѣла и, если позволительно такъ выразиться, ослѣпла на одинъ глазъ. Между тѣмъ философія-то именно и должна быть зрячею..... Мы не хотимъ сказать этимъ конечно, чтобы на западѣ уже исчезла возможность лучшихъ, болѣе широкихъ построеній мысли. Можетъ быть тамъ и явится еще новый Кантъ, который сниметъ катаракту съ очей уже всѣхъ западно-европейскихъ націй, взятыхъ вмѣстѣ. Вѣдь на западѣ-же, и сравнительно недавно еще, появилась такая глубоко-обдуманная и свѣтлая по замыслу книга, какъ «Исторія матеріализма» Ланге, этого столь ученаго и вмѣстѣ столь художественнаго писателя. Можетъ быть даже Ланге, еслибы не умеръ преждевременно (въ 1875 г.), подарилъ-бы насъ уже теперь вполнѣ оригинальнымъ философскимъ твореніемъ. Можетъ быть также другіе—какой-нибудь Виндельбандъ, или Фолькельтъ, или иной кто-либо, въ тиши кабинета дописываетъ нынѣ послѣднія страницы великаго философскаго произведенія!? Мы знаемъ твердо одно, что теперь на западѣ нѣтъ достаточно широкаго

для нашихъ собственныхъ потребностей мыслителя и философскаго міровоззрѣнія и что въ настоящее время, по крайней мѣрѣ, мы предоставлены вполнѣ своимъ собственнымъ силамъ [1]).

III.

Основанія самостоятельнаго философскаго изслѣдованія вопроса.

Что-же можетъ дать философія, независимо отъ построеній этихъ новѣйшихъ корифееевъ западной мысли и отчасти даже вопреки имъ,—для широкаго и всесторонняго разрѣшенія вопроса о *душѣ*, играющаго, какъ мы видѣли, столь важную роль среди высшихъ вопросовъ знанія, составлявшихъ во всѣ времена, предметъ философскаго творчества?

Мы отвергли вышеупомянутыя философскія системы запада, какъ системы; но несомнѣнно, что отдѣльныя данныя

---

[1]) Впрочемъ, уже a priori надежда на возможность идущаго изъ передовыхъ странъ запада философскаго обновленія едва-ли основательна. Даже изученіе Ланге, не говоря о другихъ современныхъ нѣмецкихъ философахъ, убѣждаетъ, что онъ еще слишкомъ Кантіанецъ, въ смыслѣ усвоенія нѣкоторыхъ коренныхъ заблужденій Канта. Подобно тому, какъ народамъ, имѣющимъ извѣстный религіозный культъ, всегда было трудно отречься отъ него въ пользу лучшаго культа, хотя бы большинство и сознавало его недостатки, такъ точно великимъ націямъ, уже имѣющимъ великихъ мыслителей, трудно выйти изъ колеи умозрѣній, по которымъ направила ихъ мысль національныхъ геніевъ Народы, имѣющіе такихъ «божковъ» въ области отвлеченной мысли, какихъ имѣютъ нѣмцы—въ Лейбницѣ, Кантѣ и Шопенгауэрѣ, французы—въ Декартѣ, энциклопедистахъ и Контѣ, англичане — въ Бэконѣ, Локкѣ и Юмѣ, трудно вступить на совершенно новый путь, характеризующій всякое возрожденіе философіи. Свойства ихъ національнаго ума и темперамента уже выразились во всей силѣ и блескѣ въ тѣхъ контрастахъ системъ, которые опредѣляются именами этихъ геніальныхъ мыслителей. Для нихъ возможенъ поэтому только возвратъ къ тому или другому изъ болѣе раннихъ умозрѣній. Не то же ли было и въ Греціи послѣ Платона и Аристотеля? Мы убѣждены, что Германія еще возвратится къ поклоненію философскимъ идеямъ Лейбница, Франція къ изумленію предъ геніемъ Декарта, Англія къ идеямъ Беркли или Юма. Для полнаго-же возрожденія мысли едва-ли у этихъ народовъ осталось достаточно юныхъ силъ. Теперь, можетъ быть, очередь другихъ народовъ сказать свое слово въ области отвлеченной мысли.

этихъ системъ—отдѣльныя положенія новѣйшихъ философовъ запада должны быть положены въ основаніе всякихъ дальнѣйшихъ философскихъ построеній.

Двѣ идеи, выработанныя западной философіей новаго времени и особенно упроченныя ею въ XIX вѣкѣ, представляются намъ такими обязательными основаніями для всякаго, а слѣдовательно и для нашего философскаго умозрѣнія.— Первая идея, впервые ясно выраженная еще Локкомъ (въ концѣ XVII в.), развитая далѣе Юмомъ и Кантомъ (въ XVIII в.) и упроченная окончательно Контомъ, сводится къ *отрицательному* положенію, что ни однимъ изъ признанныхъ нынѣшнею *опытною наукою* методовъ нельзя подойти къ рѣшенію вопроса не только о сущности, но и о самомъ существованіи души въ человѣкѣ и духа во вселенной, какъ особаго, отличнаго отъ матеріи начала, и что вообще всѣ вопросы о природѣ и отношеніи основныхъ началъ или субстратовъ вещей должны быть выключены изъ области спеціальнаго, опытнаго научнаго изслѣдованія. Научный опытъ осуществляется путемъ чувственныхъ орудій познанія и потому не знаетъ ничего, кромѣ внѣшнихъ *явленій* и ихъ *отношеній*. Все лежащее за предѣлами этихъ явленій и отношеній, какъ недоступное чувственному наблюденію, должно быть исключено изъ сферы научнаго опыта, а слѣдовательно и изъ самой науки. Это направленіе науки и выражено Контомъ прекрасно въ идеѣ *позитивнаго метода* или позитивизма и едва-ли еще какой-либо представитель «науки» въ правѣ нынѣ отречься отъ этого позитивнаго метода, не допуская явнаго анахронизма. Идея *опытной науки* неизбѣжно и всецѣло совпадаетъ нынѣ съ идеею науки «позитивной» [1]).

Но если идеи о душѣ и другихъ подобныхъ субстратахъ и началахъ должны быть выключены изъ сферы *научнаго* ана-

---

[1]) Мы не выключаемъ изъ области опытной науки и всѣхъ наукъ «гуманитарныхъ», которыя опираются въ своихъ изслѣдованіяхъ на внѣшнія чувства зрѣнія, слуха и осязанія, изучая памятники древности, сказанія, повѣрія, языки дикихъ и культурныхъ народовъ и т. д. Даже психологія «научная» стоитъ на той-же основѣ, ибо все тѣснѣе сближается съ физіологіей и все болѣе стремится стать на экспериментальную почву (психо-физика, психофизіологія, эксперимент. психологія Вундта и проч.).

лиза, то должны-ли онѣ быть изгнаны и изъ области *философіи*? Конечно это еще не доказано, и если философія въ какомъ-бы то ни было смыслѣ возможна, то она и должна состоять въ изслѣдованіи природы именно *этихъ* идей. Для этого у нея существуетъ особый методъ и этотъ методъ, впервые указанный Сократомъ и разработанный Платономъ, развитой далѣе Декартомъ и его послѣдователями, окончательно упроченъ Кантомъ въ его «Критикѣ практическаго разума» и Шопенгауэромъ въ его главномъ трудѣ. Идея этого особаго философскаго метода и есть та вторая *положительная* идея, которая должна лечь въ основу современныхъ философскихъ построеній. Но что это за методъ?

Это—методъ *самосознанія*, внутренняго *субъективнаго* опыта. Этотъ методъ слагается, конечно, тоже изъ ощущеній, но не изъ тѣхъ внутреннихъ ощущеній, посредствомъ которыхъ мы узнаемъ о перемѣнахъ въ растительныхъ тканяхъ и процессахъ нашего организма, а изъ тѣхъ, которыми мы ощущаемъ самыя наши ощущенія, чувства, идеи, стремленія. Это тотъ методъ, который популярное сознаніе обыкновенно выражаетъ понятіями *внутренняго голоса*, *непосредственнаго чувства* и т. п., а ученые и мыслители называли методомъ интуиціи, интроспекціи, методомъ «практическаго разума» и другими сходными именами. Этотъ методъ открываетъ намъ непреложные *нравственные* законы нашего существованія. Онъ-же, при надлежащемъ употребленіи, способенъ открыть намъ и основную сущность—какъ нашего, такъ и всякаго иного бытія.

Сократъ выставилъ этотъ методъ (γνῶθι σεαυτόν — познай самого себя), какъ орудіе познанія истиннаго бытія (чрезъ понятія),—противъ софистовъ, отрицавшихъ познаваемость его и возможность построенія абсолютной нравственной доктрины,— и Сократъ былъ правъ въ томъ смыслѣ, что внутреннее существованіе вещей и внутренніе, субъективные, *нравственные* законы познаваемы лишь чрезъ самосознаніе, открывающее намъ законы нашего собственнаго «внутренняго» бытія. Послѣ Платона эта истина отчасти затерялась, подъ вліяніемъ Аристотеля — эмпирика по преимуществу, постигавшаго вполнѣ только значеніе внѣшняго опыта. Платонъ дошелъ до крайности, ибо отвергъ во имя внутренняго опыта и ихъ объекта, *идей*, значеніе опыта внѣшняго. Реакція была неизбѣжна и одна крайность вызвала другую.

Платонизмъ и Аристотелизмъ — односторонніе преувеличенія внутренняго и внѣшняго опыта, какъ орудій истиннаго знанія, боролись двадцать вѣковъ — вплоть до XVII столѣтія. Въ этотъ великій вѣкъ совершилось великое возрожденіе перваго, т. е. платонизма, въ философіи Декарта, второго—въ философіи Бэкона и его послѣдователей.

Cogito ergo sum Декарта (я мыслю, т. е. существую) есть возрожденіе формулы «познай самого себя» Сократа. «Познай самого себя и чрезъ себя все сущее—міръ и Бога», говоритъ Декартъ за Сократомъ. «Познай міръ и чрезъ міръ себя» повторяетъ за Аристотелемъ, хотя и безсознательно для самого себя, Бэконъ. И вотъ идутъ на встрѣчу другъ другу два теченія—сѣверное, арктическое теченіе «холодной мысли» трезваго британца и южное, горячее теченіе, «голосъ сердца» чувствительнаго француза. Они встрѣчаются, сталкиваются, но оба сильны, и уклонясь отчасти отъ прямой линіи, проходятъ въ противуположныхъ направленіяхъ другъ возлѣ друга, отстаивая свою самостоятельность и производя подъ часъ своеобразныя сочетанія: югъ иногда согрѣваетъ сѣверъ—Англія рождаетъ идеалистовъ и во главѣ ихъ стоитъ Беркли, сѣверъ охлаждаетъ югъ—Франція рождаетъ такихъ сенсуалистовъ, какъ Кондиліакъ. Но есть и явленія болѣе сложныя: въ Локкѣ и Юмѣ бэконизмъ отчасти смягчается картезіанизмомъ, въ Лейбницѣ и Вольфѣ картезіанизмъ смягчается бэконизмомъ, а Спиноза—пантеистъ — пытается примирить враждующія начала и на первый разъ рождаетъ урода —«безличнаго Бога», Бога-матерію.

Во второй половинѣ XVIII в. враждующія односторонніе направленія окончательно расходятся. Бэконизмъ развивается въ крайній сенсуализмъ и матеріализмъ, картезіанизмъ даетъ въ результатѣ крайній интеллектуализмъ и интуитивизмъ. Борьба ведется ожесточенная, примиреніе повидимому невозможно, синтезъ немыслимъ... Но вотъ является Кантъ въ роли миротворца. Въ «Критикѣ чистаго разума» Кантъ по преимуществу бэконіанецъ, въ «Критикѣ практическаго разума» — картезіанецъ. Остается подвести итоги, — доказать, что примиреніе совершилось... Кантъ пишетъ «Критику силы сужденія», но доказываетъ ею, что примиреніе было искусственно, фантастично. И всетаки онъ впервые постигъ сознательно проблему примиренія, понялъ вѣрно различіе законовъ ума и законовъ чувства. Чрезъ внѣшній ма-

теріальный опытъ — орудіе теоретическаго ума — мы не познáемъ природы души и Бога, законовъ нравственныхъ и эстетическихъ, — вотъ смыслъ «Критики чистаго разума»; но зато чрезъ внутренній, духовный опытъ — орудіе практическаго мышленія—мы поймемъ отчасти сущность души, Бога, законовъ нравственнаго міра, учитъ Кантъ въ «Критикѣ практическаго разума». Къ сожалѣнію, все духовное оказывается уже у Канта только «сущностью» матеріальнаго, матеріальное—«явленіемъ» духовнаго. Это лишь двѣ стороны одного субстрата и отъ этого еще неяснаго для самого Канта положенія одинъ шагъ до Шопенгауэровскаго сведенія всего міра къ представленію и волѣ: явленіе вѣдь есть только представленіе ума, а гдѣ-же сущность, самое бытіе? Въ представленіи, которое есть синонимъ «явленія», его быть не можетъ. Слѣдовательно, сущность въ чемъ-то противуположномъ пассивному представленію — въ активномъ началѣ, въ волѣ. Шопенгауэръ не отдалъ себѣ отчета только въ одномъ, что воля есть прежде всего тоже представленіе, хотя бы и изъ сферы внутренняго опыта.

Ну, а если разрѣшить затрудненіе такъ: есть представленія внѣшнія и представленія внутреннія, — тѣ и другія по содержанію своему суть явленія опыта, но одни явленія раскрываютъ природу *обвекта*, другіе — природу *субвекта*. Объектъ самъ по себѣ и субъектъ самъ по себѣ суть неизвѣстныя величины, иксы, но чрезъ явленія они отчасти доступны познанію. Сличивъ всѣ явленія внѣшняго опыта, мы получаемъ *матерію*,—идею, приближающуюся къ реальному внѣшнему бытію. Сличивъ всѣ явленія внутренняго опыта, мы получаемъ *духъ*—идею, близкую къ реальному *внутреннему* началу, оживляющему мертвую матерію и отъ нея независимому. Остается оправдать положеніе, что явленія могутъ быть отчасти выраженіями природы *сущаго*, какъ матеріальнаго, такъ и духовнаго. Но объ этомъ — ниже. Несомнѣнно пока одно, что внутренній опытъ можетъ дать болѣе, чѣмъ сколько онъ далъ Шопенгауэру.

Шопенгауэръ открылъ во внутреннемъ опытѣ только *явленія воли*, но вѣдь ранѣе его Сократъ, Платонъ, Декартъ, Спиноза и другіе открыли *явленія разума*—путемъ того же опыта внутренняго. Лейбницъ уже понималъ, что сила ощущенія (vis sensitiva) и сила стремленія (vis appetitiva)—какъ источники ума и воли—въ одинаковой степени выражаютъ природу всякой ду-

ховной сущности. Кантъ немного запуталъ эти идеи въ своемъ крайне отвлеченномъ понятіи «разума» (теоретическаго и практическаго); но все-таки онъ признавалъ, что духовная сущность есть воля разумная, — разумъ-воля. Поэтому намъ, философамъ конца XIX-го вѣка, изучающимъ *исторію* философіи и могущимъ обозрѣть все развитіе идей въ предѣлахъ двухъ крайностей, остается открыто признать односторонность Шопенгауэра и воротить разуму его законное значеніе въ ряду признаковъ истиннаго бытія. Мы утверждаемъ, что методъ Сократа, Платона, Декарта, Канта, Шопенгауэра — великій методъ *самопознанія* — можетъ повести насъ за предѣлы «воли» Шопенгауэра къ болѣе широкой идеѣ «духа», какъ гармоніи разума и воли. Но это возможно лишь для того, кто позитивистъ въ наукѣ и реалистъ въ философіи, кто признаетъ особый реальный характеръ опыта *внѣшняго*, опыта *матеріальнаго* и противуположное ему значеніе опыта *внутренняго*, *духовнаго*. Для него и тотъ и другой ведутъ отъ *явленій*, какъ дѣйствій, къ *сущностямъ*, какъ причинамъ, но не къ схоластическимъ и метафизическимъ сущностямъ — субстанціямъ и ноуменамъ, а къ *живымъ* сущностямъ, какъ основамъ явленій — къ феноменамъ-ноуменамъ *матеріи* и *духу* [1]).

Такимъ образомъ мы думаемъ, что въ современномъ научно-позитивномъ направленіи не только не лежитъ препятствій для новаго, болѣе широкаго разрѣшенія вопроса *о природѣ духовнаго начала*; но напротивъ, именно это направленіе является своего рода мостомъ къ построенію новаго философскаго ученія — за предѣлами точныхъ, спеціальныхъ наукъ, изучающихъ явленія «объективнаго» опыта. Но этого мало: мы увидимъ ниже, что не только въ *методѣ* современной науки можно найти опору для обновленія и психологической переработки стараго *философскаго* метода Сократа и Декарта, но и въ самомъ *содержаніи* новой науки и истинъ, добытыхъ спеціальными научными изслѣдованіями, лежитъ богатый матеріалъ для новаго, болѣе широкаго обоснованія ученія *о духѣ*, существованіе котораго весьма краснорѣчиво, хотя и косвенно, подтверждается именно новѣйшими научными открытіями.

---

[1]) Что мы разумѣемъ подъ этими идеями, читатель увидитъ ниже (Гл. IX).

Прежде однако, чѣмъ мы постараемся приложить философскій методъ самопознанія къ изслѣдованію вопроса о духовномъ началѣ, въ соотвѣтствіи съ важнѣйшими научными теоріями нашего времени, мы считаемъ необходимымъ изложить, въ немногихъ словахъ, въ высшей степени поучительную судьбу вопроса о *душѣ* въ его прошломъ.

IV.

Историческій очеркъ ученій о душѣ.

Изъ исторіи мысли человѣческой, на сколько она открывается намъ въ исторіи *философіи*, сознательно занимавшейся разрѣшеніемъ вопроса о душѣ, мы узнаемъ о существованіи во всѣ времена *четырехъ* главныхъ воззрѣній на природу духа, въ соотношеніи съ природою другого начала — матеріи, всегда противуполагавшагося ему сознательно или инстинктивно.

Согласно одной теоріи, реально существуетъ только *матерія* — духа нѣтъ: это лишь названіе для одного изъ свойствъ развивающейся матеріи. Духъ — это все равно, что цвѣтокъ или плодъ, выростающій со временемъ на древѣ вещества. Такова доктрина *матеріализма*.

Согласно другой теоріи, существуетъ только *духъ*, а матерія есть только представленіе, одна изъ идей духа: на самомъ дѣлѣ ея не существуетъ. Матерія — это только созданіе творческой мысли духа, имѣющаго потребность облечь въ конкретный образъ мыслимую имъ противуположность своего собственнаго бытія. Такова доктрина чистаго *спиритуализма* (spiritus—духъ) или *идеализма*, ибо для этого ученія реально существуютъ только *идеи духа*.

Согласно третьему воззрѣнію, духъ и матерія одинаково реальныя начала, совершенно *противуположныя* другъ другу по своей природѣ и не имѣющія между собою ничего общаго ни въ свойствахъ, ни въ законахъ своего дѣйствія. Такое ученіе названо было *дуализмомъ* (ученіемъ о двойственности всего сущаго), а иногда обозначается и именемъ *спиритуализма*,

ибо для предшествующей доктрины употребительнѣе терминъ идеализма, да и притомъ по причинамъ, которыя мы разсмотримъ ниже, матеріализму чаще противуполагалось ученіе о двойственности матеріи и духа, чѣмъ ученіе о реальномъ существованіи одного только духа.

Четвертое ученіе признаетъ также дѣйствительное существованіе матеріи и духа, но не какъ двухъ совершенно противуположныхъ и самостоятельныхъ началъ, а какъ «двухъ сторонъ или противуположныхъ полюсовъ» одного и того-же высшаго бытія—двухъ качествъ или аттрибутовъ одной высшей субстанціи. Эта доктрина называла себя часто *монизмомъ*, или, по характеру соотвѣтствующаго ученія о вселенной, *пантеизмомъ*, такъ какъ вслѣдствіе признанія конечнаго единства духа и матеріи вся природа представлялась ей наполненною и одушевленною духомъ, Богомъ

Конечно, каждая изъ этихъ доктринъ имѣла разнообразныя выраженія и претерпѣвала видоизмѣненія, создавшія не мало переходныхъ формъ между указанными контрастами. Особенно значительны были видоизмѣненія пантеизма, который колебался между *матеріалистическимъ* отождествленіемъ духа съ слѣпою и, по существу, безсознательною физическою силою (напримѣръ, духъ, какъ безсознательная воля у Шопенгауэра, или какъ безсознательное представленіе и воля у Гартмана) и *спиритуалистическимъ* признаніемъ его главенства въ природѣ и надъ другимъ началомъ—матеріею Иными словами, то общее начало, изъ котораго выводились матерія и духъ пантеистами, признавалось то болѣе матеріальнымъ и потому неразумнымъ, то болѣе духовнымъ и разумнымъ. Немногимъ философамъ-пантеистамъ удавалось соблюсти должную *гармонію* въ выведеніи противуположности духовнаго и матеріальнаго началъ изъ высшей *основной* субстанціи и только эти философы могутъ быть признаны настоящими пантеистами, при чемъ однако и между ними было двѣ *фракціи*: для *однихъ* высшая основная субстанція превращалась въ мертвый по своей крайней отвлеченности абсолютъ, *другіе* же мыслили это высшее единство матеріи и духа, какъ конкретное высшее единство «живой индивидуальной организаціи», аналогичной съ организаціею живыхъ существъ на землѣ и въ особенности человѣка.

Во всякомъ случаѣ, такая доктрина, признающая основное единство двойственныхъ началъ или основную двойственность въ единствѣ бытія есть не столько *монистическая*, сколько *монодуалистическая* доктрина [1]).

Настоящимъ *монизмомъ* можно назвать съ одной стороны матеріализмъ, съ другой — прямо противуположный ему идеализмъ. Тогда мы получимъ слѣдующую классификацію четырехъ основныхъ доктринъ о природѣ духа въ соотношеніи съ матеріею:

1) Матеріалистическій монизмъ, или матеріализмъ.

2) Спиритуалистическій монизмъ, или идеализмъ.

3) Дуализмъ, или ученіе о двойственности бытія.

4) Монодуализмъ, или ученіе о высшемъ единствѣ двойственнаго бытія.

Если принять во вниманіе, что ни одно изъ этихъ ученій въ сущности не въ состояніи было окончательно побѣдить двойственности духа и вещества (сознанія и «среды» его дѣйствій), субъекта и его объекта, то въ концѣ-концевъ все различіе ихъ сводится къ различію взглядовъ философовъ на *причинныя соотношенія* или *генетическую связь* этихъ двухъ противуположностей или полюсовъ извѣстной намъ изъ непосредственнаго нашего опыта «дѣйствительности». Матеріалистическій монизмъ считаетъ основною причиною всего сущаго матерію, духъ-же однимъ изъ дѣйствій или продуктовъ дѣйствія этой причины. Спиритуалистическій монизмъ считаетъ основною причиною всякаго бытія безплотный духъ: матерія есть дѣйствіе или одинъ изъ продуктовъ творчества духа. Чистый дуализмъ считаетъ и матерію, и духъ *независимыми причинами* противуположныхъ дѣйствій или формъ бытія, самихъ-же ихъ не признаетъ дѣйствіями чего-либо, такъ какъ считаетъ ихъ вѣчно-данными, изъ начала существующими. Монодуализмъ или пантеизмъ считаетъ матерію и духъ *различными дѣйствіями* или проявленіями одной общей, хотя-бы неизвѣстной или трудно опредѣлимой для человѣческаго ума причины. Съ этой точки зрѣнія различіе разсматриваемыхъ доктринъ можно опредѣлить слѣдующей наглядной схемой:

---

[1]) См. объ этомъ подробнѣе въ нашей брошюрѣ Джіордано Бруно и пантеизмъ. Одесса, 1885.

1) Матерія — причина, духъ — дѣйствіе ея (матеріализмъ).

2) Духъ—причина, матерія—дѣйствіе (идеализмъ).

3) Матерія и духъ суть оба — независимыя причины различныхъ явленій бытія, не будучи дѣйствіями ничего иного (чистый дуализмъ).

4) Матерія и духъ суть оба — дѣйствія третьяго высшаго начала или общей причины и сами не суть самостоятельныя и конечныя причины чего-либо реальнаго, ибо чрезъ нихъ дѣйствуетъ всегда общая конечная причина всякаго бытія (монодуализмъ).

Мы не имѣемъ конечно возможности разсмотрѣть здѣсь подробно всю исторію каждаго изъ изложенныхъ ученій [1]), но чтобы убѣдить читателей своихъ, что всѣ они одинаково древни и развивались совмѣстно и преемственно во всѣ вѣка исторической европейской культуры, мы назовемъ важнѣйшихъ представителей каждаго изъ нихъ въ древнее и новое время—въ періоды разцвѣта философіи.

Представителями *матеріализма* въ періодъ древней философіи являются въ VI и V вѣкахъ до Р. Х. философы Левкиппъ и Демокритъ — первые атомисты, для которыхъ и душа была совокупностью тончайшихъ матеріальныхъ атомовъ, въ IV в. Гедонисты — та сократическая школа, которая признавала удовольствіе, какъ единственную цѣль жизни (Аристиппъ и его послѣдователи [2]), съ конца IV в. и въ слѣдующіе — Эпикуръ и эпикурейцы, слившіе во едино и развившіе далѣе обѣ упомянутыя доктрины. — Представителями чистаго спиритуализма или *идеализма* являются въ древности нѣкоторые Пиѳагорейцы, вы-

---

[1]) Читатель, интересующійся ихъ подробною судьбою найдетъ исторію почти всѣхъ крупныхъ явленій, сюда относящихся, прямо или косвенно затронутою въ «Исторіи матеріализма» *Ланге* (2 тома, русскій пер. Страхова, СП 1881—83). Кромѣ этого капитальнаго руководства, ему можетъ служить въ помощь краткій, но очень обстоятельный обзоръ развитія всѣхъ этихъ ученій въ психологіи Фолькмана (Psychologie. Cöthen., 1875, I томъ § 18—22), который способенъ руководить въ дальнѣйшемъ, болѣе обстоятельномъ изученіи вопроса по исторіямъ философіи и по сочиненіямъ самихъ философовъ.

[2]) Изъ этой школы вышелъ и первый греческій *пессимистъ* Гегезій, проповѣдникъ самоубійства (πεισθάνατος), учившій въ Александріи въ III в. до Р. Х.

водившіе все сущее изъ чиселъ—единицы и двойцы, и нѣкоторые элейцы, напр. Парменидъ въ V в., отрицавшій всякое реальное бытіе кромѣ идейнаго; далѣе Платонъ, отрицавшій реальное бытіе матеріи, въ IV в.; нѣкоторые Платоники и Новоплатоники въ послѣдующіе вѣка [1]).—Представителями *дуализма* въ древности считаются Анаксагоръ и Сократъ въ V в., изъ которыхъ первый впервые противуположилъ умъ веществу, а второй развилъ это ученіе примѣнительно къ природѣ человѣка, затѣмъ Аристотель въ VI в., противуполагавшій безсмертный дѣятельный умъ смертной безформенной матеріи,—позднѣе его послѣдователи, нѣкоторые перипатетики. — *Пантеизмъ* въ полусознательной формѣ возникаетъ еще въ VII и развивается далѣе въ VI вв. въ ученіяхъ іоническихъ физиковъ или гилозоистовъ—Ѳалеса, Анаксимандра, Гераклита и др., учившихъ, что матерія — ὕλη — одушевлена, одарена жизнью — ζωή; далѣе пантеистомъ считается основатель элейской философіи, Ксенофанъ въ VI в., учившій о единомъ Богѣ, какъ реальной сущности всѣхъ вещей,—натурфилософъ Эмпедоклъ въ V в., одушевлявшій свою матерію началами любви и ненависти, а въ IV и въ слѣдующихъ вѣкахъ пантеизмъ находитъ себѣ болѣе сознательное выраженіе въ ученіяхъ стоиковъ (Зенонъ и его послѣдователи).

Впрочемъ несомнѣнно, что въ древности всѣ указанныя разномнѣнія не проявлялись еще столь рѣзко и отчетливо, какъ въ новое время, когда они окончательно обособились и выработали свои формулы и названія. Этимъ объясняется, почему іоническихъ философовъ и даже Аристотеля иногда причисляютъ къ матеріалистамъ древности, Ксенофана иные считаютъ идеалистомъ, Платона—дуалистомъ, Новоплатониковъ пантеистами и т. д. Человѣческій умъ склоненъ къ противорѣчіямъ; провести во всей чистотѣ извѣстную доктрину можно только при большомъ напряженіи вниманія, сознательно стремящагося выдержать ее послѣдовательно во всѣхъ частностяхъ, да и это не всегда удается, ибо контрасты даны въ самой дѣйствительности и въ самой природѣ познающаго ума.

---

[1]) Эта доктрина, впрочемъ, какъ мы увидимъ ниже, рѣдко проводилась совершенно послѣдовательно и легко переходила въ дуализмъ или-же пантеизмъ.

Минуя средніе вѣка, перейдемъ къ эпохѣ возрожденія философіи. Въ XV и XVI вѣкахъ явились новые послѣдователи Платоновской, Аристотелевской, стоической и атомистической философіи и съ тѣмъ вмѣстѣ вновь оживилась борьба четырехъ главнѣйшихъ доктринъ, намѣченныхъ древней философіей. Самостоятельное развитіе получилъ только пантеизмъ—въ великой доктринѣ итальянскаго мыслителя-мученика XVI вѣка Дж. Бруно. Въ XVII в. Декартъ положилъ начало строгому философскому *дуализму*, который былъ развиваемъ далѣе его послѣдователями—чистыми картезіанцами, затѣмъ окказіоналистами и въ особенной, очень запутанной формѣ Лейбницемъ (ученіе о предъустановленной гармоніи[1]). Въ XVIII в. дуализмъ развивался далѣе въ Лейбнице-Вольфіанской школѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ имѣлъ еще довольно многочисленныхъ представителей среди картезіанцевъ этого вѣка и среди шотландскихъ психологовъ-эмпириковъ, молчаливо допускавшихъ двойственность матеріи и духа, хотя и отрицавшихъ возможность ея философскаго обоснованія. Въ XIX стол. главныхъ представителей дуалистическаго спиритуализма слѣдуетъ искать среди французскихъ спиритуалистовъ (одинъ изъ послѣднихъ Janet, современный французскій философъ), хотя достаточно было таковыхъ и среди второстепенныхъ мыслителей Великобританніи и Германіи (идеальные реалисты и т. д).

Матеріализмъ въ XVII в. возродился въ ученіяхъ послѣдователя эпикуреизма Гассенди и послѣдователя Бэкона, англичанина Гоббеса, утверждавшаго, что въ мірѣ нѣтъ ничего реальнаго, кромѣ тѣлъ естественныхъ и искуственныхъ. Въ XVIII вѣкѣ матеріализмъ съ особенною силою развивался во Франціи, при чемъ главными представителями его были Ла-Меттри (соч. «Человѣкъ-машина»), нѣкоторые энциклопедисты, Гельвецій и баронъ Гольбахъ («Система природы») и т. д Впрочемъ, Гоббесъ имѣлъ тоже своихъ преемниковъ въ Англіи (Гертли и Пристли) Въ XIX в. матеріализмъ имѣлъ главныхъ представителей своихъ въ Германіи (а именно упомянутыхъ выше Бюхнера, Молешотта, Фохта, Цолбе и др.) и уже изъ Германіи,

---

[1]) О плюрализмѣ Лейбница мы не говоримъ, ибо всякій плюрализмъ (ученіе о множествѣ началъ) является въ концѣ концевъ монистическимъ или дуалистическимъ, матеріалистическимъ или спиритуалистическимъ.

гдѣ обновился подъ вліяніемъ успѣховъ естествознанія, перешелъ въ другія страны Европы.

Идеализмъ или спиритуалистическій монизмъ имѣлъ въ XVII в., представителя, хотя и не совсѣмъ чистаго, въ картезіанцѣ — французѣ Малебраншѣ, утверждавшемъ, что мы всѣ вещи познаемъ чрезъ Бога, такъ какъ единственнымъ объектомъ созерцанія нашего духа является Богъ съ его идеями; въ XVIII в. идеализмъ нашелъ себѣ очень послѣдовательную и тонкую обработку въ ученіи англичанина Беркли, признававшаго реальное существованіе однѣхъ только душъ съ ихъ состояніями и отвергавшаго возможность доказать бытіе матеріи; въ самомъ концѣ XVIII и въ началѣ XIX в. идеализмъ возродился въ Германіи чрезъ философію Канта[1])—въ ученіяхъ его преемниковъ Фихте, выводившаго «не-я» или *объекта* мысли изъ природы «я» или *субъекта*, а затѣмъ Гегеля, отождествлявшаго мышленіе и бытіе.

Пантеизмъ или монодуализмъ въ XVII в. нашелъ себѣ грандіозное выраженіе въ знаменитомъ ученіи Спинозы о единой субстанціи и ея аттрибутахъ; въ XVIII в. онъ продолжаетъ жить въ ученіяхъ англійскихъ и французскихъ деистовъ, отрицавшихъ личнаго Бога и обоготворявшихъ одаренную силой матерію, а также въ воззрѣніяхъ нѣмецкихъ поэтовъ, послѣдователей Спинозы (особ. Лессинга); въ XIX вѣкѣ онъ принялъ новыя, весьма сложныя формы выраженія въ ученіяхъ нѣкоторыхъ философовъ Кантовской школы—Шеллинга, Шопенгауэра, Гартмана и др.

Конечно и въ новое время, въ теченіе послѣднихъ трехъ вѣковъ, едва-ли мы найдемъ хоть одного философа, за исключеніемъ развѣ Спинозы, который былъ-бы отъ начала до конца во всѣхъ своихъ трудахъ и ученіяхъ безусловно вѣренъ одной изъ указанныхъ выше четырехъ принципіальныхъ точекъ зрѣнія. Мы уже упомянули, во первыхъ, о препятствіяхъ, которыя встрѣчаетъ абсолютная цѣльность міровоззрѣнія въ организаціи нашего ума и въ свойствахъ безконечно-сложной и противурѣчивой дѣйствительности. А за тѣмъ не должно упускать изъ

[1]) Самъ Кантъ не былъ чистымъ идеалистомъ въ вопросѣ о природѣ духа и матеріи, такъ какъ вся его философія по отношенію къ этой проблемѣ имѣла все-таки характеръ скептическій Мы думаемъ, впрочемъ, что въ душѣ своей Кантъ былъ скорѣе всего монодуалистомъ.

виду и самой сложности *задачъ* философа, который принужденъ подходить къ построенію своего цѣльнаго міровоззрѣнія съ различныхъ сторонъ и потому не можетъ, при наличныхъ недостаточныхъ знаніяхъ человѣка, не допускать противурѣчій въ своихъ выводахъ, относящихся къ безконечно разнообразнымъ вопросамъ. Справедливо замѣчаніе Гартмана по поводу Кантовской теоріи познанія, что «брать отсутствіе противорѣчій за мѣрку историческаго значенія философа — очень ограниченная точка зрѣнія: чѣмъ шире горизонтъ мыслителя, чѣмъ болѣе оригинальныхъ воззрѣній совмѣщается въ его умѣ, чѣмъ разностороннѣе онъ истолковываетъ вещи и чѣмъ искуснѣе онъ сплетаетъ въ одно цѣлое многообразные вопросы, тѣмъ по необходимости болѣе трудностей и неразрѣшимыхъ недоумѣній онъ встрѣчаетъ на своемъ пути»....[1]).

Для насъ достаточно знать, что всѣ разнообразныя воззрѣнія на природу души—въ древности большею частью безсознательно, а въ новое время несравненно болѣе сознательно—устанавливались мыслителями *въ одно и то-же время*, развиваясь въ каждомъ вѣкѣ параллельно и совмѣстно и уступая другъ другу преобладаніе лишь на нѣкоторое время, *въ той или другой* изъ культурныхъ странъ Европы. Ни одна изъ этихъ философскихъ доктринъ не можетъ быть признана *безусловно преобладающею* въ исторіи философской мысли Европы: монизмъ всегда уравновѣшивался дуализмомъ, матеріализмъ—спиритуализмомъ. Уже это одно заставляетъ думать, что истина должна лежать въ примиреніи контрастовъ, въ объединеніи противуположнаго, въ обнаруженіи единства въ двойственномъ и двойственности въ единомъ.

Къ разрѣшенію этой великой и трудной задачи всегда стремились геніальные философы всѣхъ вѣковъ — инстинктивно или сознательно,—и еще древнѣйшіе греческіе философы, Пиѳагоръ, Анаксимандръ, Гераклитъ, Эмпедоклъ, выводили все сущее изъ противуположностей матеріальныхъ или идеальныхъ[2]).

---

[1]) Philos. Fragen, L. u. B. 1885, p 248.

[2]) Единое и двойца Пиѳагора, теплое и холодное Анаксимандра, сгущеніе и разрѣженіе Анаксимена, ὁδὸς ἄνω и ὁδὸς κάτω Гераклита, любовь и ненависть Эмпедокла и т. д.

Надо сознаться, однако, что пока мы видимъ прогрессъ не столько въ разрѣшеніи, сколько въ способахъ постановки и въ сознаніи важности указанной задачи. Вѣрно также и то, что пока ни одинъ изъ философовъ не придумалъ болѣе простого и нагляднаго рѣшенія вопроса объ отношеніи единства и двойственности во вселенной, чѣмъ то, которое мы находимъ въ христіанскомъ ученіи о воплощеніи Бога-духа [1]). Недаромъ всѣ нѣмецкіе философы, начиная съ Канта, стремятся поставить свои доктрины въ нѣкоторую связь съ этою великою идеею.

Неудачи прежнихъ философовъ не могутъ однако-же удержать будущихъ отъ дальнѣйшаго исканія разгадки великой тайны бытія. Напрасно нѣкоторые мыслители пытались поставить предъ пытливою мыслью человѣческою болѣе или менѣе непреходимыя преграды, въ родѣ напр. Кантовскаго ученія о непознаваемости «ноуменовъ» (сущностей). Они сами —и это доказалъ лучше всего Кантъ [2])—не въ состояніи были долго выдержать искуственно наложеннаго на себя поста мысли. Ланге говоритъ, что причиною неудержимаго стремленія «пробиться за границы познанія и познать абсолютную сущность вещей» служитъ неисчерпаемость софизмовъ, посредствомъ которыхъ это становится всегда возможнымъ, — софизмовъ, которые хитро обходятъ позицію критики и которые часто побѣждаютъ всѣ препятствія въ союзѣ съ «геніальнымъ невѣжествомъ» [3]). Но тотъ-же Ланге, правовѣрный Кантіанецъ, возмущающійся геніальнымъ невѣжествомъ (?) своего соотечественника Гегеля, признаетъ совершенную законность «поэтически-философскаго полета въ область идеаловъ» [4])

Пусть-же философія будетъ сродни поэтическому творчеству человѣческаго ума, ищущаго идеаловъ,—пусть она будетъ высшимъ эстетическимъ синтезомъ разчлененной на склады, посредствомъ научнаго анализа, дѣйствительности [5]), — пусть

---

[1]) Которое тоже есть ученіе монодуалистическое, признающее единство источника всего живаго—въ Богѣ, и двойственность созданій его—вещества и духа.

[2]) «Критикою практическаго разума».

[3]) Ист. матер., II, стр 468

[4]) См тамже, II Т, IV: Точка зрѣнія идеала, стр. 462 и слѣд.

[5]) «Вселенная, когда мы понимаемъ ее только естественно-научно, остроумно замѣчаетъ Ланге, можетъ насъ также мало воодушевлять, какъ читаемая по складамъ Илiада» (тамъ-же стр. 467).

она будетъ также близка къ искусству, какъ и къ наукѣ, согласно утвержденію Шопенгауэра[1]). Пусть она будетъ даже «тождественна» поэзіи по отдаленности своей отъ «точности» въ смыслѣ спеціальныхъ наукъ и даетъ, подобно поэзіи, «торжество единству» въ ущербъ «торжеству точности», какъ остроумно выражается нашъ Бѣлинскій[2]), — несомнѣнно одно, что философія нужна — «unentbehrlich», какъ говорятъ нѣмцы, что мысль человѣческая по самой природѣ своей склонна перелетать чрезъ всѣ искусственныя загородки, изобрѣтаемыя «критическими» философами и что есть возможность построенія даже такой «критической» философіи, которая психологически оправдаетъ способность нашего ума проникать за предѣлы явленій, данныхъ *внѣшнимъ* и *внутреннимъ* опытомъ и изучаемыхъ *наукою*. Самъ Кантъ намѣтилъ такую новую критическую философію въ своемъ второмъ капитальномъ трудѣ, т. е. въ «Критикѣ практическаго разума»[3]).

Итакъ, одна изъ вѣчно живыхъ задачъ философіи состоитъ въ примиреніи противуположностей единства и двойственности, въ побѣдѣ надъ антиноміями (противорѣчіями) человѣческаго ума и дѣйствительности. Въ примѣненіи къ спеціальному вопросу о природѣ души, она должна состоять очевидно, въ примиреніи монизма и дуализма во взглядѣ на начала бытія, съ одной стороны, въ устраненіи разнорѣчій матеріализма и спиритуализма—съ другой.

Конечно, эта задача можетъ быть достигнута лишь путемъ такого ученія, которое будетъ стоять выше — и монизма, и дуализма, будетъ доминировать — и матеріализмъ, и спиритуализмъ, уничтожая самую возможность дальнѣйшей борьбы и обособленія противуположныхъ односторонностей воззрѣній—путемъ перенесенія вопроса на совершенно новую почву. Возможно-ли такое ученіе? Не есть-ли оно недостижимый теоретическій идеалъ, пустая и праздная мечта философовъ?

---

[1]) Memor., 718—720, ср. W a W. u. V., II, p. 461—463.

[2]) В Бѣлинскій, Сочиненія Т. IV (1859, стр. 250).

[3]) Наши собственные взгляды на задачи философіи мы уже много разъ излагали Въ неизбѣжномъ для каждой идеи развитіи, они конечно слегка измѣнялись и разширялись, но на родствѣ философіи съ искусствомъ мы всегда настаивали Ср. статью: Задачи философіи въ связи съ ученіемъ Дж. Бруно, Одесса, 1885.

На это мы можемъ отвѣтить только одно. Мы лично твёрдо убѣждены въ возможности философски построить такое ученіе о духѣ на научныхъ основаніяхъ. Сообщить это убѣжденіе читателю и будетъ нашей задачею въ послѣдующихъ главахъ настоящаго очерка, которыя должны составлять собою въ тоже время программу будущей *детальной* разработки вопроса.

V.

Критическая оцѣнка различныхъ ученій о душѣ и постановка вопроса

Отмѣченныя выше четыре главныя философскія доктрины о соотношеніи матеріи и духа имѣютъ предъ судомъ *критики* конечно далеко не одинаковое значеніе.

Прежде всего та изъ нихъ, которая отрицаетъ всякую иную реальность въ природѣ, кромѣ духовной, т. е. отрицаетъ существованіе вещества и доказываетъ, что всѣ представленія наши о вещественномъ мірѣ суть сплошь иллюзіи и галлюцинаціи, своего рода сонъ или продуктъ фантазіи,—доктрина идеализма — въ сущности до такой степени противорѣчитъ всѣмъ даннымъ нашего опыта, всѣмъ показаніямъ здраваго смысла и научнаго экспериментальнаго знанія, что она всегда представлялась большинству людей и даже философовъ безусловно парадоксальной, нелѣпой. Отстоять её послѣдовательно безъ малѣйшихъ противорѣчій было крайне трудно. Философу приходилось отрицать свою собственную плоть, которая непрестанно даетъ себя знать человѣку, и въ концѣ концевъ приходилось идти на компромиссы. Идеалисты обыкновенно кончали тѣмъ, что всетаки не абсолютно отрицали вещество, а отвергали только возможность познанія его и обнаруженія его истинныхъ свойствъ и природы. Называя его *несущимъ*, они въ то-же время допускали, что это несущее существуетъ, и Платонъ въ «Тимеѣ» въ формѣ «недостовѣрнаго мнѣнія» сообщаетъ даже цѣлую теорію происхожденія и законовъ существованія вещественнаго міра. Точно такъ поступали и другіе идеалисты, рѣдко отказываясь отъ попытки построенія своеобразной «натурфилософіи» на основахъ идеализма, отрицающаго видимый міръ. Другими словами, идеализмъ почти всегда незамѣтно переходилъ въ дуализмъ, или-же возбуждалъ насмѣшки, въ родѣ передаваемыхъ

Гейне недоумѣній публики относительно того, признавалъ-ли Фихте существованіе своей собственной супруги, мадамъ Фихте. Чистый, вполнѣ выдержанный идеализмъ дѣйствительно долженъ былъ-бы превратиться въ *солипсизмъ*, т. е. въ признаніе существованія только своего собственнаго духа, своего «я» (solus, ipse). Естественно поэтому, что къ чистому идеализму научная критика относилась всегда свысока, признавая его скорѣе *игрою* мысли, чѣмъ серіознымъ философскимъ построеніемъ.

Съ другой стороны, *пантеистическое* ученіе о неразрывномъ единствѣ и слитности духа и вещества представлялось также трудно постигаемымъ. Если вещество и духъ такъ неразрывно слиты и такъ безусловно проникаютъ другъ друга, то чѣмъ объяснить факты борьбы духа и вещества, или плоти, въ человѣкѣ, и такого ихъ соотношенія, что очень сильное развитіе тѣла дурно отражается на развитіи духовныхъ свойствъ человѣка и, наоборотъ, исключительное развитіе духа сопровождается замѣтнымъ ущербомъ для тѣла?

Если-же отрицать эти факты и признать полный параллелизмъ въ развитіи всѣхъ духовныхъ и физическихъ силъ человѣка, и если признать, что сознанія въ неорганической природѣ нѣтъ, а есть въ ней только силы физическія, то не послѣдовательнѣе-ли признать, что духъ вообще есть фикція и что это только усовершенствовавшаяся физическая сила, какъ это и допускаютъ матеріалисты?

Естественно, что выходъ изъ этой дилеммы найти трудно. Отвергнуть независимость духа и вещества—и въ то-же время отстоять ихъ противуположность и разнородность едва-ли можно, не впадая въ противорѣчія. И дѣйствительно *пантеизмъ* легко переходилъ или въ матеріализмъ, т. е. отождествлялъ духъ съ «силою вещества», или въ дуализмъ, если отстаивалъ всетаки положеніе о разнородности духа и матеріи. Конечно, возможна еще такая точка зрѣнія, что духъ и матерія въ настоящемъ своемъ видѣ противуположны, отчасти независимы другъ отъ друга и разнородны — и всетаки происходятъ *изъ одного источника*. Но вѣдь это не всегда отрицалъ и философскій дуализмъ, выводившій часто противуположныя субстанціи вещества и духа изъ общаго начала, которое выражалъ въ идеѣ Бога. Очевидно различіе настоящаго монодуалистическаго пантеизма отъ дуализма касается менѣе существеннаго, въ вопросѣ

о природѣ духа, пункта, а именно *способа происхожденія* духа и вещества изъ упомянутаго общаго начала, при чемъ пантеизъ склонялся къ убѣжденію въ *естественности* процесса этого происхожденія—чрезъ необходимое *саморазвитіе* (дифференціацію) общаго начала, а дуализмъ болѣе сочувствовалъ гипотезѣ возникновенія духа и вещества чрезъ особый творческій актъ (substantiæ creatæ Декарта).

Въ вопросѣ о соотношеніи матеріи и духа, какъ дѣйствительно данныхъ фактовъ, очевидно это различіе взглядовъ не играетъ существенной роли. Пантеизмъ, искренно признававшій разнородность этихъ фактовъ, всегда былъ и будетъ *дуализмомъ*, оставаясь монизмомъ лишь на почвѣ вопроса о конечномъ происхожденіи и о сущности законовъ взаимодѣйствія матеріи и духа. Признавая единство законовъ этого взаимодѣйствія, онъ едва-ли расходится съ показаніями опыта и науки и едвали не удобопріемлемѣе философскаго дуализма *Декарта*, приведшаго къ всевозможнымъ страннымъ гипотезамъ о параллелизмѣ дѣйствій духа и вещества, не могущихъ быть ни въ какомъ непосредственномъ взаимодѣйствіи и общеніи (causæ occasionales Гейлинкса, предустановленная гармонія Лейбница и т. д.). Но съ другой стороны, чистый дуализмъ имѣетъ всѣ преимущества предъ пантеизмомъ при объясненіи разумности и цѣлесообразности всего существующаго. Очевидно должна существовать потребность въ иномъ *высшемъ* построеніи, которому удалось бы лучше примирить монизмъ и дуализмъ, чѣмъ это удавалось до сихъ поръ. Во всякомъ случаѣ разногласія чистаго дуализма и настоящаго монодуалистическаго пантеизма не существенны до тѣхъ поръ, пока рѣчь идетъ только о *данной въ дѣйствительности противоположности* матеріи и духа, которую обѣ доктрины одинаково признаютъ.

Въ результатѣ, слѣдовательно, мы пріобрѣтаемъ тотъ выводъ, что матеріалистическій монизмъ и спиритуалистическій дуализмъ суть тѣ два понятія, которыя лучше всего выражаютъ сущность *разномыслій философовъ* по вопросу о соотношеніи природы духа и вещества. Идеализмъ всегда былъ на повѣрку скрытымъ дуализмомъ, пантеизмъ—скрытымъ матеріализмомъ или-же особою формою дуализма.

Другими словами, весь вопросъ въ томъ, *существуетъ ли духъ*, какъ независимое отъ матеріи начало, или не существуетъ,

т. е. составляетъ только свойство матеріи, второстепенный придатокъ ея развитія. При противоположномъ рѣшеніи этой дилеммы большую роль играло всегда *понятіе силы*, какъ терминъ *посредствующій* между понятіями матеріи и духа.

Матеріалисты утверждаютъ, что *духъ* есть особая форма *силы*, а сила — качество *матеріи* или даже *основа* и настоящая сущность ея.

Спиритуалисты, какъ мы отнынѣ будемъ называть для краткости всѣхъ искреннихъ дуалистовъ, безъ различія оттѣнковъ въ ихъ воззрѣніяхъ, утверждаютъ также, что *духъ* есть *сила*, но совершенно особаго рода сила, не имѣющая ничего общаго съ *физическою* или *матеріальною* силою, которую и они соглашаются признать свойствомъ или даже основою матеріи.

Отсюда ясно, что главное разногласіе вертится около вопроса *о природѣ силы*. Что такое сила? Есть-ли она только свойство матеріи, или нѣчто болѣе,—есть-ли *два* рода силъ или только *одинъ*, и если два, то *какіе*?

Что именно такова сущность вопроса, мы легко убѣдимся изъ анализа тѣхъ традиціонныхъ доводовъ, которые выставляли спиритуалисты и матеріалисты въ пользу своихъ ученій. Эти доводы систематически сгруппированы у двухъ современныхъ психологовъ, Бэна и Горвица, и мы приведемъ ихъ цѣликомъ, а затѣмъ дадимъ ихъ разборъ.

Сводъ аргументовъ защитниковъ *спиритуализма* даетъ Бэнъ въ своемъ сочиненіи «Душа и тѣло» (Пер. съ VI изд. Кіевъ. 1880, стр. 168 и слѣд.). Вотъ они:

1) Душа должна быть причастна природѣ и сущности Божества.

2) Душа не имѣетъ опредѣленнаго мѣста въ тѣлѣ.

3) Разумъ и мышленіе, способность познаванія всеобщаго, не совмѣстны съ матеріей (Ѳ. Аквинатъ).

4) Достоинство духа требуетъ сущности высшей, сравнительно съ матеріей.

5) Матерія дѣлима, духъ недѣлимъ.

6) Матерія измѣняется и искажается, — духъ есть чистая субстанція.

7) Духъ активенъ, обладаетъ силою,—матерія пассивна, инертна.

8) Душа есть первоначальный источникъ, или начало жизни.

9) Духъ имѣетъ личную тождественность, частицы тѣла постоянно измѣняются.

Въ параллель этому, приведемъ важнѣйшіе аргументы *матеріалистовъ*, сгруппированные Горвицемъ въ его «Психологическихъ анализахъ»[1]).

1) Высшій основной принципъ слѣдующій: нѣтъ силы безъ вещества и вещества безъ силы; не существуетъ ни силы, которая была-бы нематеріальна, ни матеріи, которая не обладала-бы силой;

2) Законъ сохраненія матеріи и силы требуетъ однакоже безконечности ихъ бытія во времени и безпредѣльности въ пространствѣ; изъ обоихъ принциповъ слѣдуетъ:

3) Всеобщность, необходимость и неизмѣнность законовъ природы;

4) Невозможность личнаго акта творенія: возникновеніе и разрушеніе всего есть продуктъ самодвиженія и саморазвитія вещества,

5) И органическій живой міръ возникъ исключительно вслѣдствіе самодѣятельности вещества....

6) Нѣтъ конечныхъ причинъ, т. е. цѣлесообразныхъ явленій въ природѣ;

7) Душа имѣетъ мѣстомъ пребыванія мозгъ;

8) Соотношеніе мозга и души по существу равно соотношенію вещества и силы;

9) Нѣтъ прирожденныхъ идей: все мышленіе возникаетъ изъ чувственнаго воспріятія.

10) Нѣтъ безсмертія души.

11) Нѣтъ свободы воли.

Уже при бѣгломъ обзорѣ этихъ тезисовъ спиритуалистовъ и матеріалистовъ, легко замѣтить, что одни изъ нихъ, притомъ не менѣе половины, составляютъ только развитіе или примѣненіе немногихъ другихъ *основныхъ*, которые только и могутъ быть признаны *доводами* или главными положеніями обѣихъ

[1]) Psychol Analysen auf physiolog. Grundlage, I Th., Halle 1872, p. 25.

школъ. Такъ, напр., утвержденіе *спиритуалистовъ* о причастности души природѣ Божества и о достоинствѣ духа уже суть слѣдствія допущенія, что душа и божество существуютъ независимо отъ вещества и ему противуположны; утвержденіе, что душа не имѣетъ опредѣленнаго мѣста въ тѣлѣ, и другое — о несовмѣстимости способности познанія съ свойствами вещества суть также не столько доводы, сколько выводы изъ признаннаго положенія о разнородности духа и вещества.

Настоящія основанія *спиритуалистовъ* для утвержденія о самостоятельности духа, заключающіяся въ остальныхъ положеніяхъ, сводятся къ слѣдующему:

1) Матерія дѣлима, духъ недѣлимъ.

2) Матерія измѣняется—она пассивна, инертна и мертва, духъ—неизмѣненъ, обладаетъ силою, активенъ, является единственнымъ возможнымъ источникомъ жизни.

Этимъ аргументамъ матеріалисты противупоставляютъ слѣдующіе два главные:

1) Законы природы всеобщи, однообразны и необходимы —и матерія и силы вѣчны и безпредѣльны, слѣдовательно духъ не можетъ быть чѣмъ-то отличнымъ отъ силы, присущей матеріи, и есть ни что иное какъ эта сила, локализованная въ мозгу.

2) Нѣтъ силы безъ вещества и вещества безъ силы, слѣдовательно сила есть свойство матеріи, и всѣ свойства духа объяснимы изъ самодвиженія и саморазвитія матеріи-силы.

Остальныя положенія матеріалистовъ тоже представляютъ лишь развитіе этихъ основныхъ тезисовъ. Такъ четвертое, о невозможности происхожденія міра чрезъ актъ творенія, и пятое, о способѣ происхожденія органическаго міра, суть выводы изъ положенія о всеобщности законовъ природы; отрицаніе конечныхъ цѣлей, безсмертія души, прирожденныхъ идей и свободы воли суть слѣдствія отрицанія существованія духа, какъ самостоятельнаго начала, и признанія силы за простое свойство матеріи.

Очевидно далѣе, изъ разбора приведенныхъ основныхъ положеній матеріалистовъ и спиритуалистовъ, что главныя мысли, которыя въ нихъ содержатся, слѣдующія.

По мнѣнію спиритуалистовъ: 1) законы матеріи и духа различны (матерія дѣлима—духъ недѣлимъ, матерія измѣнчива—духъ неизмѣненъ), 2) матерія сама по себѣ инертна, безсильна безжизненна,—способность дѣйствія, силу, жизнь даетъ ей духъ,

одушевляющій ее и ей противуположный. По мнѣнію матеріалистовъ наоборотъ· 1) законы матеріи и духа тождественны, необходимы, 2) матерія не отдѣлима отъ силы и сила отъ матеріи—и жизнь и духъ суть продукты развитія этой матеріальной силы.

Сведя· такимъ образомъ къ простѣйшимъ формуламъ основныя положенія спиритуалистовъ и матеріалистовъ, мы уже легко можемъ видѣть, что главный пунктъ разногласій между ними есть ученіе объ отношеніи вещества и силы. И тѣ и другіе признаютъ, что духъ есть сила, но вторые считаютъ силу неразрывною принадлежностью или даже самою основою вещества, первые признаютъ ее чѣмъ-то противуположнымъ матеріи и совершенно разнороднымъ съ нею. Самое утвержденіе однородности или разнородности законовъ вещества и силы есть собственно только слѣдствіе того или другого воззрѣнія на отношенія силы и вещества и является весьма условнымъ разномнѣніемъ, такъ какъ можно предположить, что и при разнородности этихъ началъ всего существующаго, законы природы, будучи ничѣмъ инымъ какъ *законами взаимодѣйствія* этихъ разнородныхъ началъ, по существу своему однородны, однообразны и неизмѣнны для всей природы, — что же касается до «необходимости» ихъ, то съ одной стороны такая необходимость можетъ быть продуктомъ свободной воли Творца, съ другой — относительная свобода духа нашего, можетъ быть, тоже есть лишь продуктъ дѣйствія этихъ необходимыхъ законовъ, свободно измышленныхъ Высшимъ свободнымъ духомъ, т. е. есть сама — одна изъ формъ необходимости [1]).

Слѣдовательно, коренной вопросъ во всемъ спорѣ есть вопросъ *о соотношеніи силы и вещества*. А этотъ вопросъ сводится къ вопросу о томъ, *что такое сила*?

---

[1]) Что такое примиреніе свободы и необходимости возможно —это мы не разъ доказывали въ статьяхъ «О свободѣ воли», а также «О Дж. Бруно и пантеизмѣ». Если наша точка зрѣнія правильна, то она приведетъ къ выводу, что однородные въ концѣ концевъ законы природы дифференцируются на два класса законовъ—необходимаго дѣйствія вещества на силу и свободнаго дѣйствія силы на вещество *въ процессѣ ихъ взаимодѣйствія*, при чемъ необходимое дѣйствіе вещества и свободное дѣйствіе духа суть частныя формы высшей «свободной необходимости».

Въ возможности выразить идею духа терминомъ силы, никто не сомнѣвается; но многіе признаютъ въ то же время возможнымъ выразить идею матеріи терминомъ силы. Если бы однако и то и другое оказалось возможнымъ, то и тогда споръ спиритуалистовъ и матеріалистовъ еще не былъ бы рѣшенъ, такъ какъ можетъ быть есть *два рода силъ*: сила-духъ и сила-вещество, или сила духовная и сила матеріальная. Если есть такіе два рода силъ, то спиритуалистическій дуализмъ оказался бы совершенно правымъ въ признаніи двойственности началъ. Если же есть только одинъ родъ силъ, то оказался бы правымъ матеріализмъ, ибо силу матеріальную, какъ болѣе конкретно и непосредственно данную для человѣка, труднѣе отвергнуть, чѣмъ силу духовную—невидимую, недоступную чувствамъ.

Но, чтобы рѣшить вопросъ, существуетъ ли два рода силъ или одинъ, необходимо всетаки прежде всего отдать себѣ отчетъ въ томъ, *что такое сила* и познаваема ли *для науки* ея сущность? Этимъ вопросомъ мы и займемся въ слѣдующей главѣ.

VI.

Познаваема ли для науки сущность силы?

Мы не имѣемъ конечно возможности въ этой статьѣ изложить со всею необходимою подробностью и обстоятельностью всѣ ученія о силѣ, какія существуютъ въ настоящее время въ наукѣ, и подвергнуть ихъ надлежащему разчлененію и обсужденію по всѣмъ правиламъ научной критики, такъ какъ это завело бы насъ въ такія частности и потребовало бы такого обширнаго мѣста, какія не соотвѣтствуютъ принятому нами съ самаго начала масштабу анализа. Эту детальную работу, какъ уже было замѣчено нами, мы выполнимъ въ другомъ, болѣе обширномъ трудѣ. Здѣсь же мы постараемся выдѣлить и выяснить лишь самые существенные пункты современныхъ научныхъ ученій о силѣ, пользуясь между прочимъ систематическимъ очеркомъ этихъ ученій въ «Исторіи матеріализма» Ланге[1]).

---

[1]) II т., отд. II, глава II. Сила и вещество.

Въ современныхъ научныхъ ученіяхъ о силѣ есть *три идеи*, которыя имѣютъ для нашего послѣдующаго анализа особенную важность. Эти три идеи могутъ быть выражены кратко тремя терминами: *превращеніе силъ*, *единство силъ въ природѣ*, *законъ сохраненія силы или энергіи*.

Двѣ первыя идеи имѣютъ еще, въ настоящее время, характеръ болѣе или менѣе *вѣроятныхъ гипотезъ*. Возможность превращенія однѣхъ силъ въ другія сама по себѣ не подлежитъ сомнѣнію, но превратимость *всѣхъ* силъ—низшихъ въ высшія—научно не доказана, а есть лишь теоретическое обобщеніе нѣкоторыхъ частныхъ случаевъ, представляющее однако-же значительную степень вѣроятности. Въ такой-же мѣрѣ можетъ быть признана доказанною и параллельная гипотеза «единства» всѣхъ силъ природы. Законъ сохраненія энергіи, напротивъ, какъ показываетъ самый терминъ «закона», вполнѣ доказанъ относительно всѣхъ силъ, подвергавшихся до сихъ поръ строгому научному изслѣдованію, т. е. по крайней мѣрѣ относительно всѣхъ такъ называемыхъ «физическихъ силъ».

Но всѣ эти три идеи, относящіяся къ области науки о силѣ, еще *ни малѣйшимъ образомъ* не предрѣшаютъ вопроса о *сущности* силы, такъ какъ онѣ касаются только *взаимнаго отношенія* «силъ», а отнюдь не *природы* «силы». Можно сказать даже, что именно эти гипотезы и законы затрудняютъ рѣшеніе послѣдняго вопроса и затемняютъ идею силы, какъ *общей основы* всѣхъ частныхъ силъ, превратимыхъ другъ въ друга и по существу единыхъ и неуничтожимыхъ. Очевидно, что именно гипотеза превращенія силъ заставляетъ признать несущественными для характеристики основной природы «силы» тѣ признаки отдѣльныхъ силъ, напр. силъ свѣта, теплоты, магнетизма, электричества, которые, въ случаѣ признанія «многихъ» независимыхъ другъ отъ друга силъ, могли бы быть разсматриваемы какъ существенные показатели ихъ сущности. Вообще: *что-же такое* измѣняется, превращается и все таки сохраняется во всѣхъ частныхъ формахъ или проявленіяхъ *единой силы?* На это упомянутыя обобщенія вовсе не даютъ отвѣта.

Однако, можетъ быть, современное естествознаніе какими нибудь другими способами даетъ намъ отвѣтъ на вопросъ о томъ, *что такое сила въ ея отношеніи къ веществу?* Для этого

надо обратиться къ существующимъ въ наукѣ прямымъ опредѣленіямъ силы.

Къ сожалѣнію, одного общаго и всѣми признаннаго опредѣленія мы въ наукѣ не найдемъ. Одна школа естествоиспытателей—по преимуществу состоящая изъ спеціалистовъ-біологовъ — опредѣляетъ силу, какъ *свойство вещества*. Во главѣ этой школы стоятъ именно нѣмецкіе матеріалисты. Молешоттъ говоритъ, что «то свойство вещества, которое дѣлаетъ возможнымъ его движеніе, мы называемъ силой». Бюхнеръ заявляетъ, что «еслибы не было частицъ матеріи, которыя могутъ быть приведены въ электрическое состояніе, то не было-бы электричества», и на основаніи этого и другихъ подобныхъ соображеній заключаетъ, что «сила есть простое качество вещества».

Другая школа, состоящая по преимуществу изъ физиковъ и имѣющая во главѣ Ампера и Коши, предшественникомъ которыхъ является ученый іезуитъ прошлаго вѣка Босковичъ, въ сущности вовсе не даетъ никакого опредѣленія силы, такъ какъ самую матерію считаетъ возможнымъ разложить на силы, свести къ элементамъ силъ — своего рода «непротяженнымъ атомамъ» или «центрамъ силъ» (динамидамъ). Эта школа, все болѣе и болѣе усиливающаяся въ своемъ составѣ и вліяніи и считающая лишь вопросомъ времени — сведеніе всей протяженной матеріи къ непротяженнымъ и недоступнымъ никакому конкретному описанію элементарнымъ силамъ, конечно уже a priori должна отказаться отъ попытки опредѣленія «силы» путемъ конкретныхъ терминовъ чувственнаго или матеріальнаго опыта (ея «элементы силъ» вѣдь недоступны никакимъ чувствамъ).

Третья школа, состоящая частью изъ физиковъ, частью изъ біологовъ съ болѣе широкимъ философскимъ кругозоромъ, откровенно признаетъ и матерію, и силу неизбѣжными понятіями или отвлеченіями человѣческаго ума, реальные объекты которыхъ, существующіе независимо отъ мысли человѣческой, какъ своего рода субстраты или сущности, для науки съ ея опытными методами едва-ли опредѣлимы. Въ числѣ этихъ ученыхъ-натурфилософовъ назовемъ Гельмгольца, Дюбуа-Реймонда, Фехнера. Гельмгольцъ говоритъ съ одной изъ своихъ рѣчей о сохраненіи энергіи: «наука разсматриваетъ предметы внѣшняго міра по *двумъ отвлеченіямъ*. Во первыхъ, просто по ихъ *существованію*, *помимо ихъ дѣйствій* на другіе предметы или на наши органы

чувствъ,—какъ таковые мы называемъ ихъ *матеріею*... Существованіе матеріи самой по себѣ для насъ—спокойное, *бездѣйственное*: мы отличаемъ въ ней пространственное распредѣленіе и количество (масса), которое полагается вѣчнымъ, неизмѣннымъ. *Качественныя* же различія мы не можемъ приписать матеріи самой въ себѣ, ибо если мы говоримъ о различныхъ (по качеству) матеріяхъ, то мы полагаемъ ихъ различіе только въ различіи ихъ дѣйствія, т. е. въ *силахъ....*». Это и заставляетъ насъ, по мнѣнію Гельмгольца, придти къ второму отвлеченію, а именно къ понятію *силы*. Далѣе Гельмгольцъ разсуждаетъ о невозможности полнаго раздѣленія другъ отъ друга понятій матеріи и силы и невозможности признанія «недѣйствительности» которой-либо изъ нихъ въ ущербъ другой: «и матерія, и сила, говоритъ онъ, суть отвлеченія отъ дѣйствительности, составленныя *совершенно одинаковымъ образомъ*» (Ланге, II, 196).

Еще болѣе *скептическимъ* оказывается мнѣніе Дюбуа-Реймонда. Уже въ своемъ изслѣдованіи «О животномъ электричествѣ» онъ говоритъ, что въ «понятіяхъ о силѣ и веществѣ мы видимъ возвращеніе того-же дуализма, какой обнаруживается въ представленіяхъ о Богѣ и мірѣ, о душѣ и тѣлѣ...». «Что мы выигрываемъ, когда говоримъ, что вслѣдствіе взаимной силы притяженія сближаются между собою двѣ вещественныя частички? Ни тѣни вникновенія въ сущность процесса». Въ другомъ мѣстѣ, обнаруживъ относительность понятій силы и матеріи *въ наукѣ*, Д. Р. замѣчаетъ: «если мы спросимъ, что же остается, если ни сила, ни матерія не имѣютъ дѣйствительности, то тѣ, которые становятся со мною на одну точку зрѣнія, отвѣчаютъ слѣдующимъ образомъ. человѣческому уму не дано въ этихъ вещахъ выйдти изъ послѣдняго противорѣчія»... (Ланге, II, 185—188).

Сходныя мысли высказывалъ и знаменитый физикъ Фехнеръ въ своемъ «Ученіи объ атомахъ»: «Сила для физики, говоритъ онъ, есть ничто иное, какъ *вспомогательное выраженіе* для изложенія законовъ равновѣсія и движенія, и всякое ясное пониманіе физической силы приводитъ насъ къ этому. Мы говоримъ *о законахъ силы*; но если взглянемъ ближе, то это только законы *равновѣсія и движенія*, которые имѣютъ значеніе только по отношенію къ матеріи» (Ланге, II, 199).

Эти слова можно сопоставить съ слѣдующими словами другого знаменитаго англійскаго физика Максуэлля: «Все что *мы*

знаемъ *о матеріи* сводится къ ряду *явленій*, въ которыхъ энергія переносится отъ одной части матеріи къ другой, пока въ какой-нибудь части этого ряда не подѣйствуетъ на наше тѣло, и тогда мы сознаемъ въ себѣ ощущенія» (Матерія и движеніе, пер. Антоновича, СП. 1885, стр. 113).

Вслѣдствіе всѣхъ подобныхъ соображеній, новѣйшіе физики, отъ которыхъ мы только и могли бы ожидать *научнаго опредѣленія силы*, въ ея соотношеніи съ матеріей, обыкновенно совершенно отказываются отъ опредѣленія природы силы и замѣняютъ часто терминъ силы терминомъ *энергіи*, опредѣляя энергію какъ «способность производить работу», а работу, какъ «произведеніе измѣненія въ конфигураціи системы съ противодѣйствіемъ силы, которая сопротивляется этому измѣненію» и т. п. Очевидно, не будучи въ состояніи дать реальное опредѣленіе силы, они замѣняютъ его рядомъ условныхъ выраженій или символовъ, не имѣющихъ никакого осязательнаго и конкретнаго значенія для не-спеціалистовъ.

Мы конечно могли бы еще умножить всѣ эти указанія многочисленными ссылками на другихъ физиковъ, напр. Тиндаля, Секки, Бальфура Стюарта, Клаузіуса, Гирна и др., а также химиковъ (опредѣленія вещества) и другихъ натуралистовъ; но полагаемъ, что для ближайшихъ нашихъ цѣлей и приведенныхъ мѣстъ достаточно для того, чтобы читатель убѣдился, что *научнаго опредѣленія силы* въ соотношеніи съ матеріею не существуетъ и что оно даже *невозможно*, такъ какъ наука имѣетъ дѣло только съ внѣшними проявленіями или «явленіями» (выражаясь философскимъ языкомъ) какъ силы, такъ и вещества, а эти явленія въ свою очередь суть только выраженія *отношеній* непосредственно - неизвѣстныхъ въ своей природѣ объектовъ нашего опыта. Если и возможно для человѣческаго ума перейти отъ этихъ явленій къ опредѣленію или уясненію природы ихъ носителей, то лишь путемъ весьма сложнаго процесса анализа соотношенія между *нашими представленіями и дѣйствительностью*, т. е. чрезъ посредство «психологической теоріи знанія», которая одна только и въ состояніи рѣшить проблему этого соотношенія. Поэтому и Ланге въ заключительной части своей главы о естественно-научныхъ теоріяхъ силы и вещества приходитъ къ слѣдующему выводу: «вся задача силы и вещества (т. е. задача опредѣленія ихъ природы) сводится на задачу теоріи поз-

нанія; для естественныхъ наукъ можно найти твердую почву только въ *отношеніяхъ*, при чемъ всегда *гипотетически* вводятся *носители этихъ отношеній*, напр. атомы; предполагается конечно, что изъ этихъ реальностей не дѣлаютъ никакой догмы, что неразрѣшенныя задачи умозрѣнія оставляются на своемъ мѣстѣ и принимаются за то, что они есть, т. е. за задачи *теоріи познанія*» (II, 200).

Самъ Ланге не разрѣшаетъ этихъ задачъ теоріи познанія, да и къ самой разрѣшимости ихъ, какъ можно видѣть изъ приведенныхъ выше разсужденій его «о тщетности попытокъ пробиться за границы познанія», относится скептически.

Мы не раздѣляемъ этого скептицизма и попытаемся доказать, что если для опытной науки, какъ таковой, по самому свойству методовъ ея и матеріала, надъ которымъ она оперируетъ, совершенно недоступно уясненіе природы вещества и силы, какъ основъ *явленій* чувственнаго опыта, то философъ можетъ, опираясь на психологическій анализъ природы и содержанія представленій или, другими словами, на особую теорію познанія, установленную на основаніяхъ совершенно научныхъ, построить мостъ отъ своихъ представленій къ объективной дѣйствительности, отъ «явленій» къ ихъ «сущностямъ» или «основамъ» и при этомъ можетъ найти косвенное подтвержденіе своимъ выводамъ даже въ тѣхъ-же положеніяхъ точной науки, т. е въ гипотезахъ превращенія и единства силъ, въ законѣ сохраненія энергіи, въ біологической теоріи развитія и другихъ современныхъ научныхъ идеяхъ.

Именно только въ союзѣ со всѣми этими *научными* идеями философъ и можетъ въ сущности построить прочное міровоззрѣніе. Во всѣ времена переработка содержанія *философіи* и ея возрожденіе въ томъ и состояли, чтобы при помощи новыхъ научныхъ открытій расширять и утверждать на болѣе и болѣе крѣпкихъ основахъ ея идеальныя построенія. Но при этомъ у нея всегда была и своя область — истинная *положительная* основа ея построеній — психологическая теорія познанія, вѣчно перерабатываемая и все болѣе и болѣе углубляемая на основаніи выводовъ развивающейся, въ союзѣ съ другими естественными науками, спеціальной науки психологіи или «физіологической психологіи», какъ можно назвать эту науку нынѣ, если хотѣть выразить особенности ея современныхъ пріемовъ.

На почвѣ этой физіологической психологіи еще никѣмъ въ наше время не была переработана съ достаточною широтою и полнотою *теорія познанія*. Если совершить эту переработку, то не должна ли она дать намъ и новую космологію, т. е. новую философію вселенной? Въ слѣдующихъ главахъ мы попытаемся намѣтить рѣшеніе этого вопроса, начавъ прежде всего съ разсмотрѣнія *метода*, при помощи котораго можно подойти къ *философской постановкѣ* вопроса *о природѣ силы* въ соотношеніи съ обѣими идеями—матеріи и духа, съ которыми обыкновенно связывается такъ или иначе это понятіе. Теорія этого метода и будетъ представлять собою конечно краткое начертаніе нашей собственной теоріи познанія[1]).

VII.

Выясненіе настоящаго значенія проблемы знанія.

Проблема знанія занимала мыслителей съ древнѣйшаго времени. Еще въ краткихъ изрѣченіяхъ Гераклита, Ксенофана и другихъ греческихъ философовъ VI вѣка до Р. Хр. — о недостовѣрности ощущеній глаза, уха и другихъ органовъ чувствъ, какъ источниковъ знанія, и о возможности постигнуть природу всего существующаго только одною мыслью, умомъ, мы видимъ первые зачатки теоріи познанія въ европейской философіи. Многообразныя переработки теоріи знанія составляютъ затѣмъ главную основу, источникъ оригинальности и прочности всѣхъ великихъ философскихъ системъ древняго и новаго времени — системъ Платона, Декарта, Лейбница, Канта, Шопенгауэра, и всѣхъ тѣхъ философскихъ ученій, которые имѣли рѣшающее вліяніе на судьбу науки, вызывая переработку ея методовъ (ученія Бэкона, Локка, Юма, Ог. Конта и т. д.). И въ настоящее время

[1]) Въ своемъ трудѣ «Къ вопросу о реформѣ логики» мы отрицали самостоятельное значеніе теоріи познанія, какъ науки, и все содержаніе ея включали въ эмпирическую науку о познаніи—логику. Мы и теперь отказываемся признать теорію познанія отдѣльной «наукой», ибо она вовсе не наука, а часть системы чисто философскихъ «построеній», но мы не думаемъ нынѣ болѣе, чтобы ея задачи совпадали съ задачами логики, такъ какъ при созиданіи теоріи познанія приходится часто прибѣгать къ широкому философскому синтезу.

каждый самостоятельный мыслитель, начиная мыслить и намѣреваясь перестроить какіе-либо выводы знанія, прежде всего принужденъ разобрать основы всякой мысли и всякаго знанія. Теорія знанія есть единственный возможный «каменный» фундаментъ для построенія прочныхъ «домовъ» мысли, которыя могли-бы устоять противъ вѣтровъ и бурь нравственной стихіи,— противъ страстей и скоропреходящихъ увлеченій человѣческаго сердца.

Въ чемъ-же состоитъ проблема знанія, столько вѣковъ занимающая мысль человѣка?

«Человѣкъ можетъ непосредственно знать только свои собственныя состоянія» — вотъ тотъ выводъ, который, всячески видоизмѣняясь въ способахъ своего выраженія, составляетъ истинный узелъ всей проблемы знанія. Онъ былъ высказанъ впервые довольно отчетливо греческими софистами въ V вѣкѣ до Р. Хр., и софисты, расширивъ его до догматическаго утвержденія, что «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей», отвергли вмѣстѣ съ тѣмъ возможность всякаго истиннаго *объективнаго* знанія. Такимъ образомъ было положено начало той отрицательной доктринѣ знанія, которая называется *скептицизмомъ* и которая, въ столь разнообразныхъ, болѣе общихъ и абсолютныхъ, или болѣе частныхъ и ограниченныхъ формахъ, постоянно вновь нарождалась и вела вѣчную, непримиримую борьбу съ знаніемъ. Она на многіе вѣка обусловливала паденіе наукъ, преобладаніе однѣхъ наукъ надъ другими, паденіе и возрожденіе религіозныхъ ученій, смѣну различныхъ нравственныхъ доктринъ.

Мы не станемъ слѣдить подробно за судьбами скептицизма, то побѣждаемаго другими ученіями о знаніи, то вновь возстающаго изъ праха въ совершенно новыхъ и неожиданныхъ формахъ, въ которыхъ даже опытный глазъ не всегда узнаваль стараго знакомаго. Скажемъ только, что скептицизмъ и теперь отнюдь не исчезъ: онъ принялъ только новую форму выраженія въ современномъ позитивизмѣ и эмпиризмѣ, обративъ всѣ силы своего *отрицанія* на сферу «внутренняго опыта», какъ источника достовѣрнаго знанія высшихъ нравственныхъ началъ, внутренней природы или сущности вещей.

Скептицизмъ есть крайность. Но если мы можемъ знать непосредственно «только свои собственныя состоянія» и если въ ряду этихъ состояній мы встрѣчаемся съ иллюзіями или обма-

нами органовъ чувствъ, съ галлюцинаціями или обманами мозга, наконецъ съ созданіями и выдумками своего воображенія, то понятно, что такою-же крайностью является и обратное воззрѣніе, что намъ доступно безусловное истинное знаніе *всего существующаго* — воззрѣніе, именуемое *догматизмомъ*. Догматизмъ еще древнѣе скептицизма, такъ какъ представлялъ собою нестолько сознательную доктрину знанія [1]), сколько выраженіе инстинктивнаго, природнаго довѣрія человѣка къ своимъ ощущеніямъ и понятіямъ, какъ показателямъ и опредѣленіямъ природы вещей. Онъ точно также вѣчно возрождался въ новыхъ формахъ, какъ только человѣчество, занятое спеціальными вопросами знанія или интересами жизни, забывало упомянутую великую истину, что «мы знаемъ только свои собственныя состоянія». Поэтому позитивизмъ и эмпиризмъ, по странному противорѣчію съ своими скептическими посылками, и въ настоящее время легко увлекаютъ спеціалистовъ естествознанія въ односторонній *догматизмъ* — чрезмѣрное довѣріе къ «внѣшнему» опыту, какъ орудію знанія всеобъемлющаго. Этимъ и объясняется возникновеніе на почвѣ естествознанія грубо-догматической доктрины матеріалистовъ. Но другіе естествоиспытатели и люди жизни, подъ вліяніемъ того-же догматизма, побужденіями чувства своего, столь же легко склоняются къ противоположной совершенно некритической доктринѣ «спиритизма». Передъ глазами русскаго общества такихъ примѣровъ достаточно.

Въ чемъ-же дѣло? Соотвѣтствуютъ-ли единственно извѣстныя намъ «собственныя наши состоянія»—объективной дѣйствительности, т. е внѣшнимъ и внутреннимъ свойствамъ вещей, или же нѣтъ?

Догматизмъ съ плеча и безъ всякой критики признаетъ такое соотвѣтствіе. Если это соотвѣтствіе касается сферы внѣшняго опыта, то догматизмъ называется *наивнымъ реализмомъ*, потому что «наивно» признаетъ «реальность» объектовъ нашихъ ощущеній, если-же означенное соотвѣтствіе нашихъ состояній дѣйствительности касается сферы внутренняго опыта, то догматизмъ называется *мистицизмомъ*, такъ какъ признаетъ возможность проникновенія во всѣ тайны бытія путемъ внутренняго чувства (μύω—закрываю, μυστικός—тайный, закрытый).

[1]) Какъ «доктрина» знанія всеобъемлющаго, *догматизмъ* обыкновенно назывался *раціонализмомъ*.

Скептицизмъ, на оборотъ, *безусловно отрицаетъ* упомянутое соотвѣтствіе нашихъ состояній свойствамъ объективной дѣйствительности. Если онъ обращенъ только на *внѣшній* опытъ, то называется *идеализмомъ*,—если-же только на *внутренній*, то называется одностороннимъ *эмпиризмомъ* или *позитивизмомъ*.

Послѣдовательно-проведенный и полный догматизмъ, признавая всѣ наши ощущенья и мнѣнія истинными, разрушилъ-бы знаніе, ибо въ самомъ дѣлѣ сдѣлалъ-бы человѣка со всѣми индивидуальными его состояніями «мѣрою знанія»; послѣдовательно-проведенный скептицизмъ въ такой-же степени разрушилъ-бы всякую возможность знанія, провозглашая всѣ наши ощущенія и мнѣнія субъективными, ошибочными.

Les extrémités se touchent. Формулы: «все истинно» и «все ложно» сходятся въ признаніи человѣка за мѣру всѣхъ вещей, хотя и съ противуположныхъ точекъ зрѣнія, а слѣдовательно сходятся и въ разрушеніи возможности достовѣрнаго, общаго (неиндивидуальнаго) знанія.

Но вѣра въ знаніе въ человѣкѣ сильна, ибо если ее разрушить вполнѣ, то разрушится и возможность *всякаго взаимодѣйствія* съ природою и другими существами, которая однакоже ежечасно подтверждается фактами жизни. Поэтому человѣкъ никогда серіозно не сомнѣвался, ни въ возможности истиннаго знанія (вѣдь самый скептицизмъ есть доктрина знанія), ни въ различіи истинныхъ знаній отъ ложныхъ (вѣдь и скептики думали, что они знаютъ, въ противоположность другимъ людямъ, нѣчто болѣе истинное, а именно что знаніе невозможно).

Поэтому-то также и скептицизмъ и догматизмъ гораздо чаще встрѣчались въ относительной и условной формѣ — съ одной стороны, идеализма и эмпиризма, съ другой—наивнаго реализма и мистицизма, чѣмъ въ формѣ абсолютной, которая не могла безъ противорѣчій отстоять свои положенія. Другими словами, человѣчество инстинктивно или сознательно допускало, что знаніе *возможно*, но что *не всякое знаніе истинно*, и стремилось именно опредѣлить *въ какой мѣрѣ и степени наши собственныя состоянья соотвѣтствуютъ и не соотвѣтствуютъ истинной природѣ вещей*. Изслѣдованіе этой мѣры соотвѣтствія есть въ то-же время изслѣдованіе *предѣловъ истиннаго знанія*.

Такимъ образомъ, проблема знанія состоитъ въ установленіи предѣловъ или мѣры соотвѣтствія нашихъ собственныхъ

состояній—той дѣйствительности, которая, какъ мы предполагаемъ, вызываетъ и порождаетъ ихъ.

Перенесеніе нашихъ собственныхъ состояній на другія вещи и предметы дѣйствительности—допущеніе, что эти состоянія суть въ то-же время выраженія природы того, что существуетъ внѣ насъ и независимо отъ насъ, называется *антропоморфизмомъ*, т. е. *очеловѣчиваніемъ* дѣйствительности.

Къ антропоморфизму, во всѣхъ возможныхъ его формахъ, человѣческій умъ всегда былъ склоненъ.

Всѣмъ напр. извѣстно, что многіе древніе языческіе народы представляли себѣ боговъ своихъ, какъ людей высшаго разряда, и приписывали имъ не только всѣ достоинства, но и всѣ недостатки, слабости, пороки людскіе. Ихъ боги ѣли и пили, любились и множились, ссорились и даже бранились, дѣлали великія и малыя, хорошія и подлыя дѣла. Всякій, кто читалъ Иліаду и Одиссею, имѣетъ конечно понятіе о томъ, какъ благодушно жилось, по мнѣнію Грековъ, этой семьѣ или, вѣрнѣе, этому племени боговъ на ихъ сказочномъ Олимпѣ. Хотя, конечно, эти боги были выдумкою игривой фантазіи южнаго народа, тѣмъ не менѣе онъ принималъ эти выдумки за дѣйствительность—и сомнѣніе въ ея достовѣрномъ существованіи обошлось дорого многимъ греческимъ философамъ (изгнаніе Анаксагора, смерть Сократа).

Чѣмъ же погрѣшали греки, принимая свои фантазіи за нѣчто реальное? Очевидно тѣмъ, что они кроили боговъ по людской мѣркѣ, приписывали богамъ *свой образъ и видъ, свои чувства и мысли*. Этотъ-то ошибочный пріемъ мышленія и названъ былъ впослѣдствіи *антропоморфизмомъ*. Хотя это слово возникло гораздо позднѣе, тѣмъ не менѣе фактически противъ греческаго антропоморфизма боролись уже древнѣйшіе греческіе философы. Такъ, еще въ VI в. до Р. Хр., философъ *Ксенофанъ* слѣдующимъ образомъ иронизировалъ надъ антропоморфизмомъ: «Смертные думаютъ, что боги рождаются, что они имѣютъ ощущенія, рѣчь и тѣлесныя формы людей. Но если бы быки и львы имѣли руки и могли писать и дѣлать тѣ-же дѣла, что и люди, то быки изобразили-бы своихъ боговъ какъ быковъ, лошади въ видѣ лошадей и, вообще, всѣ живо ныя придали-бы имъ

тѣла и формы, какія сами имѣютъ». Впослѣдствіи понятіе антропоморфизма все болѣе и болѣе разширялось, и подъ нимъ стали разумѣть вообще всякія неправильныя представленія человѣка о природѣ, которой онъ приписывалъ свою жизнь, свои чувства и мысли. Слово «антропоморфизмъ» получило постепенно значеніе эпитета, которымъ, безъ всякой дальнѣйшей критики, набрасывалась тѣнь на ту или другую доктрину

Но противники антропоморфизма объ одномъ не подумали, а именно, что если мы знаемъ только свои собственныя состоянія и такимъ образомъ изъ предѣловъ своего субъекта никакимъ образомъ выйти не можемъ, то всякое знаніе, въ той степени въ какой оно возможно, будетъ знаніемъ *антропоморфическимъ*. Если мы и познаемъ міръ и вообще «объекты», то *только чрезъ себя*. Свойства вещей могутъ быть намъ извѣстны только въ формѣ нашихъ ощущеній, внѣшнихъ и внутреннихъ, которыя суть прежде всего ощущенія перемѣнъ въ *нашихъ* тканяхъ и органахъ. Въ каждомъ процессѣ познаванія мы переносимъ на вещи частицу своего «я», своей природы, своихъ состояній. Иное знаніе для насъ невозможно.

И что́ всего любопытнѣе—съ прогрессомъ наукъ, изслѣдующихъ организмъ, т. е. анатоміи и физіологіи, истинные объекты нашего знанія отодвигаются все болѣе и болѣе въ глубь нашего собственнаго существа. Древніе греческіе философы думали, что отъ предметовъ отдѣляются и проходятъ чрезъ поры органовъ чувствъ въ чувствилище особыя «истеченія» или легкіе эфирные «образы» (εἴδωλα) предметовъ, которые и напечатлѣваются въ сознаніи. Такимъ образомъ они допускали прямое общеніе познающаго субъекта съ объектомъ. Эта теорія жила до Декарта, хотя и была отчасти поколеблена еще Аристотелемъ. Съ Декарта и до новѣйшаго времени стало допускаться всѣми тѣми философами, которые придавали какое-либо реальное значеніе ощущеніямъ, что мы ощущаемъ собственно не предметы, а движенія въ органахъ чувствъ,—въ глазу, ухѣ и т. д., т. е. состоянія своей периферіи, находящейся подъ воздѣйствіемъ предметовъ или движеній среды, ими вызываемыхъ. Теперь уже признано, на основаніи изученія строенія и дѣятельности мозга, опытовъ съ перерѣзываніемъ глазныхъ и другихъ нервовъ и изслѣдованія психофизиками и психофизіологами явленій галлюцинаціи, иллюзіи и т. п., что мы непосредственно ощущаемъ

даже не состоянія глаза, уха и т. д., а соотвѣтствующія имъ вибраціи клѣточекъ мозга, да и то еще вѣроятно не тѣхъ, которыя непосредственно возбуждаются нервами (клѣтки спиннаго, продолговатаго, «средняго» мозга и пр.), а другихъ, *вторичныхъ*, возбуждаемыхъ вибраціями этихъ первичныхъ клѣточекъ и составляющихъ сѣрое вещество большого мозга. Значитъ, мы непосредственно ощущаемъ отраженныя вибраціи клѣточекъ, отдѣленныхъ отъ среды нѣсколькими посредствующими инстанціями и далеко запрятаныхъ въ одномъ уголку мозга. И если идеалисты говорили, что мы непосредственно ощущаемъ только *состоянія своей души*, то они очевидно всего ближе были къ истинѣ, такъ какъ мы конечно въ дѣйствительности ощущаемъ не самыя клѣточки, а ихъ *возбужденія*, т. е дѣйствія той силы, которая имъ даетъ жизнь и природа которой намъ еще совершенно неизвѣстна.

Не вполнѣ ли законно послѣ этого признать всякое наше знаніе *антропоморфическимъ*, т. е. знаніемъ чрезъ призму нашего «человѣческаго» субъекта, и не вполнѣ - ли естественно также превратить вопросъ о предѣлахъ истиннаго знанія, т. е. соотвѣтствія нашихъ состояній свойствамъ вещей, въ болѣе конкретный вопросъ — *о законныхъ предѣлахъ антропоморфизма въ знаніи*? При такой постановкѣ проблемы знанія мы не забудемъ никогда, изъ какихъ элементовъ оно непосредственно слагается

Съ того времени, когда человѣкъ впервые созналъ, что онъ непосредственно ощущаетъ міръ чрезъ себя, чрезъ свои состоянія, его не покидало раздумье о томъ, какъ оправдать возможность истиннаго отраженія дѣйствительности—ея свойствъ и ея законовъ — въ состояніяхъ его сознанія. Это заставило еще древнихъ философовъ искать *поруки* или такъ называемаго *критерія* истины, т. е такого непосредственно достовѣрнаго принципа, который бы ручался за то, что ощущенія наши *въ извѣстной мѣрѣ* истинны. Къ опредѣленію этого критерія истины мы теперь и перейдемъ.

VIII.

Въ чемъ заключается критерій истиннаго знанія.

Древніе эпикурейцы думали, что критерій или порука истинности нашихъ ощущеній лежитъ въ самихъ этихъ ощущеніяхъ, т. е. въ возможности ихъ взаимной повѣрки, сличенія и исправленія. Того-же мнѣнія держались и держатся всѣ новѣйшіе *сенсуалисты* и ихъ современные преемники—*позитивисты*. Нѣкоторые другіе древніе и новые философы думали, что критерій истины лежитъ въ представленіяхъ или представляющей способности ума, синтезирующей и исправляющей по извѣстнымъ законамъ ощущенія. Такъ думалъ еще Аристотель, а затѣмъ ясно установили этотъ критерій Стоики. Въ новое-же время его болѣе или менѣе сознательно принимали Бэконъ, Локкъ, Юмъ (истина есть согласіе всѣхъ представленій между собою). Затѣмъ, въ древности Сократъ и Платонъ, въ новое время Декартъ, Спиноза и многіе другіе раціоналисты признавали критеріемъ истиннаго знанія *ясныя* и *раздѣльныя* понятія ума, или идеи, т. е. въ сущности очевидность, имъ присущую.

Но всѣ эти критеріи имѣютъ одну общую слабую сторону. Всѣ они представляютъ своего рода petitio principii или предварительное допущеніе того, что требуется доказать. Нужно доказать возможность истинности ощущеній, представленій, идей, —между тѣмъ она доказывается тѣмъ, что прямо признается ихъ истинность, если не въ отдѣльности взятыхъ, то въ общей суммѣ. Притомъ различія упомянутыхъ критеріевъ другъ отъ друга болѣе кажущіяся, чѣмъ дѣйствительныя. Если мы только отвергнемъ *прирожденныя идеи*, въ смыслѣ вложенныхъ извнѣ готовыхъ выраженій истинной природы или сущности вещей, а въ этомъ смыслѣ прирожденныя идеи давно отвергнуты, то станетъ ясно, что всѣ элементы мысли, имѣя одинъ общій источникъ — опытъ, внѣшній и внутренній, могутъ быть одинаково истинны или ложны. Признаемъ-ли мы за критерій истиннаго знанія очевидность вполнѣ согласныхъ между собою ощущеній, представленій или понятій — дѣло мало измѣнится. Сущность вопроса въ томъ, ручается-ли взаимное согласіе всѣхъ образованій нашей мысли за ихъ истинность, т. е. можно-ли искать критерія ихъ истинности *въ нихъ самихъ*? А если, какъ

это предполагалъ еще Декартъ, вся наша жизнь есть подобіе сна, организованная и сплошная галлюцинація, организованный обманъ?

Сознавая такую возможность, Декартъ и искалъ такого дополнительнаго принципа, который заставилъ бы насъ отвергнуть подобную гипотезу обмана. Такой принципъ онъ и нашелъ въ понятіи всесовершеннаго и реальнаго (въ силу этого самаго совершенства) Бога, благость котораго не допускаетъ предположенія такого вѣчнаго обмана для существъ, его-же благостью сотворенныхъ. Но такъ какъ мы знаемъ о существованіи всесовершеннаго Бога только изъ ясной идеи о такомъ «всесовершенномъ существѣ», которую находимъ въ своемъ сознаніи (онтологическое доказательство бытія Божія), то очевидно, что Декартовская мысль вертѣлась въ своего рода колесѣ: благость Бога — порука истинности ясныхъ и раздѣльныхъ идей, ясная и раздѣльная идея — порука существованія благого и всесовершеннаго Бога, и т. д. (очевидный кругъ въ доказательствѣ).

Стоило новѣйшей отрицательной философіи провозгласить, что Бога нѣтъ, что Бога выдумало воображеніе человѣка, и гипотеза организованнаго обмана и непрерывной иллюзіи превратилась въ доктринѣ пессимизма въ несомнѣнную истину. «Все обманъ, обманъ и обманъ», смѣло провозглашаютъ пессимисты, — различныя степени обмана, «стадіи иллюзіи», какъ выражается Гартманъ, ибо всеблагого Бога нѣтъ и все въ мірѣ есть зло и обманъ. Я, человѣкъ, нахожусь въ вѣчномъ бреду, въ состояніи непрерывной галлюцинаціи—міръ есть въ сущности Ничто и я—Ничто, вышелъ изъ ничего и иду въ ничто, въ Нирвану.

Положимъ, что это объективированіе «Ничто», той нравственной пустоты, которую новѣйшіе мыслители обрѣтаютъ въ нѣдрахъ своего собственнаго «я», это перенесеніе на міръ своихъ субъективныхъ страданій, своей скуки и разочарованій, есть нисколько не болѣе законный антропоморфизмъ, чѣмъ Декартовское объективированіе идеи всесовершеннаго Бога, т. е. идеи «всего». Положимъ и для такого ученія, какъ скоро оно признаетъ себя истиннымъ, нуженъ тоже критерій истины, который-бы удостовѣрилъ, что и это объективированіе «иллюзіи и обмана» не есть своего рода *высшая стадія* иллюзіи и самообмана, такъ какъ не все-ли равно, вынесетъ-ли человѣкъ изъ себя въ міръ *все*

или ничто? Методъ тотъ-же въ обоихъ случаяхъ: вѣдь ничто внѣ меня есть ничто во мнѣ! Тѣмъ не менѣе, во всякомъ случаѣ Декартовскій *окончательный* критерій истины—благость Божія — есть критерій, который не въ состояніи устоять противъ глубокой философской критики.

Но если такъ, то гдѣ-же искать этого критерія? Мы стоимъ предъ какою-то очевидно трудно-разрѣшимою дилеммою: искать критерія истины *въ самихъ нашихъ состояніяхъ*, соотвѣтствіе которыхъ съ дѣйствительностью и надо доказать, повидимому не представляется возможнымъ, а искать его *внѣ этихъ состояній* тѣмъ болѣе невозможно, ибо во первыхъ мы признали, что ничѣмъ инымъ, кромѣ нихъ, мы непосредственно и не располагаемъ, а во вторыхъ несомнѣнно, что всякая наша идея о существующемъ внѣ насъ есть въ концѣ концевъ вынесенная наружу *наша идея*, идея чего-то, что находится въ насъ самихъ. Не остается-ли одинъ исходъ — *вѣра въ знаніе*, но тогда гдѣ предѣлы этой вѣры и не будетъ ли вѣра въ Магометовъ рай также законна, какъ и всякая вѣра въ наши представленія?

Читатель, надѣемся, понялъ изъ вышеизложеннаго всю трудность предстоящаго къ разрѣшенію вопроса

Мы видимъ изъ указанной только-что дилеммы лишь одинъ возможный выходъ. Надо намъ найти *въ насъ самихъ*, т. е. въ содержаніи нашей мысли, такой принципъ, который-бы имѣлъ въ то-же время значеніе *объективное*, *независимое отъ насъ*. Такимъ принципомъ не можетъ быть, какъ мы видѣли, *простое согласіе* нашихъ ощущеній, представленій и понятій между собою, ибо это согласіе можетъ быть имѣетъ только субъективную цѣну. Не можетъ быть имъ и ясность, раздѣльность, очевидность этихъ ощущеній и идей, ибо и эта очевидность, можетъ быть, совершенно субъективна и внѣ насъ не имѣетъ никакого значенія. Сослаться на инстинктъ или здравый смыслъ могутъ только люди, никогда не мыслившіе серіозно, философски. Какъ-же получить изъ нашихъ собственныхъ состояній принципъ, имѣющій силу *внѣ ихъ*, *за предѣлами ихъ*?

Начнемъ съ анализа самосознанія ребенка. Пусть каждый представитъ себя ребенкомъ и сознательно вычеркнетъ изъ сво-

его ума все то, что пріобрѣтено имъ посредствомъ опыта жизни, образованія и размышленія. Пусть останется tabula rasa, неисписанная доска.

Ребенокъ только что родился, онъ еще едва открылъ глаза и вообще только-что сдѣлался способнымъ къ ощущенію. И вотъ начинаются ощущенія. Онъ ощущаетъ сначала холодъ, потомъ его завертываютъ и онъ ощущаетъ тепло, потомъ онъ ощущаетъ голодъ, его несутъ къ матери или кормилицѣ и начинаются вкусовыя ощущенія, далѣе зрительныя, слуховыя, осязательныя—онъ еще не знаетъ предметовъ, но что-то видитъ и, постепенно пріучаясь фиксировать глазныя осп, видитъ всевозможныя разнообразныя цвѣта, формы, очертанія, — онъ еще не знаетъ о существованіи звуковъ и однако что-то слышитъ — разнообразные звуки, шумы, — далѣе осязаетъ прикосновеніе бѣлья, подушки, тюфяка, рукъ и губъ людей, и т. д. Онъ ощущаетъ, словомъ сказать, многообразныя свои состоянія, вызванныя средою или въ немъ самомъ возникшія, но еще не противуполагаетъ ихъ другъ другу, не различаетъ «себя» отъ «не-себя».

Но среди многообразія его ощущеній все чаще и чаще повторяются тождественныя и подобныя,—сумма его ощущеній всетаки ограничена. Повтореніе закрѣпляетъ слѣды прежнихъ ощущеній — сознательность ихъ растетъ. Наконецъ является память, а съ тѣмъ вмѣстѣ возникаетъ возможность сравненія, сличенія, сопоставленія ощущеній, т. е. способность соображенія. Ощущеніе превращается въ познаваніе.

Прежде всего въ повторяющихся ощущеніяхъ наступаетъ дифференціація, разграниченіе слѣдующаго рода. Ребенокъ начинаетъ смутно сознавать, что одни состоянія возникаютъ въ немъ самомъ — онъ ощутилъ голодъ, потомъ сжиманіе гортани отъ крика и движеніе членовъ своихъ—тутъ есть прямая связь. Но есть и другія состоянія, которыя не имѣютъ такой связи. Онъ лежитъ спокойно въ люлькѣ и видитъ переливы свѣта и тѣней, сочетанія цвѣтовъ и очертаній на потолкѣ или стѣнѣ и вдругъ на его полѣ зрѣнія неожиданно появляется нѣчто новое — новая комбинація цвѣтовъ и очертаній (лицо няньки, какъ онъ узнаетъ значительно позже). Вслѣдъ затѣмъ также неожиданно это явленіе растетъ (нянька приближается къ малюткѣ и нагибается) и онъ ощущаетъ прикосновеніе чего-то теплаго

на спинѣ и неожиданное сотрясеніе всего тѣла (его взяли на руки). Вдругъ глаза его закрылись отъ внезапнаго рѣзкаго впечатлѣнія (на глаза его попалъ лучъ свѣта) и онъ вздрогнулъ, а когда открылъ глаза, то все измѣнилось — новыя цвѣта, очертанія, фигуры.

При первыхъ впечатлѣніяхъ свѣта, не замѣтивъ какъ открылись глаза его послѣ сна, онъ могъ еще включить свои свѣтовыя и цвѣтовыя ощущенія въ цѣпь своихъ собственныхъ преемственныхъ состояній, но при всѣхъ этихъ внезапныхъ и неожиданныхъ перемѣнахъ онъ принужденъ инстинктивно искать причины не въ себѣ, а въ чемъ-то другомъ. Такъ возникаетъ въ немъ первая идея среды, міра, «не я».

Но вѣдь онъ уже отмѣтилъ инстинктивно постоянство, извѣстное однообразіе, тождественность или повторяемость и сходство своихъ ощущеній. Приходится теперь прослѣдить это явленіе въ двухъ направленіяхъ — въ состояніяхъ, возникающихъ преемственно и въ тѣсной связи въ немъ самомъ, и въ состояніяхъ, прерывисто возникающихъ независимо отъ него. И опытъ инстинктивно убѣждаетъ его, что и тамъ и тутъ есть извѣстная правильность, постоянство, которыя кажутся сначала независимыми другъ отъ друга. Внутри извѣстное закономѣрное повтореніе ощущеній голода, жажды, сырости, тепла, холода, сонливости, бодрости и т. д.,—извнѣ столь-же закономѣрное повтореніе ощущеній прибывающаго и убывающаго свѣта и тьмы, однородныхъ цвѣтовъ, очертаній, звуковъ, шумовъ, кожныхъ ощущеній, вкусовыхъ и т. д.

Потомъ все болѣе и болѣе выясняется связь внѣшней и внутренней закономѣрности — возможность взаимодѣйствія со средою, подобіе ея дѣйствій на меня и моихъ на нее. Дифференцированная или раздвоившаяся идея закономѣрности моего существованія вновь объединяется (интегрируется) въ идею всеобщей закономѣрности и однообразія, и убѣжденіе въ ея необходимости и является инстинктивнымъ критеріемъ возможности истиннаго знанія, ибо если я часть *всего*, ему подобная, то *въ силу этого подобія* мои состоянія и могутъ соотвѣтствовать свойствамъ вещей, выражать ихъ природу, и въ силу его *я* могу чрезъ себя—*отраженіе всего*, *выраженіе законовъ всего*—познать *все*.

Такъ *инстинктивно* разсуждаетъ и мыслитъ человѣкъ превращаясь изъ ребенка въ человѣка взрослаго, увѣреннаго въ бытіи міра и считающаго возможнымъ познать его.

Но какъ, въ такомъ случаѣ, разсуждать философу? Не слѣдуетъ-ли ему повторить вполнѣ *сознательно* и *методически* тотъ процессъ мысли, который безсознательно совершается въ умѣ ребенка?

«Человѣкъ познаетъ подобное подобнымъ—землю землею, воду водою, воздухомъ божественный воздухъ, огнемъ вѣчный огонь, любовью любовь и ненавистью ненависть», сказалъ еще древній греческій философъ Эмпедоклъ (V в. до Р. Хр.) и въ этой наивной формулѣ его скрывается глубокомысленное выраженіе единственно возможнаго и въ нашъ вѣкъ критерія истины —*закона однообразія природы*, выведеннаго всецѣло изъ анализа содержанія нашего опыта, нашихъ собственныхъ душевныхъ состояній.

Если философъ, подобно Декарту, усомнится сначала во всемъ существующемъ, то однообразіе и единство его опытовъ прежде всего выразится *въ выводѣ объ однообразіи и закономѣрности его собственнаго существованія* (cogito ergo sum). Но далѣе тѣмъ же процессомъ этотъ выводъ дифференцируется. Дѣло въ томъ, что именно сознаніе упомянутой «закономѣрности» нашего бытія есть уже твердое сознаніе неразрывной связи *причинъ и дѣйствій*, а такъ какъ эта связь иногда объяснима лишь при предположеніи существованія «не я», т. е. среды, въ которой лежатъ причины извѣстныхъ нашихъ состояній (такъ какъ мы въ себѣ *ихъ не находимъ*), то изъ того же обобщенія логически вытекаетъ идея внѣшняго міра, какъ своего рода *реальности*, какова бы она ни была. Съ тѣмъ вмѣстѣ выводъ о закономѣрности и извѣстномъ однообразіи или единствѣ моего существованія дифференцируется неизбѣжно на *два вывода* — объ одинаковой закономѣрности существованія моего и среды, хотя бы и независимыхъ другъ отъ друга. Пусть эта среда есть неизвѣстное X, но если она во мнѣ вызываетъ однородныя, однообразныя и закономѣрныя состоянія и измѣненія, то стало быть и она въ своемъ, независимомъ отъ меня, существованіи подчинена *той же закономѣрности, тому же закону единства и однообразія* Значитъ и въ ней имѣетъ силу *законъ причинности*. Еще далѣе тѣмъ же процессомъ мысли сознательно дифференциро-

ванное сознательно интегрируется Не только среда дѣйствуетъ на меня, *но и я на нее.* Эти дѣйствія, судя по результатамъ, т. е. все тѣмъ же ощущеніямъ моимъ, подобны, сходны, однородны. Я хочу ощущать свѣтъ, когда вокругъ тьма,—я зажигаю свѣтъ и ощущаю его. Я хочу двинуть предметъ—и двигаю, но и самъ ощущаю движеніе его и свое, и т. д. Вотъ эта-то возможность взаимодѣйствія, съ результатами, *тождественными тѣмъ*, которыя я *предугадываю*, и есть основаніе для интеграціи законовъ спеціальной закономѣрности *моего* существованія и существованія *всего, что не я самъ, въ одинъ общій законъ закономѣрности или однообразія природы*, провозглашенный въ древности Эмпедокломъ, а въ новое время вполнѣ сознательно Ньютономъ.

Такимъ образомъ, достаточно *изъ содержанія и сличенія нашихъ собственныхъ состояній* вывести заключеніе *о закономѣрности*, т. е. извѣстномъ *однообразіи и постоянствѣ нашего собственнаго существованія* или—что то-же — идею *причинной зависимости* всѣхъ элементовъ нашего существованія, чтобы изъ этой одной идеи выросъ съ неизбѣжностью и *весь внѣшній міръ съ своей закономѣрностью* и убѣжденіе въ *общемъ однообразіи законовъ*, какъ этого внѣшняго міра, такъ и моего собственнаго существованія. Къ формулѣ «я мыслю, т е. существую» Декарта можно прибавить слѣдующую формулу: «мое существованіе подчинено законамъ причины и дѣйствія, слѣдовательно существуетъ міръ», а къ этой формулѣ третью: «въ силу того-же закона причины и дѣйствія «я» и міръ однородны». Дѣйствительно, если каждое мое состояніе должно имѣть свою *причину* и если я безпрестанно натыкаюсь на такія состоянія, причинъ которыхъ *не могу найти въ себѣ*, въ своихъ-же состояніяхъ, не смотря на всевозможныя усилія и старанія, то ясно, что должны быть реальныя причины моихъ состояній, лежащія *внѣ сферы этихъ состояній*, т. е. внѣ меня. Объединеніе всѣхъ этихъ сначала неизвѣстныхъ причинъ *въ одно цѣлое* и даетъ первую, еще смутную идею *міра, какъ необходимаго дополненія моего я*, если только это «я» подчинено закону причины и дѣйствія. Затѣмъ очевидно, что для того, чтобы этотъ міръ не нарушалъ закономѣрности моего собственнаго существованія — а я знаю изъ опыта своихъ состояній, что онъ ее не нарушаетъ—онъ и самъ также долженъ быть подчиненъ тому-же закону причины и дѣй-

ствія, той-же закономѣрности. Далѣе, наблюдая извѣстную *однородность причинъ и дѣйствій* въ предѣлахъ своихъ собственныхъ, связанныхъ причинною связью, состояній, и наблюдая, что не только *въ мірѣ* лежатъ причины многихъ другихъ *моихъ состояній*, но и *во мнѣ* лежатъ *причины многихъ состояній міра*, какъ результатовъ моего дѣйствія, я принужденъ, чтобы быть совершенно послѣдовательнымъ, распространить *законъ конечной однородности причинъ и дѣйствій* на соотношеніе моихъ состояній и состояній среды, *какъ причинъ и дѣйствій другъ друга*; этотъ выводъ и есть выводъ *о законѣ однообразія всей природы*.

Для наглядности весь рядъ этихъ построеній можно изобразить еще слѣдующею схемою послѣдовательныхъ выводовъ:

1) «Я мыслю», т. е. «существую»[1]).

2) «Я существую» значитъ «я существую закономѣрно»[2]).

3) «Я существую закономѣрно» значитъ. «всѣ мои состоянія подчинены закону причины и дѣйствія».

4) Если же всѣ мои состоянія подчинены закону причины и дѣйствія, то существуетъ міръ, какъ совокупность причинъ многихъ моихъ состояній, которыя иначе были бы безпричинны.

5) Если существуетъ міръ, то для закономѣрнаго дѣйствія его на меня, онъ долженъ также имѣть существованіе закономѣрное, подчиненное закону причины и дѣйствія.

6) Связь причины и дѣйствія можетъ быть только отношеніемъ *однороднаго*, слѣдовательно взаимная связь меня и міра, какъ центровъ причинъ и дѣйствій обоюдныхъ, возможна лишь при нашей *однородности*, т. е. *однообразіи законовъ всей природы*.

Такимъ путемъ, рожденная въ нѣдрахъ моего субъекта идея закономѣрности и конечной однородности моихъ собственныхъ состояній постепенно переростаетъ меня, создаетъ изъ себя идею объекта и въ концѣ концевъ идею однообразія законовъ объекта и субъекта, какъ элементовъ одного цѣлаго. Дальнѣйшее само собою понятно: если законы природы однообразны, если я — *частица всего*, по природѣ *со мною тождественнаго*, а этотъ выводъ, помимо всѣхъ нашихъ логическихъ

---

[1]) Повторяя Декартовское «я мыслю», мы разумѣемъ это выраженіе въ широкомъ значеніи—въ смыслѣ «я сознаю».

[2]) Ибо идея «я» уже выражаетъ идею единства, однообразія, однородности, закономѣрности моихъ состояній, изъ которыхъ это «я» слагается.

построеній, ежечасно все болѣе и болѣе *косвенно* подтверждается *наукою*, въ ея различныхъ отрасляхъ — химіею, физикою, біологіею, психологіею и т. д., то тогда понятно, почему я могу познать *чрезъ себя міръ*. Въ своихъ собственныхъ состояніяхъ я нахожу *отраженіе состояній міра, вселенной*—я *микрокосмъ*, въ которомъ въ *маломъ* видѣ отражается *все*, вселенная во всемъ своемъ многообразіи, точно также какъ и вселенная, въ свою очередь, есть *макрокосмъ*, воспроизводящій въ безконечно большемъ, болѣе совершенномъ и полномъ видѣ меня самого....

Этотъ законъ однообразія природы, выведенный *единственно изъ анализа содержанія моихъ собственныхъ состояній*, и есть тотъ *единственный принципъ*, который мы *изъ себя* можемъ вынести *внѣ себя*,—въ міръ, во вселенную, въ качествѣ *критерія истиннаго знанія*.

Но если я *чрезъ себя могу познать все внѣ себя*, ибо я — *отраженіе всего*, то *въ какой мѣрѣ* это познаніе мнѣ доступно, гдѣ же предѣлы *законнаго моего антропоморфизма* и какъ отличить его отъ *незаконнаго*, ошибочнаго? Вѣдь я все-таки—не сама вселенная, а только ея *малое подобіе*, ея неопредѣлимо малая частица, ея безконечно крошечный миніатюръ, въ которомъ неизбѣжно *все* можетъ быть воспроизведено лишь въ болѣе грубомъ, неясномъ и неотчетливомъ видѣ. Сравнимъ органическую клѣтку съ человѣкомъ: и она питается, размножается, живетъ, дышетъ, можетъ быть чувствуетъ кое-что, движется. Но какъ это все грубо, непосредственно, несовершенно, слабо, нераздѣльно, сравнительно съ тѣми-же процессами во мнѣ. И устройство ея также недиференцировано и грубо, сравнительно съ моею сложной структурой. А между тѣмъ организація животной клѣтки, хотя бы кровяного шарика, къ моей организаціи въ милліоны разъ ближе, чѣмъ моя организація къ организаціи «безконечно-сложной» вселенной. Я гораздо меньше, чѣмъ кровяной шарикъ вселенной, *я*—атомъ этого кровяного шарика. Самъ по себѣ взятый *я—все*, но въ безконечно великомъ цѣломъ вселенной *я—ничто*. Если мы иголкой соскоблимъ пылинку мрамора съ великой громады стѣнъ грандіознаго мраморнаго храма, то эта пылинка, если бы могла разсуждать, должна была бы

на вопросъ «кто ты?» отвѣтить «я—мраморъ»—и все таки она не была бы мраморомъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы называемъ таковымъ громаду стѣнъ мраморнаго храма. Въ такомъ же смыслѣ, но *не болѣе*, конечно и человѣкъ въ правѣ сказать «я—вселенная», но вѣдь точно также, хотя бы и въ еще болѣе ограниченномъ смыслѣ, могли бы сказать «я—вселенная»—слонъ, левъ, червякъ, муравей, любой цвѣтокъ, любая травка и даже любая пылинка мрамора, любая песчинка, капля воды и т. д. Конечно ни слонъ и червякъ, ни цвѣтокъ и травка, ни песчинка и капля воды не имѣютъ человѣческихъ способностей *самосознанія и познанія себя и міра* Но если допустить, какъ это дѣлаетъ нынѣ наука, что самосознаніе и способность познанія человѣка суть лишь высшія на землѣ ступени развитія низшей чувствительности и силы движенія червяка, безсознательной воспріимчивости и элементарной силы движенія цвѣтка, поворачивающаго лепестки свои къ свѣту и закрывающаго ихъ предъ заходомъ солнца, то не въ правѣ ли мы отъ сравнительно высокой силы самосознанія человѣка дойти въ другомъ направленіи до идеи абсолютной силы самосознанія и познанія вселенной. Только эта цѣлая вселенная, какъ своего рода высшій индивидуумъ, будучи одновременно субъектомъ (какъ личный разумъ—Богъ) и объектомъ, какъ живой организмъ этого Бога, можетъ быть способна къ абсолютному, адэкватному (тождественному) и совершенному знанію вселенной, т. е. себя самой—чрезъ себя.

Нашъ-же организмъ и его умъ могутъ отражать собою вселенную и познавать чрезъ себя вселенную лишь относительно полно и точно, а въ сущности очень неполно и неточно.

Эта-та ограниченность нашего познанія вселенной чрезъ себя и заставляла всегда философовъ искать *предѣловъ* знанія и допускать для человѣка возможность лишь знанія *относительнаго*, *условнаго*, *мало достовѣрнаго*. Но тутъ то и легко впасть въ преувеличеніе и провести границы знанія совсѣмъ не тамъ, гдѣ онѣ лежатъ. Несомнѣнно, что наше знаніе ограничено, что эта ограниченность и служитъ источникомъ всѣхъ нашихъ заблужденій, иллюзій, ошибокъ, предразсудковъ, суевѣрій, но также несомнѣнно и то, что самая наша способность къ самосознанію, прогрессирующему познанію міра и самихъ себя, которая насъ отличаетъ отъ животныхъ, и способность параллельнаго, искуственнаго, весьма тонкаго воздѣйствія на міръ, съ цѣлью его

приспособленія къ нашимъ потребностямъ, служатъ ручательствомъ того, что ограниченность нашего знанія, во первыхъ, относительна, а во вторыхъ, не есть величина постоянная, неизмѣнная. Мы можемъ отчасти произвольно расширять границы нашего знанія и въ смыслѣ точности и въ смыслѣ полноты. Можетъ быть этотъ прогрессъ не имѣетъ границъ, а если и имѣетъ, то онѣ лежатъ совсѣмъ не тамъ, гдѣ ихъ полагаютъ?

Болѣе подробному анализу этихъ границъ или предѣловъ, т. е. *сферы компетентности* нашего знанія, мы и посвятимъ слѣдующую главу.

IX.

Предѣлы истиннаго знанія и законнаго антропоморфизма въ знаніи.

Изъ того критерія истиннаго знанія, который мы установили, можно вывести три важныя положенія: Во 1-хъ, что воспроизводя собою болѣе или менѣе отчетливо и ясно, дѣятельно или потенціально, *всѣ существенныя качества или стороны бытія вселенной*, какъ частица ея, человѣкъ долженъ быть въ состояніи познать *болѣе или менѣе* отчетливо и точно всѣ другія частицы или элементы ея, а чрезъ сложеніе этихъ знаній и самую вселенную, какъ цѣлое.

Во 2-хъ, что *каждое наше состояніе* должно быть отраженіемъ какого-нибудь *реальнаго свойства бытія вселенной*, что вся задача знанія — опредѣлить, *какое именно свойство или сторону бытія* отражаетъ данное состояніе, и что иллюзіи, заблужденія, ошибки наши могутъ состоять лишь въ *неправильномъ истолкованіи* нашихъ состояній, въ ихъ соотношеніи съ объективными фактами и законами, которые въ нихъ отражаются.

Въ 3-хъ, что *всякій нашъ опытъ* — столько же *внѣшній*, сколько и *внутренній*, столько-же *объективный*, сколько и *субъективный*, — можетъ быть *источникомъ знанія*, т. е., что безусловно всѣ наши состоянія не только являются показателями того, что въ насъ самихъ происходитъ, но и источниками познанія свойствъ и законовъ бытія другихъ предметовъ и цѣлой вселенной (хотя и въ различномъ смыслѣ).

Всѣ эти выводы вытекаютъ изъ закона однообразія природы, который означаетъ именно, что для того, чтобы могло

существовать какое-нибудь обособленное или индивидуализированное цѣлое, подобное цѣлому вселенной, (а такимъ обособленнымъ и замкнутымъ въ себѣ цѣлымъ и является индивидуальный организмъ человѣка), необходимо, чтобы въ его бытіи совмѣщались и комбинировались всѣ основные законы и факторы бытія вселенной: иначе индивидуализація, которая совпадаетъ съ идеею *законченности, цѣлостности*, была-бы явленіемъ непостижимымъ. Но точно также изъ этого закона однообразія природы слѣдуетъ, что въ индивидуумѣ — въ его опытѣ, въ его жизни — не можетъ быть дано ни одного явленія, которое не было-бы отраженіемъ *всеобщихъ законовъ бытія вселенной*, ибо вѣдь каждое явленіе, въ предѣлахъ индивидуума, имѣетъ *причину*, т. е. основано *на законѣ*: этотъ законъ непосредственно есть конечно *законъ жизни индивидуума*, но въ виду однообразія природы онъ есть въ то-же время *законъ жизни вселенной*.

Такимъ образомъ, *вся задача знанія* сводится къ правильному истолкованію нашихъ состояній или явленій нашего внѣшняго и внутренняго опыта, какъ выраженій законовъ бытія вселенной.

Изъ нашего внѣшняго и внутренняго опыта мы выводимъ различіе *измѣняющихся* фактовъ, *явленій* или феноменовъ, и чего-то *неизмѣннаго*, постояннаго, лежащаго въ основѣ измѣняющихся явленій. Это неизмѣнное, постоянное мы выражаемъ понятіями *сущностей, основъ, началъ* вещей, *законовъ* ихъ бытія. Еще древнѣйшіе философы отмѣтили это коренное различіе измѣняющагося, возникающаго и уничтожающагося, отъ того *что измѣняется* и *въ силу чего измѣняется это неизвѣстное* x, остающееся, не смотря на всѣ измѣненія, все-таки въ концѣ концовъ тождественнымъ себѣ и въ какомъ-то смыслѣ неизмѣннымъ. Въ VI вѣкѣ до Р. Х. основатель элейской философіи Ксенофанъ выразилъ эту идею *неизмѣнной основы вещей* въ понятіи «единаго сущаго». Почти одновременно, другой греческій философъ Гераклитъ выразилъ фактъ *непрерывности измѣненій* всего существующаго въ формулѣ: «все течетъ». Платонъ уже ясно воплотилъ контрастъ измѣняющагося и неизмѣннаго въ понятіяхъ «феномена» и «ноумена», т. е. кажущагося и мыслимаго. Это противуположеніе, переживая вѣка, никогда не исчезало, хотя выражалось многообразными терминами и истолковывалось многообразно. Дожившее до нашего времени проти-

вуположеніе *явленій* и *сущностей* есть, конечно, повтореніе того-же контраста; но, вслѣдствіе многовѣковыхъ злоупотребленій метафизиковъ, произвольно и неосторожно обращавшихся съ способностью человѣка проникать въ область неизмѣнныхъ, вѣчныхъ законовъ бытія вселенной, понятіе «сущностей» обратилось въ символъ, съ которымъ мы стали связывать идею о произвольныхъ и фантастическихъ измышленіяхъ ума человѣка, не подчиненнаго строгой научной дисциплинѣ. Отсюда, какъ протестъ противъ крайнихъ увлеченій прошлаго, явилась доктрина критической философіи «*о непознаваемо ти сущностей вещей*». Но въ этой доктринѣ прежде всего поражаетъ то, что говорится о «непознаваемости» того, что́ признается «существующимъ»: если-бы сущности были совершенно непознаваемы, то мы не могли-бы говорить и объ ихъ непознаваемости; для насъ существуетъ только-то, что́ мы познаемъ—непознаваемое вовсе не существуетъ. Очевидно, такимъ образомъ, что въ понятіи сущностей выражается идея какой-то несомнѣнно реально-существующей *для насъ* и, слѣдовательно, познаваемой сторонѣ бытія. Выводъ о «непознаваемости» сущностей можетъ имѣть смыслъ, только какъ утвержденіе непознаваемости этой стороны бытія *тѣми способами*, *пріемами*, *методами*, которые употреблялись прежними метафизиками, или—что одно и то-же—о несуществованіи сущностей *въ томъ смыслѣ*, въ какомъ онѣ иными метафизиками понимались; но привелъ-ли такой выводъ къ совершенному отрицанію познаваемости *неизмѣнной основы внутренней природы вещей*? Самъ Кантъ, а за нимъ Шопенгауэръ, корифеи новѣйшей критической философіи, признали возможнымъ подойти къ выясненію неизмѣнныхъ общихъ началъ и внутренней природы своего существованія при помощи *самосознанія*, внутренняго опыта, открывающаго намъ сущность нашего собственнаго бытія, а чрезъ нее и сущность общихъ началъ бытія вселенной. Съ другой стороны *наука*, изучая міръ при посредствѣ внѣшняго опыта, ищетъ и находитъ выраженія неизмѣнныхъ, основныхъ началъ бытія вселенной въ *законахъ*, которые открываетъ и которые отличаетъ отъ измѣнчивыхъ явленій, ими порождаемыхъ. Но этого мало: въ цѣломъ рядѣ научныхъ отвлеченныхъ идей, въ родѣ идей—числа, величины, атома, движенія, клѣтки, организма, силы, матеріи, она пытается выразить *однородныя и неизмѣнныя стороны и основы бытія* при-

роды, независимо отъ «законовъ» проявленія и измѣненія ихъ. Правда, эти понятія безпрестанно рушатся, оказываются то слишкомъ широкими, то слишкомъ узкими, и потому отвергаются; однако, удовлетворяя необходимой потребности мысли человѣка, наука замѣняетъ ихъ все новыми и новыми понятіями того-же общаго значенія (такъ, наприм., понятіе силы современная физика замѣнила отчасти понятіемъ энергіи).

Изъ всего вышесказаннаго вытекаетъ, что контрастъ измѣняющагося и неизмѣннаго, *явленій* и ихъ *основъ*, данъ въ самомъ опытѣ человѣка, въ самыхъ условіяхъ его познанія и, выражая собою *законъ познанія*, т. е. законъ нашего индивидуальнаго бытія, имѣетъ ео ipso реальное значеніе и внѣ насъ, какъ выраженіе природы бытія вселенной. Въ насъ вѣдь не можетъ быть ничего такого, чего-бы не было во вселенной, если мы однородны съ нею. Другими словами, не только въ *нашемъ* сознаніи, въ *нашемъ субъектѣ* существуетъ различіе измѣняющихся явленій и ихъ основъ—сущностей и законовъ, — это различіе реально существуетъ и въ природѣ: «явленія или измѣненія «столь-же реальны *внѣ насъ*, какъ «основы и законы» этихъ измѣненій

Явленія природы или измѣненія основъ ея бытія — *модификаціи сущаго* — мы познаемъ чрезъ *ощущенія*, внѣшнія и внутреннія. Общія основы явленій мы познаемъ чрезъ *переработку ощущеній нашею мыслію*, чрезъ устраненіе изъ нихъ всего конкретнаго, индивидуальнаго, подверженнаго измѣненію, и чрезъ обобщеніе ихъ въ *понятія* и *идеи*, какъ выраженія сущностей и законовъ бытія вселенной въ насъ и внѣ насъ. Конечно, ощущенія суть *отраженія* явленій, а не самыя явленія дѣйствительности, — идеи суть *отраженія въ субъектѣ* сущностей и законовъ бытія, а не самыя сущности и законы. Противуположности *субъекта* и *объекта* мы не въ состояніи уничтожить, различіе «существованія» и «сознанія», какъ «ощущенія» существующаго, всегда останется въ силѣ. Однако-же, если мы подумаемъ, что-мы сами — вселенная въ маломъ видѣ, то наши состоянія — ощущенія, чувства, идеи — неизбѣжно окажутся всетаки столь близкими къ формамъ реальнаго бытія вселенной фактами, что утвержденіе современныхъ психологовъ, будто красный цвѣтъ есть *только наше ощущеніе*, а не свойство предмета, который мы называемъ краснымъ, окажется весьма от-

носительнымъ и двусмысленнымъ. Съ точки зрѣнія закона однообразія природы, способность моя ощущать красный цвѣтъ есть въ то-же время потенціальная или дѣятельная способность всей вселенной ощущать красный цвѣтъ. Но тогда красный цвѣтъ не только существуетъ во мнѣ, но и внѣ меня, во вселенной, какъ одна изъ модификацій ея бытія Упомянутое утвержденіе психологовъ законно лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно выражаетъ мысль, что красный цвѣтъ есть *поверхностное явленіе*, а отнюдь не элементъ основной сущности упомянутаго бытія, и еще, что красный цвѣтъ есть *субъективная сторона* этого явленія, а не объективная, т. е. только форма ощущенія этого *вполнѣ реальнаго* явленія.

Изъ этихъ соображеній слѣдуетъ, между прочимъ, что отрицаніе познаваемости сущностей или основъ бытія имѣло-бы ту-же цѣну, какъ и отрицаніе познаваемости явленій. *Въ той-же мѣрѣ*, въ какой ощущенія наши отражаютъ реальную природу «явленій», идеи наши должны отражать реальную природу «сущностей» или основъ бытія? Отрицаніе познаваемости сущностей было-бы равносильно отрицанію *реальной связи идей съ ощущеніями*, какъ отраженія реальной-же связи сущностей съ ихъ проявленіями. Вслѣдствіе этого, отрицаніе познаваемости сущностей представляется намъ ничемъ инымъ, какъ остаткомъ или послѣдствіемъ существовавшаго когда-то своеобразнаго *реализма*, противуполагавшаго сущности явленіямъ, какъ факты совершенно независимые другъ отъ друга, и признававшаго орудіемъ познанія этихъ сущностей особыя прирожденныя идеи. Если мы нынѣ признаемъ, съ одной стороны, что всѣ явленія должны быть модификаціями тѣхъ основныхъ началъ вещей, которыя называемъ сущностями, хотя-бы и не считали ихъ познаваемыми, а съ другой стороны, что идеи суть продукты переработки внѣшнихъ и внутреннихъ ощущеній, то мы, не противорѣча себѣ, не можемъ не признать, что *по тому-же мосту*, по которому мы отъ ощущеній восходимъ къ идеямъ, мы *одновременно* восходимъ и отъ познанія явленій къ познанію сущностей, *насколько и тѣ и другія для насъ познаваемы*. Это отношеніе можно наглядно выразить слѣдующей пропорціей:

Явленія относятся къ сущностямъ, какъ наши ощущенія (внѣшнія и внутреннія) къ идеямъ, возникшимъ изъ ихъ переработки.

Изъ понятія «сущности», при такомъ пониманіи его значенія, надо устранить только идею «бытія самого въ себѣ», которое конечно не можетъ входить въ содержаніе *идеи* этого бытія, т. е. параллельнаго бытію акта познанія. Я отлично понимаю, напр, и *вполнѣ ясно сознаю* состояніе другого человѣка, плачущаго по поводу потери близкаго родственника,—я «переживаю» *съ нимъ* это состояніе, но переживать чье-либо состояніе не значитъ жить въ другомъ человѣкѣ, т. е. реально испытывать самому «за него и въ немъ» это состояніе. Познаніе, хотя бы и полное, не есть еще «бытіе въ познаваемомъ»,—реально и фактически отождествиться съ познаваемымъ объектомъ, стать *имъ самимъ*, познающій субъектъ конечно не можетъ, но этого вовсе и не нужно, ибо познаніе не есть само бытіе, а есть *сознаніе бытія*, сознаніе-же бытія можетъ быть полное *внѣ его самого*. Такъ, если при помощи своей памяти я воспроизвожу свои собственныя прежнія состоянія, т. е. вновь переживаю ихъ, то это переживаніе мыслью моего прежняго «я» все-таки не тождественно съ самою жизнью этого прежняго «я», которое не можетъ повториться, какъ реальный фактъ. Слѣдовательно уже во мнѣ, *въ моемъ собственномъ субъектѣ* или въ его *самосознаніи* дано это различіе субъекта и объекта, познанія и познаваемаго бытія. А между тѣмъ никто не отрицаетъ возможности *полнаго познанія* субъекта своего прежняго бытія, путемъ процесса припоминанія. Мало того, даже въ сознаніи мною *современнаго* акта моего бытія строгій психологическій анализъ можетъ раскрыть противуположность субъекта и объекта. Декартовская формула «я мыслю, т. е. существую» уже заключаетъ въ себѣ это противуположеніе, ибо «я—мыслящее», какъ субъектъ, противуполагается «я—существующему», какъ объекту.

Если мы вполнѣ поймемъ это несомнѣнное различіе бытія и познанія, объекта и субъекта, то мы поймемъ и то, что́ было ложнаго и фальшиваго въ схоластической идеѣ сущности, какъ объекта познанія, и еще ранѣе—въ Платоновскомъ отождествленіи *идеи*, какъ акта познанія, съ *идеею*, какъ актомъ бытія или какъ выраженіемъ его непзмѣнной, независимой отъ познанія основы. Конечно полное отожествленіе идей этого двоякаго порядка, а именно — идеи, какъ состоянія субъекта, съ идеею, какъ сущностью объекта, могло бы быть мыслимо только въ такомъ *абсолютѣ*, въ которомъ самого различія

субъекта и объекта не существуетъ, ибо онъ является еще не дифференцированнымъ. Въ такомъ абсолютѣ познаніе и бытіе могутъ совпадать и идею такого абсолюта мы отчасти въ правѣ построить, какъ логическій *постулатъ*, соотвѣтствующій идеѣ того высшаго единства, изъ котораго путемъ дифференціаціи выработалась вселенная, какъ фактъ настоящей дѣйствительности. Этотъ абсолютъ и совпадалъ бы съ идеею *Бога*, какъ первоосновы вселенной. О вполнѣ законномъ правѣ нашемъ построить идею такого абсолюта, подъ условіемъ осторожнаго обращенія съ нею, какъ выраженіемъ природы дѣйствительной первоосновы всего существующаго, и признанія въ ней только несовершеннаго символа этой непостигаемой во всей полнотѣ первоосновы, мы поговоримъ въ другой разъ. Пока для насъ достаточно признать, что вселенная, какъ она дѣйствительно существуетъ и проявляется въ насъ самихъ, уже представляетъ готовую дифференціацію субъекта и объекта, познающаго и познаваемаго— даже въ предѣлахъ нашего самосознанія, и что конкретное отождествленіе актовъ познанія и бытія для насъ по самой природѣ нашей невозможно. И поэтому только эту идею «бытія въ самомъ себѣ *внѣ познанія*» и должно устранить изъ понятія сущности, какъ реальнаго объекта познанія, отражающагося въ идеяхъ нашего ума.

Установивъ это необходимое ограниченіе, мы и должны уяснить для себя теперь, въ *какой мѣрѣ* и *степени* всѣ наши состоянія, дѣйствительныя и возможныя (вслѣдствіе дальнѣйшаго развитія нашей природы), могутъ дать намъ ключъ къ познанію всѣхъ реально-возможныхъ и данныхъ «явленій» или «модификацій», и «сущностей» или «непзмѣнныхъ основъ» бытія.

Естествоиспытатели утверждаютъ что мы не обладаемъ нѣкоторыми внѣшними чувствами или органами ощущенія (а можетъ быть и внутренними чувствами?), которыми обладаютъ другія живыя существа. Это очень возможно и вѣроятно[1]). По

[1]) Изъ этого и дѣлается обыкновенно выводъ о крайней ограниченности нашихъ знаній. «Существующее представляется намъ только такъ, какъ его способны отражать наши *пять чувствъ* (??), т. е. въ самомъ несовершенномъ, непостоянномъ, а иногда и извращенномъ видѣ, говоритъ неизвѣстный авторъ, подъ псевдонимомъ Маркиза О'Квича, въ своей книжкѣ «Немножко Философіи» (СП. 1886) и затѣмъ рисуетъ слѣдующую красивую, но печальную

крайней мѣрѣ несомнѣнно то, что нѣкоторыми способностями воспріятія внѣшнихъ впечатлѣній мы обладаемъ въ меньшей

картину ограниченности нашихъ знаній. «Представимъ себѣ такую картину. Среди открытаго поля стоитъ огромныхъ размѣровъ аквріумъ. Устройство аквріума извѣстно. Закрытый со всѣхъ сторонъ стеклянный ящикъ представляетъ собою въ миніатюрѣ морское дно съ его разнообразною растительностью и населеніемъ. Передъ нами — десятое и двадцатое поколѣніе рыбъ, черепахъ, раковъ и пр Стариковъ давно уже нѣтъ. Рыбы рѣзвятся, поднимаются на поверхность, исчезаютъ въ растительности, въ изгибахъ возвышенностей, искусственныхъ пещеркахъ и пр. Вотъ плаваетъ рѣдкій экземпляръ золотой рыбки, особенно приковывающій къ себѣ ваше вниманіе. Она гордо пересѣкаетъ хрустальную воду, то всплываетъ на поверхность, то опускается на самое дно, то притянется головою къ стеклу и какъ-бы разсматриваетъ предметы, окружающіе аквріумъ. Помѣстимте на минуту нашъ мозговой аппаратъ въ голову золотой рыбки Что должна думать эта рыбка объ окружающемъ ее мірѣ, и внутри, и внѣ этого аквріума? Для чего существуетъ этотъ аквріумъ? Кто посадилъ ее туда? *Какая цѣль ея существованія?* Чтобы добиться рѣшенія этихъ вопросовъ, рыбка погружается въ песокъ, заглядываетъ въ каждое углубленіе, кружится среди вьющихся растеній, останавливается передъ уродливымъ ракомъ, передъ замысловатою фигурою черепахи, — отвѣта нѣтъ Вотъ слѣды старой, полусгнившей чешуи, вотъ остатки какой-то давно объѣденной рыбы, и такой, которой уже давно не было въ аквріумѣ, — все это *исторія* аквріума. Рыбка изучаетъ ихъ тщательно, догадывается, что въ аквріумѣ когда-то жили рыбы такихъ породъ, какихъ она теперь не видитъ, что и прежде рыбы поѣдали другъ друга,—а отвѣта все нѣтъ. Пригнувшись головою къ стеклу аквріума, она видитъ внѣ его безконечное безводное пространство, небо, растительность, массу разнообразныхъ существъ, производящихъ какія-то движенія, и, конечно, только недоумѣваетъ. Она какъ-бы спрашиваетъ весь этотъ живой міръ: зачѣмъ вы — тамъ? Зачѣмъ я — здѣсь? и откуда всѣ мы? А отвѣта нѣтъ... Такова притча нашей жизни. Человѣкъ—та-же рыбка, незнающая, кто и для чего посадилъ ее въ аквріумъ, незнающая, для чего существуетъ самый аквріумъ *Мы*-то знаемъ, что аквріумъ существуетъ *для нашей потѣхи*, но *рыбкѣ это никогда и въ голову придти не можетъ*» (стр. 17). Смыслъ этой мрачной картины конечно исчезнетъ для того, кто приметъ изложенную нами здѣсь теорію познанія и указанный нами выше критерій истинности нашихъ знаній. Да-едва ли въ ея значеніе вѣритъ и самъ уважаемый авторъ, если на стр. 166 предлагаетъ философамъ «возстановить и водворить въ сознаніи новаго человѣчества старое представленіе о принципахъ абсолютной, безотносительной добродѣтели, о незыблемыхъ началахъ правды и справедливости». Человѣкъ-рыбка не могъ бы этого сдѣлать!

степени, чѣмъ иныя хорошо намъ извѣстныя животныя (напр. обоняніемъ, сравнительно съ собакою). Въ другихъ случаяхъ какія-то стороны извѣстной способности воспріятія у насъ менѣе развиты, чѣмъ у другихъ животныхъ (напр. мы не видимъ въ темнотѣ такъ хорошо, какъ филинъ). Мы согласны даже допустить, что съ дальнѣйшимъ развитіемъ естествознанія, человѣчество теоретически придетъ къ необходимости сдѣлать выводъ о существованіи *множества* такихъ родовъ воспріимчивости, внѣшней и внутренней, какіе намъ самимъ недоступны, и еще большаго количества *спеціальныхъ модификацій* извѣстныхъ намъ родовъ воспріимчивости, которыя также точно намъ непосредственно недоступны. Но что изъ всего этого слѣдуетъ?

Изъ упомянутыхъ фактовъ слѣдуетъ, что доступное намъ знаніе явленій, т. е. измѣненій, которымъ подвержены основы и начала всего существующаго, ограничено, что пути наши къ истинному знанію законовъ бытія вселенной не безконечно разнообразны, что количество фактовъ, изъ которыхъ мы выводимъ знаніе упомянутыхъ основъ, началъ, законовъ не безпредѣльно. Но, если мы примемъ во вниманіе, что знаніе вовсе не есть знаніе всего разнообразія феноменовъ и единичныхъ фактовъ, а только знаніе законовъ и началъ—знаніе *общее*, то указанная ограниченность нашихъ воспріятій въ смыслѣ полноты и разнообразія, насъ едва-ли испугаетъ. Сколько фактовъ, даже теоретически доступныхъ нашему воспріятію, ускользаетъ отъ нашего вниманія. Развѣ знаніе исторіи равносильно знанію малѣйшихъ деталей жизни и дѣятельности всѣхъ прежде жившихъ людей, развѣ знаніе природы равносильно знанію всѣхъ фактовъ, когда-либо происшедшихъ въ развитіи хотя-бы нашей планеты? Да ежесекундно происходитъ однихъ *доступныхъ нашему знанію и воспріятію явленій* на одной только земной поверхности болѣе, чѣмъ сколько могъ бы изучить самой добросовѣстный ученый въ теченіе цѣлой жизни.

Для знанія законовъ природы нуженъ извѣстный минимумъ фактовъ, ничтожный сравнительно съ общимъ числомъ явленій, изъ которыхъ составляется жизнь природы. Вотъ напр. Дарвинъ построилъ новую теорію законовъ развитія органической природы на основаніи фактовъ и эмпирическихъ наблюденій, своихъ и чужихъ. Но если выводы его опираются на нѣсколько тысячъ фактовъ, перечисленныхъ въ его сочиненіяхъ, то они обнимаютъ

несомнѣнно милліарды милліардовъ фактовъ, никогда имъ не видѣнныхъ и не наблюденныхъ Онъ не видалъ, да и никто не видалъ, десятковъ и сотенъ тысячъ переходныхъ формъ организмовъ, на предположеніи прошлаго существованія которыхъ основана ею теорія превращенія видовъ. И все таки ему вѣрятъ сотни ученыхъ.

Очевидно знаніе законовъ зависитъ вовсе не отъ количества и разнообразія наблюдавшихся явленій, а отъ правильнаго ихъ истолкованія и сопоставленія, и если Дарвинъ сдѣлалъ какія-либо ошибки, то никто не вмѣнитъ ему въ вину «недостаточность» его наблюденій, а развѣ неправильность истолкованія этихъ наблюденій.

Конечно, факты и явленія— *естественный путь къ общимъ выводамъ о началахъ и законахъ*, но дѣло не въ количествѣ и разнообразіи ихъ, а въ способѣ ихъ изученія. Если есть крупные пробѣлы въ нашей воспріимчивости, то это не значитъ, что должны быть столь-же крупные пробѣлы въ нашихъ идеяхъ. Во первыхъ, благодаря той-же способности мыслить и перерабатывать ощущенія, мы одарены способностью ихъ совершенствовать и умножать, помощью изобрѣтаемыхъ нашимъ умомъ телескоповъ, микроскоповъ и другихъ приборовъ, и нашему прогрессу въ этомъ отношеніи не видно предѣла, если мы уже и теперь съумѣли открыть новый, невидимый для насъ непосредственно міръ низшихъ организмовъ, новые, невидимые для глаза міры въ небесныхъ сферахъ, новые и то же невидимые элементы и силы Во вторыхъ, если бы даже въ этомъ постоянномъ усовершенствованіи нашей воспріимчивости мы встрѣтили когда-нибудь преграду, то и тогда мы имѣемъ и еще будемъ имѣть въ своемъ распоряженіи, въ опытѣ внѣшнемъ и внутреннемъ, гораздо больше доступныхъ фактовъ и явленій, чѣмъ сколько нужно на потребу нашего знанія, такъ какъ наше знаніе есть знаніе *общихъ законовъ*, которые всѣ такъ или иначе отражаются въ нашемъ собственномъ, столь совершенномъ, сравнительно съ окружающею насъ природою, бытіи. Познать *все земное* въ его законахъ мы несомнѣнно уже потому въ состояніи, что на землѣ мы—самый совершенный организмъ, одаренный самою самою сложною жизнію. А если мы познаемъ природу всего земного, то будемъ знать о вселенной конечно не менѣе, чѣмъ сколько для насъ нужно, такъ какъ жизнь другихъ небесныхъ тѣлъ

и міровъ несомнѣнно аналогична нашей, если вѣренъ законъ однообразія природы.

Поэтому предѣлы знанія совершенно относительны. Во первыхъ, мы ихъ постоянно расширяемъ, а во вторыхъ, касаясь области явленій, измѣненій, фактовъ, они отнюдь не могутъ касаться области общихъ законовъ и началъ. Предѣлы знанія касаются подробностей, частностей, т. е. фактической полноты нашихъ знаній, а отнюдь не ихъ глубины и полноты внутренней, идейной.

Точно также и предѣлы законнаго антропоморфизма нашего совершенно относительны. Уже химикъ, приписывающій тѣламъ наши ощущенія въ качествѣ ихъ свойствъ, анатомъ, переносящій наши ощущенія при наблюденіи тканей на самыя ткани, какъ объекты наблюденія, и говорящій о бактеріяхъ «запятыхъ и палочкахъ», когда и запятыя и палочки суть ощущенія вибрацій клѣточекъ нашего мозга,—очевидно обладаютъ только знаніями антропоморфическими. Но ихъ антропоморфизмъ нисколько не высшаго качества, чѣмъ антропоморфизмъ богослова, приписывающаго свой разумъ въ безконечно болѣе совершенной потенціи — вселенной.

Вся суть лишь въ томъ, чтобы правильно истолковывать наши состоянія, какъ показатели свойствъ вещей. Мы должны при этомъ постоянно пользоваться пріемомъ *аналогіи* — увеличивая и уменьшая пропорціи своихъ ощущеній, когда переносимъ ихъ на вещи. При этомъ различныя ощущенія служатъ способомъ взаимной провѣрки другъ друга. Если мы приписываемъ ту или другую ступень чувствительности и развитія мысли животнаго, то переносимъ на него—по аналогіи—свои чувства и мысли, въ пропорціи величины и совершенства строенія его мозга и нервной системы, изученныхъ нами при помощи зрѣнія. Если мы, на оборотъ, предположимъ сложную структуру мозга у великаго мыслителя, котораго еще не анатомировали, то мысленно дифференцируемъ свои зрительныя воспріятія, полученныя при изученіи строенія мозга обыкновеннаго человѣка, по аналогіи и на основаніи субъективнаго наблюденія его глубокихъ и обширныхъ знаній. Самые же законы останутся при этомъ неизмѣнными и атропоморфное перенесеніе на природу

и вселенную законовъ и началъ, познанныхъ нами чрезъ анализъ нашихъ собственныхъ состояній, какъ внѣшняго такъ и внутренняго опыта, безусловно законно, ибо иначе познать законы и начала природы, какъ *чрезъ себя, чрезъ призму своихъ состояній*, мы не можемъ.

Уничтоживъ такимъ образомъ тѣ искусственныя перегородки, которыя поставила предъ пытливою мыслію человѣка опиравшаяся на недостаточно глубокій и всесторонній психологическій анализъ элементовъ и процессовъ знанія, критическая философія прошлаго, воротимся теперь къ занимающему насъ основному вопросу *о природѣ души*, въ связи съ природою *матеріи и силы*.

Мы пришли ранѣе къ тому выводу, что наука не въ состояніи сказать ничего опредѣленнаго о природѣ *силы*, а слѣдовательно и о природѣ матеріи и духа, опредѣленія которыхъ тѣсно связаны, какъ мы видѣли, съ опредѣленіемъ понятія силы. Мы согласились далѣе съ выводомъ Ланге, что задача опредѣленія природы силы есть задача теоріи познанія, т. е. философіи, исходящей изъ правильной теоріи познанія.

Установивъ главныя начала нашей теоріи познанія на почвѣ выводовъ новѣйшаго психологическаго анализа, мы теперь попытаемся указать путь къ *философскому рѣшенію вопросовъ о природѣ силы*, *матеріи и духа*, въ связи съ современными ученіями естествознанія о силѣ. Исчерпать эту проблему въ настоящей статьѣ мы конечно не надѣемся, какъ далеко не исчерпали и всѣхъ прочихъ вопросовъ, нами поставленныхъ, но правильно намѣтить путь будущаго анализа намъ можетъ быть и удастся.

X.

Двоякій путь знанія и природа силы.

Мы постоянно говорили до сихъ поръ о двоякихъ источникахъ знанія — *внѣшнемъ и внутреннемъ опытѣ*. Мы считаемъ, что достаточно обосновали это различеніе, помощью научнаго

психологическаго анализа, въ другихъ трудахъ своихъ [1]). Впрочемъ оно составляетъ уже твердо добытый результатъ научной психологіи всѣхъ странъ и весь вопросъ лишь въ *познавательной цѣнѣ внутренняго опыта*, какъ орудія общаго знанія законовъ и началъ жизни вселенной, такъ какъ познавательная цѣна *внѣшняго* опыта, послѣ богатыхъ открытій науки прошлыхъ трехъ вѣковъ и особенно XIX в., никѣмъ уже не подвергается сомнѣнію.

Въ одной изъ послѣднихъ статей своихъ [2]) мы старались доказать, что внутренній опытъ, т е. ощущенія нашихъ субъективныхъ состояній, могутъ служить основаніемъ для столь-же точной индукціи относительно внутреннихъ субъективныхъ состояній другихъ существъ и организмовъ, начиная отъ простѣйшихъ органическихъ клѣтокъ и кончая организмомъ вселенной, какъ и внѣшній опытъ. Мы назвали эту индукцію «чрезъ внутренній опытъ» *субъективной индукціей*, въ отличіе отъ *объективной, научной индукціи*, и признали ее основою художественнаго творчества, художественнаго воспроизведенія дѣйствительности. Истинность этой субъективной индукціи называется «правдой» и въ этомъ смыслѣ мы говоримъ о «художественной правдѣ», какъ о «внутренней истинѣ», въ отличіе отъ внѣшней, научной,— какъ объ истинности проникновенія человѣкомъ, чрезъ посредство его внутренняго опыта, въ область внутренняго существованія и жизни вещей и другихъ существъ, природы и вселенной.

Но если всякій признаетъ инстинктивно существованіе этой художественной и вообще субъективной правды, то о внутренней или *субъективной индукціи*, *какъ методѣ познанія* законовъ внутренняго бытія вещей, не было до сихъ поръ рѣчи. Правда, уже Кантъ подъ способностью познанія природы вещей чрезъ «практическій разумъ» подразумѣвалъ именно эту субъективную индукцію. Ею-же пользовался и Шопенгауэръ, открывая во всѣхъ вещахъ и во вселенной свою *волю*, а гораздо ранѣе Канта и Шопенгауэра, Платонъ въ безсмертномъ

---

[1]) См. Психологія чувствованій, СП. 1880, Къ вопросу о реформѣ логики, Лейпцигъ. 1882 и т. д.

[2]) Задачи философіи въ связи съ ученіемъ Дж. Бруно. Одесса, 1885.

своемъ «Фэдонѣ» отчасти пользовался методомъ этой субъективной индукціи при обоснованіи своего ученія о безсмертной природѣ души. Вообще этимъ методомъ пользовались часто безсознательно не только художники, но и философы всѣхъ вѣковъ. Но нуженъ былъ критерій достовѣрности или истинности этого *метода субъективной индукціи*. Этимъ критеріемъ и можетъ служить только *законъ однообразія природы*. Если мы — отраженіе природы и законовъ вселенной, то въ своемъ внутреннемъ опытѣ мы находимъ дѣйствительно отраженіе внутренняго бытія, сущности жизни вселенной. Тогда наша субъективная индукція, т. е. индукція отъ состояній нашего самосознанія къ сущности жизни природы вполнѣ законна. Оттого-то мы и употребили столько усилій для обоснованія упомянутаго критерія. Если читатель согласился съ нашими доводами въ пользу этого критерія истиннаго знанія, то все остальное вѣроятно будетъ для него убѣдительно, ибо составляетъ лишь развитіе означенной главной идеи.

Если у насъ есть *два достовѣрныхъ источника знанія* — внѣшній и внутренній, объективный и субъективный опытъ, то мы можемъ предположить уже a priori, что дѣйствительность должна открываться намъ съ двухъ сторонъ — *внѣшней* и *внутренней*. Что это на самомъ дѣлѣ такъ, мы можемъ заключать уже изъ вѣчнаго контраста двухъ понятій — матеріи и духа, тѣла и души, вещества и силы, между которыми распредѣляли всю доступную нашему опыту дѣйствительность всѣ люди, неученые и ученые, нефилософы и философы, *спиритуалисты* и даже *матеріалисты*, которые тоже не въ состояніи были побѣдить непосредственно очевидной противуположности *пассивнаго* и *активнаго*, которую и облекали въ понятія «вещества» и «силы».

Сами не зная того, они вкладывали въ понятіе силы, какъ активнаго начала, то, что находили въ своемъ внутреннемъ опытѣ, въ опытѣ своей собственной активности, ибо *внѣшній* опытъ *никакого понятія о силѣ*, какъ источникѣ движеній, какъ *активномъ началѣ* не даетъ. Внѣшній опытъ—глаза'

уха и т. д. даетъ только понятіе о различныхъ *дѣйствіяхъ* силы *въ матеріи* и *на матерію*. Внѣшній опытъ знаетъ только матерію и ея перемѣны, какъ результаты дѣйствія силы. Физикъ, наприм., посредствомъ глаза узнаетъ объ электричествѣ изъ явленій свѣта (искры), а свѣтъ есть колебаніе или измѣненіе какой-то вещественной субстанціи. О теплотѣ онъ узнаетъ по увеличенію объема тѣлъ и формы тѣлъ, и по осязанію, которое опять воспроизводитъ извѣстныя движенія, колебанія, вибраціи молекулъ вещества, и т. д. Поэтому и всѣ попытки опредѣленія *сущности активной силы*, какъ источника или причины движеній, *наукою* — чрезъ внѣшній опытъ—были безуспѣшны и наука почти изгнала самое понятіе силы, замѣнивъ его терминомъ *энергіи*, обнимающимъ только *внѣшнія явленія силы*, т. е. *совокупность дѣйствій силъ* въ матеріи и на матерію.

Все, что мы знаемъ о природѣ активной силы, мы беремъ изъ внутренняго опыта. Мы сами — активная сила, источникъ движеній, и чрезъ самосознаніе мы узнаемъ непосредственно сущность этой активной силы, какъ источника движенія, теплоты, жизни, сознанія.

Отсюда слѣдуетъ, что если эта активная сила *едина*, если движеніе, свѣтъ, теплота, электричество, магнетизмъ, жизнь, сознаніе — *только модификаціи* развивающейся активной силы, какъ это думаютъ современные естествоиспытатели-эволюціонисты, то мы въ правѣ *въ опредѣленіе ея природы или сущности внести все то, что находимъ въ своемъ самосознаніи, въ качествѣ проявленій этой активной силы.*

Вотъ тутъ-то намъ и важны современныя ученія естествознанія о законахъ отношенія, видоизмѣненія или превращенія и развитія силъ, какъ *неизвѣстныхъ причинъ* видимыхъ явленій силы или «энергій» ея.

Если всѣ активныя силы природы суть модификаціи одной силы, если органическія силы суть модификаціи неорганическихъ, если жизнь есть, такимъ образомъ, модификація той же силы, какая порождаетъ электричество и магнетизмъ, если сознаніе есть болѣе высокая ступень развитія силы жизни, а самосознаніе — высшій продуктъ развитія сознанія, то ясно, что всякая активная сила есть нѣчто духовное. Чтобы сила

могла развиться до сознанія и самосознанія, она должна уже заключать въ себѣ съ самого начала сѣмена сознанія, способность *стать сознаніемъ*. А между тѣмъ вся теорія превращенія и единства активныхъ силъ въ физикѣ, вся теорія развитія органическаго міра въ біологіи основаны на безмолвномъ допущеніи, что сила есть *источникъ* жизни, слѣдовательно и сознанія — *сама жизнь* на различныхъ ступеняхъ развитія.

Не даромъ ни одинъ художникъ, философъ и даже ученый не въ состояніи отдѣлаться отъ того естественнаго и вполнѣ законнаго представленія, что вся природа въ извѣстномъ смыслѣ *живетъ*. Не даромъ мы встрѣчаемъ такое оригинальное совпаденіе, что древній греческій философъ VII в. до Р. Х — родоначальникъ греческой философіи, Ѳалесъ, говорилъ, что магнитъ имѣетъ душу, и философъ XIX ст., самый послѣдній глубокій философъ нашего времени, Шопенгауэръ, утверждалъ столь-же серіозно, что магнитъ имѣетъ волю.

Физикъ можетъ быть назоветъ Шопенгауэра фантастомъ, но что мыслитъ самъ физикъ въ понятіи *притяженія*? Знаменитый физикъ прошлаго столѣтія *Боэрхэвъ*, одинъ изъ самыхъ свѣтлыхъ умовъ своего вѣка, какъ о немъ выражается Ланге, почти возвратился къ тому опредѣленію силы притяженія, которое мы встрѣчаемъ еще въ V в. до Р. Хр. въ ученіи Эмпедокла въ понятіи *любви*, какъ причины соединенія вещей, почему и опредѣлялъ притяженіе, какъ *стремленіе къ соединенію* элементовъ въ природѣ. И психологъ можетъ утверждать съ полною увѣренностью, что и всякій современный физикъ въ понятіе о притяженіи тѣлъ вкладываетъ, хотя бы и безсознательно, свое субъективное, внутреннее ощущеніе *влеченія* къ вещамъ. И если онъ вычтетъ эту субъективную индукцію изъ своего понятія о притяженіи, то не останется ничего, кромѣ непонятнаго явленія движеній предметовъ по направленію другъ къ другу.

Поэтому, повторяемъ еще разъ, сущность силы намъ можетъ быть извѣстна только *изнутри*, а не извнѣ — прежде всего въ опытахъ *мускульнаго чувства напряженія*, какъ источника нашихъ движеній, далѣе въ сознаніи *явленій жизни*, наконецъ въ сознаніи *явленій мысли*, *воли*, *чувства*. И если мы хоть разъ въ жизни испытали высшіе порывы вдохновенія и творчества въ процессѣ исканія истины, энтузіазмъ самоотверженнаго стремленія къ добру, высшіе эстетическіе порывы къ

прекрасному и безконечному, то мы поймемъ, какъ высока природа силы, какъ источника этихъ явленій мысли, воли и чувства.

Вопросъ только въ томъ, гдѣ находятся всѣ эти способности силы въ внѣшнихъ проявленіяхъ ея въ природѣ, когда она оказывается причиною повидимому *только* однихъ явленій движенія, теплоты, электричества?

Физики и физіологи думали, что они говорятъ очень много, если говорятъ, что сила, вслѣдствіе развитія, даетъ явленія жизни и сознанія. Матеріалисты думали, что говорятъ очень много, утверждая, что душа, какъ источникъ сознанія и самосознанія, есть особый фазисъ существованія физической силы, т. е. что душа есть сила въ ихъ матеріалистическомъ смыслѣ. Они воображали, что они гораздо лучше знаютъ силу, чѣмъ душу. А такъ какъ формулы знанія обыкновенно получаются чрезъ опредѣленіе неизвѣстнаго извѣстнымъ, то опредѣленіе души, какъ трансформаціи физической силы, казалось глубокимъ откровеніемъ.

Но мы видѣли, что идея активной «физической» силы есть *фикція*, что наукѣ извѣстны только «физическія проявленія» силы или дѣйствія силы на вещество. Самая-же сила познается изнутри, а такъ какъ то, что познается человѣкомъ изнутри, при высшемъ развитіи сознанія, есть *совокупность чисто духовныхъ явленій*, то не въ правѣ-ли мы, въ противуположность матеріалистамъ, сказать: не духъ есть сила, а *сила есть духъ* и прежде всего *для насъ* сила есть *наша собственная душа* со всѣми ея духовными состояніями. Отъ этой души путемъ субъективной индукціи мы восходимъ до идеи «духа», какъ выраженія, опредѣляющаго силу природы, силу вселенной. *Извѣстнымъ*, подъ угломъ зрѣнія нашей теоріи познанія, оказывается не сила, а духъ, *неизвѣстнымъ-же*, иксомъ—сила. Такъ будемъ же опредѣлять *неизвѣстное посредствомъ извѣстнаго* [1]).

---

[1]) Намъ весьма пріятно отмѣтить здѣсь кстати тотъ фактъ, что и сами натуралисты, а именно физіологи, начинаютъ сознавать ту роль, какую можетъ имѣть внутреннее наблюденіе въ опредѣленіи сущности силы. Уже послѣ написанія всего этого разсужденія, намъ была доставлена только-что вышедшая въ Лейпцигѣ брошюра базельскаго профессора физіологіи Бунге «Витализмъ и Механизмъ», въ которой, на основаніи наблюденій надъ

Но если сила есть духъ, то гдѣ-же — повторимъ свой вопросъ — находится этотъ духъ, эта совокупность духовныхъ свойствъ активной силы, въ низшихъ формахъ существованія силы?

На этотъ вопросъ намъ отвѣтятъ законъ сохраненія энергіи, теорія *напряженныхъ и свободныхъ силъ.*

Если душа есть модификація другихъ активныхъ силъ природы — мы опять становимся на точку зрѣнія эволюціонистовъ — то, подобно всѣмъ активнымъ силамъ природы, она должна быть способна *находиться въ состояніи напряженномъ, скрытомъ, латентномъ.*

Можетъ-ли психическая сила находиться въ такомъ скрытомъ, напряженномъ состояніи?

А ежедневное и всѣмъ знакомое *явленіе сна*? Гдѣ, во снѣ, находится сила сознанія, если она не продолжаетъ существовать въ скрытомъ, напряженномъ состояніи?

А явленіе духовнаго развитія или развитія духовныхъ силъ каждаго человѣка, а въ особенности *таланта* и *генія*? Гдѣ были духовныя силы Ньютона, Гете, Канта, когда имъ было нѣсколько дней, недѣль, мѣсяцевъ отъ роду? Если мы не предположимъ такую нелѣпость, что эти силы вошли въ нихъ послѣ, извнѣ, то должны предположить, что онѣ въ годовой «силѣ жизни» Ньютона или Гёте находились въ напряженномъ, латентномъ состояніи.

жизнью различныхъ низшихъ организмовъ, онъ приходитъ къ слѣдующимъ выводамъ: «*In der Activitat* — da steckt das Rathsel des Lebens drin. Den Begriff der Activitat aber haben wir nicht aus der Sinneswahrnehmung geschopft, sondern *aus der Selbstbeobachtung* (12), In der kleinsten Zelle da stecken schon *alle Rathsel des Lebens* drin (17); Dass die physiologische Forschung mit dem complicirtesten Organismus, dem menschlichen beginnt, rechtfertigt sich aus dem Grunde, dass der menschliche Organismus der einzige ist, bei dessen Erforschung wir nicht bloss auf unsere (ausseren) Sinne angewiesen sind, — in dessen innerstes Wesen wir gleichzeitig noch von einer anderen Seite her eindringen — durch die Selbstbeobachtung, *den inneren Sinn, um der von aussen vordringenden Physik die Hand zu reichen* (18) и т. д. Вотъ эту то задачу «подания руки помощи» физикѣ, на основаніи данныхъ самонаблюденія, мы и пытались здѣсь выполнить въ своемъ ученіи о силѣ-духѣ. Соотвѣтствующее ему нарождающееся направленіе естествознанія получило уже особое названіе «неовитализма».

А явленіе развитія видовъ? Если такое развитіе было, то гдѣ находилась сила сознанія и самосознанія человѣка, когда онъ еще не былъ человѣкомъ?

Такимъ образомъ, не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что сила сознанія, духовная сила вообще, *можетъ находиться* въ латентномъ, напряженномъ состояніи. Инстинктъ есть ничто иное, какъ сила интеллекта «въ напряженномъ состояніи», если предположить, что инстинктъ есть ступень къ интеллекту.

Но если сила сознанія, мысли, воли, вообще духовная сила можетъ находиться въ напряженномъ состояніи, то очевидно, что она можетъ находиться въ напряженномъ состояніи и въ той силѣ, которая производитъ электричество, теплоту, магнетизмъ, т. е. что всякая *активная сила* должна быть *духомъ*, въ болѣе или менѣе напряженномъ или свободномъ состояніи.

Между тѣмъ гипотеза различныхъ ступеней свободы силы равносильна гипотезѣ различныхъ ступеней «стѣсненія, связыванія, подчиненія». Чему-же подчиняется, чѣмъ можетъ быть стѣсняема въ своемъ развитіи, отъ чего должна освобождаться сила-духъ, чтобы становиться все болѣе и болѣе свободной?

Нѣтъ свободы безъ рабства, нѣтъ рабства безъ господина, нѣтъ освобожденія безъ гнета. Гдѣ-же господинъ, что связываетъ и гнететъ силу-духъ, держитъ ее въ оковахъ, заставляетъ ее бороться изъ за освобожденія?

Инстинктъ отвѣтитъ всякому: господинъ этотъ есть никто иной, какъ матерія — та самая матерія, въ которую вѣчно вѣрило человѣчество и которую признавали *сущимъ*, т. е. существующимъ фактомъ, даже тѣ философы, которые считали ее «*не-сущимъ*» (μὴ ὄν Платона).

Эта матерія есть *объектъ нашего внѣшняго опыта.* Отвергнуть матерію значитъ отвергнуть внѣшній опытъ — ощущенія зрительныя, слуховыя, осязательныя, вкусовыя, обонятельныя[1]). Но кто-же теперь на это рѣшится? Матерія есть, — это

[1]) Ими ощущаются, конечно, не самыя живыя силы природы, а какъ мы видѣли проявленія этихъ силъ въ «чемъ-то», измѣненія подъ вліяніемъ ихъ «чего-то».

несомнѣнно, но во 1) можетъ быть мы не можемъ знать, *что она такое есть* на самомъ дѣлѣ, во 2) можетъ быть правы физики, считающіе возможнымъ *разложить матерію на силы*, въ 3) можетъ быть матерія есть только *обратная сторона* силы-духа, а не самостоятельное начало?

Утвердительное рѣшеніе *перваго* вопроса исключается нашимъ критеріемъ истиннаго знанія, ибо утвержденіе о непознаваемости матеріи есть лишь частный выводъ изъ теоріи «непознаваемости сущностей или началъ вещей», которую мы отвергли. Если идея сущности получается чрезъ синтезъ и обобщеніе представленій о явленіяхъ, то допустить непознаваемость матеріи можно было-бы лишь одновременно съ допущеніемъ непознаваемости силы-духа и иллюзорности всѣхъ нашихъ идей, какъ выразительницъ законовъ и началъ истиннаго бытія вещей, а это невозможно съ точки зрѣнія установленнаго нами критерія истины (ст. Гл. IX)

Поэтому для насъ болѣе опасными представляются *только два другія* предположенія, а именно, что возможно сведеніе всей матеріи *на активныя силы* и что матерія можетъ оказаться лишь обратной стороны *силы-духа*, такъ какъ тогда оказалось-бы въ основѣ всѣхъ вещей лишь *одно начало* — матерія-сила-духъ или, что то-же, матерія-духъ или матерія-сила, какъ утверждаютъ пантеисты матеріалистическаго толка или пантеисты-монисты. Но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя не отмѣтить, что эти два предположенія такъ тѣсно связаны другъ съ другомъ, что признаніе или опроверженіе одного было-бы одновременно признаніемъ или опроверженіемъ другого. Если есть только одна сила и матерія есть та-же сила, что и сила-духъ, то тогда конечно это двѣ стороны одной силы, находящіяся въ прямой зависимости другъ отъ друга. Но если есть въ природѣ *двѣ противоположныя силы*, которыя находятся въ вѣчной борьбѣ и антагонизмѣ, то второе предположеніе уже не имѣло-бы смысла. Другими словами, намъ нужно доказать фактъ *противоположности* и *антагонизма* двухъ силъ въ природѣ и тогда дуализмъ матеріи и духа во вселенной будетъ доказанъ.

Эту задачу мы и попытаемся выполнить въ слѣдующей главѣ.

XI.

Двойственная основа вещей и отношеніе двухъ началъ.

Ланге въ своей «Исторіи матеріализма» говоритъ слѣдующее, по поводу попытокъ физиковъ свести матерію къ силамъ:

«Прогрессъ наукъ привелъ насъ къ тому, чтобы все болѣе и болѣе ставить силы на мѣсто веществъ и что возрастающая точность изученія все болѣе и болѣе разрѣшаетъ вещество въ силы. Оба эти понятія поэтому не стоятъ просто рядомъ какъ отвлеченія, но одно посредствомъ отвлеченія и изслѣдованія разрѣшается въ другое, — такъ однако, что *всегда остается еще остатокъ*. Если мы отвлечемъ мысленно отъ *метеорнаго камня* его движеніе, то для нашего разсматриванія остается то тѣло, которое двигалось. Я могу отнять у него форму прекращеніемъ силы сцѣпленія его частей: тогда я имѣю еще вещество. Я могу разложить это вещество на элементы, дѣйствуя силою противъ силы. Наконецъ, я могу и элементарныя вещества разложить мысленно на атомы; тогда эти атомы суть вещество, а все другое есть сила. Если мы теперь съ Ампéромъ и разрѣшимъ атомъ въ одну *точку* безъ протяженія и въ силы, которыя группируются вокругъ нея, то веществомъ должна быть эта точка—«ничто». Если я въ отвлеченіи не захожу такъ далеко, то для меня извѣстное цѣлое все еще есть вещество, тогда какъ въ другомъ отношеніи оно представляется мнѣ соединеніемъ вещественныхъ частей посредствомъ безчисленныхъ силъ. Однимъ словомъ: *непонятый или непонятный остатокъ нашего анализа есть вещество, какъ бы далеко мы ни ушли впередъ* . . . . » (II, стр. 186).

«Какъ бы далеко мы ни ушли впередъ». Да! объяснить концентраціей силъ, существованіе которыхъ дано *только во времени*, вещество, которое дано *въ пространствѣ*, т. е. *протяженно*, дѣйствительно трудно. Если физика выведетъ явленіе протяженности изъ явленія продолжительности, идею пространства изъ идеи времени, то тогда мы согласимся отождествить природу матеріи и активной силы-духа.

Еще Кантъ призналъ *пространство* — формою чувственнаго воспріятія въ области *внѣшняго* опыта, *время* — формою

чувственнаго воспріятія въ области *внутренняго* опыта. Съ точки зрѣнія нашего критерія истины, пространство и время суть не только формы *нашего* воспріятія, но и *формы существованія вещей* во вселенной, если только замѣнить субъективную идею познаванія объективной идеей бытія (см. глава IX).

Какъ бы то ни было, еще никому никогда не удавалось вывести идею протяженности, безъ остатка, изъ идеи послѣдовательности.

Мы ничего не имѣемъ противъ сведенія матеріи къ силѣ, но сила - матерія будетъ чѣмъ-то *совершенно отличнымъ* отъ силы-духа.

Мы не даромъ говорили выше о силѣ-духѣ, какъ объ *активной* силѣ. Есть еще другія силы въ природѣ — силы *пассивныя*, *силы сопротивленія*. Если какой-либо физикъ попытается вывести всѣ качества матеріи, начиная съ основнаго ея качества — протяженности, изъ идеи силы сопротивленія, то мы ничего противъ этого не будемъ имѣть. Дѣло въ томъ, что уже въ своемъ субъективномъ опытѣ мы находимъ отрицательную идею сопротивленія, препятствія, отталкиванія.

На пути развитія нашей духовной силы стоятъ безпрестанно препятствія и мы отрицательно сознаемъ ихъ, какъ таковыя. Наше тѣло, наша плоть, нашъ организмъ, какъ среда дѣйствія нашей активной силы-духа, для всѣхъ философовъ, моралистовъ, богослововъ съ той или другой точки зрѣнія, въ той или другой степени и смыслѣ, представлялась всегда, совершенно справедливо, препятствіемъ развитію силы духа и воплощеніемъ силъ сопротивленія природы, — отчего тѣло и признавалось многочисленными философами «темницей души» (въ древности Пиѳагорейцами, Сократомъ, Платономъ и др.). Человѣкъ, не испытывавшій стѣсненій для развитія и дѣйствія своей мысли въ истощеніи и слабости, въ несовершенствѣ и неприспособленности, вообще въ той или другой формѣ *сопротивленія* организма, вѣроятно никогда серіозно не мыслилъ и сознательно не развивался. Матеріалистическое положеніе, что сила дѣйствія мысли зависитъ отъ величины и степени развитія мозга, равносильно положенію, что малая величина и малое развитіе или приспособленность мозга — источники сопротивленія въ душевной дѣятельности живого суще-

ства. А что́ такое *малое развитіе* мозга, какъ не высшая степень «матеріальности», т. е. грубой нераздѣльности его элементовъ, что́ такое *малая величина* мозга, какъ не выраженіе *преобладающей* величины другихъ, болѣе матеріальныхъ, болѣе сильныхъ сопротивленіемъ и менѣе тонкихъ по структурѣ частей организма — мускульныхъ, жировыхъ и костяныхъ тканей.

Среди душевныхъ состояній нашихъ есть не мало такихъ, которыя являются выраженіемъ преобладанія матеріи надъ сознаніемъ — страсти, аффекты, чувственныя влеченія, и кто не знаетъ, какъ всѣ эти состоянія — продуктъ сопротивленія матеріи, т. е. нашего тѣла, — препятствуютъ развитію свободныхъ, активныхъ силъ духа, высшему развитію и высшимъ формамъ духовной дѣятельности въ человѣкѣ — мышленію, возвышеннымъ чувствамъ и идеальнымъ стремленіямъ Даже пословицы и поговорки отмѣтили этотъ антагонизмъ и всякій человѣкъ сознаетъ ихъ правдивость

Весь вопросъ въ томъ, возможно ли оправдать этотъ контрастъ съ точки зрѣнія физическихъ теорій Мы думаемъ, что въ ученіяхъ естествознанія можно найти цѣлый рядъ понятій и воззрѣній, безъ которыхъ ни одно физическое объясненіе природы немыслимо и которыя отражаютъ различныя стороны означеннаго контраста.

Не станемъ говорить о томъ, что даже сами физики часто признаютъ контрастъ *активныхъ* и *пассивныхъ* силъ и въ понятіяхъ *дѣйствія* и *противодѣйствія* выражаютъ ихъ взаимное отношеніе. Обратимъ вниманіе на болѣе конкретное противоположеніе — *силы притяженія и силы отталкиванія*. Свести одну къ другой никому не удалось, да это и невозможно. Конечно такъ-называемыя силы притяженія и отталкиванія суть на самомъ дѣлѣ не силы, а явленія силы. Но уже одни эти противуположныя явленія указываютъ на реальную противуположность двухъ силъ въ природѣ, изъ которыхъ одна является активною, созидающею, другая—пассивною, разрушающею.

Есть еще ученіе, въ области физики, чрезвычайно важное съ нашей точки зрѣнія — это ученіе объ *инерціи*. Законъ инерціи выражается двояко, какъ законъ *непрерывнаго покоя*, если его не нарушитъ сила, вызывающая движеніе, и какъ законъ непрерывнаго *движенія*, если его не остановитъ сопротивленіе.

Если бы мы имѣли одну активную силу во вселенной, то всякое *движеніе* было бы непрерывно, вѣчно. Явленіе покоя не объяснимо при предположеніи существованія одной только активной силы. Оно есть символъ или форма существованія другой силы, которая и является источникомъ сопротивленія силѣ движенія, активной силѣ. Чтобы движеніе перешло въ покой необходимо сопротивленіе, а для этого должно существовать начало или источникъ сопротивленія—другая сила, сила матерія. Пусть-же матерія будетъ признана силой, но силой *пассивной*, источникомъ покоя. Изъ такой силы можно вывести безъ всякаго остатка идею протяженности и, пожалуй, самую идею пространства. Ея идея оправдаетъ также значеніе понятія *физическихъ силъ* въ природѣ, хотя физическими окажутся вовсе не тѣ силы, которыя наука считала таковыми, а другія, имъ противуположныя, — тѣ силы, которыя вызываютъ не движеніе, а покой, не явленіе теплоты, а явленіе охлажденія, не явленіе притяженія, а явленіе отталкиванія, не явленіе жизни, а явленіе смерти и разрушенія. А вѣдь эти явленія одинаково реальны!

Но пожалуй намъ скажутъ, что явленія сопротивленія, покоя, и движенія можно вывести изъ идеи двухъ однородныхъ, противоположныхъ и сталкивающихся движеній или изъ идеи коллизіи двухъ элементовъ *одной и той-же активной силы*. Однако это было-бы наивно: во первыхъ, откуда явится *два* такихъ различныхъ элемента въ предѣлахъ *одной* силы, гдѣ источникъ и причина ихъ дифференціаціи, какъ не въ дѣйствіи другой силы? Во вторыхъ, какъ и гдѣ они могутъ встрѣтиться, если мы отвергнемъ пространство, какъ среду дѣйствія силъ? Въ третьихъ, почему *двѣ чистыя силы*, если-бы онѣ и были возможны, встрѣтившись другъ съ другомъ, не могли-бы продолжать далѣе своего движенія *безпрепятственно* и *безостановочно*? Въ силу сопротивленія? Но откуда оно явится? Въ активныхъ силахъ его не можетъ быть, ибо онѣ — источники движенія. Если-же мы предположимъ ихъ матеріальное воплощеніе и ему припишемъ причину сопротивленія, то мы уже выйдемъ за предѣлы понятія активной силы въ область понятія силы пассивной или матеріи-силы. Такимъ образомъ, *только изъ идеи матеріи* можно вывести феноменъ сопротивленія и, какъ результатъ его, феноменъ покоя, остановки дви-

женія. И если матерія разложима на силы, то только на особыя силы — силы сопротивленія.

Вообще, если-бы физика предположила существованіе одной только силы въ природѣ, то она не въ состояніи была-бы объяснить разнообразія явленій и превращеній этой силы. Единое не можетъ дифференцироваться, варіироваться, видоизмѣняться, если что-нибудь другое не дѣйствуетъ на него и не вызываетъ его перемѣнъ. Перемѣна есть дѣйствіе, дѣйствіе предполагаетъ причину, причина должна лежать внѣ того, что испытываетъ дѣйствіе Поэтому всякое дѣйствіе есть одинъ изъ моментовъ *взаимодѣйствія*, а взаимодѣйствіе предполагаетъ *два* взаимодѣйствующихъ элемента или фактора.

Если-бы мы изъ науки «о явленіяхъ силы» (физики) перешли въ область науки о веществахъ или тѣлахъ — въ область химіи, то другимъ путемъ пришли-бы къ тому-же выводу. Если химія будетъ сводить одни элементы къ другимъ и уменьшать постоянно ихъ число, то все-таки теоретически мыслимъ только одинъ изъ слѣдующихъ результатовъ: или она сведетъ всѣ элементы къ *двумъ* (напр. кислороду и водороду), изъ которыхъ составлены, вслѣдствіе количественныхъ варіацій, всѣ остальные, или, если она сведетъ всѣ элементы къ *одному*, то окажется необходимымъ предположить еще силу, которая его дифференцировала, путемъ сгущенія и разрѣженія его молекулъ. Пусть далѣе этотъ элементъ окажется только совокупностью однородныхъ силъ. Тогда, все-таки, кромѣ этого элемента-силы надо допустить существованіе другой силы, которая его дифференцировала. Вообще, множество нельзя вывести изъ единства, если не предположить въ немъ самомъ двойственности и вообще двойственности и антагонизма въ природѣ.

Для философа все равно, сведетъ-ли естествознаніе *путемъ внѣшняго опыта* все существующее къ двумъ противоположнымъ силамъ или двумъ противуположнымъ элементамъ или веществамъ, или къ одной силѣ и одному элементу. Во всякомъ случаѣ должно получиться *два начала*, и одно изъ этихъ началъ, содержа въ себѣ возможность стать сознаніемъ, будетъ признано ео ipso духовнымъ началомъ — *силой-духомъ* или *субстанціей духа* (въ родѣ Анаксагоровской тончайшей матеріи или тончайшихъ и круглыхъ атомовъ Демокрита или «пятой субстанціи» Тертулліана и т. д.),—началомъ активности. Другое

же начало—матерія-сила или матеріальная субстанція, элементъ матеріальности—будетъ признано началомъ пассивнымъ, источникомъ покоя и сопротивленія.

Если мы теперь изъ міра механическихъ отношеній и явленій перейдемъ въ міръ явленій и отношеній біологическихъ, то легко откроемъ тотъ-же контрастъ.

Жизнь есть явленіе, аналогичное движенію. Жизнь не могла-бы прекратиться, если-бы движеніе жизни не встрѣчало сопротивленій. Продуктъ этихъ сопротивленій, источникъ которыхъ лежитъ въ матеріи, въ пассивныхъ силахъ природы, есть смерть — своего рода *явленіе покоя*, остановки движенія. Смерть не было-бы возможно объяснить, при предположеніи сводимости всѣхъ силъ къ одной активной силѣ.

Такимъ-же точно образомъ *сонъ* есть явленіе аналогичное покою и объяснимое только изъ того-же антогонизма силъ активныхъ и пассивныхъ, какъ явленіе *временной побѣды* этихъ послѣднихъ. Сонъ тоже есть продуктъ силъ сопротивленія, силъ матеріальныхъ. Не даромъ принято думать, что сонъ есть временная остановка *животной* жизни, для цѣлей *растительной*.

Этотъ контрастъ животной и растительной жизни въ біологіи—контрастъ *обмѣна веществъ* и *обмѣна силъ*, какъ мы когда-то назвали эти процессы (Психологія чувствованій. СП. 1880),—есть выраженіе того-же контраста явленій или дѣйствій пассивной и активной силы.

Въ организмѣ есть даже *мускулы* двоякаго порядка, движущіе и задерживающіе движеніе — представители силъ движенія и силъ сопротивленія или покоя.

Наконецъ, біологическій принципъ *борьбы за существованіе* предполагаетъ тотъ-же контрастъ силъ въ природѣ. Дарвинъ ввелъ эту идею борьбы за существованіе въ біологію и этимъ, оказалъ услугу конечно спиритуалистамъ, а вовсе не матеріалистамъ. Впрочемъ, ранѣе Дарвина, эта идея, какъ извѣстно, была введена въ политическую экономію (теорія Мальтуса) откуда Дарвинъ и взялъ ее. Еще ранѣе Гоббесъ основывалъ на ней свою теорію развитія общества и свою мораль (bellum omnium contra omnes). А за много вѣковъ ранѣе, въ VI в. до Р. Х., Гераклитъ признавалъ борьбу «отцомъ или началомъ всего» (*πόλεμος πατὴρ πάντων*).

Гераклитъ былъ правъ, такъ какъ безъ борьбы непонятенъ процессъ развитія міра. Прогрессъ есть борьба съ регрессомъ, свобода—борьба съ рабствомъ, жизнь—борьба со смертью и т. д.

Теперь спрашиваемъ — была ли бы возможна борьба въ природѣ, при существованіи *одного начала?*

Если борятся организмы различныхъ видовъ или того-же вида другъ съ другомъ, въ смыслѣ Дарвина, — если одни побѣждаютъ, а другіе бываютъ побѣждаемы, то гдѣ причина этого явленія? Дарвинъ отвѣчаетъ: одни сильнѣе другихъ. Но значитъ, сила можетъ быть больше или меньше. Какая-же сила? Достаточно самаго поверхностнаго наблюденія надъ явленіемъ борьбы организмовъ, чтобы видѣть, что одни побѣждаютъ *активной* своей силой, другіе *пассивной*, т. е силой сопротивленія Одни *одолѣваютъ*, другіе *выдерживаютъ*. Всякій знаетъ также, что одолѣваютъ существа высшаго духовнаго развитія, выдерживаютъ борьбу существа низшаго духовнаго развитія, обладающія большой силой матеріальной, силой сопротивленія.

Такимъ образомъ, существованіе двухъ началъ въ природѣ — *силы-духа* и *матеріи-силы*, активной и пассивной силы, едва-ли можетъ быть предметомъ дальнѣйшихъ сомнѣній. Повторимъ опять, что въ великомъ законѣ *сохраненія энергіи* и вытекающей изъ него доктринѣ *напряженныхъ* и *свободныхъ* силъ природы лежитъ, помимо всѣхъ прочихъ доказательствъ, основаніе для противуположенія двоякаго рода силъ. Освобожденіе должно быть отъ чего-нибудь, напряженіе тоже должно имѣть свою причину—напряженіе активныхъ силъ есть продуктъ ихъ связыванія пассивными. Въ свою очередь и пассивныя силы существуютъ въ двоякомъ состояніи. Еще Аристотель выразилъ идеи напряженнаго и свободнаго, скрытаго и яснаго состоянія всѣхъ активныхъ силъ природы въ понятіяхъ δύναμις и ἐνέργεια. Если-же онъ отождествлялъ понятіе матеріи съ понятіемъ δύναμις, съ идеею возможности или напряженности, то это отчасти правильно, ибо пассивныя силы являются причиной напряженнаго, связаннаго состоянія активныхъ силъ. Для активныхъ силъ естественное состояніе есть состояніе дѣйствія, состояніе свободы. Напряженное ихъ состояніе есть продуктъ противодѣйствія пассивныхъ силъ. Для пассивныхъ силъ, наоборотъ, состояніе покоя, напряженности, есть естественное состояніе, отрицательное-же

дѣйствіе ихъ (сопротивленіе или противодѣйствіе) есть продуктъ воздѣйствія активныхъ силъ.

Остается признать, что активныя силы—это формы силы-духа, что мы уже старались выше доказать, а пассивныя — формы матеріи-силы, что само собою вытекаетъ изъ противоположенія силы-духа другой силѣ, ей противодѣйствующей. Познаніе этой силы въ ея природѣ столь-же возможно для насъ, какъ и первой силы, если вѣренъ нашъ критерій истиннаго знанія. Идея матеріи есть естественный и совершенно законный синтезъ и обобщеніе нашихъ внѣшнихъ ощущеній, если мы признаемъ, какъ это было сдѣлано выше, что ощущенія не только субъективны, но и объективны, т. е. суть выраженія объективныхъ явленій.

За всѣмъ тѣмъ остается конечно всетаки вопросъ, не суть-ли двѣ противоположныя и вѣчно-борящіяся силы, реальное существованіе которыхъ въ природѣ мы познали, — матерія-сила и сила-духъ — въ концѣ концевъ продуктъ *дифференціаціи* или поляризаціи одной *конечной высшей силы* [1])? Такое предположеніе мы должны допустить въ той мѣрѣ, въ какой, по свойствамъ нашего ума *все существующее* должно имѣть *одно общее начало*, *одну первооснову*.

Но эту первооснову мы конкретно представить себѣ не въ состояніи. Мы сами — *продуктъ дифференціаціи*, мы сами уже одно изъ явленій этой *дифференцированной первосновы*. Переходя мысленно за предѣлы дифференцированныхъ силъ—матеріи-силы и силы-духа, мы какъ уже сказали, попадаемъ въ область *постулатовъ* и *абсолютовъ*, т. е. въ область чистой метафизики. Теоретически и отвлеченно мы въ состояніи помыслить такую абсолютную первооснову всего существующаго, какъ еще не дифференцированное сочетаніе или единство противуположностей. Болѣе того, если мы отвергнемъ гипотезу такой первосновы, которая для насъ есть Богъ, какъ начало и источникъ всего существующаго, то весь міровой процессъ представится намъ абсолютно непонятнымъ, ибо по свойствамъ своего ума мы можемъ вывести и объяснить двойственное

---

[1]) Эту идею очень глубоко и талантливо проводитъ въ своемъ капитальномъ трудѣ «Позитивная философія и сверхчувственное бытіе», СП. 1875, епископъ Никаноръ.

только изъ единства, которое дифференцируется. Но при всемъ томъ конкретно представить себѣ это конечное единство, это сосуществованіе противоположностей, мы не въ состояніи. Это уже выше мѣры нашего ума — тутъ мы вступаемъ фактически въ область *вѣры* и *мнѣнія*. Всѣ попытки созданія конкретнаго представленія о способѣ существованія абсолюта давали въ результатѣ метафизику въ дурномъ смыслѣ этого слова и оказывались неудачными. Въ силу признаннаго нами выше критерія истины, мы можемъ познать конкретно только тождественное намъ, т. е. дифференцированное, и самую интеграцію или объединеніе, только какъ гармонію уже дифференцированнаго, — тогда какъ недифференцированное, т. е. чистое единство, заключающее въ себѣ возможность двойственности и множественности, мы конкретно постигнуть не въ состояніи, ибо сами являемся, какъ индивидуумъ, только воплощеніемъ «интеграціи дифференцированнаго». Вотъ тутъ-то и проявляется настоящая ограниченность нашего ума и нашихъ силъ познанія: мы можемъ постигнуть чрезъ себя природу *живой вселенной*, какъ реальнаго факта, но не можемъ наглядно постигнуть природу ея первоосновы, ея первоисточника. Идея его, хотя и неизбѣжная, останется навсегда теоретической, отвлеченной идей—*постулатомъ* нашего ума.

Подводя итоги всему сказанному, мы приходимъ къ выводу, что выставленный нами критерій истиннаго знанія дастъ намъ возможность познать *чрезъ себя*, при посредствѣ *двоякаго опыта, внѣшняго и внутренняго*, два начала вещей—*силу - духъ* и *матерію-силу*, противуположныя другъ другу и постоянно борящіяся другъ съ другомъ. Процессъ развитія силы-духа, т. е. процессъ освобожденія ея, переходъ изъ напряженнаго состоянія въ дѣятельное, есть процессъ порабощенія ей матеріи-силы, которая понуждается служить ея цѣлямъ. И на оборотъ: процессъ торжества и побѣды матеріи-силы или силы сопротивленія есть въ то-же время процессъ порабощенія, или закрѣпощенія силы-духа, перехода ея изъ дѣятельнаго состоянія въ напряженное.

Дуализмъ нами возстановленъ — не знаемъ, достаточно ли убѣдительно. Во всякомъ случаѣ убѣдительность — дѣло времени, если только идея вѣрна.

Нашъ дуализмъ есть совершенно новая форма дуализма, какъ показываютъ самыя понятія *матеріи-силы* и *силы-духа*.

Этотъ дуализмъ есть въ то-же время *монодуализмъ*, какъ можно заключить изъ *общаго понятія силы*, объединяющаго понятія духа и матеріи. Можетъ быть въ идеѣ *чистой силы*, совмѣщающей начала покоя и движенія, духа и вещества и всѣхъ прочихъ контрастовъ, данныхъ въ дифференцированной дѣйствительности, и кроется разгадка идеи общаго начала, абсолюта Бога. Но своимъ ограниченнымъ умомъ постигнуть эту чистую силу мы не въ состояніи и *сущность реальнаго бытія ея* для насъ—*вѣчная тайна*. Предъ этой тайной, но *только предъ нею*, сознаетъ свое *безсиліе* и *ограниченность* нашъ *сильный* умъ, предъ нею умолкаетъ слово знанія, предъ нею смиряются гордость и самомнѣніе человѣка. Древніе философы-мистики (новоплатоники) были правы, отказываясь даже *назвать* эту первооснову, ибо наши слова суть символы нашихъ идей, а идеи наши въ данномъ случаѣ чисто *отрицательныя*, составляющія собою именно только отрицаніе самой нашей ограниченности. Вотъ гдѣ истинные предѣлы знанія—только предъ лицомъ абсолюта, предъ тайною непостижимой природы Бога, а отнюдь не предъ законами бытія конкретно-данной, живой вселенной, которая вся есть воплощеніе «ограниченнаго» и подобіе насъ самихъ, вслѣдствіе чего и постиженіе ея законовъ и ея сущности есть только дѣло времени.

Но если такъ, то отчего люди сомнѣваются въ возможности постигнуть нравственные законы—законы «жизни» живой вселенной? Вѣдь нравственные законы суть законы естественныхъ отношеній нашихъ другъ другу и къ міру. Если другія «міровыя» отношенія для насъ постижимы, то очевидно столь-же постижимы и законы нравственыхъ отношеній.

На основахъ ученія о силѣ-духѣ и о самостоятельномъ методѣ познанія его природы чрезъ внутренній опытъ можно основать и новую мораль или, вѣрнѣе, возстановить добрую старую мораль. Это составитъ задачу другого нашего труда. Но указать на общія послѣдствія нашей дуалистической доктрины и на новые вопросы, изъ нея вытекающіе, мы считаемъ себя въ правѣ, и этимъ закончимъ на этотъ разъ нашъ анализъ.

XII.

Заключеніе.

Представимъ себѣ слѣдующую картину. Во вселенной, какъ *конкретно-данномъ* фактѣ, есть *двѣ силы*—сила духа и матерія-

сила. Эти двѣ силы борятся и стремятся побѣдить другъ друга. Одна есть источникъ активности, жизни, сознанія, самосознанія, идеальности, другая—источникъ пассивности, смерти, безсознательности, матеріальности. Побѣда первой—освобожденіе ея изъ оковъ второй—есть основа свободы, прогресса, счастія, добра. Побѣда другой есть источникъ рабства, регресса, несчастія, зла. Могла ли первая сила быть вѣчно въ оковахъ матеріи? Конечно нѣтъ. Ея *естественное состояніе* есть состояніе *полной свободы*. Она вѣроятно произвольно подчинилась, отдалась, поработилась—для того, чтобы побѣдить другую силу, силу сопротивленія, рабства, покоя, т. е. начало смерти, зла, — ибо, если естественное состояніе ея есть состояніе свободы, то и рабство ея можетъ быть только продуктомъ «свободнаго выбора». Но если она первоначально свободна, то она—высшее воплощеніе сознательности, духовности, идеальности, т. е. высшее воплощеніе разума, добра, красоты. Она сказала себѣ, что она побѣдитъ противуположную силу. И вотъ, отдавши въ полное рабство ей *одну часть свою*, а не всю себя, ибо этого было-бы слишкомъ много, она начинаетъ бороться. Она передѣлываетъ матерію-силу, силу сопротивленія, приспособляетъ ее къ себѣ и въ этомъ процессѣ приспособленія освобождается. Мы опредѣлили когда-то *прогрессъ*, какъ «экономизацію силы и вытекающее отсюда увеличеніе свободныхъ силъ, на счетъ напряженныхъ». Если активная сила есть сила-духа. то смыслъ прогресса понятенъ. Прогрессъ есть порабощеніе и приспособленіе силы матеріи, въ видахъ освобожденія силы-духъ. Цѣль прогресса—*полная* переработка, *полное* приспособленіе матеріи къ потребностямъ освобожденной силы-духа. *Свобода воли*—это опять усиливающееся освобожденіе силы-духа изъ подъ стѣсненій, налагаемыхъ на нее самой матеріей, это—торжество силы-духа, эмансипація сознанія личности изъ подъ гнета организма и среды.—*Добро*—это результатъ освобожденія силы-духа, торжество его идеальности, подчиненіе и порабощеніе силы-матеріи. *Альтруизмъ*, какъ орудіе достиженія добра, т. е. нравственныхъ цѣлей, есть стремленіе всѣхъ элементовъ силы-духа сплотиться во имя свободы, во имя побѣды надъ зломъ. *Эгоизмъ*—это форма противодѣйствія, сопротивленія освобожденію силы духа, это—торжество матеріальнаго надъ адеальнымъ, пассивнаго надъ активнымъ. Нашъ нравственный *долгъ* есть содѣйствіе освобожденію силы-духа

вселенной, хотя бы путемъ пожертвованія его индивидуальнаго проявленія въ насъ самихъ, т. е. самопожертвованія. *Красота* это воплощенная свобода, гармонизированная, въ видахъ свободы силы-духа, матерія, это—*видимое воплощеніе* побѣды силы-духа надъ силой матеріи—полнота *ея приспособленія* къ потребностямъ свободной силы-духа... И т. д.

Очевидно, что наша доктрина силы-духа могла-бы служить основой для переработки *всѣхъ нравственныхъ*, индивидуальныхъ и соціальныхъ *идей* и *идеаловъ* человѣчества. Она оправдываетъ между прочимъ *телеологическій* взглядъ на природу и опровергаетъ доктрину пессимизма. Въ полномъ освобожденіи силы-духа, но не внѣ, а *въ самой матеріи*, путемъ ея приспособленія и подчиненія,—*цѣль бытія и развитія вселенной*. *Пессимизмъ*—только продуктъ временнаго и безсознательнаго разочарованія, вслѣдствіе *медленности* и *трудности* этого процесса «родовъ свободы силы-духа». Пессимизмъ—это иллюзія, порожденная въ духѣ временно одолѣвающей силой сопротивленія, матеріей-силой — это сознаніе *индивидуальной слабости* человѣка въ означенной *общей борьбѣ*, это—форма индивидуальной смерти и эгоизма, это — признаніе индивидуальнымъ духомъ того, что *онъ* побѣжденъ. Но побѣжденъ-ли этимъ духъ вселенной? Конечно также мало, какъ индивидуальной смертью побѣждена жизнь вселенной, — все развивающаяся, возрастающая, дифференцирующаяся. Пессимизмъ есть индивидуальное *настроеніе*, какъ мы когда-то доказывали, и «объективное обоснованіе» пессимизма невозможно въ той-же мѣрѣ, какъ доказательство того, что общая сумма жизни во вселенной не возрастаетъ, а убываетъ.

Итакъ, путемъ *внутренняго опыта*, прозрѣвающаго сущность внутренняго начала вещей, *начала жизни и сознанія*, есть возможность оправданія не только идеи силы-духа, но и *всего идеальнаго*—высшихъ началъ нравственности, идеи добра, разумныхъ цѣлей вселенной.

Мы думаемъ также, что и вѣчная загадка человѣческаго бытія—загадка *будущей судьбы человѣка* можетъ быть вновь подвергнута обсужденію, съ точки зрѣнія доктрины силы-духа. Сила-духъ *неуничтожима* и можетъ только переходить изъ свободнаго состоянія въ напряженное. Но напряженное состояніе для нея можетъ быть только *временнымъ*. Конечное освобожденіе несомнѣнно. Духъ *долженъ быть безсмертенъ* и по всему вѣ-

вѣроятію именно въ человѣкѣ (на землѣ) онъ можетъ достигать безсмертія, т. е. окончагельной побѣды надъ силою сопротивленія, которая его связывала въ остальной природѣ.

Обозрѣніе этихъ выводовъ изъ изложенной доктрины ставитъ предъ нами, конечно, и множество новыхъ задачъ. Главная задача—переработать на новыхъ началахъ, помощью *методовъ внутренняго опыта* или *субъективной индукціи*, теорію нравственности, мораль. Этой задачѣ мы и надѣемся посвятить слѣдующій трудъ свой.

БИБЛІОТЕКА
ТЕОСОФИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ