СОЧИНЕНІЯ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ И СТАТЬИ ПО ВВЕДЕНІЮ ВЪ ФИЛОСОФІЮ И ПО ГНОСЕОЛОГІИ.

ВЫПУСКЪ ВТОРОЙ.

Изданіе Братства Преподобнаго Сергія.

2-я типографія
А. И. Снигиревой въ Сергіевомъ Посадѣ Московск. губ.
1893.

СОЧИНЕНІЯ В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

СОЧИНЕНІЯ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

ДОКТОРА БОГОСЛОВІЯ,

ПРОФЕССОРА ФИЛОСОФІИ ВЪ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ И СТАТЬИ ПО ВВЕДЕНІЮ ВЪ ФИЛОСОФІЮ И ПО ГНОСЕОЛОГІИ.

Изданіе Братства Преподобнаго Сергія.

Сергіевъ Посадъ.

1893.

Типографіи  А. И. Снегиревой
въ Москвѣ и Сергіевомъ Посадѣ.

Печатать позволяется. Сентября 27 дня, 1893 г.

Ректоръ Академіи Архимандритъ Антоній.

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

1. Объ основныхъ началахъ философскаго познанія. . . 1—66
2. Метафизическій анализъ эмпирическаго познанія. . . 67—209
3. Пространство и время. . . . . 210—310

ОБЪ ОСНОВНЫХЪ НАЧАЛАХЪ

ФИЛОСОФСКАГО ПОЗНАНІЯ.

Характеристическая особенность, отличающая каждое научное знаніе отъ знанія непосредственнаго или основаннаго на довѣріи къ авторитету, состоитъ въ томъ, что всѣ входящія въ составъ данной науки положенія должны быть раціонально обоснованы или доказаны. Правда, истинное положеніе, истинная мысль всегда остается истинною и, какъ таковая, можетъ быть усвоена нами и безъ доказательствъ; но знаніе научное не удовлетворяется такимъ усвоеніемъ истины на вѣру; оно требуетъ указанія раціональной необходимости признанія ея за истину, требуетъ доказательства. Для мышленія научнаго, каждое недоказанное положеніе или сужденіе, хотя-бы оно было и истинно, остается не достовѣрнымъ до тѣхъ поръ, пока оно не доказано; только при помощи доказательствъ, вѣра въ извѣстную истину переходитъ въ достовѣрность и самая истина становится достовѣрною истиною.

Но въ дѣйствительномъ ходѣ нашей познавательной дѣятельности, строгое и точное выполненіе этого идеальнаго требованія представляется неосуществимымъ. Такъ наприм., доказывая извѣстное положеніе извѣстною мыслію, мы для самой достовѣрности нашего доказательства должны-бы сказать и ту мысль, которою подтверждаемъ данное положеніе; доказательство этой мысли, въ свою очередь, потребовало-бы новаго доказательства того положенія, на которомъ мы ее основываемъ, и такъ далѣе до безконечности. Очевидно, по-

этому, что въ цѣпи нашихъ доказательствъ мы должны на чемъ-нибудь остановиться, чтобы не идти въ безконечность, доказывая одно положеніе другимъ, должны предположить что-нибудь несомнѣнное и не нуждающееся въ дальнѣйшемъ доказываніи. Эти несомнѣнныя и недоказуемыя положенія, составляющія твердую почву, на которой держится состоятельность всѣхъ прочихъ доказательствъ, и составляютъ *основныя начала* (принципы) достовѣрности каждаго даннаго рода познанія.

Если-же теперь всякое научное, какъ основанное на раціональныхъ доказательствахъ, знаніе въ концѣ концевъ должно опираться на основные, самодостовѣрные принципы или начала, то истина и достовѣрность каждаго знанія окончательно будетъ зависѣть отъ истины и достовѣрности этихъ принциповъ, что само собою предполагаетъ для каждаго, имѣющаго притязаніе на научное значеніе, знанія необходимость выяснить и отчетливо установить ихъ.

Какія-же теперь истины или положенія въ области знанія мы должны признать недоказуемыми, основными и непосредственно достовѣрными? Если за отвѣтомъ на этотъ вопросъ обратимся къ существующимъ въ наличности познаніямъ, то получимъ очень разнообразные отвѣты, соотвѣтственно различнымъ степенямъ приближенія этихъ познаній къ нормѣ или къ идеалу истинно научнаго знанія. Въ этомъ отношеніи болѣе характеристическими признаками выдѣляются три степени познанія: а) знаніе не строго научное; б) знаніе научное и в) знаніе философское.

а) Для знанія не строго научнаго, точно также какъ для мышленія непосредственнаго и не научнаго, положеніями самодостовѣрными и ненуждающимися въ доказательствѣ признаются обыкновенно всѣ тѣ положенія и истины, въ которыхъ согласно убѣждены или всѣ люди или даже извѣстный кругъ людей даннаго мѣста, времени, общества и въ вѣрности которыхъ непосредственно убѣжденъ и самъ познающій. Таковы, прежде всего, основанные на непосредственной очевидности внѣшняго или внутренняго опыта, факты; никто наприм. не потребуетъ ни отъ себя, ни отъ другихъ раціональнаго доказательства того, что сегодня свѣтитъ солнце, что видимый мною домъ есть дѣйствительно домъ, а не что иное, что я

чувствую голодъ, усталость, радость и т. п. Далѣе, не требуютъ для обыденнаго знанія доказательства положенія, такъ называемаго, здраваго смысла, въ истинѣ которыхъ убѣждены всѣ, напр. что нужно быть добрымъ, что такой-то порокъ заслуживаетъ презрѣнія или наказанія и пр. Этого рода истины, которыя называются иногда азбучными истинами, согласно признаются всѣми и доказывать ихъ для общаго сознанія было-бы напрасною тратою времени. Наконецъ, какъ мы сказали, содержаніе недоказываемыхъ истинъ можетъ быть чисто условнымъ, зависѣть отъ согласія въ чемъ-либо извѣстнаго круга лицъ, извѣстнаго времени, общества и пр. Напр. для лицъ, исповѣдующихъ христіанскую религію, истина и богооткровенность этой религіи не подлежитъ сомнѣнію; отсюда, при разсужденіи объ извѣстномъ догматѣ или при спорѣ относительно его между лицами различныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій, нѣтъ никакой нужды доказывать истину христіанской религіи вообще, потому что эта истина разсуждающими или спорящими предполагается уже извѣстною и доказанною. Вообще можно сказать, что въ обыкновенномъ мышленіи непосредственно достовѣрнымъ и не нуждающимся въ доказательствѣ признается каждое положеніе, въ истинѣ котораго *убѣждены* всѣ или извѣстный кругъ людей, независимо отъ того, основано-ли это предварительное убѣжденіе на раціональныхъ доказательствахъ или нѣтъ.

б) Выше обыденнаго мышленія и знанія стоитъ обыкновенное научное знаніе. Кругъ положеній, нуждающихся въ доказательствѣ, здѣсь расширяется; каждое научное положеніе, что-бы стать научнымъ, требуетъ доказательствъ своей истины, которыя могутъ быть или эмпирическими или раціональными, судя по характеру науки. Но такъ какъ, что мы и замѣтили, цѣпь другъ друга обосновывающихъ и доказывающихъ положеній могла-бы тянуться въ безконечность, если-бы мы не остановились на чемъ-нибудь первоначальномъ и не имѣющемъ уже нужды въ доказываніи, то каждая наука имѣетъ такія недоказываемыя истины или положенія, которыя стоятъ во главѣ ея и служатъ основаніемъ возможности всѣхъ другихъ ея доказательствъ. Эти, непосредственно принимаемыя различными науками, недоказываемыя и не могущія быть доказанными въ границахъ самой науки, истины, состав-

ляющія основоположенія или принципы наукъ, обыкновенно называются *аксіомами*. Таковы напр. въ математикѣ положенія, что цѣлое равно своимъ частямъ вмѣстѣ взятымъ, что двѣ величины, равныя третьей, равны между собою и друг.; таково напр. въ химіи предположеніе матеріи, какъ субстрата физическихъ явленій, даже частнѣе,—атомовъ, какъ извѣстной формы существованія матеріи. Количество и содержаніе этихъ аксіомъ или основоположеній наукъ опредѣляется спеціальнымъ содержаніемъ каждой изъ нихъ. Единственное, формальное требованіе научнаго знанія здѣсь состоитъ въ томъ, чтобы количество этихъ основныхъ положеній науки (аксіомъ) было ограничиваемо возможно меньшимъ числомъ, чтобы разнообразіе ихъ было сводимо къ необходимому числу дѣйствительно основныхъ и не производныхъ истинъ.

в) Но нашъ разумъ, въ своемъ высшемъ и глубочайшемъ стремленіи къ вполнѣ достовѣрному знанію, не удовлетворяется однако-же непосредственною и на вѣру принимаемою самодостовѣрностію тѣхъ основныхъ истинъ и положеній, которыя принимаются за несомнѣнныя какъ въ знаніи обыденномъ, такъ и научномъ. Онъ подвергаетъ критическому анализу эти положенія съ цѣлью опредѣлить, дѣйствительно-ли они такъ достовѣрны и несомнѣнны, какъ предполагаетъ то общее и научное сознаніе. Онъ пытается дать себѣ отчетъ въ самыхъ очевидныхъ, повидимому, положеніяхъ общаго смысла и науки, старается по возможности раціонально обосновать ихъ, чтобы все наше знаніе въ совокупности могло назваться вполнѣ научнымъ знаніемъ, т. е. основаннымъ не на предположеніяхъ, но на раціонально провѣренныхъ и доказанныхъ началахъ. Эту задачу и беретъ на себя философія; тѣ начала и основные принципы, которые общимъ сознаніемъ и науками принимаются какъ непосредственно достовѣрные, она вновь дѣлаетъ предметомъ изслѣдованія, не смотря на кажущуюся и всѣми принимаемую ихъ очевидность. Таково напр. убѣжденіе общаго сознанія въ объективной истинѣ нашихъ чувственныхъ впечатлѣній, въ существованіи реальнаго, окружающаго насъ, міра и др.; таково напр. предположеніе существованія матеріи, атомовъ въ естествознаніи, пространства въ математикѣ; убѣжденіе въ бытіи Бога, загробной жизни въ религіи, — въ существованіи свободы и

вслѣдствіе этого вмѣняемости въ области нравственности и права и т. п. *). Въ этомъ стремленіи изслѣдовать непосредственно очевидныя начала и основанія другихъ наукъ и общаго сознанія—и состоитъ существенная задача философіи и вмѣстѣ отличіе ея отъ другихъ наукъ и знаній. Кто говоритъ въ наукѣ о какомъ-либо положеніи: „это само собою очевидно“,— тотъ еще не философъ, потому что основываетъ свое знаніе на непосредственной увѣренности, не провѣренной и не обоснованной раціонально.

Однако-же и философія, подвергая критическому анализу принципы другихъ наукъ и очевидныя положенія общаго сознанія и стараясь раціонально обосновать ихъ, должна-же и сама въ свою очередь какъ въ своемъ сужденіи о нихъ, такъ и въ обоснованіи ихъ исходить изъ какого-либо несомнѣннаго принципа или начала. И философія, чтобы не затеряться въ цѣпи другъ друга доказывающихъ положеній, какъ и другія науки, должна *предварительно* признать что-либо первоначально несомнѣннымъ и достовѣрнымъ, чтобы имѣть твердую точку опоры или критерій для обсужденія всѣхъ другихъ научныхъ и ненаучныхъ началъ и для вывода какого-либо всеобще-достовѣрнаго принципа. Отсюда вытекаетъ необходимость, такъ называемыхъ, философскихъ *основоположеній* или *принциповъ*, т. е. такихъ необходимыхъ и неоспоримыхъ истинъ, которыя служили-бы окончательнымъ основаніемъ всѣхъ другихъ началъ и истинъ, отрицаніе которыхъ было-бы невозможно безъ отрицанія самаго знанія. Но необходимость установленія основныхъ принциповъ въ философіи вытекаетъ не изъ одной только общей ей съ другими науками потребности имѣть какое-либо твердое основаніе и опору для своихъ изслѣдованій и доказательствъ. По своему методу и своей задачѣ, она есть не только наука о принципахъ другихъ наукъ, но и наука изъ принциповъ, т. е. высшая ея задача состоитъ въ томъ, чтобы вывести и построить цѣльное міросозерцаніе, исходя изъ какихъ-либо твердыхъ и несомнѣнныхъ началъ. Установленіе этихъ началъ—дѣло тѣмъ болѣе важное, что отъ характера и степени ихъ состоятель-

*) О значеніи философіи какъ науки, изслѣдующей принципы другихъ наукъ см. статью „Нужна-ли философія?“ (Сочиненія В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. 1. вып. 1. стр. 86 и слѣд.).

ности будетъ зависѣть все дальнѣйшее построеніе философскихъ системъ и достоинство философскаго міросозерцанія.

Самый фактъ разнообразія, даже противоположности философскихъ направленій показываетъ, что философы далеко не были согласны въ опредѣленіи основныхъ началъ своей науки. Это разногласіе выразилось прежде всего въ томъ, что не только подвергалась сомнѣнію, но и прямо отрицалась самая необходимость и возможность установленія философіею своихъ принциповъ путемъ раціональнаго изслѣдованія. Такое отрицаніе, само будучи возведено въ принципъ философіи, нашло свое выраженіе въ двухъ противоположныхъ философскихъ направленіяхъ, изъ которыхъ одно началомъ философскаго познанія признаетъ непосредственную увѣренность въ основныхъ истинахъ знанія, другое совершенно отрицаетъ самую возможность какихъ-либо несомнѣнныхъ и достовѣрныхъ началъ познанія. Поэтому, прежде чѣмъ перейти къ положительному рѣшенію вопроса, какія истины въ философіи мы должны считать основными и принципіальными, мы должны остановить наше вниманіе на этихъ двухъ направленіяхъ. Критическое разсмотрѣніе ихъ должно окончательно выяснить для насъ возможность и необходимость установленія точныхъ принциповъ философіи и указать самый путь, какимъ мы должны идти въ дѣлѣ этого установленія.

1. Въ виду крайняго разногласія философскихъ системъ и видимой безнадежности примиренія ихъ въ области самой же философіи, во всѣ времена были мыслители, которые сомнѣвались найти надежную точку опоры для философіи въ ней самой, въ раціональномъ обоснованіи ея собственныхъ началъ. Имъ казались вовсе ненужными, странными, даже смѣшными усилія философовъ раціонально доказать такія напр. основныя и непосредственно очевидныя истины, какъ существованіе внѣшняго міра, Божества, достовѣрность мышленія, обязательность тѣхъ или иныхъ предписаній нравственнаго закона и т. п. Имъ казалось, что если и нужно для насъ какое-либо завѣреніе этихъ и подобныхъ истинъ, то его должно искать не въ какихъ-либо утонченныхъ метафизическихъ изслѣдованіяхъ, но или а) въ простомъ *свидѣтельствѣ* здраваго или *общаго смысла*, или б) въ непосредственной, неподлежащей вѣдѣнію разума, на чувствѣ основанной, *вѣрѣ* въ эти истины.

а) Философія *общаго* или здраваго *смысла* не есть, какъ можно-бы предположить, первоначальное обнаруженіе философствующей мысли, когда еще не представлялось необходимости слишкомъ углубляться въ изслѣдованіе объ основныхъ началахъ знанія и когда умъ человѣка могъ довольствоваться, не подвергавшимися еще сомнѣнію, общими и всѣми признаваемыми за истину, убѣжденіями. Напротивъ, она появляется въ философіи въ различныя эпохи, какъ результатъ крушенія различныхъ философскихъ принциповъ вслѣдствіе ихъ взаимнаго антагонизма и явившагося отсюда недовѣрія къ силѣ философской мысли. При разногласіи философскихъ системъ, при неустойчивости ихъ основоположеній, нѣкоторымъ казалось всего безопаснѣе остановиться на всѣми признаваемыхъ и устойчивыхъ, при всѣхъ превратностяхъ борьбы философскихъ теорій, началахъ обыкновеннаго, здраваго смысла, не давая себѣ безплоднаго труда научно доказывать или оправдывать эти начала. Такъ первое обнаруженіе направленія, нами разсматриваемаго, мы находимъ у Сократа, который въ виду взаимнаго антагонизма предшествующихъ философскихъ школъ и разрушенія ихъ софистикою, остановился на непосредственномъ свидѣтельствѣ всеобщаго нравственнаго сознанія, считая безполезными утонченныя, теоретическія изслѣдованія о природѣ вещей. Тоже самое стремленіе поставить общій смыслъ критеріемъ истины, среди разногласія философскихъ системъ, находимъ у Цицерона. Послѣднее основаніе и ручательство истины чего-либо, по его мнѣнію, заключается въ естественномъ, прирожденномъ всѣмъ намъ чувствѣ истины. Для нашего сознанія непосредственно очевидны, убѣдительны и какъ-бы врождены основныя истины знанія и жизни. Такъ природа прежде всего даровала намъ основныя нравственныя понятія, раньше всякаго ученія, какъ-бы нѣкоторое приданое. Сущность нравственности поэтому гораздо безопаснѣе можно узнать изъ общаго сознанія, чѣмъ изъ ученія замѣчательныхъ мужей и опредѣленія понятій. Точно также самою природою насаждены въ насъ понятія о правѣ, и только впослѣдствіи образующаяся наклонность ко злу помрачаетъ ихъ. Необходимѣйшія для насъ истины религіи равнымъ образомъ составляютъ природное наше достояніе. Внѣшнимъ-же признакомъ и несомнѣннымъ доказа-

тельствомъ врожденности и непосредственной достовѣрности какого-либо мнѣнія служитъ согласное признаніе его за истину всѣми людьми; согласіе въ чемъ-либо всѣхъ людей, по ученію Цицерона, должно быть почитаемо голосомъ природы. Въ новой философіи принципъ общаго смысла поставленъ во главу этой науки, такъ называемою, шотландскою школою, главные представители которой: Ридъ, Беатти, Освальдъ и Дюгальдъ-Стюартъ. На здравый смыслъ, какъ на послѣднее завѣреніе истины въ борьбѣ своей съ традиціонными религіозными и политическими установленіями, ссылались обыкновенно французскіе философы XVIII вѣка: Вольтеръ, Руссо, Дидро и др. Тоже начало служило принципомъ философіи нѣмецкихъ, такъ называемыхъ, философовъ просвѣщеннаго взгляда на вещи (Aufklärung's Philosophen) прошлаго столѣтія, каковы: Мендельсонъ, Гарье, Реймарусъ, Базедовъ и др. Противопоставленіе здраваго смысла философскимъ утонченностямъ и попыткамъ доказать основныя истины сознанія,—явленіе обыкновенное и въ наше время.

Главное основаніе своего довѣрія къ принципу общаго смысла, кромѣ указаній на кажущуюся недостовѣрность и безполезность теоретическихъ изслѣдованій объ основныхъ началахъ знанія, защитники его находятъ въ томъ предположеніи, что всѣмъ людямъ прирождено чувство истины, которое съ непреодолимою силою убѣдительности утверждаетъ коренныя истины знанія и нравственности. Сомнѣніе въ этихъ истинахъ, отрицаніе ихъ есть дѣло случайное, которое можетъ происходить или отъ нравственнаго искаженія разумной природы человѣка,—каково напр. отрицаніе началъ нравственныхъ, или отъ теоретическаго искаженія ума софистическими утонченностями и абстрактнымъ умствованіемъ; таково отрицаніе основныхъ истинъ знанія, напр. отрицаніе достовѣрности бытія чувственнаго міра у философовъ-идеалистовъ. Но это, какъ мы сказали, дѣло отдѣльныхъ личностей; за ними не слѣдуетъ общее сознаніе человѣчества, голосъ котораго и служитъ критеріемъ истины: можетъ заблуждаться разумъ частный, разумъ всеобщій непогрѣшимъ.

На первый взглядъ начало общаго смысла, какъ критерій истины, можетъ показаться очень простымъ, яснымъ и опредѣленнымъ: „признавай за истину все то, что согласно съ

здравымъ смысломъ и въ чемъ поэтому согласны всѣ люди, въ чемъ выражается голосъ ихъ разумной природы; отвергай прямо какъ ложное, каждое мнѣніе, которое ведетъ къ отрицанію истинъ, составляющихъ общее убѣжденіе человѣчества". Но эта кажущаяся ясность и опредѣленность скоро исчезаетъ при болѣе внимательномъ взглядѣ на дѣло, а вмѣстѣ съ тѣмъ и практическое примѣненіе принципа общаго смысла въ философіи оказывается крайне затруднительнымъ.

Уже одно сопоставленіе именъ философовъ, исходившихъ изъ разсматриваемаго нами принципа, одна возможность на той-же почвѣ здраваго смысла возникнуть столь противоположнымъ направленіямъ, каковы напр. Сократа и Вольтера, — противоположнаго разрушительной софистикѣ консерватизма въ религіозной и общественной жизни и все разрушающаго радикализма, заставляетъ сильно сомнѣваться, такъ-ли тверда и надежна для философіи эта почва, какъ кажется. Самое коренное различіе философскихъ воззрѣній, однако-же ссылавшихся въ оправданіе своихъ мнѣній на здравый смыслъ, заставляетъ предполагать, что понятія ихъ о „здравомъ смыслѣ" далеко не одинаковы. Поэтому, не смотря на увѣреніе нѣкоторыхъ защитниковъ разсматриваемаго нами направленія, что понятіе здраваго смысла есть до такой степени очевидное и ясное понятіе, что оно не требуетъ никакого опредѣленія *), мы вправѣ спросить: что такое здравый смыслъ, какія истины согласны съ нимъ и какія нѣтъ?

Конечно, въ опредѣленіи здраваго смысла и истинъ, имъ утверждаемыхъ, какъ философскаго самодостовѣрнаго принципа, мы не имѣемъ права ссылаться на личный здравый смыслъ

*) Такъ, одинъ изъ философовъ шотландской школы (Освальдъ) прямо говоритъ, что онъ не желаетъ и давать опредѣленія здраваго человѣческаго разума, потому что это само собою ясное понятіе и опъ не желаетъ писать для тѣхъ, которые этого не понимаютъ. Однако-же въ философіи нельзя ссылаться на начало, котораго не хотятъ и не могутъ опредѣлить. А что оно не такъ ясно, какъ кажется, и для самихъ философовъ шотландской школы, видно изъ того, что они съ однимъ и тѣмъ-же выраженіемъ „здравый смыслъ" соединяютъ очень различныя понятія и вмѣсто него часто ссылаются на вѣру, на инстинктъ нашей натуры, на непосредственное убѣжденіе, на чувство. Но эти понятія, съ одной стороны, столько-же неопредѣленны у нихъ, какъ и понятіе общаго смысла; съ другой, далеко не тожественны съ нимъ. Reichlin-Meldegg, Einl. in die Philosophie. 1870. p. 187.

каждаго. Въ этомъ согласны съ нами защитники разсматриваемаго нами направленія философіи. Разумъ частный, говорятъ, слабъ и способенъ заблуждаться. И дѣйствительно, допустивъ личный, индивидуальный разумъ каждаго, какъ критерій истины, мы придемъ къ крайнему субъективизму, къ положенію софистовъ, уничтожающему всякое научное знаніе: „что кому кажется истиннымъ, то и истинно“.

Итакъ, существенный и необходимый признакъ здраваго смысла есть его всеобщность; здравый и общій смыслъ – понятія тожественныя, что согласно и съ обычнымъ слово-употребленіемъ. Вообще, согласіе людей въ чемъ-либо есть несомнѣнная гарантія истины; разумъ всеобщій, говорятъ, непогрѣшимъ.

Не говоримъ о томъ, что самая эта гарантія, основывающаяся на всеобщности, очень сомнительна. Въ самомъ дѣлѣ, на чемъ она основана? Если мы отказываемъ въ непогрѣшимости разуму индивидуальному, то нѣтъ основанія приписывать ее и разуму всеобщему. Если каждый частный разумъ слабъ и способенъ заблуждаться, то какимъ образомъ сочетаніе множества погрѣшающихъ разумовъ можетъ образовать разумъ непогрѣшимый? Какимъ образомъ, совокупляя недостовѣрности частныхъ умовъ, получимъ въ итогѣ всеобщую достовѣрность? Итакъ, самое убѣжденіе въ абсолютной достовѣрности всеобщаго разума представляется намъ недоказаннымъ.

Но этого мало; предположимъ эту достовѣрность. Можемъ-ли мы найти абсолютно достовѣрныя истины разума, т. е. истины, въ которыхъ согласны всѣ люди и дѣйствительно-ли эти истины носятъ на себѣ требуемый признакъ достовѣрности, т. е. всеобщность?

Среди безчисленнаго разнообразія людскихъ мнѣній мы, конечно, можемъ найти нѣкоторыя истины, въ которыхъ убѣждены всѣ люди, напримѣръ: что дважды два четыре, что предметы, которые мы видимъ, суть дѣйствительно тѣ предметы, какіе мы видимъ; что противорѣчить самому себѣ, говорить объ одномъ и томъ же и да и нѣтъ, значитъ противорѣчить коренному требованію нашего мышленія и т. п. Но очевидно, что всѣ эти и подобныя истины, дѣйствительно признаваемыя всѣми, не лишенными здраваго смысла людьми, далеко не суть тѣ положенія, около которыхъ вращаются самые живые интересы философскаго знанія. Какъ скоро дѣло доходитъ до та-

кихъ положеній, относительно которыхъ желательно было бы дѣйствительно слышать голосъ, такъ называемаго, всеобщаго разума, тотчасъ возникаютъ недоумѣнія касательно ихъ всеобщности; таковы, напримѣръ, убѣжденія въ истинахъ бытія Божія, духовности души, въ существованіи свободы и др. Тотчасъ возникаютъ разногласія даже между защитниками философіи общаго смысла, сколько и какія именно положенія должно признавать выраженіемъ этого смысла. Да и кромѣ того самыя, повидимому, общепризнаваемыя истины представляются съ столь разнообразными субъективными оттѣнками у различныхъ лицъ, народовъ, въ различныя времена, что, за устраненіемъ этихъ оттѣнковъ, для выдѣленія общечеловѣческаго изъ разнообразнаго и частнаго, въ итогѣ получаются столь общія и неопредѣленныя понятія, что они оказываются совершенно безполезными для философскаго познанія. Всѣ люди, положимъ, увѣрены въ собственномъ существованіи, въ бытіи природы, Божества; что же касается до самыхъ *понятій* о томъ, что такое наше я, природа, Богъ, то мы встрѣчаемъ здѣсь чрезвычайное разнообразіе, даже противорѣчіе мнѣній. Но много ли будетъ для философіи пользы отъ признанія этихъ неопредѣленныхъ убѣжденій въ бытіи нашего я, міра, Бога, если она не вынесетъ отсюда никакого яснаго понятія о нихъ? Эти убѣжденія не предотвратятъ споровъ и разногласія касательно пониманія этихъ объектовъ, такъ какъ здѣсь всеобщій разумъ не даетъ никакого рѣшительнаго отвѣта. Для философіи же важно именно правильное *понятіе* объ этихъ предметахъ, а не одно только утвержденіе ихъ, какъ фактовъ общечеловѣческаго сознанія.

Но когда мы называемъ эти и подобныя, безполезныя по ихъ неопредѣленности, убѣжденія выраженіями общечеловѣческаго сознанія, убѣжденіями *всеобщими*, то на самомъ дѣлѣ говоримъ слишкомъ много. Говоря точно, ихъ можно назвать только убѣжденіями большинства людей, причемъ они, очевидно, уже много теряютъ въ своемъ значеніи. Исторія философіи показываетъ, что самыя повидимому неоспоримыя истины, для всѣхъ кажущіяся очевидными убѣжденія подвергались сомнѣнію, были отрицаемы. Намъ скажутъ: нѣтъ правила безъ исключенія; такія ненормальныя противорѣчія здравому смыслу также не нарушаютъ всеобщей его достовѣрности, какъ

аномаліи напримѣръ въ органическомъ царствѣ — общихъ законовъ его. Но чѣмъ же въ такомъ случаѣ будетъ отличаться философское начало, отъ котораго требуютъ безусловной всеобщности и достовѣрности, если оно будетъ допускать исключенія и ограниченія, какъ обыкновенное мнѣніе? Такое начало, кромѣ того, должно быть началомъ не только всеобщимъ, но и необходимымъ, т. е. такимъ, допущеніе въ мысли противнаго чему было бы немыслимо. Но далеко не таковы начала, признаваемыя за основныя положенія общаго смысла защитниками разсматриваемаго нами направленія философіи,— таковы, напримѣръ, положенія о реальности души, какъ отличной отъ тѣла субстанціи, о безсмертіи ея, объ объективной реальности внѣшняго міра и др. Если-бы были немыслимы мнѣнія противоположныя имъ, то ихъ и не возникало-бы въ исторіи мышленія: Итакъ, эти положенія нельзя назвать сами по себѣ очевидными, необходимыми и ненуждающимися въ доказательствѣ положеніями.

Кромѣ того, самый характеръ мнѣній, повидимому, противорѣчащихъ положеніямъ общаго смысла, показываетъ, что ихъ никакъ нельзя назвать такими же аномаліями и случайностями, какъ напр. случаи сумашествія или уродства. Еслибы мы встрѣчали рѣдкія, ни на чемъ не основанныя уклоненія мнѣній отъ общаго смысла у нѣсколькихъ отдѣльныхъ лицъ, то можетъ быть имѣли-бы право не обращать на нихъ вниманія. Но когда не какіе-нибудь отдѣльные безумцы, а цѣлыя философскія школы высказывали сомнѣнія касательно достовѣрности всеобщихъ убѣжденій, когда одни, и при томъ составляющіе славу философіи, мыслители съ направленіемъ идеалистическимъ, отрицали достовѣрность или познанія или бытія предметовъ чувственныхъ; когда другіе философы, съ направленіемъ матеріалистическимъ, отрицали самобытность духовной природы, то невольно возникаетъ недоумѣніе, по какой злосчастной судьбѣ умъ человѣка въ своемъ высшемъ развитіи такъ часто противорѣчитъ положеніямъ общаго смысла? Невольно возникаетъ сомнѣніе, такъ ли несомнѣнны изреченія этого смысла, какъ мы привыкли думать о нихъ,—и кому больше вѣрить: не мыслящему, но руководящемуся общимъ мнѣніемъ большинству, или меньшинству мыслителей? Вообще, явленіе мыслителей, теоріи которыхъ противорѣчатъ

убѣжденіямъ общаго смысла, есть явленіе совершенно необъяснимое съ точки зрѣнія философіи, полагающей этотъ смыслъ своимъ принципомъ; на всѣ философскія системы, противорѣчащія этимъ убѣжденіямъ, она должна смотрѣть какъ на нѣчто ненормальное и безсмысленное.

Не менѣе, чѣмъ дѣйствительное разногласіе людей, наводитъ сомнѣніе на абсолютное значеніе общаго смысла и то обстоятельство, что этотъ принципъ не даетъ никакихъ ручательствъ за будущую состоятельность даже тѣхъ убѣжденій, которыя, въ настоящій моментъ мы нашли-бы всеобщими. Принципъ общаго смысла, чтобы быть дѣйствительнымъ началомъ философскаго познанія, долженъ имѣть характеръ полной всеобщности и необходимости. Нужно, чтобы извѣстная истина была въ точномъ смыслѣ *всеобщимъ* убѣжденіемъ человѣческаго рода, а не одного извѣстнаго времени, даже длиннаго ряда вѣковъ. Но очевидно, что достигнуть такой увѣренности на основаніи одного принципа общаго смысла, мы никакъ не можемъ. Согласіе предшествующихъ поколѣній въ признаніи какой-либо истины, само по себѣ не заключаетъ еще ручательства, что и будущія поколѣнія также станутъ признавать эту истину. Кто поручится, что мнѣніе, въ которомъ теперь согласны всѣ, не есть мнѣніе вѣка, одна изъ переходныхъ ступеней на пути къ истинѣ? Кто поручится, что черезъ нѣсколько столѣтій то, что теперь кажется неоспоримою истиною, не окажется несостоятельнымъ? Какъ-бы ни было велико количество свидѣтелей истины, вызываемыхъ изъ могилъ цѣлыхъ поколѣній и народовъ, они могутъ быть только свидѣтелями прошедшаго, а не будущаго. Вообще, философія общаго смысла рѣшительно безотвѣтна и безпомощна противъ тѣхъ, не рѣдко и высказываемыхъ предположеній, что самыя существенныя въ прошедшее и настоящее время убѣжденія (напр. религіозныя) могутъ быть только временными, историческими, а не абсолютно необходимыми убѣжденіями,—и въ этомъ ея коренной недостатокъ.

Все это рѣшительно колеблетъ философское значеніе принципа общаго смысла, подрывая единственную гарантію его истины—всеобщность. Въ самомъ дѣлѣ, изъ сказаннаго нами видно, что, строго говоря, мы можемъ найти, и то по отношенію къ настоящему только и прошедшему человѣческаго

рода, не всеобщій разумъ, а разумъ большинства. Но то начало, по которому количественное большинство голосовъ поставляется судьею истины, если и можетъ быть допущено въ жизни практической и общественной, никакъ не можетъ быть принято началомъ знанія. Истина можетъ быть достояніемъ немногихъ умовъ, качественно возвышающихся надъ большинствомъ, и наоборотъ, заблужденіе можетъ быть всеобщимъ, а не частнымъ только. Опытъ дѣйствительно показываетъ намъ, что сужденія о вещахъ большинства не всегда бывали наилучшими и, даже для своего времени, относительно вѣрнѣйшими. Часто случалось, что истина составляла, достояніе очень и очень небольшаго числа лицъ, рѣшавшихся идти на перекоръ господствующимъ понятіямъ. Въ древности политеизмъ былъ явленіемъ всеобщимъ въ языческомъ мірѣ; истина единства Божія была достояніемъ лишь немногихъ философовъ. Даже въ народѣ избранномъ бывали эпохи, когда подъ вліяніемъ общихъ убѣжденій всего міра, эта истина колебалась до такой степени, что пророкъ приходилъ къ сомнѣнію, не остался-ли онъ одинъ чтителемъ истиннаго Бога *). Вотъ убѣжденіе общаго смысла своего времени, оказавшееся несостоятельнымъ. Въ Средніе Вѣка вѣра въ волшебство, въ возможность чувственнаго сообщенія темныхъ духовъ съ людьми, въ магію, въ алхимію, была всеобщимъ убѣжденіемъ не только простыхъ, но и образованныхъ людей; но слѣдуетъ-ли отсюда, чтобы то, что признавалъ тогда всеобщій смыслъ, было и на самомъ дѣлѣ истиннымъ и здравымъ? Теорія обращенія земли около солнца, открытая Коперникомъ, прямо противорѣчитъ нашему непосредственному представленію и въ свое время противорѣчила и всеобщему мнѣнію и теоріямъ ученыхъ, но тѣмъ не менѣе наука оправдала геніальное открытіе и никто не скажетъ, чтобы противоположное мнѣніе, и теперь раздѣляемое большинствомъ людей, наводило на него тѣнь сомнѣнія. Эти и подобныя явленія въ исторіи знанія показываютъ, что такъ называемый всеобщій разумъ, или точнѣе — разумъ большинства, по своей ограниченности и способности заблуждаться, не отличается

*) 3 Царствъ, 19, 10.

отъ разума частнаго и потому не можетъ быть началомъ и критеріемъ философскаго познанія.

Наконецъ, должно замѣтить и то, что послѣдовательное приложеніе въ знаніи начала общаго смысла, повело-бы къ уничтоженію самаго знанія, такъ какъ знаніе не есть что-либо данное и готовое, но находится въ процессѣ постояннаго усовершенствованія. Строго слѣдуя началу общаго смысла мы должны бы признать, что каждое мнѣніе тѣмъ вѣрнѣе, чѣмъ большее число людей его раздѣляетъ. Но допустивъ это, мы никогда не сдѣлаемъ и одного шага въ области научнаго знанія, гдѣ каждое новое открытіе, новая мысль, прежде всего является достояніемъ немногихъ умовъ, часто вступаетъ въ борьбу съ принятыми уже и освященными древностью убѣжденіями и воззрѣніями и часто, только по истеченіи долгаго времени, мало по-малу входитъ въ общее сознаніе и становится общимъ достояніемъ. Въ частности,— исходя изъ такого начала, соглашаться всегда съ большинствомъ, чтобы не уклониться отъ истины, мы положимъ предѣлъ всякому философскому знанію, которое не только составляетъ удѣлъ не многихъ умовъ, но часто идетъ вопреки обыкновенному мнѣнію; да и въ области самой философіи, каждое новое произведеніе оригинальнаго философскаго ума прежде всего исходитъ изъ сознанія недостаточности прежде принятыхъ философскихъ теорій и, такимъ образомъ, открывая новое, непременно идетъ вопреки господствующему направленію философіи. Словомъ, проводя въ знаніи строго начало общаго смысла, мы остановили-бы всякій прогрессъ знанія, полагая верхомъ благоразумія оставаться in statu quo, держась принятыхъ теорій и господствующихъ убѣжденій.

Такимъ образомъ постоянное движеніе науки и усовершенствованіе знанія само собою опровергаетъ мысль объ абсолютной непогрѣшимости всеобщаго разума. Ибо потому и измѣняются и усовершаются наши познанія, что прежнія были несовершенны и потому не абсолютно истинны; и что относится къ каждой прошедшей эпохѣ знанія, то имѣетъ мѣсто и въ приложеніи къ настоящему и будущему положенію его. Ни о какомъ данномъ моментѣ въ исторіи человѣческаго разума нельзя сказать, чтобы въ *этотъ* моментъ онъ не способенъ былъ идти еще дальше, не способенъ

усовершаться, слѣдовательно, чтобы онъ былъ непогрѣшимъ.

Сказаннаго нами достаточно, чтобы видѣть, что начало общаго смысла въ сущности не можетъ быть названо строго философскимъ началомъ *). Дѣйствительно, въ основу философіи здѣсь полагается непосредственное чувство или сознаніе истины, удостовѣряемое большинствомъ. Что такое чувство

---

*) Не говоримъ здѣсь о формальномъ недостаткѣ принципа общаго смысла, какъ научнаго философскаго принципа. Идеальное требованіе отъ такого принципа, кромѣ его раціональной обоснованности, есть его *единство*. Но какъ далека отъ этого требованія философія общаго смысла, видно изъ того, что наиболѣе научные представители этой философіи, шотландскіе философы, только чисто эмпирически сопоставляютъ различныя истины общаго смысла, не пытаясь объединить ихъ и показать генетическую ихъ связь. Такъ, напримѣръ, Ридъ находитъ двѣнадцать „началъ истинъ случайныхъ“, или фактическихъ. Сюда: относятся убѣжденіе въ дѣйствительности непосредственно сознаваемыхъ нами душевныхъ состояній, убѣжденіе въ принадлежности этихъ состояній моему я, убѣжденіе въ существованіи предметовъ ясно припоминаемыхъ, въ личномъ нашемъ тожествѣ, въ достовѣрности нашихъ чувственныхъ воспріятій, въ зависимости нашихъ дѣйствій отъ нашей воли, въ присутствіи въ насъ способности отличать истину отъ лжи; убѣжденіе въ томъ, что подобныя намъ существа суть существа разумныя и живыя, что внѣшніе знаки у людей (напримѣръ, слова) выражаютъ внутреннія ихъ состоянія, что люди вообще говорятъ истину; убѣжденіе въ томъ, что множество свободныхъ человѣческихъ дѣйствій не можетъ быть предсказано, что силы природы дѣйствуютъ единообразно, какъ для настоящаго, такъ и для будущаго. Кромѣ этихъ случайныхъ (фактическихъ) началъ, Ридъ признаетъ еще начала „истинъ необходимыхъ“, которыя различаются по наукамъ, основаніе для которыхъ онѣ составляютъ; таковы начала: грамматическія, логическія, математическія, эстетическія, моральныя и метафизическія. Что касается до началъ фактическихъ, то у Рида нѣтъ никакого основанія, почему онъ принимаетъ ихъ двѣнадцать, ни больше, ни меньше; такого рода началъ можно-бы насчитать и цѣлую сотню. Что касается до началъ необходимыхъ, или руководящихъ принциповъ (аксіомъ) разныхъ наукъ, то и здѣсь замѣчается тотъ же произволъ въ ихъ установленіи; кромѣ упомянутыхъ, мы можемъ съ равнымъ правомъ допустить начала юридическія, медицинскія, физическія, историческія, богословскія. Но истинная философія въ томъ и поставляетъ свою задачу, чтобы объединить разрозненныя начала всѣхъ другихъ наукъ и попытаться вывести ихъ достовѣрность изъ одного начала. Такое выведеніе должно имѣть цѣлію не одну только математическую стройность и цѣльность научнаго знанія (хотя и это требованіе имѣетъ значеніе); оно должно раціонально обосновать эти начала: изъ *предположеній*, какими они являются въ частныхъ наукахъ, сдѣлать *достовѣрными истинами*.

въ насъ есть и что оно имѣетъ большое значеніе въ практической жизни и въ обычномъ ходѣ мышленія, когда мы и безъ особеннаго напряженія ума можемъ инстинктивнымъ, такъ сказать, чутьемъ, угадывать истину, —это несомнѣнно. Но несомнѣнно и то, что это, присущее всѣмъ людямъ чувство истины, не есть еще *знаніе* истины, какого требуетъ философія. Знаніе истины не есть только непосредственное признаніе ея или убѣжденіе въ ней, но отчетливое, разумное сознаніе, почему мы то или другое принимаемъ за истину. Поэтому и философія, какъ знаніе истины, какъ наука, не можетъ основываться на такихъ убѣжденіяхъ, которыя, хотя сами по себѣ могутъ быть и истинны, но лишены характера знанія, т. е. не имѣютъ ясности и отчетливости понятія. Существенное требованіе отъ философіи, чтобы ея основоположенія были обоснованы и доказаны; но этого требованія не хочетъ знать философія общаго смысла, принимающая на вѣру главныя свои положенія потому только, что они кажутся ей всеобщими. Но теряя отъ этого въ своей глубинѣ и истинно философскомъ характерѣ, она въ тоже время теряетъ и относительно широты и полноты философскаго познанія. Для нея не существуетъ не только метафизика, но и дѣйствительная теорія познанія; она не интересуется вопросомъ, можетъ-ли и какъ человѣческій умъ достигать истины; она только старается выяснить, до какой степени общее сознаніе убѣждено въ извѣстныхъ положеніяхъ. Поэтому-то, какъ показываетъ и исторія философіи, послѣдователи начала общаго смысла и не произвели ничего существенно важнаго и оригинальнаго въ этой наукѣ. Труды наиболѣе выдающихся представителей направленія, нами разсматриваемаго, касались преимущественно или нравственной философіи или эмпирической психологіи. Большинство-же философовъ, руководившихся такъ называемымъ общимъ смысломъ, замѣчательны только популярнымъ, часто поверхностнымъ и не имѣющимъ серьезнаго научнаго значенія философствованіемъ о различныхъ предметахъ. Это философствованіе часто превращалось въ столь-же поверхностную, хотя ожесточенную и самоувѣренную критику существующихъ религіозныхъ и общественныхъ установленій, подъ предлогомъ противорѣчія или такъ называемому здравому смыслу или разуму, подъ именемъ котораго разу-

мѣлся уже не общій смыслъ человѣчества, ни даже большинства людей, но пониманіе извѣстнаго кружка считавшихъ себя образованными лицъ, выдававшихъ себя за представителей общечеловѣческаго разума.

Съ философіею общаго или здраваго смысла въ самомъ тѣсномъ родствѣ находится то направленіе философіи, которое называется *эклектизмомъ* или *синкретизмомъ* *). Эклектизмъ отъ обыкновенной философіи здраваго смысла отличается тѣмъ, что представителями этого смысла признаетъ не просто большинство, но большинство по преимуществу мыслящее, т. е. философовъ. Сообразно своему принципу эклектикъ изъ системъ различныхъ мыслителей долженъ-бы выбирать то, въ чемъ если не всѣ, то большая часть ихъ согласны. Но такъ какъ на самомъ дѣлѣ этотъ пріемъ при коренномъ различіи главныхъ философскихъ направленій не приложимъ, то обыкновенно онъ выбираетъ изъ нихъ то, что самъ онъ считаетъ болѣе согласнымъ съ истиною. Такимъ образомъ принципомъ эклектизма въ дѣйствительности является личное, непосредственное чувство истины. Отсюда видно, что по своему принципу эклектизмъ принадлежитъ не къ строго философскимъ направленіямъ, такъ какъ онъ принимаетъ въ свою систему тѣ или другія мнѣнія философовъ, руководствуясь только внутреннимъ чутьемъ истины, личнымъ здравымъ смысломъ. Конечно, такое чутье можетъ быть болѣе и менѣе чуткимъ, судя по большей или меньшей степени личнаго таланта, и оно можетъ иногда вѣрно угадывать истину; но оно не можетъ имѣть строго философскаго характера и быть философскимъ началомъ знанія. Отъ этого эклектизмъ никогда не можетъ создать и строго научной, философской системы. Эклектикъ щиплетъ тамъ и здѣсь цвѣты и листья разныхъ философскихъ произведеній, чтобы изъ нихъ составить растеніе; но онъ дѣлаетъ только букетъ, который на время можетъ высма-

---

[1]) Эклектизмъ отъ синкретизма отличаютъ иногда такъ, что подъ эклектизмомъ разумѣютъ выборъ и сводъ согласующагося въ различныхъ системахъ, а подъ синкретизмомъ соглашеніе и примиреніе разногласнаго въ нихъ, напр. попытка соглашенія Платона и Аристотеля. Въ этомъ смыслѣ синкретизмомъ называютъ напр. Александрійскій неоплатонизмъ и различаютъ въ немъ: іудейско-греческій (Филона), христіанско-греческій (Климента, Оригена) и языческо-греческій (Порфирія, Плотина) синкретизмъ.

тривать очень красиво, но скоро вянетъ, потому что въ немъ нѣтъ никакой внутренней собственной жизни. Не говоримъ о другихъ недостаткахъ эклектизма: о трудности изъ разнородныхъ системъ образовать одно внутренне связанное цѣлое, отчего въ эклектическихъ системахъ часто внутренняя, органическая связь замѣняется внѣшнею, формальною логическою связью,—о зависимости большей части эклектическихъ системъ отъ одной какой-либо философской системы, или господствующей въ данное время, или особенно уважаемой мыслителемъ по его личнымъ симпатіямъ, при чемъ и его собственная система уже теряетъ характеръ строгаго эклектизма и безпристрастія въ выборѣ элементовъ сводной системы.

Хотя философскія системы, основанныя, какъ на началѣ общаго смысла, такъ и на эклектическомъ принципѣ, и не удовлетворяютъ требованіямъ философіи относительно твердости и научнаго характера своего принципа, тѣмъ не менѣе онѣ имѣютъ важное значеніе въ исторіи человѣческой мысли. Это значеніе состоитъ въ томъ, что онѣ болѣе, чѣмъ всякія другія, способствуютъ популяризаціи философскихъ идей и распространенію ихъ въ обширныхъ кругахъ. Дѣйствительно, исторія философіи не разъ отмѣчаетъ тотъ замѣчательный фактъ, что эклектическія, или основанныя на началахъ такъ называемаго здраваго смысла, ученія имѣли несравненно больше вліянія и болѣе обширный кругъ распространенія, чѣмъ системы замѣчательныхъ, сильныхъ и оригинальныхъ мыслителей. Такъ напр., въ древности неоплатонизмъ, который въ сущности есть ничто иное, какъ синкретизмъ идей Платона съ вѣрованіями восточныхъ народовъ, имѣлъ гораздо болѣе жизненнаго вліянія и устойчивости, чѣмъ подлинная философія Платона, которая со времени смерти своего основателя имѣла мало послѣдователей, сравнительно съ другими школами, до тѣхъ поръ, пока не выродилась въ неоплатонизмъ. Философскія сочиненія Цицерона опять имѣли громадное воспитательное вліяніе, съ которымъ не можетъ сравниться вліяніе другихъ, болѣе самостоятельныхъ, философскихъ твореній. Нѣтъ нужды говорить о всемъ извѣстномъ вліяніи Англійскихъ деистовъ и Французскихъ энциклопедистовъ на свое время. Направленіе Шотландскихъ философовъ и до сихъ поръ наиболѣе распространенное въ Англійской философіи.

Такое значеніе и вліяніе эклектическихъ и основанныхъ на началѣ общаго смысла ученій объяснить не трудно. Они болѣе, чѣмъ всякія другія, подходятъ къ уровню обыкновеннаго пониманія и основываются на томъ-же принципѣ, которымъ руководится человѣкъ въ сужденіи о вещахъ въ обыденной жизни. Здѣсь между философомъ и не философскою публикою существуетъ тайное взаимное соглашеніе относительно начала познанія и критерія истины, отъ чего и философскіе выводы кажутся болѣе удобопріемлемыми и убѣдительными. Далѣе, философія общаго смысла, по самому принципу своему, устраняетъ труднѣйшія и болѣе отвлеченныя философскія проблемы, каковы гносеологическія и большая часть метафизическихъ. Наконецъ, эклектическая и здраваго смысла философія, болѣе чѣмъ какая-либо другая, примѣняется къ стремленіямъ, вкусамъ, потребностямъ времени. Это на первый разъ можетъ показаться страннымъ, такъ какъ ея началомъ, повидимому, служатъ не частныя и временныя, а всеобщія убѣжденія человѣчества или здравый смыслъ, свободный отъ такъ называемыхъ предразсудковъ. Но мы видѣли, что за исключеніемъ положеній, относящихся къ формальной сторонѣ знанія, установленіе истинно и абсолютно всеобщихъ убѣжденій человѣчества не такъ легко, какъ кажется. Вотъ почему подъ именемъ всеобщихъ убѣжденій часто являются на сцену и выдаются за непреложныя истины убѣжденія большинства, преимущественно, современнаго; точно также, какъ вмѣсто отвлеченнаго, всеобщаго здраваго смысла, является личный, окрашенный субъективными оттѣнками своего времени, мѣста и національности, смыслъ извѣстнаго философа. Все это предрасполагаетъ читателя въ пользу извѣстнаго ученія, такъ какъ мнѣнія философа здѣсь большею частію совпадаютъ съ мнѣніями и стремленіями большинства. Такимъ образомъ популярная эклектическая или общаго смысла философія оказывается часто не дѣйствительною, свободною отъ субъективныхъ примѣсей философіею, а выраженіемъ міросозерцанія болѣе или менѣе образованнаго большинства даннаго времени.

Философскій принципъ общаго смысла исходитъ изъ того предположенія, что въ нашемъ разумѣ есть непосредственно данныя, не на умозаключеніяхъ разсудка основанныя и потому не нуждающіяся въ раціональномъ обоснованіи ихъ, исти-

ны, которыя и должны лежать въ основѣ всякаго философскаго познанія. Характеристическимъ признакомъ этихъ истинъ и вмѣстѣ свидѣтельствомъ ихъ достовѣрности служитъ ихъ всеобщность, согласное признаніе ихъ всѣми людьми. Но мы видѣли шаткость и неудовлетворительность этого критерія истины. Поэтому другіе философы, исходящіе въ сущности изъ того-же предположенія, ищутъ завѣренія основныхъ и потому недоказуемыхъ раціонально философскихъ истинъ не во внѣшнемъ удостовѣреніи ихъ авторитетомъ всеобщаго согласія, но во внутренней самодостовѣрности, въ непосредственномъ субъективномъ чувствѣ ихъ истины, или вѣрѣ. Отсюда возникаетъ новый принципъ философіи, который мы можемъ назвать принципомъ *чувства* или *вѣры*, какъ основанія знанія.

Самое ясное и отчетливое выраженіе принципъ чувства нашелъ себѣ въ философіи Якоби *). Якоби исходитъ изъ того положенія, что разсудокъ, служащій органомъ философіи, не въ силахъ твердо обосновать первоначальныя и коренныя истины знанія. Доказательство тому онъ находитъ въ совершенной безплодности попытокъ философіи доказать демонстративнымъ путемъ такія, напримѣръ, основныя истины, какъ бытіе міра внѣшняго, Бога, души и др., что, по его мнѣнію, окончательно и рѣшительно выяснилъ Кантъ въ своей Критикѣ чистаго разума, въ чемъ и состоитъ его величайшая и неоспоримая заслуга. Причина этого явленія заключается въ томъ, что всякій процессъ доказательства въ концѣ концовъ долженъ утверждаться на какихъ-либо первоначальныхъ и безусловно достовѣрныхъ истинахъ, но доказательство этихъ

---

1) Незадолго до Якоби, на чувство, какъ на источникъ всѣхъ высшихъ истинъ нашего познанія, въ противоположность разсудку, указывалъ Ж Ж. Руссо. „Le sentiment est plus, que la raison“. Въ чувствѣ, а не въ разсудкѣ заключается высшее и единственное удостовѣреніе истинъ бытія Божія, реальности міра, духовности и безсмертія души. Послѣ Якоби его ученіе о чувствѣ или вѣрѣ, какъ началѣ философскаго познанія, съ нѣкоторыми видоизмѣненіями, было раздѣляемо Гаманомъ, Кеппеномъ, Ансильономъ, Фризомъ и другими. По ученію болѣе замѣчательнаго изъ этихъ философовъ—Фриза, чувственное есть предметъ знанія, сверхчувственное - предметъ разумной вѣры, а откровеніе или обнаруженіе сверхчувственнаго въ чувственномъ — предметъ предчувствія (Ahnen). Это предчувствіе служитъ общимъ источникомъ какъ религіознаго, такъ и эстетическаго міросозерцанія.

самыхъ истинъ, очевидно, невозможно. Доказать что нибудь значитъ показать, какъ это что-нибудь возможно, т. е. изъ какихъ причинъ или условій оно происходитъ. Но очевидно, такой процессъ возможенъ только въ примѣненіи къ вещамъ условнымъ и производнымъ; мы можемъ доказывать только то, что можемъ объяснить изъ чего-либо другаго, высшаго, что его обусловливаетъ и изъ чего оно проистекаетъ. Но первоначальное и безусловное, уже по самому понятію своему, не можетъ происходить изъ чего-либо, вытекать изъ какихъ-либо условій. Поэтому пытаться доказывать основное и безусловное значитъ впадать въ логическое противорѣчіе; это значитъ, для первоначальнаго искать его начала, для безусловнаго — его условій. Вотъ почему, напримѣръ, нашъ разумъ никогда не въ силахъ доказать бытіе Божіе; это значило-бы выводить это бытіе изъ какого-либо другаго высшаго бытія или высшей его основы.

Поэтому удостовѣренія въ основныхъ истинахъ нашего знанія мы должны искать не въ доказательствахъ, не въ разсудкѣ, какъ способности демонстраціи, но въ непосредственномъ убѣжденіи или въ *вѣрѣ* въ эти истины *). На этой вѣрѣ въ сущности основывается всякое дальнѣйшее познаніе предметовъ какъ эмпирическихъ, такъ и сверхчувственныхъ. „Только посредствомъ вѣры мы знаемъ, что имѣемъ тѣло, что внѣ насъ существуютъ тѣла и другія мыслящія существа“; поэтому всѣ попытки научно доказать дѣйствительность и истину нашихъ представленій о внѣшнемъ мірѣ напрасны и ведутъ только къ идеализму. Точно также только посредствомъ вѣры мы удостовѣряемся въ существованіи объектовъ міра сверхчувственнаго и въ истинахъ сюда относящихся. Въ Бога, въ Промыслъ, въ духовность и безсмертіе души, въ истину, добродѣтель, свободу, можно только вѣрить. Всякая попытка обосновать эти и другія основныя истины знатія инымъ какимъ-либо путемъ кромѣ вѣры, напримѣръ, путемъ демонстраціи, не только кончится неудачею, но и угро-

---

[1]) Впрочемъ, у Якоби нѣтъ строго установленнаго термина для обозначенія своего философскаго принципа; вмѣсто выраженія *вѣра* онъ иногда употребляетъ названія: внутреннее чувство, духовное чувство, сила вѣры, разумъ (Vernunft)—въ противоположность способности эмпирическаго познанія и рефлектирующему надъ данными опыта разсудку (Verstand).

жаетъ опасностію привести къ отрицанію этихъ истинъ. Разсудокъ, вращаясь въ сферѣ условнаго, можетъ и приходить только къ началамъ условнымъ, и если-бы мы захотѣли довѣриться только разсудочному познанію, то послѣдовательно пришли-бы къ отрицанію безконечнаго и сверхчувственнаго, потому что изъ соединенія условнаго съ условнымъ, по законамъ разсудка, можетъ быть выведено только условное; съ нашимъ демонстративнымъ мышленіемъ мы никогда не можемъ выдти изъ области бытія посредственнаго, т. е. изъ связи естественныхъ и механическихъ причинъ. Вотъ почему путь разсудочной демонстраціи, проведенной послѣдовательно, необходимо приводитъ къ фатализму и матеріализму въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, т. е. къ ограниченію существующаго одною природою и ея механическими законами; въ этомъ смыслѣ можно назвать матеріализмомъ и философію Спинозы *).

Недостаточность существующихъ въ философіи доказательствъ основныхъ истинъ нашего знанія всегда была любимымъ оружіемъ въ рукахъ философовъ, отрицавшихъ нужду раціональнаго обоснованія принциповъ философіи, въ защиту той мысли, что такого обоснованія мы должны искать не въ самомъ философскомъ знаніи, а внѣ его, въ области чувства или вѣры. Мы оставляемъ въ сторонѣ вопросъ: дѣйствительно ли недостаточны эти доказательства и не можетъ-ли критика ихъ (напримѣръ, у Канта) въ свою очередь подвергнуться критикѣ, значительно ослабляющей, даже уничтожающей ея силу? Замѣтимъ лишь то, что ссылаться на недостаточность существующихъ доказательствъ основныхъ истинъ философіи, какъ на доказательство ихъ невозможности, значитъ дѣлать слишкомъ поспѣшное заключеніе о несостоятельности разума вообще. Ничто не говоритъ, чтобы недостаточныя доказательства, по устраненіи ихъ недостатковъ и болѣе правильной постановкѣ ихъ, не могли сдѣлаться достаточными и чтобы разумъ человѣка въ дѣлѣ философіи истощилъ всѣ свои силы и долженъ окончательно отказаться отъ своихъ правъ въ пользу чувства.

---

1) Подробнѣе ученіе Якоби о вѣрѣ, какъ началѣ нашего знанія о сверхчувственномъ и объ отношеніи ея къ знанію разсудочному, см. въ нашемъ соч. „Религія, ея сущность и происхожденіе“. 1871, стр. 121—143 (Сочиненія В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. II. вып. 1).

Если-же намъ говорятъ, что не только фактически, но и по самому существу дѣла, попытки философіи обосновать свои главныя истины должны остаться тщетными, въ силу того, что каждый процессъ доказыванія состоитъ въ выведеніи условнаго изъ его условій и потому не можетъ быть примѣненъ къ доказательству или выведенію безусловнаго и первоначальнаго, такъ какъ для него нѣтъ уже дальнѣйшихъ условій или началъ,—то эта мысль основывается на странномъ недоразумѣніи и смѣшеніи реальнаго происхожденія *вещей* съ происхожденіемъ *понятій* о нихъ въ нашемъ сознаніи. Совершенно вѣрно, что въ дѣйствительности безусловное и первоначальное не можетъ происходить изъ какихъ-либо условій или началъ; но въ нашемъ познаніи *понятіе* о безусловномъ не есть первоначально очевидное; до него мы доходимъ путемъ продолжительнаго умственнаго развитія и правильность его *условливается* правильностію этого развитія. Думать иначе значитъ вопреки очевидному психологическому опыту предполагать, что понятіе въ нашемъ умѣ предшествуетъ представленію, общее и отвлеченное—частному и конкретному. То, что мы сказали о понятіи безусловнаго, должно сказать и о другихъ высшихъ понятіяхъ нашего ума: происхожденіе ихъ въ нашемъ умѣ вовсе не одно и тоже, что реальное происхожденіе вещей, обозначаемыхъ этими понятіями, внѣ нашего познающаго ума. И если этотъ генезисъ понятій,—выведеніе ихъ одного изъ другаго и обоснованіе одного другимъ, называть доказательствомъ, то, очевидно, это доказательство (генезисъ субъективный) будетъ совершенно не то, что реальный генезисъ вещей и происхожденіе ихъ одной изъ другой.—Доказывать—значитъ очевидность одной истины выводить изъ дознанной или признанной очевидности другой; въ этомъ смыслѣ, конечно, одна мысль условливаетъ другую, но обусловливать мысль мыслію вовсе не тоже что обусловливать вещь вещью. Такъ напримѣръ, когда мы доказываемъ бытіе Божіе, то это не значитъ, что мы выводимъ существо безусловное изъ какого-либо высшаго условія бытія, ограничиваемъ абсолютное и низводимъ его, какъ думаетъ Якоби, въ рядъ конечныхъ и условныхъ вещей; но мы выводимъ лишь истину *понятія* о Богѣ изъ какихъ-либо другихъ понятій, которыя представляются болѣе ясными и очевидными *для насъ*. Вообще

Якоби, говоря о невозможности доказательства основныхъ истинъ знанія, несправедливо смѣшиваетъ условливаемость нашихъ понятій съ условностію вещей, такъ называемое основаніе познанія (ratio cognoscendi) съ основаніемъ бытія (ratio fiendi). Иной, конечно, вопросъ: существуютъ ли въ *самомъ* нашемъ *познаніи* такія болѣе ясныя и достовѣрныя истины, которыя могли-бы служить основаніемъ для доказательства, напримѣръ, бытія Божія и нѣкоторыхъ другихъ первоначальныхъ истинъ, въ указанномъ нами смыслѣ? Но этотъ вопросъ долженъ быть рѣшенъ внимательнымъ анализомъ нашего познанія, а никакъ не простымъ указаніемъ невозможности происхожденія безусловнаго изъ условнаго, какъ то дѣлаетъ Якоби; а такого рода анализъ и будетъ искомымъ нами философскимъ обоснованіемъ первоначальныхъ истинъ нашего знанія.

Но положимъ, этотъ анализъ приведетъ насъ къ заключенію, что въ нашемъ умѣ есть нѣкоторыя основныя истины (какія—надѣемся указать въ заключеніи нашего изслѣдованія), для которыхъ нельзя искать какихъ-либо высшихъ, болѣе очевидныхъ достовѣрныхъ истинъ, изъ которыхъ онѣ могли-бы быть выведены, что онѣ, слѣдовательно, должны быть признаны недоказуемыми, если подъ именемъ доказательства понимать процессъ выведенія какой-либо истины изъ другой болѣе достовѣрной. Слѣдуетъ-ли отсюда, что онѣ въ силу такого своего характера не нуждаются ни въ какомъ раціональномъ обоснованіи и что такое обоснованіе для нихъ невозможно? На этотъ вопросъ мы должны-бы отвѣчать утвердительно въ томъ лишь случаѣ, если-бы для насъ былъ возможенъ одинъ только видъ доказательства—прямое выведеніе одной истины изъ другой. Но, кромѣ доказательствъ *прямыхъ*, логика знаетъ и другаго рода доказательства — *косвенныя*, имѣющія цѣлію показать, что отрицаніе той или другой истины, признаніе за истину мнѣнія, противоположнаго ей, приводитъ къ завѣдомо ложнымъ или противорѣчащимъ разуму послѣдствіямъ. Примѣненіе такого рода доказательствъ къ утвержденію основныхъ истинъ нашего знанія вполнѣ возможно и достаточно для требуемаго идеею философскаго знанія раціональнаго обоснованія этихъ истинъ. Такъ, напримѣръ, положимъ, мы не можемъ доказать бытія Божія путемъ доказательства прямаго, чрезъ выведеніе этой истины изъ какой-либо другой болѣе корен-

ной и несомнѣнной; но мы можемъ показать, что, отрицая высочайшую, всесовершенную Причину міра, почитая такою Причиною случай или неразумную и безсознательную матерію, мы нарушаемъ законъ достаточнаго основанія, приписывая случаю или матеріи произведеніе такихъ явленій, которыхъ они никакъ произвести не могутъ.

Если, такимъ образомъ, раціональное обоснованіе коренныхъ истинъ нашего знанія, отчасти путемъ анализа этого знанія, отчасти путемъ косвеннаго доказательства возможно, то необходимость его предполагается сама собою характеромъ философскаго познанія, въ отличіе отъ всѣхъ другихъ родовъ познанія, требующаго, чтобы самые принципы его не были принимаемы по простому предположенію, но были раціонально изслѣдованы и удостовѣрены въ ихъ истинѣ. Такого удостовѣренія, очевидно, не можетъ дать намъ чувство или та непосредственная вѣра, о которой говоритъ Якоби. Прежде всего, какъ чувство субъективное, оно можетъ имѣть значеніе для насъ лично, но не можетъ быть необходимымъ и всеобще-обязательнымъ критеріемъ истины. Исторія мышленія показываетъ, что самыя, повидимому, коренныя убѣжденія непосредственной вѣры подвергались оспариванію, сомнѣнію, отрицанію. Въ виду этихъ сомнѣній и отрицаній, чтобы наши убѣжденія имѣли достовѣрность не только субъективную, но и объективную, мы должны не только показать несостоятельность отрицанія ихъ, но и представить положительныя основанія въ ихъ пользу. Въ томъ и другомъ случаѣ, мы, очевидно, должны идти тѣмъ же самымъ путемъ и методомъ, какимъ идутъ и отрицающіе эти убѣжденія,—путемъ раціональной демонстраціи. Ложь и неосновательность умозаключеній должны быть исправлены доводами правильными и основательными. Здѣсь недостаточно ссылаться на личную вѣру, какъ-бы она непоколебима ни была, потому что, считая за ultima ratio непосредственное убѣжденіе, другой точно съ такимъ же правомъ будетъ ссылаться на свое личное невѣріе; наша вѣра, какъ субъективное убѣжденіе, не будетъ имѣть никакого преимущества предъ невѣріемъ, если не будетъ оправдана въ своей истинѣ разумомъ.

Если мы даже оставимъ въ сторонѣ философскія мнѣнія, противорѣчащія основнымъ истинамъ нашего сознанія, и необ-

ходимость устранить ихъ, то и независимо отъ нихъ мы едва-ли найдемъ въ непосредственной вѣрѣ то удостовѣреніе ихъ истины, котораго ищемъ въ ней, вслѣдствіе кажущейся несостоятельности знанія. На самомъ дѣлѣ вѣра, какъ-бы всеобща и необходима ни была, въ сущности удостовѣряетъ только субъективную необходимость извѣстныхъ истинъ, но ничего не говоритъ еще объ ихъ дѣйствительной, объективной истинѣ и не ручается за нее. Пусть извѣстная истина признается всѣми, пусть даже дѣйствуетъ на всѣхъ съ неотразимою силою убѣжденія: это еще не предотвращаетъ сомнѣнія, не есть-ли такое необходимое признаніе ея необходимое выраженіе какого-либо чисто субъективнаго требованія нашей природы, не имѣющаго ничего общаго съ дѣйствительностію. Въ сферѣ низшей органической дѣятельности нашихъ чувствъ и въ основанномъ на ней чувственномъ познаніи есть такого рода субъективно необходимыя истины и непосредственныя убѣжденія, которыя не имѣютъ однакоже реальной истины и суть не болѣе, какъ необходимыя, естественныя иллюзіи. Такъ, напримѣръ, солнце необходимо представляется намъ движущимся по горизонту, а земля неподвижно стоящею, сводъ неба необходимо кажется куполообразнымъ, луна на краю горизонта бо̀льшихъ размѣровъ, чѣмъ когда стоитъ высоко на небѣ и пр. Можетъ быть и въ сферѣ высшей, психической дѣятельности, въ области умственной есть подобнаго-же рода иллюзіи и къ нимъ принадлежатъ тѣ истины, въ которыхъ мы непосредственно убѣждены; можетъ быть эта непосредственная увѣренность и очевидность также мало ручается за ихъ объективную истину, какъ очевидность неподвижности земли и движенія солнца за реальную истину. Что подобнаго рода недоумѣнія не суть праздные вымыслы боязливаго скептицизма, свидѣтельствуютъ различныя философскія ученія, гдѣ коренныя убѣжденія нашего сознанія или прямо объявляются иллюзіями (напримѣръ, сознаніе себя свободными) или, болѣе прикровенно,—необходимыми субъективными убѣжденіями ума, что̀ нисколько не служитъ доказательствомъ ихъ объективной истины. Въ этомъ смыслѣ признавалъ субъективную необходимость идеи Бога, міра и души Кантъ. При такомъ положеніи дѣла, въ философіи мы не можемъ ссылаться на одну вѣру, какъ на завѣреніе коренныхъ истинъ нашего ума; мы

должны *доказать*, что наша вѣра не есть субъективно только необходимое убѣжденіе, но имѣетъ объективное значеніе, а это опять указываетъ на необходимость раціональнаго обоснованія основныхъ истинъ нашего знанія.

Нѣтъ нужды говорить о томъ, что послѣдовательное проведеніе ученія о чувствѣ или вѣрѣ, какъ началѣ знанія, должно привести къ уничтоженію самой философіи, выключая изъ ея вѣдѣнія всѣ самые важные и существенные ея вопросы. Этотъ выводъ въ теоріи, по видимому, вполнѣ принимаетъ Якоби, когда свою философію, по отношенію къ высшимъ истинамъ, называетъ „философіею незнанія“. Но на самомъ дѣлѣ онъ далеко не проводитъ своего ученія до его послѣднихъ результатовъ и, благодаря именно этой непослѣдовательности, самъ онъ занимаетъ мѣсто въ числѣ замѣчательныхъ философовъ и его ученіе принадлежитъ къ числу философскихъ системъ. Онъ не голословно, не на вѣру принимаетъ свой принципъ, но старается обосновать его, прежде всего, отрицательно путемъ демонстраціи, что разумъ не можетъ доказать истинъ вѣры. Но этимъ онъ не ограничивается. Не смотря на то, что свою философію, по отношенію къ высшимъ истинамъ, онъ называетъ „философіею незнанія“, онъ даетъ намъ однако-же опредѣленныя *понятія* о Богѣ, о свободѣ, безсмертіи и пр.; онъ опровергаетъ напр. пантеизмъ, фатализмъ, матеріализмъ, пользуясь раціональнымъ методомъ раскрытія истины; не довольствуясь отрицаніемъ ложныхъ мнѣній, онъ говоритъ не только о томъ, какъ не должно мыслить объ извѣстныхъ основныхъ истинахъ, но и о томъ, какъ правильно должно мыслить о нихъ. Все это показываетъ, что, вопреки своему принципу, онъ допускаетъ возможность раціональнаго раскрытія истины непосредственныхъ убѣжденій. Дѣйствительно, если-бы такое уклоненіе отъ послѣдовательнаго проведенія принципа вѣры или чувства не было допущено, то онъ въ философскомъ отношеніи стоялъ-бы ниже предшествующаго принципа,—общаго смысла, потому что послѣдній, полагая въ основу философіи непосредственныя убѣжденія разума, старается однако-же доказать или оправдать истину ихъ согласіемъ всѣхъ людей; но философія, полагающая своимъ началомъ вѣру, въ смыслѣ нами указанномъ, должна довольствоваться простою ссылкою на субъективное

чувство, не пытаясь оправдать его даже внѣшнимъ авторитетомъ, согласнымъ признаніемъ истины его всѣми людьми. Различіе не въ пользу послѣдней и въ сравненіи съ нею философія общаго смысла имѣетъ больше научнаго значенія, потому что старается обосновать свое начало указаніемъ на одинъ изъ характеристическихъ признаковъ его,—всеобщность.

2. Критическое разсмотрѣніе началъ общаго смысла, чувства или вѣры показало, что ни то, ни другое не могутъ быть признаны строго научными принципами философскаго знанія, такъ какъ то и другое въ сущности основываются на довѣренности къ непосредственнымъ убѣжденіямъ нашего сознанія. Такого рода убѣжденія философія не можетъ признать своими основоположеніями не потому, чтобы они были по содержанію не истинны и не потому, чтобы въ числѣ ихъ не заключалось нѣкоторыхъ дѣйствительно коренныхъ и первоначальныхъ истинъ нашего разума; мы сами увидимъ, что въ нашемъ сознаніи дѣйствительно есть такія коренныя и невыводимыя ни изъ какихъ другихъ высшихъ истинъ путемъ умозаключеній основоположенія знанія. Но дѣло въ томъ, что эти свойства ихъ (истина и первоначальность), какъ показываетъ исторія мышленія, вовсе не такъ очевидны и непререкаемы, чтобы ихъ можно было принимать на вѣру, какъ нѣчто неподлежащее изслѣдованію. Поэтому они должны быть разъяснены и обоснованы раціональнымъ путемъ, согласно съ идеею философіи, какъ знанія, основаннаго на раціональныхъ началахъ. Какъ-бы ни были важны для насъ непосредственныя убѣжденія и какимъ-бы внѣшнимъ авторитетомъ ни подтверждались, это не даетъ философіи права принимать ихъ безъ дальнѣйшаго изслѣдованія. Здравый смыслъ не освобождаетъ насъ отъ труда изслѣдовать основанія, почему онъ почитаетъ себя здравымъ въ извѣстныхъ сужденіяхъ большинства и всеобщій разумъ не обязанъ въ этомъ случаѣ мыслить за разумъ философа. Убѣжденія вѣры и чувства, не смотря на свою истину и принудительную для субъективнаго сознанія силу, должны быть провѣрены философскимъ анализомъ ихъ, потому что цѣль философіи не просто истина, но истина достовѣрная для разума, т. е. обоснованная раціональнымъ способомъ.

Но возможно-ли такое обоснованіе коренныхъ истинъ нашего познанія? Мы видѣли, что недовѣріе къ дѣйствительности

раціональныхъ доказательствъ этихъ истинъ, подтверждаемое фактомъ постояннаго разногласія философскихъ теорій, и привело нѣкоторыхъ философовъ къ мысли, оставивъ всѣ подобнаго рода попытки, неудача которыхъ засвидѣтельствована опытомъ, положить въ основу философіи простыя, непосредственныя убѣжденія общаго смысла или вѣры. Но мы видѣли, что и подобный способъ установленія основныхъ истинъ философіи оказался также неудачнымъ, какъ не только несоотвѣтствующій идеѣ философскаго знанія, но и необезпечивающій даже твердости и общеобязательнаго признанія этихъ истинъ. Если-же теперь, ни самое знаніе, какъ свидѣтельствуетъ о томъ противорѣчіе философскихъ ученій, не можетъ открыть намъ никакихъ безспорныхъ и всеобще признаваемыхъ истинъ; если, съ другой стороны, мы не можемъ довѣрять ни положеніямъ общаго смысла, ни непосредственному чувству: то не въ правѣ-ли мы усумниться въ самой возможности найти какія-либо дѣйствительно несомнѣнныя истины?

Выраженіемъ такого недовѣрія къ знанію служитъ *скептицизмъ*. Скептицизмъ такимъ образомъ представляетъ противоположность предыдущимъ философскимъ направленіямъ; если слѣдовавшіе имъ философы погрѣшали излишнею довѣрчивостію къ знанію, довольствуясь непосредственными и непровѣренными разумомъ убѣжденіями, то скептики вдаются въ обратную крайность совершеннаго недовѣрія къ какому-бы то ни было знанію, будетъ-ли оно основано на авторитетѣ вѣры и общаго смысла, или на началахъ раціональныхъ. Понятіе скептицизма довольно широкое и неопредѣленное; иногда именемъ скептиковъ назывались или подвергались упреку въ скептицизмѣ философы, мышленіе которыхъ носило совершенно иной характеръ и у которыхъ, такъ называемый, скептицизмъ былъ только однимъ изъ моментовъ ихъ философскаго познанія. Поэтому мы должны точнѣе разграничить различные виды скептицизма и прежде всего отличить *скептицизмъ методическій* отъ положительнаго. Перваго рода скептицизмъ, какъ показываетъ самое названіе, составляетъ только методъ или извѣстный способъ познанія истины, а не заключаетъ въ себѣ положительнаго сомнѣнія въ возможности знать истину. Такого рода скептицизмъ по своему началу совпадаетъ съ началомъ самой философіи, такъ какъ и сама философія обязана сво-

имъ происхожденіемъ сомнѣнію въ достовѣрности и истинѣ непосредственныхъ убѣжденій и вѣрованій. Прежде чѣмъ философія, въ лицѣ своихъ древнѣйшихъ представителей, обратилась къ изслѣдованіямъ о природѣ, о происхожденіи и составѣ вселенной, о первомъ Началѣ бытія, она имѣла уже передъ собою положительное рѣшеніе этихъ вопросовъ въ формѣ религіозныхъ представленій и миѳовъ. Очевидно, первымъ побужденіемъ къ философскому изслѣдованію этихъ предметовъ должно было быть возникшее сомнѣніе въ справедливости тѣхъ представленій, которыя заключались въ миѳическихъ теогоніяхъ и космогоніяхъ. Точно также и въ дальнѣйшемъ движеніи философіи субъективнымъ мотивомъ возникновенія новыхъ философскихъ системъ было сомнѣніе въ удовлетворительности прежнихъ. Но такого рода сомнѣніе въ большей части случаевъ бывало частнымъ, т. е. относилось къ тѣмъ или другимъ сторонамъ существующихъ философскихъ ученій. Философомъ, который выставилъ на первый планъ сомнѣніе, какъ главное начало философскаго изслѣдованія, былъ Декартъ.

„Не сегодня только, говоритъ Декартъ, замѣтилъ я, что съ первыхъ лѣтъ моей жизни я принялъ значительное количество ложныхъ мнѣній за истинныя и что, поэтому, и все то, что я основывалъ затѣмъ на началахъ столь мало достовѣрныхъ, не могло быть инымъ, какъ только очень сомнительнымъ и не достовѣрнымъ. Отсюда я пришелъ къ убѣжденію, что мнѣ нужно рѣшиться разъ въ моей жизни отдѣлаться (me défaire) отъ всѣхъ мнѣній, которыя я до сихъ поръ принималъ на вѣру и начать все съизнова, если я хочу установить что-либо твердое и постоянное въ наукѣ“. Декартъ не считаетъ нужнымъ излагать подробно поводы къ сомнѣніямъ относительно тѣхъ или другихъ частныхъ мнѣній: „это было-бы безполезнымъ трудомъ; но такъ какъ разрушеніе фундамента необходимо влечетъ за собою паденіе всего остальнаго зданія, то онъ считаетъ достаточнымъ напасть (m'attaquer) на основные принципы, на которыхъ опирается все наше мышленіе“ *). Эти принципы: увѣренность въ существованіи внѣшняго міра, увѣренность въ достовѣрности нашего познанія,

---

[1]) Medit. 1. Oeuvres de Descartes, ed. J. Simon. 1860 p. 65, 66.

въ бытіи Божества и въ собственномъ нашемъ существованіи. Какъ извѣстно, изъ этого горнила абсолютнаго сомнѣнія у Декарта выходитъ чистою и несомнѣнною мысль о собственномъ мышленіи и существованіи: cogito, ergo sum. Это положеніе кажется ему достаточно твердымъ для того, чтобы на немъ снова воздвигнуть разрушенное зданіе философіи.

Принципъ абсолютнаго сомнѣнія, выставленный Декартомъ, какъ извѣстно, вызвалъ ожесточенную вражду противъ его философіи современныхъ и ближайшихъ къ нему послѣдователей схоластической, основанной на началѣ религіозной вѣры, философіи; смягченные отзвуки этой вражды можно прослѣдить и до настоящаго времони въ опасеніяхъ за цѣлость коренныхъ истинъ нашего знанія при приложеніи къ нимъ столь сильнаго способа испытанія. Эти опасенія, конечно, не могли быть устранены тѣмъ, что самъ Декартъ своимъ примѣромъ показалъ ихъ несостоятельность и безопасность своего сомнѣнія, воздвигши изъ своего несомнѣннаго принципа все зданіе философіи въ новомъ болѣе прочномъ и лучшемъ, по его мнѣнію, видѣ, чѣмъ было прежде, потому что самая правильность вывода основныхъ истинъ знанія изъ его принципа могла оказаться несостоятельною, его собственное сомнѣніе въ дѣйствительности неустраненнымъ и его методъ въ такомъ случаѣ остался-бы методомъ не созиданія, а только разрушенія.

Но на самомъ дѣлѣ подобнаго рода опасенія основаны на недоразумѣніи и на смѣшеніи методическаго сомнѣнія съ положительнымъ скептицизмомъ. Сомнѣніе перваго рода есть движущій нервъ всякаго рода познанія, не одного только философскаго. Для того, чтобы замѣнить одно мнѣніе другимъ, неправильное правильнымъ, худшее лучшимъ, очевидно, нужно сначала усумниться въ правильности прежняго, замѣтивъ его недостатки; безъ этого мы всегда оставались-бы in statu quo въ области науки и не могли-бы двинуться впередъ. Источникъ такого рода сомнѣнія заключается въ самомъ свойствѣ человѣческаго познанія. Такъ какъ наше познаніе ограничено по самой природѣ, то оно не можетъ ни обнимать всего познаваемаго самаго по себѣ, ни всего познаваемаго для насъ постигать вдругъ, съ непосредственною очевидностію и безъ опасенія ошибки. Во многихъ случаяхъ до такой очевидности мы должны доходить путемъ продолжительнаго обду-

мыванія, должны взвѣшивать основанія за и противъ данной мысли. Отсюда неизбѣжно, пока продолжается процессъ достиженія очевидности данной мысли, она для нашего сознанія остается неочевидною, недостовѣрною, и мы находимся въ состояніи колебанія и нерѣшительности, такъ-ли мы должны думать объ извѣстномъ предметѣ или иначе; это и есть сомнѣніе. Эта нерѣшительность, зависящая отъ того, что наше мышленіе не есть интуитивное, но дискурсивное постиженіе истины, еще болѣе оправдывается тѣмъ, что изслѣдуемая истина въ дѣйствительности часто бываетъ закрыта и затемнена различнаго рода заблужденіями, что обычныя мнѣнія о ней, почитаемыя истинными, по надлежащемъ размышленіи и изслѣдованіи, часто оказываются ложными и полуистинными. Закоренѣлые предразсудки, поверхностныя сужденія большинства, порочныя наклонности и страсти часто дѣлаютъ ошибочными обычныя наши сужденія о вещахъ. Сомнѣніе въ правильности этихъ сужденій ведетъ нашъ умъ къ размышленію, очищаетъ наше познаніе, освобождая его отъ предзанятыхъ и односторонніхъ воззрѣній и пролагаетъ путь къ истинѣ. Отсюда видно, что возможность и необходимость сомнѣнія (равно какъ и заблужденія) заключается въ природномъ несовершенствѣ и ограниченности нашего познанія. Если-бы предметы познанія представлялись намъ всѣ въ совокупности и съ такою очевидностію, что истина ихъ съ безусловно принудительною силою дѣйствовала-бы на наше мышленіе, то, конечно, состояніе сомнѣнія было-бы для насъ невозможно; но оно вполнѣ естественно, когда большая часть предметовъ нашего знанія представляется намъ въ такой темнотѣ, которая дозволяетъ нашему разсудку до окончательнаго разъясненія ихъ удерживать свое сужденіе въ состояніи колебанія и нерѣшительности. Такого рода сомнѣніе составляетъ необходимый переходный моментъ всякаго научнаго познанія и не имѣетъ ничего общаго съ положительнымъ скептицизмомъ; такое названіе можетъ принадлежать ему только въ смыслѣ несобственномъ, правильнѣе можно-бы назвать принципъ методическаго сомнѣнія *скепсисомъ*, согласно съ буквальнымъ значеніемъ слова: σκέψις, которое значитъ первоначально: разсмотрѣніе, изслѣдованіе; еще лучше назвать его *критическимъ* изслѣдованіемъ истины (критицизмомъ), которое соста-

вляетъ дѣйствительную принадлежность правильнаго философскаго метода.

Но если такимъ образомъ права сомнѣнія въ дѣлѣ философскаго изслѣдованія должны быть признаны обезпеченными, то иное дѣло вопросъ о границахъ этого сомнѣнія. Декартъ, какъ мы видѣли, нигдѣ и ни въ чемъ не полагаетъ ему границъ, такъ что его сомнѣніе вполнѣ можетъ быть названо абсолютнымъ. Если онъ, повидимому, ограничиваетъ его одними общими и основными истинами знанія, то не потому, чтобы онъ признавалъ какія-либо истины неприкосновенными для своего скептицизма, но только потому, что разрушеніе ихъ было-бы долгимъ и безцѣльнымъ трудомъ, такъ какъ съ ниспроверженіемъ основныхъ истинъ, фундамента зданія, падаетъ и все остальное. Мы не станемъ разбирать здѣсь тѣхъ поводовъ къ сомнѣнію въ основныхъ истинахъ знанія, которые выставлены Декартомъ и оцѣнивать степень ихъ состоятельности. Мы сейчасъ увидимъ, что число несомнѣнныхъ истинъ не ограничивается знаменитымъ: cogito, ergo sum, и что поэтому абсолютность его сомнѣнія должна быть значительно ограничена. Здѣсь укажемъ лишь на тотъ существенный недостатокъ философіи Декарта, что онъ не опредѣляетъ точно той области знанія, гдѣ его методическій принципъ можетъ имѣть законное приложеніе, но распространяетъ его на все познаніе вообще, не различая его степеней и формъ, и возводитъ его въ принципъ не только философскаго, но универсальнаго сомнѣнія. Но понятіе знанія вообще шире, чѣмъ понятіе философскаго знанія и понятіе истины шире, чѣмъ понятіе истины раціонально или философски доказанной. Мы замѣтили, что извѣстныя положенія могутъ быть истинными по содержанію и, какъ таковыя, могутъ быть принимаемы за истину нашимъ сознаніемъ, независимо отъ того, доказаны они раціонально или нѣтъ. Такого рода, прежде всего, суть истины религіи, усвояемыя преимущественно вѣрою. Простирать свой скептицизмъ на эти истины мы не имѣемъ права потому самому, что онѣ не суть истины философскаго знанія, не изъ разума проистекаютъ и потому не могутъ быть въ своей достовѣрности подвергнуты суду разума. Подвергая сомнѣнію истины, основанныя на божественномъ Откровеніи, разумъ становился-бы судьею въ чужой ему области. Права фило-

софіи не могутъ простираться на самыя эти истины, какъ таковыя, но только на раціональныя доказательства, которыя могутъ быть приводимы въ ихъ пользу и степень состоятельности которыхъ, конечно, можетъ подлежать философскому изслѣдованію. Точно также самостоятельную и независимую отъ философіи область знанія составляютъ знанія положительныя: эмпирическое и историческое. Конечно, и въ области положительныхъ наукъ есть стороны и вопросы, которые подлежатъ философскому изслѣдованію и въ отношеніи къ которымъ вполнѣ законно приложеніе скептическаго метода; но что касается до чисто фактической и положительной стороны ихъ, то она не можетъ подлежать суду философіи, такъ какъ источникомъ положительнаго знанія служатъ факты, а критеріемъ истины—согласіе съ дѣйствительностію; поэтому и степень достовѣрности факта, его сомнительность или несомнѣнность не можетъ быть опредѣляема однимъ раціональнымъ способомъ. Отсюда видно, что приложеніе сомнѣнія Декарта, какъ методическаго принципа, должно быть строго ограничено областью самой-же философіи; оно должно простираться не на всѣ истины, какъ таковыя, но только въ той мѣрѣ и степени, въ какой онѣ входятъ въ область философіи и становятся предметами философскаго изслѣдованія. Истины, признаваемыя религіозною вѣрою, и истины фактическія должны оставаться твердыми и несомнѣнными, не смотря на всѣ сомнѣнія, которыя могутъ возникать въ философіи относительно силы раціональнаго доказательства ихъ или приложенія выводовъ изъ нихъ къ рѣшенію философскихъ вопросовъ. Думать иначе—значитъ отвергать законныя права и самостоятельное значеніе знанія религіознаго и эмпирическаго, расширять границы философіи и приходить къ ложной и односторонней мысли, будто то только истинно существуетъ и составляетъ предметъ истиннаго и несомнѣннаго знанія, что можетъ быть философскимъ способомъ доказано или выведено изъ началъ философскихъ. Но не допуская этой мысли, признавая за религіознымъ и фактическимъ знаніемъ свои критеріи истины и свои способы удостовѣренія въ истинѣ, мы очевидно не можемъ допустить и приложенія того философскаго метода познанія истины путемъ предварительнаго сомнѣнія, какой предлагаетъ Декартъ.

Установленное нами различеніе истинъ религіозныхъ и фактическихъ и именно философскихъ важно для насъ потому, что даетъ возможность найти твердыя точки опоры для самаго философскаго скепсиса и дѣлаетъ его возможнымъ. То безграничное, даже временное сомнѣніе во всемъ, какого требуетъ Декартъ, есть явленіе психологически невозможное и неосуществимое. Совершенно невозможно произвести искусственно такую абсолютную пустоту въ нашемъ умѣ, чтобы мы до завершенія процесса нашего изслѣдованія ничего не знали, во всемъ сомнѣвались; при такомъ намѣренномъ незнаніи и сомнѣніи во всемъ, самая практическая наша дѣятельность остановилась-бы и стала невозможною. Но такой невозможной жертвы и не требуется отъ философа; въ его умѣ остаются неприкосновенными ни для какого скептицизма основныя истины знанія, истины религіи и науки положительной; его сомнѣнія простираются только на философскія мнѣнія объ этихъ истинахъ и на состоятельность доказательствъ ихъ. При этихъ условіяхъ сомнѣніе становится дѣйствительнымъ изслѣдованіемъ или испытаніемъ истины и ему не угрожаетъ опасность превратиться въ положительный скептицизмъ или въ отрицаніе возможности какого-бы то ни было знанія. Но не въ однихъ религіозныхъ и фактическихъ истинахъ долженъ находить свое ограниченіе методическій скептицизмъ. Въ области самой философіи онъ долженъ пользоваться несомнѣнными правами съ умѣренностію и осмотрительностію, имѣя въ виду, что философскій скепсисъ, по коренному значенію этого слова, есть въ сущности разсмотрѣніе и изслѣдованіе, а не разрушеніе и отрицаніе. Философія не есть, какъ думаютъ нѣкоторые, ткань Пенелопы, въ которой сегодня разрушается то, что выткано вчера, и методъ философіи не въ томъ состоитъ, чтобы періодически разрушать все созданное философіею, чтобы затѣмъ воздвигать новыя системы, которыя неизбѣжно должны подвергнуться той-же участи подъ ударами скептицизма. Не смотря на различіе, даже противоположность философскихъ направленій, въ каждомъ изъ нихъ постепенно уяснялись и раскрывались по крайней мѣрѣ нѣкоторыя стороны истины; но такая естественная по ограниченности нашего ума односторонность не есть тоже, что ложность. Поэтому въ каждомъ, повидимому, самомъ односто-

роннемъ направленіи мы должны предположить существованіе какихъ-либо твердыхъ, выработанныхъ продолжительнымъ путемъ философскаго изслѣдованія, истинъ, которыя для самихъ философовъ, держащихся этого направленія, должны представлять надежныя точки опоры для его дальнѣйшаго изслѣдованія. Правда, пересмотръ этихъ основныхъ истинъ, изслѣдованіе прочности этихъ опоръ, не только оправдывается, но и требуется идеею философскаго знанія, какъ вполнѣ отчетливаго и сознательнаго. Но пересмотръ и изслѣдованіе не есть тоже, что мысленное отрицаніе и разрушеніе хотя-бы то и на время, въ надеждѣ замѣны ихъ лучшими и болѣе прочными. Поступающій такъ философъ былъ-бы похожъ на того человѣка, который для того чтобы внимательнѣе изслѣдовать, проченъ-ли домъ, въ которомъ онъ живетъ, разрушилъ-бы его до основанія, чтобы потомъ выстроить его снова изъ его-же обломковъ; но внимательный осмотръ зданія возможенъ и безъ разрушенія его. Противоположный пріемъ не только не оправдывается необходимостію, но въ рукахъ людей не довольно энергическихъ и лишенныхъ созидательной силы (какъ у Декарта) грозитъ величайшею опасностью разрушить все зданіе философіи. Разрушать несравненно легче, чѣмъ созидать вновь, и мысль достаточно сильная для разрушенія, оказывается часто безсильною не только для созиданія новаго, но и для возстановленія разрушеннаго. Отсюда, какъ показываетъ исторія философіи, является положительный скептицизмъ, который отъ методическаго отличается тѣмъ, что служитъ не отрицательнымъ только средствомъ къ установленію положительнаго міросозерцанія,— средствомъ, разчищающимъ для него почву, но окончательною цѣлью и результатомъ философскаго изслѣдованія: сомнѣніе въ возможности знать истину есть послѣднее и окончательное слово его.

Въ положительномъ скептицизмѣ различаютъ иногда двѣ формы: *абсолютный* и *относительный*, судя по тому, простирается-ли онъ на всѣ наши познанія или только на нѣкоторую часть ихъ. Относительный скептицизмъ собственно не есть какое-либо опредѣленное философское направленіе, но составляетъ только ступень какой-либо положительной философской теоріи, косвенное доказательство въ ея пользу; сомнительность или недостовѣрность одной какой-либо части

человѣческаго познанія ведетъ къ утвержденію большей достовѣрности другой, остающейся. Такого рода скептицизмъ можетъ быть религіозный, когда подвергается сомнѣнію достовѣрность человѣческаго разума и истина философскихъ ученій съ цѣлію утвердить ту мысль, что только въ истинной религіи человѣкъ находитъ успокоеніе отъ сомнѣній и твердыя начала знанія и нравственности,—таковъ напр. скептицизмъ Монтаня, Санаеза, Шаррона и др. Онъ можетъ быть эмпирическій, когда подвергается сомнѣнію достовѣрность знанія эмпирическаго, результатомъ чего можетъ быть ученіе о субъективности нашего познанія; таковъ былъ напр.,—скептицизмъ Юма; можетъ быть скептицизмъ идеалистическій, когда подвергается критикѣ достовѣрность обыкновенныхъ разсудочныхъ пріемовъ мышленія, чтобы доказать необходимость какого-либо высшаго метода знанія,—такова напр. критика разсудочнаго познанія въ феноменологіи Гегеля. Если нѣкоторые изъ представителей относительнаго скептицизма причисляются къ скептикамъ, напр. Монтань, Юмъ, то это потому, что центръ тяжести ихъ философіи заключается именно въ отрицаніи и критикѣ достовѣрности извѣстнаго рода познаній, а положительные выводы изъ этой критики были оставлены ими на второмъ планѣ или даже вовсе не были сдѣланы. Такъ напр. результаты эмпирическаго скептицизма Юма высказались уже въ „Критикѣ чистаго разума“ Канта.

Абсолютный скептицизмъ отъ относительнаго отличается тѣмъ, что останавливается на одномъ отрицаніи достовѣрности знанія вообще и не ведетъ ни къ какому положительному міросозерцанію; онъ рѣшительно отрицаетъ даже возможность подобнаго міросозерцанія. Такого рода скептицизмъ не есть субъективное начало и движущій нервъ философскаго познанія; онъ является напротивъ какъ результатъ утомленія мысли, какъ нѣкотораго рода отчаяніе въ возможности достигнуть истины, при видѣ разногласій и противорѣчій философствующаго ума; онъ предполагаетъ за собою различныя системы и направленія мысли и ихъ взаимную борьбу. Такъ напр. первое обнаруженіе положительнаго скептицизма въ софистикѣ было вызвано непримиримыми противорѣчіями, въ которыя разрѣшалась архаическая философія, среди взаимныхъ споровъ Елеатовъ, Іонійцевъ, Пиѳагорейцевъ и атомистовъ. Софистами были

ясно и опредѣленно выставлены главныя положенія абсолютнаго скептицизма, которыя въ послѣдствіи только развивались позднѣйшими скептиками: Пирономъ, Тимономъ, а затѣмъ Аркезилаемъ, Енезидемомъ, Секстомъ Эмпирикомъ и другими, появленіе которыхъ было вызвано саморазложеніемъ древней философіи. Извѣстно положеніе софиста Горгія, которое онъ раскрывалъ діалектически въ своемъ сочиненіи „О не сущемъ, или о природѣ“: ничего не существуетъ: ни бытія, ни небытія; а если что либо существуетъ, то ничего не можетъ быть познано; если-же что и можетъ быть познано, то познаніе о томъ не можетъ быть сообщено другимъ. Тогда какъ Горгій ограничился однимъ отрицаніемъ знанія, Протагоръ высказалъ положительную формулу скептицизма: что кому кажется истиннымъ, то и истина для него; все поэтому есть вмѣстѣ и истинно и ложно, т. е. все человѣческое знаніе есть только субъективное мнѣніе: объективной истины нѣтъ, „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“. Но такъ какъ и этою формулою все-таки высказывалось нѣкоторое положительное мнѣніе о сущности такъ называемаго познанія, то послѣдующіе скептики абсолютный характеръ своего скептицизма любили выражать (Енезидемъ) слѣдующимъ положеніемъ: „я ничего не знаю; не знаю даже и того, что ничего не знаю“.

Мы не станемъ входить здѣсь въ критическій разборъ и оцѣнку возраженій скептиковъ противъ достовѣрности нашего познанія, такъ какъ они предполагаютъ подробный спеціальный анализъ каждаго изъ тѣхъ видовъ познанія, на которые падаютъ эти возраженія,—анализъ, мѣсто котораго въ дальнѣйшихъ метафизическихъ изслѣдованіяхъ о степени достовѣрности познанія эмпирическаго, раціональнаго и идеальнаго *).

*) Всѣ скептическія возраженія противъ положительнаго знанія соединены Енезидемомъ въ десять, такъ называемыхъ имъ, *троповъ* (*τρόποι*). Невозможность объективнаго знанія доказывается имъ: 1) тѣмъ фактомъ, что тѣ же самые предметы производятъ различныя впечатлѣнія на различныя живыя существа. 2) Въ особенности-же люди повсюду различны между собою въ тѣлесномъ и духовномъ отношеніи, поэтому ихъ представленія и сужденія о вещахъ не могутъ выражать никакой всеобще-обязательной истины. 3) Различныя чувства даютъ намъ различныя, даже противоположныя показанія о вещахъ; одно и то-же чувство (напр. зрѣніе) часто представляетъ намъ предметы очень различно и мы не знаемъ, даютъ-ли намъ чувства, которыя мы имѣемъ, вѣрныя и полныя познанія о вещахъ. 4) Наши различныя физиче-

Здѣсь-же, при обсужденіи принциповъ философіи, для насъ важенъ только окончательный результатъ скептицизма, его положеніе объ абсолютной сомнительности или невозможности знанія истины. Но достаточно небольшаго логическаго анализа этого принципа, чтобы видѣть всю его несостоятельность.

Человѣкъ не можетъ знать истины, говоритъ скептикъ. Но самое это положеніе, очевидно, можетъ быть только или достовѣрнымъ или недостовѣрнымъ; если оно достовѣрно, то человѣкъ можетъ знать хотя одну достовѣрную истину; если сомнительно, то сомнителенъ и несостоятеленъ самый скепти-

---

скія и духовныя состоянія, настроенія и пр. дѣйствуютъ рѣшительнымъ образомъ на наши воззрѣнія и сужденія о вещахъ, такъ что мы никогда не знаемъ, бываемъ-ли мы и когда въ такомъ состояніи, въ которомъ можемъ правильно воспринимать предметы. 5) Нравы, обычаи, законы, религіозныя вѣрованія, ученія различныхъ людей и народовъ до такой стенени различны что мы никакъ не можемъ рѣшить, что истинно и справедливо. 6) Мы воспринимаемъ всѣ предметы чрезъ какую-либо среду, напр. воздухъ, свѣтъ, окраску, вліяніе которой измѣняетъ наши представленія и дѣлаетъ ихъ неточными. 7) Различная отдаленность предметовъ, ихъ различныя положенія, ихъ связи съ другими предметами дѣлаютъ то, что тѣ-же самые предметы въ различное время кажутся столь различными по ихъ виду, величинѣ, окраскѣ, что мы никогда не можемъ быть увѣрены, каковы они суть сами по себѣ. 8) Свойства предметовъ условливаются и измѣняются вслѣдствіе увеличенія или уменьшенія ихъ объема, разности въ температурѣ, въ быстротѣ движенія и т. п., такъ что мы никогда не можемъ съ увѣренностью приписать тому или другому предмету то или иное свойство. 9) Впечатлѣнія отъ вещей очень различны, судя по тому, стары-ли они или новы, привычны или непривычны. 10) Свойства вещей, если-бы мы даже ихъ и знали, составляютъ только отношенія одной вещи къ другой, познаніе которыхъ не можетъ дать намъ понятія о сущности вещи; при томъ-же эти отношенія ежеминутно могутъ измѣняться, представляютъ собою нѣчто случайное въ вещахъ (напр. вверху, внизу, направо, налѣво, тяжело, легко, велико, мало и пр.); поэтому они говорятъ намъ только о сравнительныхъ или относительныхъ, а не о дѣйствительныхъ свойствахъ вещей.—Выставленныя древними скептиками возраженія въ той или другой формѣ часто повторяются и въ новое время, какъ возраженія противъ достовѣрности того или инаго вида познанія; древнимъ принадлежитъ только окончательный выводъ о недостовѣрности *всего* нашего познанія. Но не трудно замѣтить: а) что почти всѣ эти возраженія главнымъ образомъ касаются недостовѣрности только эмпирическаго познанія или общаго мнѣнія (тропъ 5-й), но не опровергаютъ возможности знанія раціональнаго; б) что въ сущности они ведутъ только къ мысли объ ограниченности, относительности и условности человѣческаго познанія, но не къ мысли объ абсолютной невозможности какого-бы то ни было знанія.

цизмъ. Таже дилемма имѣетъ мѣсто и по отношенію къ доказательствамъ, которыми скептикъ подтверждаетъ свою мысль. Они достовѣрны или недостовѣрны; въ обоихъ случаяхъ скептицизмъ впадаетъ въ противорѣчіе себѣ: если достовѣрны, значитъ есть достовѣрное знаніе; если недостовѣрны — падаетъ вся скептическая философія, какъ основанная на сомнительныхъ и нетвердыхъ аргументахъ.

Дѣйствительно, для оцѣнки абсолютнаго скептицизма для насъ важнѣе всего то, что отвергая въ принципѣ возможность знанія, онъ въ тоже время, въ противорѣчіе себѣ, не только допускаетъ возможность знанія истины, но и признаетъ даже идею истиннаго, совершеннаго знанія. Онъ допускаетъ знаніе истины, ибо противополагая свое сомнѣніе мнѣніямъ или утвержденіямъ другихъ, онъ очевидно приписываетъ ему *истину*, а другимъ мнѣніямъ *ложность*. Онъ, сомнѣвается, очевидно, потому, что сомнѣніе считаетъ болѣе справедливымъ или болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ приписываемое себѣ другими знаніе, слѣдовательно, онъ почитаетъ истиннымъ и дѣйствительнымъ *свое* мнѣніе объ истинѣ,—словомъ, отрицая возможность знать истину, онъ въ тоже время нѣчто считаетъ истиннымъ, именно—свое сомнѣніе касательно истины чужихъ мнѣній. Но этого мало: фактически допуская истину, скептикъ необходимо въ тоже время долженъ допустить и самую идею истины, какъ положительный и несомнѣнный философскій принципъ, въ силу котораго получаетъ возможность существованія и самый его скептицизмъ. Когда скептикъ подвергаетъ сомнѣнію существующія мнѣнія, то онъ, конечно, дѣлаетъ это не безъ какихъ-либо разумныхъ основаній; иначе всѣ его возраженія не могли-бы имѣть никакого смысла ни для другихъ, ни для него самого. Когда онъ сомнѣвается въ извѣстныхъ положеніяхъ потому, что они кажутся ему неосновательными на несомнѣнныхъ доказательствахъ, то этимъ самымъ онъ уже признаетъ, что они могли-бы быть истинными, еслибы были твердо доказаны. Когда онъ основываетъ свои сомнѣнія на томъ, что извѣстныя мнѣнія противорѣчатъ себѣ или ведутъ къ противорѣчащимъ выводамъ, то онъ уже признаетъ, что они могли-бы быть достовѣрными и носить характеръ знанія, если-бы они были освобождены отъ противорѣчій. Итакъ, въ неоспоримо доказанномъ, въ свободномъ отъ противорѣчій

скептикъ видитъ признакъ знанія. Разумное основаніе его сомнѣній можетъ состоять только въ томъ, что существующія мнѣнія не удовлетворяютъ *его* понятій объ истинѣ и о достовѣрности мнѣнія; онъ долженъ замѣчать въ нихъ недостатки, которые не позволяютъ ему признать ихъ за истину. Слѣдовательно, онъ не можетъ обойтись безъ того, чтобы не различать истиннаго и ложнаго въ каждой подвергающейся его изслѣдованію мысли, а дѣлая такое различеніе онъ, очевидно, долженъ предположить, что есть истина, есть истинное знаніе и признаки его, которыхъ данное, частное знаніе не имѣетъ. Отсюда видно, что самымъ сомнѣніемъ своимъ скептикъ показываетъ, что онъ *знаетъ*, въ чемъ должно состоять истинное знаніе, *что* заслуживаетъ его имени и *что* нѣтъ. Идея знанія предносится его уму, какъ нѣчто твердое и несомнѣнное, какъ мѣрка для оцѣнки всякаго рода познаній и мыслей, данныхъ въ извѣстное время и подвергающихся его критикѣ.

Изъ сказаннаго нами выясняется и дѣйствительная причина происхожденія абсолютнаго скептицизма и его дѣйствительное значеніе въ области философіи. Независимо отъ случайныхъ и историческихъ условій, которыя вызывали появленіе скептицизма въ ту или другую эпоху философіи, коренная, внутренняя причина его могла заключаться только въ наблюденіи надъ дѣйствительнымъ несоотвѣтствіемъ нашего познанія съ безотчетно принимаемою нормою или идеаломъ знанія: предъ этою нормою все наше познаніе на самомъ дѣлѣ оказывается болѣе или менѣе неудовлетворительнымъ, и въ этомъ фактѣ заключается нѣкоторое оправданіе скептицизма. Но отсюда-же можно видѣть и всю его односторонность и несостоятельность; ибо изъ несоотвѣтствія идеалу логически и послѣдовательно можно выводить только мысль объ ограниченности и несовершенствѣ нашего познанія, но не о его невозможности или абсолютной недостовѣрности. Ограниченное знаніе не есть тоже, что знаніе ложное; невозможность знанія абсолютнаго не есть невозможность знанія относительнаго.

Такимъ образомъ, не опровергая возможности знанія, абсолютный скептицизмъ при всѣхъ своихъ усиліяхъ можетъ привести только къ мысли объ ограниченности человѣческаго по-

знанія. Усиленно разъясняя для нашего сознанія эту ограниченность, онъ можетъ быть опаснымъ оружіемъ только противъ тѣхъ философскихъ системъ, которыя утверждаютъ абсолютность философскаго вѣдѣнія. Съ другой стороны, изощряя всю силу философскаго анализа, чтобы указать пробѣлы и недостатки въ знаніи, онъ указываетъ на необходимость для философіи внимательно пересмотрѣть и разъяснить основныя положенія знанія и въ этомъ отношеніи служитъ къ устраненію такъ называемаго философскаго догматизма, который въ основу философіи полагаетъ извѣстныя истины и положенія, не заботясь о достаточномъ ихъ обоснованіи.

Что касается до положительнаго значенія абсолютнаго скептицизма, какъ философскаго принципа, то само собою понятно, по самому характеру своему, онъ не можетъ быть такимъ принципомъ, да не изъявляетъ на то и притязанія. Скептикъ ничего не знаетъ, во всемъ сомнѣвается, слѣдовательно, отрицаетъ всякую возможность построенія философской системы на основаніи какъ своего, такъ и всякаго другаго принципа. Но такъ какъ такое состояніе мышленія противорѣчитъ естественной и неискоренимой потребности философскаго знанія, то не удивительно, что не только въ теоріи, но и въ практическомъ примѣненіи скептикъ противорѣчитъ себѣ и не выдерживаетъ своего принципа. Такъ, въ древней философіи, скептицизмъ отвергая возможность теоретическаго знанія, пытается однакоже на основаніи своего принципа создать извѣстнаго рода практическую философію, которая должна быть положительнымъ результатомъ его теоретическихъ изслѣдованій. При полной невозможности знанія истины отношеніе философа къ вещамъ можетъ состоять только въ совершенномъ удержаніи нашей мысли отъ какого-бы то ни было сужденія о нихъ (ἐποχὴ, ἀφασία). Такое удержаніе сужденія доставляетъ намъ истинное счастіе, потому что за нимъ, какъ тѣнь, слѣдуетъ не поколебимость чувства, безстрастіе (ἀταραξία, ἀπάθεια). Кто принялъ скептическій образъ мыслей и отказался отъ всякаго собственнаго мнѣнія, тотъ живетъ въ покоѣ, безъ страстей и желаній, безъ заботъ, въ полномъ равнодушіи ко всѣмъ внѣшнимъ благамъ и ко внѣшнему злу, и въ этой апатіи состоитъ истинное счастіе. Нѣтъ нужды говорить, что, проповѣдуя абсолютное сомнѣніе въ теоретической философіи, скептицизмъ со-

вершенно неожиданно разрѣшается въ догматизмъ въ философіи практической, въ своемъ ученіи о счастіи, какъ состояніи полнаго безстрастія и въ опредѣленіи условій его достиженія. Но если всякое знаніе сомнительно, то какое право мы имѣемъ считать несомнѣннымъ ученіе скептиковъ о счастіи и о средствахъ достиженія его? Послѣдовательно проведенный скептицизмъ долженъ привести не только къ отрицанію возможности знанія, но и дѣятельности,—отрицанію, совершенно неестественному и невозможному, поэтому, для живаго, дѣйствительнаго человѣка *). Въ этомъ противорѣчіи себѣ и неосуществимости абсолютнаго скептицизма какъ въ теоріи, такъ и въ практикѣ, и заключается главная причина, что въ новой философіи онъ не выступаетъ уже въ столь рѣшительной формѣ, какъ въ древности, и является большею частію въ видѣ скептицизма относительнаго, который скоро переходитъ въ прямое отрицаніе какой-либо стороны человѣческаго познанія,—таково напр. отрицаніе знанія философскаго въ позитивизмѣ.

3. Поставивши вопросъ объ основныхъ истинахъ философскаго познанія, мы обратили вниманіе на два противоположныя направленія философской мысли въ рѣшеніи его: одно изъ нихъ, признавая необходимость для философіи такого рода истинъ, искало ихъ не въ самой философіи, но въ непосредственномъ сознаніи; другое отрицало самое существованіе какихъ-либо несомнѣнныхъ истинъ. Критическій анализъ того и другаго направленія показалъ ихъ несостоятельность и вмѣстѣ съ тѣмъ указалъ намъ путь, какимъ мы должны идти въ отысканіи основныхъ истинъ философскаго познанія. Если, какъ мы видѣли, ни излишняя довѣрчивость, ни излишнее недовѣріе одинаково неумѣстны въ философіи, если ни простое принятіе на вѣру извѣстныхъ истинъ, ни отрицаніе возможности найти ихъ одинаково не удовлетворяютъ идеѣ философскаго

*) Это замѣтили уже сами позднѣйшіе скептики. Такъ напр. Секстъ Эмпирикъ соглашается, что скептическій принципъ чистаго безразличія и апатіи не осуществимъ на практикѣ; поэтому и скептикъ въ своей жизни и дѣятельности долженъ слѣдовать принятымъ нравамъ и обычаямъ; такъ какъ, далѣе, никакой скептицизмъ не можетъ освободить насъ отъ пріятныхъ или непріятныхъ ощущеній, получаемыхъ нами отъ тѣхъ или иныхъ предметовъ или состояній душевныхъ, то въ отношеніи къ вещамъ возможно не безстрастіе (ἀπάθεια), но только умѣренно-страстіе (μετριοπάθεια), т. е. возможное ограниченіе желаній, въ чемъ и состоитъ истинное счастіе.

знанія, то остается одно—обратиться къ самому разуму и поискать, нѣтъ-ли въ немъ такихъ несомнѣнныхъ истинъ и положеній, которыя могли-бы служить основаніемъ для философіи и точкою опоры для дальнѣйшихъ ея изслѣдованій. Они должны быть найдены въ самомъ разумѣ, потому что, какъ мы видѣли, всякаго рода начала, основанныя на непосредственной увѣренности, будутъ началами анти-философскими; таковы, напримѣръ, начала общаго смысла и вѣры. Они необходимо должны быть найдены, должны существовать въ разумѣ, потому что иначе, если мы въ немъ не будемъ имѣть ничего несомнѣннаго, то результатомъ будетъ абсолютный скептицизмъ, столь-же анти-философскій, какъ и непосредственное довѣріе большинству или личному субъектинному чувству.

Но можемъ-ли мы и какимъ образомъ найти что-либо дѣйствительно несомнѣнное? Повидимому, ища несомнѣннаго, мы предлагаемъ себѣ неразрѣшимую задачу. Исторія мышленія показываетъ, что нѣтъ ни одной истины, которая кѣмъ-нибудь и когда-нибудь не подвергалась сомнѣнію, полнѣйшимъ-же выраженіемъ этого сомнѣнія служитъ абсолютный скептицизмъ. Поэтому, если мы назовемъ что-либо несомнѣннымъ, то это во всякомъ случаѣ будетъ несомнѣннымъ только для насъ и для единомысленныхъ съ нами. Истинно-же несомнѣннымъ можетъ быть только то, въ чемъ никто никогда не сомнѣвался и не можетъ сомнѣваться.

Итакъ, чтобы найти дѣйствительно несомнѣнное, мы должны попытаться открыть такія положенія, въ которыхъ на самомъ дѣлѣ, безъ противорѣчія себѣ, не можетъ усумниться никто, даже самый рѣшительный скептикъ, не смотря на свое увѣреніе, что онъ сомнѣвается во всемъ,—предполагаемое сомнѣніе въ которыхъ есть только мнимое и основанное на недоразумѣніи. Если такого рода положенія найдутся, если они выдержатъ напоръ самаго усиленнаго скептицизма, то существованіе въ нашемъ разумѣ несомнѣнныхъ истинъ будетъ обезпечено.

Для этой цѣли подвергнемъ анализу формулу самаго рѣшительнаго скептицизма: *я сомнѣваюсь во всемъ*. Не входя пока въ разсмотрѣніе каждаго изъ понятій, входящихъ въ составъ этой формулы, постараемся отвлечь отъ разнообразія этихъ понятій самое общее, содержащееся въ нихъ, понятіе. Самое

общее между ними останется, очевидно, лишь то, что всѣ они существуютъ, имѣютъ *бытіе;* съ этимъ, конечно, согласится и скептикъ; ибо говоря: я сомнѣваюсь, онъ утверждаетъ уже тѣмъ самымъ бытіе чего-либо. Итакъ, признаніе существованія или бытія чего-либо есть самая общая, самая несомнѣнная истина, доказываемая *бытіемъ* самаго сомнѣнія. Можетъ быть подвергнуто сомнѣнію бытіе какихъ-либо отдѣльныхъ предметовъ, можетъ быть даже подвергнуто сомнѣнію существованіе всего реально-сущаго, но и тогда не исчезнетъ самое понятіе бытія, ибо подвергая *что-либо* сомнѣнію, мы очевидно имѣемъ въ нашей мысли представленіе о томъ, что подвергаемъ сомнѣнію или отрицаемъ. Итакъ, и самое подвергаемое сомнѣнію и отрицаемое должно существовать въ нашей мысли, имѣть по крайней мѣрѣ мысленное *бытіе;* мы можемъ отрицать только объективное существованіе чего-либо внѣ нашей мысли, но не *бытіе* его въ нашей мысли. Слѣдовательно, если и нѣтъ предметовъ существующихъ, во всякомъ случаѣ есть наши мысли о нихъ, есть что-либо имѣющее бытіе. Поэтому, если-бы даже мы замѣнили представленную нами формулу скептицизма еще болѣе рѣшительною, тою напримѣръ, которую выставилъ софистъ Горгій: *ничего не существуетъ*, то и въ такомъ случаѣ нисколько не отдѣлались-бы отъ понятія бытія чего-либо; ибо, чтобы отрицать все существующее, нужно имѣть понятіе или представленіе о существующемъ; иначе нечего было-бы и отрицать. Абсолютное отрицаніе бытія вообще также невозможно безъ предположенія мысленнаго бытія, какъ невозможно отрицаніе существованія какого-либо частнаго предмета безъ представленія его въ нашей мысли; когда мы говоримъ: нѣтъ или не было такого-то предмета, то этимъ самымъ предполагаемъ уже представленіе этого предмета, бытіе его въ нашей мысли, какъ нѣчто положительное.

Отсюда видно, что истина существованія чего-либо есть самая всеобщая, первоначальная и несомнѣнная истина, которую можно выразить въ формулѣ: *есть нѣчто* или *нѣчто существуетъ*. Но очевидно и то, что это самая неопредѣленная и самая скудная по содержанію формула; не смотря на свою несомнѣнность, она не можетъ служить принципомъ философіи. Съ одной стороны, изъ чистаго понятія бытія мы не можемъ вывести никакихъ понятій объ опредѣленныхъ фор-

махъ или видахъ бытія. Чистое бытіе, какъ справедливо замѣтилъ Гегель, въ сущности равняется понятію чистаго ничто, такъ какъ въ немъ нѣтъ никакой опредѣленности, никакого конкретнаго содержанія *). Съ другой стороны, понятіе бытія самаго по себѣ не даетъ никакого понятія объ истинѣ или не истинѣ чего-либо, изслѣдованіе о чемъ составляетъ задачу философіи, какъ и всякой науки; ибо какъ истинное, такъ и ложное одинаково существуетъ въ нашемъ умѣ; различія ихъ мы не опредѣлимъ на основаніи простаго факта существованія.

Итакъ, искомымъ нами принципомъ философіи должно быть не простое и безсодержательное понятіе бытія чего-либо, но понятіе какого-либо опредѣленнаго бытія, признаніе котораго, будучи столь-же несомнѣннымъ, какъ представленіе бытія вообще, дало-бы намъ твердую опору и реальное содержаніе для дальнѣйшихъ философскихъ изслѣдованій. Чтобы найти такое понятіе, обратимся снова къ выставленной нами формулѣ абсолютнаго скептицизма и посмотримъ, нѣтъ-ли въ ней, кромѣ признанія бытія чего-либо, утвержденія еще другихъ какихъ-либо положеній и истинъ, которыя были-бы столь-же недоступны ни для какого скептицизма, какъ и общее понятіе бытія.

Анализируя эту формулу, прежде всего мы видимъ, что самый рѣшительный скептикъ, говоря: *я сомнѣваюсь во всемъ*, утверждаетъ бытіе не просто чего-либо, но собственнаго существованія. Истина собственнаго существованія дѣйствительно есть истина всеобщая, необходимая и не подлежащая сомнѣ-

*) Не смотря на то, Гегель, какъ извѣстно, выводитъ изъ этого понятія, при помощи своего діалектическаго метода, всю совокупность категорическихъ опредѣленій сущаго. Но критика его діалектическаго выведенія категорій изъ понятія бытія требуетъ спеціальнаго изслѣдованія, мѣсто которому въ метафизическомъ ученіи о категоріяхъ; въ настоящемъ случаѣ она была-бы преждевременною. Здѣсь достаточно замѣтить, что внимательная критика такъ называемой логики Гегеля, въ которой содержится его выведеніе категорическихъ понятій и идей изъ понятія чистаго бытія, несомнѣнно показала, что это выведеніе есть мнимое, а не дѣйствительное, что оно предполагаетъ многія понятія, отчасти предшествующія діалектическому выведенію ихъ у Гегеля, отчасти его сопровождающія, отчасти заимствованныя изъ опыта. Разборъ діалектики Гегеля см. у Тренделенбурга, въ его Log. Untersuchungen. B. 1. 1840. p. 23 – 100.

нію; какъ таковая, эта истина ни откуда не можетъ быть выведена, ничѣмъ не можетъ быть ни доказана, ни опровергнута. Она ничѣмъ не можетъ быть опровергнута, такъ какъ мы знаемъ, что самый рѣшительный скептикъ, для самаго существованія своего сомнѣнія, долженъ предположить ее, какъ нѣчто несомнѣнное; онъ увѣренъ, что его сомнѣніе принадлежитъ именно ему, а не кому другому. Она не можетъ быть ни откуда выведена, потому что заключалась-бы уже въ томъ самомъ понятіи, изъ котораго мы думали-бы ее выводить и въ томъ доказательствѣ, которымъ-бы думали ее доказывать. Выводъ и доказательство предполагали-бы впереди себя кого-либо выводящаго и доказывающаго, а такимъ оказался-бы тотъ же самый *я*, который доказываетъ свое существованіе. Поэтому, когда Декартъ выводитъ существованіе нашего *я* изъ понятія мышленія и какъ-бы доказываетъ имъ первое въ своей знаменитой формулѣ: *cogito, ergo sum*, поставляемой во главу философіи, то онъ безъ нужды повторяетъ только въ мнимомъ заключеніи то, что содержится уже въ посылкѣ. Cogito есть тоже, что sum cogitans; отбросивъ это опредѣляющее: cogitans, мы получимъ тожественную формулу: sum, ergo sum. Такимъ образомъ достаточно привести умозаключеніе Декарта въ простѣйшій видъ, чтобы убѣдиться, что понятіе собственнаго существованія вовсе не выводится изъ какого-либо другаго, болѣе достовѣрнаго понятія, а есть простой, первоначальный и несомнѣнный фактъ самосознанія. Что этотъ фактъ не выводится изъ понятія именно *мышленія*, видно и изъ того, что мы съ одинаковымъ правомъ можемъ сказать: чувствую, слѣдовательно существую, желаю, двигаюсь, надѣюсь, плачу и прочее, ergo sum *). Во всѣхъ этихъ случаяхъ

*) Съ этимъ принужденъ былъ согласиться и Декартъ въ виду возраженій своихъ противниковъ. Для оправданія-же и удержанія своей формулы онъ разъяснилъ, что понятіе мышленія онъ понимаетъ не въ обычномъ, узкомъ, но въ самомъ широкомъ смыслѣ, разумѣя подъ нимъ всю совокупность психическихъ сознательныхъ состояній. Я мыслю, т. е. я есмь res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio. Res cogitans est res dubitans, intelligens, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens. Даже на чувственныя ощущенія онъ смотритъ какъ на cogitandi modos. (Ueberweg, Gesch. d. Phil. Ш, 51). Но, повидимому, въ такомъ расширеніи понятія мышленія для Декарта не было нужды. Если вспомнимъ, что критеріемъ истины и свидѣтельствомъ достовѣрности понятій у него служатъ ясность и раздѣльность,

вовсе не заключеніе выводится о бытіи нашего *я* изъ опредѣленныхъ и частныхъ его обнаруженій, но непосредственно утверждается простой фактъ самосознанія; приложеніе той или другой особенности или опредѣленности его здѣсь не имѣетъ доказательнаго значенія. Въ абстракціи можно представить себѣ состояніе нашего сознающаго себя *я* безъ всякихъ опредѣленностей, представить себя не думающимъ, не чувствующимъ, не желающимъ, но просто сознающимъ свое существованіе и утверждающимъ свое бытіе; между тѣмъ нельзя абстрактно представить чувствованія, мысли, желанія, не принадлежащихъ никому и ничему. Это ясно показываетъ, что истина собственнаго существованія есть первоначальная, коренная и не выводимая ни изъ какихъ другихъ фактовъ или положеній истина.

Далѣе, въ скептической формулѣ: *я сомнѣваюсь*, кромѣ признанія бытія нашего *я*, заключается признаніе, какъ несомнѣнной истины, собственнаго *сомнѣнія*. Что заключается въ этомъ признаніи? Прежде всего, конечно, признаніе реальности опредѣленнаго психическаго состоянія нашего *я*,—сомнѣнія или что тоже,—мышленія, ибо сомнѣніе есть извѣстная форма или состояніе нашего мышленія; самый рѣшительный скептикъ не станетъ отвергать того, что, сомнѣваясь, онъ мыслитъ. Но утверждая одно извѣстное состояніе нашего *я*, онъ, конечно, не можетъ отвергнуть и другихъ состояній, такъ какъ о нихъ онъ по крайней мѣрѣ мыслитъ или сомнѣвается. Дѣйствительно, ни одинъ скептикъ не станетъ сомнѣваться въ томъ, что онъ видитъ, слышитъ, чувствуетъ, желаетъ. Его сомнѣнія могутъ простираться только на то, дѣйствительно-ли, напримѣръ, его ощущеніямъ и представленіямъ о вещахъ соотвѣтствуютъ реальныя вещи, его понятіямъ и мнѣніямъ о нихъ—истина бытія; но существованіе своихъ представленій, мыслей, психическихъ состояній, какъ субъективныхъ состояній своего *я*, онъ оспаривать не станетъ. Отсюда видно, что мы должны несомнѣнно признавать не только

то естественно и законно, что выводить понятіе бытія нашего *я* (если такой выводъ признать возможнымъ) должно было именно изъ понятія о мышленіи, а не изъ какого-либо другаго состоянія нашей души; ибо несомнѣнно, что съ наибольшею ясностію и раздѣльностію самосознанія нашъ духъ выступаетъ именно въ состояніи мышленія.

истину существованія нашего *я*, но также бытіе всѣхъ психическихъ феноменовъ, подпадающихъ сознанію нашего *я*,— существованіе того, что мы называемъ субъективнымъ міромъ. Дѣйствительно, съ признаніемъ нашего *я*, необходимо и неразрывно соединяется признаніе существованія всѣхъ тѣхъ состояній, въ которыхъ выражаетъ себя наше *я*. Наше *я* въ дѣйствительной жизни никогда не является отрѣшеннымъ отъ какихъ-либо опредѣленныхъ, психическихъ состояній его: они съ нимъ необходимо и неразрывно связаны; поэтому, сознавая и признавая свое существованіе, мы вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо признаемъ и существованіе всѣхъ сознаваемыхъ обнаруженій нашего *я*. Говоря: я чувствую, думаю, желаю, я съ одинаковою силою увѣренности утверждаю какъ первый, такъ и второй терминъ, одинаково сознаю и признаю и свое чувство, мысль, желаніе, — и то, что именно *я* чувствую, думаю, желаю.

Но признаніемъ самодостовѣрности бытія нашего *я* и его субъективныхъ состояній не ограничивается кругъ первоначальныхъ и несомнѣнныхъ для самаго скептика истинъ. Въ самомъ дѣлѣ, самый рѣшительный скептикъ не можетъ отрицать и не отрицаетъ, что онъ подвергаетъ сомнѣнію, оспариваетъ, отрицаетъ истину *чужихъ* мнѣній о различныхъ предметахъ знанія и что эти мнѣнія *не его,* потому что его собственное мнѣніе есть именно утвержденіе сомнительности или не истины этихъ мнѣній. Точно также утверждая, что наши понятія о вещахъ, наши чувственныя представленія о нихъ неистинны, потому что не соотвѣтствуютъ дѣйствительному бытію вещей, скептикъ тѣмъ самымъ опять показываетъ, что признаетъ дѣйствительность чего-то внѣ его находящагося, отъ чего отличаетъ различныя мнѣнія, свои и чужія, будто-бы не соотвѣтствующія дѣйствительности. Отсюда очевидно, что абсолютный скептицизмъ для самой возможности своего сомнѣнія необходимо предполагаетъ несомнѣнное существованіе не только бытія своего *я*, но и бытія *не я*, отличнаго отъ него, въ формѣ: 1) мнѣній и убѣжденій, принадлежащихъ не ему, а другимъ, реально-существующимъ лицамъ; 2) предметовъ, отличныхъ отъ субъективныхъ представленій ихъ въ нашемъ духѣ, которыя, по его мнѣнію, не соотвѣтствуютъ имъ. Дѣйствительно, самаго простаго самонаблюденія

достаточно, чтобы видѣть, что наше сознаніе съ тою-же необходимостію и несомнѣнностію, съ какою утверждаетъ бытіе собственнаго *я* и его состояній, утверждаетъ и бытіе *не я*, или предметовъ, внѣ меня находящихся. Самое признаніе извѣстнаго психическаго состоянія, извѣстныхъ мыслей, чувствованій, представленій *моими* уже предполагаетъ представленіе о *не моемъ*, чужомъ, иномъ бытіи; иначе, я не имѣлъ-бы понятія о моемъ, о самомъ нашемъ *я*.

Наконецъ, разсматривая абсолютный скептицизмъ, мы нашли въ немъ, кромѣ признанія бытія *я* и *не я*, еще одно положеніе или признаніе, которое, не смотря на его увѣреніе въ абсолютности своего сомнѣнія, и для него на дѣлѣ оказалось несомнѣннымъ, — такимъ, безъ чего и самъ онъ существовать-бы не могъ. Это — признаніе идеи истиннаго знанія и бытія, безотчетно сравнивая съ которою всѣ существующія познанія и вещи, онъ считаетъ ихъ сомнительными или не истинно существующими. Дѣйствительно, безъ такого признанія не возможенъ-бы былъ и самый скептицизмъ, точно также какъ и всякая другая, хотя-бы то самая односторонняя критика человѣческаго познанія. Чтобы имѣть право быть скептикомъ, или говорить о недостаточности и ограниченности познанія, нужно имѣть представленіе или предположеніе какого-то совершеннаго и идеальнаго знанія, съ которымъ каждое данное знаніе не сходится, такъ какъ въ каждомъ есть нѣчто несовершенное, т. е. сомнительное. Точно также, чтобы говорить о сомнительности какой-либо стороны бытія или вообще о его ограниченности и несовершенствахъ, нужно имѣть представленіе или идею бытія совершеннаго и свободнаго отъ недостатковъ. Что предположеніе такого бытія также существуетъ въ умѣ самаго абсолютнаго скептика, какъ и предположеніе свободнаго отъ недостатковъ знанія или истины, видно уже изъ самаго характера критики, направленной, напримѣръ, къ отрицанію реальнаго существованія и истины извѣстныхъ предметовъ, напримѣръ, внѣшняго міра, даже нашего собственнаго *я*, какъ начала самостоятельнаго. Въ чемъ состоитъ эта критика? Очевидно, въ доказательствѣ того, что эти, подвергаемые сомнѣнію въ ихъ самостоятельномъ бытіи, предметы по своей натурѣ не удовлетворяютъ признакамъ истиннаго бытія, которое должно быть постояннымъ,

неизмѣннымъ, самобытнымъ въ смыслѣ невыводимости ихъ изъ какого-либо другаго бытія, какъ его феноменъ или преходящій моментъ въ его развитіи и пр. Значитъ, идея истиннаго или идеальнаго бытія, болѣе совершеннаго и реальнаго, чѣмъ наличная дѣйствительность, составляетъ для самаго строгаго скептика необходимое предположеніе и оправданіе его скептицизма.

Отсюда видно, что, кромѣ предположенія бытія собственнаго *я* и *не я*, самый рѣшительный скептикъ не можетъ, не опасаясь противорѣчія себѣ и уничтоженія собственнаго скептицизма, обойтись безъ предположенія *знанія* болѣе совершеннаго, чѣмъ его ограниченное и потому сомнительное для него знаніе, и *бытія* болѣе совершеннаго, чѣмъ каждое данное условное и ограниченное и потому могущее быть подвергнутымъ сомнѣнію въ своемъ истинномъ существованіи бытіе. Такое знаніе и бытіе, какъ свободное отъ недостатковъ всякаго даннаго бытія и всякаго знанія человѣческаго, есть абсолютное или идеальное знаніе и бытіе,—нѣчто такое, что несомнѣнно должно быть (ибо если его нѣтъ, то мы не могли-бы имѣть и никакого понятія объ ограниченности нашего знанія и бытія), но что вмѣстѣ съ тѣмъ и не есть наше *я* или, противополагаемое имъ себѣ, ограниченное *не я*. Но абсолютное знаніе и бытіе не составляютъ въ сущности двухъ какихъ-либо различныхъ и отдѣльныхъ моментовъ или предположеній нашего знанія. Съ одной стороны, абсолютное знаніе должно быть чьимъ-либо знаніемъ, принадлежать кому-нибудь; съ другой—абсолютно совершенное или идеальное бытіе должно быть мыслимо съ предикатомъ знанія, и при томъ, абсолютнаго знанія; иначе, оно не было-бы бытіемъ абсолютно-совершеннымъ. Итакъ идея абсолютнаго, совершеннаго бытія, въ которой включается и моментъ абсолютнаго знанія, оказывается третьимъ, по своей несомнѣнности равноправнымъ, основнымъ началомъ нашего познанія, наравнѣ съ признаніемъ истины бытія субъективнаго (наше *я* и его состоянія) и объективнаго (*не я*).

Какимъ образомъ мы должны болѣе опредѣленнымъ и конкретнымъ образомъ понимать эти три основныя истины философскаго познанія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ должна дать философія въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи. Въ настоящемъ случаѣ дѣло идетъ только объ установленіи всеобщихъ и несом-

нѣнныхъ ея *началъ* или основоположеній. Но въ самомъ понятіи начала уже заключается то, что оно есть только начало изслѣдованія, подлежащее дальнѣйшему процессу раскрытія и опредѣленія, и это раскрытіе путемъ синтетическаго или дедуктивнаго метода (при содѣйствіи, конечно, анализа) и должно составлять дальнѣйшую задачу философской системы. Имѣя въ виду эти дальнѣйшія результаты философскаго развитія указанныхъ выше началъ, мы можемъ въ настоящемъ случаѣ лишь коротко формулировать, выражаемыя ими, первоначальныя и коренныя истины въ видѣ трехъ несомнѣнныхъ положеній: существуетъ міръ духовный, существуетъ міръ физическій, существуетъ абсолютно совершенное Существо, совмѣщающее въ себѣ полную истину бытія и знанія,—Богъ *).

*) Чтобы доказать несомнѣнность этихъ основоположеній философіи, мы избрали самый краткій и, по нашему мнѣнію, вполнѣ надежный путь, —анализъ абсолютнаго скептицизма, и старались показать, что даже это принципіально враждебное всему несомнѣнному направленіе, въ противорѣчіе себѣ и для самой возможности своего существованія, должно признать указанныя нами истины, потому что самый рѣшительный скептикъ стоитъ на томъ, что мыслитъ именно онъ, а не другой, и его мнѣнія суть именно его, а не другаго, что противоположныя его мнѣніямъ мысли суть не его, что слѣдовательно существуетъ нѣчто внѣ его, и что, наконецъ, есть нѣкоторая высшая норма бытія и знанія, по отношенію къ которой его и чужое бытіе и знаніе есть нѣчто ограниченное. Но къ тому-же самому результату приведетъ насъ въ свое время и критическій анализъ каждаго односторонняго направленія, отрицающаго какую-либо одну изъ этихъ истинъ. Онъ покажетъ намъ, что каждое одностороннее направленіе философіи, подобно абсолютному скептицизму, запутывается въ противорѣчіяхъ самому себѣ, источникъ которыхъ заключается именно въ отрицаніи какой-либо изъ указанныхъ нами основныхъ истинъ знанія и въ невозможности объяснить все существующее и познаваемое изъ одного какого-либо односторонняго начала Отрицаемыя односторонними направленіями начала остаются также самостоятельными и истинными, какъ и въ абсолютномъ скептицизмѣ; не смотря на отрицаніе ихъ достовѣрности, они незамѣтнымъ и безотчетнымъ процессомъ мышленія входятъ въ самыя отрицающія ихъ системы, заставляя ихъ противорѣчить самимъ себѣ Такъ, напримѣръ, матеріализмъ, не смотря на всѣ свои усилія, никогда не въ состояніи вывести изъ своего принципа бытія, называемаго нами духовнымъ, точно также какъ абсолютный идеализмъ не въ состояніи объяснить факта существованія предметовъ внѣшнихъ изъ своего понятія объ абсолютномъ. Вся критика одностороннихъ философскихъ направленій, какъ показываетъ исторія философіи, сводится въ сущности къ тому, чтобы показать ихъ *односторонность*, т. е. что отрицая извѣстную сторону бытія или знанія, неправильно выводя ее изъ одного какого-либо принципа, признаваемаго ими за истинный.

Но установленіемъ трехъ основныхъ истинъ философскаго познанія мы еще не удовлетворили всѣмъ требованіямъ, какія могутъ быть предъявлены наукою относительно философскаго начала. Мы имѣли случай замѣтить, что логика не безъ основанія требуетъ, чтобы число основныхъ и первоначальныхъ истинъ (такъ называемыхъ аксіомъ) въ каждой наукѣ было ограничиваемо возможно меньшимъ числомъ; идеальное-же требованіе отъ научнаго принципа есть его единство. Философія, особенно въ идеалистическихъ системахъ, всегда старалась удовлетворить этому требованію и вывести все содержаніе философскаго знанія изъ одного начала. Хотя требованіе единства принципа касается болѣе формальнаго совершенства системы, чѣмъ ея содержанія, но въ виду того, что знаніе философское есть знаніе систематическое по преимуществу, мы должны попытаться свести указанныя нами начала къ одному общему и первоначальному.

Общее связующее и объединяющее эти указанныя нами начала понятіе есть, конечно, понятіе *бытія;* въ нихъ мы признаемъ бытіе міра чувственнаго, духовнаго, бытіе абсолютнаго. Но мы уже видѣли, что само по себѣ понятіе чистаго бытія не можетъ служить началомъ къ выведенію изъ него какихъ-либо видовъ опредѣленнаго бытія; никакая Гегелевская діалектика не въ состояніи произвести изъ чистаго понятія бытія того, чего въ немъ не заключается. Если же об-

---

они отрицаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ или ведутъ къ отрицанію какой-либо изъ указанныхъ нами коренныхъ истинъ знанія. Такой критическій пріемъ, одинаково употребляемый всѣми философскими направленіями въ отношеніи къ противоположнымъ имъ, ясно показываетъ одинаковую необходимость для разума каждой изъ этихъ истинъ. Если идеализмъ, напримѣръ, указываетъ недостатки матеріализма въ томъ, что онъ не можетъ съ своей точки зрѣнія вывести духовнаго бытія; если матеріалистъ или эмпирикъ въ свою очередь доказываютъ идеалисту, что онъ не можетъ объяснить изъ своего начала существованія бытія вещественнаго, и если взаимные упреки того и другаго справедливы, то, очевидно, въ результатѣ мы получаемъ необходимость для мышленія одинаково признавать реальность какъ духа, такъ и матеріи. Точно также получаетъ необходимое значеніе для мышленія и признаніе существа абсолютнаго, такъ какъ оно не можетъ быть выведено изъ понятій бытія условнаго и ограниченнаго, будетъ-ли это бытіе духовнымъ или матеріальнымъ. Такимъ образомъ, критика каждаго односторонняго направленія къ сущности будетъ косвеннымъ доказательствомъ истины той или другой первоначальной истины нашего разума.

щимъ и единымъ принципомъ не можетъ быть абстрактное понятіе бытія, то мы должны обратиться къ каждому изъ трехъ опредѣленныхъ видовъ бытія и посмотрѣть, не можетъ ли какой-либо изъ нихъ служить производящимъ началомъ для другихъ и объединять ихъ. Но если мы взглянемъ на указанныя нами формы бытія съ этой точки зрѣнія, то легко замѣтимъ, что ни бытіе субъективное (наше *я*), ни бытіе объективное (*не я* или міръ внѣшній) не могутъ быть въ нашемъ сознаніи производящею причиною бытія абсолютнаго, потому что какъ то, такъ и другое ограничено и условно, а безусловное и неограниченное, по самому понятію своему, не можетъ происходить отъ началъ условныхъ и несовершенныхъ. „Ибо, какъ справедливо замѣтилъ еще Декартъ,— очевидно и для здраваго смысла, что то, что болѣе совершенно, т. е. содержитъ въ себѣ болѣе реальности, не можетъ быть слѣдствіемъ и быть въ зависимости отъ менѣе совершеннаго... Ясно также видно и то, что въ субстанціи безконечной находится больше реальности, чѣмъ въ субстанціи конечной и что я нѣкоторымъ образомъ имѣю въ себѣ понятіе о безконечномъ прежде, чѣмъ о конечномъ, т. е. о Богѣ прежде, чѣмъ о самомъ себѣ; ибо какимъ образомъ я могъ бы знать, что я сомнѣваюсь, что я желаю, вообще что мнѣ недостаетъ чего-либо и что я не всесовершенъ, если-бы не было во мнѣ идеи Существа болѣе совершеннаго, чѣмъ мое, по сравненію съ которымъ я познаю недостатки своей природы?“ *) Если же наше субъективное бытіе не можетъ быть производящею причиною бытія абсолютнаго, то тѣмъ менѣе такою причиною можетъ быть міръ внѣшній, объективный, потому что ограниченность и условность его бытія выступаетъ для нашего сознанія еще съ большею отчетливостію, чѣмъ ограниченность нашего *я*. Отсюда видно, что изъ трехъ видовъ опредѣленнаго бытія, одинаково несомнѣнно признаваемыхъ нашимъ сознаніемъ первоначальнымъ и основнымъ, должно служить бытіе абсолютное, какъ такое, которое заключаетъ въ себѣ возможность, именно въ силу своей абсолютности, быть началомъ бытія условнаго и ограниченнаго. И какъ сравнивая три вида бытія съ цѣлью объединенія ихъ въ одномъ первоначальномъ, мы

*) Descartes, Medit. III. p. 85—86.

нашли это объединеніе въ идеѣ абсолютнаго, такъ точно, сравнивая три основныя истины нашего познанія съ цѣлью открыть первоначальную и основную, мы можемъ признать такою истиною бытіе Существа абсолютнаго, или что тоже,— истину бытія Божія, которую и можно назвать поэтому основною истиною философіи, такъ какъ раціонально объяснить существованіе міра физическаго и духовнаго и самую достовѣрность познанія о немъ, какъ увидимъ, возможно не иначе, какъ при предположеніи этой истины.

Къ тому же самому заключенію, къ которому мы пришли посредствомъ анализа трехъ видовъ бытія нами познаваемаго, мы можемъ придти и путемъ анализа понятія о нашемъ познаніи, путемъ субъективнымъ. Что такое наше познаніе, независимо отъ предметовъ, нами познаваемыхъ? Познаніе, какъ спеціальная особенность разумной природы человѣка, отличающая его отъ неразумныхъ животныхъ, есть прежде всего неудовлетворенность его данными отвнѣ впечатлѣніями и тѣмъ непосредственнымъ знаніемъ вещей, какое даютъ намъ внѣшнія чувства и даже наше простое самосознаніе. Въ актѣ познанія нашъ разумъ, недовольный видимостію вещей, старается проникнуть въ ихъ внутреннее существо, угадать законы, по которымъ совершаются явленія, причины ихъ происхожденія и, наконецъ, первоначальную, высочайшую причину ихъ бытія; въ познаніи философскомъ эта неудовлетворенность ничѣмъ даннымъ, эта потребность проникновенія въ существо вещей высказывается, конечно, сильнѣе и живѣе, чѣмъ во всякой другой области познанія. Но неудовлетворенность сначала непосредственными впечатлѣніями внѣшнихъ и внутренняго чувствъ, затѣмъ неудовлетворенность никакимъ даннымъ познаніемъ, какъ-бы оно ни возвышалось надъ этими впечатлѣніями, чѣмъ можетъ быть объяснена, какъ не существованіемъ въ нашемъ умѣ первоначальнаго, непосредственнаго, хотя не ясно сознаваемаго убѣжденія, что есть нѣчто болѣе совершенное, болѣе реальное и истинное, чѣмъ окружающая насъ дѣйствительность,—что есть знаніе болѣе совершенное, чѣмъ каждое данное знаніе, какъ бы относительно оно ни было совершенно? Безъ этого первоначальнаго убѣжденія былъ-бы невозможенъ и первый шагъ на пути познанія истины,—недовольство даннымъ, непосредственнымъ знаніемъ. Но если

мы внимательно всмотримся въ это первоначальное убѣжденіе, то легко замѣтимъ, что въ основѣ его лежитъ таже самая идея абсолютнаго, которая служила для насъ основаніемъ и началомъ бытія ограниченнаго. Ибо и о нашемъ знаніи можно сказать тоже, что сказалъ Декартъ о бытіи: какимъ образомъ я могъ-бы знать, что мое знаніе несовершенно, если-бы во мнѣ не было идеи знанія болѣе совершеннаго, чѣмъ мое, въ сравненіи съ которымъ я чувствую недостатки моего знанія и стремлюсь къ знанію болѣе и болѣе совершенному, точнѣе,— къ знанію абсолютно совершенному, такъ какъ никакое данное знаніе удовлетворить вполнѣ не можетъ моего стремленія къ истинѣ?

Итакъ, остановимъ-ли наше вниманіе на содержаніи основныхъ истинъ нашего познанія или на самомъ существѣ нашего познанія, одинаково приходимъ къ убѣжденію, что идея абсолютнаго или точнѣе,—идея Существа абсолютно совершеннаго должна быть признана началомъ философскаго познанія, и истина бытія Божія—основною философскою истиною.

Но будучи основнымъ и исходнымъ началомъ философскаго познанія, идея Божества въ то-же время составляетъ и послѣднюю, высшую цѣль этого познанія; въ ней, такъ сказать, совмѣщается его дѣйствующая и конечная причина. Въ самомъ понятіи философскаго начала, какъ мы замѣтили, уже заключается понятіе его общности и неопредѣленности; что начинается, то, какъ замѣтилъ Гегель, еще не есть, но только начинаетъ быть, стремится къ осуществленію полноты своего существованія. Философское начало есть только первоначальная точка опоры и почва для дальнѣйшаго изслѣдованія. Она есть зерно, изъ котораго должно развиться роскошное дерево науки съ его цвѣтами и плодами; но плодъ этого развитія есть тоже самое зерно или сѣмя, изъ котораго оно первоначально возникло. Какъ растеніе въ своей жизни представляетъ органическій циклъ развитія и возвращенія къ тому, изъ чего оно вышло, такъ и философія, исходя изъ идеи Божества, процессомъ своего развитія стремится къ той-же идеѣ Божества, какъ высшей и послѣдней цѣли познанія. Дѣйствительно, если высшая задача философіи есть познаніе сущности вещей, а послѣднее основаніе существованія вещей есть Существо абсолютное—Богъ, Которому одному принадлежатъ во всей

полнотѣ предикатъ истинно сущаго, то можно сказать, что высшая цѣль, къ которой стремится философія, есть познаніе Божества,—познаніе, въ которомъ заключается ключъ къ уразумѣнію міра физическаго и духовнаго, и въ этомъ отношеніи можно согласиться съ словами Гегеля, что содержаніе философіи есть Богъ и уразумѣніе Бога. Такимъ образомъ идея Божества, будучи исходнымъ началомъ философіи, въ то-же время служитъ ея цѣлью или идеальнымъ ея началомъ.

Мы установили основное начало философіи, которое можемъ назвать *реальнымъ*, такъ какъ имъ обезпечивается для нашей науки несомнѣнность самыхъ предметовъ ея изслѣдованія: Бога, міра физическаго и духовнаго. Но въ то-же время мы замѣтили, что признаніе этого начала даетъ только первую точку опоры для философскаго изслѣдованія, что задача философіи должна состоять въ дальнѣйшемъ раскрытіи этого начала, въ раціональномъ познаніи его содержанія во всей его широтѣ. Но какимъ путемъ или способомъ мы можемъ достигнуть этого познанія? Такъ какъ философія въ своемъ историческомъ движеніи представляетъ, повидимому, много способовъ или методовъ познанія, то и здѣсь возникаетъ тотъ-же вопросъ, какой возникалъ для насъ и относительно основныхъ истинъ нашего познанія: можно-ли найти такой способъ познанія, который былъ-бы столько-же основнымъ и столько же несомнѣннымъ, какъ тѣ коренныя истины знанія, къ раскрытію которыхъ онъ долженъ быть приложенъ?

Отсюда видно, что, кромѣ установленія принципа реальнаго, мы должны попытаться открыть и установить несомнѣнный принципъ философскаго познанія, который, въ противоположность первому, мы можемъ назвать *формальнымъ*, такъ какъ имъ опредѣляется не содержаніе, а только способъ познанія.

Для открытія этого принципа мы пойдемъ тѣмъ-же самымъ путемъ, какимъ шли для открытія принциповъ реальныхъ. Мы спросимъ: нѣтъ-ли такого способа познанія, который остается непоколебимымъ при самомъ абсолютномъ сомнѣніи касательно достовѣрности нашего познанія, безъ котораго невозможно было-бы и самое сомнѣніе,—который одинаково считали для себя обязательнымъ самыя разнообразныя и расходящіяся даже въ взглядахъ на значеніе самаго этого способа философскія направленія? На эти вопросы исторія мышленія даетъ поло-

жительный отвѣтъ. Разсматривая ходъ мышленія во всевозможныхъ системахъ, не исключая и скептическихъ, мы замѣчаемъ, что всѣ онѣ считаютъ для себя обязательными и несомнѣнными тѣ пріемы правильнаго мышленія, которые указываетъ намъ логика и которые составляетъ самую природу нашего разума. Ни одинъ напр. философъ не скажетъ, что противорѣча самъ себѣ онъ можетъ познавать истину, — что то, что говорится объ общемъ понятіи, не можетъ быть сказано о содержащихся подъ нимъ частныхъ, — что въ заключеніи можетъ быть выведено больше, чѣмъ дано въ посылкахъ и пр. Каждый философъ считаетъ состоятельными тѣ доказательства, которыя удовлетворяютъ логической теоріи доказательства, и опровергаетъ своихъ противниковъ указаніемъ на логическіе промахи и противорѣчія въ ихъ системахъ. Самый рѣшительный скептикъ при своемъ опроверженіи достовѣрности знанія, даже при опроверженіи состоятельности логическихъ законовъ, будетъ однако-же, въ противорѣчіе себѣ, располагать свои доказательства по тѣмъ-же самымъ законамъ мышленія, какъ и всякій другой, и будетъ мыслить не по другой какой логикѣ, какъ по общечеловѣческой; даже отвергая возможность доказательства, онъ для этого отверженія будетъ употреблять доказательство и тѣмъ, самъ того не замѣчая, доказывать возможность логическаго удостовѣренія истины. Иначе, гдѣ-бы онъ нашелъ опору для своего сомнѣнія? Чтобы сомнѣніе не было дѣломъ произвольнымъ, безсмысленнымъ отрицаніемъ, мысль должна имѣть право ссылаться на то, что при своемъ сомнѣніи она дѣйствуетъ совершенно правильно, законно, основательно. Но дѣйствовать правильно, законно, основательно, — что можетъ значить для мысли иное, какъ не дѣйствовать такъ, какъ требуютъ законы мысли? Такимъ образомъ самое научное сомнѣніе, какъ результатъ процесса, совершающагося по законамъ мысли, необходимо предполагаетъ увѣренность въ истинности этихъ законовъ. Всякое разсужденіе объ истинности законовъ мысли необходимо было-бы подчинено имъ-же самимъ и потому мы не могли-бы признать его правильнымъ, не предположивъ истинности законовъ, которымъ оно необходимо должно было подчиниться. Никакая критика разума, будетъ-ли она скептическая или другая какая, не была бы возможною; невозможно было-бы и результаты ея

признать истинными, если-бы мы заподозрили вѣрность законовъ мысли, которымъ необходимо должно подчиняться критическое изслѣдованіе, если оно желаетъ быть научнымъ изслѣдованіемъ *).

Такимъ образомъ мы вправѣ признать логическіе законы мышленія, или что тоже — самодостовѣрность нашего разума безспорнымъ формальнымъ принципомъ философіи. Что касается до возраженій противъ несомнѣнности этого принципа, то ихъ не трудно устранить указаніемъ заключающагося въ нихъ противорѣчія, именно того, что самая (предполагаемая) состоятельность этихъ возраженій, независимо отъ ихъ собственной силы или слабости, возможна только при скрытомъ признаніи истины того, противъ чего возражаютъ.

Такъ Декартъ, подвергая сомнѣнію всѣ основоположенія нашего знанія, исключая своего знаменитаго: cogito, ergo sum, не считаетъ свободными отъ этой сомнительности и законы нашего мышленія. Гдѣ, спрашиваетъ онъ, ручательство истины этихъ законовъ? Скажемъ ли, что Богъ, Творецъ міра и меня, не могъ дать мнѣ такихъ законовъ познанія, которые вмѣсто истины вводили-бы меня въ заблужденіе? Но если, какъ показываетъ опытъ, я часто заблуждаюсь, и если мои частныя заблужденія не противорѣчатъ понятію о благости Божіей, то почему нельзя допустить, что я и всегда могу заблуждаться, также не противорѣча этому понятію? Если бы заблужденіе противорѣчило благости Божіей, то Богъ долженъ бы создать меня такимъ, чтобы я никогда не могъ заблуждаться: а если разъ допущена возможность и согласіе съ волею Божіей частныхъ заблужденій, то нѣтъ никакого основанія не допустить подобной же возможности и заблужденія всеобщаго. Если, такимъ образомъ, возможность всеобщаго заблужденія не обезпечена даже при признаніи существованія Бога, то само собою разумѣется, она еще менѣе обезпечена, если мы станемъ отрицать это существованіе. Если заблужденіе есть несовершенство, то чѣмъ менѣе совершенною мы станемъ представлять первую причину міра (а такого рода причиною, очевидно, будетъ всякая другая, какъ скоро мы отвергнемъ причину всесовершенную—Бога), тѣмъ болѣе будетъ вѣроятности, что

*) Каринскій, „Крит. обзоръ посл. періода герм. философіи“. 1873, стр. 255 –258.

и самъ я буду несовершеннымъ и буду постоянно заблуждаться. Отъ несовершенной причины, напр., рока, случая, матеріи, одинаково возможно происхожденіе и истины и заблужденія, и ничто не обезпечиваетъ меня, что мои законы познанія должны быть непремѣнно истинными. Напротивъ, самое несовершенство этихъ причинъ заставляетъ съ большею вѣроятностью предполагать, что законы моего познанія будутъ скорѣе несовершенными, чѣмъ совершенными, скорѣе ложными, чѣмъ истинными. Наконецъ, я могу предположить и то, что не Богъ, Который есть благъ и есть верховный источникъ истины, а какой-нибудь злой духъ, столько же хитрый и ложный, сколько и могучій, употребилъ все свое искусство, чтобы меня обмануть, что всѣ представленія и образы міра внѣшняго суть только иллюзіи и мечты, которыми онъ воспользовался, какъ ловушками для моей довѣрчивости *).

Изъ этихъ скептическихъ тенетъ Декартъ выпутывается, какъ извѣстно, тѣмъ, что въ выводимой имъ изъ вполнѣ несомнѣннаго принципа: cogito, ergo sum, посредствомъ дальнѣйшихъ умозаключеній, идеѣ Бога, какъ существа абсолютно совершеннаго, находитъ искомую гарантію человѣческаго познанія. Эта гарантія состоитъ въ томъ, что Богъ, какъ существо абсолютно истинное и благое, не могъ дать намъ обманчивыхъ законовъ познанія, вводящихъ насъ въ заблужденіе. Не говоримъ о томъ, что этою мыслію далеко не разсѣеваются его собственныя возраженія. Замѣтимъ лишь то, что такой окольный и кружный путь совершенно ненуженъ для удостовѣренія истины нашего познанія и самъ по себѣ несостоятеленъ. Декартъ забываетъ, что то самое понятіе о Богѣ, которое онъ выводитъ изъ своего философскаго принципа и, исходя затѣмъ изъ котораго, доказываетъ достовѣрность познанія, само пріобрѣтено или выведено путемъ того же самаго логическаго мышленія и того же познанія, которое въ началѣ онъ призналъ несвободнымъ отъ сомнительности, даже при предположеніи бытія Божія. Но если наше мышленіе и законность его сомнительны, то какъ при помощи его мы можемъ придти къ несомнѣнному понятію о Богѣ, которое въ свою очередь должно доказать истину нашего познанія? Если онъ

* Descartes, Oeuvres, ed. J. Simon, 1860. Medit. 1. p. 68—71.

хочетъ доказывать достовѣрность нашего мышленія изъ понятія о Богѣ, то сперва долженъ доказать, что тотъ самый процессъ мышленія, какимъ онъ дошелъ до этого понятія, достовѣренъ, а слѣдовательно и самое понятіе о Богѣ также достовѣрно. Онъ долженъ не выводить истину нашего познанія изъ идеи о Богѣ, а напротивъ выводить истину самой этой идеи изъ предположенія достовѣрности нашего мышленія. Иначе, вся его аргументація представляетъ такъ называемый въ логикѣ circulus in demonstrando; истина познанія доказывается истиною бытія Божія, а истина бытія Божія основывается на предварительномъ предположеніи истины того познанія и тѣхъ пріемовъ мысли, посредствомъ которыхъ она выведена и утверждена какъ истина.

Дѣйствительно, это предположеніе несомнѣнности нашего мышленія само собою сказывается какъ въ самыхъ сомнѣніяхъ Декарта касательно его достовѣрности, такъ и въ выводимыхъ затѣмъ основныхъ положеніяхъ его философіи. Его сомнѣнія, независимо отъ ихъ содержанія, очевидно, суть аргументы противъ непосредственнаго убѣжденія въ истинѣ тѣхъ или другихъ нашихъ мнѣній. Если же Декартъ считаетъ ихъ такими и придаетъ имъ какую-либо цѣнность, то очевидно потому, что признаетъ вполнѣ состоятельными и истинными тѣ сочетанія мыслей, въ которыхъ они выражены,—слѣдовательно, признаетъ достовѣрность мышленія и его логическихъ пріемовъ. Точно также выводя положенія своей философіи изъ своего начала: cogito, ergo sum, онъ, очевидно, признаетъ такой выводъ правильнымъ и достовѣрность ихъ основываетъ на логической достовѣрности этого вывода; самая идея Бога, наивысшее, по его мнѣнію, ручательство достовѣрности нашего мышленія, можетъ получить такое значеніе не иначе, какъ при предварительномъ признаніи такой достовѣрности.

Также мало, какъ и сомнѣнія Декарта, могутъ говорить противъ самодостовѣрности мышленія, какъ формальнаго принципа философскаго познанія, и тѣ опыты критики нашего разсудочнаго познанія, какимъ оно не разъ подвергалось, и тѣ попытки, какія мы встрѣчаемъ въ философіи, дополнить или замѣнить недостаточность логическаго мышленія или новыми методами познанія (какова напр. діалектика Гегеля), или новыми источниками его (каковы напр. созерцаніе мистиковъ, чувство Якоби,

чистое интеллектуальное воззрѣніе Шеллинга). Что касается до всевозможныхъ критикъ нашего разума, то ограничимся сдѣланнымъ уже замѣчаніемъ, что каждая такая критика совершается не иначе, какъ по законамъ того-же разума и для своей состоятельности предполагаетъ состоятельность этихъ законовъ. Если-бы даже результатомъ этой критики оказалась невозможность для разума знать объективную истину, то и въ такомъ случаѣ мы должны признать несомнѣннымъ, что разумъ можетъ достовѣрно знать эту невозможность, слѣдовательно, можетъ имѣть достовѣрное знаніе о всемъ томъ, о чемъ только онъ можетъ знать, хотя-бы кругъ этого знанія сводился къ ничтожному и неутѣшительному результату, — сознанію своей несостоятельности. Что касается до попытокъ помочь этой неудовлетворительности разума открытіемъ или новыхъ пріемовъ познанія, высшихъ, чѣмъ указываемые логикою, или новыхъ источниковъ его, то и здѣсь опять укажемъ на тотъ фактъ, что доказательство истины или преимущества этихъ пріемовъ, или этихъ источниковъ происходитъ однако-же при помощи тѣхъ же логическихъ пріемовъ, которые считаются недостаточными для знанія и подлежащими замѣнѣ новыми. Не говоримъ о томъ, что новость этихъ способовъ познанія, независимость отъ логическаго мышленія и превосходство надъ нимъ оказываются на дѣлѣ очень сомнительными. Такъ наприм. философская критика діалектическаго метода Гегеля, столь рѣзко противополагаемаго имъ разсудочному мышленію, ясно показала, что этотъ методъ въ существѣ своемъ не только не есть что-либо новое, но только своеобразное и на дѣлѣ неудачное видоизмѣненіе обыкновеннаго синтетическаго метода*). Еще менѣе можетъ служить замѣною раціональнаго мышленія въ философіи непосредственное, мистическое созерцаніе, какъ источникъ познанія высочайшаго объекта философскаго знанія—Существа абсолютнаго. Мы не отвергаемъ теоретической возможности непосредственнаго созерцанія Существа высочайшаго, т. е. познанія Его не посредствомъ умозаключеній разсудка, но путемъ живаго ощущенія Его воздѣйствій на нашъ духъ; такая возможность условливается богоподобіемъ человѣка и высшимъ

*) Trendelenburg, Log. Unters. p. 82 et sq.

совершенствомъ его духовной природы. Но съ одной стороны, мы не должны забывать и того, что эта теоретическая возможность находитъ значительное ограниченіе и препятствіе къ своему осуществленію въ дознанномъ на опытѣ фактѣ ненормальнаго состоянія человѣческой природы, слѣдствіемъ чего является отчужденность естественнаго человѣка отъ живаго общенія съ Богомъ, а отсюда невозможность для него съ полною безопасностію пользоваться способностію непосредственнаго созерцанія въ видѣ богопознанія. Для мистика всегда предстоитъ опасность самообольщенія, — опасность принять за непосредственное откровеніе созданія собственной мысли, чувства, даже воображенія. Съ другой стороны, если-бы мы и предположили нормальную чистоту и неповрежденность способности созерцанія, то и въ такомъ случаѣ примѣненіе ея въ области философіи должны-бы ограничить областію міра сверхчувственнаго и религіи. Для познанія міра чувственнаго и ограниченно-духовнаго, человѣческаго, по самому строю нашей природы, должно служить не созерцаніе и откровеніе, а разумъ и его законы. Но и самое познаніе сверхчувственнаго, которое могло-бы быть пріобрѣтено путемъ созерцанія, могло-бы быть названо знаніемъ только въ смыслѣ несобственномъ; его точнѣе должно назвать вѣрою. Какъ скоро оно желаетъ быть дѣйствительнымъ знаніемъ, оно неизбѣжно должно стать знаніемъ раціональнымъ, осуществляемымъ при помощи обычныхъ пріемовъ разсудочнаго мышленія. Отъ этой неизбѣжности не могутъ уклониться и философы, думающіе въ познаніи „вещей божественныхъ“ замѣнить разумъ созерцаніемъ или чувствомъ; въ противорѣчіе себѣ они допускаютъ разъясненіе своихъ понятій и доказательство ихъ истины пріемами того-же самаго мышленія, состоятельность котораго въ принципѣ отвергаютъ,— что мы и замѣтили, въ частности говоря о философіи Якоби.

Изъ всего сказаннаго нами слѣдуетъ, что всеобщимъ, несомнѣннымъ, гносеологическимъ или формальнымъ принципомъ философіи должна быть мысль о самодостовѣрности разума, т. е. тѣхъ законовъ мышленія, которые служатъ выраженіемъ его разумной природы и раскрытіемъ которыхъ занимается логика. Мы должны считать истиною, что̀ съ ними согласно, и ложью, что̀ имъ противорѣчитъ. Выше и дальше этихъ законовъ для удостовѣренія истины нашихъ познаній намъ идти

некуда; отрицая обязательность этихъ законовъ или сомнѣваясь въ ней, мы отрицали-бы самое мышленіе и достовѣрность самаго сомнѣнія, такъ какъ и самое сомнѣніе, чтобы быть убѣдительнымъ для насъ, должно, какъ мы говорили, основываться на тѣхъ-же законахъ и признавать истину тѣхъ пріемовъ мысли, въ которыхъ оно сомнѣвается.

Такая самодостовѣрность и безспорность мышленія, какъ формальнаго начала философіи, дѣлаетъ его надежнымъ *критеріемъ* философской истины. Говоря о методѣ философіи, мы сказали, что матеріальнымъ критеріемъ истины въ ней должна служить самая дѣйствительность *). Тѣ положенія и выводы философіи, которые явно противорѣчатъ дѣйствительности, не смотря на ихъ кажущуюся стройность, должны быть отвергнуты, какъ несоотвѣтствующіе истинѣ. Но приложеніе этого критерія къ повѣркѣ итоговъ философской дедукціи вообще довольно трудно, а иногда и невозможно. Оно трудно, потому что требуетъ обширнаго знанія всѣхъ положительныхъ наукъ и притомъ не только въ общихъ выводахъ ихъ, но и въ самыхъ частностяхъ, чтобы мы, не полагаясь на вѣру въ истину этихъ выводовъ и на авторитетъ спеціалистовъ, могли съ достовѣрностію знать, что самые эти выводы сдѣланы правильно. Но не говоря о томъ, что подобное универсальное знаніе, требуемое идеаломъ философскаго критерія, не осуществимо для отдѣльнаго лица, если-бы оно и было возможно, не всегда можетъ быть такимъ надежнымъ критеріемъ истины, на который можно-бы вполнѣ положиться. Это оттого, что сами положительныя науки не представляютъ собою законченнаго цикла развитія, сами онѣ находятся въ процессѣ развитія и усовершенствованія. Во многихъ отдѣлахъ естествознанія, исторической и общественной науки еще господствуетъ темнота; многія теоріи и гипотезы составляютъ предметъ споровъ и недоразумѣній. И что всего важнѣе, эти темныя области и спорные пункты находятся именно тамъ, гдѣ положительныя науки всего ближе соприкасаются съ философіею; таковы напр. вопросы о происхожденіи вселенной, человѣка. Поэтому-то строгому мыслителю никакъ нельзя довѣряться во многихъ случаяхъ послѣднимъ и даже общепринятымъ въ данное время

*) См. Сочиненія В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. 1 вып. I стр. 217—218.

выводамъ положительныхъ наукъ. Нужна крайняя осмотрительность въ употребленіи ихъ для сравненія съ выводами философскими и для повѣрки послѣднихъ. Такъ называемое послѣднее слово науки въ области положительнаго знанія можетъ быть далеко не послѣднимъ и полагаться на это слово далеко не безопасно. Кромѣ того, какъ мы замѣтили, приложеніе этого матеріальнаго критерія истины къ философіи бываетъ не только трудно, но иногда невозможно. Дѣйствительно, въ философіи есть области и самыя высшія, гдѣ совершенно оставляетъ насъ опытъ, гдѣ положительныя науки сохраняютъ полное молчаніе; такова напр. вся область нашихъ познаній о Богѣ.

Эта затруднительность пользованія въ философіи матеріальнымъ критеріемъ истины показываетъ всю важность и значеніе другаго, который мы назвали формальнымъ и который состоитъ въ сличеніи философскихъ выводовъ съ законами мышленія и повѣркѣ правильности и состоятельности ихъ въ этомъ отношеніи. Дѣйствительно, повѣрка философскихъ ученій передъ судомъ логики есть самая лучшая и самая строгая ихъ критика. Она тѣмъ болѣе удобна и безпристрастна, что логика составляетъ нейтральное поле, на которомъ мирно сходятся мыслители самыхъ враждебныхъ другъ другу направленій; всѣ философы, не исключая, какъ мы видѣли, и скептиковъ, въ сущности согласны въ обязательности законовъ мышленія и поэтому логика представляетъ въ философіи такое судебное мѣсто (*κριτήριον*), авторитетъ котораго признаютъ и уважаютъ всѣ.

МЕТАФИЗИЧЕСКІЙ АНАЛИЗЪ

ЭМПИРИЧЕСКАГО ПОЗНАНІЯ.

Богъ, міръ духовный и физическій,—вотъ три главные предмета метафизики. Въ нашемъ изслѣдованіи объ основныхъ началахъ философскаго познанія *) мы указали на необходимость, прежде положительнаго раскрытія этихъ понятій, прежде построенія положительнаго философскаго міросозерцанія, подвергнуть ихъ критическому разсмотрѣнію, съ цѣлію опредѣлить границы и степень достовѣрности нашихъ познаній о предметахъ ими выражаемыхъ; а въ изслѣдованіи о методѣ философіи **) указали и способъ, какимъ должно быть ведено это разсмотрѣніе. Этимъ методомъ долженъ быть анализъ нашей познавательной способности и различныхъ формъ ея дѣятельности сообразно съ различіемъ познаваемыхъ предметовъ.

Въ нашемъ познаніи, и по различію направленій нашей познавательной силы, и по различію познаваемыхъ предметовъ, мы можемъ различать три формы или степени: познаніе эмпирическое (чувственное), раціональное (разсудочное) и идеальное (умственное).—Начнемъ нашъ анализъ съ познанія эмпирическаго, какъ самаго первоначальнаго и вмѣстѣ самаго низшаго по гносеологическому значенію сообщаемыхъ имъ свѣдѣній.

---

*) См. стр. 1 и слѣд.

**) См. Сочиненія В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. I вып. 1. стр. 195 и слѣд.

Сначала опредѣлимъ точнѣе, что́ мы понимаемъ подъ именемъ эмпирическаго познанія и подъ именемъ метафизическаго анализа его.

Прежде всего, мы должны оговориться, что эмпирическое познаніе мы понимаемъ здѣсь въ самомъ тѣсномъ и непосредственномъ значеніи этого слова. Говоря о познаніи эмпирическомъ, мы не имѣемъ въ виду той обширной и многосложной области познаній, которая извѣстна подъ именемъ эмпирическаго знанія вообще, эмпирической философіи въ частности. Хотя это познаніе основывается на первоначальной почвѣ опыта и наблюденія, но дальнѣйшее развитіе его и образованіе въ дѣйствительное, научное познаніе принадлежитъ высшей познавательной силѣ—разсудку: поэтому въ сущности и по гносеологическому характеру своему оно есть раціональное познаніе. Подъ именемъ эмпирическаго, точнѣе, чувственнаго познанія мы будемъ разумѣть знаніе, доставляемое чувствами *непосредственно*, въ отличіе отъ познанія посредствомъ понятій, органомъ котораго служитъ разсудокъ. Такое чувственное познаніе даетъ намъ предметъ такъ, какъ онъ есть, или вѣрнѣе,—какъ онъ кажется намъ существующимъ. Это познаніе не судитъ о предметѣ, не дѣлаетъ его средствомъ къ познанію другихъ предметовъ, не ставитъ еще его въ отношеніе къ другимъ мыслимымъ объектамъ, но только *представляетъ* его нашему сознанію, какъ фактъ или явленіе. Въ сущности оно удостовѣряетъ для насъ только бытіе предметовъ, но не даетъ еще *понятія* о нихъ, поэтому точнѣе могло-бы быть названо не познаніемъ, а только сознаніемъ предметовъ.

Чувство даетъ намъ знать или о предметахъ внѣшнихъ, представленія о которыхъ мы получаемъ черезъ посредство извѣстныхъ органовъ чувствъ,—и тогда оно носитъ названіе *внѣшняго чувства;* или объ объектахъ внутреннихъ, т. е. о нашемъ *я* и его психическихъ состояніяхъ,—и тогда оно называется *чувствомъ внутреннимъ*.

Въ настоящемъ нашемъ изслѣдованіи мы будемъ имѣть дѣло съ чувствомъ внѣшнимъ и основанными на его показаніяхъ представленіями о внѣшнемъ мірѣ.

Въ гносеологическомъ отношеніи въ показаніяхъ этого чувства мы отличаемъ двѣ степени или формы. Мы или непо-

средственно въ точномъ смыслѣ слова сознаемъ и воспринимаемъ внѣшній предметъ въ то самое время и въ той самой формѣ, въ какой онъ подѣйствовалъ на тотъ или другой органъ нашихъ чувствъ; такое сознаніе впечатлѣнія отъ предмета, самое живое, ясное и близкое по отношенію къ предмету, есть чувственное *воспріятіе*, называемое иногда чувственнымъ *воззрѣніемъ* по его сравнительной ясности,—разумѣется, понимая подъ словомъ воззрѣніе не одни только ощущенія чувства зрѣнія, но и прочихъ чувствъ. Или мы объединяемъ воспріятія отдѣльныхъ чувствъ въ одинъ цѣльный образъ предмета; этотъ образъ сохраняется въ душѣ и тогда, когда самый предметъ непосредственно уже на насъ не дѣйствуетъ и можетъ быть снова изведенъ на свѣтъ сознанія при помощи нашей памяти и воображенія. Такое произведеніе нашей чувственно-познавательной силы, менѣе живое и ясное по отношенію къ предмету, мы называемъ *представленіемъ*.

Содержаніе воззрѣній и представленій есть вообще конкретная дѣйствительность, множество отдѣльныхъ частныхъ предметовъ, ихъ состояній, свойствъ, качествъ, различно воспринимаемыхъ различными нашими чувствами. Какая-же теперь задача метафизическаго анализа по отношенію къ этому содержанію нашего эмпирическаго познанія? Метафизика не имѣетъ въ виду изслѣдовать постепенное образованіе нашихъ представленій и раскрывать законы дѣятельности чувственно-познавательной силы; это дѣло психологическаго анализа. Она не имѣетъ также въ виду опредѣлить нормальныя условія правильности чувственнаго воспріятія и представленія и основаннаго на немъ чувственнаго наблюденія; это дѣло анализа логическаго. Но есть еще одна сторона въ чувственномъ познаніи, которой не касается строго ограничивающаяся своими предѣлами психологія и логика. Это вопросъ объ отношеніи нашихъ чувственныхъ представленій къ дѣйствительному бытію. Эмпирическая психологія, хотя и представляетъ намъ, какъ увидимъ, первоначальныя данныя для рѣшенія этого вопроса, но сама не можетъ рѣшить его окончательно, такъ какъ задача ея состоитъ въ раскрытіи законовъ психической дѣятельности, а не въ опредѣленіи ихъ значенія относительно внѣшней, объективной дѣйствительности; для этого она должна-бы выдти изъ субъективной области духа въ область

объективнаго бытія, чтобы сказать свое слово о степени ихъ соотвѣтствія. Логика, исходя изъ идеи знанія, опредѣляетъ нормальные законы эмпирическаго наблюденія, не касаясь вопроса объ отношеніи нашего знанія къ бытію познаваемыхъ вещей. Да этотъ вопросъ не имѣетъ для нея и существеннаго интереса; законы мышленія, какъ нормальные законы субъективной силы нашего духа, останутся тѣ-же, будемъ-ли мы считать наши правильныя представленія соотвѣтствующими или несоотвѣтствующими дѣйствительности; она, конечно, предполагаетъ, что они соотвѣтствуютъ; но они не измѣнились-бы, если-бы наше знаніе и не соотвѣтствовало истинѣ бытія вещей: они и тогда остались бы необходимыми законами нашего субъективнаго постиженія ихъ. Но вопросъ о степени соотвѣтствія нашего познанія съ предметами познаваемыми, есть, по существу своему, метафизическій, такъ какъ дѣло идетъ здѣсь не о субъективныхъ только законахъ нашей познавательной силы и о нормальномъ приложеніи ихъ къ познанію, но объ объективномъ значеніи познанія,—не только о знаніи, но и объ объективномъ бытіи вещей, въ какой мѣрѣ оно отражается въ нашемъ познаніи.

Но метафизика, по самому понятію о ней, какъ ученіе о самомъ общемъ и основномъ въ познаніи и бытіи, не можетъ заниматься аналитическимъ изслѣдованіемъ какъ отдѣльныхъ представленій, такъ и цѣлыхъ группъ ихъ; она должна имѣть въ виду самыя всеобщія свойства принадлежащія всему чувственному бытію вообще. Отвлекая теперь отъ безконечно разнообразнаго и множественнаго въ познаваемой нашими чувствами дѣйствительности то, что въ ней есть самаго общаго и что должно быть предметомъ метафизическаго изслѣдованія, находимъ, что чувства даютъ намъ понятія: 1) о бытіи вещей, отличныхъ отъ нашего *я*, противуполагаемыхъ имъ себѣ, какъ *не я*, совокупность которыхъ мы называемъ внѣшнимъ, чувственнымъ міромъ; 2) о бытіи пространства и времени, какъ всеобщихъ и необходимыхъ формъ, въ которыхъ представляются нами чувственныя вещи.

Метафизическій анализъ нашего чувственнаго познанія долженъ теперь рѣшить: а) соотвѣтствуютъ-ли нашимъ представленіямъ о вещахъ дѣйствительное бытіе ихъ и представленію

о совокупности ихъ, мыслимому нами міру,—реальный физическій міръ? б) что такое пространство и время и соотвѣтствуетъ ли этимъ представленіямъ что-либо реальное?

I.

Существуетъ-ли на самомъ дѣлѣ внѣшній намъ, чувственный міръ? Достовѣрны-ли познанія о предметахъ этого міра, получаемыя нами при помощи органовъ нашихъ чувствъ? Для непосредственнаго нашего сознанія самая возможность вопросовъ подобнаго рода кажется въ высшей степени странною. Никто одаренный здравымъ смысломъ, повидимому, и сомнѣваться не можетъ въ томъ, что внѣ насъ существуютъ матеріальные предметы и что наши чувства, за исключеніемъ, конечно, случаевъ иллюзій и болѣзненнаго разстройства ихъ, сообщаютъ намъ вѣрное понятіе о нихъ. На этой непосредственной увѣренности въ истинѣ показаній нашихъ чувствъ основываются всѣ наши отношенія къ окружающему насъ міру и къ другимъ людямъ; на ней утверждается самое научное познаніе о видимомъ нами мірѣ. Отрицаніе истины этой увѣренности, даже сомнѣніе въ ней, грозитъ обратить весь окружающій насъ міръ въ міръ призраковъ, въ которомъ теряется всякая устойчивость нашихъ дѣйствій и отношеній къ внѣшнему бытію; все наше познаніе о немъ колеблется въ самомъ послѣднемъ его основаніи — достовѣрности фактовъ опыта и наблюденія.

Но мы уже говорили *), что какъ-бы несомнѣнными и твердыми ни казались намъ убѣжденія непосредственнаго сознанія или общаго смысла, философія не можетъ принять ихъ на вѣру, не отказавшись отъ своего существеннаго требованія—не принимать ничего на вѣру, безъ изслѣдованія раціональныхъ основаній этой увѣренности. Это даетъ намъ право подвергнуть критическому анализу самое, повидимому, твердое непосредственное убѣжденіе, чтобы узнать, имѣетъ ли оно

*) См. стр. 6—18.

на самомъ дѣлѣ тотъ характеръ несомнѣнности и истины, какой себѣ приписываетъ?

Но если самая задача нашей науки даетъ намъ право заниматься провѣркою самыхъ ясныхъ, повидимому, убѣжденій, то это право обращается въ обязанность, когда отъ увѣренности непосредственнаго смысла мы обратимся къ мышленію философскому. Здѣсь къ нашему удивленію находимъ, что такая, повидимому, несомнѣнная истина, какъ достовѣрность нашего познанія о внѣшнемъ мірѣ, даже самое существованіе его, подвергалась сильнымъ сомнѣніямъ, иногда отвергалась совершенно. И если въ ряду философовъ сравнимъ число безусловно довѣрявшихъ свидѣтельству непосредственнаго смысла съ числомъ недовѣрчивыхъ къ нему, то еще къ большему удивленію увидимъ, что количество первыхъ едва ли не превышаетъ числа послѣднихъ.

Дѣйствительно, уже въ самой глубокой древности, какъ только философская мысль начала возвышаться надъ уровнемъ непосредственнаго познанія, появляются мнѣнія и ученія о недостовѣрности чувственнаго познанія и бытія. Уже въ Индіи мы находимъ философскую систему (Миманса), которая чувственный міръ считаетъ бытіемъ только кажущимся, а не дѣйствительнымъ, обманомъ (Майя), покровомъ, который долженъ отбросить тотъ, кто хочетъ видѣть подлинную истину бытія. На самомъ дѣлѣ есть только одно духовное бытіе, которое естественно не можетъ быть познано погруженными въ призрачный міръ множественности внѣшними чувствами. Въ философіи Греческой, не смотря на односторонній космологическій характеръ архаической философіи, очень рано возникаетъ недовѣріе къ показаніямъ внѣшнихъ чувствъ и къ возможности на основаніи ихъ получить истинное понятіе о мірѣ. Въ оцѣнкѣ чувственнаго познанія замѣчательно сходятся противоположныя направленія, въ которыхъ часто видятъ аналогію съ эмпиризмомъ и идеализмомъ, Іонійцевъ и Елеатовъ. По ученію Гераклита, „глаза и уши дурные свидѣтели истины“; особенно недостовѣрны показанія чувства зрѣнія, такъ какъ это чувство представляетъ вещи неподвижными и постоянными, тогда какъ въ дѣйствительности все постоянно течетъ, измѣняется, движется. Тоже самое воззрѣніе, часто выраженное тѣми-же почти словами, мы находимъ и у

Елеатовъ *); при недостовѣрности чувственнаго познанія все ученіе ихъ о мірѣ физическомъ, въ сравненіи съ ученіемъ о бытіи единомъ, есть людское мнѣніе, знаніе полуистинное. Подъ вліяніемъ полемики Елеатовъ противъ чувственнаго познанія даже атомистъ Демокритъ вынужденъ былъ признать, что „только въ людскомъ мнѣніи существуетъ сладкое, горькое, теплое, холодное, цвѣтное; но что по истинѣ не существуетъ ничего кромѣ атомовъ и пустаго пространства“ **), что и вообще чувственное познаніе есть познаніе темное (σκοτίη), а не подлинное (γνησίη) и не даетъ полной истины. Изъ двухъ корифеевъ Греческой философіи, какъ извѣстно, одного (Платона) часто называютъ идеалистомъ, другаго (Аристотеля) эмпирикомъ. По ученію Платона, истинно сущее есть идея вещей, ихъ нематеріальные типы или первообразы, существующіе неизмѣнно, вѣчно; дѣйствительные предметы суть болѣе или менѣе тусклое отображеніе идей, которое происходитъ отъ ограниченія ихъ матеріею. Хотя Платонъ не отвергаетъ совершенно реальности внѣшнихъ предметовъ, но эта реальность по отношенію къ истинному бытію вещей есть какая-то несовершенная, полуистинная. Если міръ идей есть бытіе подлинно сущее (ὄντως ὄν), то міръ явленій въ сравненіи съ нимъ можетъ быть названъ чѣмъ-то не сущимъ (μη ὄν). Вопреки Платону и его школѣ Аристотель и его послѣдователи отвергли существованіе міра идеи, какъ высшей дѣйствительности, и міръ реально являющихся предметовъ сдѣлали главнымъ предметомъ философскаго познанія. Впрочемъ эмпиризмъ Аристотеля не былъ одностороннимъ и безусловнымъ; въ чувственныхъ представленіяхъ онъ видѣлъ только психологическое начало познанія; дѣйствительное познаніе является лишь тогда, когда разумъ извлекаетъ изъ частнаго находящееся въ немъ общее и отъ понятія—*что*, сообщаемаго познаніемъ эмпирическимъ, переходитъ къ понятію - *почему*, принадлежащему разсудку. Въ господствовавшихъ послѣ Аристотеля школахъ Перипатетиковъ, особенно-же Стоиковъ и Епикурейцевъ, сомнѣнія въ

*) Такъ Емпедоклъ совѣтуетъ не довѣрять ни глазамъ, ни прочимъ чувствамъ, которыя служатъ источникомъ мнѣній, а не истины, но изслѣдовать истину умомъ. О Ксенофанѣ и Парменидѣ,—см. Риттера: Исторія философіи въ пер. Карпова, ч. 1, стр 391, 409, 466.

**) Mullach, Fragm. phil. graec. 1869. p. 357.

достовѣрности эмпирическаго познанія, вызванныя идеализмомъ Платона, повидимому, исчезаютъ; чувственное познаніе поставляется первымъ источникомъ истиннаго знанія и критеріемъ истины*). Но это воззрѣніе не могло надолго удержаться предъ разлагающимъ древнюю философію напоромъ постепенно усиливающагося скептицизма. Стоявшіе преимущественно на эмпирической-же почвѣ древніе скептики, особенно Енезидемъ и Секстъ Эмпирикъ, высказали много серьезныхъ возраженій противъ достовѣрности чувственнаго познанія, которыя и впослѣдствіи въ болѣе развитомъ видѣ выставлялись въ числѣ поводовъ къ идеализму. Главнымъ аргументомъ противъ истины чувственнаго познанія служило для нихъ разнообразіе представленій объ однихъ и тѣхъ-же предметахъ соотвѣтственно различію представляющихъ субъектовъ. Если-бы представленія отображали внѣшніе предметы такъ, какъ они на самомъ дѣлѣ суть, то они у всѣхъ должны-бы быть одинаковы. Между тѣмъ мы видимъ, что больному вещи представляются иначе, чѣмъ здоровому, дитяти иначе, чѣмъ взрослому, каждому животному иначе, чѣмъ человѣку и чѣмъ другому животному. Напр. то, что одному животному, по его относительно малой величинѣ кажется большимъ, то для другаго, большаго,—малымъ; что для одного кажется вкуснымъ, то для другаго не вкуснымъ, что для одного гладкимъ, то для другого шероховатымъ и т. д. Спрашивается, въ чемъ-же ручательство, что только представ-

*) Тѣ и другіе думали найти истину путемъ эмпирическаго познанія. Отъ возникающаго въ насъ, вслѣдствіе матеріальнаго впечатлѣнія, образа или представленія зависитъ, по мнѣнію Стоиковъ, понятіе, такъ какъ оно возникаетъ отъ соединенія нашимъ разумомъ представленій; отъ понятій зависитъ познаніе (наука), такъ какъ оно происходитъ чрезъ соединеніе понятій. Основной элементъ знанія — представленіе должно происходить отъ дѣйствительно существующаго предмета и ему соотвѣтствовать; тогда оно есть понимаемое или истинное представленіе *(φαντασία καταληπτική)*. Критеріемъ для опредѣленія, дѣйствительно-ли существуетъ предметъ и соотвѣтствуетъ ли ему представленіе, служитъ чувственная ясность или соединенная съ представленіемъ сила убѣдительности *(ἐνάργεια)*. Епикурейцы сводятъ истинное или правильное познаніе къ прямому или не прямому, утверждающему или отрицающему свидѣтельству внѣшнихъ чувствъ. Свидѣтельство чувствъ всегда и само по себѣ достовѣрно; не чувства обманываютъ человѣка, а его сужденіе. Что представленіе даетъ намъ вполнѣ вѣрное понятіе о вещи, они объясняли тѣмъ, что оно есть не что иное, какъ матеріальный образъ, отдѣляющійся отъ предета *(εἴδολον)* и входящій въ нашу душу.

ленія человѣка, и притомъ здороваго человѣка, мы должны признавать истинными, а всѣ другія нѣтъ? Не правильнѣе-ли думать, что для каждаго индивидуума только *кажется* вѣрнымъ то представленіе о вещахъ, какое онъ имѣетъ соотвѣтственно субъективнымъ условіямъ своей организаціи, а имѣетъ-ли понятіе о дѣйствительныхъ предметахъ и ихъ свойствахъ, это въ высшей степени сомнительно.

Въ новой философіи мысль о несоотвѣтствіи нашего чувственнаго познанія дѣйствительности выясняется постепенно больше и больше и находитъ своихъ защитниковъ въ рядахъ не только философовъ болѣе или менѣе склонныхъ къ идеализму, но и среди эмпириковъ. Декартъ ясно различаетъ въ нашихъ представленіяхъ элементы субъективный и объективный. Онъ полагаетъ, что хотя представленіямъ вообще соотвѣтствуютъ предметы, но не всему въ представляемомъ нами соотвѣтствуетъ реальное внѣ насъ. Масштабомъ для отдѣленія въ представленіи истинно объективнаго и имѣющаго только субъективное значеніе Декартъ признаетъ бо̀льшую ясность, съ какою сознается нами первое. По этому масштабу онъ признаетъ реальными представленія: величины, фигуры, движенія, положенія, протяженія и числа, потому что все это можетъ быть ясно познано; но онъ отказываетъ въ реальности представленіямъ цвѣта, ощущеніямъ слуха, вкуса и пр. Хотя послѣднія свойства мы воспринимаемъ, какъ свойства ощущаемаго предмета, но что они суть въ самыхъ вещахъ, мы не можемъ опредѣлить съ точностію. Отсюда уже видно, что въ нашемъ представленіи предмета не все реально, и что только закоренѣлый отъ самаго младенчества предразсудокъ является виною того, что мы думаемъ, будто *все* ощущаемое нами должно существовать и внѣ насъ, въ вещахъ точно также, какъ мы познаемъ или ощущаемъ его или даже сходно съ тѣмъ *).

Подобнымъ-же образомъ, только еще опредѣленнѣе указаны отношенія нашего чувственнаго познанія къ вещамъ у философа, по направленію противуположнаго Декарту,—у Локка. Локкъ дѣлитъ свойства, которыя мы обыкновенно приписываемъ вещамъ, на два класса: первичныя и вторичныя. Къ первымъ принадлежатъ слѣдующіи пять свойствъ: плотность,

*) Princ. phil. 1 §. 67, 68, 70.

протяженіе, движеніе (и покой), число и фигура. Эти свойства всегда и непрерывно соединены съ тѣлами, хотя бы послѣднія и измѣнялись. Сколько напр. мы ни станемъ раздроблять хлѣбное зерно, даже и тогда, когда оно станетъ невидимымъ для невооруженнаго глаза, частицы его сохранятъ плотность, протяженіе, фигуру и пр. Итакъ въ этихъ пяти свойствахъ мы имѣемъ дѣйствительныя отображенія вещей, первоначальные образцы которыхъ существуютъ реально въ самыхъ предметахъ. Всѣ-же прочія, такъ называемыя вторичныя свойства и качества предметовъ, напр. ихъ цвѣта, запахъ, вкусъ и пр., на самомъ дѣлѣ въ вещахъ не существуютъ, какую-бы реальность по недоразумѣнію мы имъ ни приписывали. Въ самыхъ вещахъ мы, имѣя въ виду подобнаго рода ощущенія, можемъ признать только „способности“ возбуждать или производить подобнаго рода ощущенія. Эти способности основываются на извѣстныхъ свойствахъ вышеуказанныхъ первичныхъ свойствъ и ими производятся. Свѣта и жара точно также нѣтъ на самомъ дѣлѣ, какъ нѣтъ состоянія непріятности или болѣзни; что въ нашемъ представленіи кажется сладкимъ, голубымъ или теплымъ, то на самомъ дѣлѣ, въ вещахъ, есть только извѣстное видоизмѣненіе мѣры, фигуры, движенія въ элементарныхъ частицахъ тѣлъ. Эти видоизмѣненія намъ совершенно не доступны и мы не можетъ знать, какая фигура или какое расположеніе частичекъ въ предметѣ производитъ ощущеніе, напр. желтаго цвѣта, сладкаго вкуса или рѣзкаго звука, точно также какъ не можемъ знать, какимъ образомъ вообще первичныя свойства могутъ производить въ насъ ощущенія вкуса, цвѣта или звука.

Нельзя не видѣть, что даже эмпирическая философія, какова Локка, должна была сдѣлать значительныя уступки идеализму; этими уступками не замедлилъ воспользоваться Берклей въ пользу рѣшительнаго идеализма. Прежде всего, онъ находитъ непослѣдовательнымъ, что изъ числа внѣшнихъ впечатленій одни признаются реальными, другія нѣтъ; онъ нападаетъ на установленное Локкомъ различіе первичныхъ и вторичныхъ качествъ. По мнѣнію Берклея, фигура, протяженіе, движеніе и проч. имѣютъ точно такое-же значеніе, какъ цвѣта, тоны, вкусы и т. п.; они существуютъ только въ нашемъ представленіи и *что* соотвѣтствуетъ имъ внѣ насъ,

даже соотвѣтствуетъ-ли что-нибудь, мы не можемъ опредѣлить никоимъ образомъ. Дѣло не въ томъ, что эти, называемыя Локкомъ первичными, свойства принадлежатъ всѣмъ вообще предметамъ и пребываютъ при всѣхъ ихъ измѣненіяхъ; это еще не свидѣтельствуетъ въ пользу ихъ реальности; для этого нужно, чтобы и представленія о нихъ оставались всегда одними и тѣми-же; но этого, очевидно, не бываетъ. Поэтому и считать представленія даже первичныхъ качествъ отображеніями вещей, какъ онѣ суть, значитъ, какъ указали на то еще древніе скептики, запутаться въ противорѣчіяхъ; потому что въ такомъ случаѣ мы, вопреки логикѣ, одному и тому-же предмету, въ одномъ и томъ-же отношеніи, должны будемъ приписывать различныя, даже противоположныя свойства. Такъ напримѣръ у каждаго животнаго органы чувствъ устроены и приспособлены къ его нуждамъ. Можемъ-ли мы допустить, чтобы нога, напримѣръ, ничтожной мошки, которая кажется намъ едва примѣтною, представлялась точно такою-же и для самаго животнаго, которому она принадлежитъ? Конечно, нѣтъ; она должна ему казаться чѣмъ-то довольно большимъ и каждому животному опять иначе, различной величины, соотвѣтственно его росту. Итакъ, какая-же изъ этихъ различныхъ величинъ есть истинная и дѣйствительная? Не должны-ли мы сказать, что нога мошки и велика и мала,—въ чемъ и заключается противорѣчіе. Точно также и по отношенію къ намъ самимъ: мы различнымъ образомъ воспринимаемъ, напримѣръ, величину и протяженность предметовъ, судя по тому, отдаляемся-ли отъ предмета въ двое, въ десять, во сто разъ; тоже самое имѣетъ мѣсто и по отношенію къ фигурѣ и движенію. Изъ всего этого видно, что ни посредствомъ первичныхъ, ни черезъ вторичныя свойства мы не можемъ узнать, соотвѣтствуетъ-ли нашимъ представленіямъ о вещахъ что-либо реальное внѣ насъ. Да и сами по себѣ представленія о матеріальныхъ вещахъ, какъ впечатлѣнія или отраженія этихъ вещей въ нашемъ духѣ, невозможны; ибо какимъ образомъ матеріальное могло-бы дѣйствовать на существо нематеріальное? Ни матерія не можетъ дѣйствовать на духъ, потому что, не имѣя сама представленій, не можетъ сообщать ихъ и чему-либо другому; ни духъ не можетъ воспринимать въ себя чего-либо

матеріальнаго. Заключеніе изъ всего этого у Берклея то, что реально такъ называемаго матеріальнаго міра не существуетъ; а находящіяся въ насъ представленія о внѣшнихъ предметахъ суть дѣйствія на насъ другой, высшей насъ, чисто духовной силы, именно Божества.

Какъ Берклей послѣдовательнѣе провелъ начала идеалистическаго воззрѣнія, какія нашелъ у Локка, такъ точно Спиноза и Лейбницъ рѣшительнѣе провели еще колеблющійся у Декарта взглядъ на значеніе нашего чувственнаго познанія. По ученію Спинозы, чувственное познаніе (imaginatio) стоитъ на самой низшей степени и даетъ не адекватныя вещамъ понятія о нихъ, такъ какъ бытіе представляется здѣсь не какъ единое вѣчное и неизмѣнное (sub specie aeternitatis), но какъ раздѣльное и измѣнчивое *). По мнѣнію Лейбница, истинно существующее есть только простое, невещественное, то, что онъ называетъ монадами; монады не имѣютъ никакого протяженія, фигуры или другихъ свойствъ, какія мы обыкновенно приписываемъ тѣламъ. Если же монады не протяженны и невещественны, то не могутъ имѣть въ дѣйствительности этихъ свойствъ и группы монадъ, сдерживаемыя извѣстными центральными монадами,—группы, которыя мы называемъ тѣлами. Отсюда: „ничто не можетъ быть протяженнымъ въ своемъ истинномъ существованіи“. Всякая протяженность есть нѣчто не дѣйствительно существующее, а только кажущееся такимъ; явленіе протяженности происходитъ отъ того, что наши чувственныя представленія темны и спутаны, такъ какъ не могутъ обнимать раздѣльно большое множество очень малыхъ актовъ. Здѣсь происходитъ тоже явленіе, какое бываетъ напримѣръ при представленіи зеленаго цвѣта, который кажется намъ простымъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ онъ слагается изъ двухъ цвѣтовъ: желтаго и синяго; или напримѣръ при представленіи быстро вертяща-

*) Впрочемъ взглядъ Спинозы на значеніе чувственныхъ представленій не довольно ясенъ. Напримѣръ: Eth. p. pr. 16: Idea cujusque modi, quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi. Corol. 2. Ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant.

гося колеса, когда раздѣльныя спицы сливаются въ одинъ кругъ.

Но не одни философы съ опредѣленнымъ идеалистическимъ направленіемъ, каковы: Берклей, Спиноза, Лейбницъ, вооружались противъ достовѣрности чувственнаго познанія. Къ такому же заключенію анализъ этого познанія приводитъ часто и рѣшительныхъ сенсуалистовъ. По Гоббсу, реально существующими и постоянными свойствами вещей мы должны признать только тѣ, за уничтоженіемъ которыхъ перестаетъ существовать самое тѣло,—это протяженіе и фигура. Всѣ прочія свойства, каковы: покой, движеніе, цвѣтность, плотность и т. п. могутъ измѣняться, тогда какъ тѣ существуютъ; поэтому онѣ не реальны и не тѣлесны и составляютъ только способы познанія, посредствомъ которыхъ мы воспринимаемъ тѣла; онѣ не имѣютъ предметности, но суть извнутри нашего *я* происходящія движенія *). По мнѣнію Кондильяка, не только различныя свойства вещей, „но и протяженіе мы воспринимаемъ только въ нашихъ собственныхъ ощущеніяхъ, изъ чего слѣдуетъ, что мы не видимъ тѣлъ, какъ они сами по себѣ суть. Можетъ быть они и дѣйствительно протяжены, имѣютъ какой-либо вкусъ, звукъ, краску, запахъ, а можетъ быть и ничего изъ всего этого. Я не утверждаю ни того, ни другаго; я ожидаю только, чтобы мнѣ представили доказательства, что тѣла суть то, чѣмъ они намъ являются, или нѣчто другое. Но если-бы даже не было и никакого протяженія, то это не давало-бы еще намъ права отвергать самое существованіе тѣлъ. Все, что разумнымъ образомъ можно-бы и должно заключить отсюда, было-бы только то, что тѣла суть предметы, которые возбуждаютъ во мнѣ ощущенія и имѣютъ свойства, о которыхъ мы не можемъ знать ничего опредѣленнаго“ **).

Такъ мало-по-малу съ разныхъ сторонъ подрывалась въ новой философіи твердо признаваемая непосредственнымъ сознаніемъ достовѣрность чувственныхъ представленій. Кантъ повелъ дѣло идеализма по отношенію къ чувственному познанію гораздо дальше. Открывши въ каждомъ представленіи

*) О Гоббсѣ, см. Lange, Gesch. d. Materialismus 1. 246, 248.
**) О Кондильякѣ,—Beneke, Metaph. 58.

два элемента, — субъективный, принадлежащій нашей познавательной силѣ, и объективный, приносящій въ нашу душу впечатлѣніе отъ предмета, онъ на этомъ основаніи отвергъ соотвѣтствіе нашихъ представленій дѣйствительности. Что есть нѣчто внѣ насъ, производящее на насъ впечатлѣніе, это несомнѣнно; но несомнѣнно также и то, что производимое впечатлѣніе не есть точное отображеніе предмета, такъ какъ оно слито съ элементомъ субъективнымъ, съ формами пространства и времени, принадлежащими нашей чувственно-познающей способности, а не самимъ предметамъ; вещей самихъ по себѣ мы не знаемъ. Но этого мало; Канту показалось какъ-бы непослѣдовательностью идеализма, что онъ до сихъ поръ простирался только на представленія внѣшнихъ чувствъ, — на представленія предметовъ внѣшняго міра. Самыя воззрѣнія внутренняго чувства, — представленія нашихъ психическихъ актовъ и состояній, заключаютъ въ себѣ туже двойственность элементовъ: субъективнаго и объективнаго, такъ какъ и они возможны только подъ условіемъ приложенія къ нимъ субъективнаго воззрѣнія: времени. Слѣдовательно, и въ представленіяхъ внутренняго чувства точно также, какъ и въ представленіяхъ чувствъ внѣшнихъ, мы не познаемъ вещей, какъ онѣ сами по себѣ суть. Внутреннее воспріятіе точно также, какъ и внѣшнее чувство, даетъ намъ только одни *феномены*, т. е. познанія о предметахъ, какъ они намъ являются или кажутся при субъективныхъ условіяхъ нашего познанія, а не какъ они сами по себѣ суть. Итакъ, по мнѣнію Канта, бытіе дѣйствительное одинаково недоступно нашему познанію, какъ по отношенію къ міру внѣшнему, такъ и по отношенію къ внутреннему міру психическихъ явленій.

Но даже и при такомъ расширеніи идеалистическаго воззрѣнія былъ возможенъ шагъ еще дальше. Кантъ вмѣстѣ съ познающимъ субъектомъ оставилъ еще и познаваемый объектъ, какъ нѣчто дѣйствительно существующее внѣ насъ, но только недоступное нашему познанію, потому что оно сознается не въ своей объективной чистотѣ, но въ смѣшеніи съ субъективными формами, налагаемыми на него нашимъ познаніемъ. Вещь сама по себѣ была для него неопредѣленнымъ x, которое для насъ совершенно неизвѣстно, но существованіе котораго внѣ всякаго сомнѣнія. Кантъ прямо назвалъ

скандаломъ здраваго смысла и философіи то, что она признаетъ существованіе предметовъ, внѣ насъ находящихся, на вѣру и что когда кто-нибудь начинаетъ сомнѣваться въ томъ, она не въ силахъ представить никакого достаточнаго доказательства въ пользу этой увѣренности; поэтому онъ старался даже найдти такое доказательство *). Но никакое подобнаго рода доказательство не могло быть удачнымъ, какъ скоро все разнообразіе внѣшнихъ представленій вовлекалось въ субъективный кругъ нашего *я*, какъ скоро самыя категоріи бытія, небытія, внутренняго, внѣшняго, причины, дѣйствія, объявлялись субъективными формами нашего разсудка. Съ другой стороны, то неизвѣстное *x*, которому одному приписывалась дѣйствительность, какъ внѣшнему мотиву нашихъ представленій, было слишкомъ безсодержательно, пусто и ничтожно, чтобы слѣдовало дорожить имъ и отстаивать его право на самостоятельность. Оно и дѣйствительно, какъ нѣчто совершенно ненужное для объясненія нашего познанія и не дающее для него никакого положительнаго содержанія, было скоро отброшено въ системахъ слѣдовавшихъ за Кантомъ философовъ — Фихте и Гегеля, у которыхъ отрицаніе реальности внѣшняго міра и истины чувственнаго познанія о немъ достигло крайнихъ предѣловъ, разрѣшившись въ полный, абсолютный идеализмъ. Неизвѣстное *x*,—міръ внѣшній, какъ бытіе самостоятельное, у нихъ исчезаетъ; то, что мы называемъ предметами внѣшними, по мнѣнію Фихте, есть только самоограниченіе нашего *я*,— границы, которыя оно само себѣ полагаетъ. Для Гегеля бытіе чувственное, конкретное, есть бытіе не истинное, кажущееся (Schein), отрицательный моментъ бытія истиннаго. Но и не зависимо отъ крайностей идеализма мысль о несоотвѣтствіи чувственнаго познанія о вещахъ подлинному бытію ихъ, постепенно выяснявшаяся въ теченіе вѣковъ въ философскомъ мірѣ, въ наше время въ той или иной формѣ раздѣляется почти всѣми философами, не смотря на различіе ихъ направленій. Здѣсь сходятся идеалистъ Шопенгауеръ и реалистъ Гербартъ, новѣйшіе ново-кантіанцы (напримѣръ Лянге) и философствующіе естествоиспытатели, ка-

*) „Критика чистаго разума“, пер. Владиславлева; предисл. ко второму изданію, стр. XXX и сл.

ковы, напримѣръ: I. Мюллеръ, Дюбуа—Реймонъ, Гельмгольцъ и др. Въ виду этого можно пожалуй согласиться съ замѣчаніемъ одного философа, что „положеніе: эмпирическій міръ есть феноменъ нашего сознанія, въ настоящее время принадлежитъ къ числу loci communes философіи“ *).

Мы прослѣдили по всей почти исторіи философіи постепенное развитіе того воззрѣнія на чувственную дѣйствительность, которое можно назвать идеалистическимъ, хотя оно, какъ мы видѣли, вовсе не составляетъ исключительной принадлежности только философовъ-идеалистовъ, но встрѣчается и у мыслителей совершенно иного направленія, каковы, напримѣръ, въ древности атомисты и скептики, въ новой философіи Локкъ, Гоббсъ и Кондильякъ. Самая устойчивость этого воззрѣнія и авторитетъ философовъ болѣе или менѣе склонявшихся къ нему, ясно показываютъ, что есть какіе нибудь очень важные и сильные мотивы, заставлявшіе философскую мысль относиться подозрительно къ такой для непосредственнаго сознанія очевидной истинѣ, какъ достовѣрность бытія и познанія находящихся внѣ насъ предметовъ, и допускать воззрѣніе на внѣшнюю дѣйствительность, столь рѣзко противоположное обычному мнѣнію о ней, какое встрѣчаемъ, напримѣръ, и у идеалистовъ.

Поэтому мы должны теперь внимательнѣе пересмотрѣть эти мотивы, подвергнуть анализу наши представленія о внѣшнемъ мірѣ, чтобы опредѣлить истинное значеніе нашего познанія о немъ.

Прежде всего замѣтимъ, что если-бы даже у насъ не было никакихъ поводовъ сомнѣваться въ объективной вѣрности нашихъ чувственныхъ представленій, если-бы мы предположили, что внѣшніе предметы отражаются въ нашемъ сознаніи такъ чисто и точно, какъ въ зеркалѣ, то и въ такомъ случаѣ мы вправѣ были-бы заподозрить абсолютную вѣрность познанія, получаемаго нами при помощи чувствъ о внѣшнемъ мірѣ. Положимъ, наша душа есть вѣрное зеркало внѣшняго міра; однакоже зеркало даетъ только нѣчто отъ предмета и притомъ немногое, — внѣшній его обликъ. Этотъ обликъ далеко не исчерпываетъ всего содержанія предмета, всѣхъ его свойствъ;

*) Liebmann, Znr Analysis d. Wirklichkeit. 1876, p. 36.

по отношенію къ этимъ свойствамъ, къ богатству содержанія дѣйствительнаго предмета, онъ даетъ очень скудное и одностороннее познаніе. Если теперь предположимъ, что и наши чувства суть не что иное, какъ своего рода зеркало для отображенія разныхъ сторонъ внѣшней дѣйствительности, то насъ никакъ не можетъ оставить мысль, что эта дѣйствительность на самомъ дѣлѣ несравненно богаче содержаніемъ, чѣмъ отраженный, хотя-бы то и вѣрный образъ ея въ нашей душѣ, что наше эмпирическое познаніе обнимаетъ собою только обликъ міра видимаго, а не самое существо его. Но на самомъ дѣлѣ такое воззрѣніе на отношеніе нашего чувственнаго познанія къ дѣйствительности не можетъ быть принято. Образъ внѣшняго міра не есть точное, хотя-бы то и и неполное отображеніе его. Самый этотъ образъ слагается изъ двухъ элементовъ: субъективнаго, намъ принадлежащаго, и объективнаго, привходящаго отвнѣ путемъ впечатлѣнія. Внѣшніе предметы не влетаютъ цѣликомъ въ нашу душу, не отражаются въ ней, какъ въ безчувственномъ зеркалѣ, и не рисуются, какъ на фотографической пластинкѣ. Чтобы ощущать, — знать ихъ, мы сами должны при этомъ нѣчто сдѣлать, должны приложить нашу собственную силу къ образованію воззрѣнія или представленія. Вслѣдствіе приложенія этого субъективнаго элемента къ образованію эмпирическихъ представленій, эти представленія совершенно справедливо и точно называются актами психическими, а не отраженіями только или оттисками предметовъ въ нашей душѣ.

Такой общій характеръ нашего познанія уже самъ по себѣ дѣлаетъ очень подозрительною полную объективность нашего представленія о внѣшней дѣйствительности. Если наше познаніе дѣйствительно слагается изъ двухъ элементовъ—внутренняго и внѣшняго, то мы имѣемъ передъ собою не предметы, какъ они сами по себѣ суть, но произведеніе двухъ фактовъ: субъективнаго и объективнаго, — произведеніе, не дающее въ чистомъ и настоящемъ видѣ ни того, ни другаго.

Чтобы выяснить справедливость этого вывода относительно нашего чувственнаго познанія, мы должны теперь прослѣдить въ немъ этотъ субъективный элементъ, препятствующій полной его объективности. Для этой цѣли достаточно будетъ

подвергнуть анализу тотъ актъ эмпирическаго познанія, который, повидимому, имѣетъ самое близкое отношеніе къ внѣшней дѣйствительности и представляетъ ея предметы съ наибольшею точностью, — говоримъ о воспріятіи или *воззрѣніи*. Что въ образованіи *понятій* о внѣшнихъ предметахъ принимаетъ много участія субъективная дѣятельность нашего разсудка, отвлекающаго и обобщающаго только нѣкоторыя существенныя черты отъ представленій, это ясно. Что слѣдующій за понятіемъ второй, низшій актъ эмпирическаго познанія,—*представленіе*, также много зависитъ въ своемъ образованіи отъ субъективной дѣятельности познавательной силы, обобщающей въ немъ частныя впечатлѣнія отъ предметовъ и объединяющей ихъ въ одинъ цѣльный образъ,—это также ясно. Но вотъ мы имѣемъ передъ собою третій, самый первоначальный актъ познанія, который, повидимому, даетъ намъ самое чистое отображеніе внѣшнихъ предметовъ, — это непосредственное чувственное *воззрѣніе*. Что чувственное воззрѣніе передаетъ намъ точнѣе, живѣе, истиннѣе внѣшній объектъ, чѣмъ первые два акта познанія, въ этомъ, повидимому, рѣшительно убѣждено наше непосредственное сознаніе. Не говоримъ о понятіи, какъ болѣе далекомъ отъ дѣйствительности продуктѣ нашего познанія; если сравнимъ воззрѣніе съ представленіемъ, то легко замѣтимъ, что они хотя даютъ намъ одинъ и тотъ-же предметъ, но не въ одинаковомъ видѣ и не въ одинаковой точности. Иное дѣло, смотримъ-ли мы непосредственно на предметъ или представляемъ его, когда самаго предмета нѣтъ уже передъ глазами. Въ первомъ случаѣ мы говоримъ, что видимъ предметъ яснѣе, точнѣе, вѣрнѣе, — и чѣмъ больше смотримъ на предметъ, тѣмъ больше обогащается наше представленіе о немъ. И хотя-бы мы смотрѣли на него безчисленное множество разъ, никогда наше представленіе не уравняется съ предметомъ; никогда въ нашемъ представленіи онъ не будетъ существовать такъ живо и отчетливо, какъ въ воззрѣніи; всегда будетъ различіе между представленіемъ и воззрѣніемъ относительно предполагаемой адекватности ихъ и близости къ внѣшней дѣйствительности.

Но дѣйствительно-ли въ воззрѣніи мы воспринимаемъ предметы вѣрно и точно? Дѣйствительно-ли въ немъ нѣтъ уже

того субъективнаго элемента, который дѣлаетъ подозрительнымъ полное соотвѣтствіе дѣйствительности понятія и представленія? На первый разъ можетъ показаться, что познаніе внѣшнихъ предметовъ въ чувственномъ воззрѣніи есть самое точное познаніе ихъ, потому что оно еще ничего не откинуло отъ предмета и ничего не прибавило къ нему (какъ въ представленіи и понятіи), но имѣетъ его передъ собою во всей объективной истинѣ. Но ближайшій анализъ разувѣряетъ насъ въ этомъ.

Что мы почитаемъ объективнымъ, получаемымъ отъ предмета въ воззрѣніи? Прежде всего, различныя физическія свойства предметовъ, воспринимаемыя посредствомъ различныхъ органовъ чувствъ, напр. цвѣтъ, запахъ, вкусъ, звукъ предмета, его плотность, форму, величину и пр. Затѣмъ мы отличаемъ извѣстное объединеніе этихъ свойствъ въ одно цѣлое, отдѣльное отъ другихъ цѣлостей,—отличаемъ одинъ предметъ отъ другаго, какъ этотъ именно, а не другой. Такое отличіе, также какъ и физическія свойства, мы считаемъ принадлежащимъ самой дѣйствительности; мы говоримъ, что реально существуютъ отдѣльные *предметы* внѣ насъ.

Но имѣемъ-ли мы основаніе и право замѣчаемыя нами свойства предметовъ, а затѣмъ и самые отдѣльные предметы считать чѣмъ-то реальнымъ, внѣ насъ находящимся?

Сначала о такъ называемыхъ физическихъ свойствахъ предметовъ.

Мы видѣли, что уже въ древности, на основаніи одного простаго наблюденія, нѣкоторые философы (скептики) приходили къ сомнѣнію относительно объективнаго характера тѣхъ свойствъ, какія мы приписываемъ внѣшнимъ предметамъ. Они замѣчали напр. случаи, когда то, что одному кажется сладкимъ, другому (напр. при разстройствѣ печени) представляется горькимъ, что для страдающаго желтухою предметы кажутся желтыми, что одинъ и тотъ-же предметъ кажется и большимъ и малымъ, судя по близости его или отдаленности отъ насъ, или отъ различія въ величинѣ воспринимающаго субъекта и т. п. Отсюда для нихъ естественно возникало сомнѣніе: вкусъ, цвѣтъ, величина предметовъ, есть-ли что-либо принадлежащее предметамъ или извѣстное только отношеніе къ нимъ нашего воспринимающаго организма? Но

то, что оставалось только подъ сомнѣніемъ для древнихъ скептиковъ, перешло въ несомнѣнную истину въ новой философіи, благодаря болѣе глубокому психологическому анализу чувственныхъ впечатлѣній,—анализу, которому въ новѣйшее время пришли на помощь, вполнѣ подтверждающія его, физіологическія наблюденія. Мы не станемъ здѣсь въ подробности излагать этого анализа, которому мѣсто въ эмпирической психологіи. Укажемъ только на окончательные выводы его въ примѣненіи ихъ къ вопросу о достовѣрности чувственныхъ нашихъ воззрѣній.

Чувство осязанія въ двухъ его формахъ, какъ чувство температуры и какъ осязаніе въ точномъ смыслѣ слова, даетъ намъ понятіе о теплѣ и холодѣ, о гладкости и шероховатости, о твердости и мягкости предметовъ. Но имѣютъ-ли реальную значимость эти свойства, приписываемыя нами вещамъ, внѣ ощущающаго субъекта? Мы въ полной увѣренности въ объективномъ значеніи познаваемаго нами свойства предмета говоримъ: такой-то предметъ горячъ, холоденъ. Но на самомъ дѣлѣ оказывается, что тепло и холодъ суть только субъективныя ощущенія нашего организма, зависящія отъ состоянія нашей крови, нервовъ, кожи. Въ лихорадкѣ мы зябнемъ или чувствуемъ жаръ, между тѣмъ какъ человѣкъ здоровый не чувствуетъ ни того, ни другаго. Вообще, что касается до степени тепла и холода, то въ опредѣленіи ихъ играетъ главную роль субъективное состояніе нашего ощущающаго организма, такъ что, собственно говоря, въ природѣ нѣтъ ни горячаго, ни холоднаго и, говоря объ этихъ свойствахъ вещей, мы на самомъ дѣлѣ говоримъ лишь о нашихъ собственныхъ ощущеніяхъ. Мы называемъ далѣе предметы гладкими, шероховатыми; но подъ микроскопомъ самый гладкій предметъ оказывается очень шероховатымъ и неровнымъ; да и обыкновенное осязаніе при извѣстной нѣжности кожи можетъ находить шероховатымъ то, что для другаго кажется гладкимъ. Гладкость и шероховатость, такимъ образомъ, не свойства вещей самихъ по себѣ, но извѣстныя отношенія ихъ къ нашему осязанію. Наиболѣе реальнымъ представляется намъ изъ свойствъ, познаваемыхъ осязаніемъ, свойство плотности или твердости предмета. Это свойство кажется намъ до такой степени реальнымъ, что мы готовы считать его вѣрнѣйшимъ критеріемъ достовѣрности внѣш-

няго бытія; что мы ощупали, въ чемъ осязательно убѣдились, то несомнѣнно кажется таковымъ, каково оно есть. Но и здѣсь новѣйшія наблюденія показали сильное присутствіе субъективнаго элемента, такъ какъ въ сужденіе наше о плотности или твердости предмета необходимо входитъ субъективное ощущеніе, такъ называемаго, мышечнаго нашего напряженія. Среда, въ которой движеніе (напр. нашей руки) требуетъ наименьшаго усилія, представляется намъ пустою; среда, движеніе въ которой требуетъ усилія,— болѣе или менѣе наполненною, плотною, судя по степени нашего усилія, такъ что не будь въ насъ внутренняго ощущенія мускульнаго усилія, для насъ не существовало-бы представленія о плотномъ и неплотномъ.

Свойства вещей, о которыхъ мы получаемъ понятія посредствомъ чувствъ обонянія и вкуса, также въ сущности суть субъективныя наши ощущенія, условливаемыя раздраженіемъ оболочекъ носовой полости и языка; въ дѣйствительности вещи сами по себѣ ни горьки, ни сладки, ни пахучи.—При помощи слуха мы воспринимаемъ звукъ различныхъ тѣлъ. Но что такое звукъ? Звукъ самъ по себѣ есть ни что иное, какъ извѣстный родъ движенія, называемый вибраціею или дрожаніемъ тѣлъ. При помощи самыхъ точныхъ опытовъ наука вычислила отношеніе между числомъ колебаній или дрожаній звучащаго тѣла и высотою воспринимаемаго звука. Дрожательное движеніе тѣла посредствомъ воздуха, который и самъ есть вибрирующее тѣло, доходитъ до уха, органа искусно устроеннаго для того, чтобы собирать и передавать воздушныя вибраціи акустическому нерву. Здѣсь только прекращается механическій звукъ и замѣняется звукомъ ощущенія,—звукомъ въ собственномъ смыслѣ; движеніе здѣсь преобразуется въ ощущеніе. Но есть-ли какое-нибудь сходство между движеніемъ и его ощущеніемъ, называемымъ звукомъ? До того самаго момента, пока акустическій нервъ не началъ дѣйствовать, внѣ насъ нѣтъ ничего подобнаго звуку, а есть только вибраціонное движеніе тѣлъ, такъ что если мы на мгновеніе предположимъ, что слушающій исчезъ, что нервъ, способный воспринимать звукъ, уничтоженъ или парализованъ, что нѣтъ на землѣ никакого живаго существа, способнаго слышать, то не будетъ внѣ насъ рѣшительно ничего, что имѣло-бы какое бы то ни было сходство съ тѣмъ, что мы называемъ звукомъ; все погрузилось-бы въ мертвое молчаніе.

Самымъ обычнымъ и самымъ достовѣрнымъ источникомъ нашихъ свѣдѣній о внѣшней дѣйствительности мы почитаемъ важнѣйшее изъ чувствъ,—зрѣніе. Не напрасно окружающій насъ міръ называется *видимымъ* міромъ по преимуществу. Но наука показала, что и данныя чувства зрѣнія — различные оттѣнки цвѣта и цвѣтовъ, также субъективны, какъ и данныя чувства слуха. То, что существуетъ на самомъ дѣлѣ внѣ насъ и что для насъ является свѣтомъ, имѣетъ ближайшее сходство съ тѣмъ, что производитъ звукъ; но оно также мало имѣетъ сходства съ нашими ощущеніями свѣта, какъ и съ ощущеніями звука. Это существующее въ дѣйствительности, какъ причина свѣтовыхъ ощущеній, есть тоже своеобразное движеніе, также вибрація тѣлъ, отличающаяся отъ звуковой, кромѣ своей быстроты, тѣмъ, что она передается намъ не черезъ дрожаніе волнъ воздуха, но черезъ дрожаніе болѣе тонкой эластической среды—эѳира *). Отсюда видно, что внѣ ощущающаго субъекта, внѣ глаза, который видитъ, свѣтъ есть не что иное, какъ колебательное движеніе вещества; свѣтовое ощущеніе есть не болѣе, какъ субъективный феноменъ, который можетъ имѣть мѣсто только въ организованныхъ и имѣющихъ глаза существахъ и исчезаетъ вмѣстѣ съ ними. Но наука идетъ еще дальше; она не безъ основаній предполагаетъ, что и ощущенія тепла и холода суть не болѣе, какъ субъективный отзвукъ на то-же дрожательное движеніе матеріальныхъ частицъ, какъ свѣтъ и звукъ. Повидимому, что можетъ быть различнѣе, какъ эти два разряда феноменовъ?

---

*) Различіе тоновъ, какіе можетъ воспринимать наше ухо, заключается между 20 и 38000 колебаній въ секунду. Въ природѣ, конечно, могутъ быть колебанія и выше и ниже этихъ цифръ, но для насъ они не существуютъ, потому что мы не можемъ ихъ слышать. Колебанія волнъ эѳира, чрезъ посредство котораго распространяется свѣтъ, представляютъ гораздо болѣе почтенныя цифры. Такъ ощущеніе ярко-краснаго цвѣта производится въ насъ 476 биліонами колебаній въ секунду; ощущеніе темно-фіолетоваго цвѣта требуетъ 757 биліоновъ; ощущенія всѣхъ прочихъ цвѣтовъ заключаются въ срединѣ между этими крайними цифрами. (Подробности см. въ Empir. Psychologie v. Drbal, p. 61—73). Нѣтъ никакого сомнѣнія, что есть въ природѣ колебанія эѳира и выше и ниже этихъ цифръ; но мы ихъ не ощущаемъ, по крайней мѣрѣ не ощущаемъ, какъ свѣтъ и цвѣта. Думаютъ, что лучи ниже краснаго ощущаются нами, какъ тепло, а тѣ, которые выше фіолетоваго или сильно преломлены, ощущаются, какъ химическое дѣйствіе.

Я могу чувствовать жаръ въ темнотѣ (напримѣръ въ рудникахъ) и холодъ при яркомъ освѣщеніи (напримѣръ въ верхнихъ слояхъ воздуха). Но не смотря на это кажущееся различіе, опыты естествоиспытателей до такой степени умножили аналогіи между свѣтомъ и тепломъ *), что наука готова заключить къ ихъ тожеству и признать, что тепло и свѣтъ суть различныя обнаруженія одного и того-же лученія эѳира; различіе ихъ можетъ происходить только отъ различія видоизмѣненій, какія можетъ испытывать подвергающійся дѣйствію этой вибраціи ощущающій субъектъ. Падая на зрѣніе, это лученіе даетъ впечатлѣніе свѣта; падая на осязаніе, даетъ впечатлѣніе совершенно инаго рода **).

Итакъ наблюденія надъ звукомъ, свѣтомъ, тепломъ показали намъ, что внѣ ощущающаго субъекта, въ самой природѣ нѣтъ ни горячаго, ни холоднаго, ни свѣта, ни темноты, ни шума, ни тишины, есть только разнообразныя движенія матеріи или того, что мы называемъ матеріею,—движенія, законы и условія которыхъ опредѣляетъ физика и которыя не имѣютъ ничего общаго съ ощущеніями, вызываемыми этими движеніями въ насъ.

Физіологія здѣсь приходитъ на помощь физикѣ, чтобы доказать и съ своей стороны субъективность нашихъ ощущеній.

---

*) Жаръ, какъ и свѣтъ, движется по прямой линіи съ тою же скоростію; тепло также отражается, какъ и свѣтъ; подобно свѣту оно преломляется и по тѣмъ-же законамъ; оно проходитъ и передается чрезъ различныя тѣла также, какъ и свѣтъ. Какъ черезъ сложеніе (addition) двухъ токовъ свѣта можно произвести темноту, такъ точно чрезъ комбинацію двухъ источниковъ тепла можно произвести холодъ, что доказали замѣчательные опыты Меллони, Физо и Фуко. P. Janet, Matérialisme contemporaine. 1864. p. 39. 40.

**) „Представляются-ли намъ солнечные лучи, говоритъ извѣстный физіологъ Гельмгольцъ, лучами свѣта или тепла, это зависитъ *единственно* отъ того, ощущаемъ-ли мы ихъ зрительными нервами или нервами кожи. Что-же касается до того, почему эти лучи кажутся намъ красными или голубыми, слабымъ свѣтомъ или сильнымъ, жгучею или пріятною теплотою, то это хотя зависитъ отъ рода самыхъ лучей, но вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ состоянія самаго зрительнаго аппарата. Качество чувственнаго ощущенія никоимъ образомъ не тожественно съ качествомъ объекта, которымъ оно вызвано; въ физическомъ отношеніи оно есть только дѣйствіе внѣшняго качества на особенный нервный аппаратъ и для нашего представленія качество ощущенія есть только символъ, познавательный значекъ (Erkennungszeichen) объективнаго качества". (Слова Гельмгольца—у Ульрици въ его Leib und Seele, p. 86. 87).

Здѣсь особенно имѣетъ для насъ значеніе физіологическій законъ такъ называемой специфической энергіи каждаго чувства *). Этотъ законъ состоитъ въ томъ, что а) различныя чувственныя раздраженія, не смотря на ихъ различіе, ощущаются однако-же, какъ однородныя, какъ скоро ими поражается одно и тоже чувство; б) одно и тоже чувственное раздраженіе, не стотря на свое тожество, ощущается нами совершенно различно, какъ скоро оно одинъ разъ поражаетъ одно, другой разъ другое чувство. Такъ при раздраженіи зрительнаго нерва мы всегда чувствуемъ свѣтъ, отъ чего-бы ни происходило раздраженіе,—отъ грубо механическаго давленія или толчка на глазное яблоко, отъ воспаленія сѣтчатой оболочки, отъ разрѣза или отъ электризаціи зрительнаго нерва или отъ прираженія волнъ эѳира, какъ именно бываетъ при нормальномъ свѣтовомъ раздраженіи. Точно также нашъ слухъ всегда ощущаетъ звукъ или шумъ, будетъ ли дѣйствовать на нашъ слуховой нервъ дрожаніе волнъ воздуха, передаваемое черезъ дрожаніе барабанной перепонки уха, какъ въ обыкновенномъ слышаніи, будетъ-ли раздражать и давить этотъ нервъ воспаленіе крови въ капиллярныхъ сосудахъ, или это раздраженіе будетъ произведено гальваническимъ токомъ. Съ другой стороны, тоже самое раздраженіе, идущее отъ одного и того же предмета, возбуждаетъ въ зрительномъ нервѣ ощущеніе свѣта, цвѣтовъ, блеска, въ слуховомъ нервѣ — шума или звона или извѣстнаго звука, въ нервахъ чувствованія— боли или ощущенія тепла, на языкѣ—ощущеніе вкуса. Такъ тотъ-же самый гальваническій токъ на языкѣ ощущается, какъ кислый вкусъ, въ глазѣ, какъ красная или голубая свѣтовая полоса, нервами кожи, какъ щекотанье, слухомъ, какъ звукъ; тѣ же самыя колебанія эѳира, которыя глазъ ощущаетъ, какъ свѣтъ и цвѣта, въ осязаніи возбуждаютъ ощущеніе теплоты. Вообще изъ этихъ фактовъ очевидно, что качество ощущенія не есть свойство ощущаемаго объекта, но видоизмѣненіе чувства въ ощущающемъ субъектѣ. Каждый нервъ отъ природы имѣетъ способность, чѣмъ-бы и когда-бы онъ ни былъ возбужденъ, отвѣчать однимъ, совершенно опре-

*) Открытіе этого закона принадлежитъ извѣстному физіологу Іоанну Мюллеру. Liebmann, Zur Analysis d. Wirk. p 40. 41.

дѣленнымъ классомъ ощущеній; этими и только этими ощущеніями упорно онъ отвѣчаетъ всегда и повсюду, что бы его ни раздражало, почти также, какъ натянутая струна извѣстной длины, толщины, эластичности и настроя всегда отвѣчаетъ однимъ и тѣмъ-же тономъ, ударимъ-ли мы по клавишу, проведемъ-ли смычкомъ, возьмемъ-ли ее пальцами, или она будетъ приведена въ дрожательное состояніе вѣтромъ или созвучіемъ съ другими струнами. Совокупность нашихъ чувствъ есть какъ-бы клавіатура, на которой играетъ внѣшній міръ; тоны этой клавіатуры—качественно различныя ощущенія возникаютъ собственно въ нашей чувственной способности и не имѣютъ ни малѣйшаго сходства съ играющими на ней со-внѣ внѣшними предметами; они опредѣляются самобытною натурою или спеціальною способностью (специфическою энергіею) каждаго чувства.

Такимъ образомъ субъективность большей части свойствъ, приписываемыхъ нами внѣшнимъ предметамъ, можно считать доказанною. Міръ, при болѣе внимательномъ анализѣ получаемыхъ отъ него впечатлѣній, вдругъ лишается именно тѣхъ свойствъ, которыя составляли всю живость, богатство и разнообразіе его явленій; богатство красокъ, цвѣтовъ, звуковъ исчезаетъ и оказывается существующимъ не внѣ, а внутри насъ. „Чувственныя ощущенія, какъ говоритъ одинъ изъ извѣстнѣйшихъ физіологовъ нашего времени—Гельмгольцъ, суть не образы, а только символы предметовъ и процессовъ внѣшняго міра; они походятъ на нихъ также мало, какъ буквы, написанныя черты или звуки произносимыхъ нами словъ—на обозначенныя ими вещи; они хотя даютъ намъ свѣдѣнія объ особенностяхъ внѣшняго міра, но не лучше того, какъ если-бы кто-нибудь слѣпорожденному, посредствомъ словеснаго описанія, захотѣлъ дать понятіе о цвѣтахъ“ *).

Кромѣ тѣхъ свойствъ, о которыхъ мы до сихъ поръ говорили, можетъ быть есть еще другія, имѣющія болѣе объективный характеръ и потому сообщающія намъ болѣе адекватное понятіе о внѣшнемъ мірѣ? Дѣйствительно, мы знаемъ, что

*) Тоже воззрѣніе на свойство чувственныхъ ощущеній раздѣляютъ I. Мюллеръ, Фикъ, Рокитанскій и друг. Цитаты, сюда относящіеся, см. у Либмана въ его Analysis d. Wirklichkeit, 42. 43; также Ульрици, Leib und Seele, p. 87 et sq.

нѣкоторые философы, напримѣръ Локкъ, различали въ предметахъ два рода свойствъ: тогда какъ одни, называемыя ими вторичными (цвѣта, звуки, запахи и пр.), они признавали субъективными, относительно другихъ, называемыхъ ими первичными, утверждали, что они суть дѣйствительныя свойства вещей, таковы: плотность, протяженность, фигура, движеніе, покой, число. Но уже Берклей замѣтилъ, что эти свойства слишкомъ тѣсно соединены въ нашемъ познаніи съ упомянутыми выше вторичными свойствами, чтобы можно было раздѣлять тѣ и другія слишкомъ рѣзкою гранью. Не входя въ подробный анализъ этихъ свойствъ, укажемъ на признаки субъективнаго элемента въ важнѣйшихъ, основывающихся на этихъ свойствахъ, представленіяхъ о величинѣ, мѣрѣ, разстояніи и движеніи предметовъ.

Мы называемъ предметы большими, малыми, далекими, близкими и опредѣляемъ мѣру величины и протяженности. Но выражаемъ-ли мы подобнаго рода представленіями что-либо реальное? Величина и малость суть понятія чисто условныя, опредѣляющія не свойства предметовъ, а ихъ отношенія къ намъ. Предметъ малый для исполина и взрослаго человѣка будетъ казаться большимъ для карлика и дитяти. Тотъ-же предметъ вблизи кажется большимъ, въ отдаленіи малымъ. Сравнивая далѣе человѣка съ другими ограническими существами, находимъ, что понятія величины и малости должны измѣняться соотвѣтственно условіямъ ихъ организаціи. Нога мошки, какъ говоритъ Берклей, для человѣка кажется чѣмъ-то ничтожно малымъ, для самой мошки довольно большимъ, а для животнаго меньше мошки (напримѣръ, для инфузоріи) чѣмъ-то огромнымъ. Какая-же величина ея есть истинная и чье представленіе о ней будетъ безусловно вѣрнымъ?

То, что сказано о величинѣ предметовъ, прилагается и къ измѣренію ихъ по разстоянію и протяженію. Всѣ наши измѣренія также мало принадлежатъ природѣ, какъ землѣ межевые знаки и верстовые столбы, разставленные человѣкомъ на ея поверхности. Что наши представленія о разстояніи принадлежатъ намъ, а не составляютъ отраженія дѣйствительныхъ свойствъ вещей, свидѣтельствуетъ тотъ психологическій фактъ, что способность судить о разстояніи и относительномъ положеніи предметовъ пріобрѣтается навыкомъ и довольно сложными

пріемами психической познавательной дѣятельности. Дитя тянется къ лунѣ и дуетъ на отдаленный огонь, думая затушить его также легко, какъ пламя свѣчи, которую задуть ему удалось. Опыты надъ слѣпорожденными, получившими посредствомъ операціи зрѣніе въ лѣтахъ зрѣлыхъ, показываютъ, что всѣ внѣшніе предметы отражаются въ глазѣ планиметрически, а не стереометрически, кажутся лежащими на одной плоскости, какъ-бы на картинѣ; понятія-же объ относительномъ положеніи предметовъ слѣпорожденные, также какъ и дѣти, образуютъ уже при помощи разсудка *).

То, что мы сказали о субъективности нашихъ пространственныхъ измѣреній, можно сказать и объ измѣреніяхъ и опредѣленіяхъ времени. Всѣ они означаютъ не дѣйствительное какое-либо качество вещей, а наше субъективное отношеніе къ нимъ. Напримѣръ, мы говоримъ: теперь десятый часъ; но на самомъ дѣлѣ теперь столько-же десятый часъ, сколько первый, вторый, пятый, двѣнадцатый, потому что. по отношенію къ движенію земнаго шара, обращеніе котораго около солнца мы принимаемъ за мѣру времени, всѣ часы одновременно существуютъ въ природѣ; ибо въ то время, когда у насъ десятый часъ, на другомъ пунктѣ земнаго шара третій, на иномъ—пятый, двѣнадцатый и т. д. Который-же часъ теперь на самомъ дѣлѣ не для насъ, а для находящейся внѣ насъ природы? Объективно мы имѣемъ право сказать, что всѣ часы суть въ каждый моментъ и, наоборотъ, что на самомъ дѣлѣ нѣтъ часовъ,—утвержденія противорѣчащія, которыя разрушаютъ истину самаго понятія измѣренія времени **). Если-же мы скажемъ, что подобными эмпирическими пред-

*) Точно также отъ участія познавательной силы зависитъ и то явленіе, что предметы, отражающіеся на глазной сѣткѣ въ превратномъ видѣ, мы видимъ прямо, отражающіеся вдвойнѣ,—въ двухъ глазахъ видимъ какъ одинъ предметъ.

**) Подобному-же анализу можно подвергнуть и другія эмпирическія представленія, въ которыя входитъ опредѣленіе времени. Напримѣръ: теперь день, зима и т. п. Теперь день,—но на другомъ полушаріи теперь не день, а ночь; еще въ иной точкѣ земнаго шара теперь сумерки, разсвѣтъ. Теперь зима,—но въ другихъ странахъ свѣта теперь не зима, а весна, лѣто или осень. Слѣдовательно, и здѣсь эмпирическое представленіе не выражаетъ объективной истины и понятія: день, ночь, весна, зима и т. п выражаютъ только наше отношеніе къ природѣ, а не реальныя свойства вещей.

ставленіями мы все-таки можемъ выразить объективную истину, но для этого нужно добавить опредѣленіе времени болѣе точнымъ опредѣленіемъ пространства, —сказать *гдѣ* какой часъ,— то и этимъ мало поможемъ дѣлу, Положимъ, мы говоримъ точнѣе: теперь *здѣсь* десятый, двѣнадцатый часъ. Но сейчасъ-же оказывается, что мы ничего этимъ не выиграли, что эта точность мнимая и что опредѣляющее понятіе мѣста также шатко, субъективно, какъ и понятіе времени. Что такое *здѣсь*, что такое *мѣсто* вообще? Не успѣли мы сказать *здѣсь*, какъ *здѣсь* уже исчезло. Принимая во вниманіе непрерывное движеніе земли около солнца, съ которою движемся и мы, узнаемъ, что пока мы говорили *здѣсь*, мы вмѣстѣ съ кажущеюся намъ неподвижною точкою, на которой стояли, очутились не здѣсь, а *инуды*, за нѣсколько географическихъ миль отъ того математическаго пункта, гдѣ были прежде. Такимъ образомъ обозначенія, повидимому, самыя точныя и реальныя, употребляемыя для опредѣленія пространства и времени, на самомъ дѣлѣ не имѣютъ той истины, какую мы имъ приписываемъ.

Но если не реальны точныя опредѣленія времени и мѣста, то можетъ быть болѣе объективно то самое понятіе, которое дѣлаетъ ихъ неточными, — именно понятіе движенія. Но и здѣсь при ближайшемъ анализѣ мы находимъ ту-же неточность, ту-же субъективность въ опредѣленіи того, что называть покоющимся и что движущимся. Земля намъ кажется неподвижною, а между тѣмъ она быстро движется; по отношенію къ землѣ солнце неподвижно, а по отношенію къ называемымъ неподвижными звѣздамъ также движется. Но и неподвижныя звѣзды по всей вѣроятности неподвижны только для насъ, а не сами по себѣ. Но если мы ограничимся даже земнымъ шаромъ, то увидимъ, что и здѣсь понятія движенія и покоя относительны. Человѣкъ, который идетъ по палубѣ плывущаго внизъ по рѣкѣ судна отъ бугшприта къ рулю (т. е. въ противоположную сторону), по отношенію къ судну находится въ движеніи, а по отношенію къ берегу можетъ быть въ покоѣ. Шаръ, брошенный нами по направленію къ востоку, кажется намъ движущимся съ извѣстною быстротою по этому направленію. Но если-бы онъ летѣлъ также быстро, какъ въ тоже время земля по направленію противоположному отъ востока на западъ, то для нашего глаза этотъ летящій шаръ

при обратномъ движеніи земли около своей оси показался-бы покоющимся. Вообще, понятія покоя и движенія относительны и что въ извѣстномъ отношеніи кажется намъ движеніемъ, то въ другомъ есть покой.

Но какъ скоро оказались субъективными и относительными такія, повидимому, прочныя и реальныя свойства предметовъ, какъ протяженіе, величина, мѣсто, движеніе, то что-же осталось объективнаго отъ чувственнаго предмета? Не исчезаетъ-ли и самъ онъ, какъ нѣчто реальное и самостоятельное, за исчезновеніемъ всѣхъ его свойствъ? На этотъ вопросъ идеалистическая философія считаетъ себя вправѣ отвѣчать утвердительно и заключеніе о субъективности свойствъ внѣшнихъ предметовъ переноситъ и на самые предметы. Эти предметы и цѣлая совокупность ихъ, —чувственный міръ, для нея столь-же мало реальны, какъ и свойства ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, что мы называемъ внѣшнимъ реальнымъ предметомъ? Объединенную совокупность различныхъ качествъ и свойствъ, которыя мы предполагаемъ принадлежащими одному цѣлому, какъ чему-то постоянному и неизмѣнному. Постоянство и пребываемость мы считаемъ характеристическимъ признакомъ предмета, вещи, отличающимъ ихъ отъ явленія, какъ чего-то преходящаго и мимолетнаго. Но справедливо-ли это предположеніе? Есть-ли въ предметѣ что-либо постоянное, что дѣлало-бы его именно *этимъ предметомъ*, вещью, а не постоянною смѣною неуловимыхъ явленій?

Уже древній философъ Гераклитъ вѣрно опредѣлилъ сущность внѣшняго бытія формулою; „все течетъ, подобно рѣкѣ“,—т. е. въ природѣ все постоянно измѣняется и нигдѣ нѣтъ ничего постояннаго. Опытъ вполнѣ подтверждаетъ это положеніе. Въ природѣ, этомъ текущемъ бытіи, нѣтъ ничего постояннаго, какъ бы постояннымъ что-либо ни казалось намъ. Въ каждомъ отдѣльномъ предметѣ непрерывно дѣйствуютъ физическіе, химическіе, а въ существахъ живыхъ, кромѣ того, органическіе процессы и постоянно измѣняютъ его, не оставляя ни на одну даже секунду такимъ, какимъ онъ былъ въ предыдущую секунду. Если что въ природѣ представляется намъ неизмѣннымъ и неподвижнымъ, то это или обманъ чувствъ, или неизмѣнность только относительная; покой есть въ сущности только болѣе медленное движеніе. Камень, символъ неизмѣн-

пости, постоянно подверженъ химическимъ процессамъ разложенія, вывѣтриванія, которые непрерывно, хотя совершенно незамѣтно для нашего наблюденія, измѣняютъ его.

Но если это такъ, если текучая измѣнчивость есть законъ внѣшняго бытія, то могутъ-ли выражать что-либо объективное наши представленія о конкретныхъ предметахъ, какъ о чемъ то постоянномъ и одинаковомъ? Мы представляемъ какой-нибудь предметъ, какъ этотъ именно, а не иной предметъ. Но если-бы мы другой разъ захотѣли-бы сравнить наше представленіе съ тѣмъ предметомъ, съ котораго оно снято, то увидѣлибы, что самый предметъ сталъ уже не тѣмъ предметомъ, какимъ былъ прежде. Постоянное измѣненіе, составляющее сущность чувственнаго бытія, уже коснулось его. Наше представленіе выражаетъ уже не *этотъ* предметъ, а иной; тотъ предметъ существовалъ только въ то мгновеніе, въ которое мы взглянули на него. Предъ нами собственно и былъ не предметъ, а мгновенное, мимолетное явленіе постоянно текучаго и неуловимаго бытія. Не успѣло впечатлѣніе отъ предмета дойти до насъ, не успѣли мы сказать о немъ слова, какъ *этотъ* предметъ сталъ уже не этимъ, а инымъ, такъ какъ незамѣтное для насъ измѣненіе уже коснулось его. Отсюда видно, что наше представленіе о конкретномъ предметѣ, какъ о чемъ-то имѣющемъ самостоятельное, устойчивое бытіе, не есть представленіе какого-либо дѣйствительнаго предмета. Въ представленіи о конкретномъ предметѣ мы выражаемъ не *этотъ* предметъ, какъ онъ есть, но нѣчто другое; говоря о немъ, мы говорили не о реальномъ предметѣ, но о нашемъ субъективномъ представленіи, которое только въ насъ и для насъ имѣетъ постоянное бытіе.

Объяснимъ сказанное нами примѣрами. Мы взглянули на какой-нибудь конкретный предметъ, напр. дерево; въ насъ составилось представленіе этого именно дерева. Согласимся, что наше представленіе (что, впрочемъ, на самомъ дѣлѣ невозможно) такъ ясно, полно и точно, образъ дерева въ нашемъ сознаніи такъ индивидуаленъ, что относится дѣйствительно къ этому только дереву, а не къ какому другому. Что пользы? Не успѣли мы представить *это* дерево, какъ оно уже измѣнилось. Вѣтеръ-ли перемѣнилъ положеніе его вѣтвей и листьевъ, солнечный-ли лучъ иначе освѣтилъ его, или,—что существен-

нѣе,—непрерывно совершающійся въ немъ процессъ усвоенія и выдѣленія различныхъ веществъ прибавилъ и убавилъ въ немъ нѣчто, но все это нѣсколько измѣнило его, сдѣлало его не тѣмъ точно деревомъ, которое было, когда мы взглянули на него, но инымъ, и наше мнимо конкретное представленіе уже не годится. Предъ нами листъ бумаги. Кажется, наше представленіе о немъ самое конкретное и вѣрное; мы указываемъ на предметъ пальцемъ,—говоримъ: этотъ предметъ, этотъ листъ бумаги. Но мы и здѣсь не удерживаемъ чувственной дѣйствительности, не смотря на то, что хочемъ, такъ сказать, схватить ее руками. Не успѣли мы указать на этотъ листъ бумаги, какъ въ немъ произошло уже нѣкоторое, конечно, неуловимое для насъ измѣненіе; онъ сталъ не совсѣмъ уже тѣмъ листомъ, который былъ предъ нами за секунду прежде, но инымъ. Захочемъ-ли мы сказать что-нибудь объ этомъ листѣ и, подробно описавъ его, удержать для себя его бытіе? Но это невозможно; во время дѣйствительной попытки описать его, онъ истлѣлъ-бы и, начавъ свое описаніе, мы не могли-бы кончить его и должны-бы признаться, что говоримъ о вещи, которой на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Это знаетъ и обыкновенная логика, которая учитъ насъ, что чѣмъ меньше объемъ понятія, тѣмъ шире его содержаніе и наоборотъ, и что, слѣдовательно, предметъ индивидуальный представляетъ такое безчисленное множество признаковъ, что передать ихъ въ опредѣленіи мы не въ состояніи. Метафизика можетъ прибавить къ этому, что признаки конкретнаго предмета безчисленны не только отъ количества ихъ, но и отъ постоянной измѣнчивости предмета; тѣ признаки, которые были въ немъ въ сію секунду, измѣнились въ другую. Какъ мало наше представленіе конкретныхъ предметовъ выражаетъ ихъ дѣйствительное бытіе, показываетъ даже самый нашъ языкъ: въ немъ нѣтъ словъ для обозначенія конкретныхъ предметовъ. Чтобы приблизить наше понятіе къ такому предмету, мы употребляемъ сочетанія словъ, прибѣгаемъ къ описанію. Но это описаніе, какъ мы видѣли, никогда не можетъ быть равнымъ предмету, хотя-бы продолжалось такъ долго, какъ существуетъ предметъ; съ каждымъ моментомъ онъ будетъ мѣняться, становиться инымъ и истиннаго бытія его посредствомъ чувственнаго представленія мы не уловимъ.

Такой текучій, неуловимый для нашего познанія характеръ эмпирической дѣйствительности подаетъ идеализму поводъ заключать, что и самыя, такъ называемыя, конкретныя вещи, какъ нѣчто постоянное, существуютъ не внѣ насъ, а въ насъ самихъ, или точнѣе,—существуютъ только представленія или мысли о конкретныхъ вещахъ, имѣющія постоянное бытіе только въ насъ и для насъ — представленія, которымъ вовсе не соотвѣтствуетъ дѣйствительность.

Мы представили болѣе важныя данныя философскаго анализа чувственной дѣйствительности, начиная отъ фактовъ физическихъ, физіологическихъ и психологическихъ и кончая діалектическою критикою понятія о конкретномъ предметѣ въ идеалистической философіи *). Теперь мы должны, на основаніи этихъ данныхъ, попытаться рѣшить вопросъ: существуетъ-ли такъ называемый чувственный міръ и въ какой степени достовѣрно наше эмпирическое познаніе о немъ.

Мы видѣли, что по отношенію къ этому вопросу существуетъ самое рѣзкое, повидимому, непримиримое противорѣчіе между непосредственнымъ нашимъ сознаніемъ и воззрѣніемъ, можно сказать, большинства философовъ. Эта противоположность въ исторіи мышленія нашла свое выраженіе въ двухъ противоположныхъ воззрѣніяхъ на эмпирическую дѣйствительность,—*матеріализмъ* и *идеализмъ*.

Основываясь на непосредственной, повидимому, несокрушимой никакими научными сомнѣніями, увѣренности въ реальности чувственнаго бытія и достовѣрности нашего познанія о немъ, матеріализмъ утверждаетъ реальность какъ чувственныхъ вещей, такъ и вещественнаго міра вообще, точно также, какъ и истину нашего эмпирическаго познанія о немъ. Но этого мало; эту реальность онъ почитаетъ до такой степени очевидною и истинною, что утверждаетъ ее, какъ абсолютный признакъ какого-бы то ни было реальнаго бытія, съ исключеніемъ всякаго другаго. Это воззрѣніе матеріализма коротко можно выразить въ слѣдующей онтологической формулѣ: существуетъ *только* матеріальное бытіе и ничего болѣе.

---

*) Основная мысль ея и примѣры взяты изъ Феноменологіи духа Гегеля. Довольно подробное изложеніе его анализа „чувственной достовѣрности“,— см. у В. Соловьева, въ его „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“. 1880, стр. 209 — 220.

Основываясь на данныхъ критическаго анализа эмпирическаго познанія, идеализмъ отрицаетъ истину бытія чувственнаго міра въ томъ видѣ, въ какомъ даетъ знать о немъ наше чувственное познаніе. Но этого мало; это отрицаніе онъ распространяетъ не только на чувственный міръ, въ какой мѣрѣ онъ отражается въ нашемъ познаніи, но и на самое существованіе его, какъ дѣйствительности внѣшней намъ и отъ насъ независимой. Матеріальное бытіе и вообще не существуетъ; все, кажущееся намъ чувственнымъ, матеріальнымъ, на самомъ дѣлѣ феноменъ единаго, нематеріальнаго бытія. Это воззрѣніе идеализма кратко можно выразить въ слѣдующей онтологической формулѣ: существуетъ *только* бытіе духовное и ничего болѣе.

Въ какой мѣрѣ справедливы и согласны съ изложеннымъ нами анализомъ чувственнаго познанія эти исключающія другъ друга онтологическія формулы матеріализма и идеализма? Рѣшеніе этого вопроса составитъ дальнѣйшую задачу нашего изслѣдованія*).

1. Исходнымъ началомъ матеріализма служитъ, какъ мы сказали, непосредственное наше сознаніе и увѣренность въ существованіи внѣшнихъ предметовъ въ томъ видѣ, въ какомъ они познаются нашими чувствами. Въ этой увѣренности заключается главное право его на существованіе и психологическое оправданіе этого существованія. Дѣйствительно, въ непосредственномъ нашемъ сознаніи мы встрѣчаемъ неизбѣжное, почти неискоренимое никакими отвлеченными умствованіями стремленіе представлять не только бытіе внѣшнихъ чувственныхъ вещей, но и всякое вообще бытіе въ формахъ бытія матеріальнаго. Исторія языка показываетъ, что всѣ почти слова (за исключеніемъ образовавшихся въ сравнительно новое время), для обозначенія абстрактныхъ понятій и предметовъ,

*) Отсюда уже видно, что какъ матеріализмъ, такъ и идеализмъ мы будемъ разсматривать здѣсь только въ онтологической точки зрѣнія, а не въ отношеніи къ положительному рѣшенію ими различныхъ философскихъ вопросовъ, напримѣръ, о первой причинѣ бытія, о происхожденіи міра и т. п. Критическому разбору этого рѣшенія мѣсто въ дальнѣйшихъ частяхъ метафизики,— въ раціональной теологіи, космологіи и психологіи. Здѣсь мы должны исключительно отвѣтить только на вопросъ: вѣрны-ли понятія матеріализма и идеализма о чувственномъ или внѣшнемъ бытіи,—абсолютное утвержденіе его, какъ единственно истиннаго бытія въ первомъ, и отрицаніе его въ послѣднемъ.

почитаемыхъ нами нематеріальными, духовными, заимствованы отъ представленій чувственныхъ и что, поэтому, первоначально духовные объекты были понимаемы, какъ объекты чувственные. Такъ, напримѣръ, самыя выраженія: духъ, душа, духовный, по коренному значенію ихъ во всѣхъ почти языкахъ означаютъ вѣтеръ, дыханіе, дымъ, испареніе, тѣнь и проч. *). Но эта необходимость матеріализаціи, такъ сказать, духовныхъ объектовъ и состояній не есть явленіе извѣстнаго только момента въ исторіи человѣческой культуры. И при дальнѣйшемъ развитіи мышленія насъ не оставляетъ неизбѣжное стремленіе представлять духовное по образцу чувственнаго и въ чувственныхъ формахъ, не смотря на утверждаемую нашимъ разумомъ неадекватность этой формы содержанію. Силу этого стремленія и опредѣляющее вліяніе его даже на ходъ философскаго мышленія испытывали иногда философы, не принадлежавшіе къ числу матеріалистовъ. Такъ, напримѣръ, Тертулліанъ рѣшительно признавалъ немыслимость чего-либо нематеріальнаго и пришелъ отсюда къ убѣжденію въ тѣлесности Божества и души; Гассенди чистосердечно признавался, что онъ о Богѣ не можетъ мыслить иначе, какъ представляя его въ матеріальной формѣ. Изъ этого врожденнаго, такъ сказать, стремленія представлять духовное по образцу чувственнаго объясняется отчасти устойчивость матеріалистическаго ученія, не смотря на постоянную и повидимому побѣдоносную борьбу съ нимъ раціонализма. Отсюда объясняется отчасти нерасположеніе, даже отвращеніе нѣкоторыхъ къ философіи и къ метафизикѣ, какъ такой области познанія, которая совершенно удаляетъ насъ изъ привычной сферы представленій въ сферу неосуществимаго для многихъ, абстрактнаго мышленія.

Но напрасно сталъ-бы матеріализмъ въ свое оправданіе ссылаться на непосредственную увѣренность въ достовѣрности нашего познанія объ окружающемъ насъ чувственномъ бытіи и на врожденное стремленіе понимать и все существующее въ матеріальной формѣ. Болѣе внимательный анализъ даже нашего непосредственнаго сознанія тотчасъ покажетъ намъ, что, не смотря на увѣренность въ реальности чувственнаго

*) Подробности см. въ статьѣ Шерцля: „Начало религій и слѣды монотеизма въ язычествѣ“. Прав. Обозр. 1884, октябрь, стр. 275—276.

бытія, въ общемъ сознаніи въ тоже время существуетъ другаго рода увѣренность въ существованіи иной дѣйствительности, не чувствами постигаемой, но не менѣе реальной, чѣмъ первая. Съ первымъ проявленіемъ сознательнаго мышленія человѣкъ всегда отличалъ и противополагалъ свое внутреннее невидимое бытіе, начало своей жизни окружающимъ его видимымъ предметамъ и эту именно противуположность, при скудости языка, старался выразить въ представленіи чего-то тонкаго, неуловимаго, совершенно непохожаго на грубые, вещественные предметы, что онъ и называлъ дуновеніемъ, паромъ, тѣнью и т. п. Что предѣлы этого невидимаго, нематеріальнаго бытія онъ не ограничивалъ собственною душею, доказательствомъ служитъ его твердая, исконная увѣренность въ существованіи высшихъ невидимыхъ существъ, духовъ. Самое представленіе о Богѣ, въ какой-бы грубой и чувственной формѣ оно первоначально ни выражалось, не возможно безъ увѣренности въ существованіи бытія совершенно отличнаго отъ окружающаго насъ міра. Вообще, непосредственное сознаніе не только твердо признавало дѣйствительность не открывающагося внѣшнимъ чувствамъ бытія, но всегда готово было думать, что это-то бытіе есть внутренняя, истинная основа бытія чувственно намъ являющагося. Такъ въ предшествующихъ философскому мышленію миѳологіяхъ, въ которыхъ мы видимъ первые опыты возвышенія мысли надъ эмпирическою дѣйствительностью, всѣ предметы природы, — свѣтила, рѣки, деревья, горы и проч. олицетворяются, представляются одушевленными, подобно намъ людямъ чувствующими, имѣющими волю, желанія. Въ существованіи этой невидимой стороны чувственнаго бытія, олицетворенной въ видѣ различныхъ боговъ, общее сознаніе народовъ увѣрено было также твердо, какъ и въ существованіи самыхъ чувственныхъ предметовъ.

Если дальнѣйшее развитіе мышленія разрушило эту, основанную на инстинктивномъ чувствѣ высшей истины и высшей дѣйствительности бытія духовнаго сравнительно съ чувственнымъ, иллюзію ума, указавъ ей законное мѣсто въ области поэзіи, то въ замѣнъ этого тоже мышленіе съ древнѣйшихъ временъ, не удовлетворяясь данною видимостію вещей, всегда стремилось отыскать за видимыми предметами ихъ невидимое

начало и сущность. Это стремленіе искать за чувственнымъ, физическимъ лежащаго за нимъ вышечувственнаго метафизическаго бытія и было исходнымъ пунктомъ всѣхъ философскихъ изслѣдованій, какъ-бы ни расходились они въ опредѣленіи этого истинно сущаго.

Такимъ образомъ, и въ непосредственномъ сознаніи, и въ дальнѣйшемъ движеніи мышленія мы находимъ два параллельныя направленія, которыя мы, конечно, можемъ назвать матеріалистическимъ и идеалистическимъ въ томъ смыслѣ, что наравнѣ съ признаніемъ истины и достовѣрности внѣшняго бытія и съ стремленіемъ представлять все сущее по образу этого бытія, въ насъ существуетъ признаніе бытія нематеріальнаго, духовнаго, съ стремленіемъ понимать все истинно сущее по образу этого бытія. Если въ виду перваго стремленія можно назвать человѣка урожденнымъ матеріалистомъ, то съ не меньшимъ правомъ, на основаніи втораго, мы должны назвать его урожденнымъ идеалистомъ.

Итакъ голосъ общаго сознанія не говоритъ ничего въ пользу матеріалистическаго воззрѣнія на сущность бытія. Основываясь на показаніяхъ этого сознанія, иначе, — того здраваго смысла, на который такъ часто любитъ ссылаться матеріализмъ въ противовѣсъ будто-бы философской абстракціи, какъ источнику идеализма, мы должны-бы признать одинаковую реальность какъ бытія чувственнаго, внѣшняго, матеріальнаго, такъ и бытія духовнаго, внутренняго, нематеріальнаго. Задача философіи должна-бы состоять лишь въ опредѣленіи взаимнаго отношенія того и другаго и, если возможно, въ объединеніи ихъ въ какомъ-либо высшемъ и единомъ ихъ началѣ и въ объясненіи возможности ихъ существованія.

Но матеріализмъ упорно отстаиваетъ одну половину свидѣтельства нашего сознанія, отрицая истину другой. Достовѣрно познается и истинно существуетъ только одно бытіе — матеріальное.

Но что такое бытіе матеріальное? Вульгарный матеріализмъ скажетъ, что этотъ вопросъ такъ простъ, что и задумываться долго надъ рѣшеніемъ его нѣтъ ни малѣйшей нужды. Матеріальное бытіе — все то, что мы видимъ, слышимъ, осязаемъ,— вообще познаемъ при помощи нашихъ чувствъ; это и есть именно то бытіе, въ реальномъ существованіи котораго такъ

непоколебимо увѣрено наше обыкновенное сознаніе. Но здѣсь-то и приходитъ намъ на помощь тотъ анализъ чувственнаго представленія, который изложенъ нами выше; онъ до очевидности ясно показываетъ намъ, какъ мало можно полагаться здѣсь на простое свидѣтельство нашего сознанія. Онъ показываетъ намъ, что вопросъ: что такое бытіе матеріальное, не такъ простъ, какъ кажется на первый взглядъ, что если и существуетъ то бытіе матеріальное, о которомъ говоритъ матеріализмъ, то въ сущности оно вовсе не то и не сходно съ тѣмъ бытіемъ, о которомъ даютъ знать намъ наши чувства и которое мы получаемъ въ ихъ ощущеніяхъ. Изъ этого анализа физическихъ, физіологическихъ и психологическихъ данныхъ, котораго не можетъ отвергнуть матеріализмъ, если хочетъ стоять на научной и при томъ эмпирической точкѣ зрѣнія, оказывается, что подлежитъ, по-крайней мѣрѣ, сильному сомнѣнію, дѣйствительно-ли существуетъ на самомъ дѣлѣ то, что матеріализмъ называетъ матеріальнымъ. Мы видѣли, что тѣ самыя свойства, которыя для непосредственнаго сознанія представляются самыми наглядно ясными признаками реальности чувственнаго бытія, исчезаютъ и являются не реальными свойствами вещей внѣ насъ существующихъ, а субъективнымъ продуктомъ нашего ощущающаго *я*, таковы напр., звуки, цвѣта, плотность, тепло, холодъ и др. Оказывается, что то, что непосредственное сознаніе, а съ нимъ и матеріализмъ, признавало истинно и реально сущимъ въ вещахъ, есть не болѣе, какъ ощущеніе и представленіе, принадлежащее ощущающему субъекту. Конечно, мы ясно сознаемъ, что это ощущеніе и представленіе не исключительно принадлежитъ намъ; оно вызывается дѣйствіемъ и прираженіемъ къ намъ окружающей насъ и внѣшней намъ дѣйствительности и составляетъ, такъ сказать, отвѣтъ нашего ощущающаго субъекта на это дѣйствіе. Но этотъ самый характеръ нашего ощущенія уже ясно показываетъ его отличіе отъ дѣйствительнаго предмета, его вызывающаго; то, *что* вызываетъ въ насъ это ощущеніе, очевидно, не имѣетъ никакого сходства съ тѣмъ, что вызывается имъ въ нашей душѣ. Вызывающая ощущеніе дѣйствительность сама по себѣ не имѣетъ ни цвѣта, ни звука, ни вкуса, ни плотности, потому что именно эти свойства и составляютъ субъективный результатъ воздѣйствія ея на насъ,

отвѣтъ на него со стороны нашего *я*. Переходя теперь отъ отдѣльныхъ впечатлѣній къ общей сложности ихъ, къ представленію всей совокупности чувственнаго бытія, къ тому, что мы называемъ внѣшнимъ міромъ, мы необходимо приходимъ къ убѣжденію, что это представленіе, этотъ существующій въ насъ міръ есть сложный продуктъ, съ одной стороны, дѣйствія на насъ неизвѣстной намъ пока внѣшней дѣйствительности, съ другой—отзвука на нее нашего собственнаго ощущающаго *я;* этотъ міръ обязанъ своимъ существованіемъ столько-же нашему *я,* сколько и внѣшнему объекту,—не *я*.

Но та точка зрѣнія, по которой матеріальнымъ признается все чувственно являющееся, именно въ томъ видѣ, въ какомъ оно является нашимъ чувствамъ, принадлежитъ, говорятъ намъ, низшему, вульгарному или, какъ принято въ настоящее время называть его, наивному матеріализму *). Стоящій на научной точкѣ зрѣнія матеріализмъ допускаетъ вообще указанные нами результаты анализа чувственнаго представленія, столь разрушительные для матеріализма обыкновеннаго. Истинно сущимъ матеріальнымъ бытіемъ мы должны почитать не тѣ чувственные предметы, или лучше сказать—представленія о нихъ, о которыхъ говоритъ намъ наше сознаніе, но то начало или бытіе, которое скрывается за этими представленіями и которое, дѣйствуя чрезъ чувства на наше *я*, производитъ эти, не имѣющіе объективности, образы физическихъ свойствъ. Положимъ, цвѣта, запахи, вкусы и пр. не суть что-либо матеріальное, а феноменъ нашего сознанія; но за этимъ феноменомъ скрывается-же что-нибудь и внѣ нашего сознанія, что

*) Хотя на самомъ дѣлѣ эта точка зрѣнія далеко не такъ вульгарна и наивна, какъ-бы можно предположить. На самомъ дѣлѣ оказывается, что и въ опредѣленія матеріи, имѣющія притязанія на научный и философскій характеръ, входятъ предикаты, основанные на предположеніи объективности чувственныхъ свойствъ. Такъ, напр. по Молешотту, сущность матеріи совершенно ясна и понятна; она для насъ не что иное и ничего болѣе, какъ совокупность (complex) свойствъ, которыя мы воспринимаемъ чувствами; за этими свойствами не скрывается ничего болѣе. Особенно часто въ опредѣленіи матеріи встрѣчается, основанный на осязаніи, признакъ плотности. Такъ, Фехнеръ матеріею и матеріальнымъ называетъ то, что дѣлается намъ замѣтнымъ посредствомъ чувства осязанія, что можно ощупать руками. (Handgreifliche Atomenlehre. 2 Aufl. 105 sq).

дѣйствуетъ на него и вызываетъ субъективные образы вещей. Но это самое *нѣчто,* необходимость существованія чего мы допустили, говоря о воздѣйствующей на нашъ духъ внѣшней причинѣ, и есть *матерія.*

Если-бы только этимъ признаніемъ *нѣчто,* скрывающагося за видимостію явленій, ограничился матеріализмъ, то конечно противъ него мы ничего не имѣли-бы возразить, точно также, какъ не имѣли-бы ничего сказать и противъ названія этого *нѣчто* матеріею, въ смыслѣ отличенія этого дѣйствующаго посредствомъ чувствъ на нашъ духъ начала отъ воспринимающаго это дѣйствіе начала, называемаго духовнымъ, *духомъ.* Но въ такомъ случаѣ самое существованіе матеріализма, какъ опредѣленнаго философскаго направленія, потеряло-бы смыслъ и значеніе. Дѣйствительный смыслъ матеріализма въ томъ и состоитъ, что а) онъ признаетъ это *нѣчто* (матерію), составляющее основу внѣшняго міра, именно за бытіе, имѣющее чувственныя свойства, называемыя общимъ сознаніемъ матеріальными,—свойства, объективный характеръ которыхъ онъ, повидимому, согласился отвергнуть, допустивъ выводы анализа чувственнаго представленія; что б) онъ признаетъ это бытіе единственно истинно сущимъ, отвергая возможность всякаго другаго.

а) Чтобы показать, что, утверждая первое, мы вовсе не навязываемъ такъ называемому научному матеріализму воззрѣній наивнаго матеріализма, которыхъ онъ, повидимому, чуждается, посмотримъ на то понятіе о матеріи, которое онъ даетъ намъ. Матерія, по согласному опредѣленію новѣйшихъ матеріалистовъ, есть совокупность безчисленнаго множества первоначальныхъ недѣлимыхъ, абсолютно малыхъ, невѣсомыхъ частичекъ вещества, называемыхъ *атомами.* Относительнымъ положеніемъ этихъ атомовъ и движеніемъ ихъ условливается все разнообразіе бытія и все разнообразіе нашихъ представленій объ этомъ бытіи, такъ какъ и самъ представляющій въ сущности есть комплексъ тѣхъ-же атомовъ. Мы не станемъ входить здѣсь въ разборъ атомической теоріи вещества. Обратимъ лишь вниманіе на то, возможно-ли самое представленіе *матеріальнаго* атома (ибо, очевидно, только такой атомъ можетъ имѣть значеніе для матеріализма) безъ представленія

тѣхъ самыхъ чутственныхъ свойствъ, которыя самъ матеріализмъ вынужденъ былъ признать субъективными? При сколько-нибудь внимательномъ взглядѣ на дѣло оказывается, что нѣтъ, и что замѣняя видимое нами чувственное бытіе невидимыми, лежащими въ его основѣ атомами, матеріализмъ нисколько неуничтожилъ всѣхъ прежнихъ результатовъ критическаго анализа эмпирической дѣйствительности, но только замаскировалъ ихъ и отодвинулъ на задній планъ, въ абстракную область. И атомы, если дѣйствительно желаемъ представить здѣсь нѣчто матеріальное, мы необходимо должны мыслить имѣющими всѣ тѣ свойства и признаки, какіе мы приписываемъ внѣшнимъ предметамъ и которые оказались субъективными. Такъ атомъ, какъ-бы онъ малъ ни былъ, мы необходимо должны представлять имѣющимъ извѣстную величину, плотность, очертаніе, движеніе; слѣдовательно, и атому мы должны приписать по крайней мѣрѣ важнѣйшія изъ тѣхъ физическихъ свойствъ, какія мы приписываемъ видимымъ нами тѣламъ. Итакъ, если мы признаемъ вѣрными вышеприведенные нами результаты анализа этихъ свойствъ, то должны будемъ признать, что и въ представленіи атома мы имѣемъ предъ собою не образъ самаго по себѣ сущаго бытія, служащаго основаніемъ извѣстныхъ физическихъ свойствъ, но тоже самое бытіе феноменальное, въ представленіе котораго входитъ тотъ-же субъективный элементъ, какъ и въ представленіе прочихъ чувственныхъ вещей. Но этого мало; если желаемъ быть послѣдовательными, то должны будемъ приписать атому и тѣ, такъ называемыя Локкомъ, вторичныя свойства, которыя оказались явно субъективными, напр. цвѣтъ, окраску и т. п. Эта мысль наша на первый разъ можетъ показаться парадоксальною; но она не покажется такою, если мы нѣсколько абстрактное понятіе атома сведемъ къ эмпирической наглядности. Представимъ себѣ, что какая-нибудь неизвѣстная намъ сила или усилила наше зрѣніе, или увеличила невидимый по своей чрезвычайной малости атомъ въ милліонъ, положимъ, и болѣе разъ,—словомъ настолько, что онъ изъ невидимаго сдѣлался доступнымъ нашему наблюденію. Какимъ-бы онъ представился намъ? Что онъ оказался-бы имѣющимъ фигуру, плотность, извѣстную мѣру протяженности,—это несомнѣнно и этого не отвергнутъ матеріалисты, приписывающіе эти свойства мате-

ріи самой по себѣ. Но онъ кромѣ того оказался-бы дѣйствующимъ и на всѣ органы нашихъ чувствъ, подобно всѣмъ внѣшнимъ предметамъ; мы-бы его увидали, а это возможно только подъ условіемъ свѣтовыхъ ощущеній въ нашемъ зрѣніи; какъ тѣло плотное, онъ при ударѣ долженъ-бы издавать звукъ; онъ долженъ-бы производить извѣстное ощущеніе на осязаніе, быть гладкимъ или шероховатымъ, долженъ вызывать ощущеніе температуры и пр. Иначе, если-бы онъ не производилъ въ насъ этихъ ощущеній, онъ и не существовалъ-бы для насъ, какъ внѣшній объектъ; мы-бы его и не видали. Но если такъ, то между вульгарнымъ матеріализмомъ, называющимъ матеріальными окружающія насъ и чувствами постигаемыя вещи, и матеріализмомъ, различающимъ субъективный феноменъ—ощущаемыя нами свойства и матерію саму по себѣ, какъ основу этого феномена (т. е. атомы),— не будетъ никакого различія. И допуская атомы или матерію саму по себѣ, мы никакъ не можемъ почитать ихъ единственно сущимъ бытіемъ, такъ какъ и самое понятіе атома при его анализѣ необходимо ведетъ насъ также, какъ и анализъ обыкновеннаго чувственнаго бытія, къ предположенію двухъ слагающихъ это бытіе элементовъ—субъективнаго и объективнаго. Что такое этотъ объективный элементъ чувственнаго бытія, мы не знаемъ и не касаемся этого вопроса; ясно только одно, что этотъ элементъ, это истинно сущее, а не являющееся только въ чувственномъ бытіи, не есть *та матерія*, о которой говоритъ матеріализмъ, потому что всѣ тѣ свойства, которыми матеріалистъ характеризуетъ свое понятіе о матеріи, суть неизбѣжно тѣ самыя чувственныя свойства, субъективнаго значенія которыхъ не можетъ не признать и самый матеріализмъ.

б) До сихъ поръ мы останавливали наше вниманіе на той сторонѣ реальнаго бытія, которая и общимъ сознаніемъ и матеріализмомъ безспорно признается матеріальною. Мы видѣли, что эта сторона бытія, будемъ-ли имѣть въ виду отдѣльныя вещи и ихъ физическія свойства, или предполагаемое начало этихъ вещей (матерію, атомы), если и можетъ быть названа матеріальною, то никакъ не въ смыслѣ матеріализма, такъ какъ то, что собственно матеріализмъ признаетъ матеріею, въ сущности все почти слагается изъ завѣдомо субъ-

ективныхъ опредѣленій и признаковъ. Теперь мы обратимъ вниманіе на другую сторону реальнаго бытія, которая общимъ сознаніемъ обыкновенно противополагается бытію матеріальному, но которую матеріализмъ, вопреки его голосу, старается включить въ свое общее понятіе абсолютной матеріальности всего сущаго, въ своей формулѣ: не существуетъ ничего кромѣ матеріальнаго. Посмотримъ, можетъ-ли эта сторона бытія быть подведена подъ это понятіе и носитъ-ли она на себѣ тѣ признаки, которые матеріализмъ считаетъ существенными признаками матеріальнаго бытія?

Какой существенный признакъ матеріальнаго бытія? Матеріальнымъ мы называемъ, и матеріалисты согласны съ нами, въ смыслѣ онтологическомъ все то, что можетъ быть механически или химически разложено на части, которыя въ послѣдней инстанціи разрѣшаются на неразложимые уже атомы. Въ смыслѣ гносеологическомъ матеріальнымъ мы называемъ то, о чемъ получаемъ или можемъ получить познаніе посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, что можемъ видѣть, слышать, осязать и проч. Но все-ли существующее въ мірѣ такого рода, чтобы къ нему могли быть приложены оба эти признака?

Обратимся сначала къ міру физическому. Мы видимъ, напримѣръ, дѣйствіе силы тяготѣнія; знаемъ, что вслѣдствіе этой силы всѣ тѣла на землѣ стремятся къ ея центру. Реальности этой силы никто не отвергаетъ; никто не скажетъ, что она не существуетъ. Но приложимы-ли къ этой силѣ два упомянутые признака матеріальности: онтологическій и гносеологическій? Можетъ-ли кто сказать, что силу тяготѣнія къ центру земли можно механически раздѣлить на части, химически разложить, что эта сила слагается изъ атомовъ? Можно-ли саму по себѣ эту силу видѣть, осязать, слышать? Очевидно, подобной нелѣпости никто не скажетъ. Если-бы мы докопались до центра земли, то и тамъ конечно не нашли-бы никакого матеріальнаго предмета, о которомъ могли-бы сказать: этотъ-то предметъ и есть сила тяготѣнія. Итакъ, мы здѣсь признаемъ дѣйствительно существующимъ нѣчто такое, что очевидно не носитъ признаковъ матеріальнаго бытія. Что сказали мы о силѣ тяготѣнія, то, очевидно, должны сказать и о всякой другой силѣ природы. Мы видимъ, слышимъ и проч. перемѣны, производимыя тою или другою силою въ окружающихъ насъ

предметахъ, но не видимъ, не ощущаемъ внѣшними чувствами самой этой силы. Этотъ нечувственный, не матеріальный характеръ каждой силы до такой степени ясенъ для непосредственнаго разумнаго сознанія, что мы сочли-бы нелѣпостью такого рода, напримѣръ, выраженія, что силу можно раздѣлить на нѣсколько кусковъ, что ее можно увидѣть или ощупать, что она сложена изъ такого-то количества атомовъ и т. п. Между тѣмъ съ строго матеріалистической точки зрѣнія подобнаго рода выраженія должны-бы быть ничуть не странными и самыя дѣйствія ничуть не невозможными.

Возьмемъ теперь другое понятіе, прилагаемое къ области бытія матеріальнаго,—понятіе закона. Извѣстно, что всѣ явленія природы совершаются по опредѣленнымъ законамъ; изучаютъ эти законы различныя эмпирическія науки: химія—законы сложенія и разложенія веществъ, физика—законы механическіе и физическіе, физіологія—законы органической жизни и проч. Существуютъ - ли эти законы на самомъ дѣлѣ, или нѣтъ? Кажется, смѣшно-бы и спрашивать о томъ; за реальное ихъ бытіе ручается уже самое существованіе наукъ, которыя занимаются ихъ опредѣленіемъ, и очевидныя явленія природы, совершающіяся по этимъ законамъ. Но прилагаются-ли къ нимъ тѣ признаки матеріальнаго бытія, какіе указаны нами выше? Очевидно, нѣтъ; законы химическаго сродства выражаются въ очень опредѣленныхъ комбинаціяхъ вещества; но самыхъ законовъ никто не можетъ ни видѣть, ни взвѣсить, ни разложить на части. Самое приложеніе подобныхъ выраженій къ слову: законъ природы, кажется намъ въ высшей степени страннымъ.

Итакъ, въ понятіяхъ силъ и законовъ природы мы нашли въ самой области матеріальнаго бытія нѣчто такое, что необходимо признаемъ существующимъ, что изучаемъ, какъ реально сущее, но чему приписать признаки матеріальнаго бытія было-бы рѣшительнымъ насиліемъ разуму, дѣломъ немыслимымъ.

Какъ-же теперь матеріализмъ устраняетъ это рѣшительное противорѣчіе собственному принципу, и при томъ въ той его области, которую обыкновенно и безспорно считаютъ матеріальной. Для этого мы имѣемъ готовыя формулы, которыми матеріализмъ думаетъ сгладить указанное затрудненіе и вклю-

чить понятія силы и законовъ природы подъ тоже понятіе матеріальнаго бытія, какъ единственно сущей реальности: силы природы, говорятъ одни, тожественны съ матеріею; силы природы имманентны веществу; силы и законы природы не суть что либо отличное отъ матеріи, но ея свойства или качества.

Что касается до первой формулы, то не смотря на то, что она, повидимому, всего послѣдовательнѣе выражаетъ матеріалистическій принципъ: не существуетъ ничего кромѣ матеріи, она сама по себѣ принадлежитъ къ числу самыхъ неудачныхъ и потому сами матеріалисты не особенно сильно отстаиваютъ ее. Въ самомъ дѣлѣ, если выраженіе: сила тожественна съ матеріею, понимать въ точномъ и буквальномъ смыслѣ, то мы въ понятіи силы получаемъ, только въ другихъ словахъ, тоже понятіе матеріи. А если такъ, то сила, которая въ сущности тожественна съ матеріею, есть тоже самое, что и она, должна носить на себѣ и всѣ тѣ признаки, которыми характеризуется матерія. Въ онтологическомъ значеніи она должна слагаться изъ частей, состоять изъ атомовъ; въ гносеологическомъ— должна быть познаваема чувствами, видима, осязаема и проч. Мы придемъ къ тому, совершенно немыслимому, представленію, о которомъ говорили выше и принять которое стѣснится самый матеріализмъ.

Но положимъ, скажетъ матеріалистъ, первая формула не удачна. Сила не есть тоже, что матерія, но она имманентна матеріи и немыслима безъ нея, какъ нѣчто само по себѣ сущее, слѣдовательно, противоположное матеріи. Совершенно вѣрно, что силы и законы физической природы не существуютъ сами по себѣ безъ вещества, въ которомъ обнаруживаются и въ этомъ смыслѣ могутъ быть названы имманентными веществу, немыслимыми самобытно существующими, безъ него. Но дѣло въ томъ, что этою формулою ровно ничего не выигрывается для доказательства матеріалистическаго принципа: нѣтъ ничего кромѣ матеріальнаго. Понятіе имманентности силы матеріи говоритъ только объ ихъ необходимой взаимной связи и отношеніи, но нисколько не говоритъ объ ихъ тожествѣ или единствѣ. Два предмета въ своемъ существованіи могутъ вполнѣ зависѣть одинъ отъ другаго, но отъ этого они не сольются въ одинъ предметъ, а все-таки останутся двумя предметами, хотя они въ своемъ бытіи и неразрывно связаны другъ съ

другомъ и существованіе одного немыслимо безъ существованія другаго. Электричество, напримѣръ, свѣтъ, теплота, звукъ, движеніе не могутъ существовать, конечно, безъ матеріи, въ которой они обнаруживаются; однакоже они не суть тоже самое, что вещество, въ которомъ они дѣйствуютъ. Такъ, кусокъ желѣза можетъ существовать и безъ тѣхъ магнетическихъ явленій, которыя въ немъ обнаруживаются при намагничиваніи. Камень существуетъ и безъ толчка, который заставилъ его катиться; сила механическаго движенія, хотя и не можетъ обнаружиться, если-бы ей не попался камень или другое вещество, но не есть еще самый этотъ камень. Точно также и сила магнетическая, хотя не можетъ обнаружиться безъ желѣза, но не есть это самое желѣзо, въ которомъ она обнаружилась. Органическая жизнь не можетъ существовать безъ данной комбинаціи матеріальныхъ элементовъ, составляющихъ то, что мы называемъ органическимъ тѣломъ, но она не есть тоже, что самое это тѣло, какъ извѣстный аггрегатъ мертвыхъ физико-химическихъ элементовъ. Вообще, всѣ силы и законы, которые мы видимъ въ природѣ, хотя не могутъ обнаруживаться безъ вещества, въ которомъ дѣйствуютъ, и въ этомъ смыслѣ, пожалуй, могутъ быть названы имманентными матеріи, но не суть тоже, что вещество, въ которомъ дѣйствуютъ, и по своему существу отличны отъ вещества, не матеріальны.

Это различіе ихъ отъ вещества уже показываетъ, что онѣ не могутъ быть и свойствами или качествами матеріи, какъ гласитъ третья матеріалистическая формула. Если-бы онѣ были свойствами или качествами матеріи, то онѣ а) должны-бы быть по своему существу однородными съ матеріею, иначе — матеріальными, потому что свойство, конечно, не можетъ быть чѣмъ либо противоположнымъ тому, чего свойство оно составляетъ; б) онѣ должны-бы быть постоянною, неотъемлемою принадлежностью матеріи. Но ни того, ни другаго мы не можемъ сказать объ отношеніи силы къ матеріи. Напротивъ, почитая силу свойствомъ матеріи, мы допускаемъ прямое логическое противорѣчіе. Это противорѣчіе состоитъ въ томъ, что одному и тому-же объекту — матеріи, мы должны приписать противорѣчащіе и взаимно исключающіе себя предикаты. Существенный признакъ матеріи, согласно усвояемый ей всѣми матеріалистами, есть инерція; но въ тоже время ей приписы-

вается другой, также существенный признакъ—сила, т. е. дѣятельность, активность. Какимъ-же образомъ возможно совмѣщеніе въ одномъ объектѣ обоихъ этихъ признаковъ, отрицающихъ одинъ другой? Какъ одинъ объектъ можетъ быть въ тоже время и недѣятельнымъ и дѣятельнымъ, какъ ему могутъ принадлежать и инерція и сила? Какъ онъ въ тоже время можетъ быть и субстратомъ дѣйствія силы (т. е. матеріею въ точномъ смыслѣ) и силою, дѣйствующею на этотъ субстратъ? — Далѣе, какъ мы сказали, если сила есть существенное свойство матеріи, то она должна быть постояннымъ свойствомъ ея. Но такъ-ли это на самомъ дѣлѣ? Можемъ-ли мы сказать, что магнетизмъ, обнаруживающійся въ этомъ кускѣ желѣза, есть качество или свойство этого желѣза? Что движеніе камня, катящагося вслѣдствіе толчка отвнѣ, есть существенная принадлежность этого камня? Очевидно, нѣтъ; потому что существенныя свойства предмета суть постоянная принадлежность его природы, а не явленія, въ немъ производимыя внѣшнею ему причиною. Кусокъ желѣза можетъ вовсе и не обнаруживать магнитности, камень—не двигаться. Всѣ эти явленія возникаютъ не изъ самой природы этихъ предметовъ, не суть, слѣдовательно, ихъ качества или свойства, но только *явленія* въ нихъ вызванныя дѣйствіемъ на нихъ внѣшнихъ силъ. О самыхъ этихъ предметахъ или веществахъ, въ которыхъ обнаруживаются силы, можемъ сказать только то, что они имѣютъ возможность или способность, при дѣйствіи на нихъ извѣстныхъ силъ, обнаруживать извѣстныя явленія, желѣзо, напримѣръ, намагничиваться, камень катиться. Обобщая теперь и распространяя все сказанное нами на всѣ силы и законы природы, мы очевидно не имѣемъ права утверждать, что они суть аттрибуты, качества или свойства матеріи, а имѣемъ право сказать только то, что матерія имѣетъ возможность или способность обнаруживать извѣстныя явленія подъ воздѣйствіемъ извѣстныхъ силъ и опредѣляющихъ ихъ дѣйствія законовъ. Но этимъ самымъ уже предполагается, что силы и законы суть нѣчто самостоятельное, не производное изъ матеріи и не могущее быть простымъ ея свойствомъ*).

*) Что понятіе силы природы не можетъ быть выведено изъ понятія матеріи, что сила не можетъ быть свойствомъ матеріи, съ этимъ вынуждены согласиться и сами матеріалисты. „Сумма силъ, которую мы называемъ духомъ,

Такимъ образомъ, не желая признавать истинно существующимъ ничего кромѣ вещественнаго, матеріализмъ запутывается въ безвыходныхъ противорѣчіяхъ себѣ даже въ той области, которую считаетъ самою безспорною своею принадлежностію — въ области бытія внѣшняго, чувственнаго. Чтобы выпутаться изъ этихъ противорѣчій, нѣкоторые матеріалисты прибѣгаютъ къ послѣднему, героическому средству — къ уничтоженію тѣхъ самыхъ понятій, которыя порождаютъ такое противорѣчіе, не смотря на то, что они составляютъ краеугольные, такъ сказать, камни его ученія,—это понятія силы и матеріи. Въ этомъ уничтоженіи они основываются на авторитетѣ извѣстныхъ естествоиспытателей. Такъ, по словамъ извѣстнаго физика нашего времени Дюбуа-Реймона, понятіе силы есть не что иное, какъ не имѣющая реальности абстракція нашего ума. „Сила есть не что иное, какъ тайное исчадіе непреодолимаго стремленія нашего къ олицетворенію. Это какъ-бы реторическая уловка нашего ума, хватающагося за тропы, когда у него для точнаго названія нѣтъ яснаго представленія“. Не лучшаго мнѣнія Дюбуа-Реймонъ и о матеріи; и она также, какъ и сила, есть только условное отвлеченіе отъ реально существующаго. „Если идти до конца“, говоритъ онъ, „то легко убѣдиться, что ни матеріи, ни силъ не

душею, мыслію“, говоритъ Бюхнеръ, „точно также не можетъ быть непосредственно воспринята нашими чувствами, какъ и всякая другая сила природы,— магнетизмъ, электричество и т. д.; о силѣ можно заключать только по ея обнаруженію. Мы опредѣлили силу, какъ свойство вещества, и видѣли, что та и другое нераздѣльны: однако-же, по понятію (begreiflich), та и другое далеко не сходны между собою; въ извѣстномъ смыслѣ они даже прямо отрицаютъ одна другое. По-крайней мѣрѣ мы не знаемъ, какъ можно иначе опредѣлить и представить себѣ духъ, силу природы, иначе, какъ чѣмъ-то нематеріальнымъ, такимъ, что само по себѣ исключаетъ матерію, ей противоположную“. (Цит. у Мейера въ его Philosop. Zeitfragen. 1874, 20, 21). Но тѣмъ не менѣе считая немыслимымъ отожествленіе силы и матеріи и выведеніе первой изъ послѣдней, Бюхнеръ въ тоже время, въ интересѣ своего міросозерцанія, считаетъ необходимымъ опредѣлить силу, какъ свойство матеріи, потому что иначе, какъ замѣчаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, „мы должны-бы признать нѣчто нематеріальное“,— что, само собою разумѣется, невозможно. Итакъ матеріалистическій предразсудокъ, упорно отрицающій бытіе чего-либо невещественнаго, оказываетъ до такой степени подавляющее вліяніе на мышленіе матеріалистовъ, что заставляетъ немыслимое въ сущности и непонятное признавать истиннымъ и допускать явное логическое противорѣчіе.

существуетъ; то и другое—абстракціи, взятыя съ различныхъ точекъ зрѣнія отъ вещей, какъ онѣ суть на самомъ дѣлѣ". Съ этими словами вполнѣ согласенъ Бюхнеръ; ихъ съ сочувствіемъ приводитъ и Молешоттъ *).

При такомъ неожиданномъ оборотѣ дѣла, спрашивается, изъ за чего-же хлопочетъ матеріализмъ, усиливаясь доказать, что существуетъ только матеріальное бытіе? Неужели онъ доказываетъ существованіе предметовъ (матерія и сила), понятія о которыхъ самъ-же признаетъ лишенными всякаго реальнаго значеніи?

Что въ интересахъ извѣстныхъ естествоиспытателей было нѣкоторое основаніе почитать понятія силы и матеріи безсодержательными абстракціями, — это понятно. Признавая ихъ таковыми, они ближайшимъ образомъ желали устранить изъ области естествознанія безплодныя для чисто эмпирической науки разсужденія объ основныхъ началахъ бытія, устранить такъ называемую ими метафизику, какъ науку, разсуждающую о недоступныхъ опыту отвлеченностяхъ. Этому остракизму у нихъ одинаково подвергаются и идеализмъ (признающій началомъ бытія силу) и матеріализмъ (признающій такимъ началомъ матерію); истинно существующее для науки и научно изучаемое ею,—это *явленіе*. Право или нѣтъ въ этомъ случаѣ естествознаніе, дѣйствительно-ли въ такъ называемыхъ имъ абстрактныхъ понятіяхъ нѣтъ никакого реальнаго содержанія, это вопросъ для насъ теперь сторонній **). Замѣтимъ только, что при одинаковой опалѣ, которой подвергаются иногда въ естествознаніи какъ матерія, такъ и сила, матеріализму слѣ-

*) Слова Дюбуа-Реймона у Lange въ его Geschichte des Materialismus. 2 B. 204. Büchner, Kraft und Stoff. 1, 2. Съ мнѣніемъ Дюбуа согласенъ и извѣстный физіологъ Гельмгольцъ; и онъ считаетъ понятіе силы и матеріи „необходимымъ вымысломъ (Dichtung), съ психологическою понудительностію возникающимъ въ нашемъ умѣ олицетвореніемъ". Если несправедливо считать силу чѣмъ-либо самостоятельно сущимъ, то „столько же ошибочно считать и матерію чѣмъ-либо дѣйствительнымъ, а силу, наоборотъ, простымъ понятіемъ, которому ничего въ дѣйствительности не соотвѣтствуетъ. Оба понятія скорѣе суть абстракціи отъ дѣйствительности, образовавшіяся совершенно одинаковымъ образомъ; мы никогда не можемъ понять матеріи самой по себѣ, но только при помощи ея силъ". Lange, ib. p. 216.

**) Отвѣтъ на него отчасти данъ нами въ критикѣ позитивизма, съ гносеологическими воззрѣніями котораго сходятся мнѣнія упомянутыхъ натуралистовъ. См. статью: „Возможна-ли философія?" въ *Сочиненіяхъ В. Д. Кудрявцева-Платонова,* т. 1. вып. 1. стр. 41 и слѣд. Сравн. также статью: Нужна-ли философія?" ibid. стр. 86 и слѣд.

довало-бы ссылаться на подобнаго рода воззрѣніе съ большею осторожностью и не ставить его во главу своего міросозерцанія, какъ то дѣлаетъ, напримѣръ, Бюхнеръ. Въ самомъ дѣлѣ, если-бы матеріализмъ принялъ это воззрѣніе серьезно и искренно, то онъ, очевидно, этимъ подписалъ-бы свой смертный приговоръ. Матеріализмъ, какъ философское ученіе, очевидно, есть ученіе о сущности бытія; его задача въ томъ именно и состоитъ, чтобы показать, *что* такое дѣйствительно существуетъ за психическими и физическими явленіями, и онъ рѣшаетъ ее такъ, что существуетъ только матерія; противоположное воззрѣніе онъ объявляетъ неистиннымъ. Но если ни матерія, ни сила на самомъ дѣлѣ не существуютъ, то что-же собственно существуетъ? Что такое вещи, какъ онѣ на самомъ дѣлѣ суть, о которыхъ упоминаетъ и Дюбуа-Реймонъ и съ которыхъ *сняты*, не имѣющія реальнаго значенія, понятія силы и матеріи? Такъ какъ абстракціи сняты съ дѣйствительно существующихъ и чувствами постигаемыхъ явленій, то, очевидно, единственно истинно сущимъ и могутъ быть только явленія, какъ таковыя; ибо за ними нѣтъ ничего. Съ обычною матеріализму непослѣдовательностью онъ съ большою охотою готовъ признать этотъ выводъ (Молешоттъ), забывая, что этимъ онъ совершенно уничтожаетъ свой философскій характеръ, потому что научное изученіе явленій, какъ явленій, вполнѣ исчерпывается естествознаніемъ и, если не можетъ быть вопроса о лежащемъ за явленіями, то не можетъ быть и никакой философіи, матеріалистической также, какъ и всякой другой.

Но признавая одни только явленія истинно существующими и въ тоже время желая удержать свой матеріалистическій принципъ, матеріализмъ запутывается въ новыя, безвыходныя противорѣчія. Прежде всего, явленіе, по самому понятію своему, съ одной стороны, предполагаетъ нѣчто, что является, т. е. его причину или начало; съ другой—субъектъ, которому что-либо является; явленіе есть явленіе чего-нибудь и для кого-нибудь. Но причину или основу явленій, т. е. матерію, матеріализмъ самъ-же уничтожилъ, признавъ ее нереальнымъ, абстрактнымъ понятіемъ нашего ума. Итакъ, у него явленіе виситъ на воздухѣ, есть явленіе неизвѣстно чего, есть противологическое дѣйствіе безъ причины. Но явленіе, какъ мы сказали, есть явленіе кому-нибудь или для кого-нибудь. Итакъ, матеріализмъ

долженъ признать субъектъ, которому что-либо является, т. е. наше *я*,—и этотъ субъектъ, очевидно, не можетъ самъ быть матеріальнымъ, такъ какъ понятіе матеріальности уже уничтожено. Такимъ образомъ, истинно сущимъ и реальнымъ мы собственно должны признать нематеріальный субъектъ, которому является *нѣчто*, не имѣющее само никакой реальной основы,—субъектъ, на который дѣйствуютъ не коренящіеся ни на чемъ феномены. Но если мы теперь вспомнимъ результаты анализа чувственнаго представленія и обратимъ вниманіе на то, что въ такъ называемомъ чувственномъ явленіи, данномъ намъ въ представленіи, главный элементъ есть субъективный, то при отрицаніи реальности матеріи и силъ природы, съ одной стороны, и при немыслимости явленія, феномена безъ реальной какой-либо основы или причины—съ другой, мы должны будемъ остановиться на мысли, что такъ называемыя явленія суть явленія ощущающаго субъекта, феномены нашего *я*. Такимъ образомъ съ признаніемъ матеріи и силъ абстрактными (въ смыслѣ нереальности) понятіями, матеріализмъ не только разрушаетъ самъ себя, но и пролагаетъ прямую дорогу крайнему идеализму.

Далѣе, въ самомъ признаніи матеріи и силъ природы нереальными, абстрактными понятіями, заключается новое противорѣчіе. Въ какомъ смыслѣ матеріализмъ называетъ эти понятія абстракціями? Если въ смыслѣ необъективности, неистины этихъ понятій (что, какъ мы видѣли, и дѣйствительно имѣется здѣсь въ виду), то онъ, очевидно, становится здѣсь на скользкую и очень опасную дорогу. Эта дорога прямо ведетъ къ уничтоженію истины всякаго познанія, въ томъ числѣ и эмпирическаго. Ибо въ чемъ и состоитъ задача научнаго познанія природы, какъ не въ открытіи и опредѣленіи силъ и законовъ нрироды, общихъ для всѣхъ частныхъ предметовъ и явленій? Если понятія объ этихъ силахъ и законахъ суть не болѣе, какъ пустыя отвлеченности въ смыслѣ нереальности, то наука занимается не чѣмъ-либо существующимъ, но пустыми миражами нашего субъективнаго познанія. Истинно сущимъ будетъ одно конкретное, индивидуальное, но оно, будучи предметомъ чувственнаго воззрѣнія, не имѣетъ интереса для науки, которая не изучаетъ, да и не можетъ изучить конкретнаго по его безпредѣльной множественности, но

стремится къ изслѣдованію общаго, общихъ законовъ явленій,—того самаго, что матеріализмъ называетъ отвлеченнымъ*). Но если достоинство науки и самое ея существованіе запрещаютъ намъ понимать отвлеченность понятій въ смыслѣ ихъ неистины и нереальности, то остается одно, и при томъ, единственно вѣрное мнѣніе, что въ общемъ и отвлеченномъ понятіи содержится элементъ реальный, обозначающій истинное въ бытіи. Если въ понятіи нашъ разумъ отвлекаетъ что либо отъ реальнаго, то это самое отвлекаемое не есть пустой вымыселъ воображенія, но дѣйствительно реальный элементъ знанія, и при томъ элементъ для науки важнѣйшій, такъ какъ изъ многообразія явленій мы здѣсь беремъ важнѣйшее и существенное. Поэтому, и въ отношеніи къ разсматриваемымъ нами понятіямъ силы и матеріи, абстрактный характеръ этихъ понятій нисколько не можетъ служить доказательствомъ ихъ нереальнаго значенія, такъ какъ, отвергая такое значеніе абстрактныхъ понятій, мы отвергали-бы смыслъ и объективную истину всякаго научнаго познанія. И каждая наука занимается не конкретными предметами и мимолетными ихъ явленіями, но тѣмъ, что въ нихъ есть общаго и существеннаго, или что тоже,—имѣетъ дѣло не съ чувственными воззрѣніями, а съ понятіями, изъ которыхъ каждое необходимо есть абстрактное. Большая-же или меньшая степень отвлеченности сама по себѣ не можетъ служить мѣриломъ объективной истины или неистины содержанія понятій; она можетъ лишь опредѣлять гносеологическій способъ изслѣдованія даннаго понятія и мѣсто, какое должно занимать это понятіе въ ряду научныхъ знапій. Такъ напр. основныя и наиболѣе общія понятія: матеріи, силы, закона и пр., могутъ быть предметомъ философскаго изслѣдованія, тогда какъ понятія болѣе конкретныя — содержаніемъ эмпирическаго знанія. Рѣшающее-же значеніе въ сужденіи объ истинѣ или неистинѣ понятій должна имѣть не степень ихъ отвлеченности, но то, вѣрно-ли логически составлено понятіе и съ дѣйствительныхъ-ли предметовъ сняты тѣ признаки, которые вошли въ составъ его. Но что понятія силы и матеріи

*) Въ этомъ отношеніи можно согласиться съ замѣчаніемъ Гегеля, что конкретное не можетъ быть научно познаваемо потому, что начавъ описаніе какого либо конкретнаго предмета, мы не успѣли бы его кончить, такъ какъ самый предметъ истлѣлъ-бы, пока мы его описывали.

суть логически правильно составленныя и раціонально необходимыя абстракціи, что онѣ сняты съ дѣйствительныхъ отличій, свойствъ предметовъ и явленій,—съ этимъ, какъ мы видѣли, вынужденъ согласиться и самый матеріализмъ. Но въ такомъ случаѣ абстрактность понятій матеріи и силы не только ничего не говоритъ въ пользу матеріализма, но несомнѣнно опровергаетъ его, предполагая, по крайней мѣрѣ, существованіе двухъ, не сводимыхъ одинъ на другой рядовъ явленій, или свойствъ противуположнаго характера, — явленій, съ которыхъ снято понятіе матеріи и которыя можно назвать матеріальными,—и явленій противоположнаго свойства, не сводимыхъ къ понятію матеріи, которыя должно поэтому назвать не матеріальными и съ которыхъ снято понятіе силы.

До сихъ поръ мы имѣли въ виду одно внѣшнее, чувственное бытіе и, надѣемся, показали, что даже въ этомъ бытіи, повидимому, безспорно признаваемомъ матеріальнымъ, находятся элементы, которые не имѣютъ признаковъ бытія матеріальнаго, но которые тѣмъ не менѣе и самый матеріализмъ вынужденъ признать реально-сущимъ бытіемъ. Теперь перейдемъ къ другой сторонѣ бытія, которую общее сознаніе противополагаетъ бытію матеріальному, какъ совершенно отличный отъ него, но тѣмъ не менѣе, реальный видъ сущаго. Это область бытія психическаго, куда входятъ всѣ обнаруженія психической жизни какъ у человѣка, такъ и у другихъ живыхъ существъ. Въ противорѣчіе общему сознанію, матеріализмъ не признаетъ принципіальнаго различія между психическими и физическими явленіями, и подводитъ ихъ подъ одно общее понятіе бытія матеріальнаго въ указанной нами формулѣ: все существующее матеріально. Посмотримъ теперь, могутъ-ли быть приложены къ обнаруженіямъ духовнаго бытія тѣ признаки матеріальности, которые матеріализмъ считаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и признаками всего реально сущаго.

Прежде всего, предложимъ себѣ простой вопросъ: существуютъ-ли реально психическія явленія, напр., надежда, гнѣвъ, мысль объ извѣстномъ предметѣ, представленіе, печаль и т. п.? Повидимому, странно и спрашивать объ этомъ. О дѣйствительномъ существованіи этихъ явленій удостовѣряетъ насъ не только наше сознаніе, точно также и съ такою-же силою убѣдительности, какъ и о явленіяхъ физическихъ, но и чисто

осязательные, матеріальные, такъ сказать, признаки ихъ дѣйствительности, — именно, дѣйствія и видоизмѣненія какъ въ нашемъ организмѣ, такъ и въ окружающихъ насъ матеріальныхъ предметахъ, происходящія отъ этихъ явленій. Разгнѣванный человѣкъ можетъ ударить, опечаленный — заплакать, возникшая въ умѣ мысль можетъ перейти въ дѣйствительность въ видѣ дома, устроеннаго по мысленному плану, книги, машины, извѣстнаго поступка. Все это осязательныя, эмпирическія доказательства реальности психическихъ фактовъ; отъ не реальнаго, не истинно существующаго не можетъ произойти дѣйствительное. Итакъ, психическіе факты реально существуютъ. Но теперь спросимъ: могутъ-ли быть приложены къ нимъ признаки матеріальнаго существованія, какъ гносеологическій (доступность чувствамъ), такъ и онтологическій (вещественность)? Можемъ-ли мы сказать, что такое-то представленіе, мысль, чувство можно видѣть, слышать, схватить рукою, взвѣсить и пр.? Можемъ-ли мы сказать, что такая-то мысль, чувство, понятіе состоитъ изъ такихъ-то атомовъ или матеріальныхъ частицъ? Что это невозможно, — для каждаго очевидно. Самый рѣшительный матеріалистъ не скажетъ этого; онъ скажетъ только то, что причина, производящая эти явленія, напр., мозгъ, матеріальна (въ какой мѣрѣ онъ имѣетъ на это право, сейчасъ увидимъ), но, не рискуя сказать очевидной нелѣпости, не рѣшится сказать, что произведенія этой причины, напр., мысль, чувство гнѣва, зависть, надежда есть что-либо вещественное, имѣющее качества вещества: вѣсъ, дѣлимость, плотность и пр. Отъ чего-же это происходитъ? Повидимому, если вѣренъ матеріалистическій принципъ: существуетъ только матеріальное и ничего болѣе, то должно сказать одно изъ двухъ: или что указанные нами факты, какъ не подходящіе подъ условія матеріальнаго бытія и не существуютъ реально,—но этому противорѣчитъ здравый смыслъ; или мы должны сказать, что эти факты суть предметы матеріальные, имѣющіе дѣлимость, плотность и другія свойства вещества, или, по крайней мѣрѣ, суть явленія, имѣющія матеріальный характеръ, по примѣру явленій физическихъ, которыя мы видимъ, слышимъ, ощущаемъ, — но этому опять противорѣчитъ здравый смыслъ. Итакъ, если матеріализмъ хочетъ быть послѣдовательнымъ, необходимо долженъ допу-

стить ту или другую нелѣпость: или признать психическіе факты не существующими, или матеріальными, объектами-ли то или явленіями.

Какъ поступаетъ матеріализмъ съ представленною нами дилеммою? Устранить ее онъ думаетъ тѣмъ, что, не отвергая ни реальности психическихъ фактовъ (что не мыслимо), ни ихъ отличія отъ фактовъ чисто матеріальнаго свойства, онъ старается представить такое отличіе вовсе несущественнымъ и потому полагаетъ вполнѣ возможнымъ вывести эти факты, точно также какъ физическія явленія, изъ одного общаго понятія матеріи, какъ единственно истинно сущаго бытія. Съ указаніями на психическіе элементы онъ поступаетъ точно также, какъ съ указаніемъ на нематеріальные элементы (силы) въ области природы; онъ старается подвести ихъ подъ общее понятіе матеріальнаго бытія, уничтоживъ ихъ самостоятельное значеніе и этого уничтоженія думаетъ достигнуть тремя способами, которые можно выразить въ трехъ формулахъ, вполнѣ аналогичныхъ съ вышеупомянутыми формулами, въ которыхъ онъ выражаетъ отношеніе силы къ матеріи: психическія явленія, или душа, какъ предполагаемое начало ихъ, а) тожественна съ матеріею; б) неотдѣлима отъ нея и ей имманентна; в) составляетъ свойство или проявленіе матеріи.

О формулѣ: душа тожественна съ матеріею, т. е., есть нѣчто матеріальное, должно сказать тоже, что мы сказали выше о формулѣ: сила тожественна съ матеріею. По своему содержанію эта формула должна-бы быть самымъ точнымъ и послѣдовательнымъ проведеніемъ матеріалистическаго принципа, но на самомъ дѣлѣ она самая неудачная, и потому матеріалисты стараются обѣгать ее. Въ самомъ дѣлѣ, если душа тожественна съ матеріею, то она должна-бы имѣть всѣ свойства матеріальнаго бытія, должна-бы имѣть внѣшнее очертаніе, плотность, дѣлимость и пр. Мы имѣли-бы право требовать, чтобы намъ указали въ человѣкѣ на это матеріальное что-то, называемое душею, мыслью, понятіемъ, чувствомъ. Но это, очевидно, невозможно. Только поверхностный матеріализмъ древняго міра могъ утверждать, въ лицѣ, напр., Демокрита, что душа состоитъ изъ круглыхъ, огненныхъ атомовъ; или подобнаго-же рода матеріализмъ нѣкоторыхъ новѣйшихъ послѣдователей этого ученія, утверждавшихъ, что душа есть

своего рода невѣсомая, невидимая жидкость (Seelenfluidum). Такое воззрѣніе принадлежитъ, очевидно, къ числу самыхъ поверхностныхъ, какъ потому, что ни огненныхъ шариковъ, ни психической жидкости никакое наблюденіе не открывало, да и открыть не можетъ, такъ и потому, что въ самомъ предположеніи такой матеріальной души нѣтъ ни малѣйшей ни нужды, ни пользы для матеріализма. Чтобы объяснить, при помощи подобной фракціи, отличіе психическихъ явленій отъ физическихъ, нужно-бы предположить какое-либо исключительное, особое вещество, совершенно отличное отъ всѣхъ другихъ веществъ природы и способное поэтому произвести совершенно особыя и не встрѣчающіяся въ физической природѣ явленія. Но такого вещества, отличнаго отъ всѣхъ извѣстныхъ веществъ, не знаетъ и не можетъ допустить естествознаніе. Поэтому всего естественнѣе для матеріализма предположить, что нѣтъ никакого особеннаго матеріальнаго субстрата психическихъ явленій (матеріальной души), а что эти явленія производятся тѣми наличными матеріальными элементами, которые извѣстны наукѣ. Что-же касается до особенной формы проявленія этихъ элементовъ (явленія психическія въ отличіи отъ физическихъ), то эта особенность зависитъ только отъ особенной комбинаціи ихъ; такая комбинація и имѣетъ мѣсто въ томъ матеріальномъ цѣломъ, которое мы называемъ организмомъ. Итакъ, человѣческій организмъ и есть реальное начало психическихъ явленій, совокупность которыхъ мы называемъ душею: душа не имѣетъ самостоятельнаго бытія, составляя одно изъ проявленій организма, наравнѣ съ другими его проявленіями, зависящими отъ химическаго состава его и дѣйствія въ немъ физическихъ и физіологическихъ законовъ.

Фактическое подтвержденіе этого воззрѣнія матеріализмъ, какъ извѣстно, думаетъ находить въ многочисленныхъ фактахъ, такъ называемой, зависимости души отъ тѣла и черезъ посредство тѣла—отъ внѣшнихъ физическихъ вліяній. Логическій выводъ, который долженъ слѣдовать отсюда, состоитъ въ томъ, что такъ какъ психическія явленія находятся въ существенной зависимости отъ организма (преимущественно мозга), который есть объектъ матеріальный, то сами по себѣ они не могутъ имѣть никакого самостоятельнаго производящаго ихъ начала. Очевидно, это умозаключеніе аналогично

съ тѣмъ, какое было выставляемо противъ самостоятельности силъ и законовъ природы въ формулѣ: сила имманентна матеріи. Какъ тамъ, существенная связь силы съ матеріальнымъ субстратомъ ея дѣйствія выставлялась какъ доказательство несамостоятельности силы, такъ и здѣсь существенная связь психической силы съ организмомъ выставляется какъ аргументъ въ пользу несамостоятельности души. Но тѣ-же самыя основанія, которыя заставили насъ признать этотъ выводъ несостоятельнымъ тамъ, имѣютъ значеніе и въ настоящемъ случаѣ. Какъ имманентность силы матеріи говорила только о зависимости обнаруженій первой отъ существованія послѣдней, но нисколько не о тожествѣ ихъ, такъ точно и здѣсь связь души съ организмомъ, и въ этомъ смыслѣ имманентность души организму, можетъ говорить только о необходимости послѣдняго для обнаруженія психической жизни и ни о чемъ болѣе. Въ самомъ дѣлѣ, предположимъ фактъ связи психическихъ явленій съ органическими не только такъ, какъ онъ существуетъ въ дѣйствительности, но даже въ тѣхъ размѣрахъ, какіе желаетъ придать ему матеріализмъ, — именно, что эта связь такъ существенна и всеобща, что нѣтъ ни одного психическаго явленія, которое не сопровождалось-бы соотвѣтствующимъ измѣненіемъ въ организмѣ, что не можетъ быть никакой психической функціи безъ органической, никакой души безъ тѣла. Что будетъ логически слѣдовать изъ этого факта? Ничего болѣе, кромѣ того, на что уполномочиваетъ насъ фактъ,—именно, что жизнь души вполнѣ условливается существованіемъ организма и невозможна безъ него. Положимъ, эта мысль не вѣрна, потому что выведена изъ невѣрной посылки объ абсолютной связи души съ организмомъ и полной зависимости отъ послѣдняго. Но для насъ въ настоящемъ случаѣ важно не это, а то, что указанный нами выводъ, даже при предположеніи его правильности, ни сколько не ведетъ къ мысли о несамостоятельности психическаго начала, а говоритъ только о тѣсномъ соединеніи его съ организмомъ. Чтобы доказать несамостоятельность этого начала, нужны какіе-либо другіе аргументы, а никакъ не указаніе на простой фактъ связи его съ организмомъ. Самъ матеріализмъ признаетъ существованіе конкретныхъ вещей, ихъ взаимодѣйствіе и взаимоусловливаемость; однакоже, это взаимодѣйствіе

не препятствуетъ ихъ самостоятельному существованію и не уничтожаетъ ихъ существенныхъ различій. Такъ, напримѣръ, химія различаетъ атомы элементарныхъ веществъ и признаетъ за каждымъ специфическое свойство (атомы кислорода, водорода, азота и пр.); но это не мѣшаетъ имъ вступать въ извѣстное соединеніе другъ съ другомъ и, производя чрезъ то болѣе сложные продукты (сложныя тѣла), они не теряютъ отъ этого своей самостоятельности и при извѣстныхъ условіяхъ снова могутъ быть выдѣлены какъ простые элементы сложнаго тѣла. Точно также взаимная зависимость души и тѣла нисколько не говоритъ о несамостоятельности какого-либо одного изъ этихъ элементовъ нашей природы, хотя-бы они точно также были необходимы для произведенія чрезъ свое соединеніе психической жизни, какъ соединеніе, напримѣръ, атомовъ кислорода и водорода для образованія воды. Вообще и въ области болѣе сложныхъ явленій природы мы найдемъ множество примѣровъ взаимозависимости вещей и связи ихъ, но эта связь не уничтожаетъ ни ихъ самостоятельности, ни ихъ существеннаго различія. Растеніе, напримѣръ, вполнѣ зависитъ отъ почвы, на которой растетъ и соками которой живетъ, но оно не есть продуктъ самой почвы и не могло-бы вырости безъ сѣмени и безъ другихъ еще условій, независимыхъ отъ почвы. По отношенію къ душѣ и тѣлу здѣсь достаточно припомнить старое, указанное еще Платономъ, но тѣмъ не менѣе, удачное сравненіе ихъ съ музыкою и музыкальнымъ инструментомъ (у Платона,—лирою). Звукъ, напримѣръ, скрипки, вполнѣ, повидимому, зависитъ отъ скрипки и не можетъ существовать самъ по себѣ безъ скрипки; но въ тоже время онъ не есть и продуктъ скрипки; чтобы скрипка издавала звуки, и притомъ гармоническіе, нуженъ музыкантъ, не зависящій отъ скрипки. Такъ и психическія явленія зависятъ, положимъ, отъ организма и безъ него невозможны; но производитъ ихъ не самъ организмъ, но независимое отъ него начало ихъ вызывающее, наше самостоятельное *я*. . .

Еще болѣе несостоятельна, чѣмъ указаніе на связь психическихъ и органическихъ функцій, третья формула, которою матеріализмъ думаетъ устранить самостоятельность психическаго бытія и которая прямо утверждаетъ, что психическія явленія суть свойство, качество, феноменъ матеріи въ той

опредѣленной ея формѣ, которую мы называемъ организмомъ, конкретнѣе, — мозгомъ. Здѣсь заключается самое грубое насиліе опыту и логикѣ. Опытъ показываетъ, что свойства, качества, проявленія предмета всегда однородны съ тѣмъ предметомъ, котораго свойства или проявленія они составляютъ и не могутъ быть ему противоположны. Логика говоритъ, что въ слѣдствіи не можетъ быть больше, чѣмъ сколько дано въ основаніи, и что поэтому дѣйствіе или произведеніе должно быть соотвѣтственно своей причинѣ. Отсюда, — если бы причина или начало психическихъ явленій была вещественна, то и явленія или произведенія ихъ должны-бы быть также вещественными, имѣть всѣ качества и свойства вещественности. Это мы и видимъ въ предметахъ физическихъ; мы воспринимаемъ ихъ свойства и обнаруженія глазомъ, слухомъ, осязаніемъ и пр. Въ отношеніи-же къ явленіямъ психическимъ мы не замѣчаемъ ничего подобнаго,—и нѣтъ ничего неудачнѣе, какъ параллели и аналогіи, которыя здѣсь выставляютъ матеріалисты для уравненія отношенія явленій физическихъ къ предметамъ ихъ производящимъ съ отношеніями явленій психическихъ къ мнимопроизводящей ихъ причинѣ— мозгу. Такъ говорятъ: какъ печень выдѣляетъ желчь, какъ мочевые сосуды—мочу, какъ слюнныя железы—слюну, такъ мозгъ выдѣляетъ мысли, представленіе, сознаніе и пр. Въ томъ-то и дѣло, что эти примѣры доказываютъ совершенно противное тому, что при помощи ихъ хотятъ доказать. Желчь, моча, слюна суть продукты чисто вещественные; и если-бы мы по этимъ выдѣленіямъ, не зная напр. о существованіи печени, мочеваго пузыря, слюноотдѣлительныхъ железъ, захотѣли заключать о свойствѣ этихъ органовъ, то, конечно, имѣли-бы полное право сказать: поелику эти выдѣленія матеріальны, то и органы ихъ производящіе должны быть такими-же. И наоборотъ,—предполагая, что мы ничего не знаемъ объ этихъ выдѣленіяхъ, а знаемъ только органы ихъ производящіе, мы имѣли-бы право заключать: такъ какъ эти органы вещественны, то и продукты ихъ должны быть такими-же. Но очевидно, что по отношенію къ явленіямъ психическимъ такого рода умозаключеніе отъ дѣйствій къ причинѣ и отъ причины къ дѣйствію должно быть совершенно обратное.

Если психическіе феномены, напр., мысли, чувства, желанія противоположны явленіямъ вещественнымъ, то, очевидно, и причина ихъ производящая должна быть таковою-же. И наоборотъ,—если-бы причина ихъ была дѣйствительно матеріальною, то и эти самыя явленія должны-бы быть такими-же. Напр., если-бы мозгъ былъ причиною психическихъ явленій, то они должны-бы быть однородны съ нимъ, имѣть тѣ-же физическія свойства видимости, осязаемости, запаха, вкуса, какъ желчь однородна по этимъ свойствамъ съ печенью, или слюна—съ железами, ее выдѣляющими.

Такимъ образомъ безпристрастный анализъ существующаго какъ въ физической, такъ, тѣмъ болѣе, въ психической области бытія *) показалъ намъ несостоятельность онтологическаго положенія матеріализма: не существуетъ ничего кромѣ матеріальнаго. Этотъ анализъ привелъ насъ къ заключенію, что существуетъ нѣчто, реальное бытіе чего вынужденъ признать и самый матеріализмъ, но къ чему однако-же не можетъ быть приложенъ ни онтологическій, ни гносеологическій критерій реально сущаго, такъ какъ оно не имѣетъ свойствъ физическихъ и не можетъ быть познано посредствомъ чувственнаго наблюденія.

Однакоже матеріализмъ считаетъ себя въ правѣ отвергать ясныя показанія опыта и общаго сознанія о коренномъ различіи явленій матеріальныхъ и нематеріальныхъ. Какія-же онъ имѣетъ основанія объединять тѣ и другія въ одномъ принципѣ матеріальнаго бытія? Какой логическій процессъ мышленія могъ привести его къ подобному выводу? Такъ какъ понятіе о недоступной непосредственному познанію сущности бытія мы можемъ получить не иначе, какъ посредствомъ умозаключенія отъ явленій къ ихъ причинѣ, то тѣмъ же самымъ единственно возможнымъ для насъ путемъ идетъ и матеріализмъ и ходъ его умозаключеній коротко можетъ быть формулированъ такъ:

*) Такъ какъ ближайшая наша цѣль—критика онтологическаго принципа матеріализма, то мы ограничились только краткимъ указаніемъ тѣхъ особенностей бытія физическаго и духовнаго, которыя не могутъ быть подведены подъ этотъ принципъ и потому разрушаютъ его. Болѣе обстоятельное раскрытіе понятій о сущности, силахъ и законахъ природы и о сущности духовнаго начала принадлежитъ спеціальнымъ философскимъ изслѣдованіямъ о бытіи физическомъ (космологія) и духовномъ (раціональная психологія).

Все, что мы ни знаемъ, какъ о себѣ самихъ, такъ и объ окружающихъ насъ предметахъ, знаемъ только посредствомъ чувствъ; но всѣ познаваемыя внѣшними чувствами явленія вещественны; если-же явленія предметовъ вещественны, то, очевидно, и сущность или причина явленій можетъ быть только веществомъ; итакъ, истинно существуетъ только матеріальное бытіе.

Съ формально-логической стороны это умозаключеніе могло-бы быть названо правильнымъ; но если обратимъ вниманіе на содержаніе его посылокъ, то легко примѣтимъ, что онѣ представляютъ рядъ ложныхъ и ошибочныхъ мыслей, ведущихъ къ ложному заключенію.

Что касается до первой посылки матеріализма, имѣющей гносеологическій характеръ,—именно, что всѣ познанія наши происходятъ не иначе, какъ отъ чувствъ, или, выражаясь формулою родственнаго матеріализму сенсуализма: nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu, то полный разборъ этого ученія въ настоящемъ случаѣ былъ-бы преждевременнымъ. Слѣдующій за анализомъ чувственнаго познанія анализъ дѣятельности разсудка, затѣмъ ума, покажетъ намъ, что, вопреки мнѣнію сенсуалистовъ, въ нашемъ разсудкѣ есть понятія, а въ нашемъ умѣ идеи, происхожденіе которыхъ не зависитъ отъ одного чувственнаго опыта. Здѣсь ограничимся только замѣчаніемъ, что то самое понятіе, которое лежитъ въ основѣ всего матеріалистическаго воззрѣнія,—именно понятіе матеріи, опровергаетъ его ученіе о происхожденіи всѣхъ нашихъ познаній изъ опыта. Единственно вѣрный и несомнѣнный критерій достовѣрности бытія есть опытъ и наблюденіе; истинно существуетъ только то, что мы можемъ знать посредствомъ чувственнаго опыта, видѣть, слышать, ощущать. Инаго завѣренія въ истинѣ бытія для него быть не можетъ, такъ какъ онъ отвергаетъ достовѣрность въ этомъ случаѣ всякаго рода познанія, кромѣ чувственнаго. Но видѣлъ-ли кто матерію саму по себѣ? достигъ-ли посредствомъ наблюденія или эксперимента, посредствомъ механическаго раздробленія или химическаго разложенія, до того, что мы называемъ атомами и въ чемъ, по его мнѣнію, сущность матеріи? Ни матеріи, ни атомовъ никто не видалъ, не осязалъ; поэтому никакой матеріалистъ, если желаетъ быть вполнѣ вѣрнымъ своей гносеологи-

ческой теоріи, не имѣетъ права сказать, что существуютъ атомы или матерія. Очевидно, то, что онъ называетъ матеріей, не есть такой реальный предметъ, о существованіи котораго сказали ему чувства, но чистое понятіе ума,— понятіе субстанціи видимыхъ вещей, принимаемое имъ для объясненія бытія частныхъ предметовъ и явленій. Но понятіямъ ума, не основаннымъ на наблюденіи, онъ не придаетъ никакого реальнаго значенія. Итакъ, въ самомъ принципѣ матеріализма мы находимъ противорѣчіе. Онъ не хочетъ признавать истинно существующимъ ничего, о бытіи чего не даютъ намъ знать внѣшнія чувства, а между тѣмъ признаетъ бытіе матеріи или атомовъ, о которыхъ ничего не даютъ и не могутъ дать знать чувства. Онъ утверждаетъ, что существующимъ можетъ быть названо только то, бытіе чего удостовѣряется опытомъ и наблюденіемъ, а между тѣмъ называетъ существующимъ и при томъ единственно существующимъ такой объектъ, къ понятію о которомъ онъ доходитъ путемъ не опыта, а умозаключенія, составленнаго на основаніи апріорнаго понятія о субстанціи (сущности).

Итакъ, первую гносеологическую посылку матеріализма: „все, что мы ни знаемъ, знаемъ только посредствомъ чувствъ", мы должны признать невѣрною. „Но всѣ познаваемыя посредствомъ чувствъ явленія", продолжаетъ матеріализмъ, „вещественны; если-же явленія предметовъ вещественны, то, очевидно, и причина ихъ или сущность можетъ быть только веществомъ". Эта послѣдняя мысль могла-бы быть справедливою, если-бы матеріализмъ успѣлъ предварительно доказать, что все, что ни является нашему сознанію, вещественно. Но мы видѣли совершенно иное; мы указали въ области явленій много такихъ, которыя никакъ не подходятъ подъ понятіе матеріальности, таковы напр. всѣ феномены психическіе. Но и помимо этихъ феноменовъ, въ самыхъ чувственныхъ явленіяхъ матеріализмъ вынужденъ допустить элементъ нечувственный. Въ самомъ дѣлѣ, матеріализмъ, по крайней мѣрѣ тотъ, который считаетъ себя выше, такъ называемаго, наивнаго матеріализма, признающаго реальность чувственнаго міра въ томъ именно видѣ, въ какомъ онъ кажется нашимъ чувствамъ непосредственно,—на основаніи фактовъ анализа чувственнаго представленія соглашается, что это представленіе не выражаетъ

собою истинно сущаго бытія, что въ немъ преобладаетъ субъективный элементъ, что на счетъ этого элемента должна быть отнесена большая часть физическихъ свойствъ вещей, цвѣтъ, напр., запахъ, вкусъ и пр. Онъ противополагаетъ этотъ субъективный элементъ, какъ не дающій понятія о дѣйствительномъ бытіи вещей, элементу объективному. Но въ такомъ случаѣ, что-же будетъ значить этотъ субъективный элементъ, привзошедшій въ представленіе, и откуда онъ возникъ? Онъ не можетъ быть, что́ и допускаетъ матеріализмъ, реальнымъ обнаруженіемъ истинной природы вещей; не можетъ быть, слѣд., продуктомъ матеріи или ея объективнымъ феноменомъ. Слѣд., по самому существу своему онъ не матеріальнаго свойства и не произведеніе матеріальной причины; для своего объясненія онъ необходимо предполагаетъ иное противоположное начало, которое вызываетъ извѣстнаго рода феномены по поводу реальнаго дѣйствія на него предметовъ физическихъ,— феномены, называемые нами представленіями. Словомъ, какъ скоро матеріализмъ призналъ субъективный элементъ въ нашемъ представленіи о внѣшнемъ мірѣ, какъ скоро противоположилъ его элементу объективному, онъ тѣмъ самымъ допустилъ существованіе начала субъективнаго, нематеріальнаго бытія, на ряду съ называемымъ имъ объективнымъ, матеріальнымъ.

Но если даже самыя представленія о вещественныхъ предметахъ указываютъ на существованіе элемента невещественнаго, то, очевидно, не можетъ быть признано вѣрнымъ и общее заключеніе матеріализма о сущности бытія: „существуетъ только матеріальное“. Если мы имѣемъ право умозаключать отъ дѣйствій къ причинамъ, отъ явленій къ сущности, обнаруженія которой они составляютъ, то анализъ явленій приводитъ насъ къ такого рода заключенію: явленія міра внѣшняго, доступныя намъ въ чувственномъ представленіи, различаясь существенно отъ явленій чисто психическихъ, заставляютъ насъ предполагать нѣкоторую особую причину или сущность ихъ условливающую, которую мы называемъ матеріею; явленія психическія и аналогичныя съ ними въ природѣ внѣшней (напр. органическія) заставляютъ насъ предполагать иное начало ихъ происхожденія, называемое нами нематеріальнымъ, духовнымъ. Это заключеніе основывается на томъ логическомъ

законѣ, что дѣйствіе не можетъ быть противоположно своей причинѣ по своимъ качествамъ, и что въ причинѣ не можетъ быть меньше того, что есть въ произведеніи; причина или основаніе должно быть достаточнымъ для объясненія слѣдствія основаніемъ. Этотъ законъ прямо нарушается матеріализмомъ, который, признавая матерію истинно и единственно сущимъ бытіемъ, долженъ приписать предполагаемымъ ея произведеніямъ такія качества и свойства, которыя ей совершенно чужды; таковы напр. всѣ тѣ свойства, которыми характеризуется духовное бытіе и которыя, какъ мы видѣли, никакъ не выводимы изъ матеріи.

До сихъ поръ мы занимались обсужденіемъ онтологическаго принципа матеріализма независимо отъ тѣхъ выводовъ, которые могутъ быть сдѣланы изъ него въ примѣненіи къ знанію и жизни. Теперь обратимъ вниманіе на теоретическіе и практическіе результаты, къ какимъ необходимо должно привести послѣдовательное проведеніе этого принципа; эти результаты тѣмъ яснѣе покажутъ намъ его несостоятельность.

Прежде всего, послѣдовательно проводя матеріалистическое воззрѣніе, мы неминуемо придемъ къ уничтоженію всякаго знанія,—философскаго въ особенности, включая сюда и самый матеріализмъ, какъ философскую теорію. Если истинно существуетъ только матеріальное и познаваемое при помощи чувствъ, если все матеріальное подчинено въ своемъ обнаруженіи необходимымъ законамъ, то можетъ-ли быть при этомъ воззрѣніи на сущность бытія и знанія какое-либо различіе между истиною и ложью, какая-либо объективная оцѣнка знаній по ихъ достоинству и степени достовѣрности? Какъ безразсудно съ точки зрѣнія матеріализма говорить объ истинномъ или неистинномъ сочетаніи матеріальныхъ частицъ въ мозгу, объ истинной или неистинной желчи, выдѣляемой печенью, такъ-же точно безразсудно говорить и объ истинѣ или неистинѣ представленій, понятій, выдѣляемыхъ мозгомъ. Если процессъ мышленія и познанія есть точно такой-же естественный и необходимый процессъ, какъ и внѣшніе процессы видимой природы, совершающіеся неизбѣжно такъ или иначе при данныхъ условіяхъ, то говорить о качествѣ этого процесса по отношенію къ истинѣ также непозволительно, какъ называть, напримѣръ, такое-то химическое соединеніе хорошимъ, справедли-

вымъ, разумнымъ, а другое—дурнымъ, неистиннымъ. Всѣ мысли, всѣ понятія, всѣ умозаключенія должны имѣть равное естественное право существованія и быть равно законосообразными; ни одному изъ нихъ не можетъ быть дано предпочтенія предъ другими. Поэтому и матеріалистъ противорѣчитъ самъ себѣ, когда отдаетъ преимущество своей теоріи предъ другими, свои мысли считаетъ истинными, а мысли своихъ противниковъ ложными. Если наши мнѣнія и воззрѣнія различаются между собою, то причина этого можетъ заключаться только въ различіи обстоятельствъ и условій, которыя содѣйствовали ихъ возникновенію. Внутренней, самостоятельной цѣнности, какъ невольныя, естественныя порожденія этихъ условій, онѣ имѣть не могутъ.

Правда, матеріализмъ можетъ здѣсь сдѣлать различіе между благопріятными и неблагопріятными условіями возникновенія мысли и понятій, и мысли, выдѣленныя мозгомъ при первыхъ, назвать нормальными, естественными, или, что тоже,—истинными; при послѣднихъ—ненормальными, не истинными. Но имѣетъ-ли онъ право, съ своей точки зрѣнія, говорить о нормальности или ненормальности чего-либо и противополагать первую послѣдней по достоинству? Понятіе нормальности предполагаетъ понятіе о совершенствѣ; но можетъ-ли имѣть мѣсто такое понятіе при одинаковой естественности и необходимости всѣхъ явленій? По принципу матеріализма въ дѣйствительности все можетъ быть только нормальнымъ, потому что все совершается по нормѣ, по необходимымъ законамъ природы, уклоненіе отъ которыхъ невозможно. Далѣе, различеніе благопріятныхъ и неблагопріятныхъ условій и обстоятельствъ происхожденія мыслей въ мозгѣ для объясненія различія ихъ нормальности и ненормальности, или, что тоже, — истинности и ложности, рѣшительно противорѣчитъ опыту. Мы видимъ, что при совершенно одинаковыхъ обстоятельствахъ и условіяхъ, тотъ-же самый предметъ различно обсуждается и понимается различными людьми. Отсюда слѣдуетъ, что различіе нашихъ мыслей должно зависѣть не отъ неизвѣстныхъ благопріятныхъ или неблагопріятныхъ обстоятельствъ, но отъ различнаго состоянія и свойства мозга каждаго отдѣльнаго лица, — что и допускаетъ также матеріализмъ. Мы должны признать, что нормальныя, т. е. истинныя мысли и теоріи (въ томъ числѣ

разумѣется и матеріалистическая) создаются или, точнѣе, — выдѣляются нормальнымъ мозгомъ, всѣ-же другія, ложныя, ненормальнымъ. Но имѣетъ-ли опять право матеріализмъ съ своей точки зрѣнія называть одинъ мозгъ нормальнымъ, другой нѣтъ? Всѣ мозги, со всѣми ихъ отправленіями, какъ законосообразные продукты организма, должны быть одинаково нормальны; какое-либо уклоненіе отъ законовъ природы здѣсь невозможно. Далѣе, такое воззрѣніе противорѣчитъ опыту и ведетъ къ страннымъ, нелѣпымъ заключеніямъ. У одного и тогоже лица, у самаго матеріалиста, у котораго, по его теоріи, мозгъ долженъ находиться въ самомъ нормальномъ состояніи, постоянно смѣняются мысли истинныя ложными и, наоборотъ, постоянно проходятъ въ головѣ понятія очень различнаго достоинства и цѣнности. Отсюда должно слѣдовать, что одинъ и тотъ-же мозгъ находится постоянно то въ нормальномъ, то въ ненормальномъ, то въ полунормальномъ состояніи, такъ какъ производитъ мысли то вѣрныя, то невѣрныя, то сомнительныя; иначе: такъ какъ нормальной мозгъ есть здоровый, ненормальный — больной, то человѣкъ находится періодически то въ болѣзненномъ, то въ здоровомъ состояніи мозга.

Какъ не можетъ матеріализмъ объяснить смѣны истинныхъ и ложныхъ мыслей въ отдѣльныхъ лицахъ, также точно не можетъ объяснить ни существованія, ни распространенія, ни общеобязательности истины между людьми.

Прежде всего, и здѣсь матеріалистическое опредѣленіе истины, какъ выраженія нормальнаго, и лжи, какъ ненормальнаго состоянія мозга и его функцій, оказывается такою-же противорѣчащею опыту фикціею, какъ и въ приложеніи этого объясненія къ отдѣльнымъ лицамъ. Физіологіею доказано, что часто не бываетъ никакого различія въ составѣ и строеніи мозга даже у идіотовъ и разумныхъ людей, тѣмъ болѣе въ мозгахъ одинаково даровитыхъ людей. Между тѣмъ не только между умными и глупыми, но даже между самыми умными и даровитыми людьми, между учеными существуетъ величайшее разнообразіе мнѣній и взглядовъ, изъ которыхъ необходимо одни должны быть истинными, другіе ложными.

Сгладить эти различія мнѣній, устранить заблужденія есть постоянная задача науки, стремящейся къ открытію истины;

и таково чудесное свойство истины, что, будучи разъ открыта и познана, она неудержимо покоряетъ себѣ умы, исправляетъ заблужденія и становится достояніемъ всеобщимъ. Спрашивается, можетъ-ли матеріализмъ объяснить это могущественное и для всѣхъ обязательное дѣйствіе истины на умы? Такъ какъ, по его теоріи, всѣ мысли суть одинаково естественные и необходимые продукты мозга, который у каждаго индивидуума по природѣ различенъ, то для него не можетъ быть никакой общеобязательной истины и совершенно необъяснимо ея вліяніе и могущественное дѣйствіе на умы, равно какъ и исправленіе, при помощи ея, заблужденій. По крайней мѣрѣ никакъ нельзя понять, да матеріализмъ и не дѣлаетъ никакой попытки къ объясненію этого явленія, какимъ образомъ раздраженіе нервовъ въ органахъ чувствъ, будетъ-ли то посредствомъ звука произнесенныхъ словъ, или посредствомъ взгляда на буквы книги или рукописи, хотя-бы оно и побуждало мозгъ къ выдѣленію новыхъ мыслей,— вмѣстѣ съ тѣмъ въ состояніи было-бы возбудить сознаніе или представленіе, что прежняя мысль была ложною, а вновь появившаяся есть истинная. Далѣе,—для матеріализма прогрессъ наукъ, устраненіе вкоренившихся предразсудковъ и заблужденій, зависитъ отъ улучшенія мозга людей. Но какимъ образомъ, пока истина еще не открыта, дурной и пока не улучшенный мозгъ можетъ произвести однакоже мысль болѣе нормальную, которая должна улучшить и самый мозгъ? Точно также совершенно непонятно, какимъ образомъ мысль, возникшая въ головѣ, напримѣръ, Нѣмца, можетъ быть воспринята, т. е. понята мозгомъ Француза, Русскаго, Китайца, Негра,—людей, голова и мозгъ которыхъ образовались при совершенно другихъ естественныхъ вліяніяхъ и условіяхъ, и притомъ не только воспринята, но и признана какъ истинная? Наконецъ, какимъ образомъ при постоянной смѣнѣ вещества мозга, при измѣнчивыхъ воздѣйствіяхъ природы на мозгъ и на нервную систему, мы можемъ удержать какую-либо мысль, анализировать ее, соединять и сравнивать съ другою,—словомъ, какимъ образомъ возможно для насъ условіе всякаго научнаго познанія — размышленіе, наблюденіе, обсужденіе?

Для матеріализма не можетъ быть поэтому никакой всеобщей, всѣми обязательно познаваемой и признаваемой истины.

Сколько различныхъ мозговъ и мозговыхъ состояній, столькоже безусловно *необходимо должно* являться различныхъ, съ перемѣною состояній и внѣшнихъ воздѣйствій измѣняющихся, мыслей, мнѣній, убѣжденій. Но этимъ уничтожается истина всякой науки, всякой теоріи, въ томъ числѣ и самаго матеріализма. Если онъ на основаніи фактовъ долженъ признать, что нѣтъ никакой разницы между мозгомъ идеалиста и матеріалиста, что оба они равно нормальны, то послѣдовательно онъ долженъ допустить и то, что и основная мысль или принципъ идеализма имѣетъ одинаковое право существованія, одинаковое значеніе и цѣнность, какъ и его собственный матеріалистическій принципъ. Но признавая равноправность, вмѣстѣ съ своимъ, противоположнаго принципа, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ противорѣчитъ себѣ и разрушаетъ истину своего собственнаго воззрѣнія. Его воззрѣніе не общеобязательная истина, но случайный продуктъ специфически устроеннаго мозга; для иначе устроенной головы обязательны другія воззрѣнія; подлинной для всѣхъ одинаково достовѣрной истины нѣтъ и быть не можетъ.

Какъ уничтоженіе различія между истиною и ложью, а вмѣстѣ съ тѣмъ уничтоженіе достовѣрности знанія, есть послѣдовательный теоретическій результатъ матеріализма, такъ точно уничтоженіе различія между добромъ и зломъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и истинной нравственности, есть его естественный практическій результатъ. По теоріи матеріализма, добро и зло не есть дѣло свободнаго самоопредѣленія, но точно также, какъ истина и ложь, есть результатъ необходимо дѣйствующихъ физическихъ, физіологическихъ и соціальныхъ условій. Такъ называемая свободная воля, какъ выражается одинъ новѣйшій матеріалистъ (Молешоттъ), „есть не что иное, какъ необходимое выраженіе, внѣшними вліяніями условливаемаго, состоянія мозга“, а самъ человѣкъ „только сумма родителей и кормилицы, мѣста и времени, воздуха и погоды, звука и свѣта, пищи и одежды“, или еще короче, по выраженію Фейербаха, человѣкъ „есть только то, что онъ ѣстъ“ *).

Что съ уничтоженіемъ свободы воли и самоопредѣляемости человѣка исчезаетъ всякая отвѣтственность его за свои по-

*) Der Mensch nur ist was er isst. Ulrici, Leib und Seele. 1866. 3.

ступки, всякое различіе между правымъ и неправымъ, добродѣтелью и порокомъ, понятно само собою. Поэтому новѣйшій матеріализмъ поступаетъ совершенно послѣдовательно, когда прямо отрицаетъ такое иное различіе, а пороки и преступленія объявляетъ обнаруженіями болѣзненнаго состоянія мозга, нервной системы, и потому невмѣняемыми. Но такой взглядъ и противорѣчитъ опыту и ведетъ къ нелѣпымъ, противорѣчащимъ выводамъ. Противорѣчитъ опыту, потому что физіологически несомнѣнно, что нѣтъ никакого различія между мозгомъ добродѣтельнаго и порочнаго, между мозгомъ отъявленнаго обманщика, закоренѣлаго преступника и самаго честнаго и нравственнаго человѣка; никакихъ слѣдовъ болѣзненности или ненормальнаго устройства въ головѣ первыхъ наука не открыла. Ведетъ къ нелѣпому результату, потому что съ точки зрѣнія матеріализма съ равнымъ правомъ можно утверждать и то, что справедливость, честность, добродѣтель происходятъ отъ болѣзненнаго строенія мозга и нервной системы, а, напротивъ, несправедливость и безнравственность означаютъ здоровое состояніе ихъ. Даже болѣе, это послѣднее мнѣніе имѣетъ болѣе основаній въ свою пользу, такъ какъ въ человѣчествѣ вообще несправедливость и безнравственность распространены болѣе и встрѣчаются чаще, чѣмъ истинная добродѣтель; а такъ какъ всякая болѣзнь должна встрѣчаться только какъ исключеніе, а здоровье какъ общее правило, то болѣе всеобщее, чаще встрѣчающееся состояніе (т. е. состояніе порочности) мы и должны считать состояніемъ здоровья, нормальнымъ. Что эта уродливая мысль не такъ чужда матеріализму, какъ можетъ показаться, доказательствомъ служатъ не разъ высказываемыя мысли, что геніальность напр. есть собственно болѣзненное состояніе мозга, что геній въ своемъ родѣ сумасшедшій, что высшее проявленіе нравственнаго совершенства въ аскетизмѣ есть ненормально возбужденное состояніе нервовъ и т. п. Отъ этихъ мыслей недалекъ переходъ и къ послѣдовательно вытекающему изъ принциповъ матеріализма заключенію, что и самая добродѣтель есть своего рода болѣзнь, не болѣе.

При указанномъ воззрѣніи матеріализма на свободу воли и на различіе добра и зла, кажется само собою понятно, что въ жизни практической онъ можетъ вести только къ самымъ

гибельнымъ для нравственной и общественной жизни послѣдствіямъ. Правда, матеріализмъ часто отрекается отъ этихъ естественныхъ своихъ выводовъ. Онъ указываетъ на системы, принадлежащія извѣстнымъ философамъ матеріалистамъ, какъ на доказательство, что и съ его точки зрѣнія вполнѣ мыслимо и возможно чистое нравственное ученіе. Такъ наиболѣе замѣчательный и вліятельный представитель древняго матеріализма Епикуръ, въ своей философіи, не смотря на ея идонистическій характеръ, проповѣдуетъ умѣренность во всемъ, какъ условіе истиннаго счастія. Въ новое время никто съ такимъ паѳосомъ не вопіялъ противъ безнравственности своего времени, никто съ такою энергіею не требовалъ коренныхъ соціальныхъ улучшеній во имя разума и нравственности, какъ энциклопедисты прошлаго столѣтія. Въ новѣйшее время лучшіе изъ матеріалистовъ держатся въ нравственной философіи теоріи утилитаризма, которая, благодаря растяжимости слова— *польза* и широкому смыслу съ нимъ соединяемому, предлагаетъ часто ученіе если не въ принципѣ, то въ частныхъ правилахъ довольно согласное съ ученіемъ истинной морали. Но всѣ подобнаго рода теоріи свидѣтельствуютъ не о вѣрности теоретическаго принципа матеріализма, но только о томъ, что врожденное человѣку уваженіе къ нравственному закону и стремленіе къ нравственной дѣятельности не изгладимо никакими софизмами разума и что оно невольно заставляетъ матеріализмъ противорѣчить самому себѣ, какъ скоро дѣло доходитъ до приложенія его принципа къ жизни. Всѣ подобнаго рода иѳическія воззрѣнія составляютъ приставокъ къ теоретическому ученію матеріализма, не связанный съ нимъ логически, что̀ вполнѣ и сознаютъ болѣе послѣдовательные матеріалисты, прямо проповѣдующіе эгоизмъ и безграничное удовлетвореніе чувственныхъ желаній. Въ самомъ дѣлѣ, что-нибудь одно: или всѣ дѣйствія человѣка безусловно опредѣляются властвующими въ немъ и въ окружающемъ его соціальномъ и физическомъ мірѣ законами, — тогда для него не мыслимо ни измѣненіе этихъ законовъ, ни уклоненіе отъ нихъ; или: какъ уклоненіе, такъ и измѣненіе къ лучшему какъ человѣка, такъ и окружающей его соціальной среды возможно,—въ такомъ случаѣ въ человѣкѣ есть сила дѣйствовать свободно и измѣнять по своему усмотрѣнію окружающую его дѣйствительность. При-

знавъ первое, матеріализмъ сталъ-бы явно противорѣчить фактамъ, указывающимъ на возможность свободныхъ частныхъ и общественныхъ усовершенствованій, на возможность при этомъ идти вопреки своихъ собственныхъ естественныхъ влеченій и увлеченій. Признавъ послѣднее, онъ долженъ разрушить свою собственную теорію безусловнаго детерминизма и признать свободу воли, которая мыслима только при предположеніи самостоятельнаго, духовнаго начала, отличнаго отъ подчиненія безусловной механической необходимости, властвующей надъ міромъ физическимъ. Но такъ какъ ни то, ни другое для матеріализма невозможно, то не удивительно, что когда дѣло идетъ о практическомъ примѣненіи его началъ, онъ запутывается въ безвыходныхъ противорѣчіяхъ, то утверждая безусловную неизбѣжность всѣхъ человѣческихъ дѣйствій, то обращаясь къ человѣку въ своей нравственной философіи съ различнаго рода требованіями и предписаніями, въ своихъ соціальныхъ сочиненіяхъ съ убѣжденіями къ исправленію разныхъ общественныхъ недостатковъ, къ осуществленію различныхъ плановъ общественнаго благоустройства. Но какой смыслъ могутъ имѣть всѣ подобнаго рода предписанія и убѣжденія, если всѣ дѣйствія человѣка неизбѣжно предопредѣляются его матеріальною природою? Какая цѣль этихъ убѣжденій? Если всѣ дѣйствія человѣка одинаково необходимы и законосообразны; если какъ добродѣтель, такъ и порокъ суть явленія равно естественныя и, какъ таковыя, нормальныя: то человѣкъ не можетъ иначе поступать, какъ поступаетъ; онъ не можетъ идти противъ своей природы. Заботиться о томъ, чтобы человѣкъ измѣнился къ лучшему, дѣйствовалъ иначе, чѣмъ дѣйствуетъ, убѣждать его къ тому, такая-же химера, какъ заботиться о томъ, чтобы камень не падалъ къ землѣ, или чтобы вода текла не внизъ, а вверхъ *).

II.

Анализъ чувственнаго представленія, какъ основной и первоначальной формы эмпирическаго познанія, привелъ насъ къ

*) Въ изложеніи теоретическихъ и практическихъ результатовъ матеріализма мы отчасти пользовались сочиненіемъ Ульрици: Leib und Seele. 1866. 3--8.

убѣжденію въ несостоятельности онтологическаго принципа матеріализма, такъ какъ ясно показалъ намъ, что въ томъ самомъ, что обыкновенное сознаніе и, такъ называемый, наивный матеріализмъ почитаетъ объективнымъ и принадлежащимъ къ внѣ насъ существующимъ вещамъ, находится нематеріальный элементъ. Дальнѣйшій анализъ постигаемой внѣшнимъ и внутреннимъ чувствомъ дѣйствительности несомнѣнно показалъ намъ, что, кромѣ такъ называемаго матеріальнаго бытія, мы должны признать существованіе инаго рода бытія, по своимъ свойствамъ противоположнаго первому, которое мы называемъ духовнымъ.

Но тотъ-же самый анализъ чувственнаго представленія, повидимому, ведетъ насъ гораздо далѣе простаго опроверженія матеріалистическаго понятія о сущности бытія и утвержденія истины бытія духовнаго на ряду и наравнѣ съ вещественнымъ. Если мы вспомнимъ, что въ послѣдовательномъ движеніи философской мысли, критически разлагающей понятіе о чувственной дѣйствительности, мало-по-малу исчезала объективность не только физическихъ свойствъ вещей, напр. цвѣта, запаха, вкуса и пр., но и самыхъ, повидимому, всеобщихъ и необходимыхъ ея опредѣленій чувственнаго бытія, каковы напр. величина, движеніе, пространство, время, —то невольно возникаетъ вопросъ: что же наконецъ осталось отъ такъ называемаго матеріальнаго, внѣшняго міра и не исчезъ-ли онъ самъ, какъ реальность, за исчезновеніемъ всѣхъ своихъ свойствъ? Если вспомнимъ, далѣе, что за исчезновеніемъ міра какъ реальнаго объекта, въ насъ однако же осталось субъективное представленіе о мірѣ, принадлежащее нашему *я*, что это наше *я* принадлежитъ къ области бытія нематеріальнаго, духовнаго, которое такимъ образомъ одно удержало свою самостоятельность при разрушеніи иллюзіи самостоятельно сущаго матеріальнаго міра, то спрашивается: не есть-ли это духовное бытіе единственно сущее и реальное бытіе, а такъ называемое чувственное бытіе простой его феноменъ?

Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ и даетъ противоположное матеріализму воззрѣніе, извѣстное подъ общимъ именемъ *идеализма,* ученіе котораго о внѣшнемъ, чувственномъ бытіи и подлежитъ теперь нашему изслѣдованію.

Тогда какъ матеріализмъ въ существенныхъ чертахъ пред-

ставляетъ довольно однородное ученіе во всѣ времена, идеализмъ въ исторіи философіи является съ чрезвычайно разнородными оттѣнками, которые, однакоже, по отношенію къ ученію о чувственномъ бытіи, удобно могутъ быть подведены подъ два главные типа: идеализмъ объективный и субъективный. Какъ тотъ, такъ и другой, одинаково отрицаютъ самостоятельное и независимое отъ нашего познающаго *я* существованіе *представляемаго* нами, на основаніи показаній нашихъ чувствъ, вещественнаго міра. Различіе между ними состоитъ только въ объясненіи происхожденія этого представляемаго нами міра. Объективный идеализмъ считаетъ его исключительнымъ произведеніемъ какой-либо духовной сущности, будетъ-ли этою сущностью наше *я* или абсолютная духовная субстанція. Идеализмъ субъективный, для объясненія происхожденія въ насъ субъективнаго феномена внѣшняго міра, кромѣ нашего *я*, считаетъ возможнымъ допустить бытіе реальнаго, внѣ насъ существующаго объекта, но утверждаетъ въ тоже время, что этотъ объектъ въ своей дѣйствительной сущности совершенно намъ неизвѣстенъ и недоступенъ нашему познанію; извѣстно о немъ только то, что онъ служитъ поводомъ или мотивомъ къ возникновенію въ насъ различныхъ субъективныхъ представленій о вещахъ, которыя въ сущности нисколько не совпадаютъ съ дѣйствительными вещами и не даютъ никакого понятія о нихъ. Но такъ какъ объ этомъ предполагаемомъ реальномъ объектѣ мы ничего не знаемъ, а то, что, повидимому, знаемъ, есть только наше представленіе, то, въ сущности, воззрѣнія на внѣшній міръ какъ субъективнаго, такъ и объективнаго идеализма, сходятся: міръ, намъ извѣстный, есть наше только представленіе и какъ реальное и самостоятельное бытіе не существуетъ.

1. Исторія философіи представляетъ намъ различныя формы объективнаго идеализма. Общее между ними — отрицаніе истиннаго бытія внѣшней, чувствами постигаемой, конкретной дѣйствительности. Истинное бытіе полагается въ бытіи единомъ, простомъ, духовномъ. Это единое бытіе носитъ различныя названія у различныхъ философовъ идеалистическаго направленія. Это—„бытіе“ Елеатовъ, абсолютная субстанція Спинозы, Божество Берклея, абсолютное *я* Фихте, абсолютная идея Гегеля и пр. По отношенію къ этому истинно сущему бытію

внѣшняя, чувственная дѣйствительность есть не что иное, какъ отрицаніе, ограниченіе, видоизмѣненіе или ино-бытіе абсолютнаго начала. Такъ она есть призрачное произведеніе божественной воли у Берклея, самоограниченіе абсолютнаго *я* у Фихте, моментъ саморазвитія абсолютной идеи у Гегеля и пр. Истинно существуетъ для идеализма одно абсолютное; чувственно-множественное бытіе, будетъ-ли оно отрицаніемъ абсолютнаго, созданіемъ его или переходнымъ моментомъ въ его-же собственномъ бытіи, уничтожаемымъ послѣдующими, во всякомъ случаѣ не имѣетъ самостоятельнаго отдѣльнаго бытія.

Въ какомъ отношеніи находится все вообще чувственное бытіе къ бытію абсолютному, въ такомъ-же отношеніи и нами въ частности представляемое чувственное бытіе находится къ нашему *я*, которое составляетъ моментъ въ *я* абсолютномъ. Чувственный міръ, мною представляемый, есть не что иное, по выраженію Фихте, какъ полагаемое дѣятельностію моего *я*,—*не я*, видоизмѣненіе, ино-бытіе или ограниченіе моего *я*.

Какъ ни противорѣчитъ такое воззрѣніе на чувственную дѣйствительность общему сознанію, но надобно отдать справедливость идеализму въ томъ, что онъ исходитъ не изъ какихъ-либо недоказанныхъ предположеній, но, какъ требуетъ правильный философскій методъ, изъ положеній критически провѣренныхъ и раціонально обоснованныхъ,—и въ этомъ его несомнѣнное преимущество предъ матеріализмомъ. Это исходное его начало есть та критика непосредственнаго эмпирическаго познанія, главные факты которой мы изложили выше и общій результатъ которой заключается въ томъ, что видимый міръ для нашего познанія существуетъ только, какъ представленіе, слѣдовательно—какъ нѣчто духовное, идеальное. Этого результата въ сущности не отвергаетъ и матеріализмъ, по-крайней мѣрѣ, научный матеріализмъ, имѣющій притязаніе возвышаться надъ такъ называемымъ вульгарнымъ или наивнымъ матеріализмомъ. Но тогда какъ онъ или игнорируетъ всю важность и силу этого вывода или продолжаетъ вопреки ему упорно держаться своего воззрѣнія на абсолютную реальность вещественнаго бытія и абсолютную истину чувственнаго познанія, идеализмъ имѣетъ по крайней мѣрѣ то преимущество, что, твердо держась указаній критическаго анализа чувственной дѣй-

ствительности, не только не признаетъ ея абсолютной реальности, но справедливо считаетъ бытіе нашего духа, который служитъ источникомъ нашего представленія о мірѣ, болѣе достовѣрнымъ, чѣмъ предполагаемое бытіе вещества у матеріалистовъ; потому что, какъ мы видѣли, не только представленіе о чувственныхъ свойствахъ вещей, но и самое понятіе о матеріи въ сущности есть произведеніе нашего познающаго духа. Но такъ какъ за исключеніемъ изъ области внѣ насъ сущаго бытія не только его чувственныхъ свойствъ, но и самой матеріи, какъ носительницы этихъ свойствъ, въ немъ, по видимому, не остается ничего мыслимаго и представляемаго, то естественно возникаетъ вопросъ: существуетъ-ли вообще что-либо внѣ насъ и не есть ли представленіе объ этомъ внѣ насъ сущемъ бытіи *только* субъективное наше произведеніе и ничего болѣе.

На утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, повидимому, уполномочиваетъ насъ анализъ чувственнаго познанія и неудивительно поэтому, что этотъ анализъ въ той или другой формѣ всегда служилъ самою надежною опорою идеализма, неотразимымъ, на первый взлядъ, отрицательнымъ доказательствомъ въ его пользу.

Но слишкомъ рѣзкое противорѣчіе, въ какое вступаетъ здѣсь объективный идеализмъ съ нашимъ сознаніемъ, отрицая реальность чувственнаго міра, заставляетъ насъ въ тоже время усумниться, правильно-ли и не слишкомъ-ли поспѣшно изъ фактовъ критическаго анализа чувственнаго представленія о внѣшнемъ мірѣ выведено заключеніе о его реальности.

Мы не станемъ здѣсь входить въ мелочной разборъ частныхъ фактовъ этого анализа съ цѣлью разъяснить, дѣйствительно-ли *всѣ* они имѣютъ тотъ разрушительный для объективности чувственнаго бытія смыслъ, какой приписываетъ имъ идеализмъ *). Положимъ, что всѣ чувственные объекты или, правильнѣе сказать, всѣ чувственныя представленія, заключаю-

*) Мы имѣемъ здѣсь въ виду особенно діалектическую полемику противъ конкретнаго бытія Гегеля, которая, за исключеніемъ нѣкоторыхъ вѣрныхъ замѣчаній, представляетъ нѣсколько софистическій оттѣнокъ. Его указанія на относительность понятій опредѣленнаго мѣста и времени говорятъ только объ относительности этихъ понятій, но не доказываютъ несостоятельности понятій времени, мѣста, величины вообще. Впрочемъ мы будемъ имѣть случай возвратиться къ этому предмету впослѣдствіи.

щіяся въ нашемъ сознаніи, при внимательномъ философскомъ анализѣ ихъ, разрѣшаются въ рядъ мимолетныхъ, неустойчивыхъ образовъ, которымъ нашъ разумъ не можетъ приписать никакой реальности. Слѣдуетъ-ли отсюда, чтобы эти образы были произведеніемъ *только* моего *я?* Положимъ, такъ называемый чувственный міръ есть не болѣе, какъ миражъ, не представляющій ничего существеннаго, слѣдуетъ-ли, что этотъ миражъ, есть созданіе *только* моей познающей силы? Анализъ чувственнаго представленія говоритъ лишь о качествѣ этого представленія, но ничего не говоритъ еще о производящей его причинѣ. Миражъ чувственнаго міра можетъ быть столько-же миражемъ *моего* сознанія, сколько миражемъ, производимымъ *въ моемъ* сознаніи нѣкоторымъ реальнымъ, внѣ меня сущимъ бытіемъ, и, наконецъ, результатомъ взаимодѣйствія того и другаго. Для того, чтобы удержать одну изъ этихъ возможностей, для того, чтобы сказать положительно, что эти образы, представленія о внѣшнемъ мірѣ суть феномены только моего *я*, нужны другія какія-либо положительныя доказательства. Доказательства отрицательныя, основанныя на одной критикѣ эмпирическаго познанія, сами по себѣ не ведутъ никуда далѣе, кромѣ доказательства несостоятельности грубаго, обыденнаго реализма; то-есть анализъ чувственнаго познанія показываетъ только то, что *представляемые* нами чувственные объекты не вполнѣ соотвѣтствуютъ *дѣйствительнымъ* объектамъ, каковы они должны быть сами по себѣ, независимо отъ представляющаго ихъ объекта, что мы должны отличать представленіе о вещи и вещь саму по себѣ. Выводить же отсюда дальнѣйшее заключеніе, что эти вещи сами по себѣ и не существуютъ внѣ познающаго субъекта, что они суть феномены его, какъ дѣлаетъ идеализмъ,—значитъ, вопреки логикѣ, выводить въ слѣдствіи больше, чѣмъ дано въ посылкѣ.

Столь-же несостоятельно и другое, также отрицательное доказательство въ пользу идеализма, выставленное Берклеемъ. Это доказательство имѣетъ въ виду невозможность объяснить наше чувственное познаніе при предположеніи отдѣльнаго отъ насъ и отличнаго по существу матеріальнаго міра. При такомъ предположеніи это познаніе мыслимо только подъ условіемъ воздѣйствія на нашъ духъ внѣшнихъ матеріальныхъ предметовъ. Но возможно-ли такое воздѣйствіе? Нѣтъ, отвѣчаетъ Берклей.

Каждое дѣйствіе предполагаетъ однородность между предметомъ, производящимъ дѣйствіе и предметомъ, его воспринимающимъ. Но такой односторонности здѣсь, очевидно, быть не можетъ. Какъ протяженное и матеріальное бытіе (какимъ мы мыслимъ внѣшній міръ) можетъ дѣйствовать на совершенно нематеріальное и чуждое всякаго пространственнаго протяженія существо, какъ нашъ духъ? Для этого они слишкомъ разнородны. Ни одна вещь не можетъ дать другой того, чего сама не имѣетъ; слѣдовательно и матеріальный міръ, который самъ по себѣ не способенъ ни къ какимъ представленіямъ, не можетъ призвести и въ человѣческомъ духѣ представленій. Отсюда слѣдуетъ, что вообще не существуетъ никакого матеріальнаго міра, но только души, а всѣ такъ называемыя представленія о внѣшнемъ мірѣ суть только образы духовные, производимые дѣйствіями всемогущества Божія на нашъ духъ.

Не трудно замѣтить, что и въ этой аргументаціи въ пользу идеализма въ заключеніи выводится больше, чѣмъ сколько надо въ посылкахъ. Основа ея та, что противоположныя субстанціи не могутъ дѣйствовать другъ на друга и что, поэтому, при предположеніи отличнаго отъ насъ внѣшняго міра, нельзя объяснить себѣ познаніе о немъ. Но доказалъ ли идеализмъ предварительно истину этого основнаго своего положенія? Почему противоположныя субстанціи не могутъ дѣйствовать одна на другую? Единственный отвѣтъ здѣсь можетъ быть только тотъ, что такое дѣйствіе непонятно, необъяснимо для насъ. Но необъяснимость извѣстнаго явленія не можетъ служить поводомъ къ отрицанію его, какъ скоро самый фактъ засвидѣтельствованъ опытомъ и сознаніемъ, утверждающимъ отличіе отъ нашего *я* міра внѣшняго и вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ взаимодѣйствія. Не менѣе необъяснимо и дѣйствіе двухъ однородныхъ субстанцій одна на другую (что доказалъ Лейбницъ), напр. нашей души на душу другаго, но тѣмъ не менѣе мы допускаемъ его и не отрицаемъ въ силу этого существованія другихъ лицъ.

Важнѣе всего для насъ здѣсь то, что, признавая необъяснимость, а отсюда невозможность взаимодѣйствія противоположныхъ субстанцій и отрицая на этомъ основаніи самостоятельное бытіе внѣшняго міра, Берклей допускаетъ въ то же время возможность дѣйствія Божества на нашъ духъ. Правда, воз-

можность этого дѣйствія объясняется, по видимому, тѣмъ, что Богъ и нашъ духъ принадлежатъ оба къ области духовнаго бытія и въ этомъ отношеніи представляютъ нѣчто однородное и способное къ взаимодѣйствію. Но это только повидимому. Берклей вовсе не принадлежитъ къ сторонникамъ абсолютнаго идеализма, отожествляющимъ и сливающимъ безконечное съ конечнымъ, но считаетъ послѣднее простою модификаціею перваго. Божество имѣетъ у него самостоятельное бытіе точно также, какъ имѣютъ такое же бытіе конечныя духовныя субстанціи. Но въ такомъ случаѣ Бога, какъ существо абсолютное и по бытію и по совершенствамъ, не смотря на Его духовность мы должны будемъ представлять существомъ субстанціально противоположнымъ нашему *я*, настолько противоположнымъ, насколько вообще можетъ быть противоположно конечное и безконечное, несовершенное и всесовершенное. Тѣмъ не менѣе, это не служитъ для него препятствіемъ допускать возможность воздѣйствія Божества на нашъ духъ, вызывающаго образы внѣшняго міра. Если-же Берклей скажетъ, что однако-же здѣсь, не смотря на противоположность, между Богомъ и человѣкомъ есть нѣчто общее,—именно духовность, что́ и условливаетъ возможность ихъ взаимодѣйствія, то мы скажемъ, что и между допускаемымъ нами физическимъ міромъ и духомъ человѣка также можетъ быть нѣчто общее, не смотря на разность ихъ по существу. Возможность этого общаго предполагается уже тѣмъ однимъ, что наше духовное бытіе и бытіе физическое одинаково подпадаютъ подъ понятіе бытія *ограниченнаго* и что въ этомъ отношеніи они представляются болѣе однородными, чѣмъ наше *я* и абсолютное неограниченное существо—Богъ. Въ формѣ и законахъ этой ограниченности (пространство и время) мы удобно можемъ найти ту связь между нашимъ *я* и внѣшнямъ міромъ, которая объяснитъ ихъ взаимодѣйствіе.

Но предположимъ даже вѣрнымъ общее положеніе идеалистовъ, что двѣ существенно разнородныя субстанціи не могутъ дѣйствовать одна на другую. Что отсюда ближайшимъ образомъ будетъ слѣдовать по отношенію къ занимающему насъ вопросу? Въ виду факта дѣйствія на насъ внѣшнихъ объектовъ и нашего воздѣйствія на нихъ, будетъ слѣдовать только то, что эти объекты, что вообще, такъ называемый, матеріаль-

ный міръ не такъ разнороденъ съ нашимъ духомъ по существу, какъ это намъ представляется и какъ то утверждали философы, проводившіе рѣзкую грань между природою и духомъ, напримѣръ, Декартъ. Очень можетъ быть, что между міромъ духовнымъ и матеріальнымъ есть болѣе тѣсная внутренняя связь, чѣмъ объединяющія ихъ формы пространства и времени,—связь, которая и дѣлаетъ возможнымъ ихъ взаимодѣйствіе. Можетъ быть, что между тѣмъ и другимъ міромъ вовсе нѣтъ субстанціальной противоположности, что въ основѣ обоихъ лежитъ одно и то-же бытіе, различаясь въ различныхъ существахъ только качествами и степенями совершенства. Къ такому воззрѣнію пришли, какъ извѣстно, Лейбницъ, и Гербартъ, признававшіе основою всего бытія первый—монады, вторый—простыя реальности. Вѣрны-ли ихъ воззрѣнія на сущность бытія, это вопросъ для насъ въ настоящемъ случаѣ сторонній. Дѣло въ томъ, что для устраненія затрудненія, возникающаго будто-бы отъ признанія двухъ противоположныхъ субстанцій — духа и матеріи, при объясненіи нашего познанія, нѣтъ никакой нужды жертвовать самостоятельностью внѣшнихъ предметовъ и внѣшняго міра вообще. Для разрѣшенія этого затрудненія возможенъ и другой выходъ—именно тотъ, на который указали Лейбницъ и Гербартъ.

Наконецъ, нужно замѣтить и то, что указаніе на невозможность объяснить наше познаніе о чувственномъ мірѣ при признаніи противоположности между духовною и матеріальною субстанціями (частнѣе между *я* и не *я*) и на необходимость въ слѣдствіе этого признать только одну духовную субстанцію,—указаніе, которымъ такъ охотно пользуется идеализмъ, есть въ сущности оружіе обоюдуострое, которое легко можетъ быть обращено и противъ него самого. Именно, имъ можетъ воспользоваться матеріализмъ въ свою пользу. Признаніе духа и матеріи, говоритъ идеалистъ, ведетъ къ противорѣчію; такого противорѣчія не будетъ, если мы допустимъ только одну субстанцію, духовную, а міръ, *кажущійся* матеріальнымъ, будемъ считать видоизмѣненіемъ этой субстанціи. Но почему-же именно духовную? скажетъ матеріалистъ. Такое противорѣчіе устранится точно также и тогда, если мы будемъ признавать и одну матеріальную субстанцію, а явленія, *кажущіяся* духовными, будемъ считать ея видоизмѣненіемъ. Съ вѣрностію этого замѣ-

чанія, повидимому, нельзя не согласиться и матеріализмъ съ указанной нами точки зрѣнія имѣетъ такое-же право на существованіе, какъ и идеализмъ. Правда, идеализмъ здѣсь въ свою пользу указываетъ на то, что матерія и, вообще, матеріальный міръ самъ по себѣ не можетъ имѣть представленій, и, слѣдовательно, не можетъ дать или возбудить въ нашей душѣ того, чего самъ не имѣетъ; существованіе представленій именно и показываетъ, что общая основа бытія есть духъ, а не матерія. Но здѣсь, очевидно, предполагается уже то, что еще требуется доказать, то есть, что матерія не можетъ имѣть или создать представленій вообще феноменовъ духовнаго бытія. На это матеріализмъ вправѣ сказать, что это не болѣе, какъ предразсудокъ; онъ укажетъ на факты зависимости представленій отъ воздѣйствія матеріальнаго міра. Если-же ему будутъ выставлять коренной фактъ нашего сознанія, отличающаго психическіе феномены отъ матеріальныхъ вещей и противополагающаго ихъ, то онъ вправѣ отвѣтить также какъ отвѣчаетъ идеализмъ, когда ему указываютъ на тотъ-же самый фактъ, какъ на доказательство отличія матеріальнаго отъ духовнаго: эта утверждаемая нашимъ сознаніемъ противоположность есть только кажущаяся, а не дѣйствительная; она есть субъективное, не заслуживающее довѣрія представленіе; на самомъ-же дѣлѣ, все одно, — матерія съ ея различными модификаціями.

Въ отрицаніи этого кореннаго, всеобщаго и, какъ мы видѣли, не подлежащаго сомнѣнію *) свидѣтельства нашего сознанія о различіи нашего *я* и не *я*, міра духовнаго и называемаго нами матеріальнымъ, и состоитъ главный общій недостатокъ какъ матеріализма, такъ и идеализма. Но рѣшаясь на столь важный шагъ, какъ матеріализмъ, такъ и идеализмъ, не ограничиваясь косвенными доказательствами (которыя для идеализма, какъ мы сейчасъ видѣли, не имѣютъ доказательной силы), должны намъ раціонально объяснить и вывести призрачное существованіе отрицаемой ими реальности, первый — духовнаго, вторый—чувственнаго бытія изъ ихъ собственныхъ принциповъ; они должны показать, что утверждаемая нашимъ

*) См. выше стр. 49 и слѣд.

сознаніемъ противоположность есть мнимая и вполнѣ объяснимая при предположеніи одного начала бытія. Мы видѣли, что матеріализмъ въ этомъ отношеніи оказался вполнѣ несостоятельнымъ, будучи не въ состояніи объяснить феномены духовнаго бытія изъ матеріи. Теперь посмотримъ, болѣе-ли удастся сдѣлать это объединеніе обоихъ видовъ сущаго идеализму, съ своей точки зрѣнія. Можно-ли объяснить сколько-нибудь удовлетворительно возникновеніе въ нашемъ сознаніи *я* и не *я*, міра духóвнаго и матеріальнаго? А такъ какъ наше конечное *я* и само есть бытіе конкретное и въ сущности есть только феноменъ бытія единой абсолютной субстанціи, какъ - бы мы ее ни называли, то идеализмъ долженъ объяснить намъ, почему эта единая субстанція, вопреки, повидимому, своей природѣ, является намъ, какъ бытіе на себя не похожее,—множественное, ограниченное? Почему абсолютно духовная сущность не только полагаетъ себя, какъ бытіе духовное, но и противополагаетъ себѣ *не я* въ формѣ бытія недуховнаго, чувственнаго?

На этотъ капитальной важности для идеализма вопросъ, отъ рѣшенія котораго зависитъ все право его на существованіе, онъ даетъ отвѣты, неудовлетворительность которыхъ указать не трудно.

Самое полное и послѣдовательное выраженіе идеализма въ древнемъ мірѣ мы находимъ въ Индійской философіи *). Въ сущности есть только одно абсолютно духовное бытіе—Брама. „Все есть Брама и Брама бываетъ всѣмъ; какъ тысячами выходятъ искры изъ раскаленнаго желѣза, когда по нему ударяютъ молотомъ, такъ исходятъ всѣ существа изъ неизмѣннаго Брамы и опять въ него же возвращаются и въ немъ исчезаютъ“. Но что за причина этого раскрытія Брамы въ міръ

*) Идеализмъ Греческихъ философовъ не можетъ быть названъ полнымъ и вполнѣ послѣдовательнымъ. Такъ у Елеатовъ, вопреки ихъ идеалистическому принципу, не совершенно устранена реальность внѣшняго міра, такъ какъ и у нихъ существуетъ не связанная вмѣстѣ съ общимъ принципомъ космологія, которая относится къ ихъ ученію о бытіи, какъ людское мнѣніе къ истинѣ. У Платона, который считается также представителемъ древняго идеализма, не исчезаетъ представленіе о самобытной матеріи, хотя онъ и старается утончить понятіе ея до *μὴ ὄν*; но это не сущее есть только относительно не сущее и не одно и тоже, что не существующее.

множественности и конечности, этого выступленія абсолютнаго изъ себя самого? Индійская философія дала нѣсколько рѣшеній этого вопроса, но смыслъ ихъ одинъ и тотъ же: явленіе дѣйствительнаго міра въ абсолютно духовномъ бытіи есть нѣчто случайное и ложное; возникновеніе разнообразія бытія, происхожденіе міра чувственныхъ вещей есть внесеніе тѣни въ первобытный чистый свѣтъ и возмущеніе его чистоты. Міръ явился отъ того, что въ Брамѣ возникло недостойное его *вожделѣніе* выйти изъ себя самого, оставить свое истинное состояніе и перейти въ другое, не истинное,—вожделѣніе, котораго стыдится Брама также, какъ человѣкъ стыдится своего грѣховнаго вожделѣнія. Это вожделѣніе есть ложное состояніе, самообольщеніе Брамы, относящееся къ его истинной природѣ также, какъ у насъ тяжелый и исполненный грезъ сонъ къ бодрствованію. Отсюда новое представленіе о мірѣ явленій, какъ о *сновидѣніи* Божества,—сновидѣніи, не имѣющемъ никакой истины и самостоятельности: бытіе этого міра также относится къ бытію истинному, какъ грезы и сны человѣка къ дѣйствительности; такое состояніе самообольщенія и сна Брамы есть состояніе обманчивое, призрачное, *Маія*. Выражаемую этимъ понятіемъ мысль о призрачности бытія дѣйствительнаго Индійская философія старается уяснить себѣ и при помощи другихъ мистическихъ представленій. Такъ, происхожденіе дѣйствительнаго міра она называетъ *самоотреченіемъ, жертвою* Брамы, потому что, раздробляя себя черезъ переходъ изъ яснаго и блаженнаго единства въ темную множественность предметнаго бытія, какъ-бы отрекается отъ себя, жертвуетъ собою. Въ томъ-же смыслѣ процессъ происхожденія міра изъ Брамы называется иногда аскетическимъ его *подвигомъ* (Тапасъ), мученіемъ и самоистязаніемъ Брамы. Мученіе, которое испытываетъ мысль, когда, исходя изъ понятія чистаго единства бытія, хочетъ постигнуть множественность вещей или, наоборотъ, исполненная представленій о частныхъ предметахъ, совершенно забыть ихъ и, отрѣшившись отъ нихъ, созерцать чистое, безразличное бытіе, есть нѣкоторое подобіе того мученія, какое испытываетъ Брама, раскрываясь въ міръ.

Несостоятельность этихъ попытокъ древняго идеализма объяснить сущность и происхожденіе конкретнаго бытія обличается уже тѣмъ однимъ, что въ нихъ онъ вмѣсто опредѣ-

ленныхъ понятій и доказательствъ даетъ намъ только сравненія и образныя представленія, очевидно, не примѣнимыя въ ихъ подлинномъ смыслѣ къ бытію абсолютному. Мы не стали-бы и упоминать объ нихъ, ссли-бы лежащая въ основѣ ихъ идея не возродилась въ той формѣ новѣйшаго идеализма, какую принялъ онъ въ философіи Гартмана. Между міросозерцаніемъ этого философа, равно какъ и его учителя Шопенгауера, и Индійскою философіею не напрасно находятъ замѣчательныя черты сходства. Это сходство выражается и въ объясненіи причинъ происхожденія міра явленій изъ абсолютнаго. Коренная причина происхожденія міроваго бытія и у нихъ заключается въ томъ моментѣ абсолютнаго бытія, который они называютъ волею,—въ непонятномъ, безсознательномъ „томленіи“ воли, въ стремленіи ея къ бытію внѣшнему. Какъ у Индійскихъ философовъ пожеланіе или вожделѣніе Брамы есть въ немъ явленіе неистинное, преходящее, такъ и у Гартмана бытіе міра есть ложное, неразумное, несчастное состояніе абсолютной воли; отсюда его пессимизмъ, отсюда его положеніе, что небытіе міра лучше его бытія, отсюда его ученіе объ уничтоженіи всего, какъ послѣдней цѣли міроваго процесса.

Что всѣ подобнаго рода воззрѣнія, довольно послѣдовательно съ идеалистической точки зрѣнія указывая на дѣйствительный характеръ міра явленій—его не истину и призрачность, нисколько однакоже не объясняютъ происхожденія этой призрачности въ самомъ абсолютномъ, это и съ перваго раза очевидно. Для насъ совершенно непонятно, какимъ образомъ въ единомъ абсолютномъ, на которое не могло дѣйствовать ничто внѣшнее, предметное, возбуждающее въ немъ какое-либо стремленіе, могло возникнуть ложное вожделѣніе, какъ учили Индійскіе мудрецы, или неразумное томленіе воли, о которомъ говоритъ Гартманъ, выразившееся въ произведеніи міра, исправленіемъ котораго должно служить его уничтоженіе? Но оно возникло, скажутъ, въ самомъ абсолютномъ, независимо отъ какихъ либо внѣшнихъ возбужденій или соблазновъ, какъ самоопредѣленіе его воли? Но такое объясненіе будетъ рѣшительно противорѣчить понятію о всесовершенствѣ абсолютнаго, которое допускаетъ идеализмъ и которое въ настоящемъ случаѣ удерживается тѣмъ самымъ, что міръ называется явленіемъ ложнымъ, несчастнымъ, слѣдовательно—несовершен-

нымъ и въ этомъ отношеніи противоположнымъ абсолютному. Но если мы даже устранимъ отъ понятія абсолютнаго понятіе совершенства, какъ такое, которое возможно только при возникновеніи множественности вещей, конечнаго бытія, дозволяющаго сравнивать его съ абсолютнымъ и противополагать ему по качеству, то во всякомъ случаѣ мы должны признать абсолютное существомъ (или сущностью) абсолютно необходимымъ. Но въ такомъ существѣ какъ возможно возникновеніе чего-либо случайнаго, неистиннаго, какого-либо момента, не опредѣляемаго его природою, каково, напримѣръ, незаконное томленіе воли? Всѣ проявленія его должны быть безусловно необходимыми, законосообразными и, какъ таковыя, если смотрѣть на нихъ съ качественной стороны,—разумными и совершенными. Итакъ, пессимизмъ въ объясненіи происхожденія міра не долженъ-ли превратиться въ своего рода оптимизмъ?

Отсюда несравненно раціональнѣе и послѣдовательнѣе съ идеалистической точки зрѣнія то ученіе, которое въ противоположность вышеизложенной теоріи считаетъ міръ вполнѣ законнымъ и необходимымъ проявленіемъ абсолютнаго. Таковъ взглядъ большей части новѣйшихъ идеалистовъ—Фихте, Шеллинга, Гегеля. Но на самомъ дѣлѣ изъ идеи необходимости и разумности міра также мало можно объяснить его дѣйствительное происхожденіе, какъ изъ идеи случайности и неразумія.

Такъ, по мнѣнію Фихте, не *я* или міръ внѣшній есть ограниченіе или предѣлы, которые полагаетъ себѣ *я* абсолютное. Абсолютное *я* не можетъ сознать себя какъ *я* до тѣхъ поръ, пока не противопоставитъ себѣ нѣчто отличное отъ себя, т. е. нѣчто такое, что будетъ уже *не я*. Точно тоже происходитъ и въ каждомъ эмпирическомъ *я*; міръ явленій, мною представляемый, есть не что иное, какъ самоограниченіе моего *я*, предѣлы, полагаемые имъ себѣ. Но, въ сущности, полагаемое какъ абсолютнымъ *я*, такъ и моимъ конкретнымъ *я*, не *я* не есть что-либо отличное отъ *я*, но его собственное произведеніе, границы, полагаемыя моимъ или абсолютнымъ *я* и имъ-же снимаемыя. Но при этомъ остается совершенно не объяснимымъ, для чего-же абсолютному *я*, или абсолютной субстанціи, нужно изъ своего единства и чистоты выходить въ міръ множественности, создавать призракъ неистиннаго

бытія, полагать себѣ предѣлы? Скажутъ, это нужно для возбужденія сознанія въ абсолютномъ, такъ какъ оно возможно не иначе, какъ чрезъ противоположеніе себя чему либо иному,— не *я*. Не говоримъ о томъ, что здѣсь, очевидно, смѣшивается процессъ возникновенія конечнаго, эмпирическаго сознанія съ сознаніемъ абсолютнаго, которое, по самому понятію абсолютности, не нуждается для своего осуществленія въ противоположеніи себѣ какого-либо не *я*. Самое противоположеніе себѣ абсолютнымъ *я* не *я*, для возбужденія сознанія, не предполагаетъ-ли, что въ абсолютномъ уже прежде было, такъ сказать, представленіе о томъ, чѣмъ и какъ возбудить сознаніе, слѣд., было уже сознаніе прежде сознанія, т. е. прежде противоположенія *я* и не *я*? Значитъ, для этой цѣли вовсе и не нуженъ тотъ процессъ, который у Фихте считается необходимымъ для возникновенія сознанія. Если-же представимъ, что такого сознанія въ абсолютномъ не было, что оно изначала и по природѣ было безсознательнымъ, то придемъ къ нелѣпой мысли, что противоположеніе *я* и не я, а въ силу этого и сознаніе, возникло въ немъ какъ-то случайно, неожиданно для него, безъ всякихъ внутреннихъ и внѣшнихъ мотивовъ и основаній.—Далѣе, нисколько не объясняя возникновенія въ абсолютномъ необходимости противоположенія *я* и не *я*, идеализмъ не объясняетъ намъ и тѣхъ особенностей, съ какими представляется намъ чувственное бытіе. Если не *я* или міръ внѣшній есть только отрицаніе, границы, полагаемыя себѣ *я*, то какъ объяснить, что это отрицаніе является не простымъ отрицаніемъ, но опредѣленнымъ бытіемъ тѣхъ или иныхъ предметовъ; почему оно распадается на множество кажущихся самостоятельными предметовъ или представленій? Чистое отрицаніе *я* не заключаетъ еще въ себѣ понятія о многоразличномъ, при томъ не о количественно только многомъ, но и о качественно-разнообразномъ. Если-бы для абсолютнаго духа нужно было только отрицаніе себя какъ духа, или простая граница для сознанія своей духовности, то для него достаточно было представленія одной простой, совершенно безформенной матеріи. Явленіе-же въ немъ представленій о столь разнообразныхъ предметахъ, совокупность которыхъ составляетъ вселенную, излишняя роскошь, совершенно необъяснимая съ идеалистической точки зрѣнія. Это

разнообразіе совершенно не нужно для той цѣли, для которой вводится противоположеніе *я* и не *я*.

Не много поможемъ дѣлу, если съ другими идеалистами, напр. Шеллингомъ и Гегелемъ, будемъ считать внѣшній міръ не простымъ отрицаніемъ или границею, полагаемою себѣ абсолютнымъ, чтобы натолкнувшись, такъ сказать, на нее, сознать и утвердить свою абсолютность, но необходимымъ, положительнымъ моментомъ въ его развитіи. Правда, міръ при этомъ нѣсколько выигрываетъ для обезпеченія своей самостоятельности; различныя формы міроваго бытія суть реальныя формы или моменты развитія самаго абсолютнаго. Но на самомъ дѣлѣ эта реальность міра, особенно, чувственной стороны его, снова исчезаетъ, какъ скоро вспомнимъ, что онъ есть переходящій только, не истинный моментъ въ процессѣ его развитія. Являются не разрѣшимые вопросы: для чего нуженъ для абсолютнаго, обладающаго, по самому понятію своему, всею полнотою и цѣлостію бытія, какой-бы то ни было процессъ развитія и самоопредѣленія? И если онъ нуженъ, то почему этотъ процессъ не совершается въ области тожественнаго съ нимъ по природѣ, чисто духовнаго бытія, почему абсолютное исходитъ, такъ сказать, изъ самого себя въ область совершенно чуждаго себѣ чувственнаго бытія? Недоумѣніе наше тѣмъ болѣе усиливается, когда узнаемъ, что міръ множественности и конечности представляется, какъ переходящая и не истинная форма бытія абсолютнаго, что цѣлью міроваго процесса абсолютнаго полагается отрицаніе этого процесса, возвращеніе его къ самому себѣ и своему единству. Какой-же, спрашивается, смыслъ и какая цѣль этого, такъ сказать, путешествія абсолютнаго по различнымъ стадіямъ міроваго развитія, если по окончаніи его оно возвратится туда же, откуда вышло? Почему нуженъ для абсолютнаго продолжительный процессъ отчужденія отъ себя самого, инобытія, если въ результатѣ не получится ничего инаго, кромѣ сознанія, что ино бытіе не есть истинное бытіе абсолютнаго? Намъ говорятъ: но абсолютное (абсолютная идея Гегеля) возвращается не просто къ прежнему состоянію, но обогащенная всѣмъ содержаніемъ, всею полнотою діалектическаго развитія. Но въ такомъ случаѣ абсолютное не было въ началѣ полнымъ и совершеннымъ абсолютнымъ, а лишь станетъ таковымъ неизвѣстно когда, по завершеніи полнаго цикла

своихъ опредѣленій. Но въ такомъ понятіи объ абсолютномъ заключается явное логическое противорѣчіе: абсолютное въ тоже время есть не абсолютное.

При всемъ этомъ не должно упускать изъ виду и того, что, утверждая, повидимому, самостоятельность внѣшняго міра, какъ извѣстнаго момента въ развитіи абсолютнаго, идеализмъ подъ именемъ этого міра разумѣетъ не совсѣмъ то, что разумѣетъ подъ нимъ обыкновенное эмпирическое познаніе. Правда, идеализмъ говоритъ намъ о природѣ, какъ формѣ инобытія абсолютнаго; онъ показываетъ намъ, какъ природа, начиная отъ абстрактной внѣшности въ формахъ пространства и времени, проходитъ рядъ ступеней, посредствомъ которыхъ это инобытіе абсолютной идеи восходитъ къ бытію въ себѣ, говоритъ о процессахъ механическомъ, химическомъ, органическомъ и о частныхъ формахъ, въ которыхъ выражаются эти процессы. Но то, что имѣетъ въ виду здѣсь идеализмъ, суть только общіе законы и формы міровой жизни; самое частное, чего достигаетъ онъ здѣсь, суть только понятія родовъ и видовъ существъ. Между тѣмъ для эмпирическаго познанія ближайшимъ образомъ даны не роды существъ, не общія формы бытія природы, но конкретные предметы. Для обыкновеннаго сознанія существованіе вещей внѣшнихъ, конкретно-чувственныхъ, представляется всегда даже болѣе яснымъ и несомнѣннымъ, чѣмъ реальное существованіе общихъ понятій и идей, которыя въ идеалистической философіи выдаются за истинно сущую дѣйствительность. Какъ-же относится къ этому, столь ясно утверждаемому въ своей реальности конкретному, живому бытію идеализмъ? Можетъ-ли, и какимъ образомъ, объяснить необходимость его существованія, по крайней мѣрѣ, въ нашемъ сознаніи и вывести фактъ этого существованія изъ понятія объ абсолютномъ? Если, какъ мы видѣли, ему не удается раціонально объяснить существованіе міра въ его общихъ категоріяхъ и схемахъ, то, понятно, еще труднѣе ожидать такой удачи въ объясненіи бытія конкретнаго. И дѣйствительно, не имѣя ни малѣйшей возможности вывести необходимость его изъ понятія объ абсолютномъ, онъ прямо отбрасываетъ его въ сторону, объявляетъ бытіемъ неистиннымъ, призрачнымъ (Schein). Но назвать бытіе конкретное неистиннымъ, призрачнымъ, не значитъ еще со-

вершенно уничтожить его и тѣмъ разомъ устранить всѣ затрудненія въ его объясненіи. Положимъ, оно не существуетъ реально въ томъ смыслѣ, какъ существуетъ общее, признаваемое истинно дѣйствительнымъ; однако-же оно существуетъ, по крайней мѣрѣ, какъ призракъ, какъ фантомъ, признаваемый нами за что-то существенное. Откуда-же онъ возникъ и въ чемъ заключается источникъ непреоборимой силы, съ какою онъ обольщаетъ насъ? Такъ какъ кромѣ абсолютнаго въ идеализмѣ не можетъ быть никакой внѣшней и чуждой ему причинности, то источникомъ этого фантома мы должны въ концѣ концовъ считать самое абсолютное. Мы возвращаемся къ Индійскому представленію о мірѣ множественности, какъ о Майѣ, обольщающей Браму, съ тѣмъ только различіемъ, что въ немъ совершенно послѣдовательно весь міръ безъ исключенія обращается въ Майю, въ сновидѣніе Божества, тогда какъ въ новѣйшемъ идеализмѣ допускается при этомъ странное и непослѣдовательное раздвоеніе: одна часть единаго цѣльнаго міра,—общіе его законы и формы существъ признаются реальными моментами въ жизни абсолютнаго, другая—конкретные предметы, въ которыхъ обнаруживаются эти формы,—не реальными, призрачными. Но живой, дѣйствительный міръ представляется намъ, какъ гармоническое, нераздѣльное единство общаго и частнаго, идеальнаго и реальнаго, и отрицать одну сторону міра, утверждая дѣйствительность другой, значитъ не объяснять, а уничтожать міръ, давая вмѣсто него абстрактную, мертвую форму безъ содержанія.

Изъ сказаннаго нами видно, что признаніемъ міра необходимымъ моментомъ въ развитіи абсолютнаго нисколько не объясняется фактъ его существованія. Не смотря на то, что въ этомъ отношеніи Индійскій и родственный съ нимъ Гартмановъ идеализмъ, повидимому, совершенно расходятся съ идеализмомъ Фихте, Шеллинга и Гегеля,—тотъ и другой одинаково сходятся въ томъ, что не указываютъ достаточной причины происхожденія чувственнаго міра. Признаемъ-ли мы вмѣстѣ съ первымъ міръ случайнымъ или ложнымъ явленіемъ въ абсолютномъ, или вмѣстѣ со вторымъ—необходимымъ и разумнымъ проявленіемъ его, мы одинаково не найдемъ смысла въ бытіи міра; понятіе необходимости также мало оказывается пригоднымъ для объясненія его, какъ

и понятіе случайности. Для насъ одинаково непонятно какъ то, почему абсолютно совершенное и единое существо должно было необходимо раскрыть себя въ несовершенный міръ множественности, такъ и то, какимъ образомъ въ Брамѣ или въ Безсознательномъ Гартмана могло возникнуть случайное и ложное вожделѣніе или побужденіе явить себя міромъ.

Въ предыдущихъ формахъ идеализма вопросъ о происхожденіи „призрака“ конкретно чувственнаго бытія рѣшался болѣе съ онтологической, чѣмъ гносеологической точки зрѣнія, обращаясь въ вопросъ о происхожденіи вообще міра явленій изъ абсолютнаго начала бытія. Но какое значеніе имѣетъ собственно наше представленіе о чувственномъ мірѣ по отношенію къ нашему конкретному познающему *я*? Рѣшеніе этого вопроса съ идеалистической точки зрѣнія, повидимому, представляетъ значительныя затрудненія. Всего естественнѣе и послѣдовательнѣе предположить, что міръ, мною представляемый, по отношенію ко мнѣ имѣетъ тоже значеніе, какъ и міръ феноменальный вообще по отношенію къ *я* абсолютному или абсолютной субстанціи; онъ есть граница, полагаемая моимъ *я* и имъ-же снимаемая (Фихте), или спеціальный миражъ моего собственнаго *я*. Но затрудненіе здѣсь вътомъ, что самое мое конкретное *я* для идеализма не имѣетъ самостоятельнаго значенія; оно само, какъ конкретное, стоящее на ряду со множествомъ другихъ индивидуальныхъ *я*, подпадаетъ подъ понятіе бытія неистиннаго, призрачнаго, такъ что разсматриваемое съ этой точки зрѣнія мое представленіе о внѣшнемъ мірѣ есть какой-то двойной миражъ, фантомъ, производимый фантомомъ конкретнаго *я*, который мы-же представляемъ чѣмъ-то самостоятельнымъ. Такимъ образомъ, послѣдовательно проведенный идеализмъ запутывается въ области безвыходныхъ затрудненій; съ познаваемымъ нами міромъ исчезаетъ и самъ познающій субъектъ—наше *я*.

Это затрудненіе, повидимому, устраняется въ той формѣ идеализма, представителемъ которой служитъ Берклей. Отъ крайностей идеализма его удерживаетъ, съ одной стороны, ясное сознаніе отличія представленій о внѣшнемъ мірѣ отъ моего конкретнаго *я* и его собственныхъ обнаруженій, не допускающее мысли о томъ, что эти представленія могутъ быть созданіями моего *я*. Съ другой стороны, ту несамостоятельность и приз-

рачность, которая характеризуетъ внѣшнее бытіе, Берклей не рѣшался приписать нашему собственному, конкретно-духовному *я*, что́ дѣлаетъ послѣдовательный идеализмъ. Кромѣ существа абсолютнаго—Бога, онъ допускаетъ самостоятельное существованіе ограниченно-духовныхъ субстанцій, сотворенныхъ Богомъ, т. е. душъ. Но при этихъ условіяхъ какъ-же объяснить происхожденіе въ этихъ духовныхъ субстанціяхъ представленій о несуществующихъ реально предметахъ внѣшняго міра? Такъ какъ виновниками этихъ представленій не можемъ быть мы сами, и въ силу ограниченности нашей природы и въ силу яснаго сознанія какъ отличія ихъ отъ насъ, такъ и того, что не мы ихъ создали; такъ какъ далѣе, кромѣ Бога, нѣтъ никакой внѣшней причины, которая могла-бы ихъ произвести, потому что матеріальный міръ самъ по себѣ не существуетъ, то, очевидно, остается одно—считать производящею причиною ихъ само Божество. Къ такому заключенію и пришелъ Берклей. Міръ представленій о внѣшнихъ предметахъ, существующій въ нашей только душѣ, а не внѣ ея реально, есть произведеніе не нашего *я*, а нѣкоторой чуждой и внѣшней ему причины. Гармоническая связь этихъ представленій и ихъ законосообразность служитъ доказательствомъ, что причиною ихъ должно быть существо высочайше разумное и совершенное—Богъ. То обстоятельство, что эти представленія производятся не нашею душею, а только въ нашей душѣ—Божествомъ, объясняетъ то, почему они кажутся намъ представленіями вещей, внѣ насъ существующихъ.

Но если теорія Берклея лучше объясняетъ, чѣмъ другія идеалистическія теоріи, возникновеніе представленій въ нашемъ конкретномъ *я* и фактъ отличенія отъ нашего *я*, то никакъ нельзя сказать того-же объ отношеніи этихъ призрачныхъ представленій къ ихъ производящей причинѣ—Божеству. Для чего Богъ представляетъ нашему духу непонятную фантасмагорію міра матеріальнаго, если въ ней нѣтъ ничего реальнаго? Какое отношеніе такая фантасмагорія, такой призрачный міръ имѣетъ къ самому Божеству? Есть-ли онъ его твореніе, самоограниченіе, какъ у Фихте, или моментъ саморазвитія, какъ у Гегеля? Берклей склоняется къ первому рѣшенію. Но въ такомъ случаѣ не понятно, почему область сотвореннаго распадается на бытіе дѣйствительное, каково напр. бытіе душъ, нашего

я, и на бытіе призрачное, каковъ міръ, кажущійся намъ матеріальнымъ? Еще болѣе непонятна цѣль и значеніе такой призрачности. Скажутъ: Богъ, какъ абсолютный духъ, могъ произвести только сродное себѣ —духовное, но не радикально противоположное себѣ, каково матеріальное. Но отсюда моглабы слѣдовать только та мысль, что истинная сущность бытія, называемаго матеріальнымъ, есть нѣчто духовное (напр. монады Лейбница), но никакъ не слѣдуетъ, чтобы это бытіе было несамостоятельнымъ, призрачнымъ. Не говоримъ о томъ, что противоположность бытія матеріальнаго духовному нисколько не служитъ препятствіемъ къ происхожденію его отъ абсолютнаго начала, какъ скоро міръ признается не саморазвитіемъ Божества, какъ у прочихъ идеалистовъ, но его твореніемъ, что́ допускаетъ Берклей. И между міромъ конкретно духовнымъ (т. е. душами) и абсолютнымъ духомъ (Богомъ) существуетъ радикальная противоположность въ томъ, что первыя конечны и условны, а послѣдній нѣтъ; но если это не препятствуетъ ихъ созданію, то точно также не можетъ служить препятствіемъ къ созданію дѣйствительныхъ, а не призрачныхъ матеріальныхъ вещей ихъ противоположность абсолютно-духовной субстанціи.

Изъ сказаннаго нами видно, что существованіе въ нашей душѣ представленій о внѣшнихъ предметахъ точно также, какъ и существованіе чувственнаго міра вообще, остается совершенно необъяснимымъ для идеализма,—и въ этомъ его коренной недостатокъ. Теперь взглянемъ внимательнѣе на это необъяснимое для идеализма представленіе конкретно-чувственнаго бытія, существующее въ нашемъ духѣ, и мы увидимъ, что оно можетъ быть объяснено не иначе, какъ при предположеніи реальнаго существованія внѣ насъ и независимо отъ насъ чувственныхъ предметовъ, совокупность которыхъ мы называемъ внѣшнимъ міромъ.

Прежде всего, насъ встрѣчаетъ всеобщій, необходимый, и, какъ мы знаемъ, недоступный сомнѣнію фактъ противоположенія нашимъ сознаніемъ *я* и не *я*. Въ насъ существуетъ ни чѣмъ неискоренимая увѣренность, что одни изъ фактовъ сознанія, одни изъ ощущеній и представленій принадлежатъ мнѣ непосредственно,—таковы представленія нашихъ душевныхъ состояній, образы фантазіи, мысли и сужденія о вещахъ

и пр.; а другія не зависятъ отъ меня, не суть созданія моего *я* или его феномены,—таковы представленія о внѣшнихъ предметахъ. Отъ чего происходитъ такое различіе представленій въ нашемъ сознаніи? Въ самомъ нашемъ *я* и въ одномъ сознаніи нѣтъ никакого основанія, чтобы одни изъ своихъ произведеній считать своими, другія не своими (если предположить, что все находящееся въ сознаніи есть его произведеніе); слѣдовательно, должна быть внѣшняя причина, условливающая это различеніе и производящая своимъ дѣйствіемъ представленія о внѣшнихъ предметахъ,—слѣдовательно, существуетъ міръ внѣшній. Безъ признанія реальности этого міра появленіе въ нашей душѣ образовъ предметовъ внѣшнихъ было-бы явленіемъ безпричиннымъ и необъяснимымъ тѣмъ болѣе, что многія изъ такихъ представленій носятъ на себѣ слишкомъ ясные признаки того, что они не отъ насъ происходятъ. Въ нихъ мы не только не сознаемъ, что они суть произведенія нашей мыслящей или представительной силы, но напротивъ прямо чувствуемъ, что они возникли въ нашей душѣ противъ воли нашего *я;* многія впечатлѣнія вторгаются въ нашу душу насильно, противъ нашего желанія. Въ высшей степени странно было-бы считать модификаціею нашего *я* такія представленія о внѣшнихъ вещахъ, которыя не только не желательны намъ, но возбуждаютъ въ насъ страданіе, отвращеніе, страхъ, чѣмъ слишкомъ живо и убѣдительно даютъ чувствовать всю независимость ихъ происхожденія отъ нашего *я*.

Кромѣ необъяснимаго съ точки зрѣнія идеализма сознанія отличія отъ нашего *я* и его психическихъ феноменовъ представленій о внѣшнихъ предметахъ, самостоятельное бытіе послѣднихъ подтверждаетъ и сравненіе различныхъ формъ нашего сознанія по отношенію къ одному и тому-же предмету. Такъ въ нашемъ сознаніи какого-либо внѣшняго объекта мы различаемъ: самый объектъ, непосредственное чувственное возрѣніе его, представленіе и, наконецъ, понятіе о немъ съ различными степенями ясности, точности и правильности. Всѣ эти формы сознанія относятся къ одному и тому же предмету. Происхожденія ихъ мы никакъ не можемъ объяснить иначе, какъ тѣмъ, что содержаніемъ всѣхъ ихъ служитъ дѣйствительный, отличный отъ насъ предметъ, подѣйствовавшій на наши чувства, а что различныя формы сознанія выражаютъ

только различныя степени субъективнаго усвоенія или пониманія его. Такъ, напримѣръ, мы ясно сознаемъ, что впечатлѣніе отъ предмета, какъ-бы оно живо ни было, не есть самый предметъ; что въ представленіи его менѣе непосредственной наглядности и точности отображенія предмета, чѣмъ въ воззрѣніи, что въ понятіе о немъ входятъ не всѣ, а только нѣкоторые существенные признаки предмета. Эти различныя формы сознанія близости или отдаленности нашего представленія о предметѣ отъ самаго предмета возможны только при дѣйствительномъ существованіи самаго предмета внѣ насъ. Далѣе, къ тому же заключенію ведетъ насъ и обратное отношеніе нашего *я* къ внѣшней дѣйствительности. Такъ, мы различаемъ мысль и ея осуществленіе, намѣреніе и дѣйствіе, представленіе, вызванное нами изъ памяти или созданное воображеніемъ и предметъ ему соотвѣтствующій. Хотя-бы то и другое совершенно совпало, дѣйствительность оказалась вполнѣ соотвѣтствующею нашему представленію о ней, насъ никогда не оставляетъ сознаніе, что одно принадлежитъ намъ, а другое не намъ, а міру внѣшнему, что наше представленіе и вещь представляемая, какъ бы сходны ни казались, въ сущности совершенно различны. Такъ, напримѣръ, мы задумываемъ какой-либо планъ, предпринимаемъ какое-либо дѣло; художникъ начертываетъ въ своей фантазіи картину, съ цѣлью перенести ее на полотно; но какъ бы точно ни исполнился въ дѣйствительности нашъ планъ, какъ бы вѣрно ни выражала созданную воображеніемъ дѣйствительная картина, въ насъ никогда не исчезнетъ убѣжденіе въ отличіи субъективнаго представленія отъ реальнаго бытія представляемаго объекта. Смѣшеніе внутреннихъ произведеній нашей мысли и воображенія съ дѣйствительными вещами есть признакъ ненормальнаго состоянія ума. Но съ точки зрѣнія идеализма подобнаго рода факты не объяснимы, даже невозможны. Если внѣшняя дѣйствительность есть произведеніе моего *я*, то намѣреніе и осуществленіе, представленіе и предметъ его должны-бы совпадать въ нашемъ сознаніи и быть тожественными. Но внутренній и внѣшній опытъ, показывая противное, свидѣтельствуетъ тѣмъ самымъ, что есть отдѣльная отъ насъ самостоятельная реальность — міръ внѣшній.

Столь же, какъ анализъ нашего сознанія и различныхъ

отношеній его къ сознаваемому бытію, подтверждаетъ это заключеніе и разсмотрѣніе содержанія нашихъ представленій о внѣшнемъ бытіи. Самое общее въ представленіи этого бытія, конечно, то, что оно представляется намъ, какъ аггрегатъ различныхъ вещей количественно отдѣльныхъ и качественно различныхъ. Но въ одномъ нашемъ сознаніи, какъ таковомъ, не дано и не можетъ быть дано никакого основанія къ тому, чтобы различать, какъ опредѣленное количество вещей, такъ и различныя качества и индивидуальныя особенности ихъ. Такое различіе объяснимо лишь при томъ предположеніи, что реальныя дѣйствія вещей, внѣ насъ находящихся, вынуждаютъ насъ представлять ихъ въ томъ или другомъ числѣ, съ такими или другими качествами. Иначе мы никакъ не объяснимъ, почему, напримѣръ, видя три отдѣльныя вещи, мы обязаны именно представлять ихъ, какъ три, а не какъ одну или пять; почему далѣе, мы должны считать такой-то предметъ зеленымъ, а не краснымъ и пр. Если представленія конкретныхъ вещей суть субъективныя произведенія нашего духа, то обязательность и принудительность для нашего сознанія именно тѣхъ, а не иныхъ, представленій исчезаетъ; для насъ не только возможно, но и вполнѣ законно, представлять вещи и такъ и иначе. Но нелѣпость такого вывода очевидна: не только мы, но и самый рѣшительный идеалистъ назоветъ безумнымъ того человѣка, который вопреки очевидности сталъ-бы видѣть три вещи тамъ, гдѣ всѣ видятъ одну,—сталъ-бы называть предметъ бѣлымъ, когда другіе считаютъ его чернымъ.

Всѣ эти факты нашего сознанія вполнѣ удостовѣряютъ для насъ существованіе отличныхъ отъ насъ конкретныхъ вещей, съ ихъ количественнымъ и качественнымъ различіемъ. Оставляя безъ вниманія и безъ объясненія эти, столь очевидные, факты, отрицая дѣйствительность бытія множественнаго и конкретнаго, какъ несовмѣстимаго съ понятіемъ бытія единаго, истинно-сущаго, идеализмъ неизбѣжно запутывается въ противорѣчіяхъ, показывающихъ его несостоятельность.

Прежде всего, нельзя не видѣть противорѣчія его уже въ томъ, что, отрицая множественность и качественное различіе, какъ свойства чувственнаго бытія, онъ въ то же время вноситъ эти самыя понятія въ область своего единаго, абсолютно духовнаго бытія, какъ реальныя его опредѣленія, потому что

и его абсолютное не пребываетъ неподвижнымъ въ своемъ абстрактномъ единствѣ, но представляетъ количественныя и качественныя различія модусовъ-ли то, моментовъ, или формъ развитія. У Спинозы, напр., абсолютная субстанція имѣетъ безчисленное множество аттрибутовъ, изъ которыхъ намъ извѣстны только два: мышленіе и протяженіе. У Гегеля абсолютная идея проходитъ по различнымъ моментамъ самоопредѣленія и каждый моментъ по содержанію отличенъ отъ другаго. Но разъ допустивъ множественность и различіе въ своемъ абсолютномъ, идеализмъ уже не имѣетъ права отрицать ее и считать явленіемъ призрачнымъ въ представленіи конкретныхъ вещей; потому что множественность и различіе, допущенное идеализмомъ въ абсолютномъ (въ видѣ, наприм., моментовъ въ его развитіи), и конкретность вещей, о которой говоритъ наше сознаніе, различаются только степенью общности и абстрактности, а не существомъ самаго дѣла. Тамъ и здѣсь неизбѣжно является тоже понятіе раздѣльности и количества, и если въ первомъ случаѣ мы признаемъ это понятіе чѣмъ-то реальнымъ, а не субъективнымъ миражемъ нашего сознанія, то такое-же значеніе оно должно имѣть и здѣсь. Если идеализмъ признаетъ реальнымъ опредѣленіемъ абсолютнаго бытія моменты его развитія, различные роды и виды существъ, какъ общія идеи ихъ, то онъ не имѣетъ никакого права отрицать реальность конкретныхъ предметовъ на томъ только основаніи, что они представляютъ собою бытіе множественное и качественно различное.

Въ общемъ идеализмъ, конечно, не уклоняется и не можетъ уклониться отъ этого столь послѣдовательнаго вывода, подтверждаемаго и неоспоримымъ свидѣтельствомъ нашего сознанія, признающаго реальность конкретнаго, — свидѣтельствомъ, которое онъ не можетъ оставить по крайней мѣрѣ безъ объясненія. Онъ вынужденъ допустить въ той или иной формѣ понятіе индивидуальности въ свою систему. Но такъ какъ это понятіе совершенно не вяжется съ его принципомъ, то не удивительно, что идеализмъ не даетъ намъ ни сколько-нибудь яснаго понятія объ индивидуальности, ни сколько-нибудь удовлетворительнаго выведенія его изъ абсолютнаго и примиренія съ его единствомъ. Этотъ недостатокъ идеализма сознаютъ сами идеалисты. Такъ, по вѣрному замѣчанію Гарт-

мана, идеализму до сихъ поръ не удалось еще примирить своего монизма съ плюралистическимъ индивидуализмомъ. Такъ Спиноза, точно также какъ и древніе идеалисты, вопросъ о множественности бытія оставляетъ совершенно безъ отвѣта; онъ догматически объявляетъ, что индивидуумы суть модусы единой субстанціи; но почему эта субстанція развивается въ извѣстныхъ модусахъ и почему каждый модусъ отличается отъ другаго и образуетъ каждый въ своемъ родѣ единичную сущность, для насъ совершенно неизвѣстно. Что касается до рѣшенія вопроса объ индивидуальномъ бытіи у Шеллинга, то Гартманъ признается, что онъ позавидовалъ-бы тому, кто изъ относящагося сюда мѣста Шеллинга вычиталъ-бы какой-нибудь понятный смыслъ. По ученію Гегеля, только общее понятіе есть истинная сущность вещей и весь процессъ развитія абсолютнаго есть не что иное, какъ абсолютная діалектика понятій, но, по его собственному признанію, изъ понятій никоимъ образомъ нельзя вывести единичныхъ вещей, индивидуумовъ. Конечно, въ процессъ развитія своего абсолютнаго на ряду съ другими категоріями, Гегель вводитъ и понятіе множественности; но діалектическое саморазложеніе единаго на многое, хотя даетъ намъ множественность, какъ чистое понятіе, но не множественность, какъ принадлежность реальныхъ явленій; это понятіе не можетъ объяснить намъ саморазложенія міровой души на многія реальные индивидуумы. Реальное множество есть нѣчто иное,—большее, чѣмъ понятіе множественности; оно есть сумма индивидуумовъ, изъ которыхъ каждый не походитъ на другаго, каждый совершенно единиченъ и не можетъ быть выведенъ ни изъ какого понятія, но познаніе о которомъ мы можемъ получить только посредствомъ воззрѣнія *). Что касается до самого Гартмана, то найти истинное примиреніе монизма съ индивидуализмомъ ему также мало удастся, какъ и его предшественникамъ по пути идеализма.

Но можетъ быть мы лучше объяснимъ существующее въ насъ представленіе о конкретной множественности вещей, если

---

*) Hartmann, Philosophie des Unbewussten. 1867. 2 B. p. 252—254. Замѣчанія о Гартмановой теоріи индивидуализаціи,—см. у Vaiginger'a въ его сочиненіи: Hartmann, Dühring und Lange. 1876. p. 79—80.

не будемъ выходить за предѣлы нашего конкретнаго *я* и въ немъ одномъ будемъ искать разъясненія этого представленія? Этимъ путемъ, какъ извѣстно, идетъ идеализмъ субъективный, который, оставляя въ сторонѣ, какъ не разрѣшимый, вопросъ о возникновеніи многаго въ единомъ абсолютномъ, думаетъ объяснить эту множественность, какъ феноменъ нашего человѣческаго *я*. Но о несостоятельности такого рода попытки совершенно вѣрно замѣчаетъ Гартманъ: „субъективный идеализмъ (Кантъ, Фихте, Шопенгауеръ) полагаетъ, что онъ достаточно сдѣлалъ, когда множественность въ мірѣ объявилъ субъективнымъ миражемъ (Schein), который возникаетъ изъ формъ субъективнаго воззрѣнія—пространства и времени, и нисколько не заботится о томъ, что, во-первыхъ, при этомъ затрудненіе не уничтожается, а только переносится изъ объективной области въ субъективную и здѣсь остается столько-же неразрѣшимымъ, какъ и прежде; что, во-вторыхъ, здѣсь совершенно остается безъ отвѣта вопросъ: какъ при отрицаніи множественности возможенъ этотъ самый, въ своемъ родѣ единственный, отъ каждаго ему подобнаго отличающійся и созерцающій индивидуумъ (т. е. наше *я*) и какъ согласно его бытіе съ монистическимъ принципомъ? Потому что, если этотъ индивидуумъ, это *я*, мы будемъ понимать существующимъ какъ одно между многими другими *я*, то непослѣдовательно введемъ опять непонятную реальность множественнаго; если-же признаемъ это *я* единственно существующимъ (допустимъ соллипсизмъ), то опять останется для насъ непонятною ограниченность этого самоединаго, созерцающаго субъекта *).

Конечно, изъ этихъ двухъ неизбѣжныхъ выводовъ идеализмъ, не заботясь о послѣдовательности, останавливается на первомъ. Самаго завзятаго идеалиста не можетъ не смутить нелѣпая мысль, что если міръ есть *мое* представленіе, то въ дѣйствительности существую только *я* и ничего больше, такъ какъ все окружающее меня есть только моя фикція, мое представленіе. Отвергая самостоятельное бытіе предметовъ внѣшняго міра, онъ не рѣшается отвергнуть самостоятельное существованіе другихъ людей, другихъ *я*, кромѣ своего собственнаго. Но въ этомъ заключается рѣшительная непослѣ-

*) Phil. d. Unbew. 2 B. 252.

довательность идеализма и противорѣчіе его себѣ самому. Въ самомъ дѣлѣ, если я отвергаю реальное существованіе предметовъ внѣшней природы на томъ основаніи, что они суть мои представленія, то и о другихъ людяхъ я знаю потому только, что имѣю представленія о нихъ; да и представленія эти я получаю точно такимъ-же образомъ, какъ и представленія о другихъ внѣшнихъ предметахъ; и о другихъ людяхъ я знаю потому, что о нихъ говорятъ мнѣ мои внѣшнія чувства. Итакъ, не только міръ физическихъ объектовъ, но и духовныхъ существъ есть мое представленіе; на этомъ основаніи я одинаково долженъ отрицать реальность какъ чувственнаго, такъ и духовнаго міра; истинно существующимъ остаюсь одинъ я.

Но и на этомъ странномъ воззрѣніи не можетъ остановиться идеализмъ. Онъ неизбѣжно долженъ придти къ отрицанію реальнаго существованія не только другихъ *я*, но и своего собственнаго *я;* потому что если все существующее (включая сюда и другихъ людей) я знаю только въ своихъ представленіяхъ, то есть, въ состояніяхъ своего сознанія и на этомъ основаніи отрицаю независимое отъ моего сознанія бытіе существъ внѣшняго міра, то вѣдь и мое собственное *я* доступно мнѣ только, какъ состояніе моего сознанія, какъ представленіе. И оно не есть какая-либо вещь сама по себѣ сущая, но тотъ же феноменъ, какъ и всѣ другія представляемыя мною вещи, что довольно послѣдовательно и призналъ Кантъ. Но если такъ, то какое-же мы имѣемъ право выдѣлять наше *я* изъ всѣхъ другихъ представленій? Все существующее сводится къ состояніямъ сознанія, къ феноменамъ, не имѣющимъ однакоже никакого самобытнаго субъекта, которому-бы они принадлежали. Но допускать бытіе феноменовъ, представленій, безъ существа, которому что-либо является и которое представляетъ, значитъ, впадать въ явное логическое противорѣчіе *).

До сихъ поръ мы старались показать несостоятельность онтологическаго принципа идеализма указаніемъ противорѣчій, къ какимъ ведетъ отрицаніе познаваемой эмпирически дѣй-

*) Болѣе подробное раскрытіе этого самопротиворѣчія идеализма см. у В. Соловьева въ его брошюрѣ: „О дѣйствительности внѣшняго міра". (Отвѣтъ К. Д. Кавелину).

ствительности внѣшняго міра. Теперь, какъ и въ критикѣ матеріализма, мы обратимъ вниманіе на дальнѣйшія слѣдствія, къ которымъ неминуемо приведетъ послѣдовательное проведеніе идеалистическаго принципа въ области какъ знанія, такъ и практической жизни.

Идеализмъ, въ лицѣ своихъ новѣйшихъ представителей (Гегель, Шеллингъ), выдаетъ себя за направленіе по преимуществу философское, — даже болѣе, за единственное направленіе, при помощи котораго возможно знаніе не только видимости, но и самаго существа вещей — знаніе абсолютное. Основаніе къ такому мнѣнію онъ находитъ въ самомъ понятіи о сущности нашего познанія и цѣли его — достиженіи истины. Въ самомъ дѣлѣ, что такое истина и истинное знаніе? Обыкновенно говорятъ, что истина есть согласіе нашего представленія о предметѣ съ самымъ представляемымъ предметомъ. Но при такомъ опредѣленіи истины мы никогда не можемъ достигнуть ея, если предположимъ, что кромѣ представленій существуютъ внѣ насъ находящіяся, самостоятельныя вещи; потому что, въ такомъ случаѣ, чтобы знать истину, мы должны бы выйдти за предѣлы нашего мыслящаго *я*, возвыситься, такъ сказать, надъ объектомъ и собственнымъ представленіемъ о немъ, чтобы сравнить ихъ между собою и сказать, соотвѣтствуютъ-ли они другъ другу или нѣтъ. Но это, очевидно, невозможно и немыслимо; кто истиною называетъ согласіе представленія съ предметомъ, тотъ, по мнѣнію Гегеля, совершенно не понимаетъ, что такое познаніе и что такое философія. Поэтому, чтобы объяснить возможность познанія, нужно признать тожество предмета и представленія, бытія и мышленія; только при этомъ предположеніи мы можемъ быть увѣрены, что понятіе или представленіе содержитъ въ себѣ предметъ, какъ онъ дѣйствительно существуетъ, и можетъ достигнуть такимъ образомъ истиннаго знанія. При такомъ только тожествѣ для насъ не будетъ невыполнимой необходимостью выходить изъ области познающаго субъекта, такъ какъ всѣ предметы будутъ полагаемы тѣмъ-же субъектомъ.

Очевидно, что въ этомъ воззрѣніи идеализма на сущность познанія повторяется, только въ нѣсколько иной, гносеологической формѣ, таже самая мысль о невозможности будто-бы познанія при предположеніи самостоятельнаго существованія

внѣшняго міра, которая высказана была Берклесмъ. Исходнымъ началомъ какъ мнѣнія Берклея, такъ и сейчасъ приведеннаго нами воззрѣнія служитъ мысль, что для осуществленія познанія необходима однородность, или точнѣе, тожество познаваемаго съ познающимъ. Но что сказано нами по поводу мнѣнія Берклея имѣетъ полное приложеніе и здѣсь. Мысль о необходимости такого тожества, напоминающая гносеологическую теорію древнихъ Іонійскихъ философовъ, что подобное познается подобнымъ, есть чистое предположеніе, противорѣчащее и опыту и законамъ нашего познанія. Сущность познанія и состоитъ именно въ томъ, что въ каждомъ актѣ познанія мы различаемъ субъектъ отъ объекта, представленіе отъ представляемой вещи; безъ этого различенія не возможно никакое познаніе. Даже тогда, когда мы познаемъ самихъ себя, мы должны различать себя, какъ субъектъ и объектъ, если не по существу, то формально, и это возможно только потому, что мы рефлектируемъ надъ нашими собственными состояніями и дѣйствіями и отдѣляемъ отъ нихъ или отличаемъ свое *я*. Если-же для каждаго человѣческаго (дискурсивнаго, а не интуитивнаго) познанія необходимо различеніе представленія и представляемаго объекта, то необходимо должно быть между ними и дѣйствительное различіе и, такимъ образомъ, отличіе представленія и предмета есть необходимое условіе нашего познанія. Для узнанія этого различія, для осуществленія познанія нѣтъ никакой нужды выходить изъ самого себя; это различеніе, какъ показываетъ опытъ, совершается въ области самого-же субъекта и не только при познаніи нашихъ собственныхъ состояній, но и при познаніи міра внѣшняго. Познаніе есть внутренній, имманентный актъ субъекта; и при познаніи внѣшняго міра наше *я* не выходитъ изъ себя, но скорѣе внѣшній міръ извѣстнымъ путемъ входитъ въ наше сознаніе и объектъ становится достояніемъ познающаго субъекта. Именно посредствомъ внѣшнихъ чувствъ объектъ приходитъ въ соприкосновеніе съ субъектомъ и вызываетъ въ немъ соотвѣтствующіе образы—представленія. Такимъ образомъ внѣшній міръ, не смотря на свое различіе отъ нашего познающаго *я*, можетъ быть предметомъ нашего познанія, если не по самому существу своему, то соотвѣтственно природѣ познающаго субъекта.

Если-же отличеніе познаваемаго отъ познающаго необходимо требуется самымъ существомъ нашего познанія, то очевидно, что идеализмъ, отвергающій такое различіе, въ концѣ концевъ необходимо долженъ привести къ уничтоженію достовѣрности всякаго познанія. Онъ начинаетъ тѣмъ, что отвергаетъ истину познанія и истину бытія чувственныхъ предметовъ; но мы видѣли, что отвергая эту истину на томъ основаніи, что эти предметы представляются намъ, какъ множественные и качественно-разнообразные, онъ послѣдовательно долженъ отвергнуть и истину бытія духовнаго, въ какой мѣрѣ оно представляется намъ, какъ бытіе множественное и качественно-различное,—истину бытія какъ нашего собственнаго *я*, такъ и другихъ конкретныхъ *я*. Отъ такого заключенія и не отказывается идеализмъ. По отношенію къ абсолютной субстанціи и наше *я*, какъ и всѣ конкретныя вещи, есть бытіе не самостоятельное, не истинное, преходящій феноменъ одного истиннаго бытія—абсолютнаго.

Но въ такомъ случаѣ, уничтоживъ истину бытія каждаго конкретнаго *я*, каждаго личнаго разума и мышленія, принесши въ жертву наше отдѣльное *я* всепоглощающему абсолютному, идеализмъ разрушаетъ всякое познаніе и долженъ привести къ воззрѣнію на него болѣе крайнему и неутѣшительному, чѣмъ абсолютный скептицизмъ. Послѣдній только сомнѣвается въ истинѣ нашего познанія; идеализмъ долженъ рѣшительно признать не истину его, потому что самый носитель и производитель его, наше личное *я*, не имѣетъ истиннаго бытія; отъ призрачнаго бытія и знанія можетъ произойти только призрачное. Но въ такомъ случаѣ, что-же останется для насъ истиннымъ и достовѣрнымъ? Единственно твердымъ и истиннымъ, среди постоянно смѣняющихся образовъ бытія и познанія частнаго, въ идеализмѣ, повидимому, остается понятіе о бытіи абсолютномъ. Но достовѣрность и этого понятія должна поколебаться, когда вспомнимъ, что самая мысль объ абсолютномъ есть однако-же мысль, принадлежащая мнѣ, существу конечному и поэтому самому не имѣетъ никакого ручательства своей истины. Если-же такимъ образомъ самое понятіе объ абсолютномъ, какъ данное въ конечномъ разумѣ, теряетъ свою достовѣрность, то единственно твердымъ и достовѣрнымъ во всей идеалистической философіи оказывается не бытіе абсо-

лютное, а развѣ только бытіе образовъ, феноменовъ, призрачныхъ явленій безъ какого-бы то ни было носителя этихъ феноменовъ, такъ какъ такимъ носителемъ не можетъ быть ни наше *я*, какъ конкретное, ни абсолютное, мысль о которомъ принадлежитъ тому-же *я*. Мы приходимъ, такимъ образомъ, къ полному отрицанію какъ истиннаго бытія, такъ и истиннаго знанія.

Что имѣющій смѣлость быть вполнѣ вѣрнымъ себѣ и послѣдовательнымъ идеализмъ не отказывается и отъ этого крайняго вывода, приходитъ къ совершенному отрицанію всякой истины и дѣйствительности, чувственной-ли то или духовной, во всемъ видитъ одну только непонятную игру призрачныхъ явленій, доказательствомъ тому могутъ служить слѣдующія слова Фихте, одного изъ наиболѣе послѣдовательныхъ идеалистовъ: „Нѣтъ ничего, говоритъ онъ, имѣющаго постоянное бытіе ни внѣ меня, ни во мнѣ, но только одна непрестанная перемѣна. Повсюду я незнаю ни о какомъ бытіи, даже о моемъ собственномъ. Нѣтъ никакого бытія (es ist kein Seyn), я самъ вообще не познаю и не существую. Существуютъ только образы (Bilder): образы суть единственно то, что есть, и мы знаемъ о себѣ только по способу образовъ,—образовъ, которые проносятся мимо, не имѣя дѣйствительнаго *ничто*, мимо котораго они проносятся,—образовъ, не имѣющихъ въ себѣ чего-либо изображаемаго,—образовъ безъ цѣли и значенія. Я самъ только одинъ изъ этихъ образовъ; я самъ не есмь *я*, но только смѣшанный, сложенный образъ изъ образовъ. Вся дѣйствительность превращается въ какой-то чудный сонъ, безъ живаго существа, которое видитъ во снѣ, безъ духа, которому снится,—сонъ, который состоитъ въ сновидѣніи о самомъ себѣ. Чувственное воззрѣніе есть сонъ; мышленіе, источникъ всякаго бытія, всякой дѣйствительности, какую только я воображаю,—моего бытія, моихъ силъ, моихъ цѣлей, есть только сонъ того сна“ *).

Нельзя сильнѣе выразить совершеннаго нигилизма по отношенію къ бытію и познанію, какъ этими словами Фихте. Но подобнаго рода нигилизмъ на самомъ дѣлѣ можетъ существовать только въ фантазіи идеалиста, но не можетъ быть осу-

*) Ueber die Bestimmung. d. Menschen. 2. B. 245. См. Hageman, Logik. 127.

ществленъ ни въ какой философской системѣ потому, что съ разрушеніемъ коренныхъ основоположеній нашего знанія, — убѣжденія въ бытіи нашего *я*, не *я* и существа абсолютнаго разрушается и сама идеалистическая философія. Если все сонъ и призракъ, то идеалистъ долженъ сознаться, что и его собственная философія, какъ произведеніе того или другаго конкретнаго философствующаго мыслителя, есть такой-же призракъ и имѣетъ столь-же мало значенія, какъ и всякая другая философія, какъ и все вообще, что мы ни признаемъ истиннымъ и дѣйствительнымъ.

Какъ послѣдовательный теоретическій результатъ объективнаго идеализма есть отрицаніе истины всякаго знанія, такъ практическій результатъ его необходимо есть отрицаніе всякой нравственности. Въ этомъ отношеніи крайній идеализмъ, хотя, по своей сущности, представляетъ совершенную противоположность матеріализму, но въ своемъ примѣненіи къ жизни приводитъ къ результатамъ столь-же разрушительнымъ для нравственности, какъ и матеріализмъ, замѣчательно оправдывая пословицу: крайности сходятся. Если-же на практикѣ онъ не выражается столь-же очевидно гибельными послѣдствіями, какъ матеріализмъ, то потому только, что по своему абстрактному характеру никогда не можетъ быть слишкомъ распространеннымъ, общедоступнымъ и вліятельнымъ ученіемъ. Причина такого страннаго на первый взглядъ сродства между матеріализмомъ и идеализмомъ заключается въ томъ, что тотъ и другой одинаково отрицаютъ истину конкретно духовнаго бытія нашего *я*, какъ отдѣльнаго, самостоятельнаго существа, почитая наше *я*, первый—случайнымъ продуктомъ матеріи, послѣдній—случайнымъ феноменомъ абсолютной субстанціи. Но при такомъ воззрѣніи одинаково исчезаетъ всякая самоопредѣляемость человѣка, а съ нею вмѣстѣ и всякая нравственность. Что индивидуальная самостоятельность человѣка, первымъ признакомъ и выраженіемъ которой служитъ свобода, есть необходимое предположеніе нравственности, это несомнѣнно. Нравственность имѣетъ смыслъ только тогда, когда я убѣжденъ, что могу поступать такъ и иначе, хорошо или худо; на этомъ убѣжденіи основывается и нравственная вмѣняемость себѣ и другимъ тѣхъ или иныхъ дѣйствій, отвѣтственность за нихъ передъ судомъ совѣсти, общественнымъ

мѣніемъ и закономъ. Но эта вмѣняемость будетъ пустымъ самообольщеніемъ, даже величайшею несправедливостью, если всѣ дѣйствія, которыя я приписываю себѣ, на самомъ дѣлѣ суть не мои, а только сознательное или безсознательное выраженіе жизни абсолютнаго. Мы—жалкіе слѣпцы, стоящіе на низшей степени разсудочнаго, нефилософскаго пониманія, когда думаемъ, будто дѣлаемъ или можемъ дѣлать что-нибудь сами; въ дѣйствительности всѣ явленія идеалистическаго міра, какъ въ царствѣ природы, такъ и духа, суть необходимыя проявленія единаго абсолютнаго.

Но при такомъ рѣшительномъ детерминизмѣ, при такомъ отрицаніи личной самостоятельности и свободы, что̀ можетъ служить для человѣка побужденіемъ къ нравственности? Наименѣе еще вредное послѣдствіе такого воззрѣнія есть полнѣйшій нравственный индифферентизмъ, сознаніе своего полнаго нравственнаго безсилія, сознаніе роковой необходимости какъ добра, такъ и зла, оправданіе увлеченій послѣднимъ силою неизбѣжнаго, стоящаго выше человѣка и его обманчивой свободы, закона абсолютной жизни,—закона, который въ сущности ничѣмъ не отличается отъ языческаго рока или судьбы. Но такъ какъ дѣйствительная, живая нравственная жизнь, въ силу присущей человѣку свободы, никогда не можетъ остановиться на такомъ пассивномъ индифферентизмѣ, то, при теоретическомъ отрицаніи свободы, вмѣняемости, загробнаго воздаянія (ибо личное безсмертіе души не имѣетъ мѣста въ идеализмѣ), практическимъ результатомъ всегда можетъ явиться рѣшительное склоненіе на сторону чувственныхъ и злыхъ влеченій, такъ какъ всякая преграда имъ въ сознаніи долга и отвѣтственности въ идеализмѣ разрушена, а всякаго рода оправданіе ихъ всегда готово въ представленіи неизбѣжности или по малой мѣрѣ въ ничтожности индивидуальныхъ человѣческихъ дѣйствій, какъ случайныхъ феноменовъ столь же случайнаго явленія въ бытіи абсолютномъ, какъ наше конкретное *я* *).

*) Отрицаніе свободы—не единственный гибельный для практической жизни результатъ идеализма. Послѣдовательный идеализмъ неизбѣжно долженъ прійти къ искаженію, даже отрицанію самыхъ коренныхъ нравственныхъ понятій добра и зла. Этотъ результатъ идеализма откровенно высказываетъ Спиноза, когда говоритъ, что различіе добра и зла, вины и заслуги основано только

Предотвратить возможность этихъ столь разрушительныхъ для нравственной жизни результатовъ послѣдовательно проведеннаго идеалистическаго принципа идеализмъ рѣшительно не въ состояніи. Если на самомъ дѣлѣ, на практикѣ онъ оказывается не столь вреднымъ, какъ слѣдовало-бы ожидать, то этого отрицательнаго достоинства никакъ не можетъ ставить себѣ въ заслугу идеализмъ. По сознанію самихъ идеалистовъ, ихъ міровоззрѣніе никогда не можетъ быть всеобщимъ *образомъ мыслей*, но только спекулятивною философіею. Когда приходится дѣйствовать, то реализмъ овладѣваетъ всѣми нами и даже самымъ рѣшительнымъ идеалистомъ *). Это, конечно, вѣрно, но доказываетъ только несостоятельность идеализма, который не можетъ ни обосновать, ни оправдать того образа дѣйствій, того реализма, который однакоже считаетъ необходимымъ для жизни и непослѣдовательно принимаетъ иныя начала въ теоріи и иныя въ практикѣ, допуская для жизни такія воззрѣнія и такіе мотивы, которые противорѣчатъ принципу его философіи. Конечно, въ жизни можно слѣдовать инымъ началамъ, чѣмъ тѣ, которые признаются теоретически; противорѣчіе своимъ убѣжденіямъ—явленіе заурядное; но это явленіе никакъ нельзя назвать нормальнымъ и теорія не сдѣлается лучше и возвышеннѣе отъ того, что ей не слѣдуютъ на практикѣ. Изъ того, напримѣръ, что атеизмъ не можетъ

на предразсудкѣ. Такъ какъ люди вообразили себѣ, будто все, что ни происходитъ въ мірѣ, происходитъ для нихъ самихъ и для ихъ блага, то въ каждой вещи преимуществомъ они стали считать то, что доставляетъ имъ пользу или удовольствіе. Для обозначенія такихъ чисто субъективныхъ отношеній своихъ къ свойствамъ вещей, они и изобрѣли понятія такого рода, какъ напр., добро, зло, порядокъ, безпорядокъ, красота, безобразіе и т. п.; а такъ какъ при этомъ они считали себя свободными, то отсюда и возникли такого рода понятія какъ похвальное и заслуживающее порицаніе, заслуга и виновность. Все, что полезно для здоровья или считается важнымъ въ дѣлѣ религіи, люди назвали добромъ, а противоположное тому зломъ. Но все это не болѣе, какъ субъективныя представленія нашей низшей познавательной силы воображенія (Ethik, übers. v. Kirchmann. 1877. 46. 47). Хотя другіе идеалисты, повидимому, далеки отъ такого рѣзкаго отрицанія объективнаго значенія добра и зла, но въ сущности и ихъ понятія послѣдовательно приводятъ къ тому-же результату.

*) Beneke: Metaph. 1840, p. 114.

стать образомъ мыслей большинства и что самый атеистъ въ жизни можетъ не проводить послѣдовательно своихъ атеистическихъ убѣжденій, а на дѣлѣ можетъ быть не дурнымъ человѣкомъ, ни сколько не слѣдуетъ, чтобы его убѣжденія были безукоризненно нравственны и не могли имѣть гибельнаго вліянія на нравственную жизнь. А въ какой мѣрѣ согласны съ истиннымъ понятіемъ о нравственности нравственные мотивы, указываемые даже наиболѣе далекими отъ рѣшительныхъ выводовъ въ этомъ отношеніи идеалистовъ, для этого достаточно указать на то моральное значеніе, какое придаетъ своей системѣ Фихте. Такъ отъ имени олицетвореннаго имъ духа, открывающаго конечному сознанію тайну абсолютнаго бытія *я* и ничтожества *не я*, онъ говоритъ: „При такомъ взглядѣ на міръ, о смертный! будь свободенъ и на вѣки искупленъ отъ того страха, который тебя уничижалъ и мучилъ. Ты не будешь болѣе дрожать передъ закономъ необходимости, которая существуетъ только въ твоемъ мышленіи, не будешь страшиться быть подавленнымъ предметнымъ бытіемъ, которое есть твое собственное произведеніе, не будешь болѣе ставить себя, свое мыслящее *я* въ одинъ классъ съ происшедшимъ изъ тебя, мыслимымъ. Пока ты вѣрилъ, что тотъ порядокъ вещей, какимъ ты его представляешь себѣ, дѣйствительно существуетъ внѣ тебя и что ты самъ можешь быть звѣномъ въ этой міровой цѣпи, твой страхъ былъ основателенъ. Теперь, когда ты уяснилъ себѣ, что все это имѣетъ бытіе только въ тебѣ и чрезъ тебя самого, ты безъ сомнѣнія не будешь страшиться передъ самимъ собою, передъ тѣмъ, что ты сознаешь собственнымъ своимъ творсніемъ. Отъ этого страха я хочу освободить тебя“ *).

Кто не видитъ, что это нравственное значеніе идеализма противонравственно въ самомъ основаніи своемъ, что безстрашіе и спокойствіе духа, которое оно обѣщаетъ, въ сущности возможно только при томъ убѣжденіи, что всякаго рода нравственныя, ограничивающія свободу предписанія не имѣютъ объективнаго, безусловно, поэтому, обязательнаго значенія, что всѣ они суть пустыя субъективныя произведенія моего *я*, которое также свободно можетъ ихъ отмѣнить, какъ свободно

*) Fichte, Bestim. d. Menschen.

само на себя наложило ихъ? Но такое идеалистическое спокойствіе, какъ основанное на ложномъ принципѣ, слишкомъ не прочно; довольно перваго сильнаго столкновенія съ дѣйствительностію, чтобъ тотъ страхъ, который думаетъ навсегда разсѣять идеалистическая философія, возобновился, не смотря ни на какія увѣренія ея. Тяготѣющая надъ нами власть общественныхъ и нравственныхъ законовъ, мнѣній, обычаевъ, религіозныхъ учрежденій скоро убѣдитъ насъ, что не мы создали окружающій насъ иеическій порядокъ, но что мы сами волей-не-волей должны подчиняться ему. Да и въ области нашей личной, чисто-внутренней и субъективной жизни, мы скоро убѣждаемся, что нравственныя идеи и правила не суть что-либо нами самими созданное,—что́ мы властны также отмѣнить, какъ властны были узаконить,—но выраженія высшаго, чисто объективнаго и отвнѣ даннаго закона, предполагающаго существованіе высочайшаго Законодателя. Никакое философское убѣжденіе, что не кто иной, а я самъ далъ себѣ законъ, не въ силахъ заглушить голосъ совѣсти, какъ скоро мы сдѣлали дурное дѣло, не можетъ уничтожить или отмѣнить непріятнаго для насъ нравственнаго предписанія. Истинное спокойствіе духа достигается не этимъ обманчивымъ спекулятивнымъ убѣжденіемъ, но сознаніемъ именно безусловной обязательности нравственнаго закона, какъ закона не нами себѣ даннаго, но верховнымъ Законодателемъ, и въ силу этого—свободнымъ подчиненіемъ этому закону въ сознаніи высочайшаго авторитета, его мудрости и святости.

2. Гносеологическимъ основаніемъ объективнаго идеализма служитъ критическій анализъ эмпирической дѣйствительности. Результатъ этого анализа заключается въ томъ, что всѣ тѣ чувственныя свойства, которыми характеризуется для насъ чувственная вещь въ нашемъ сознаніи,—цвѣтъ, звукъ, движеніе, величина и пр., при ближайшемъ анализѣ ихъ, разрѣшаются въ чисто субъективныя произведенія нашего *я*, такъ что, при уничтоженіи ихъ реальнаго значенія, отъ такъ называемой чувственной дѣйствительности, отъ внѣшняго міра не остается ровно ничего; онъ оказывается нашимъ только представленіемъ, феноменомъ нашего сознанія, — не болѣе. Критическій разборъ теоріи абсолютнаго идеализма показалъ намъ несостоятельность этого вывода и необходимость допу-

стить реальное и независимое отъ насъ существованіе внѣшней, чувственной дѣйствительности. Но признаніемъ истины внѣшняго бытія не устраняется окончательно тотъ результатъ анализа эмпирическаго познанія, который служилъ исходнымъ началомъ идеализма. Положимъ, существуютъ внѣ насъ независимые отъ насъ чувственные предметы и дѣйствуютъ на насъ; однако въ тоже время, какъ показываетъ анализъ нашего представленія, все, что мы ни знаемъ о нихъ въ представленіяхъ, есть субъективный продуктъ нашего духа, *наше* представленіе. Какъ примирить оба эти положенія и какое заключеніе мы должны вывести отсюда относительно эмпирической дѣйствительности? Единственно возможное заключеніе здѣсь, повидимому, одно: наши представленія суть дѣйствительно субъективныя произведенія нашего духа, но не имъ однимъ производимыя (какъ утверждаетъ абсолютный идеализмъ); они возникаютъ въ насъ по поводу дѣйствія на насъ дѣйствительныхъ, внѣ насъ находящихся, предметовъ; но такъ какъ наше представленіе есть продуктъ нашей познавательной силы, то, очевидно, оно не можетъ дать намъ никакого понятія объ этихъ дѣйствительныхъ предметахъ; они намъ совершенно неизвѣстны. Такое заключеніе, представляющее единственно возможное, повидимому, примиреніе идеализма и реализма, принадлежитъ той формѣ идеализма, которая носитъ названіе *субъективнаго идеализма* *), такъ какъ здѣсь не уничтожается самостоятельная реальность міра объективнаго, а только отрицается достовѣрность познанія о немъ. Родоначальникомъ и главнымъ представителемъ этого рода идеализма служитъ, какъ извѣстно, Кантъ.

Существованіе объективнаго внѣшняго міра для Канта— фактъ, не подлежащій сомнѣнію. Измѣненія въ нашихъ чувственныхъ органахъ, не отъ насъ зависящія, но происходящія вслѣдствіе воздѣйствія на нихъ отвнѣ и производящія разнообразіе нашихъ представленій, ясно показываютъ, что есть существующіе внѣ насъ предметы, служащіе причинами и мотивами нашихъ представленій. Но что такое эти предметы сами по себѣ—наше чувственное познаніе никогда не

*) Иначе, ближе къ терминологіи Канта, онъ называется трансцедентальнымъ идеализмомъ.

можетъ намъ сказать. Причина этому та, что наши чувственныя воззрѣнія слагаются, такъ сказать, изъ двухъ элементовъ,—субъективнаго и объективнаго, нераздѣльно соединенныхъ между собою. Но въ итогѣ такого сложенія, очевидно, можетъ выйти не отраженіе предмета въ нашемъ сознаніи и не чисто субъективное произведеніе нашего *я*, но нѣчто среднее,—именно воззрѣніе, представленіе предмета, которое не выражаетъ истинной природы ни того, ни другого. Дѣйствительная же внѣшняя вещь остается для насъ недоступною; доступенъ для насъ лишь тотъ видъ ея, какъ она намъ кажется или является сообразно съ условіями нашего познанія, то есть *явленіе* вещи (феноменъ), а не вещь сама по себѣ (ноуменъ или Ding an sich). По самому свойству нашей природы мы не иначе можемъ познавать предметы, какъ налагая на нихъ субъективныя формы нашего чувственнаго познанія,—формы пространства и времени. Другое существо, съ чувствами, созданными иначе, чѣмъ у насъ, можетъ представлять и предметы иначе, чѣмъ мы,—видѣть напр. ихъ не въ пространствѣ и времени, а какъ нибудь иначе. Такъ какъ формы нашего познанія составляютъ необходимую принадлежность всѣхъ нашихъ представленій безъ исключенія, то въ обыкновенномъ словоупотребленіи мы, конечно, можемъ говорить о нашихъ представленіяхъ, какъ о самыхъ предметахъ, такъ какъ и всѣ люди представляютъ предметы также, какъ и мы. Но когда мы хотимъ говорить о вещахъ самихъ по себѣ, объ ихъ истинномъ, а не кажущемся бытіи, то должны остерегаться приписывать имъ признаки пространства, времени и т. п., какъ нѣчто, дѣйствительно имъ принадлежащее.

Исходнымъ началомъ такого воззрѣнія Канта на внѣшнюю дѣйствительность служитъ анализъ эмпирическаго познанія о ней. Но онъ оставляетъ въ сторонѣ тѣ чувственныя свойства вещей, которыя были главнымъ предметомъ этого анализа въ предшествовавшей ему философіи. Онъ обращаетъ исключительное вниманіе на тѣ главныя и коренныя формы чувственнаго бытія, которыхъ до него не осмѣливалась рѣшительно коснуться философія — пространство и время и съ разрушеніемъ объективнаго значенія которыхъ разомъ падала вся объективная истина нашихъ представленій о внѣшнемъ мірѣ, такъ что уже не было особенной нужды касаться для этой

цѣли какихъ-бы то ни было другихъ, менѣе всеобщихъ и необходимыхъ свойствъ чувственныхъ вещей. Поэтому и окончательная оцѣнка воззрѣнія субъективнаго идеализма на внѣшнюю дѣйствительность существенно соединена съ критическимъ разборомъ его ученія о пространствѣ и времени, что составитъ самостоятельный предметъ нашего дальнѣйшаго изслѣдованія. Но и независимо отъ этого изслѣдованія въ общемъ ученіи субъективнаго идеализма о невозможности объективнаго знанія внѣшняго, чувственнаго міра, мы можемъ указать нѣкоторые существенные недостатки, свидѣтельствующіе о его несостоятельности.

Субъективный идеализмъ находитъ невозможнымъ объективное знаніе предметовъ внѣшняго міра на томъ основаніи, что въ каждомъ актѣ познанія о нихъ, кромѣ объективнаго, привходитъ субъективный элементъ, который и препятствуетъ нашему представленію о вещахъ быть вѣрнымъ отображеніемъ самыхъ вещей.

Но при этомъ возникаетъ невольное недоумѣніе. Если всѣ наши представленія, въ силу входящаго въ нихъ субъективнаго элемента, не даютъ намъ вѣрнаго понятія о подлинномъ бытіи предметовъ, о вещахъ самихъ по себѣ, и если никакого другаго знанія о нихъ, кромѣ заключающагося въ представленіяхъ, мы не имѣемъ, то откуда мы можемъ знать, что есть какія-то вещи сами по себѣ, отличныя отъ представленій? На какомъ основаніи мы предполагаемъ существованіе такого рода вещей, если ничего не знаемъ, а по условіямъ организаціи нашей познавательной способности и не можемъ знать о такомъ существованіи? Дѣйствительно, если-бы вѣрно было утвержденіе субъективнаго идеализма, что бытіе само по себѣ никоимъ образомъ намъ недоступно и что мы ограничены только субъективнымъ представленіемъ о немъ, то было бы совершенно не понятно, какимъ образомъ вообще мы могли-бы и говорить о какомъ-бы то ни-было реальномъ бытіи и о какомъ-бы то ни было представленіи его; то и другое сливалось-бы въ безразличіи. Противуположность между бытіемъ и представленіемъ не могла-бы для насъ существовать, но всѣ наши мысли и представленія были-бы для насъ чисто субъективными процессами безъ всякаго отношенія къ какому-бы то ни было противолежащему намъ (объективному) бытію.

Если мы говоримъ и мыслимъ объ объектахъ, объ ихъ дѣйствительномъ, отличномъ отъ мыслимаго, бытіи, то это одно уже служитъ доказательствомъ, что это бытіе или объекты въ какомъ либо отношеніи достижимы для нашего познанія. Такимъ образомъ, постоянно существующее въ насъ, допускаемое и Кантомъ, различеніе вещей самихъ по себѣ и вещей, какъ они намъ кажутся,—иначе, реальнаго и феноменальнаго бытія, уже показываетъ, что мы можемъ имѣть нѣкоторое понятіе о вещи самой по себѣ.

Далѣе, Кантъ не только различаетъ вещи сами по себѣ и явленія ихъ въ нашемъ сознаніи (представленія), но и противополагаетъ ихъ въ томъ отношеніи, что представленія не соотвѣтствуютъ вещамъ и не даютъ истиннаго понятія о нихъ. Но чтобы имѣть право противополагать представленіе предмету самому по себѣ и говорить, что между ними нѣтъ ни малѣйшаго сходства, нужно сравнить ихъ между собою, слѣдовательно, нужно знать не только представленіе, но и самый предметъ, какъ онъ есть самъ по себѣ независимо отъ нашего представленія. Но такое знаніе, по Канту, совершенно невозможно. Слѣдовательно, по его теоріи, мы не имѣемъ права сказать, что представленіе не выражаетъ истины предмета.

Препятствіемъ представленію быть вѣрнымъ отображеніемъ предмета у Канта служитъ то, что въ немъ, какъ и вообще во всемъ нашемъ познаніи, примѣшанъ субъективный элементъ. Такимъ образомъ у него слово „субъективный“ означаетъ не только не происходящій отвнѣ, намъ принадлежащій, но гораздо болѣе,—не соотвѣтствующій дѣйствительности, не имѣющій истины самъ по себѣ. Кантъ думаетъ, что какъ скоро въ актѣ познанія есть субъективный элементъ, то этотъ элементъ, какъ не соотвѣтствующій истинѣ, дѣлаетъ и самый этотъ актъ, напримѣръ, представленіе, также не соотвѣтствующимъ истинному бытію вещей. Но на чемъ основана эта мысль? Слѣдуетъ-ли изъ того, что извѣстный элементъ познанія не отъ предмета происходитъ (есть субъективный), что онъ не истиненъ, не можетъ имѣть ничего общаго съ предметомъ? Очевидно, нѣтъ; названіе „субъективный“ ближайшимъ образомъ указываетъ только на способъ его происхожденія. Но происхожденіе не отъ объекта непосредственно, а отъ познавательной способности, само по себѣ еще не служитъ дока-

зательствомъ его неистины. Очень можетъ быть, что этотъ субъективный элементъ совпадетъ съ объективнымъ, будетъ общимъ и познающему и познаваемому и такимъ образомъ будетъ выраженіемъ истинно сущаго не только въ насъ, но и въ вещахъ. Это предположеніе (котораго не можетъ устранить теорія субъективнаго идеализма) и дѣйствительно оправдается при ближайшемъ анализѣ того элемента, который Кантъ называетъ субъективнымъ. Этотъ анализъ покажетъ, что не только пространство и время, но и другія, не происходящія отъ чувствъ, понятія разсудка (категорическія) не суть чисто субъективныя, то есть, въ смыслѣ Канта, не выражающія истиннаго бытія вещей, понятія, но имѣютъ и реальное значеніе, не искажаютъ предметовъ, къ которымъ прилагаются, но даютъ болѣе или менѣе точное познаніе о нихъ.

Что касается теперь до того болѣе, такъ сказать, спеціальнаго субъективнаго элемента, который входитъ въ составъ нашихъ представленій о внѣшнемъ мірѣ и который состоитъ въ спеціальномъ отзвукѣ каждаго изъ нашихъ чувствъ на дѣйствіе внѣшнихъ предметовъ (ощущенія звука, свѣта, обоняніи и пр.), то никакъ нельзя сказать, чтобы этимъ элементомъ исчерпывалось все содержаніе нашего представленія о вещахъ и чтобы на долю элемента объективнаго приходилось лишь скудное, неопредѣленное сознаніе, что на насъ дѣйствуетъ какое-то неизвѣстное x, вызывающее въ насъ тотъ или другой субъективный феноменъ. Если-бы внѣшніе объекты были для насъ только безразличными мотивами разнообразныхъ феноменовъ чувственно-познавательной силы, то для насъ было бы безразлично воспринимать отвнѣ данный матеріалъ въ той или другой формѣ чувственнаго воззрѣнія, представлять предметы въ формѣ видимой, слышимой, осязаемой и пр.; по крайней мѣрѣ разнообразіе впечатлѣній, та или иная группировка ихъ зависѣла-бы отъ какого-либо внутренняго, субъективнаго закона нашей чувственно-познавательной способности. Но на самомъ дѣлѣ, какъ показываетъ опытъ, этого нѣтъ; такія или иныя представленія принудительно вызываются въ насъ дѣйствіемъ внѣшнихъ предметовъ и никакого внутренняго закона ихъ появленія и разнообразія мы не знаемъ. Да и дѣйствительно, относя все чувственное содержаніе нашего представленія, за исключеніемъ дѣйствія предмета, къ субъекту, мы

не можемъ и представить сколько-нибудь вѣроятнаго, раціональнаго объясненія, почему именно наше простое и единое само въ себѣ *я* необходимо представляетъ себѣ это дѣйствіе въ разнообразныхъ формахъ чувственнаго воззрѣнія, почему именно въ тѣхъ, а не другихъ формахъ, и отъ чего происходитъ призракъ безусловной зависимости этихъ формъ и частныхъ представленій отъ внѣшнихъ причинъ, съ совершеннымъ исчезновеніемъ какого-либо сознанія о происхожденіи ихъ отъ насъ самихъ. Отсюда слѣдуетъ, что въ представленіе наше о предметѣ входитъ гораздо болѣе объективнаго элемента, чѣмъ сколько допускаетъ теорія субъективнаго идеализма, и что, поэтому, о дѣйствительныхъ предметахъ (вещахъ самихъ по себѣ) мы можемъ знать гораздо больше, чѣмъ только то, что они суть внѣшніе мотивы нашихъ представленій. То самое, что мы называемъ дѣйствіемъ предмета на насъ, какія-бы субъективныя явленія ни вызывало оно въ нашей душѣ, какъ сознаваемое нами дѣйствіе *предмета,* какъ прираженіе его нашей душѣ, оставляющее въ ней *свой* слѣдъ, — впечатлѣніе, какъ явленіе его дѣйствующей силы, есть уже нѣчто отъ самаго предмета, слѣдовательно — нѣчто объективное. И при томъ, принудительность разнообразныхъ ощущеній и представленій показываетъ, что это дѣйствіе есть не простой, однообразный толчекъ для возбужденія нашей представительной силы, но очень разнообразныя *дѣйствія,* оставляющія различные объективные слѣды въ нашемъ представленіи, дающіе возможность знанія дѣйствительныхъ свойствъ вещей и ихъ дѣйствительныхъ различій. Итакъ, какъ скоро мы признали дѣйствіе на насъ внѣшнихъ объектовъ, мы должны признать и то, что знаемъ о нихъ больше, чѣмъ то только, что они суть неизвѣстные поводы, возбуждающіе игру нашей познавательной способности.

Но положимъ, въ нашихъ представленіяхъ о внѣшнихъ предметахъ есть и объективный элементъ. Но онъ, говорятъ защитники теоріи субъективнаго идеализма, такъ слитъ, сплавленъ съ субъективнымъ, что нѣтъ никакой возможности выдѣлить его и, слѣдовательно, узнать, что̀ принадлежитъ вещи самой по себѣ и что̀ намъ *). Но на чемъ основана эта мысль

*) О невозможности выдѣлить объективный элементъ изъ субъективнаго см. Beneke, Metaph. 90 sq.

о безусловной нераздѣлимости для знанія обоихъ элементовъ? Это одно только предположеніе, ни чѣмъ не доказанное. Опытъ напротивъ показываетъ, что при помощи научнаго, конечно, анализа мы можемъ въ нашихъ представленіяхъ отдѣлять объективную сторону отъ субъективной и составлять понятія о вещахъ не только, какъ онѣ намъ кажутся, но и какъ суть на самомъ дѣлѣ. Глазъ, напримѣръ, на основаніи субъективныхъ законовъ зрѣнія, представляетъ солнце движущимся по горизонту, а землю неподвижною, сводъ неба куполообразнымъ, звѣзды несравненно меньшаго размѣра, чѣмъ, напримѣръ, луна и т. п. Но мы при помощи науки нашли-же средства узнать о субъективности этихъ представленій и понять, какъ эти предметы существуютъ сами по себѣ, независимо отъ тѣхъ формъ, какія налагаются на нихъ оптическими законами нашего зрѣнія. Далѣе, всѣ представленные нами прежде факты анализа чувственнаго познанія, что̀ въ сущности выражаютъ, какъ не возможность для знанія отдѣлять субъективный и объективный элементъ въ нашихъ представленіяхъ? Когда мы говоримъ, что звукъ, нами слышимый, условливается нашимъ слухомъ, а самъ по себѣ есть колебаніе или дрожаніе волнъ воздуха,—когда мы говоримъ, что вкусъ есть наше субъективное ощущеніе, а на самомъ дѣлѣ есть только химическое различіе тѣлъ и т. п., то что̀ этимъ выражаемъ, какъ не отличеніе вещей, какъ онѣ на самомъ дѣлѣ суть, отъ того, какъ онѣ намъ кажутся? Да и самъ Кантъ нашелъ-же средство выдѣлить изъ такъ называемой имъ матеріи представленій чистый субъективный элементъ (напримѣръ: пространство, время, категорическія понятія)! Отчего же, если мы можемъ знать этотъ элементъ самъ по себѣ, не можемъ знать и того остатка, который оказался за выдѣленіемъ этого элемента,— того, что составляетъ объективную часть представленія? Изъ всего этого видно, что несправедлива мысль, будто мы должны вращаться постоянно въ заколдованномъ кругу нашихъ субъективныхъ представленій безъ всякаго выхода изъ нихъ къ дѣйствительнымъ вещамъ.

Но если основное положеніе Канта о смѣшеніи въ нашемъ чувственномъ познаніи субъективнаго и объективнаго элементовъ не даетъ еще намъ права дѣлать выводъ о полной субъективности нашего познанія и о невозможности знать дѣй-

ствительные предметы, то еще менѣе дозволяетъ дѣлать такой выводъ общая идея нашего знанія и цѣль его. Въ этомъ отношеніи противорѣчіе нашему не только обыденному, но и научному сознанію есть самая слабая сторона теоріи Канта, тѣмъ болѣе слабая, что онъ даже не позаботился объяснить и оправдать такое противорѣчіе. Всѣ наши научныя познанія и изслѣдованія основываются на томъ неискоренимомъ убѣжденіи, что, познавая, мы познаемъ нѣчто дѣйствительно существующее, предметы, какъ они на самомъ дѣлѣ суть. Откуда въ насъ происходитъ такое убѣжденіе? Думать, что оно есть не болѣе, какъ самообольщеніе, значитъ, пролагать дорогу самому рѣшительному скептицизму. Увѣренность въ соотвѣтствіи нашего познанія о внѣшнемъ мірѣ дѣйствительности есть движущій нервъ всякаго эмпирическаго познанія. Отсѣките этотъ нервъ, увѣрьтесь, что мы напрасно думаемъ, будто въ познаніи о предметахъ мы познаемъ предметы, а не самихъ себя, не разнообразную игру нашихъ субъективныхъ формъ познанія,—и познаніе рушится; наука станетъ не знаніемъ о вещахъ, но нашимъ только мнѣніемъ о нихъ.

Дѣйствительно, нельзя не видѣть, что субъективный идеализмъ, послѣдовательно проведенный, долженъ придти къ тому-же результату, какъ и абсолютный скептицизмъ,—и замѣчательно, что этотъ результатъ составляетъ совершенную противоположность той цѣли, которую имѣлъ въ виду Кантъ въ своей Критикѣ чистаго разума. Его цѣль, на которую онъ не разъ указываетъ, была та, чтобы рѣшительнѣе и основательнѣе, чѣмъ было сдѣлано до него, опровергнуть сомнѣнія Юма, направленныя какъ противъ дѣйствительности причинной связи, такъ и вообще противъ достовѣрности нашего познанія. Но достигъ ли онъ этой цѣли при помощи своей теоріи познанія? Не только нѣтъ, но, напротивъ, въ сравненіи съ выводами Канта мнѣнія Юма могутъ считаться болѣе скромнымъ и умѣреннымъ скептицизмомъ. Юмъ утверждалъ только то, что мы не можемъ имѣть *полной увѣренности* въ дѣйствительности причинной связи и основаннаго на ней познанія о внѣшнемъ мірѣ. На этомъ онъ и останавливается; онъ оставляетъ открытою возможность, что вещи сами по себѣ могутъ и такъ существовать, какъ намъ кажутся, и что мыслимая нами причинная связь есть дѣйствительная; онъ говоритъ

только, что мы не въ состояніи съ несомнѣнностью убѣдиться въ томъ. Но въ Кантовой теоріи самая возможность эта совершенно уничтожена. Какъ скоро отвергнута объективность представленій о пространствѣ и времени, о причинной связи и т. п., какъ скоро этимъ представленіямъ приписано рѣшительно субъективное значеніе, то оказывается совершенно невозможнымъ и не мыслимымъ какое-либо познаніе дѣйствительныхъ вещей. Незнаніе реальнаго, которое у Юма выступаетъ въ видѣ мнѣнія, скептическаго недоумѣнія, у Канта возводится въ систему и скептицизмъ Юма остается не только не опровергнутымъ, но, напротивъ, получаетъ новую опору и подтвержденіе.

Дѣйствительно, самый рѣшительный скептикъ можетъ быть вполнѣ удовлетвореннымъ тѣмъ, что даетъ критическая философія и не потребуетъ ничего больше. Никакой скептикъ не думаетъ сомнѣваться въ существованіи явленій (феноменовъ), какъ явленій; онъ сомнѣвается только или отрицаетъ соотвѣтствіе этихъ явленій съ дѣйствительными вещами. Но такого рода сомнѣніе уничтожаетъ возможность знанія; нѣтъ никакого познанія, если нѣтъ предметовъ, которые познаются при помощи его; познаніе — пустое слово, если оно не есть познаніе реальныхъ вещей. Но такъ какъ критическая философія отрицаетъ возможность такого познанія и не только въ отношеніи къ внѣшнимъ предметамъ, но и въ отношеніи къ нашему собственному духу и Божеству, то здѣсь скептицизмъ достигаетъ до самой высшей точки, до какой только можетъ достигнуть. Если все наше знаніе относится только къ явленіямъ, то оно не заслуживаетъ имени знанія *).

III.

Критическій разборъ двухъ противоположныхъ воззрѣній на эмпирическую дѣйствительность, — матеріализма и идеализма показалъ ихъ несостоятельность. Теперь остается намъ подвести итоги этого разбора и, на основаніи анализа чувствен-

*) Beneke, System d. Metaph. 10—13.

наго познанія, представить общіе выводы, касающіеся какъ самаго чувственнаго бытія, такъ и познанія о немъ.

1. Критика идеализма привела насъ къ несомнѣнному убѣжденію въ самостоятельномъ существованіи внѣшняго и отъ насъ существенно отличнаго бытія, которое по способу его познанія, при помощи внѣшнихъ чувствъ, мы называемъ чувственнымъ, по противоположности нашей духовной природѣ — матеріальнымъ. Критика матеріализма показала намъ, что это матеріальное бытіе не есть однако-же единственно истинно сущее бытіе, что на ряду съ нимъ самостоятельно существуетъ бытіе не матеріальное. Итакъ, какъ несостоятельность указанныхъ односторонихъ воззрѣній на чувственное бытіе, такъ и самый анализъ эмпирическаго познанія о немъ, въ которомъ очевидно выступаютъ два противоположные элемента—субъективный и объективный, духовный и чувственный, внутренній и внѣшній, ведутъ насъ къ признанію двухъ видовъ сущаго, съ равными правами на самостоятельное существованіе.

Въ виду этого, столь, повидимому, простаго и всегда утверждаемаго и признаваемаго нефилософскимъ сознаніемъ результата, невольно возникаетъ вопросъ: чѣмъ объяснить появленіе и устойчивость въ исторіи философіи столь противорѣчащихъ общему сознанію воззрѣній на эмпирическую дѣйствительность, какъ матеріалистическое и идеалистическое? Конечно, касаясь этого вопроса, мы оставимъ въ сторонѣ причины второстепенныя и частныя, имѣвшія вліяніе на возникновеніе или преобладаніе матеріализма или идеализма въ ту или другую эпоху философіи,—таковы, напримѣръ, общій духъ времени, увлекавшій умы къ познанію и изученію то матеріальной, то идеальной стороны бытія, недовольство какимъ-либо предшествовавшимъ односторонним направленіемъ философіи, вызывавшимъ не менѣе одностороннюю реакцію, нравственные и соціальные мотивы, склонявшіе и философовъ, какъ носителей духа своего времени, на сторону идеализма или матеріализма, умственныя и нравственныя личныя ихъ особенности и проч. Такъ какъ и идеализмъ и матеріализмъ возникаютъ постоянно въ различныя времена въ исторіи философіи, то нужно предположить, что, помимо указанныхъ второстепенныхъ причинъ, должна быть какая-нибудь главная и

общая, зависящая отъ какой-либо коренной потребности философскаго знанія, которая, будучи неудовлетворенною общимъ признаніемъ одинаковой реальности какъ духовнаго, такъ и матеріальнаго бытія, ищетъ выходъ по двумъ противоположнымъ направленіямъ, жертвуя то однимъ, то другимъ изъ этихъ видовъ сущаго.

Обращая вниманіе на гносеологическій характеръ какъ идеализма, такъ и матеріализма, въ сравненіи съ характеромъ обыкновеннаго сознанія, находимъ, что причина происхожденія обоихъ направленій одна и таже, не смотря на ихъ радикальную противоположность. Именно, вопреки обыкновенному сознанію, которое признаетъ какъ матеріальное, такъ и духовное бытіе, и матеріализмъ и идеализмъ признаютъ *одно* только бытіе истинно существующимъ,—первый вещественное, вторый—духовное. Итакъ, можно сказать, что главная и коренная причина обоихъ направленій есть стремленіе разума къ единству бытія, къ отысканію единой коренной сущности и начала всего существующаго. Болѣе глубокому, философскому мышленію противенъ тотъ ничѣмъ не примиренный дуализмъ, который, повидимому, господствуетъ въ непосредственномъ сознаніи. Какъ въ знаніи разумъ высшимъ идеаломъ своимъ ставитъ такое знаніе, которое исходило-бы изъ одного основнаго начала и представляло-бы собою стройное цѣлое, вытекающее изъ одного основанія; такъ и въ дѣйствительности разумъ старается возвести разнообразіе явленій къ одной сущности или къ одной причинѣ, которая служила-бы ихъ основаніемъ. Но такъ какъ о сущности бытія мы можемъ судить только путемъ умозаключеній отъ явленій къ ихъ причинѣ, а явленія въ дѣйствительности, какъ мы видѣли, представляются двойственными и противоположными, то неудивительно, что философская мысль приходила къ двумъ противоположнымъ воззрѣніямъ на сущность бытія,—матеріалистическому или идеалистическому, судя по тому, на какой классъ явленій предпочтительно было устремлено вниманіе мыслителей.

Такимъ образомъ въ основѣ двухъ противоположныхъ направленій мышленія лежитъ необходимое и въ существѣ своемъ вѣрное требованіе разума,—требованіе единства міросозерцанія. Но въ тоже время несостоятельность и внутреннее

противорѣчіе обоихъ направленій показало намъ, что осуществленіе такого требованія тѣмъ путемъ, который часто избирали философы, оказалось неудачнымъ. Примиреніе кажущагося противорѣчія въ общемъ сознаніи, уничтоженіе дуализма оказалось возможнымъ только подъ условіемъ насильственнаго уничтоженія въ мышленіи одной какой-либо изъ равноправныхъ и одинаково существенныхъ сторонъ бытія. Какая же причина такой неудачи законнаго, повидимому, стремленія разума къ единству міросозерцанія? Обманывается ли здѣсь разумъ, считая законнымъ стремленіе мечтательное и потому самому не осуществимое? Не должны-ли мы остановиться на томъ дуализмѣ духа и матеріи, о которомъ свидѣтельствуетъ намъ и наше непосредственное сознаніе и ближайшій анализъ фактовъ дѣйствительности? Или, по существу своему, это стремленіе свести къ единству два противоположные вида бытія справедливо, но только путь къ достиженію этой цѣли былъ выбранъ невѣрно? Но съ первымъ предположеніемъ мы согласиться не можемъ въ виду коренного требованія нашего философскаго мышленія, столь настойчиво выражаемаго во всей его исторіи. При томъ-же и опытъ показываетъ, что духовная и матеріальная стороны бытія до такой степени тѣсно связаны между собою въ составѣ общаго міроваго бытія, до такой степени условливаютъ собою взаимную связь и отношеніе различныхъ предметовъ міра, образуя изъ нихъ единую, цѣлостную и гармоническую вселенную, что невозможно допустить, чтобы въ основѣ міроваго бытія лежали два безусловно отличныя, независимыя другъ отъ друга, противоположныя начала. Дуализмъ духа и матеріи необходимо долженъ быть примиренъ въ какомъ-либо общемъ объединяющемъ и связывающемъ ихъ началѣ. Итакъ, если ничего нельзя сказать противъ законности цѣли какъ идеализма, такъ и матеріализма,—примирить дуализмъ явленій въ мірѣ чрезъ выведеніе ихъ изъ одного начала, то, очевидно, остается думать, что средство, выбранное ими для достиженія этой цѣли, было неудачно. Неудача эта заключалась въ томъ, что начала объединяющаго обѣ стороны міроваго бытія разумъ искалъ въ самомъ-же міровомъ бытіи, въ какой-либо изъ сторонъ его,—духовной или матеріальной. Но такъ какъ та и другая сторона, не смотря на тѣсную связь, представляли однако-же непримири-

римыя, повидимому, противоположныя свойства и не могли быть выведены одна изъ другой, то естественно, что достигнутый такимъ образомъ монизмъ міросозерцанія оказался ложнымъ и несостоятельнымъ; для достиженія его нужно было, вопреки сознанію и опыту, пожертвовать цѣлою стороною бытія въ пользу другой. Избѣгнуть этого недостатка мы можемъ лишь въ томъ случаѣ, если объединяющаго начала духовной и матеріальной сторонъ бытія мы будемъ искать не въ нихъ самихъ, а выше ихъ; не въ мірѣ, представляющемъ дуализмъ духа и матеріи, а внѣ міра, въ Существѣ высочайшемъ и совершеннѣйшемъ, отличномъ отъ міра. Съ признаніемъ такого Существа, которое не можетъ быть простою только субстанціею міровыхъ явленій, духовною-ли то или физическою, но высшею ихъ *творческою* причиною, легко можно будетъ согласить такъ называемый дуализмъ духа и матеріи, потому что этотъ дуализмъ не будетъ непримиримымъ раздвоеніемъ его собственной природы, но *положеннымъ* имъ различіемъ двухъ основныхъ началъ условнаго бытія, которое именно въ силу самой своей условности и ограниченности должно носить не только внѣшнее ограниченіе въ своемъ отличіи отъ Существа высочайшаго, но и внутреннее самоограниченіе въ различіи своихъ сторонъ. Но самоограниченіе двухъ сторонъ бытія не есть ихъ взаимоисключеніе и противорѣчіе: та и другая стороны взаимно условливаютъ другъ друга и находятъ высшее свое единство въ единой высочайшей Первопричинѣ бытія. Такимъ образомъ, съ признаніемъ отличнаго отъ міра высочайшаго Существа, мы вмѣсто субстанціальнаго монизма, который лежитъ въ основѣ одностороннихъ воззрѣній матеріализма и идеализма, получаемъ монизмъ трансцедентальный, гдѣ объединяющее начало возвышается надъ областью бытія условнаго и съ которымъ удобно можетъ быть соглашенъ подчиненный дуализмъ духа и матеріи, о которомъ свидѣтельствуетъ сознаніе и опытъ.

2. Но если реальное существованіе чувственнаго міра есть фактъ вполнѣ несомнѣнный и вполнѣ согласимый какъ съ анализомъ чувственнаго познанія, такъ и съ высшимъ метафизическимъ требованіемъ единства начала бытія, то гораздо, повидимому, труднѣе согласить съ результатами этого анализа объективность нашего *познанія* объ этомъ мірѣ. Что, не смо-

тря на данныя этого анализа, извѣстная объективность эмпирическаго познанія должна быть допущена, что мы о внѣшнихъ предметахъ должны знать гораздо больше, чѣмъ какъ о простыхъ и совершенно неизвѣстныхъ намъ мотивахъ чувственныхъ представленій, къ этому заключенію привела насъ критика субъективнаго идеализма. Теперь вопросъ въ томъ, *до какой степени* простирается эта объективность? Потому что, очевидно, полною и безусловною въ томъ смыслѣ, что въ нашей способности представленія вещи отражаются, какъ въ зеркалѣ, она быть не можетъ; анализъ представленія съ несомнѣнною убѣдительностью, предъ которою долженъ былъ уступить и самый матеріализмъ, показалъ намъ присутствіе въ нашемъ представленіи субъективнаго элемента.

Отсюда видно, что для того, чтобы ближе опредѣлить ту объективность чувственнаго познанія, на общее признаніе которой дала намъ право критика субъективнаго идеализма, мы должны точнѣе разграничить и различить, по отношенію къ ихъ субъективному или объективному характеру, тѣ чувственныя свойства вещей, о которыхъ дастъ намъ знать наше эмпирическое познаніе. Потому что очевидно теперь, что то общее и огульное признаніе всѣхъ чувственныхъ свойствъ вещей чисто субъективными, которое допускаетъ идеализмъ, не смотря на то, что оно, повидимому, опирается на результаты анализа представленія, не можетъ быть признано состоятельнымъ уже потому самому, что уничтоженіе всего объективно-познаваемаго въ представленіи о внѣшнемъ мірѣ, за уничтоженіемъ истины всѣхъ его свойствъ, привело-бы къ отрицанію не только познанія, но и самаго бытія міра, какъ самостоятельно сущаго объекта. Если-же въ этомъ отрицаніи реальнаго характера всѣхъ чувственныхъ свойствъ идеализмъ основывается на результатахъ критическаго анализа представленій, то онъ или неправильно понимаетъ эти факты, или выводитъ изъ нихъ заключенія, на которыя онъ не даетъ права.

Первые опыты разграниченія и различенія чувственныхъ свойствъ вещей мы находимъ у Декарта и въ болѣе опредѣленномъ видѣ у Локка. Какъ извѣстно, послѣдній раздѣляетъ свойства вещей на первичныя и вторичныя и первыя почитаетъ объективными, вторыя—субъективными; къ числу свойствъ перваго рода онъ относитъ: фигуру (очертаніе), число, протя-

женіе, движеніе и покой; къ послѣднимъ — всѣ остальныя чувственныя свойства, — цвѣтъ, запахъ, вкусъ и пр. Намъ кажется, что мысль, лежащая въ основаніи этого дѣленія, совершенно правильна и что существуетъ, дѣйствительно, замѣтное различіе между представляемыми нами свойствами вещей по отношенію къ степени ихъ реальнаго значенія, которое позволяетъ намъ раздѣлить ихъ на два класса; одни изъ нихъ мы назовемъ объективными, другія субъективными *).

Это различіе состоитъ въ томъ, что объективныя, въ сущности основанныя на понятіяхъ пространства, времени и движенія, свойства составляютъ всеобщую и необходимую принадлежность всѣхъ предметовъ и представленій о нихъ безъ исключенія; они остаются неизмѣнными при всѣхъ перемѣнахъ предмета, при всѣхъ его состояніяхъ; съ уничтоженіемъ какого-либо изъ этихъ свойствъ, уничтожился-бы и самый предметъ. Между тѣмъ, тѣ свойства, которыя мы назвали субъективными, измѣнчивы, непостоянны, случайны и присутствіе или отсутствіе ихъ не уничтожаетъ самаго предмета. Такого или иного цвѣта предметъ, производитъ-ли онъ звукъ или нѣтъ, теплъ-ли онъ или холоденъ, — все это можетъ имѣть значеніе для нашего ощущенія или представленія предмета, но самый предметъ остается, независимо отъ этихъ качествъ. Такъ мы можемъ представить существованіе вселенной

---

*) Локково названіе; *первичныя* и *вторичныя* свойства вещей не можетъ быть признано правильнымъ и точнымъ. Прежде всего, неправильность здѣсь въ томъ, что свойства вторичныя точно также, какъ и первичныя, онъ называетъ *свойствами вещей*. Но самъ Локкъ придаетъ имъ значеніе только субъективныхъ ощущеній; но ощущенія, которыя существуютъ не въ тѣлахъ, а только въ ощущающемъ субъектѣ, вообще не могутъ быть свойствами самыхъ тѣлъ, производными точно также, какъ и первоначальными. Затѣмъ, нельзя признать вѣрнымъ и названія ихъ *вторичными* или производными въ томъ смыслѣ, въ какомъ допускаетъ это Локкъ. Онъ, какъ извѣстно, не признаетъ реальными самыхъ этихъ свойствъ, признаетъ объективно существующими въ самыхъ вещахъ только *способности* возбуждать или производить въ насъ ощущенія этихъ свойствъ: эти способности, по его мнѣнію, основываются на нѣкоторыхъ неизвѣстныхъ намъ способностяхъ и видоизмѣненіяхъ первичныхъ свойствъ и ими производятся; иначе—то, что мы называемъ свѣтомъ, звукомъ, тепломъ и пр., въ дѣйствительности есть нѣкоторый продуктъ фигуры, протяженія, движенія и пр. даннаго предмета. Но такое мнѣніе у него ни чѣмъ не обосновано и имѣетъ видъ произвольной гипотезы.

и ея предметовъ, до происхожденія на землѣ человѣка и вообще живыхъ существъ, когда объ ощущеніяхъ свѣта, звука не могло быть и рѣчи; но, за мыслимымъ отсутствіемъ этихъ ощущеній и основанныхъ на нихъ свойствъ, не уничтожится въ насъ понятіе о самомъ мірѣ. Напротивъ, не можетъ быть, да и представить мы не можемъ, никакого предмета, который не имѣлъ-бы никакого очертанія, не занималъ-бы никакого мѣста въ пространствѣ, который не пребывалъ-бы ни въ покоѣ, ни въ движеніи. Отсюда мы имѣемъ право какъ на основаніи анализа чувственнаго представленія, такъ и на основаніи требованій мышленія заключать, что послѣдняго рода свойства суть дѣйствительныя реальныя свойства вещей, тогда какъ первыя суть субъективныя состоянія нашего духа.

а) Объективный характеръ тѣхъ физическихъ свойствъ, которыя основаны на понятіяхъ пространства, времени и движенія, и ихъ существенное отличіе въ этомъ отношеніи отъ свойствъ субъективныхъ подтверждается и научнымъ эмпирическимъ изслѣдованіемъ природы. Мнѣнію Канта, что мы не знаемъ и не можемъ знать дѣйствительныхъ предметовъ въ ихъ отличіи отъ субъективнаго представленія, мы противопоставили тотъ несомнѣнный фактъ, что эмпирическая наука отличаетъ предметы, какъ они суть, отъ того, какъ они намъ кажутся по субъективнымъ условіямъ нашего чувственнаго познанія. Такъ напр. наука говоритъ намъ, что то, что кажется намъ свѣтомъ, есть колебательное движеніе эоира; то, что кажется намъ звукомъ,—колебаніе волнъ воздуха и проч. Если мы всмотримся въ эти и однородные факты и спросимъ: что собственно наука почитаетъ дѣйствительнымъ и что кажущимся, то легко замѣтимъ, что дѣйствительными она признаетъ именно тѣ самыя свойства, которыя мы назвали объективными, а кажущимися тѣ, которыя названы нами субъективными. Ибо очевидно, что дѣйствительнымъ она признаетъ напр. колебаніе, движеніе, — вообще движеніе матеріальныхъ тѣлъ или частицъ, имѣющихъ извѣстное очертаніе,—протяженность, плотность (воздухъ, эоиръ, атомы); а кажущимся —наше ощущеніе этихъ свойствъ въ формѣ звука, свѣта, тепла. Въ правильности тѣхъ методовъ наблюденія и эксперимента, при помощи которыхъ наука пришла къ подобнаго рода заключеніямъ, сомнѣваться нѣтъ ни малѣйшаго повода. Достаточно

того, что это различеніе субъективныхъ и объективныхъ свойствъ составляетъ общепризнанный наукою выводъ естествознанія *).

Кромѣ указанныхъ свойствъ предметовъ, наука справедливо утверждаетъ объективный характеръ и многихъ другихъ физическихъ свойствъ предметовъ, которыя не даны намъ въ нашихъ чувственныхъ ощущеніяхъ непосредственно, но къ признанію которыхъ приводитъ научное изслѣдованіе природы; таковы, напримѣръ, химическое сродство, непроницаемость, вѣсъ, электричество и пр. Основаніемъ къ признанію этихъ свойствъ реальными служитъ тотъ-же признакъ ихъ всеобщности, постоянства и независимости отъ нашихъ чувственныхъ ощущеній. Тогда какъ такъ называемыя вторичныя свойства, какъ цвѣта, запахи, вкусы и пр. суть феномены измѣнчивые, зависящіе отъ строенія нашихъ чувственныхъ органовъ, перваго рода свойства суть принадлежности самыхъ вещей и не имѣютъ ничего общаго съ измѣненіями нашей чувственной способности. Они будутъ существовать въ вещахъ и тогда, если не будетъ ощущающаго и познающаго субъекта; перваго-же рода свойства зависятъ отъ особенности нашего организма; съ уничтоженіемъ чувствъ или видоизмѣненіемъ строенія ихъ и эти свойства или не будутъ существовать или совершенно измѣнятся.

Объективность указанныхъ нами свойствъ выражается и въ объективномъ характерѣ тѣхъ законовъ природы, которые установлены наукою на основаніи изученія этихъ свойствъ и ихъ отношеній. Эти законы совершенно независимы и отличны

---

*) Такъ основатель теоріи „специфическихъ чувственныхъ энергій“,—теоріи, которая дала столь сильную естествознательную поддержку ученію о субъективности нашихъ представленій, I. Миллеръ примыкаетъ, однакоже, къ Локку въ различеніи первичныхъ и вторичныхъ качествъ и на той-же точкѣ зрѣнія въ существенномъ всегда стояло естествознаніе. На общія многимъ чувствамъ формы пространства и времени съ производными изъ нихъ современная физика смотритъ какъ на опредѣленія, которыя одинаково принадлежатъ какъ вещамъ, такъ и чувственнымъ образамъ ихъ. Напротивъ, всѣ особенности формъ сознанія, которыя принадлежатъ каждому чувству въ отдѣльности она объявляетъ объективными, хотя само собою разумѣется, что каждое изъ этихъ свойствъ имѣетъ свой объективный коррелятъ,—свойства и дѣятельности въ самыхъ вещахъ, которыя вызываютъ эти спеціальныя для каждаго чувства ощущенія и которыхъ они служатъ символами. Kroman, Unsere Naturerkenntnisse, 1883. 374, 375.

отъ тѣхъ субъективныхъ, психологическихъ законовъ, которымъ подчинена дѣятельность нашихъ чувствъ и ихъ спеціальныхъ ощущеній. Свѣтъ, напримѣръ, есть феноменъ совершенно условливаемый нашимъ зрительнымъ органомъ и о которомъ мы не можемъ составить ни малѣйшаго понятія независимо отъ нашего представленія. Но тѣ свойства вещей, которыя служатъ поводомъ и причиною этого представленія (колебательное движеніе эѳира), тѣ законы, по которымъ происходятъ свѣтовые феномены, независимы отъ нашего зрительнаго органа, и понятіе, которое получаетъ о нихъ нашъ разумъ, такъ различно отъ субъективнаго ощущенія самаго феномена, что даже слѣпорожденный, какъ показываютъ опыты, можетъ изучить законы оптики и отдать въ нихъ отчетъ при помощи одной геометріи *). Тоже самое различіе существуетъ и между ощущеніями и законами звука, электричества, магнетизма,—вообще между субъективными феноменами и законами природы. Повсюду феноменъ есть нѣчто измѣнчивое, относительное, принадлежащее нашей чувственной способности; законъ, напротивъ, нѣчто постоянное, необходимое, принадлежащее реальному бытію вещей внѣ насъ находящихся, что̀ поэтому и составляетъ предметъ объективнаго научнаго знанія, независимаго отъ чувствъ.

Установленное нами различіе объективныхъ и субъективныхъ свойствъ вещей, о которыхъ даетъ намъ знать чувственное представленіе, достаточно обезпечиваетъ для насъ возможность объективнаго познанія внѣшняго міра; потому что оказывается, что если не все, то многое въ нашемъ чувственномъ представленіи служитъ отображеніемъ подлиннаго бытія вещей и что, поэтому, міръ не можетъ быть названъ *только* нашимъ представленіемъ въ смыслѣ идеализма. Что касается до возраженій, которыя могутъ быть выставлены со стороны идеализма противъ такого различенія, то ихъ устранить не трудно.

Такъ, по мнѣнію Берклея, установленное Локкомъ различіе первичныхъ и вторичныхъ свойствъ несостоятельно потому,

---

*) Таковъ былъ напр. Сундерсонъ изъ Кембриджа, слѣпой съ дѣтства, изучившій математику, оптику и астрономію. Шопенгауеръ: „О четверномъ корнѣ законнаго достаточнаго основанія“. Пер. Фета. 1886 г., стр. 59.

что наше сознаніе ничего не говоритъ о такомъ различіи, что въ немъ тѣ и другія свойства представляются вмѣстѣ и не раздѣльно; поэтому и невозможно допустить какое либо существенное между ними различіе по отношенію къ ихъ объективности. Это возраженіе, повидимому, имѣетъ нѣкоторое основаніе и въ томъ фактѣ, что и признаваемыя нами объективными свойства мы не можемъ представить независимо и совершенно отдѣльно отъ субъективныхъ; напр. мы признаемъ объективнымъ колебаніе или движеніе эѳира или воздуха, а субъективнымъ ощущеніе этого движенія въ формѣ свѣта или звука; но самое движеніе мы опять не можемъ иначе представить, какъ въ видѣ чего-либо движущагося; а это движущееся (эѳиръ, воздухъ) опять должно имѣть свойства субъективнаго характера, быть напр. или свѣтлымъ или темнымъ, имѣть тотъ или другой цвѣтъ. Но во всемъ этомъ возраженіи вѣрно только то, что для нашего *представленія* дѣйствительно первичныя и вторичныя свойства существенно и неразрывно связаны. Какъ не можемъ мы представить предмета, не имѣющаго никакаго очертанія, не находящагося ни въ покоѣ, ни въ движеніи, такъ не можемъ и представить (за исключеніемъ случая отсутствія какого-либо чувства) никакого тѣла, которое не было-бы видимо, не имѣло-бы никакого цвѣта, не могло-бы при ударѣ издавать никакого звука, не имѣло-бы никакой температуры и пр. Но это не говоритъ нисколько, чтобы перваго и втораго рода свойства были нераздѣлимы для нашего познанія, для *разсудка*, анализирующаго содержаніе нашихъ представленій; противное тому представляетъ, какъ мы видѣли, фактъ научнаго различенія въ представленіяхъ о вещахъ того, что кажется, и того, что есть на самомъ дѣлѣ. Этотъ фактъ совершенно необъяснимъ для идеализма; если всѣ свойства одинаково субъективны, то для насъ непонятно, почему мы противополагаемъ ихъ какъ субъективныя и объективныя, почему мы различаемъ въ вещахъ дѣйствительное и кажущееся. Возраженіе, выставленное Берклеемъ, доказываетъ только то, что представленіе, какъ таковое, не можетъ дать намъ истиннаго познанія о внѣшнемъ мірѣ, что для этого познанія необходима привходящая дѣятельность разсудка, которая по существу своему есть дѣятельность различающая.

Сейчасъ сказаннымъ нами устраняется и другое возраже-

ніе противъ допущеннаго нами различія объективныхъ и субъективныхъ свойствъ вещей. Противъ такого различенія, повидимому, справедливо могутъ замѣтить, что и такъ называемыя нами объективныя свойства не выражаютъ однако-же дѣйствительныхъ свойствъ вещей потому самому, что представленіе о нихъ все-же получается въ субъектѣ чрезъ посредство нашего *я*. Никакія свойства вещей не могутъ отражаться въ нашемъ сознаніи такъ адекватно и точно, какъ въ зеркалѣ; наша воспринимающая способность, не будучи чисто пассивною, должна такъ или иначе вліять на ихъ усвоеніе, въ силу чего они и не могутъ быть названы безусловно объективными свойствами вещей. Съ этимъ замѣчаніемъ нельзя не согласиться и опытъ показываетъ, что на представленія, напр., движенія, фигуры предметовъ дѣйствительно имѣютъ вліяніе физіологическіе и психологическіе законы дѣятельности нашихъ чувствъ, которые съ особенною ясностью выступаютъ въ такъ называемыхъ естественныхъ иллюзіяхъ; такъ, напримѣръ, солнце представляется намъ движущимся, а земля неподвижною, луна на краю горизонта—бо́льшихъ размѣровъ, чѣмъ когда она стоитъ высоко на небѣ; для ѣдущаго въ вагонѣ желѣзной дороги окружающая мѣстность кажется движущеюся и т. п. Въ этомъ отношеніи и представленія о первичныхъ свойствахъ вещей, въ строгомъ и точномъ смыслѣ, мы должны-бы назвать только относительно, а не безусловно объективными; такого рода названіе мы придаемъ имъ только сравнительно съ представленіями свѣта, звука, вкуса и проч. А такъ какъ и послѣднія, какъ увидимъ, не безусловно субъективны, то, конечно, мы должны-бы назвать первыя представленіями съ преобладающимъ объективнымъ, а послѣднія съ преобладающимъ субъективнымъ характеромъ. Но эта примѣсь субъективнаго элемента, какъ показываетъ опытъ, нисколько не служитъ для науки препятствіемъ къ составленію истиннаго и дѣйствительнаго понятія о вещахъ. Какъ могутъ быть отличены субъективныя и объективныя свойства въ представленіи вообще, также точно можетъ быть узнана и отдѣлена и въ самыхъ объективныхъ представленіяхъ примѣсь субъективнаго элемента.

Но главнымъ возраженіемъ противъ реальнаго значенія называемыхъ нами объективными, Локкомъ первичными, свойствъ,

какъ у Берклея, такъ и древнихъ скептиковъ и новѣйшихъ идеалистовъ, служатъ не столько эти естественныя иллюзіи, сколько то, что понятія объ этихъ свойствахъ не устойчивы, относительны и зависятъ отъ особенностей познающаго субъекта и потому не могутъ быть выраженіемъ чего-либо дѣйствительно сущаго въ вещахъ; таковы, напримѣръ, понятія малости, величины, покоя, движенія, измѣреній времени, пространства и т. п. Но всѣ эти факты, какъ-бы они остроумно скомбинированы ни были (напримѣръ у Гегеля), говорятъ только объ относительности нашего познанія и ничего болѣе. Но этой относительности никогда и не отвергалъ реализмъ и не училъ, будто наше знаніе о природѣ есть знаніе абсолютное, чему противорѣчитъ очевидный фактъ различія нашихъ представленій о внѣшнихъ предметахъ и сужденій о нихъ. Но эта относительность нашего познанія, какъ показываетъ опытъ и существованіе общеобязательной науки и общепризнаваемыхъ ея истинъ, нисколько не говоритъ въ пользу его субъективности: и относительное познаніе можетъ быть относительно истиннымъ и объективнымъ. Возьмемъ, напримѣръ, понятіе о величинѣ; великану и карлику одинъ и тотъ-же предметъ можетъ показаться большимъ и малымъ; нога муравья, какъ говоритъ Берклей, для человѣка кажется чѣмъ-то ничтожно малымъ, для самого муравья довольно большимъ, для инфузоріи (прибавимъ) чѣмъ-то громаднымъ. Но какъ скоро всѣ эти существа могли-бы знать, что данный предметъ имѣетъ такое-то число футовъ, линій, то въ сущности ихъ понятія о величинѣ предмета стали-бы однородны и относительность ихъ субъективной оцѣнки величины не имѣла-бы ровно никакого значенія и не подрывала-бы объективной истины познанія. Точно тоже должно сказать и объ относительности понятій о движеніи и разстояніи. Для человѣка, напримѣръ, разстояніе солнца отъ земли кажется громаднымъ, движеніе свѣта—необычайно быстрымъ. Но представимъ въ нашей фантазіи существо въ милліонъ разъ больше человѣка или могущее совершать движенія въ десять разъ быстрѣйшія свѣта; первому разстояніе земли отъ солнца показалось-бы не особенно значительнымъ, а послѣднему движеніе свѣта очень медленнымъ. Но это громадное различіе въ относительности представленія имѣло-ли бы вліяніе на ихъ объективное по-

знаніе о величинѣ солнца или о скорости движенія свѣта? Нисколько; и человѣкъ и воображаемое существо одинаково признали-бы, что солнце отстоитъ отъ земли на столько-то милліоновъ географическихъ миль, что свѣтъ движется съ такою-то, опредѣленною наукою, скоростью въ секунду. Можетъ быть только мѣра или единица измѣренія показалась-бы для нашего фантастическаго существа слишкомъ мизерною, въ родѣ того, напримѣръ, если-бы человѣкъ сталъ считать разстояніе солнца отъ земли не милями, а вершками или дюймами; но это нисколько не повредило-бы точности его научнаго познанія и согласію его съ познаніемъ человѣческимъ. Если такимъ образомъ относительность нашего эмпирическаго познанія не сдѣлала-бы его субъективнымъ миражемъ, даже при томъ громадномъ различіи познающихъ субъектовъ, которое мы сейчасъ допустили, то могутъ-ли имѣть какое-нибудь серьезное значеніе тѣ сравнительно ничтожныя отличія въ сужденіяхъ о величинѣ, разстояніи и проч., на которыя указываютъ скептики и идеалисты? Совершенно согласны съ ними, что какъ нѣтъ двухъ людей совершенно сходныхъ, такъ и нѣтъ двухъ органовъ чувствъ безусловно тожественныхъ въ ихъ отправленіяхъ; одинъ и тотъ же видимый предметъ въ сущности отражается съ тысячью неуловимыхъ оттѣнковъ въ тысячѣ глазъ; тоже должно сказать и о другихъ чувствахъ. Но это несходство представленій подрываетъ-ли сколько-нибудь достовѣрность чувственнаго познанія о реальныхъ свойствахъ предмета? И въ сужденіяхъ о предметахъ и въ научныхъ понятіяхъ о нихъ и въ самомъ практическомъ отношеніи къ нимъ мы находимъ то единство познанія о внѣшнемъ мірѣ, которое достаточно ручается за его общеобязательность и достовѣрность; этой достовѣрности нисколько не могутъ поколебать тѣ субъективныя отличія, которыя составляютъ особенности чувственнаго воззрѣнія каждаго индивидуума, — особенности большею частію столь незамѣтныя, что ихъ не сознаетъ самъ индивидуумъ и которыя скорѣе могутъ быть теоретически предполагаемы, чѣмъ эмпирически указаны.

Но не на одну только зависимость нашего познанія отъ особенностей познающаго субъекта, но и на самую измѣнчивость и неуловимость для нашей мысли познаваемаго объекта указываетъ идеализмъ, какъ на возраженіе противъ достовѣр-

ности эмпирическаго познанія. Эта измѣнчивость чувственнаго бытія со временъ Гераклита до Гегеля включительно всегда служила для доказательства той мысли, что все, что мы ни мыслимъ постояннаго въ бытіи и о бытіи эмпирическомъ, начиная отъ самаго представленія о конкретной вещи и кончая самыми общими понятіями о чувственныхъ предметахъ, принадлежитъ разуму и исключительно разуму и что, поэтому, наше эмпирическое познаніе по существу не можетъ имѣть никакой объективной цѣнности. Въ самомъ дѣлѣ, если въ этомъ бытіи, какъ выражается Гераклитъ, все течетъ въ неуловимомъ потокѣ измѣненія, то, очевидно, нашъ разумъ не можетъ отразить въ себѣ этого потока въ его полной объективности, а тѣ формы, въ которыхъ онъ старается, такъ сказать, фиксировать это текучее бытіе, — представленія о вещахъ, понятія, формы, которыя и составляютъ все содержаніе нашего понятія о мірѣ, принадлежатъ только нашему субъекту; въ силу своего постоянства наше *я* старается придать и чувственному бытію то постоянство и устойчивость, которыхъ оно на самомъ дѣлѣ не имѣетъ и имѣть не можетъ въ силу своей текучей природы. Эта мысль, какъ мы видѣли, и составляетъ результатъ діалектической критики понятія о конкретной вещи у Гегеля. Что въ нашихъ представленіяхъ и понятіяхъ о внѣшнихъ предметахъ мы дѣйствительно получаемъ для нашего знанія постояннымъ и неизмѣннымъ то, что въ чувственныхъ ощущеніяхъ представляется, какъ неудержимый потокъ измѣнчивыхъ впечатлѣній, — это справедливо. Но несправедливо то, будто эти самыя формы, объединяющія впечатлѣнія и дающія имъ устойчивость въ нашихъ представленіяхъ и понятіяхъ, принадлежатъ исключительно познающему субъекту, и потому обозначаютъ не дѣйствительные внѣ насъ сущіе виды, а лишь феномены нашего сознанія. Прежде всего, если въ дѣйствительности все течетъ неуловимо и неудержимо для нашего сознанія, то для насъ совершенно непонятно, какимъ образомъ нашъ разумъ можетъ, такъ сказать, останавливать и объединять это текучее бытіе въ различныя субъективныя формы представленій и понятій и почему эти формы, не смотря на то, что по своему постоянству не имѣютъ ничего общаго и сходнаго съ дѣйствительнымъ текучимъ бытіемъ, онъ относитъ именно къ этому

бытію, представляетъ свои субъективные акты, какъ отличные отъ себя и разнообразные предметы. Если теперь вспомнимъ, что образованіе нашихъ представленій и понятій не есть дѣло субъективнаго произвола и не можетъ быть объяснено никакимъ чисто субъективнымъ закономъ, если вспомнимъ, что тѣ или другія представленія о вещахъ являются въ нашемъ сознаніи принудительно, не смотря на участіе въ ихъ образованіи нашей познавательной способности, то должны придти къ несомнѣнному заключенію, что такъ называемая текучая измѣнчивость внѣшняго бытія не до такой степени текуча и неуловима, чтобы изъ нея безусловно ничто не могло отразиться и удержаться въ нашемъ сознаніи. Дѣйствительно, наше познаніе, не смотря на измѣнчивость чувственнаго бытія, опредѣляетъ однако-же различныя *степени* этой измѣнчивости. То оно называетъ извѣстное впечатлѣніе, извѣстный феноменъ мимолетнымъ и скоропреходящимъ; то устанавливаетъ различныя, и при томъ очень точныя, мѣры продолжаемости бытія частныхъ предметовъ и существъ; то говоритъ о постоянныхъ и неизмѣнныхъ законахъ природы, о пребываемости вещества, не смотря на измѣненія его формъ. Если-же, какъ мы сказали, эти опредѣленія не могутъ быть объяснены ни произволомъ, ни какимъ-либо психологическимъ закономъ дѣятельности самаго субъекта, то очевидно, что основанія, вынуждающія нашу мысль къ признанію такой или иной продолжаемости бытія, должны заключаться не въ насъ, а внѣ насъ, въ самомъ объективномъ бытіи и что, поэтому, измѣнчивость этого бытія далеко не такъ безусловна, какъ предполагаетъ идеализмъ. Именно, не смотря на то, что чувственное бытіе мы справедливо зовемъ измѣнчивымъ и непостояннымъ, мы необходимо должны отличать въ немъ различныя степени и мѣры измѣнчивости, признавая въ немъ одно болѣе, другое менѣе текучимъ. А сравнивая между собою эти степени и мѣры, мы, слѣдовательно, имѣемъ полное право говорить не только объ измѣнчивости, но и объ относительномъ *постоянствѣ* чувственнаго бытія въ томъ смыслѣ, что менѣе измѣнчивое сравнительно съ болѣе измѣнчивымъ можетъ быть названо постояннымъ, пребывающимъ, напримѣръ, законъ природы въ сравненіи съ явленіями, совершающимися по этому закону, родъ въ сравненіи съ индивидуумомъ, его образующимъ,

индивидуумъ въ сравненіи съ измѣнчивыми жизненными феноменами, въ которыхъ обнаруживается его хотя кратковременное, но по отношенію къ этимъ феноменамъ относительно постоянное бытіе. Эти-то различныя степени измѣнчивости, которыя въ тоже время могутъ быть названы и степенями относительнаго постоянства бытія, и составляютъ то реально сущее и реально познаваемое въ чувственномъ бытіи, которое и обезпечиваетъ объективную истину нашего познанія о мірѣ. Неуловимая на своихъ крайнихъ предѣлахъ текучесть бытія дѣлается болѣе и болѣе доступною нашему познанію, въ какой мѣрѣ восходитъ по степенямъ большей и большей устойчивости и неизмѣнности, и этими реальными степенями опредѣляется вмѣстѣ достоинство и цѣнность нашего субъективнаго познанія. Смутное и недостаточное познаніе, получаемое въ мимолетныхъ и разрозненныхъ впечатлѣніяхъ и ощущеніяхъ, получаетъ болѣе устойчивости въ нашихъ представленіяхъ; но болѣе совершенное познаніе о внѣшнемъ мірѣ,— познаніе о находящемся въ немъ постоянномъ и относительно неизмѣнномъ, даетъ намъ разсудокъ въ своихъ общихъ понятіяхъ, при помощи которыхъ мы пріобрѣтаемъ раціональное, но въ тоже время реальное познаніе о мірѣ.

Такимъ образомъ, такъ называемая текучесть и измѣнчивость чувственнаго бытія говоритъ въ сущности только объ относительности нашего познанія о внѣшнемъ мірѣ въ томъ смыслѣ, что нашему познанію доступно только менѣе измѣнчивое и болѣе постоянное въ немъ, что въ силу нашей субъективной ограниченности не все уловимо для насъ въ быстро несущемся мимо насъ потокѣ бытія, но только болѣе, такъ сказать, цѣнное для насъ и по своему относительному постоянству болѣе приближающееся къ нашей духовной природѣ. Но такая относительность нашего познанія также мало свидѣтельствуетъ о его недостовѣрности, какъ и условливаемая тою-же субъективною особенностью его природы относительность въ сужденіяхъ о мѣрѣ, протяженіи, величинѣ предметовъ, о которой мы говорили выше.

б) До сихъ поръ мы говорили о достовѣрности нашего эмпирическаго познанія, въ какой мѣрѣ оно основывается на познаніи тѣхъ свойствъ чувственнаго бытія, которыя мы назвали объективными и которыя въ сущности условливаются категоріями пространства, времени и движенія. Но отъ этихъ свой-

ствъ мы отличили другія, которыя, повидимому, вполнѣ условливаются организаціею нашей духовно-чувственной природы и которыя мы поэтому назвали субъективными, таковы: цвѣта, звуки, запахи и пр. Какое значеніе имѣютъ эти свойства для нашего познанія о мірѣ? Составляютъ-ли они ни къ чему пригодный придатокъ нашего познанія, облегающій постояннымъ, обманчивымъ миражемъ образъ дѣйствительнаго міра, или и сами по себѣ они составляютъ какой-либо цѣнный и необходимый элементъ въ нашемъ познаніи истины бытія?

Что эти, такъ называемыя, субъективныя свойства, постоянно и неизбѣжно соединяемыя съ объективными въ нашихъ чувственныхъ воззрѣніяхъ и представленіяхъ, нисколько не препятствуютъ выдѣленію изъ нихъ сихъ послѣднихъ и въ силу этого познанію дѣйствительныхъ свойствъ вещей,—объ этомъ мы уже говорили. Разумъ человѣка нашелъ средство отличить звукъ отъ реальной причины его—колебанія волнъ воздуха, свѣтъ отъ дрожанія эопра, запахъ и вкусъ – отъ химическаго измѣненія въ слизистыхъ покровахъ носа и рта и оканчивающихся здѣсь нервовъ. Но этого мало; въ самыхъ субъективныхъ ощущеніяхъ находится нѣкоторый объективный элементъ, который и дѣлаетъ возможнымъ, при помощи ихъ и черезъ ихъ посредство,* познаніе дѣйствительныхъ свойствъ вещей, въ силу чего и мы точнѣе должны-бы называть ихъ не чисто субъективными свойствами, но только съ преобладающимъ субъективнымъ характеромъ. Положимъ, эти свойства составляютъ только своеобразную реакцію нашего духа на воздѣйствіе на наши чувства внѣшнихъ предметовъ. Однако-же особенности этой реакціи и форма ея (впечатлѣнія различныхъ чувствъ и степени силы ощущенія одного и того-же чувства) зависятъ не отъ насъ однихъ, но находятся въ тѣсной зависимости отъ различнаго дѣйствія внѣшнихъ предметовъ *). Слѣдовательно, по качеству

*) Что наши субъективныя ощущенія не безусловно субъективны, но зависятъ отъ воздѣйствія объекта, это, кромѣ разнообразія впечатлѣній, доказывается и тѣмъ, что съ исчезновеніемъ чувственныхъ воздѣйствій исчезаетъ въ насъ и способность субъективныхъ ощущеній. Такъ индивидуумы, потерявшіе зрѣніе или слухъ, въ фантазіи или во снѣ могутъ еще представлять себѣ цвѣта и звуки, но у слѣпорожденныхъ и отъ природы глухихъ они совершено отсутствуютъ. Точно также наши свѣтовыя и звуковыя пред-

и разнообразію впечатлѣній мы можемъ заключать объ отличіяхъ и разнообразіи дѣйствительныхъ предметовъ, возбудившихъ то или другое ощущеніе. Такъ, напримѣръ, по силѣ свѣта или звука можемъ заключать о близости или отдаленности предмета, по направленію и измѣненію свѣта—о его движеніи, по степени мускульнаго усилія нужнаго, чтобы поднять, приблизить или отстранить предметъ—о его величинѣ и тяжести и т. п. На этомъ, такъ сказать, истолкованіи нашихъ субъективныхъ ощущеній и основанномъ на немъ пониманіи реальныхъ свойствъ и отношеній предметовъ основывается все наше практическое отношеніе къ дѣйствительному, окружающему насъ бытію и вѣрность этого отношенія показываетъ несомнѣнную связь субъективныхъ ощущеній съ объективными свойствами вещей. Что-же касается до того обстоятельства, что эти объективныя свойства даны въ нашемъ сознаніи въ несоотвѣтствующей имъ субъективной формѣ: цвѣта, запаха, звука и проч., что эта форма затѣмъ привходитъ во всѣ наши представленія и даже понятія о внѣшнемъ мірѣ безъ исключенія, какъ неизбѣжная субъективная примѣсь и свойство нашего спеціально человѣческаго познанія, то это явленіе свидѣтельствуетъ только объ относительности и ограниченности нашего познанія, по которому мы не можемъ познавать вещи такъ, какъ они сами по себѣ суть, но только чрезъ посредство нашей познавательной способности, въ частности—чувственной по отношенію къ предметамъ эмпирическимъ. Положимъ, какъ говорятъ Дюбуа-Реймонъ и Гельмгольцъ, наши свѣтовыя, звуковыя и другія представленія по отношенію къ дѣйствительнымъ вещамъ суть не болѣе, какъ символы, познавательные значки, что они также похожи на настоящія вещи, какъ буквы, письменныя черты или произносимыя нами слова на тѣ предметы, которые они означаютъ. Однакоже символъ можетъ быть разгаданъ и не особенно трудно понять, что онъ означаетъ; однакоже, какъ ни мало похожи буквы и слова на вещи, которыя они означаютъ, мы не только посредствомъ ихъ понимаемъ вещи и ставимъ себя въ пра-

---

ставленія тѣмъ яснѣе, сильнѣе и опредѣленнѣе выступаютъ въ сознаніи, чѣмъ сильнѣе нормальное, объективное раздраженіе. Wundt, Psychologie, 1874. 352.

вильное практическое отношеніе къ нимъ, но на примѣненіи ихъ къ дѣлу познанія основывается и все наше научное познаніе. Чтобы узнать вещь или дать о ней понятіе другимъ, мнѣ не всегда нужно увидать ее и показать другимъ; посредствомъ слова и письма я могу возсоздать ея образъ, вполнѣ соотвѣтствующій дѣйствительности, не смотря на полное несходство знака съ изображаемымъ. Точно также и такъ называемыя субъективныя свойства вещей могутъ служить къ познанію свойствъ объективныхъ, не смотря на все несходство съ ними.

Но мы слишкомъ мало цѣнили бы субъективный элементъ нашего чувственнаго познанія, еслибы смотрѣли на него только какъ на постороннюю примѣсь и нѣкоторое препятствіе къ подлинному познанію вещей. Положимъ, это препятствіе болѣе или менѣе устранимо и эта примѣсь можетъ быть отдѣлена при помощи научнаго анализа, какъ шелуха отъ зерна. Но во всякомъ случаѣ самое существованіе этой шелухи, этой примѣси представлялось-бы безцѣльнымъ и загадочнымъ въ нашемъ познаніи. Это невольно наводитъ насъ на вопросъ: не имѣетъ-ли тотъ элементъ представленія, который мы назвали субъективнымъ, какого-либо самостоятельнаго значенія въ дѣлѣ познанія истины бытія?

Прежде всего замѣтимъ, что при оцѣнкѣ значенія субъективныхъ свойствъ философская мысль часто невольно допускала ту ошибку, что противоположность ихъ свойствамъ объективнымъ понимала, какъ противоположность нереальнаго реальному, ложнаго истинному. Но это въ сущности матеріалистическая точка зрѣнія на познаніе и бытіе; только съ этой точки зрѣнія, съ которой истинно сущимъ признается бытіе, опредѣляемое физическими (объективными) свойствами *), можно отвергать всякое положительное значеніе свойствъ субъективныхъ и считать ихъ, если и не чистымъ миражемъ нашего сознанія, то по крайней мѣрѣ безполезными въ сущности символами предметовъ, не имѣющими съ ними ничего

*) Атомъ имѣетъ, хотя и безконечно малую, величину, плотность, форму; ему, какъ существенное свойство, принадлежитъ движеніе, а различнымъ атомамъ различная степень интенсивности этого движенія. Тѣ-же свойства принадлежатъ и различнымъ цѣлостямъ или комбинаціямъ атомовъ, называемымъ тѣлами.

общаго. Но субъективная (духовная сторона) бытія, какъ мы видѣли, имѣетъ столько-же самостоятельное и реальное бытіе, какъ и объективная (въ смыслѣ матеріальной); поэтому и тѣ свойства вещей, которыя создаются нашимъ духомъ, или точнѣе—въ нашемъ духѣ, по поводу воздѣйствія на него внѣшнихъ предметовъ, должны имѣть реальность по крайней мѣрѣ не меньшую той, какую мы приписываемъ свойствамъ, называемымъ нами объективными.

Но не въ смыслѣ только психологической или духовной реальности мы говоримъ о субъективныхъ свойствахъ. Мы называемъ ихъ не свойствами только нашего духа, образовавшимися подъ воздѣйствіемъ свойствъ внѣшнихъ предметовъ, но свойствами *вещей*,— и это названіе нельзя назвать однимъ недоразумѣніемъ; въ немъ заключается вѣрный смыслъ. Мы видѣли, что эти свойства во всемъ разнообразіи ихъ оттѣнковъ не создаются нашимъ духомъ ни произвольно, ни по какому либо чисто субъективному закону, но зависятъ въ своемъ происхожденіи отъ реальнаго дѣйствія самыхъ предметовъ, что, слѣдовательно, они не безусловно субъективны, но имѣютъ въ себѣ и нѣкоторый объективный элементъ. Отсюда слѣдуетъ, что и представленія наши, основанныя на этихъ свойствахъ, имѣютъ реальную, хотя и не прямую связь съ дѣйствительными вещами, и не суть только безразличные и равнодушные къ нимъ символы или значки, которые могли-бы быть замѣнены и другими безъ вреда для существа дѣла, но отображенія въ нашемъ духѣ нѣкоторыхъ реальныхъ свойствъ бытія, хотя эти свойства открываются, какъ мы сказали, и сознаются только въ нашемъ духѣ.

Ближайшій и важный для насъ результатъ такого значенія субъективнаго элемента нашихъ представленій тотъ, что всѣ произведенія нашего духа, основанныя на познаніи этихъ свойствъ и на комбинаціи ихъ въ нашемъ сознаніи, имѣютъ объективно-научное, а не психологическое только значеніе. Область произведеній нашего духа, условливаемыхъ этими свойствами, какъ извѣстно, очень обширна; различныя сочетанія звуковъ членораздѣльныхъ составляютъ элементарное основаніе нашего ученія о словѣ (филологія), словесности и поэзіи; нечленораздѣльныхъ, — музыки; свѣтовыя ощущенія играютъ существенную роль въ произведеніяхъ живописи, от-

части скульптуры и архитектуры. Еслибы эти свойства были чисто субъективными свойствами, то всѣ научныя теоріи человѣческаго слова и изящныхъ искусствъ были-бы не болѣе, какъ произвольными порожденіями нашего духа, не имѣющими никакой реальной цѣнности. Но какъ скоро они имѣютъ хотя непрямое, но основанное на объективныхъ качествахъ вещей, а потому относительно реальное, значеніе, то познанія и теоріи, трактующія объ изящномъ, пріобрѣтаютъ не только субъективное, но и объективное значеніе, и мы получаемъ право говорить о правильномъ, гармоническомъ, прекрасномъ не только въ насъ самихъ, но и внѣ насъ—въ природѣ, точно также, какъ говоримъ о протяженности, величинѣ, движеніи предметовъ. И опытъ дѣйствительно подтверждаетъ это право, когда показываетъ, что не смотря на все участіе и всю свободу нашей мысли и нашей фантазіи въ дѣлѣ искусства, не отъ нашего одного произвола зависитъ считать, напримѣръ, такое-то сочетаніе звуковъ гармоничнымъ, другое нѣтъ, такую то комбинацію цвѣтовъ изящною, другую непріятною; но въ самой природѣ вещей даны нѣкоторыя условія къ разнообразной оцѣнкѣ впечатлѣній звука и свѣта.

Такимъ образомъ и субъективныя свойства вещей мы имѣемъ полное основаніе назвать реальными свойствами въ двухъ отношеніяхъ: какъ въ силу истины и дѣйствительности самаго субъективнаго бытія, такъ и въ силу несомнѣнной связи ихъ съ дѣйствительными предметами. Конечно, говоря о реальности ихъ въ послѣднемъ отношеніи, мы не должны забывать, что они суть сложный продуктъ нашего субъективнаго ощущенія и объективнаго воздѣйствія вещей и что, поэтому, они по существу отличны отъ свойствъ чисто физическихъ, не смотря на связь съ послѣдними. Поэтому и познанія, основанныя на этихъ свойствахъ, суть познанія самостоятельныя и не обязанныя своею твердостію и научнымъ характеромъ чисто эмпирическому познанію. Каждому звуку, каждому свѣтовому ощущенію соотвѣтствуетъ, напримѣръ, извѣстное число колебаній воздуха, дрожаній эѳира и для естествознанія, — опредѣлить число этихъ колебаній и частные оттѣнки ихъ, условливаемые средою, проводящею ихъ, имѣетъ свое значеніе. Но для научной теоріи языка, музыки, живописи это не важно; самое точное и подробное знаніе, сколько и какихъ колебаній

или вибрацій воздуха или эѳира соотвѣтствуетъ такому-то слову, такому-то обороту рѣчи, такой-то музыкальной пьесѣ, такому-то сочетанію свѣта, тѣни, красокъ въ природномъ или изображенномъ на картинѣ ландшафтѣ, нисколько не сдѣлало бы для насъ понятнѣе законовъ поэзіи, музыки, живописи и не объяснило бы намъ тѣхъ или другихъ эстетическихъ впечатлѣній, производимыхъ въ насъ тѣми или другими явленіями природы. Но такая самостоятельность познанія субъективныхъ свойствъ также мало можетъ говорить противъ объективной истины этого познанія, какъ и вообще самостоятельность всего нашего познанія противъ соотвѣтствія его дѣйствительному бытію вещей, потому что и для познанія объективныхъ качествъ вещей непосредственное чувственное ощущеніе дастъ очень немного,—первоначальный, грубый матеріалъ, не представляющій еще научной цѣнности, матеріалъ, которымъ одинаково съ человѣкомъ владѣютъ и животныя; все дальнѣйшее движеніе нашего познанія,—*познанія* въ точномъ смыслѣ слова, совершается при помощи субъективнаго, логическаго процесса мышленія и категорическихъ, апріорныхъ понятій нашего разума. Но если это привнесеніе субъективнаго элемента, какъ увидимъ въ анализѣ раціональнаго познанія, нисколько не препятствуетъ его истинѣ и объективному значенію, то также точно самостоятельность нашего познанія по отношенію къ тѣмъ сторонамъ бытія, о которыхъ даютъ намъ знать субъективныя свойства вещей, не можетъ лишить его истины и объективнаго значенія.

Признавъ относительную реальность субъективныхъ свойствъ вещей, мы вмѣстѣ съ тѣмъ возстановили полный образъ внѣшняго чувственнаго міра въ томъ объективномъ значеніи, какое придаетъ ему непосредственное сознаніе человѣчества и которое грозитъ совершенно разрушить философскій анализъ чувственнаго представленія, обративъ весь этотъ міръ въ субъективный фантомъ и миражъ нашего сознанія. Реальность объективныхъ свойствъ вещей, основанныхъ на представленіяхъ пространства, времени и движенія, обезпечила для насъ истину и достовѣрность той стороны познанія о внѣшнемъ мірѣ, которая составляетъ предметъ положительнаго, естествознательнаго ученія изученія природы. Относительная реальность субъективныхъ свойствъ вещей обезпечила такую-же

достовѣрность познаній, которыя, хотя по ихъ характеру и не могутъ быть названы эмпирическими, но имѣютъ однако-же тѣсную связь съ міромъ эмпирическихъ явленій, а потому имѣютъ не только субъективное, но и объективно-эмпирическое значеніе. Еслибы, отстаивая самостоятельность міра внѣшняго, мы ограничились утвержденіемъ за нимъ только однихъ объективныхъ свойствъ, то образъ дѣйствительнаго міра только въ половину соотвѣтствовалъ бы нашему представленію о немъ, лишившись при этомъ именно тѣхъ качествъ и свойствъ, которыя дѣлаютъ его столь разнообразнымъ и привлекательнымъ для нашего сознанія и эстетическаго чувства. Дѣйствительный міръ представился бы намъ въ видѣ монотоннаго движенія атомовъ, то колеблющихся съ различною скоростію въ дрожаніяхъ эѳира или воздуха, то образующихъ путемъ механическаго движенія различныя измѣнчивыя комбинаціи, различныя протяженныя тѣла. Наглядный образъ такого міра мы получимъ, если представимъ безчисленное множество точекъ въ пространствѣ, движущихся въ различномъ направленіи съ различною быстротою и находящихся въ большей или меньшей (впрочемъ постоянно мѣняющейся) степени сближенія. Но въ этотъ монотонный механическій міръ вносятъ свѣтъ и жизнь субъективныя свойства вещей, называемыя нами свѣтомъ, звукомъ, теплотою и пр. Но не одинъ только духъ *творитъ* эти свойства и украшаетъ хотя пріятнымъ, но тѣмъ не менѣе обманчивымъ, миражемъ подлинный образъ міра, хотя-бы и въ такомъ случаѣ это духовное украшеніе и дополненіе міра имѣло бы не меньшую реальность, чѣмъ такъ называемыя объективныя свойства его, въ силу того, что и самъ духъ и его произведенія составляютъ бытіе столько же истинное, какъ и бытіе физическое. Основаніе и начало свое эти свойства находятъ и въ самой природѣ вещей и поэтому, не смотря на то, что они составляютъ сложный продуктъ субъективнаго и объективнаго элементовъ, они справедливо считаются свойствами самаго міроваго бытія. Такимъ образомъ чувственный міръ живаго общечеловѣческаго сознанія снова является предъ нами цѣльнымъ и полнымъ міромъ и критическій анализъ его, не уничтоживъ этой цѣльности, привелъ только къ болѣе раціональному и свободному отъ односторонностей воззрѣній воззрѣнію на міръ, чѣмъ и достигнута

главная цѣль этого анализа, состоящая въ философскомъ удостовѣреніи тѣхъ положеній, которыя общимъ сознаніемъ принимаются безотчетно на вѣру.

Въ заключеніе нашего изслѣдованія о достовѣрности чувственнаго познанія считаемъ не излишнимъ сказать нѣсколько словъ о границахъ этого познанія, такъ какъ не только относительность, но и ограниченность его служила для идеализма поводомъ къ отрицанію его достовѣрности. При этомъ считаемъ нужнымъ припомнить сказанное нами въ началѣ нашего изслѣдованія, что, подвергая анализу чувственное познаніе, мы принимаемъ его здѣсь въ самомъ тѣсномъ и низшемъ значеніи этого слова, какъ познаніе непосредственное (чувственное воззрѣніе и представленіе), отличное отъ познанія о внѣшнемъ мірѣ, пріобрѣтаемаго посредствомъ понятій разсудка, и которое должно быть отнесено къ области познанія раціональнаго. Поэтому и говоря о границахъ чувственнаго познанія, мы будемъ имѣть въ виду лишь предѣлы доступности для нашей чувственно-познающей силы непосредственно воспринимаемыхъ ею свойствъ, качествъ, явленій и предметовъ внѣ насъ находящагося матеріальнаго міра.

Разсматривая съ этой точки зрѣнія наше чувственное познаніе, мы, конечно, должны признать его очень ограниченнымъ и въ силу общей ограниченности нашего познающаго субъекта и относительности его познанія, и въ силу эмпирическихъ фактовъ, подтверждающихъ эту ограниченность,—ограниченность въ томъ смыслѣ, что нашему ощущенію доступно не все то, что существуетъ въ матеріальномъ мірѣ. Прежде всего, можемъ-ли мы быть увѣрены, что нашими пятью чувствами исчерпывается все содержаніе внѣшняго намъ бытія? что въ природѣ не можетъ быть свойствъ, явленій, силъ, предметовъ, которые совершенно намъ недоступны, по отсутствію органовъ къ ихъ воспріятію? Какъ для слѣпорожденнаго не существуетъ свѣта и цвѣтовъ, для природно-глухаго—звуковъ, такъ и для насъ могутъ не существовать цѣлые ряды качествъ и свойствъ вещей доступныхъ иначе, чѣмъ мы, организованнымъ существамъ. Другія существа съ другими субъективными способностями воспріятія могутъ видѣть и знать то, чего мы и въ фантазіи представить не можемъ; вселенная для нихъ будетъ имѣть совершенно иной видъ, столько-же

не вообразимый для насъ, сколько нашъ міръ можетъ быть не вообразимъ для существъ высшихъ или низшихъ насъ и иначе организованныхъ. Затѣмъ, и познавательная сила спеціально человѣческихъ чувствъ очень не велика и очень скоро встрѣчаетъ границы и въ своей собственной ограниченной природѣ и въ неограниченности природы внѣшней, такъ что едва-ли можно считать абсолютно достовѣрнымъ тотъ образъ міра, какой она начертываетъ намъ. Раздвиньте немного далѣе эти границы и получится совершенно иной образъ міра. Еслибы, напр., нашъ глазъ былъ устроенъ подобно микроскопу, или зрительная его сила была въ тысячу разъ сильнѣе нынѣшней, то мы совершенно не узнали бы окружающаго насъ міра. Еслибы нашъ слухъ былъ болѣе тонокъ или грубъ, то измѣнилась бы вся система нашей музыкальной гармоніи и отъ всей теоріи музыки не осталось бы и слѣда; при увеличеніи силы слуха въ тысячу и болѣе разъ мы, можетъ быть, услышали бы звуки, производимые движеніемъ въ эѳирѣ небесныхъ тѣлъ, ту небесную гармонію, о которой мечталъ Пиѳагоръ. Но какъ-бы ни раздвигали полетомъ нашей мысли интенсивность нашихъ чувствъ, мы все-таки принуждены будемъ отступить предъ громадными пространствами вселенной и необъятностію ея содержанія.

Но, быть можетъ, вслѣдствіе общаго закона міроваго развитія, которому подлежитъ и человѣкъ, мы можемъ надѣяться, что та ограниченность чувственнаго познанія, о которой мы говоримъ, будетъ уменьшаться мало-по-малу. Было время, когда въ природѣ не было живыхъ существъ, а вмѣстѣ съ ними и субъективныхъ или вторичныхъ свойствъ, о которыхъ мы знаемъ теперь; съ появленіемъ, диференцированіемъ, усовершеніемъ чувственныхъ органовъ въ животномъ мірѣ увеличивались и расширялись первоначально смутныя и крайне ограниченныя представленія животныхъ. Этотъ законъ развитія чувственнаго познанія можетъ имѣть приложеніе и къ человѣку. Такъ, говорятъ, новѣйшія филологическія изслѣдованія показываютъ, что мы знаемъ гораздо больше цвѣтовъ, чѣмъ сколько знали люди во времена Гомера. Отчего не предположить, что наши потомки будутъ знать гораздо болѣе цвѣтовъ, вообще гораздо больше свойствъ вещей, чѣмъ сколько знаемъ мы ихъ теперь. Извѣстно, напр., что существуютъ

въ природѣ лучи, которые не ощущаются однакоже нашимъ зрѣніемъ; можетъ быть свѣтовые лучи, которые слабѣе, чѣмъ красные, и сильнѣе, чѣмъ фіолетовые, и которые теперь (предположительно) ощущаемъ только какъ тепло или какъ химическое дѣйствіе, чрезъ нѣсколько тысячъ лѣтъ человѣкъ будетъ ощущать какъ лучи солнечнаго спектра. Подобное-же можно предположить и относительно ощущеній всѣхъ другихъ нашихъ чувствъ.

Но опытъ представляетъ намъ факты, далеко не подающіе надежды на расширеніе и усовершеніе нашей чувственно-познавательной способности. Онъ несомнѣнно свидѣтельствуетъ, что вопреки, повидимому, закону развитія, который требуетъ, чтобы совершеннѣйшія и позже другихъ явившіяся въ мірѣ существа владѣли и болѣе совершенными чувственными органами, у человѣка эти органы развиты несравненно слабѣе, чѣмъ у многихъ низшихъ животныхъ; припомнимъ зрѣніе орла, обоняніе собаки, слухъ у многихъ ночныхъ птицъ и т. п. И въ самомъ родѣ человѣческомъ мы замѣчаемъ не усиленіе и развитіе, а скорѣе сокращеніе и ослабленіе первоначально данной ему природою энергіи чувствъ. По всей вѣроятности первобытные люди видѣли, слышали и пр. несравненно лучше, чѣмъ современные; извѣстно, напримѣръ, что дикія и кочевыя племена обладаютъ силою зрѣнія и слуха несравненно болѣе значительною, чѣмъ европейцы; цивилизація, повидимому, гибельно дѣйствуетъ на интенсивность чувственнаго воспріятія. Все это скорѣе ведетъ къ мысли о сокращеніи, чѣмъ о расширенія области нашего непосредственнаго чувственнаго познанія *).

---

*) Что касается до мнѣнія, будто древніе не знали о нѣкоторыхъ изъ тѣхъ цвѣтовъ солнечнаго спектра, о которыхъ мы знаемъ теперь (напримѣръ—не различали голубаго отъ зеленаго и пр.), то филологія представляетъ здѣсь слишкомъ шаткую и ненадежную почву, чтобы устроить сколько-нибудь вѣроятные выводы. Если о нѣкоторыхъ цвѣтахъ не упоминаютъ древніе писатели, напримѣръ, Гомеръ, или смѣшиваютъ названія, обозначающія впослѣдствіи различные цвѣта, то это могло зависѣть отъ причинъ чисто случайныхъ и отъ несовершенства языка. Можетъ быть и теперь въ языкахъ дикарей мы не найдемъ названій для обозначенія различныхъ оттѣнковъ цвѣтовъ, для которыхъ у насъ такія названія существуютъ; но можетъ ли это служить доказательствомъ, что они не имѣютъ и представленія объ этихъ оттѣнкахъ?

Всѣ вышеизложенныя наши замѣчанія, конечно, справедливы, но они свидѣтельствуютъ только объ относительности и ограниченности нашего познанія, но не говорятъ противъ его достовѣрности. Несомнѣнно, конечно, то, что дѣйствительность гораздо шире, чѣмъ самое широкое познаніе о ней, что въ мірѣ больше содержанія, чѣмъ сколько можемъ мы воспринять посредствомъ чувствъ. Но такая ограниченность не говоритъ еще, чтобы то, положимъ, немногое, что даютъ намъ знать о мірѣ наши чувства, было не истинно. Положимъ, существа высшія насъ могутъ видѣть въ предметахъ больше, чѣмъ мы, и въ этомъ смыслѣ представлять себѣ міръ иначе, чѣмъ мы, но это еще не доказываетъ, чтобы наше знаніе о мірѣ, хотя менѣе полное и обширное, было невѣрно. Если зрѣніе, вооруженное микроскопомъ, открываетъ въ предметѣ больше, чѣмъ обыкновенный глазъ, то это не говоритъ, чтобы нашъ глазъ обманывалъ насъ, показывая въ предметѣ не то, что въ немъ есть. Познаніе можетъ имѣть различныя степени и условливаться мѣрою совершенства различныхъ существъ. Но различныя степени познанія относятся одна къ другой не какъ истинная къ ложной, но какъ болѣе полная къ менѣе полной и совершенной. Безусловно, истинно полное и совершенное познаніе о вещахъ можетъ имѣть только умъ божественный, который созерцаетъ вещи прямо сами въ себѣ и для познанія ихъ не имѣетъ нужды въ какихъ-либо посредствахъ и органахъ. Познаніе существъ конечныхъ есть относительное (т. е. соразмѣрное ихъ природѣ), ограниченное, но не ложное; оно различается степенями, но не сущностію. Такое различіе степеней чувственнаго познанія мы замѣчаемъ даже въ насъ самихъ, сравнивая наши собственныя представленія, основанныя на показаніяхъ тѣхъ-же чувствъ, но при различныхъ условіяхъ ихъ дѣйствія; мы различаемъ, поэтому, представленія ясныя и темныя; знаемъ, что повторенное впечатлѣніе, внимательное наблюденіе открываетъ въ томъ-же предметѣ гораздо больше, чѣмъ мы замѣтили сначала; но все это не пре-

---

И у насъ для многихъ оттѣнковъ цвѣта, запаха, вкуса не существуетъ спеціальныхъ названій; но справедливо-ли наши потомки, у которыхъ будутъ такія названія, стали бы отрицать существованіе у насъ этихъ ощущеній на томъ только основаніи, что словъ, ихъ обозначающихъ, не нашли въ нашихъ книгахъ.

пятствуетъ относительной истинѣ и вѣрности предмету различныхъ представленій его.

Ограниченность нашего чувственнаго познанія тѣмъ менѣе можетъ говорить противъ его достовѣрности, что человѣку дана возможность расширять поле своего эмпирическаго знанія и раздвигать границы этой естественной ограниченности. Но эта возможность заключается вовсе не въ естественномъ расширеніи предѣловъ нашего чувственнаго воспріятія въ силу проблематическаго закона органическаго прогресса, но въ той высшей, спеціально человѣческой способности, которая неизмѣримо возвышаетъ его надъ всѣми органическими существами,—въ разумѣ. Подъ могущественнымъ вліяніемъ этой силы, не смотря на ограниченность своихъ чувствъ, не смотря на несовершенство ихъ сравнительно съ чувствами многихъ животныхъ, человѣкъ достигаетъ открытія въ окружающемъ его мірѣ такихъ свойствъ, качествъ, явленій, предметовъ, о которыхъ не могли-бы дать ему ни малѣйшаго понятія самыя сильныя чувства. При помощи телескопа онъ проникнулъ въ глубины звѣзднаго неба, при помощи микроскопа открылъ живыя существа, о существованіи которыхъ никогда не могли сказать ему чувства; онъ опредѣлилъ неуловимую чувствомъ тяжесть воздуха, густоту паровъ, скорость движенія свѣта, электрическаго тока и т. п. Есть-ли гдѣ границы расширенія этой могущественной силы въ познаніи свойствъ и явленій міра,—сказать трудно; во всякомъ случаѣ можно сказать то, что дѣйствительный источникъ нашего познанія о внѣшнемъ мірѣ, какъ *познанія*, заключается не въ чувствахъ, которыя даютъ лишь первоначальный, грубый матеріалъ для разума, а въ самомъ разумѣ, и что самый фактъ постепеннаго расширенія его, на ряду съ фактомъ ограниченности нашей чувственной способности,—ограниченности, съ теченіемъ времени усиливающейся, а не уменьшающейся, представляетъ ясное опроверженіе теоріи, производящей всѣ наши познанія изъ чувственнаго опыта.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ.

Приступая къ метафизическому анализу эмпирическаго познанія, мы указали на два главныя понятія, которыя должны служить предметомъ этого анализа. Это понятія: индивидуальнаго чувственнаго предмета, какъ общаго содержанія нашего эмпирическаго познанія, и пространства и времени, какъ самой общей формы, въ которой дается нашему сознанію это содержаніе. Вопросами, касающимися перваго изъ этихъ понятій: дѣйствительно-ли существуютъ чувственные предметы, совокупность которыхъ мы называемъ внѣшнимъ міромъ и въ какой мѣрѣ соотвѣтствуетъ имъ наше познаніе, мы занимались въ предыдущемъ нашемъ изслѣдованіи. Теперь на очереди второй вопросъ: о всеобщихъ формахъ чувственнаго бытія.

Найти эти формы не трудно, какъ скоро мы знаемъ существенныя метафизическія свойства внѣшней дѣйствительности. Характеристическій признакъ ея состоитъ въ томъ, что она является намъ какъ бытіе *множественное* и постоянно *измѣняющееся*. Множественность т. е. существованіе многихъ, одинъ отъ другаго отдѣльныхъ и отличныхъ предметовъ, сама собою предполагаетъ, что одинъ предметъ находится *внѣ* другаго, отдѣленъ или ограниченъ отъ другаго,—предполагаетъ слѣдовательно *пространство* какъ свое условіе. Постоянная измѣнчивость указываетъ на различіе въ предметѣ состоянія, которое *было* прежде, которое измѣнилось въ *настоящее* и которое въ свое время смѣнится новымъ *будущимъ*; но понятія на-

стоящаго, прошедшаго, будущаго предполагаютъ понятіе *времени*. Итакъ пространство и время суть самыя общія формы, подъ которыми мы представляемъ чувственную дѣйствительность. Представляя какой бы то ни было предметъ, мы необходимо предполагаемъ, что онъ существуетъ гдѣ нибудь и когда нибудь: безъ этихъ опредѣленій невозможно мыслить никакого реальнаго внѣшняго предмета. Сознаніе, что представляемый мною объектъ нигдѣ и никогда не существовалъ, равняется отрицанію его реальнаго бытія. Но даже и при представленіи такихъ предметовъ нашею фантазіею мы не можемъ совершенно отрѣшиться отъ формъ пространства и времени; мы прилагаемъ къ нимъ умопредставляемое, фиктивное пространство и время, въ области которыхъ воображаемъ ихъ существующими.

Что-же такое пространство и время?

„Пока у меня никто не спрашиваетъ, что такое время, я знаю что̀ оно; если же меня спросятъ *что* оно и я захочу дать отвѣтъ, то окызывается, что я ничего не знаю“ *). Эти слова бл. Августина, столь же замѣчательнаго философа, какъ и богослова, отчасти можно повторить и теперь и при томъ не только о времени, но и о пространствѣ. Для непосредственнаго сознанія, повидимому, нѣтъ ничего яснѣе и само собою понятнѣе какъ пространство и время; пространство мы готовы почти показать пальцемъ; что̀ такое время, намъ каждую минуту дастъ чувствовать наша собственная жизнь. Но какъ скоро начинаемъ пристальнѣе вглядываться въ эти понятія и прилагать къ нимъ философскій анализъ, они начинаютъ болѣе и болѣе меркнуть и непосредственная достовѣрность ихъ становится болѣе и болѣе шаткою; возникаетъ масса недоумѣнныхъ вопросовъ, которые столь ясныя, повидимому, для обыденнаго сознанія понятія превращаютъ въ одну изъ труднѣйшихъ метафизическихъ проблеммъ.

Кажущаяся непосредственная ясность и сама достовѣрность понятій пространства и времени можетъ быть и была причиною, что философія обратила на нихъ вниманіе довольно поздно

*) „Si nemo ex me quaerat, quia sit tempus, scio; si quaerenti explicare velim,— nescio“; и въ другомъ мѣстѣ: „Si rogas, quia sit tempus, nescio; si non rogas, intelligo“.

и что философскія изслѣдованія о нихъ по своимъ достоинствамъ, до сравнительно недавнихъ временъ Канта, далеко не соотвѣтствовали важности значенія ихъ для философіи. Первый научный опытъ разъясненія этихъ понятій въ древней философіи мы встрѣчали у Аристотеля въ его физикѣ. Пространство, по его ученію, есть граница между заключающимъ что либо тѣломъ и тѣмъ, что въ немъ заключено. Изъ этого опредѣленія уже видно, что Аристотель еще не знаетъ понятія о чистомъ или абстрактномъ пространствѣ, независимомъ отъ вещей его наполняющихъ; пространство у него тоже что мѣсто (*τόπος*), которое занимаетъ тѣло; въ пространствѣ или мѣстѣ у него можетъ быть только то, что окружено или ограничено другимъ тѣломъ; какъ граница, оно предполагаетъ два тѣла,—ограничивающее и ограничиваемое. Отсюда само собою слѣдуетъ, что нѣтъ никакого пустаго пространства; оно можетъ быть только тамъ, гдѣ есть граничащія другъ съ другомъ тѣла. Время Аристотель опредѣляетъ какъ мѣру движенія въ отношеніи къ *прежде* и *послѣ*. Но мѣра или измѣреніе предполагаетъ кого-либо измѣряющаго, поэтому и представленіе времени возникаетъ въ насъ отъ того, что *мы* различаемъ другъ за другомъ слѣдующіе моменты въ измѣненіи предметовъ, иначе,—*считаемъ* эти моменты; поэтому время Аристотель называетъ также *числомъ*. На вопросъ о реальности пространства и времени Аристотель отвѣчаетъ утвердительно относительно перваго и отрицательно относительно послѣдняго. Пространство дѣйствительно существуетъ, также какъ дѣйствительно существуютъ предметы и мѣста, которыя они занимаютъ. Что-же касается до времени, то такъ какъ оно есть число, а безъ счисляющей души или разума не можетъ быть счисленія, то время само по себѣ чисто субъективное понятіе; если бы не существовало ни какой души, то не было бы и времени. Но такъ какъ и самое движеніе или предметъ исчисленія Аристотель почитаетъ реальнымъ, а движеніе съ своей стороны немыслимо безъ времени, то онъ въ нѣкоторомъ противорѣчіи съ собою принужденъ говорить и о времени, какъ о чемъ-то реальномъ. Такъ напр., онъ рѣшаетъ вопросъ безграничны или ограничены пространство и время? Самая постановка этого вопроса относительно времени, тѣмъ болѣе такой отвѣтъ на него, что время безгранично, не имѣетъ

ни начала, ни конца, были бы невозможны, если-бы признавать время субъективнымъ понятіемъ въ строгомъ смыслѣ, то есть, если бы время было только продуктомъ счисляющей души. Время, по Аристотелю, необходимо безгранично, потому что каждая часть времени, каждое *теперь* стоитъ въ серединѣ между прежде и послѣ, слѣд. предполагаетъ уже протекшее и послѣдующее время. Но отрицая ограниченность времени и расходясь здѣсь съ Платономъ, который, допуская временное начало міра явленій, учитъ, что міръ идей, существовавшій прежде этого міра, не есть „во времени“ и что время явилось и существуетъ только съ видимыми вещами, Аристотель отрицаетъ безграничность пространства. Пространство невозможно мыслить безграничнымъ, потому что оно есть граница, раздѣляющая заключающее что-либо и заключенное въ немъ; итакъ, если бы было безграничное пространство, то мы должны-бы допустить и безграничныя тѣла; но понятіе безграничнаго тѣла заключаетъ въ себѣ логическое противорѣчіе. Поэтому и міръ, какъ физическое тѣло, ограниченъ и внѣ его нѣтъ никакого пустаго пространства; не міръ вообще какъ цѣлое, но только отдѣльныя его части находятся въ пространствѣ. Какъ пространство, такъ и время до безконечности дѣлимы; впрочемъ эти свойства принадлежатъ имъ только въ возможности (*δυνάμει*), а не въ дѣйствительности (*ἐνεργίᾳ*).

Въ изслѣдованіяхъ Аристотеля о пространствѣ и времени мѣ имѣемъ почти все, что сказала намъ древняя философія объ этихъ понятіяхъ. Нѣкоторое вниманіе на нихъ было обращено только въ атомистической Епикурейской школѣ, гдѣ опредѣленіе понятія о пространствѣ требовалось основными принципами этой философіи. По мнѣнію Эпикура и его послѣдователей (Лукрецій), пространство и матерія (атомы) суть единственно сущія начала бытія (principia, primordia rerum). Все, что ни существуетъ, слагается изъ того и другаго, или составляетъ движеніе въ нихъ. Время-же само по себѣ не существуетъ; оно есть вымыселъ воображенія (*φάντασμα*); то, что мы зовемъ временемъ, есть только чувствованіе того, что происходитъ во времени, или что было прежде, или будетъ послѣ.

Схоластическая философія, занимаясь болѣе точнымъ опредѣленіемъ производныхъ изъ пространства и времени понятій, не сказала ничего существенно важнаго и новаго ни о значе-

ніи, ни о происхожденіи ихъ. Замѣчательно, что многіе схоластики, вопреки Аристотелю, по неясному пониманію истиннаго смысла его ученія, допускали существованіе за предѣлами вселенной безконечнаго пространства и почитали его не сотвореннымъ, основываясь на томъ, что оно не имѣетъ никакой опредѣленности, никакихъ качествъ и потому не есть вещь (res) въ точномъ смыслѣ.

Декартъ пространство почиталъ тожественнымъ съ протяженіемъ, а мысль и протяженіе признавалъ двумя сотворенными субстанціями, лежащими въ основѣ ограниченнаго бытія. Какъ мышленіе есть субстанція существъ духовныхъ, такъ протяженіе въ длину, ширину и высоту составляетъ самую сущность вещей матеріальныхъ. Изъ этого видно, что понятіемъ пространства или протяженія Декартъ замѣнилъ то, что обыкновенно называютъ матеріею. Время же, по его мнѣнію, не есть свойство вещей, но только извѣстный способъ мышленія о нихъ *). Исходя изъ началъ Декарта, Спиноза удержалъ и его воззрѣніе на пространство и время съ тѣмъ только существеннымъ различіемъ, что протяженіе и мышленіе призналъ сущностью не ограниченныхъ только и сотворенныхъ вещей, но аттрибутами единой, абсолютной субстанціи,—Бога. Пространство есть такой-же безконечный аттрибутъ абсолютнаго, какъ и мышленіе. Такъ какъ основной характеръ абсолютной субстанціи есть ея вѣчность и неизмѣнность, то, конечно, время, съ понятіемъ котораго соединяется представленіе измѣненія, не можетъ быть ея аттрибутомъ. Время не есть что-либо реальное; оно чисто субъективное произведеніе нашего ограниченнаго *я* и возникаетъ отъ того, что наша представительная сила (воображеніе) произвольно опредѣляетъ продолжаемость предмета, независимо отъ того, какъ онъ существуетъ въ умѣ божественномъ; истинное, философское познаніе разсматриваетъ всѣ вещи не какъ временныя, но подъ формою вѣчности (sub specie aeternitatis). Довольно замѣчательно, что сходныя съ ученіемъ Спинозы о пространствѣ мнѣнія мы встрѣчаемъ у нѣкоторыхъ философовъ, вовсе не раздѣлявшихъ крайностей его идеалистическаго пантеизма. Такъ

*) Tempus non est affectio rerum, sed modus cogitandi.

Кларкъ *), исходя изъ того понятія, что пространство и время необходимо мыслятся нами безконечными, а кромѣ Бога и Его свойствъ не можетъ быть ничего безконечнаго, полагалъ, что пространство и время не могутъ быть чѣмъ-либо существующимъ внѣ Бога; они суть непосредственныя и необходимыя слѣдствія Его существованія, безъ котораго Онъ не былъ бы вѣчнымъ и вездѣсущимъ. Повидимому, Кларкъ близокъ къ той мысли, что пространство и время суть реальныя свойства Божества. Ньютонъ называлъ пространство sensorium Dei и видѣлъ въ немъ какъ-бы реальный органъ, которымъ Богъ пользуется, чтобы ощущать или воспринимать предметы и представлять ихъ какъ настоящее; пространство само по себѣ есть тоже, что божественная неизмѣримостъ.

Что касается до другихъ философовъ болѣе или менѣе идеалистическаго направленія, предшествовавшихъ Канту, то они пошли дальше, чѣмъ Спиноза, и отвергли реальное значеніе не только времени, но и пространства. Такъ Берклей, отрицая самостоятельность матеріальнаго міра, почиталъ и пространство, наравнѣ съ прочими свойствами матеріальныхъ вещей, кажущимся или призрачнымъ явленіемъ; время также есть ничто, какъ скоро мы считаемъ его чѣмъ-либо особымъ отъ послѣдованія идей въ нашемъ умѣ. Лейбницъ, полагая въ основу всего сущаго простыя, духовныя сущности, — монады, конечно, не могъ считать ихъ протяженными или пространственными. Пространство и время суть не что иное, какъ представленіе *отношеній* между предметами; первое опредѣляетъ порядокъ ихъ взаимнаго существованія, второе — порядокъ ихъ измѣненія. Понятія пространства и времени принадлежатъ къ числу апріорныхъ истинъ, напечатлѣнныхъ въ нашей душѣ, которыя одинаково прилагаются какъ къ дѣйствительному, такъ и возможному бытію.

Развивавшаяся параллельно раціональной, эмпирическая докантовская философія также представляетъ намъ различныя мнѣнія о разсматриваемыхъ нами понятіяхъ. По мнѣнію Гассенди, пространство хотя и не есть матеріальный предметъ (res), но дѣйствительно существуетъ; оно было-бы даже и тогда,

*) Самуилъ Кларкъ (1675—1729) извѣстенъ какъ остроумный критикъ современнаго ему матеріализма, пантеизма и деизма; точка зрѣнія его строго теистическая.

если-бы вовсе не было тѣлъ. Пространство есть нематеріальное количество, состоящее изъ трехъ измѣреній, само по себѣ ни дѣятельное, ни страдательное, но только воспринимающее въ себя и проникающее все другое. Пространство само по себѣ пусто и существуетъ или за предѣлами міра, или разсѣяно между матеріальными предметами, или занято массами ихъ. Время, также какъ и пространство, есть нематеріальное протяженіе, но только не пребывающее, а текучее, такъ что въ сущности оно тоже, что и пространство. Гоббсъ различаетъ воображаемое и реальное пространство; послѣднее есть реальное свойство предметовъ, существующее вмѣстѣ съ ними; чистое-же пространство, которое какъ и время, мы представляемъ безконечнымъ, есть простой продуктъ воображенія (phantasma), которому ничто въ дѣйствительности не соотвѣтствуетъ. Локкъ пространство и время считаетъ первичными свойствами вещей, первое—матеріальныхъ, второе какъ матеріальныхъ, такъ и духовныхъ. Впрочемъ, что касается до объектовъ духовныхъ, то Локкъ оставляетъ подъ сомнѣніемъ, составляетъ-ли характеристическую принадлежность ихъ одно только время, или имъ свойственна также и пространственность, потому что не считаетъ невозможнымъ и того, что и матеріи Богъ могъ даровать способность мыслить и что поэтому то, что мы зовемъ духовнымъ, въ сущности не различно отъ матеріальнаго. Впрочемъ, не смотря на то, что пространство Локкъ называетъ свойствомъ *вещей*, онъ наравнѣ съ атомистами допускаетъ реальное существованіе пустаго пространства между атомами и тѣлами. Юмъ почитаетъ пространство реальнымъ и полагаетъ, что оно состоитъ изъ отдѣльныхъ недѣлимыхъ пунктовъ и потому не до безконечности дѣлимо. Кондильякъ отказывается рѣшить вопросъ, существуетъ-ли реальное пространство или нѣтъ.

Нельзя не замѣтить, что, не смотря на разногласіе мнѣній о пространствѣ и времени, общая характеристическая черта движенія философской мысли здѣсь состоитъ въ постепенномъ удаленіи ея отъ обыденнаго воззрѣнія на эти понятія, какъ на реальныя опредѣленія вещей. Чаще и чаще встрѣчаются мнѣнія о субъективномъ только значеніи ихъ и притомъ въ противоположныхъ по направленію системахъ. Чаще всего отрицается реальность времени; въ этомъ отношеніи, какъ мы видѣли, сходятся эмпирикъ Аристотель и идеалистъ Спиноза;

но и отрицаніе реальности пространства мы находимъ не только у идеалистовъ (Берклей, Лейбницъ), но отчасти и у эмпириковъ (Гоббсъ). Но эти частныя воззрѣнія на субъективность то одного, то обоихъ разсматриваемыхъ нами понятій, не были ни твердо обоснованы, ни обстоятельно раскрыты; они представляли собою не болѣе какъ философскія мнѣнія, а не теоріи пространства и времени, приведенныя въ строгое соотвѣтствіе какъ съ принципами системы (отъ чего одно и тоже, напр., воззрѣніе встрѣчается и у идеалистовъ и у эмпириковъ), такъ и съ ученіемъ о познаніи. Честь перваго полнаго и обстоятельнаго раскрытія этихъ понятій принадлежитъ Канту, который послѣдовательно провелъ мысль о безусловно субъективномъ характерѣ какъ пространства, такъ и времени. Такъ какъ въ ученіи Канта заключается главный источникъ всѣхъ однородныхъ съ нимъ воззрѣній на эти понятія въ новѣйшей философіи, то мы остановимся на немъ съ большею подробностію.

Къ опредѣленію понятій пространства и времени Кантъ идетъ путемъ анализа чувственнаго представленія и различенія въ немъ субъективнаго и объективнаго элементовъ.

Такъ какъ съ одной стороны чувственные предметы представляютъ собою бытіе постоянно измѣняющееся, а съ другой—наше воспринимающее ихъ впечатлѣнія чувство остается неизмѣннымъ, хотя-бы на него дѣйствовали различные предметы, то очевидно, что во всѣхъ воззрѣніяхъ, какія даетъ намъ чувство, неизмѣнное и постоянное принадлежитъ самому чувству, а измѣняющееся—подѣйствовавшему на чувство предмету. Но такъ какъ отдѣляя въ нашихъ чувственныхъ представленіяхъ измѣнчивое отъ постояннаго, находимъ, что единственно постояннымъ и вообще безусловною принадлежностью каждаго представленія о предметахъ внѣшнихъ служитъ пространство и время, — и каждаго внутренняго ощущенія время, то слѣдуетъ, что представленія пространства и времени принадлежатъ не предметамъ, на насъ подѣйствовавшимъ, но нашей познавательной способности.

Что представленіе пространства не дается намъ воспринимаемыми предметами, но заключается въ самой способности чувственнаго познанія, это видно изъ того, что:

а) Мы прилагаемъ къ пространству свойства, которыя не

могутъ быть даны опытомъ. Такъ пространство вообще мы представляемъ *неограниченнымъ*,—безконечно великимъ и до безконечности дѣлимымъ. Но объ этомъ свойствѣ мы не можемъ знать при помощи опыта; если-бы мы дѣйствительно должны были опытно воспринимать безконечную величину и дѣлимость пространства, то для этого потребовалось-бы безконечное время.

б) Такъ какъ воззрѣнія чувственныхъ предметовъ непрестанно мѣняются, то мы никогда не могли-бы найти въ нихъ ничего постояннаго. Ничто не давало-бы намъ права предполагать, что предметы, нами представляемые, *должны* быть мыслимы въ пространствѣ; итакъ, если пространство составляетъ *неизмѣнное* во всѣхъ и для всѣхъ представленій, то очевидно, что представленіе о немъ самомъ принадлежитъ нашему духу, а не предметамъ.

в) Если-бы понятіе пространства было эмпирическаго происхожденія, то къ нему нельзя-бы было приложить *необходимыхъ* признаковъ, напр., что оно необходимо имѣетъ три измѣренія: длину, ширину, высоту. Что пространству эти свойства прилагаются необходимо, а потому независимо отъ опыта, это очевидно. Каждый изъ насъ счелъ-бы нелѣпостью, еслибы кто-нибудь, на основаніи опыта, захотѣлъ выразиться такъ, что, сколько было замѣчаемо до сихъ поръ, пространство оказывалось съ тремя измѣреніями; но можетъ быть въ неизвѣстныхъ намъ странахъ находятся нѣкоторыя пространства, которыя имѣютъ четыре или пять измѣреній.

г) Наконецъ, не эмпирическое происхожденіе понятія о пространствѣ доказывается и тѣмъ, что выводы и положенія, основанныя на этомъ понятіи, имѣютъ также характеръ всеобщности и необходимости; таковы, напр., всѣ построенія геометрическія, такъ какъ на опытѣ мы не находимъ ничего, что могло-бы дать намъ право на такого рода заключенія, къ какимъ приходимъ въ математикѣ. „Геометрія“, говоритъ Кантъ, „есть наука, опредѣляющая свойства пространства синтетически и при томъ a priori. Чѣмъ-же должно быть пространство, чтобы изъ него можно было выводить такого рода познанія? По своему происхожденію оно должно быть представленіемъ; ибо изъ простыхъ понятій невозможно выводить никакихъ сужденій, выходящихъ изъ круга даннаго понятія,

что несомнѣнно имѣетъ мѣсто въ геометріи. Вмѣстѣ съ этимъ это представленіе должно быть a priori, т. е. быть въ насъ прежде всякаго чувственнаго воспріятія предмета, — слѣдовательно, чистымъ сверхъопытнымъ представленіемъ. Геометрическія положенія суть всецѣло аподиктическія, т. е. они сопровождаются сознаніемъ ихъ необходимости. Таково, напр., положеніе: пространство имѣетъ три измѣренія; подобнаго рода сужденіе не можетъ ни произойти изъ опыта, ни быть выведено изъ какого-либо опытнаго положенія" *).

Совершенно тѣмъ-же способомъ можно доказать, что и время, единое и безконечное не можетъ быть эмпирическаго происхожденія, но должно быть дано a priori въ самой познавательной способности. Чувства даютъ намъ представленія только о томъ, что наполняетъ время, а не о самомъ времени. Далѣе, признакъ безконечности, который мы приписываемъ времени, ясно показываетъ, что представленіе о немъ не можетъ быть дано отвнѣ, потому что безконечное не составляетъ предмета какого-бы то ни было чувственнаго опыта. Наконецъ, это видно и изъ того, что всѣмъ предметамъ, нами познаваемымъ, безъ исключенія, мы приписываемъ признакъ времени, говоримъ, что они *должны быть* въ какое-либо время.

Но если представленія пространства и времени не даются чувственными предметами и не происходятъ изъ опыта непосредственно, то не могутъ-ли они быть общими *понятіями*, производимыми изъ опытныхъ-же представленій, но путемъ отвлеченія и обобщенія?

Но они не могутъ быть и такого рода понятіями

a) потому, что признаки, входящіе въ составъ понятій, отвлекаются отъ дѣйствительныхъ предметовъ и ими даются, но мы видѣли, что опытъ не даетъ намъ представленій о пространствѣ и времени.

b) Если-бы представленіе абсолютнаго пространства было понятіемъ, то оно должно-бы содержать подъ собою представленія, съ которыхъ оно снято, и само содержаться въ нихъ, какъ ихъ признакъ. Такъ напр. въ представленіи четвероногаго, птицы, рыбы, и т. п. какъ ихъ признакъ должно содержаться понятіе „животнаго", которое составилось посред-

*) Критика Чистаго Разума, пер. Владиславлева, стр. 29, 30.

ствомъ отвлеченія отъ нихъ. Такъ точно и представленіе абсолютнаго (безконечнаго) пространства, если-бы оно было понятіемъ, должно-бы всецѣло содержаться въ представленіяхъ тѣхъ частныхъ пространствъ, какія мы видимъ на опытѣ. Но легко видѣть, что бываетъ совсѣмъ наоборотъ, что пространства, въ которыхъ помѣщаются видимыя нами тѣла, составляютъ части безконечнаго пространства; они въ немъ содержатся, а не оно въ нихъ.

c) Каждое понятіе заключаетъ въ себѣ много признаковъ или много разнородныхъ предметовъ. Но пространство во всѣхъ своихъ частяхъ совершенно однородно и съ собою совершенно сходно; слѣдовательно, части пространства не могутъ быть названы подчиненными общему понятію пространства предметами, съ которыхъ оно могло-бы быть отвлечено. Всѣ частныя пространства не суть различные объекты, съ которыхъ-бы можно снять и отвлечь общія черты, но только совершенно одинаковыя, тожественныя части цѣлаго въ безконечность простирающагося пространства, безъ котораго мы не могли-бы составить понятій и о частныхъ пространствахъ.

d) Наконецъ, если бы понятіе абсолютнаго пространства образовалось путемъ отвлеченія отъ эмпирическихъ пространствъ, то представленіе эмпирическаго пространства должно-бы предшествовать представленію пространства абсолютнаго и это послѣднее дѣлать возможнымъ. Но представленіе эмпирическаго пространства возникаетъ въ насъ чрезъ ограниченіе пространства абсолютнаго и слѣдовательно это послѣднее должно предшествовать первому.

Всѣ эти аргументы, которыми доказывается невозможность происхожденія понятія о пространствѣ путемъ логической абстракціи, очевидно, могутъ быть приложены и къ понятію времени.

Такимъ образомъ представленія пространства и времени не суть и отвлеченныя понятія. Поэтому нельзя дать и никакого опредѣленія пространства и времени, такъ какъ только понятія можно опредѣлять. Всѣ мнимыя опредѣленія пространства и времени суть только номинальныя, а не реальныя; они указываютъ только другими словами и объяснительными выраженіями (напр., подлѣ, внѣ, послѣ, одно близъ другаго или за другимъ и т. п.) на тѣже основныя представленія. Поэтому

Кантъ называетъ пространство и время *воззрѣніями*, такъ какъ они составляютъ необходимый элементъ представленій.

Итакъ пространство и время суть воззрѣнія, не зависящія отъ опыта и составляющія субъективное условіе, при которомъ только и возможно чувственное представленіе. Но такъ какъ въ предметахъ то, чрезъ что вещь бываетъ тѣмъ, чѣмъ она есть, называется *формою*, а то, къ чему прилагается форма—матеріею или содержаніемъ, то пространство и время, которыми условливается возможность воззрѣнія, суть *формы чувственнаго воззрѣнія*. Такъ какъ эти формы не происходятъ изъ опыта, но прикладываются къ данному отъ-внѣ содержанію, какъ первоначальное основаніе возможности всякаго опыта, находящееся въ нашемъ духѣ, то онѣ суть *чистыя* формы воззрѣнія, иначе,—формы a priori *). Далѣе, они суть формы всеобщія и необходимыя, потому что составляютъ необходимую принадлежность *всѣхъ* представленій; не только о каждомъ представляемомъ предметѣ мы говоримъ аподиктически: онъ долженъ быть гдѣ-нибудь и когда-нибудь, но и всѣ производныя опредѣленія, выведенныя изъ апріорныхъ воззрѣній пространства и времени, имѣютъ тотъ-же характеръ аподиктическаго: „*должно*“. Таковы всѣ опредѣленія математическія.

Что касается до отношенія указанныхъ нами формъ чувственнаго воззрѣнія къ различнымъ родамъ представленій, то мы замѣчаемъ здѣсь ту особенность, что пространство есть

---

*) Когда Кантъ говоритъ, что представленія пространства и времени не происходятъ отъ предметовъ, но суть апріорныя субъективныя формы чувственнаго воззрѣнія, то это не значитъ, по его мнѣнію, того, что они *прирождены* намъ, лежатъ какъ готовыя представленія, сознаваемыя прежде дѣйствія на насъ чувственныхъ предметовъ. Это значитъ только то, что *основаніе* къ такимъ представленіямъ находится въ душѣ независимо отъ предметовъ; но дѣйствительно они являются лишь тогда, когда подѣйствуютъ на насъ предметы и произведутъ въ душѣ ощущеніе Они раждаются въ нашей душѣ вмѣстѣ съ воздѣйствіями предметовъ, *по поводу ихъ*, *отъ нихъ*, хотя возможность или условіе къ такому рожденію ихъ заключается въ нашей чувственно-познавательной силѣ, законы дѣятельности которой они составляютъ. Если-бы никакой предметъ на насъ не дѣйствовалъ, то, конечно, мы не могли бы имѣть и понятій о пространствѣ и времени: но какъ это случилось, то наша чувственно-познавательная способность (Sinnlichkeit) тотчасъ раждаетъ воззрѣнія, а съ ними и формы пространства и времени.

форма воспріятія внѣшнихъ предметовъ, а время есть форма воспріятія нашихъ внутреннихъ ощущеній. Очевидно, что представляя какой-бы то ни было внѣшній предметъ, мы не можемъ представить его иначе, какъ существующимъ въ пространствѣ и съ пространственными чертами протяженія, величины, фигуры и пр. Представленіе времени непосредственно еще не связывается съ представленіемъ чувственнаго предмета самого по себѣ, хотя мы и можемъ представлять его во времени. Что касается до нашихъ душевныхъ состояній, то ясно также, что мы не можемъ представить ихъ въ пространственныхъ чертахъ, напр., мысль, понятіе, чувство печали и пр.; но представляемъ ихъ въ преемственности времени или послѣдованія въ нашей душѣ. Отсюда въ частности: пространство есть форма чувства внѣшняго, время — форма чувства внутренняго.

Здѣсь раждается вопросъ: почему къ воспріятіямъ внѣшняго чувства мы прилагаемъ не только форму пространства, но и времени, представляемъ, что извѣстная вещь не только занимаетъ мѣсто въ пространствѣ, но также какъ и ощущеніе нашего внутренняго чувства, необходимо существуетъ во времени? Напротивъ, къ воспріятіямъ внутренняго чувства, почему мы не можемъ, наоборотъ, приложить форму пространства, спросить, напр., какъ много занимаетъ мѣста понятіе, чувство любви, гнѣва и пр.?

Причину этого Кантъ находитъ въ томъ, что когда образуется въ насъ представленіе о какомъ-либо внѣшнемъ предметѣ, то этотъ предметъ посредствомъ органовъ чувствъ, кои тѣлесны, долженъ произвести перемѣну состоянія въ нашемъ внутреннемъ чувствѣ—ощущеніе; ощущеніе же, какъ состояніе психическое, можетъ быть воспринято только внутреннимъ чувствомъ, чтобы составилось такимъ образомъ представленіе о внѣшнемъ предтетѣ. При внѣшнемъ воспріятіи находится, слѣдовательно, въ дѣйствіи какъ внѣшнее, такъ и внутреннее чувство; поэтому и представленіе предмета должно содержать въ себѣ оба элемента, то есть, предметъ долженъ представляться намъ существующимъ какъ въ пространствѣ, такъ и во времени. Здѣсь мы воспринимаемъ не только предметъ, но и ощущеніе, произведенное въ душѣ предметомъ, и слѣд. необходимо представляемъ предметы подъ двумя фор-

мами. Напротивъ, при воспріятіи нашихъ внутреннихъ состояній внѣшнее чувство не нужно, а дѣйствуетъ только одно внутреннее; отсюда и данныя имъ представленія носятъ на себѣ только основанный на внутреннемъ чувствѣ признакъ времени, а не форму пространства, составляющую исключительную принадлежность воззрѣній внѣшнихъ чувствъ.

Вотъ сущность изслѣдованій Канта о пространствѣ и времени, составляющихъ содержаніе того отдѣла его Критики чистаго разума, который онъ называетъ Трансцедентальною Эстетикою *). Главныя положенія ихъ таковы.

Чувственное познаніе предполагаетъ дѣйствіе на насъ внѣшняго, дѣйствительнаго предмета. Это дѣйствіе производитъ въ нашей душѣ ощущеніе или воззрѣніе.

Въ каждомъ воззрѣніи должно отличать матерію и форму. Матерію составляетъ разнообразное и измѣнчивое содержаніе, доставляемое объектомъ; форма присовокупляется къ нему ощущающимъ и познающимъ субъектомъ. Формы чувственнаго воззрѣнія не суть произведенія ни непосредственнаго чувственнаго опыта, ни логическаго отвлеченія отъ данныхъ опыта; онѣ существуютъ въ насъ a priori и составляютъ условіе возможности самаго опыта.

Такія апріорныя формы чувственнаго воззрѣнія суть пространство и время; первое—форма чувства внѣшняго, второе—внутренняго, по прилагаемыя и къ предметамъ внѣшнимъ, потому что впечатлѣнія отъ нихъ должны быть восприняты вмѣстѣ, какъ внѣшнимъ, такъ и внутреннимъ чувствомъ.

Результатъ этихъ положеній, по отношенію къ вопросу о степени реальности пространства и времени, ясенъ. Какъ субъективныя формы нашего чувственнаго познанія, они не могутъ имѣть никакого реальнаго бытія внѣ познающаго субъекта; внѣ насъ пространство и время не существуютъ, точно также какъ не существуютъ и другія чувственныя свойства, которыя мы приписываемъ вещамъ, напр., свѣтъ, звукъ,

*) Эстетикою Кантъ, сообразно съ подлиннымъ значеніемъ слова αἴσθησις, называетъ философ. ученіе о чувственныхъ ощущеніяхъ или воззрѣніяхъ. Названіе же эстетикою ученія о прекрасномъ введено Баумгартеномъ (1750) и удержалось въ наукѣ, не смотря на справедливую оппозицію Канта. Eucken, Geschichte d. philos. Terminologie. 1879. p. 134. 188.

вкусъ и пр. *). То, что мы называемъ внѣшними пространственными предметами, есть только представленіе неизвѣстныхъ намъ вещей подъ субъективнымя формами пространства и времени.

Какъ основанная на строго философскомъ анализѣ нашей чувственно-познавательной способности, эта теорія пространства и времени удовлетворяетъ всѣмъ требованіямъ научнаго познанія и въ этомъ отношеніи имѣетъ несомнѣнныя преимущества предъ обычнымъ воззрѣніемъ на нихъ, какъ на нѣчто реально сущее. Эти преимущества служатъ новымъ, косвеннымъ подтвержденіемъ ея истины.

Прежде всего, что касается до наукъ эмпирическихъ, то по мнѣнію Канта, его теорія пространства и времени даетъ имъ твердую раціональную основу, неоспоримо доказывая апріорное происхожденіе геометріи, вообще математики, которая сообщаетъ философскій характеръ всему эмпирическому познанію. Потому что положенія математики, какъ проистекающія изъ чистыхъ, апріорныхъ формъ пространства и времени, соединены съ сознаніемъ ихъ необходимости и непреложности, между тѣмъ какъ никакое эмпирическое познаніе само по себѣ не можетъ имѣть такого характера.

Что касается до философіи, то Кантова теорія пространства и времени имѣетъ то преимущество, что она равно далека отъ односторонности какъ эмпиризма, такъ идеализма и составляетъ единственно возможное примиреніе между ними. Вопреки эмпиризму, эта теорія несомнѣнно доказываетъ существованіе въ нашемъ умѣ не происходящихъ изъ опыта или апріорныхъ понятій, которыя составляютъ самое условіе возможности опытнаго познанія. Вопреки идеализму, понятія пространства и времени, хотя и признаются апріорными, но появленіе ихъ въ нашей душѣ поставляется въ связь съ дѣйствіемъ на насъ реальныхъ, внѣ насъ существующихъ предметовъ.

---

*) „Что не смотря на дѣйствительное существованіе внѣшнихъ вещей“, говоритъ Кантъ, „о множествѣ ихъ предикатовъ можно сказать: они не принадлежатъ къ этимъ вещамъ самимъ по себѣ, но только къ ихъ явленіямъ и не имѣютъ внѣ нашего представленія никакого собственнаго существованія, — эта истина была вообще принимаема и признаваема задолго до Локка, а еще болѣе послѣ него. Сюда относятся: теплота, цвѣтъ, вкусъ и пр. Что я сверхъ

Какъ единственно вѣрная съ философской точки зрѣнія, теорія Канта по тому самому устраняетъ и множество неразрѣшимыхъ метафизическихъ вопросовъ, которые неизбѣжно возникаютъ съ признаніемъ противоположнаго воззрѣнія на пространство и время, какъ на реальныя опредѣленія вещей *).

Есть люди, говоритъ Кантъ, которые ищутъ отвѣтовъ на вопросы, не имѣющіе смысла, и есть другіе люди, которые на столько глупы, что съ усиліемъ стараются давать отвѣты на подобные вопросы. Но кто хочетъ отвѣчать на какой-нибудь вопросъ, тотъ долженъ сперва узнать, имѣетъ-ли смыслъ самый вопросъ; иначе выходитъ нѣчто похожее на то, что одинъ станетъ доить козла, а другой держать рѣшето.

Но такого рода вопросы и отвѣты неминуемо вызываются метафизическимъ ученіемъ о реальности пространства и времени. Напримѣръ:

Богъ есть Творецъ міра; итакъ, послѣдній имѣетъ начало. Но такъ какъ время безконечно, то естественно возникаетъ вопросъ: почему Онъ не создалъ міра тысячью годами прежде или послѣ, но именно въ то время, въ какое создалъ? Причина тому не можетъ заключаться въ Самомъ Богѣ, потому что Онъ неизмѣненъ и для Него все равно: создать-ли міръ прежде или послѣ; не можетъ и заключаться въ самомъ пустомъ еще времени, потому что въ немъ всѣ мгновенія оди-

---

этихъ свойствъ по очень важнымъ причинамъ причислилъ также къ разряду чистыхъ явленій и прочія свойства вещей, которыя называютъ первичными,— мѣсто, вообще пространство со всѣмъ тѣмъ, что отъ него зависитъ (непроницаемость или матеріальность, фигура и пр.), то противъ этого нельзя привести никакихъ сколько нибудь достаточныхъ основаній". „Какъ я не могу утверждать, что ощущеніе краснаго цвѣта имѣетъ сходство съ свойствомъ киновари, которая возбуждаетъ во мнѣ это ощущеніе, также точно я не могу утверждать, что представленіе пространства имѣетъ какое-либо сходство съ объектомъ". Kant's Prolegomena z. e. j. künftigen Metaphysik, ed. Kirchmann. 1876. p. 40, 41). Что время точно также не имѣетъ никакого реальнаго значенія внѣ познающаго субъекта, это уже само собою предполагается тѣмъ, что оно есть форма воспріятія внутренняго чувства, потому только налагаемая нами на представленіе о внѣшнихъ предметахъ, что они суть въ то же время наши внутреннія состоянія, *наши* представленія.

*) Объ указанныхъ ниже затрудненіяхъ метафизики и о способѣ устраненія ихъ философіею Канта см. Kiesewetter: Versuch einer fassl. Darstellung d. krit. Philosophie. I Th. p. 59 et sq.

паковы и равны; не можетъ заключаться и въ самомъ мірѣ, такъ какъ онъ еще не существовалъ, да и измѣниться не можетъ, положимъ - ли мы его начало тысячью годами раньше или позже. Такимъ образомъ разсудокъ здѣсь, повидимому, находится въ безвыходномъ затрудненіи. Но на самомъ дѣлѣ здѣсь никакого затрудненія нѣтъ, потому что здѣсь стараются найти отвѣтъ на вопросъ, который не существуетъ и сражаются съ тѣнями, какъ съ исполинами. Время не принадлежитъ вещамъ самимъ по себѣ, но только нашимъ представленіямъ о нихъ, въ какой мѣрѣ онѣ познаются нами. Но когда я спрашиваю о происхожденіи міра, то я говорю не о происхожденіи моего представленія о мірѣ, но о мірѣ самомъ по себѣ; но въ такомъ случаѣ признакъ времени не можетъ быть къ нему приложенъ и всѣ вопросы о томъ, когда, раньше-ли позже-ли произошелъ міръ, не имѣютъ смысла.

Тоже должно сказать и о другомъ подобномъ вопросѣ: если міръ ограниченъ и имѣетъ предѣлы, то насколько милліоновъ миль онъ простирается въ длину и ширину? Почему занимаетъ онъ въ пространствѣ мѣсто не тысячью милями дальше на востокъ или на западъ, а именно то, которое занимаетъ? Такіе вопросы опять не имѣютъ смысла, потому что признакъ пространства не можетъ быть приложенъ къ міру, какъ вещи самой по себѣ. Эти вопросы одинаковы съ такимъ, напр., какой цвѣтъ имѣетъ звукъ флейты?

Далѣе, когда въ раціональной психологіи предлагаютъ вопросъ о мѣстопребываніи души въ тѣлѣ, то впадаютъ въ такую-же ошибку. Мы не можемъ знать души, какъ вещи самой по себѣ, мы воспринимаемъ только явленія ея посредствомъ внутренняго чувства. Но форма воззрѣнія внутренняго чувства есть не пространство, а взглядъ. Поэтому вопросы: гдѣ? въ какомъ мѣстѣ?—предполагающіе пространство, рѣшительно не могутъ имѣть приложенія къ душѣ. Одинаково ошибочно, будемъ - ли мы назначать душѣ мѣсто въ мозгу, въ крови, въ сердцѣ, подъ ло́жечкой, или въ другомъ какомъ-либо мѣстѣ, такъ какъ самый вопросъ о мѣстопребываніи души не имѣетъ смысла.

Къ такимъ-же затрудненіямъ, какъ въ космологіи и раціональной психологіи, приводитъ обычное мнѣніе о пространствѣ и времени, какъ о чемъ-то реальномъ, и въ естественной тео-

логіи. Пространству и времени мы необходимо приписываемъ признакъ безконечности. Но въ такомъ случаѣ, что такое будетъ ихъ безконечность въ отношеніи къ безконечности Божества? Или мы должны признать не одно безконечное, а три, что нелѣпо; или почитать пространство и время свойствами самаго Божества или образомъ его бытія; но въ такомъ случаѣ и всѣ другія временно-пространственныя вещи будутъ частями или видоизмѣненіями Божества: мы впадаемъ въ пантеизмъ.

Изслѣдованія Канта о пространствѣ и времени поистиннѣ составляютъ эпоху въ исторіи этихъ понятій въ философіи. Онъ не безъ основанія считаетъ своею заслугою, что первый изслѣдовалъ ихъ со всею точностію и отдѣлилъ ихъ какъ отъ понятій эмпирическихъ, такъ и отъ категорій разсудка, какъ чистыя формы нашего чувственнаго воззрѣнія. Его теорія пространства и времени произвела глубокое впечатлѣніе въ философскомъ мірѣ въ свое время и оставила сильное, до сихъ поръ продолжающееся вліяніе въ немъ. Она нашла ревностнаго защитника въ Шопенгауерѣ *) и ее принимаютъ мно-

*) Кромѣ аргументовъ Канта, въ защиту субъективности пространства Шопенгауеръ представляетъ доказательство, которое кажется ему самымъ очевиднымъ и простымъ. „Мы не можемъ“ говоритъ онъ „уничтожить въ мысляхъ пространства подобно всему другому; мы можемъ только опустошить его. Все можемъ мы выкинуть въ нашей мысли изъ пространства,— можемъ, напр., представить легко, что пространство между неподвижными звѣздами абсолютно пусто и т. п.; только отъ самаго пространства мы никоимъ образомъ не можемъ отдѣлаться... Это несомнѣнно доказываетъ, что оно принадлежитъ самому нашему интеллекту, есть составная часть его самаго и притомъ такая, которая даетъ первыя основныя нити для той ткани, на которой потомъ вышивается нами весь пестрый объективный міръ. Ибо пространство представляется намъ тотчасъ, какъ скоро мы хотимъ представить какой-либо объектъ, и сопровождаетъ затѣмъ всѣ движенія и повороты моего созерцающаго интеллекта также постоянно, какъ очки, которыя я ношу на носу, всѣ движенія и повороты моей особы, или какъ тѣнь сопровождаетъ мое тѣло. Но какъ скоро я замѣчаю, что нѣчто находится при мнѣ повсюду и при всѣхъ обстоятельствахъ, то я заключаю, что это нѣчто принадлежитъ мнѣ; такъ напр., если особенный запахъ, отъ котораго я могъ-бы уйдти, если-бы онъ происходилъ отъ какой либо вещи, не оставляетъ однакоже меня, куда-бы я ни пошелъ, то я заключаю, что этотъ запахъ принадлежитъ мнѣ. Не иначе и съ пространствомъ; что-бы я ни думалъ, какой-бы міръ ни представлялъ себѣ, пространство является тотчасъ-же и

гіе современные философы, даже не принадлежащіе къ числу строгихъ послѣдователей Кантовой философіи. Съ нею принуждены считаться и до сихъ поръ не могутъ похвалиться рѣшительною побѣдой надъ нею философы, въ принципѣ несогласные съ нею.

Кантова теорія пространства и времени, очевидно, находится въ тѣсной связи съ общимъ его воззрѣніемъ на сущность человѣческаго познанія. Мы не можемъ знать вещей самихъ по себѣ, а знаемъ только явленія, соотвѣтственно субъективнымъ законамъ и формамъ нашего познающаго духа, налагаемымъ на впечатлѣнія, производимыя въ насъ неизвѣстнымъ намъ внѣшнимъ объектомъ. Къ числу этихъ субъективныхъ формъ, наравнѣ съ категоріями и идеями, принадлежатъ пространство и время, какъ формы чувственнаго воззрѣнія. Но какъ скоро измѣнился взглядъ на значеніе нашего познанія, какъ скоро вмѣсто субъективнаго идеализма выступилъ на сцену философіи идеализмъ объективный или абсолютный въ системахъ Фихте, Шеллинга, Гегеля, — очевидно, должно было измѣниться и воззрѣніе на пространство и время. Вмѣсто субъективныхъ формъ нашего познанія они должны были стать объективными формами самаго бытія, а такъ какъ истинное бытіе, по теоріи объективнаго идеализма, одно—абсолютное, то—формами или моментами самаго абсолютнаго. Таково именно значеніе этихъ понятій въ системѣ Гегеля. Пространство и время онъ разсматриваетъ во второй ея части, — натурфилософіи, которая разсуждаетъ объ абсолютной идеѣ въ формѣ ея инобытія, явленія во внѣ самой себя,—въ формѣ природы.

я не могу уйдти отъ него". Вообще мысль объ объективномъ существованіи пространства Шопенгауеръ называетъ нелѣпѣйшею (absurdeste) изъ мыслей головнаго мозга; не голова моя находится въ пространствѣ, но, напротивъ, пространство только въ моей головѣ. Что касается до времени, то идеальность его Шопенгауеръ доказываетъ преимущественно принадлежащимъ механикѣ закономъ косности. Этотъ законъ выражаетъ именно то, что время само по себѣ не можетъ произвести никакого физическаго дѣйствія, никакой перемѣны въ покоѣ и движеніи предметовъ; оно не есть какое-либо свойство или принадлежность вещей; иначе его количество, его продолжительность или краткость должны-бы производить какія-либо измѣненія въ предметахъ, но эти измѣненія производятся другими вещами, а не временемъ самимъ по себѣ. Время течетъ надъ вещами и помимо ихъ; оно не оставляетъ на нихъ никакого слѣда. Parerga et Paralipomena. 1844. B. 11. § 29 30.

Такъ какъ истинное бытіе есть общее и большею или меньшею степенью общности или приближенія къ абсолютной идеѣ опредѣляется степень дѣйствительности бытія, то и въ природѣ наибольшую степень истины и дѣйствительности должно имѣть то, что наиболѣе носитъ на себѣ признаковъ общности.

Но самое всеобщее опредѣленіе идеи въ формѣ инобытія есть бытіе одно внѣ другаго (Aussereinanderseyn). Мы при этомъ отвлекаемъ отъ всѣхъ единичныхъ существъ и предметовъ, ихъ частныхъ свойствъ и дѣятельностей и мыслимъ лишь одно, самое всеобщее, къ особенностямъ индифферентное, неопредѣленное бытіе одно внѣ другаго.

Такое неопредѣленное, ко всѣмъ различіямъ равнодушно относящееся бытіе и есть *пространство*; оно есть идеальное бытіе вещей одна внѣ другой; различія этого внѣ-бытія суть: пунктъ, линія, поверхность. Но, въ силу діалектическаго процесса, это бытіе должно носить въ себѣ самомъ и свое отрицаніе; такое отрицательное отношеніе къ бытію одно внѣ другаго и подлѣ другаго, отрицательное единство этого бытія, которое не есть въ тоже время какъ оно есть и наоборотъ, созерцаемое измѣненіе или бываніе (Werden) есть *время*. Итакъ, пространство и время суть самыя всеобщія основныя формы природы или моменты идеи въ формѣ ея инобытія. Но такъ какъ степенью общности опредѣляется и степень реальности бытія, то, очевидно, что пространство и время сами по себѣ суть самое реальное изъ всего, что только мы знаемъ въ природѣ. Не падающій, напр., по замѣчанію Гегеля, съ крыши кирпичь убиваетъ на смерть человѣка, но собственно пространство и время; кирпичь производитъ это дѣйствіе не самъ по себѣ (положите кирпичь на голову, онъ не убьетъ васъ); но именно разстояніемъ, которое отдѣляетъ его отъ человѣка (т. е. пространствомъ) и скоростью своего движенія или паденія (т. е. временемъ) *).

---

*) Encykl. 2 Aufl. 1827. 236. Что касается до другаго корифея идеалистической философіи,—Шеллинга, то, по справедливому замѣчанію Фихте младшаго, чрезвычайно трудно составить сколько-нибудь опредѣленное понятіе о воззрѣніи этого философа на пространство и время. То онъ, повидимому, совершенно отрицаетъ реальное значеніе этихъ понятій. Время, по его словамъ, есть призрачный образъ (Scheinbild) вѣчности и неизмѣнности,—образъ, который возникаетъ только въ единичномъ (vereinzelnen) и связанномъ пу-

Съ паденіемъ идеалистической философіи въ новѣйшее время, конечно, не могли удержаться и тѣ основанія, которыя могли быть приводимы въ защиту объективнаго значенія понятій о пространствѣ и времени и которыя могли имѣть значеніе только съ точки зрѣнія этой философіи. Между тѣмъ необходимость отстоять реальное значеніе этихъ понятій высказывалась тѣмъ настойчивѣе, чѣмъ сильнѣе на смѣну идеализма выступало эмпирическое направленіе мысли; потому что, понятно, съ уничтоженіемъ объективнаго значенія пространства и времени, падало и реальное значеніе всѣхъ тѣхъ изслѣдованій явленій и законовъ природы, которыя были основаны на предположеніе реальной значимости этихъ понятій и которыя составляли существенное содержаніе эмпирической науки. Путь, которымъ большинство современныхъ философовъ идетъ къ достиженію этой цѣли, есть путь психологическаго, отчасти физіологическаго изслѣдованія происхожденія нашихъ представленій о пространственныхъ и временныхъ опредѣленіяхъ вещей. Но, не смотря на все значеніе подобнаго рода изслѣдованій, нельзя сказать, чтобы современная философія достигла здѣсь какого-либо окончательнаго рѣшенія вопроса въ пользу реальности разсматриваемыхъ нами

тами различныхъ отношеній мышленія, и который тотчасъ исчезаетъ, т. е. признается неистиннымъ, какъ скоро, возвысившись на точку зрѣнія разума, наша мысль все созерцаетъ въ цѣлости и внутреннемъ единствѣ. Точно также и пространство не есть что либо дѣйствительное, оно есть форма безъ содержательности, Form Substanzlosigkeit. Пространство и время отрицаютъ взаимно другъ друга, такъ что нигдѣ и ни въ чемъ они сами по себѣ не дѣйствительны; напротивъ, дѣйствительность выступаетъ только во взаимностороннемъ индиферентированіи или отрицаніи обоихъ. Но въ тоже время, не смотря на это, ясное, повидимому, отрицаніе реальности пространства и времени, у Шеллинга встрѣчаются выраженія, напоминающія Гегеля и говорящія въ пользу ихъ объективнаго значенія. Такъ у него субстанція полагаетъ протяженіе, какъ непосредственное слѣдствіе своего собственнаго реализированія и явленія своей силы, своей вѣчности; абсолютное проходитъ различные, послѣдовательные (слѣдовательно, временемъ опредѣляемые) моменты развитія и пр. Едва-ли можно найти ключъ къ примиренію этихъ противорѣчій въ такихъ, напр., неудобопонятныхъ положеніяхъ, что „субстанція *есть* протяженное, но сама не протяженна... что Богъ, какъ говоритъ Спиноза, есть res extensa, но въ тоже время Deus не есть extensus, какъ до нашего времени понимаютъ его ученые и неученая толпа“... и т. п. О Шеллингѣ см. Fichte: Antropologie. 1856. p. 105 - 107.

понятій и чтобы возраженія Канта противъ объективнаго значенія эмпирическаго происхожденія ихъ были окончательно устранены. „Извѣстно всему міру," говоритъ одинъ современный философъ *), „какой жесткій орѣшекъ предложилъ разгрызть записнымъ метафизикамъ Кантъ своею теоріею пространства и времени; девяносто лѣтъ уже грызутъ его и все не покончили съ нимъ. На нѣкоторое время орѣшекъ какъ будто исчезъ: Шеллинго-Гегелевская философія, съ ея здоровымъ желудкомъ,—абсолютнымъ, проглотила его; но переварить не смогла. Полузабытый споръ возобновился съ Шопенгауеромъ и съ тѣхъ поръ идетъ изъ году въ годъ съ перемѣннымъ счастьемъ для той и другой партіи, подавая обильный поводъ къ различнымъ полемическимъ словопреніямъ безъ окончательнаго результата."

Изъ представленнаго нами историческаго очерка мнѣній о пространствѣ и времени различныхъ философовъ видно, что, не смотря на частное различіе, ихъ вообще можно подвести подъ два основные типа, которые мы назовемъ объективною и субъективною теоріями этихъ понятій. По мнѣнію однихъ, пространство и время есть нѣчто имѣющее объективную реальность, существующее не только въ насъ, но и внѣ насъ, состоитъ-ли эта реальность въ томъ, что они суть объекты, свойства объектовъ или отношенія ихъ. По мнѣнію другихъ, эти представленія суть субъективныя произведенія нашего познающаго *я* и внѣ насъ имъ не соотвѣтствуетъ ничего реальнаго. Остановимъ наше вниманіе на той и другой теоріи и прежде всего на субъективной.

1. Мы не станемъ здѣсь долго останавливаться на тѣхъ слабыхъ начаткахъ субъективной теоріи пространства и времени, которые принадлежатъ предшественникамъ Канта, искавшимъ источника или одного изъ этихъ понятій или обоихъ вмѣстѣ въ воображеніи и считавшимъ абсолютное пространство или время пустыми фантазмами (таковы напр. мнѣнія Епикура, Спинозы, Гоббса и др.). По многимъ существеннымъ признакамъ, пространство и время суть понятія до такой степени взаимно связанныя въ нашемъ представленіи и мышленіи, что никакъ нельзя отрицать реальности одного изъ

*) Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. 1876. 45.

нихъ, утверждая истину другаго, говорить, напр., что пространство реально существуетъ, а время нѣтъ, или наоборотъ. Говоря о времени, мы неизбѣжно представляемъ объектъ существующій во времени или мыслящій о времени; а если этотъ объектъ есть внѣшній, то также неизбѣжно представляемъ его какъ протяженный (пространственный) предметъ. Точно также, говоря о протяженномъ предметѣ, мы необходимо предполагаемъ, что онъ существуетъ не только гдѣ-либо, но и въ какое-либо время, не говоря о движеніи и измѣненіи, которое не можетъ быть мыслимо безъ времени. Не менѣе существенна связь такъ называемаго абсолютнаго или чистаго пространства и времени съ эмпирическимъ, то есть, съ опредѣленными мѣстами и временами, въ которыхъ являются тѣ или другія конкретныя вещи; поэтому нельзя ихъ раздѣлять, утверждая, напр., съ Гоббсомъ, что время и пространство той или другой вещи существуютъ, а пространство и время само по себѣ,—пустой вымыселъ воображенія. Потому что, если существуетъ пространство и время той или другой вещи, то, очевидно, должно существовать и пространство и время, принадлежащее *всѣмъ* вещамъ безъ исключенія, міровое или абсолютное; частныя пространства и времена необходимо мыслятся нами, какъ вырѣзки или части этого абсолютнаго пространства и времени. Но и независимо отъ этого, понятіе абсолютнаго пространства и времени носитъ на себѣ такіе признаки, которые не позволяютъ имъ быть простыми созданіями фантазіи. Если-бы они были ими, то они не могли-бы господствовать въ насъ съ такою необходимостью и всеобщностью, что никто не въ состояніи истребить эти представленія въ своемъ сознаніи. Не только отдѣльныя вещи, но и весь міръ, и не только весь міръ, но и всѣ воображаемые нами предметы мы необходимо полагаемъ въ какомъ-либо пространствѣ, въ какое-либо время. Если-бы мы даже мысленно уничтожили все реально сущее, то и тогда осталось-бы въ нашемъ умѣ представленіе о пространствѣ и времени, какъ о вмѣстилищѣ возможнаго бытія. Такого значенія не могутъ имѣть никакія созданія воображенія. Точно также, если-бы они были такими созданіями, то не представлялись-бы принудительно всѣмъ людямъ безъ исключенія, но составляли-бы случайную принадлежность того или другаго лица, какъ и всѣ другія созданія воображенія.

Итакъ, во всякомъ случаѣ, если-бы даже пространство и время не имѣли реальнаго значенія внѣ насъ, источника ихъ мы никакъ не могли-бы искать въ той силѣ нашего духа, которую мы называемъ воображеніемъ. Они должны составлять не случайное явленіе въ насъ, но существенную принадлежность самой природы нашего познающаго духа. Къ этому заключенію, какъ мы знаемъ, и пришелъ Кантъ, признавшій ихъ необходимыми формами нашего чувственнаго познанія.

Съ вѣрностію той мысли, что пространство и время составляютъ необходимыя формы познанія, не согласиться нельзя; въ пользу ея говоритъ тотъ простой и очевидный фактъ, что мы ничего не можемъ ни представить, ни мыслить (слѣдовательно познавать) безъ этихъ формъ. Но вопросъ въ томъ, вытекаетъ-ли отсюда дальнѣйшее заключеніе, что, будучи формами нашего познанія, они ео ipso не имѣютъ никакого реальнаго значенія внѣ нашего познающаго субъекта?

Какъ извѣстно, главнымъ основаніемъ въ пользу субъективнаго только значенія пространства и времени для Канта служитъ неэмпирическое происхожденіе этихъ понятій. Мы приписываемъ имъ такіе признаки, которые не могутъ быть даны ни опытомъ, ни абстракціею отъ данныхъ опыта, напр., безконечное протяженіе, безконечная дѣлимость пространства; мы приписываемъ эти признаки необходимо всѣмъ вещамъ безъ исключенія, но опытъ не можетъ дать намъ понятія ни о чемъ необходимомъ и всеобщемъ. Если-же эти понятія не происходятъ изъ опыта, а только опытъ можетъ свидѣтельствовать о реальномъ существованіи чего-либо внѣ насъ, то имъ не можетъ принадлежать какой-либо реальности внѣ нашего духа.

Такое заключеніе на первый взглядъ представляется правильнымъ. Поэтому, большая часть философовъ, защищающихъ, вопреки Канту, реальность пространства и времени, стараются поколебать силу и твердость тѣхъ общихъ посылокъ, изъ которыхъ выводится у него это заключеніе. Именно, они настаиваютъ на той мысли, что эти понятія, если и не безусловно эмпирическаго происхожденія, какъ учитъ сенсуализмъ, то во всякомъ случаѣ обязаны своимъ происхожденіемъ столько-же опыту, сколько и нашему духу, слѣдовательно и обозначать собою могутъ столько-же существующее

внѣ насъ, какъ и въ насъ. Пространство и время, говорятъ, возникаютъ въ нашей душѣ не прежде представляемыхъ вещей, какъ самостоятельныя и предшествующія имъ формы, но вмѣстѣ съ самыми вещами и по поводу ихъ дѣйствія на насъ; это доказываетъ, что они принадлежатъ не только познающему субъекту, но и познаваемому объекту; ибо что могло-бы быть поводомъ къ возникновенію въ нашемъ духѣ понятій о пространствѣ и времени, какъ не пространство и время, существующее въ самыхъ вещахъ? Далѣе, необходимость и всеобщность вовсе не суть такіе признаки, которые бы рѣшительно говорили о неэмпирическомъ, апріорномъ происхожденіи тѣхъ понятій, которыя носятъ ихъ на себѣ, въ томъ числѣ и понятій пространства и времени. Такъ мы видимъ, что многія понятія завѣдомо полученныя путемъ опыта и индукціи, напр., понятія о законахъ природы, имѣютъ необходимое и всеобщее значеніе. Положеніе: всѣ люди смертны, есть рѣшительно эмпирическое положеніе; между тѣмъ оно есть всеобщее и необходимое. Эмпирическая философія идетъ еще дальше; она утверждаетъ, что самыя понятія необходимости, всеобщности, безпредѣльности (признаки пространства и времени) вовсе не имѣютъ того абсолютнаго и слѣдовательно независимаго отъ опыта значенія, какое приписываетъ имъ, вмѣстѣ съ Кантомъ, раціональная философія. На самомъ дѣлѣ, необходимымъ, всеобщимъ мы называемъ только постоянно и въ большей части предметовъ замѣчаемое на опытѣ; безконечнымъ то, чего конца или предѣла мы не достигаемъ нашимъ наблюденіемъ, напр., конца вселенной. Но подобнаго рода понятія могутъ быть образованы и при помощи индукціи. Если-же теперь краеугольные камни, на которыхъ держится теорія Канта,—апріорность понятій необходимаго, всеобщаго, безконечнаго, разрушаются, то вмѣстѣ съ тѣмъ падаетъ и все его ученіе о пространствѣ и времени, какъ о понятіяхъ не эмпирическихъ, субъективныхъ.

Но такого рода критику Кантовой теоріи мы не можемъ признать удачною. На нѣкоторыя положенія ея мы находимъ забытый ею отвѣтъ въ самомъ ученіи Канта. Такъ напр., какъ мы видѣли, Кантъ вовсе не говоритъ того, что-бы представленія пространства и времени вовсе не зависѣли отъ опыта, лежали въ нашемъ духѣ, какъ готовыя врожденныя формы

или идеи. Они возникаютъ вмѣстѣ съ опытомъ, по поводу опыта, хотя и не изъ опыта; если-бы не существовало внѣ насъ вещей и онѣ не дѣйствовали на насъ, то въ насъ не возникло-бы и представленій о пространствѣ и времени. Правда, дѣйствіе внѣшнихъ предметовъ служитъ мотивомъ для возбужденія въ насъ этихъ представленій: но мотивъ можетъ быть вовсе не тожественъ съ возбуждаемымъ имъ дѣйствіемъ; такъ напр. ощущеніе свѣта и колебательное движеніе эѳира, его производящее, существенно различны; по этому изъ того, что по поводу дѣйствія внѣшнихъ объектовъ въ насъ возникаетъ представленіе пространства, вовсе не слѣдуетъ, чтобы и внѣшніе предметы сами по себѣ были пространственны.—Замѣчаніе, что и путемъ опыта мы можемъ получать всеобщія и необходимыя понятія (напр. о законѣ тяготѣнія, о смертности людей), нисколько не говоритъ, чтобы такимъ-же образомъ мы получали и понятія о пространствѣ и времени, — и доказательства, приведенныя Кантомъ въ защиту апріорнаго происхожденія этихъ понятій, этимъ замѣчаніемъ нисколько не устраняются. При томъ же забываютъ, что и въ подобнаго рода положеніяхъ утвержденіе ихъ всеобщности и необходимости принадлежитъ не опыту, а разуму, слѣд., предполагается нѣкоторое апріорное начало или идея. На основаніи одного опыта мы могли-бы сказать только, что, сколько доступны нашему наблюденію небесныя тѣла, законъ тяготѣнія имѣетъ къ нимъ приложеніе; что, сколько мы ни знаемъ людей на опытѣ, они смертны; но чтобы сказать безусловно: вся вселенная подчинена закону тяготѣнія, всѣ люди не только тѣ, которые намъ извѣстны, но и будущіе, смертны,—нужна нѣкоторая апріорная идея, принадлежащая разуму,—идея законосообразности, постоянства и неизмѣнности міровыхъ законовъ.—Что же касается до отрицанія самаго существованія въ нашемъ разумѣ понятій объ абсолютно необходимомъ, всеобщемъ, безконечномъ, которыя въ сущности будто-бы составляютъ только неточныя словесныя обозначенія *болѣе* постояннаго, *чаще* встрѣчающагося, не имѣющаго видимой границы,—то это сенсуалистическое ученіе идетъ рѣшительно вопреки нашему сознанію и нашему разуму и въ результатѣ ведетъ къ разрушенію достовѣрности всякаго раціональнаго

познанія, отрицая возможность всеобщихъ и необходимо обязательныхъ истинъ *).

Итакъ, не въ слабости основныхъ положеній или посылокъ мы должны искать слабой стороны Кантовой теоріи пространства и времени, но въ выводѣ заключенія изъ этихъ посылокъ. Что пространство и время суть понятія необходимыя и и всеобщія, и что въ какой мѣрѣ они носятъ на себѣ эти признаки, они не могутъ происходить изъ опыта, противъ этого едва-ли могутъ быть сдѣланы серьезныя возраженія. Но противъ правильности дальнѣйшаго заключенія, что, какъ не происходящія изъ опыта, они не могутъ имѣть и никакого реальнаго значенія въ предметахъ опыта, будучи принадлежностью одной только нашей познавательной способности,—мы имѣемъ право сказать, что оно не вытекаетъ необходимо изъ посылокъ, положенныхъ самимъ Кантомъ и потому не можетъ быть признано состоятельнымъ.

Въ самомъ дѣлѣ, главною ошибкою Канта мы здѣсь считаемъ то, что въ происхожденіи нашихъ понятій онъ искалъ рѣшенія вопроса объ ихъ реальности или нереальности; то, что происходитъ отъ субъекта, составляетъ форму его познанія, не можетъ имѣть реальнаго значенія внѣ нашего познающаго духа. Но на чемъ основано это предположеніе? Очень можетъ быть, и эта возможность ни чѣмъ не устранена у Канта, что формамъ познанія въ нашемъ духѣ соотвѣтствуютъ формы дѣйствительнаго, познаваемаго бытія. И если пространство и время дѣйствительно составляютъ такія формы, то это еще не служитъ препятствіемъ быть имъ объективными и внѣ нашей познавательной силы. Когда Кантъ, какъ слѣдствіе своего анализа, выводитъ ту мысль, что пространство и время суть только субъективныя формы, то это прибавленіе: *только*, ни на чемъ не основано и ни мало не слѣдуетъ изъ его посылокъ. Невѣрность заключенія здѣсь происходитъ отъ того, что Кантъ понятію: субъективный въ знаніи, несправедливо противополагаетъ понятіе: реальный въ бытіи, и потому субъективное происхожденіе какого-либо понятія счита-

*) Болѣе подробное раскрытіе происхожденія и значенія понятій: всеобщности, необходимости, безконечности, должно дать метафизическое ученіе объ апріорныхъ понятіяхъ разсудка или категоріяхъ.

етъ несомнѣннымъ признакомъ его нереальности. Разъ навсегда раздѣливши субъективное и объективное непроходимою преградою, онъ относитъ предметы то къ одному, то къ другому разряду, не предполагая и возможности, чтобы субъективное по происхожденію могло имѣть отношеніе къ реальному бытію или, какъ онъ выражается, къ вещи самой по себѣ.

Но на чемъ собственно основывается эта невозможность? Кантъ указываетъ на признаки всеобщности, необходимости, безконечности, какъ на такіе, которые не могутъ принадлежать эмпирическимъ предметамъ и которые препятствуютъ представленіямъ пространства и времени, носящимъ на себѣ эти признаки, быть чѣмъ-либо реальнымъ внѣ нашего ума. Положимъ, эти признаки не могутъ быть даны опытомъ; на опытѣ мы не можемъ усмотрѣть ничего безусловно всеобщаго, необходимаго, безконечнаго; они даются нашимъ умомъ. Но это ближайшимъ образомъ говоритъ только о происхожденіи нашихъ понятій объ этихъ признакахъ, но не рѣшаетъ еще вопроса о томъ, могутъ или нѣтъ принадлежать они самой дѣйствительности, внѣ насъ находящейся. Это доказываетъ только, съ одной стороны, ограниченность нашего индивидуальнаго опыта, недозволяющаго существу, ограниченному въ своемъ бытіи данными предѣлами времени, всеобъемлющаго воспріятія всего сущаго, съ другой,—существованіе въ нашемъ духѣ не эмпирическаго, апріорнаго знанія, но не доказываетъ, чтобы утверждаемое этимъ знаніемъ не соотвѣтствовало подлинному бытію вещей. Очень можетъ быть, что указаннымъ выше признакамъ, усматриваемымъ не опытомъ, а разумомъ, соотвѣтствуетъ что-либо реальное и внѣ нашего разума. Прежде всего въ пользу этого предположенія говоритъ уже то, что опытъ, хотя и не даетъ воспріятія этихъ признаковъ пространства и времени, но въ то-же время не представляетъ и препятствій къ признанію ихъ реальными; напр., опытъ не показываетъ намъ нигдѣ предѣловъ пространства или времени, точно также какъ границъ мыслимой нами безконечной дѣлимости вещества, принимаемой на основаніи безконечной дѣлимости пространства. Далѣе, только съ признаніемъ реальнаго значенія этихъ признаковъ удобно

выясняется самое существованіе ихъ въ нашемъ умѣ, тогда какъ при чисто субъективномъ значеніи они составляютъ непонятное и загадочное явленіе въ организаціи нашей познавательной способности. Вполнѣ мыслимо, что пространство и время потому и являются въ нашемъ духѣ съ предикатами необходимости и всеобщности, что они и на самомъ дѣлѣ суть всеобщія и необходимыя опредѣленія бытія. Но совершенно непонятно, для чего, для какой субъективной цѣли въ насъ, существахъ конечныхъ, существуютъ познавательныя формы съ признаками, которымъ ничего не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности.

Итакъ, самая теорія субъективнаго происхожденія понятій пространства и времени не только не устраняетъ предположенія объ ихъ объективномъ значеніи, но дѣлаетъ даже такое предположеніе вѣроятнымъ, какъ объясняющее не объяснимые иначе признаки, съ какими они являются въ нашемъ сознаніи. Но это вѣроятное предположеніе становится несомнѣннымъ, какъ скоро мы обратимъ вниманіе на ту принудительность, съ какою являются нашему сознанію пространственныя и временныя опредѣленія вещей и которая была-бы необъяснимою, если-бы эти опредѣленія не давались намъ отвнѣ, какъ реальныя опредѣленія бытія, возникали-бы изъ свойствъ самаго познающаго субъекта.

Прежде всего, эта принудительность выражается въ томъ общемъ фактѣ нашего сознанія, въ той непосредственной и неискоренимой увѣренности, что не только наши представленія, но и самые предметы внѣ насъ дѣйствительно существуютъ въ пространствѣ и времени. Конечно, могутъ сказать, что философія не обязана считаться съ непосредственною увѣренностію, какъ-бы всеобща и сильна она ни была. Относительно пространства и времени можно сказать тоже, что Кантъ говорилъ вообще о всей своей философіи, перенесшей центръ тяжести знанія изъ объекта въ субъектъ: непосредственное чувство говоритъ намъ о неподвижности земли и обращеніи около нея солнца и планетъ; но это нисколько не препятствуетъ быть истиннымъ совершенно противоположному воззрѣнію. Положимъ; однакоже здѣсь есть существенное и упущенное изъ виду Кантомъ различіе. Дѣло въ томъ, что и противоположное общему сознанію воззрѣніе, утверждающее

движеніе земли и неподвижность солнца и звѣздъ, есть вполнѣ мыслимое и представимое. Какъ скоро наука доказала его вѣрность, мы легко мыслимъ и представляемъ себѣ обращеніе земли и планетъ около солнца, точно также какъ легко, напр., допускаемъ, что величина звѣздъ гораздо больше кажущейся, что сводъ неба не есть твердая, куполообразная покрышка земли, что подъ нами живутъ антиподы и т. под. Но можемъ-ли мы точно также легко и удобно представить, что вещи на самомъ дѣлѣ не имѣютъ протяженія, что не голова наша, какъ выражается Шопенгауеръ, находится въ пространствѣ, а пространство въ нашей головѣ? Или что смѣна годовыхъ временъ, — весны, лѣта, осени, зимы есть только смѣна моихъ представленій, а не реальные періоды въ жизни самой природы? Очевидно, нѣтъ. Мысль о субъективномъ только значеніи пространства и времени всегда будетъ оставаться только абстрактною мыслію, не осуществимою въ представленіи. Далѣе, когда наука указываетъ на несоотвѣтствіе нѣкоторыхъ нашихъ эмпирическихъ представленій дѣйствительному бытію вещей, то она вмѣстѣ съ тѣмъ и объясняетъ, какъ и почему возникаютъ въ насъ эти несоотвѣтствующія истинѣ представленія. Не ограничиваясь, напр., доказательствомъ истины системы Коперника, она, при помощи физики и физіологіи, объяснила намъ и то, почему именно по оптическимъ законамъ нашего зрѣнія солнце должно казаться намъ движущимся, а земля неподвижною. Но сдѣлано ли относительно представленій пространства и времени что-либо подобное Кантомъ? Причина, почему всѣ люди считаютъ реальными время и пространство, нигдѣ имъ не выяснена, да и сколько-нибудь правдоподобно объяснена быть не можетъ, что и свидѣтельствуетъ о несостоятельности его теоріи.

Еще менѣе, чѣмъ общее убѣжденіе въ реальности пространства и времени, можетъ быть объяснено съ точки зрѣнія Канта различіе частныхъ временно-пространственныхъ опредѣленій, какія мы приписываемъ тѣмъ или другимъ вещамъ. Представленія объ этихъ свойствахъ даются нашему сознанію съ такою принудительностію и такого независимостію отъ какихъ-либо субъективныхъ условій нашего познанія, которыя невольно заставляютъ предполагать, что основанія для этого заключаются не въ насъ, а въ существованіи въ самихъ вещахъ

пространственныхъ и временныхъ отличій. Если-бы пространство и время были чистымъ порожденіемъ нашей познающей силы, субъективными только формами чувственнаго воспріятія, то величина, фигура, продолжаемость вещей не были-бы въ ощущеніи воспринимаемы столь-же пассивно, какъ напр.: цвѣтъ, запахъ, вкусъ предмета, но въ опредѣленіи этихъ временно-пространственныхъ свойствъ и отличій вещей такъ или иначе высказывалось-бы активное участіе нашего познающаго духа. Но на дѣлѣ ничего подобнаго не замѣчается. Того и другаго рода свойства и отличія одинаково воспринимаются сознаніемъ, какъ данныя отвнѣ, какъ свойства самыхъ вещей. Представляется-ли намъ что-либо круглымъ, не въ нашей власти представить его четвероугольнымъ. Какъ-бы кто ни желалъ сократить данное разстояніе или раздѣлить то, что дано какъ смежное, этого не произойдетъ въ нашемъ представленіи въ силу только нашего желанія или мышленія; напротивъ, мы всегда вынуждены признавать данныя пространственныя формы. Тоже должно сказать и относительно формъ времени; и онѣ не суть продуктъ нашего представленія, но также принудительно навязываются намъ самыми вещами, какъ и формы пространства. Временное теченіе даннаго происшествія или явленія нельзя опредѣлить или измѣнить по произволу; произвольно измѣненное въ мысли опредѣленіе времени будетъ уже вымышленное, воображаемое время, а не истинное. Извѣстно, какъ важно въ историческихъ или описательныхъ наукахъ самое точное опредѣленіе времени, какъ оно дѣйствительно было, независимо отъ нашего желанія или воображенія; требованіе такой точности было-бы не нужно, если-бы теченіе времени (счисленіе, — по Аристотелю) зависѣло только отъ одного познающаго субъекта. Такимъ образомъ принудительность для насъ такого или иного опредѣленія временно-пространственныхъ отличій вещей и пассивность при этомъ нашей познающей силы вполнѣ оправдываетъ непосредственную увѣренность нашего сознанія въ реальности разсматриваемыхъ нами понятій.

Что конкретныя временно-пространственныя опредѣленія вещей не составляютъ результата примѣненія къ нимъ апріорныхъ понятій пространства и времени по какимъ либо (неизвѣстнымъ намъ) чисто субъективнымъ законамъ нашей по-

знавательной силы, но выражаютъ реальныя свойства самыхъ вещей, это доказывается, также, какъ совпаденіемъ различныхъ чувственныхъ впечатлѣній, имѣющихъ отношеніе къ этимъ свойствамъ, такъ и согласіемъ независимой отъ насъ дѣйствительности съ апріорнымъ, чисто раціональнымъ познаніемъ временно-пространственныхъ ея свойствъ и отношеній. Такъ напр., о протяженіи и формѣ предметовъ мы получаемъ свѣдѣнія при помощи различныхъ чувствъ,—зрѣнія и осязанія. Посредствомъ этихъ чувствъ, дѣйствующихъ по совершенно различнымъ физіологическимъ законамъ, мы воспринимаемъ совершенно различныя свойства тѣлъ; но, не смотря на это, пространственныя сужденія, составленныя на основаніи показаній того и другаго чувства, оказываются согласными и взаимно другъ друга подтверждающими. Шаръ напр., который мы видимъ, и при осязаніи кажется намъ шаромъ, а не кубомъ или другой какой формы тѣломъ. Если-бы сами предметы не были пространственны, то было бы въ высшей степени удивительно, что они разными путями производятъ въ нашей душѣ столь согласные пространственные образы; но это явленіе становится понятнымъ, какъ скоро признаемъ пространство реальною формою внѣшняго бытія.

Точно также необъяснима, съ точки зрѣнія Канта, и спеціальная связь пространственныхъ воззрѣній съ извѣстными только чувствами. По его мнѣнію, пространство есть форма воспріятія внѣшнихъ впечатлѣній, время,—внутреннихъ состояній. Но въ такомъ случаѣ мы необходимо должны-бы прилагать форму пространства къ воззрѣніямъ каждаго внѣшняго чувства, а форму времени ко всѣмъ воззрѣніямъ внутренняго чувства, какъ необходимое субъективное условіе самой возможности ихъ воспріятія. Кантъ, какъ мы знаемъ, и утверждаетъ это рѣшительно. Но такъ-ли это на самомъ дѣлѣ? Если мы внимательнѣе изслѣдуемъ и сравнимъ наши чувственныя воспріятія, то окажется, что пространственное протяженіе мы собственно приписываемъ только воспріятіямъ двухъ чувствъ: зрѣнія и осязанія. Ощущенія прочихъ чувствъ непосредственно и сами по себѣ не содержатъ никакого указанія на пространственность. Какъ извѣстно, пространство существенно опредѣляется тремя измѣреніями, кои суть: длина, широта, высота. Но имѣютъ-ли въ нашемъ ощущеніи эти

признаки пространства впечатлѣнія чувства слуха? Сравнимъ, напр., впечатлѣнія звуковъ флейты и скрипки въ ихъ полной индивидуальности, какъ они даны въ непосредственномъ ощущеніи. Который изъ нихъ пространственно, а не въ переносномъ смыслѣ, выше и ниже, вверху и внизу? Или: какъ они высоки, длинны, плотны сами по себѣ? Который изъ нихъ лежитъ налѣво, который направо, который впереди, который позади по мѣсту? Точно тоже можно сказать и объ ощущеніяхъ вкуса и запаха. Запахъ розы выше или ниже, шире или уже запаха фіалки и т. п.?

Правда, звуковыя ощущенія мы привыкли соединять съ представленіемъ пространства, напр., звукъ мы представляемъ идущимъ отъ опредѣленнаго пункта пространства, распространяющимся въ пространствѣ посредствомъ движенія или колебанія волнъ воздуха; по направленію и силѣ звука судимъ о мѣстѣ, о близости или отдаленности звучащаго предмета. Но при ближайшемъ анализѣ этихъ явленій оказывается, что эти пространственныя опредѣленія только внѣшнимъ образомъ связываются съ ощущеніями упомянутыхъ трехъ чувствъ чрезъ соотношеніе и связь ихъ съ показаніями чувствъ зрѣнія и осязанія и что во впечатлѣніяхъ чувствъ слуха, обонянія, вкуса самихъ по себѣ и непосредственно нѣтъ никакого указанія на пространство. Безъ дополненія ощущенія этихъ чувствъ чувствами зрѣнія и осязанія, что достигается постепенно и навыкомъ, мы не имѣли бы никакого понятія о пространствѣ или мѣстѣ звуковъ, запаховъ, точно также какъ безъ чувства слуха и обонянія—о тонахъ и запахахъ.

То, что мы замѣтили противъ необходимости приложенія пространства, какъ субъективной формы познанія, къ воспріятіямъ всѣхъ внѣшнихъ чувствъ, имѣетъ мѣсто и относительно формы времени, какъ необходимой формы внутреннихъ воспріятій. И здѣсь не все мы неизбѣжно представляемъ существующимъ во времени; такъ, напр., математическія положенія, логическія опредѣленія, правила языка, нравственные законы и предписанія мы можемъ представлять безъ всякаго временнаго процесса. Самая вѣчность (напр. у Спинозы, Шлейермахера) не есть безконечно продолжающееся временное бытіе, но бытіе внѣ всякаго времени или безвременное бытіе.

Сказанное нами не тотъ, конечно, имѣетъ смыслъ, будт-

не все воспринимаемое нами существуетъ въ пространствѣ и времени, но тотъ, что пространственныя и временныя опредѣленія составляютъ не субъективныя только условія нашего познанія, но реальныя опредѣленія и самыхъ вещей, внѣ насъ существующихъ. Если-бы они были только субъективными формами познанія, то должны-бы налагаться нашимъ умомъ на всѣ представленія безъ исключенія. Если-же на самомъ дѣлѣ, какъ мы видѣли, этого нѣтъ (напр. въ впечатлѣніяхъ слуха, обонянія), а тѣмъ не менѣе мы, вслѣдствіе сопоставленія ихъ съ данными зрѣнія, относимъ ихъ къ данному пространству, то это показываетъ, что основаніе къ тому заключается не въ субъективныхъ условіяхъ нашего чувственнаго познанія, но въ чисто эмпирическихъ фактахъ, заставляющихъ насъ считать и эти впечатлѣнія имѣющими отношеніе къ пространству.

Точно также, какъ согласіе пространственныхъ показаній различныхъ чувствъ и независимость ихъ отъ субъективныхъ условій нашего познанія, реальное значеніе разсматриваемыхъ нами понятій доказываетъ и совпаденіе результатовъ, раціонально выведенныхъ изъ апріорныхъ представленій пространства и времени, съ дѣйствительнымъ бытіемъ вещей. Такъ напр. если мы сравнимъ данный нашимъ мышленіемъ трехугольникъ съ реальнымъ трехугольникомъ, то при всѣхъ опытахъ измѣненія найдемъ, что въ послѣднемъ вполнѣ оправдывается и подтверждается тотъ же законъ, который данъ намъ и чистымъ мышленіемъ, именно, что сумма угловъ равняется двумъ прямымъ; тоже должно сказать и о другихъ математическихъ положеніяхъ. Но въ тоже время мы ясно сознаемъ и различаемъ, что мыслимый нами, математическій трехугольникъ не есть тоже самое, что реальный трехугольникъ, точно также какъ и всякая другая геометрическая фигура не есть тоже, что соотвѣтствующій ей предметъ. Это доказываетъ, кромѣ нашего сознанія, и тотъ простой фактъ, что ни одинъ дѣйствительный трехугольникъ или кругъ не осуществляетъ всей правильности и точности линій идеальнаго, мыслимаго треугольника или круга. Что-же отсюда слѣдуетъ? Независимое отъ опыта происхожденіе математическихъ построеній и вслѣдствіе этого нѣкоторое отличіе ихъ отъ реальнаго отображенія въ дѣйствительности показываетъ не эмпирическое

происхожденіе идеи пространства въ нашемъ умѣ; въ этомъ мы согласны съ Кантомъ; но въ тоже время согласіе реальныхъ пространственныхъ опредѣленій съ независимыми отъ нихъ математическими опредѣленіями показываетъ, что и самымъ вещамъ принадлежатъ пространственныя свойства, которыя вполнѣ согласуются съ идеею пространства, даннаго въ нашемъ умѣ. Отсюда видно, что пространство и время суть формы, принадлежащія не только субъекту, но и объекту, не только нашему познающему уму, но и познаваемому бытію. Различіе между ними состоитъ только въ томъ, что въ нашемъ умѣ онѣ даны въ идеальной формѣ, тогда какъ внѣ нашего ума, въ своихъ конкретныхъ проявленіяхъ, онѣ только приближаются къ этой формѣ, что, какъ показываетъ и опытъ, нисколько не противорѣчитъ ихъ единству и совпаденію, дѣлающему возможнымъ примѣненіе математики къ познанію природы и ея законовъ.

Несостоятельность субъективной теоріи пространства и времени дѣлаетъ очень сомнительнымъ и достоинство тѣхъ примѣненій, которыя могутъ быть сдѣланы изъ нея при рѣшеніи различныхъ научныхъ и философскихъ вопросовъ, на что Кантъ и его послѣдователи указываютъ, какъ на косвенное доказательство въ ея пользу. Съ одной стороны, ея преимущества въ этомъ отношеніи предъ теоріею, признающею объективное значеніе этихъ понятій, обманчивы и далеко не такъ велики, какъ думаетъ критическая философія, съ другой,—послѣдовательное проведеніе субъективной теоріи пространства и времени можетъ привесть и къ такимъ, разрушительнымъ для знанія и жизни результатамъ, которые гораздо важнѣе, чѣмъ предполагаемая невозможность рѣшить тѣ или другіе частные метафизическіе вопросы въ противоположной теоріи. Кантъ, прежде всего, вмѣняетъ себѣ въ заслугу то, что только съ точки зрѣнія его теоріи пространства и времени можетъ быть несомнѣнно доказана независимость отъ опыта и, вслѣдствіе этого, абсолютная необходимость положеній математическихъ, какъ основанныхъ на чисто апріорной идеѣ пространства, чѣмъ по связи математики съ естествознаніемъ полагается твердое основаніе для чисто научнаго, раціональнаго изученія законовъ природы. Но если раціональное значеніе математики и ея примѣненій къ естество-

знанію утверждается на такомъ основаніи, какъ субъективное происхожденіе и значеніе формъ пространства и времени, то это основаніе слишкомъ ненадежно; потому что ничто не ручается при такомъ воззрѣніи, чтобы эти формы были въ точномъ и строгомъ смыслѣ необходимыми, слѣдовательно, единственно истинными и достовѣрными формами познанія. Это формы только нашего спеціально человѣческаго воззрѣнія; другія существа, что допускаетъ и Кантъ, могутъ имѣть другія формы воззрѣнія или совершенно отличныя отъ нихъ, или существенно видоизмѣненныя, напр., пространства съ двумя или пятью измѣреніями; но тогда явится и совершенно иная геометрія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣ приложенія, какія сдѣлала математика въ области естествознанія, всѣ законы, которые она наложила на природу, всѣ пути движенія и взаимнаго отношенія, какіе она предписала небеснымъ тѣламъ, окажутся пустыми мечтами *нашего* субъективнаго воззрѣнія. Если естественныя науки получили такую точность и несомнѣнность чрезъ подчиненіе своихъ наблюденій измѣренію и исчисленію, то эти качества окажутся очень сомнительными при мысли о субъективномъ только значеніи понятія о пространствѣ. Наоборотъ, то самое явленіе, что независимыя отъ опыта, выведенныя a priori изъ чистой идеи пространства положенія математическія имѣютъ полное приложеніе къ дѣйствительнымъ явленіямъ, даютъ возможность не только ихъ изучать, но даже предугадывать (напр. время солнечныхъ и лунныхъ затмѣній), ясно показываетъ, что форма пространства и времени не есть только субъективная форма познанія, но находитъ себѣ сродство и соотвѣтствіе внѣ насъ, въ мірѣ объективномъ.

По отношенію къ философіи субъективный идеализмъ хвалится тѣмъ, что его теорія пространства и времени уничтожила разногласіе между эмпиризмомъ и идеализмомъ и навсегда примирила ихъ тѣмъ, что, вопреки первому, доказала существованіе апріорнаго элемента въ нашемъ познаніи, вопреки второму, поставивши возникновеніе этихъ понятій въ связь съ дѣйствіемъ на наши чувства внѣшнихъ предметовъ, доказала существованіе внѣ насъ находящейся реальной дѣйствительности. Но если первое справедливо, то нельзя сказать того-же относительно послѣдняго. Исторія философіи показала, что Кантово признаніе, хотя независимой отъ насъ,

по совершенно неизвѣстной намъ „вещи самой по себѣ“ не только не устранило идеализма, но, напротивъ, оказало ему существенную услугу, что вскорѣ послѣ Канта и оправдалось на дѣлѣ въ возникновеніи и господствѣ чисто идеалистическихъ системъ Фихте, Гегеля и Шеллинга, внутренняя связь которыхъ съ системою Канта и зависимость отъ нея есть фактъ общепризнанный и несомнѣнный.

Субъективный идеализмъ указываетъ далѣе на преимущество своей теоріи пространства и времени при рѣшеніи нѣкоторыхъ затруднительныхъ метафизическихъ вопросовъ, возникающихъ при противоположномъ воззрѣніи на нихъ, какъ на нѣчто реальное. Но эти затруднительные вопросы или вовсе не имѣютъ серьезнаго значенія или принадлежатъ къ числу такихъ, которые не могутъ быть устранены простымъ отрицаніемъ ихъ значенія.

Что касается до космологическихъ недоумѣній въ родѣ напр., такихъ, почему, если пространство и время реальны, Богъ не сотворилъ міра тысячью годами раньше или позже, тысячью милями длиннѣе или короче, то мы сомнѣваемся, предлагала-ли гдѣ и какая метафизика подобные странные вопросы. Кажется, они выдуманы самыми послѣдователями Канта, съ нарочитою цѣлію показать превосходство своей теоріи, и принадлежатъ къ числу только возможныхъ, а не дѣйствительно существовавшихъ проблеммъ. Да и прежняя метафизика не имѣла нужды въ возбужденіи подобныхъ вопросовъ, потому что въ ней они сами собою и легко устранялись тѣмъ, что пространство и время признавались или свойствами или отношеніями вещей. Если-бы пространство, напр., признавалось само по себѣ сущимъ вмѣстилищемъ вещей, въ которомъ плавалъ-бы, такъ сказать, міръ, то мы, конечно, имѣли-бы право спросить, почему онъ не помѣщенъ въ этомъ вмѣстилищѣ правѣе или лѣвѣе, на тысячу миль дальше или ближе. Равнымъ образомъ, если-бы мы считали время чѣмъ-то реально сущимъ независимо отъ вещей, то опять могли-бы спросить о причинѣ такого или инаго начала міра въ этомъ самостоятельно текущемъ потокѣ. Но какъ скоро пространство и время признаются опредѣленіями самыхъ вещей, внѣ ихъ не имѣющими реальности, то подобнаго рода вопросы, очевидно, падаютъ сами собою. Какой можетъ быть вопросъ о

мѣстѣ, занимаемомъ міромъ въ пространствѣ, когда самаго пространства внѣ міра не существуетъ? Тоже должно сказать и относительно времени. При томъ-же, спрашивать о количествѣ лѣтъ или географическихъ миль до начала міра, какъ опредѣленій и мѣръ чистаго времени и пространства, неумѣстно и потому уже, что эти опредѣленія возникаютъ изъ реальнаго отношенія человѣка къ дѣйствительно существующимъ предметамъ природы,—отношеній, которыхъ, поэтому, и не могло быть тогда, когда не было ни природы, ни человѣка. Такъ напр., годы, мѣсяцы, дни, часы опредѣляются сравнительнымъ движеніемъ существующихъ уже вещей,—земнаго шара около солнца и около своей оси.

Что касается до вопроса о мѣстопребываніи души, который будто-бы совершенно упраздняется субъективною теоріею пространства, какъ не имѣющій смысла, такъ какъ пространство есть только субъективная форма воззрѣнія и при томъ однихъ внѣшнихъ предметовъ, то, не касаясь здѣсь подробно этого психологическаго вопроса, замѣтимъ, что отношеніе души къ пространству необходимо должно быть допущено на основаніи тѣсной и существенной связи ея съ вещественнымъ (слѣд. пространственнымъ) тѣломъ. Если душа не механически только соединена съ организмомъ, но составляетъ въ этомъ соединеніи съ нимъ одно, цѣльное человѣческое существо, то, очевидно, пока она соединена съ тѣломъ, она должна имѣть ближайшее отношеніе какъ къ частнымъ физіологическимъ (слѣд. мѣстнымъ) процессамъ, такъ и къ общей формѣ существованія всего нашего организма (пространству). Дѣйствительно, такое отношеніе показываетъ не только общая, такъ называемая, зависимость души отъ тѣла, но и прямые факты, показывающіе мѣстное пріуроченіе извѣстныхъ психическихъ дѣятельностей къ извѣстнымъ частямъ организма. Эти факты ни коимъ образомъ не могутъ быть объяснены при субъективномъ воззрѣніи на пространство. Съ точки зрѣнія Канта никакъ нельзя привести сколько нибудь достаточнаго объясненія, почему наша душа, существо не матеріальное, локализируетъ свои отправленія. На семъ основывается, напр., наше неискоренимое сознаніе, что процессъ мышленія совершается въ передней части головы, что тоска давитъ сердце, что мы видимъ именно глазомъ, слышимъ ухомъ, осязаемъ рукою и

пр. Если-бы пространство было только субъективною формою воззрѣнія, то мы не видимъ причины, почему-бы съ равнымъ правомъ мы не могли-бы относить извѣстные психическіе акты къ другимъ частямъ тѣла, чѣмъ къ тѣмъ, къ которымъ относимъ ихъ теперь; почему-бы, напр., не представлять намъ мышленіе совершающимся не въ головѣ, а въ рукѣ, зрѣніе въ ухѣ и т. п. *).

Итакъ услуги Кантовой теоріи пространства и времени для математики, естествознанія и философіи очень сомнительны. Для послѣдней онѣ равняются простому устраненію нѣкоторыхъ предполагаемыхъ или дѣйствительно затруднительныхъ метафизическихъ проблемъ.

Но сомнительныя выгоды его теоріи далеко перевѣшиваются несомнѣнными невыгодами ея въ дальнѣйшемъ примѣненіи ея результатовъ въ знаніи и жизни. Мы уже видѣли, что, думая положить своею теоріею прочное основаніе для естествознанія, Кантъ на самомъ дѣлѣ разрушаетъ его достовѣрность, обращая весь внѣшній міръ съ его пространственными и временными различіями въ субъективный призракъ и тѣмъ пролагая дорогу идеализму. Но разрушительное вліяніе его теоріи идетъ гораздо дальше. Повидимому, понятія о пространствѣ и времени такія абстрактныя понятія, что такое или иное мнѣніе о нихъ въ метафизикѣ не можетъ имѣть никакого вліянія помимо теоретической области знанія. Но не такъ на самомъ дѣлѣ. Вся наша жизнь, вся наша нравственная дѣятельность состоитъ въ послѣдовательномъ, временномъ осуществленіи извѣстныхъ цѣлей, всѣ наши юридическія и соціальныя отношенія (напр. право собственности, какъ обладаніе извѣстными матеріальными предметами) такъ проникнуты убѣжденіемъ въ реальности пространства и времени, что, съ уничтоженіемъ истины этого убѣжденія, становятся невозможными. Такъ напр., понятія раскаянія, награды, наказанія немыслимы безъ *временно* предшествующаго дѣйствія и во времени слѣдующаго результата этого дѣйствія. Все, что дѣлаетъ наши поступки нравственными, юридически правыми и не правыми, зависитъ отъ

*) О наиболѣе серьезномъ возраженіи Канта противъ теоріи, признающей реальность пространства и времени,—что, допуская ее, мы впадаемъ въ пантеизмъ, рѣчь будетъ впереди.

времени и мѣста ихъ совершенія, предполагаетъ пространство и время, какъ реальныя опредѣленія вещей внѣ насъ существующихъ и собственнаго нашего бытія. Поэтому, если эти понятія—субъективный призракъ, то точно такой-же призракъ мораль и право. Поэтому Кантъ обманывается, когда думаетъ, что его теоретическая философія оставляетъ совершенно неприкосновенною практическую и что послѣдняя, независимо отъ первой, даетъ познаніе о дѣйствительныхъ предметахъ, о долгѣ, о Богѣ, о безсмертіи. Уже Шопенгауэръ вывелъ то совершенно послѣдовательное заключеніе изъ раздѣляемой имъ теоріи Канта, что съ уничтоженіемъ реальности пространства и времени, какъ вещей самихъ по себѣ, не можетъ удержаться и множественность людей, какъ существъ ограниченныхъ извѣстнымъ мѣстомъ и временемъ. Отсюда его дальнѣйшее заключеніе, что *многіе* люди, — это только призракъ, что на самомъ дѣлѣ существуетъ только одна безпространственная и безвременная *воля*. Но мораль и право предполагаютъ реальную множественность людей; если эта множественность только призракъ, то точно также нравственность и право *).

2. Подвергая критическому разбору субъективную теорію пространства и времени, мы не только показали ея несостоятельность, но и представили несомнѣнныя данныя, которыя заставляютъ насъ признать объективное значеніе этихъ понятій. Пространство и время есть реальная принадлежность самыхъ вещей, а не субъективная только форма познанія ихъ. Но этимъ общимъ выводомъ не рѣшается еще окончательно вопросъ о дѣйствительномъ ихъ значеніи. Мы видѣли, что и мнѣнія философовъ, признавшихъ ихъ реальность, далеко не согласны между собою въ дальнѣйшемъ опредѣленіи значенія этихъ понятій. Поэтому возникаетъ вопросъ, въ чемъ-же состоитъ истинная реальность времени и пространства?

Прежде всего, мы не можемъ остановиться на томъ мнѣніи, что пространство и время суть самостоятельно сущіе, независимые отъ вещей, предметы. Пространство, напр., мы не можемъ представлять себѣ чѣмъ-то въ родѣ воздуха, въ которомъ плаваютъ всѣ вещи, время чѣмъ-то въ родѣ Гераклито-

*) Kirchmann. Erläuter. zu Kant's Kritik d. r. Vernunft. 1870, p. 15.

вой рѣки, по которой неудержимо несется все существующее. Если-бы они были такими предметами, то должны-бы заявить чѣмъ-либо о своемъ, независимомъ отъ вещей, существованіи. Для всѣхъ другихъ реальныхъ предметовъ такими метафизическими признаками, свидѣтельствующими о ихъ реальности, служатъ признаки такъ называемаго дѣйствія и страданія (actio et passio), то есть, какъ они должны производить на насъ какое либо впечатлѣніе, такъ и испытывать съ нашей стороны, или со стороны другихъ предметовъ, воздѣйствіе на нихъ. Правда, въ обыкновенной рѣчи мы постоянно говоримъ о такомъ дѣйствіи и воздѣйствіи; говоримъ, напр., о возможности сократить разстояніе, протянуть время; говоримъ о всесокрушающемъ и все уничтожающемъ дѣйствіи времени и пр. Но при ближайшемъ вниманіи сейчасъ-же оказывается, что это не болѣе, какъ метафорическія выраженія; то, что мы относимъ здѣсь на счетъ пространства и времени самихъ по себѣ, должно быть отнесено вполнѣ на счетъ вещей и явленій, существующихъ въ пространствѣ и времени. Если-бы никакія внѣшнія или внутреннія причины измѣненія не дѣйствовали въ предметахъ, не измѣняли-бы ихъ положенія и состоянія, то они оставались бы навсегда неподвижными и неизмѣнными; пространство и время были-бы безсильны противъ нихъ. Такъ наше *я*, если-бы не заключало источника своей жизни и измѣненій въ самомъ себѣ и въ окружающихъ его условіяхъ, пребывало-бы вѣчнымъ и недоступнымъ временному процессу бытія. Предметы внѣшніе, какъ справедливо замѣтилъ Шопенгауэръ, въ силу физическаго закона косности или инерціи, если-бы на нихъ не дѣйствовали другіе предметы и не сообщали имъ движенія, не вызывали-бы перемѣнъ въ ихъ положеніи, оставались-бы вѣчно неизмѣнными. Итакъ то, что мы называемъ дѣйствіемъ пространства и времени и воздѣйствіемъ на нихъ, въ сущности есть дѣйствіе и воздѣйствіе вещей, существующихъ въ пространствѣ и времени, и немыслимо безъ нихъ. — Далѣе, чтобы быть реальными объектами, пространство и время должны бы имѣть какія либо *положительныя* реальныя свойства или качества, какъ и прочія реальныя вещи, именно, —свойства бытія матеріальнаго (если они имѣютъ матеріальную реальность) или духовнаго, потому что только въ той или иной формѣ мыслимы нами

реальныя вещи. Что о времени самомъ по себѣ ни того ни другаго сказать нельзя, само собою понятно; если мы и можемъ представить себѣ время, какъ нѣчто самостоятельное, то скорѣе какъ нѣкоторую силу, постоянно разрушающую и уничтожающую всякое бытіе, какъ абсолютное отрицаніе всякаго бытія, но не какъ силу самаго бытія. Что касается до пространства, то мы знаемъ, что положительный характеръ ему, какъ самому по себѣ сущему бытію, думалъ придать Декартъ чрезъ отожествленіе понятія о протяженіи съ понятіемъ о матеріи, въ слѣдствіе чего и явилась возможность мыслить протяженіе, какъ субстанцію всего матеріальнаго. Но такое отожествленіе пространства и матеріи не можетъ быть допущено. Матерію мы мыслимъ существующею *въ пространствѣ,* сплошь-ли наполняющею его, или въ видѣ атомовъ, но не смѣшиваемъ ее съ самымъ пространствомъ. И это вполнѣ законно; матерія имѣетъ извѣстныя качества, напр.: плотность, вѣсъ, проницаемость, даже форму. Но, считая ее тожественною съ пространствомъ, можемъ-ли мы сказать, что пространство или часть его непроницаемы, плотны, вѣсомы, имѣютъ сами по себѣ то или иное очертаніе и пр. Очевидно, нѣтъ. Въ слѣдствіе такого отличія ихъ мы въ абстракціи можемъ мыслить пространство совершенно чистымъ отъ матеріи (напр. при построеніяхъ геометрическихъ), но не наоборотъ, что и показываетъ, что то и другое понятія не тожественны.

Если-же теперь пространство и время не могутъ быть самостоятельно сущими и независимыми отъ вещей объектами, то съ точки зрѣнія реальнаго пониманія ихъ остается, повидимому, единственно правильнымъ заключеніе, что они составляютъ принадлежность самыхъ вещей, суть ихъ свойства или качества. Но какого рода вещей, какого рода бытія свойствами они могутъ быть?

Если отъ эмпирическихъ, временно-пространственныхъ опредѣленій вещей обратимся къ чистому понятію пространства и времени самихъ по себѣ, то увидимъ, что они обладаютъ предикатами необходимости, всеобщности, безконечности; но такихъ свойствъ не представляютъ намъ конкретныя вещи; въ дѣйствительномъ, эмпирическомъ бытіи мы не видимъ ничего всеобщаго, необходимаго, безконечнаго. И такъ, повиди-

димому, ясно, что сами по себѣ они могутъ быть свойствами только такого бытія, которое одно лишь можетъ обладать подобнаго рода свойствами,—абсолютнаго, божественнаго. Къ такой мысли, какъ мы знаемъ, склонялись даже нѣкоторые философы съ теистическимъ міросозерцаніемъ (напр. Кларкъ); они готовы были отожествить абсолютное пространство и время съ божественною безконечностью и вѣчностью. Но особенное значеніе и смыслъ такое воззрѣніе должно было получить въ идеалистической философіи, гдѣ пространство и время, съ ихъ предикатами всеобщности и безконечности, всего естественнѣе могли явиться модусами или модификаціями абсолютнаго бытія. Такъ мы видѣли, что протяженіе Спиноза почиталъ модусомъ абсолютной субстанціи, а Гегель пространство и время самыми общими, а потому и самыми реальными опредѣленіями абсолютной идеи, въ какой мѣрѣ она является въ формѣ инобытія (природы). Но такое воззрѣніе на нихъ, очевидно, стоитъ въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи съ понятіемъ объ абсолютномъ. Не только по обыкновенному (теистическому) воззрѣнію на абсолютное, какъ на Существо всесовершенное, но и по представленію о немъ въ идеалистической философіи оно должно быть мыслимо, какъ противоположность частному, ограниченному бытію въ томъ смыслѣ, что оно есть бытіе единое и неизмѣнное, не подверженное, слѣдовательно, дѣлимости на части или процессу временнаго измѣненія. Но можемъ-ли мы сохранить за нимъ эти предикаты, если внесемъ въ понятіе его пространство и время, какъ модусы или моменты его бытія? Абсолютное пространство и время мы, конечно, можемъ отличать отъ эмпирическаго; но нельзя забывать, что и въ этой своей формѣ они носятъ на себѣ существенный и неотъемлемый признакъ безконечной дѣлимости; въ пространствѣ мы необходимо мыслимъ возможность неограниченнаго дѣленія на части; во времени,—различіе дискретныхъ моментовъ. Но въ такомъ случаѣ и самому абсолютному, въ какой мѣрѣ оно принимаетъ на себя эти формы, мы должны будемъ приписать эти, столь противорѣчащія понятію его, свойства; мы должны будемъ уравнять его съ бытіемъ матеріальнымъ. Не говоримъ о томъ, что абсолютное пространство и время не составляютъ чего-либо отдѣльнаго отъ эмпирическаго пространства и времени и ему противо-

положнаго. Дѣйствительныя пространства и времена, какъ справедливо замѣтилъ Кантъ, составляютъ части абсолютнаго пространства. Но въ такомъ случаѣ не только общія формы пространства и времени, но и дѣйствительныя временно-пространственныя вещи должны быть также признаны частями и моментами абсолютнаго; мы должны будемъ допустить пантеизмъ въ самой рѣзкой и грубой формѣ. Спиноза думаетъ уклониться отъ этого вывода, пожертвовавъ однимъ изъ этихъ понятій (временемъ) въ пользу другаго (пространства). Правда, время, мыслимое не иначе какъ въ видѣ дискретныхъ моментовъ, представляетъ наиболѣе рѣзкое противорѣчіе понятію объ абсолютномъ; съ идеею пространства удобнѣе можетъ быть согласуемо представленіе о вѣчности и неизмѣнности. Но, съ одной стороны, понятія пространства и времени до такой степени тѣсно и существенно связаны въ нашемъ мышленіи и дѣйствительности, что невозможно разъединять ихъ, утверждая реальность одного и отрицая истину другаго; они стоятъ или падаютъ вмѣстѣ Съ другой стороны, такимъ утвержденіемъ истины одного абсолютнаго пространства мы ровно ничего не выигрываемъ; потому что, если время представляетъ дискретные моменты и сопровождается понятіемъ постояннаго измѣненія, то и пространство въ свою очередь представляетъ дискретныя части и сопровождается понятіемъ дѣлимости; для абсолютнаго одно не лучше другаго.

Повидимому, удачнѣе уклоняется отъ представленнаго нами противорѣчія Гегель, когда пространство и время считаетъ самыми общими формами инобытія абсолютнаго,—природы; то и другое являются здѣсь, какъ и слѣдуетъ, именно предикатами бытія противоположнаго абсолютному и понятіе абсолютнаго остается неповрежденнымъ. Но все достоинство подобнаго воззрѣнія сейчасъ-же теряется, какъ скоро вспомнимъ, что мнимое инобытіе абсолютнаго есть однако-же его собственное инобытіе, что природа въ сущности есть только модификація абсолютнаго, такъ что названіе пространства и времени формами инобытія нисколько въ сущности не противополагаетъ ихъ абсолютному; въ томъ или иномъ видѣ они становятся моментами его собственнаго бытія. Но и независимо отъ этого недостатка, общаго всѣмъ идеалистиче-

скимъ системамъ, самое понятіе Гегеля о пространствѣ и времени не выдерживаетъ критики. Онъ защищаетъ реальность ихъ тѣмъ, что, по его мнѣнію, самое общее есть eo ipso и самое дѣйствительное и потому они, какъ наиболѣе общія опредѣленія міроваго бытія, суть и самое реальное изъ всего, что мы ни знаемъ въ природѣ. Но опытъ показываетъ намъ, что самое реальное въ мірѣ есть не общее, а конкретное, живое, опредѣленное; общее безъ конкретнаго не имѣетъ ни силы, ни жизни, ни дѣйствительности. Въ отношеніи ко всей совокупности міроваго бытія самая общая основа реальности конкретныхъ вещей есть матерія для предметовъ чувственныхъ, духовная субстанція для духовныхъ; но и эти основы міроваго бытія получаютъ истинную реальность только индивидуализируясь въ отдѣльныхъ матеріальныхъ предметахъ и живыхъ органическихъ и духовныхъ существахъ. При такомъ конкретномъ характерѣ истинно реальнаго бытія несправедливо утверждать, будто такія всеобщія опредѣленія, какъ пространство и время, не только реальны сами по себѣ, но, какъ наиболѣе общее, суть и наиболѣе реальное въ міровомъ бытіи. Напротивъ, безъ конкретныхъ вещей, существующихъ въ пространствѣ и времени, сами они не имѣли-бы никакой силы и значенія. Поэтому и парадоксальный примѣръ, приведенный Гегелемъ въ защиту своей мысли о реальности этихъ понятій, именно, что собственно убиваетъ человѣка не кирпичъ падающій на его голову съ крыши, а пространство и время, т. е. быстрота и направленіе паденія кирпича, такъ и остается парадоксомъ. Гегель забылъ, что въ кирпичѣ вся суть дѣла; что безъ него не могло-бы быть ни быстроты, ни направленія пространства и времени самихъ по себѣ.

Несостоятельность идеалистическаго пониманія объективности пространства и времени приводитъ насъ къ тому, единственно остающемуся намъ, заключенію, что они суть опредѣленія или принадлежности реальнаго бытія, но не абсолютнаго, а ограниченнаго или міроваго. Такимъ образомъ мы приходимъ къ тому мнѣнію, что пространство и время суть свойства или качества дѣйствительныхъ вещей,—мнѣнію, раздѣленному Локкомъ и нѣкоторыми другими философами. Но и противъ этого мнѣнія, преимущественно съ точки зрѣ-

нія субъективнаго идеализма, были возбуждаемы возраженія, которыя на первый взглядъ кажутся основательными.

Если-бы, говорятъ, пространство и время были существенно принадлежащими предметамъ ихъ свойствами, то, съ уничтоженіемъ въ нашей мысли предметовъ, уничтожились-бы и ихъ свойства; sublata re, tollitur qualitas rei; съ огнемъ уничтожается и свойство его теплоты, съ водою ея жидкость. Но мы можемъ мысленно удалить всѣ предметы изъ пространства и времени, но при этомъ представленіе какъ того, такъ и другаго не исчезнетъ. Напротивъ, мы необходимо представляемъ, что и за исчезновеніемъ всѣхъ предметовъ въ пространствѣ и времени со всѣми ихъ свойствами самое время и пространство не исчезаютъ. Значитъ, какъ то, такъ и другое, не свойства предметовъ, но нѣчто отъ нихъ различное.

Далѣе, если-бы пространство было свойствомъ вещей, то между вещами или тамъ, гдѣ мы предполагаемъ отсутствіе вещей, не должно-бы быть и пространства, напр., между атомами или между частями, составляющими вещи. Но мы никакъ не можемъ представить такого отсутствія пространства между вещами или частицами вещей. Итакъ, если пространство мы необходимо представляемъ существующимъ не только въ вещахъ, но и внѣ ихъ и безъ нихъ, то оно не можетъ быть свойствомъ самыхъ вещей. Все сказанное нами о пространствѣ, очевидно, можетъ быть примѣнено и къ понятію времени.

Подобнаго-же рода затрудненій не избѣжимъ мы и тогда, если понятіе свойства вещей замѣнимъ понятіемъ ихъ отношенія и вмѣстѣ съ Лейбницемъ и Вольфомъ будемъ считать пространство и время отношеніями вещей между собою. По этому мнѣнію, существованіе отдѣльныхъ вещей, находящихся между собою въ отношеніяхъ совмѣстности и послѣдованія, производитъ въ насъ представленія пространства и времени. Если-бы это было такъ, то пространство и время могли-бы быть мыслимы не иначе, какъ съ самыми вещами, отношенія которыхъ они составляютъ и за уничтоженіемъ въ нашей мысли самыхъ предметовъ не оставалось-бы и понятій ихъ отношенія (т. е. пространства и времени), потому что не было-бы ничего, что къ чему-бы относилось. Но мы видимъ

противное; мы не только мыслимъ абсолютное пространство и время безъ всякаго отношенія къ реальнымъ предметамъ, но изъ этихъ понятій a priori построеваемъ цѣлую систему отношеній математическихъ, независимыхъ отъ отношеній между дѣйствительными предметами.

Кромѣ того, самое понятіе отношенія, которое прилагается къ пространству и времени Лейбнице-Вольфовою школою, неопредѣленно и запутанно. Какія здѣсь разумѣются отношенія между вещами, дѣйствительныя или мыслимыя только? Если они суть дѣйствительныя, то они суть временныя и пространственныя; но такого рода отношенія, чтобы быть мыслимыми, предполагаютъ уже пространство и время, какъ нѣчто предшествующее этимъ отношеніямъ и лежащее въ ихъ основѣ. Потому что мы должны сперва предположить существованіе предметовъ въ пространствѣ и времени, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ мыслить о временно-пространственныхъ ихъ отношеніяхъ, каковы напр., относительная ихъ величина, отдаленность, близость, большая или меньшая скорость движенія и т. п. Если-же они суть только мыслимыя, нами устанавливаемыя отношенія между предметами, то въ такомъ случаѣ они не будутъ уже реальными отношеніями вещей, а только субъективными формами познанія ихъ. Взглядъ Лейбница такимъ образомъ сольется съ теоріею Канта.

Но если теперь послѣднее, остававшееся единственно возможнымъ, заключеніе о пространствѣ и времени, какъ о свойствахъ вещей или ихъ отношеніяхъ, оказывается несостоятельнымъ, то мы, повидимому, потеряли всякую надежду дать какое-бы то ни было разъясненіе этихъ понятій. Не должны ли мы возвратиться къ тому-же замѣчанію бл. Августина, которымъ начали наше изслѣдованіе; „пока у меня не спрашиваютъ, что такое время“ (прибавимъ: и пространство), „я ясно понимаю, что оно такое; но какъ скоро я хочу объяснить это понятіе другимъ, оказывается, что я ничего не знаю“.

Но подобное признаніе, если-бы въ немъ состояло окончательное рѣшеніе вопроса о разсматриваемыхъ нами понятіяхъ, слишкомъ-бы плохо рекомендовало нашу науку. Поэтому мы должны попытаться еще разъ остановиться на послѣднемъ рѣшеніи вопроса о пространствѣ и времени и по-

смотрѣть, дѣйствительно-ли возраженія, выставленныя противъ него, такъ неотразимы, какъ кажется.

Прежде всего замѣтимъ, что названіе пространства и времени свойствами вещей, дѣйствительно, не совсѣмъ удачно и способно вызвать недоразумѣнія. Свойство, какъ показываетъ самое слово, есть нѣчто *свое*, отличающее одну вещь отъ другой, обособляющее ее, какъ опредѣленную вещь въ ряду другихъ. Но пространство и время составляютъ общую принадлежность всѣхъ вещей; сами по себѣ они не отличаютъ одну вещь отъ другой, но, напротивъ, обобщаютъ ихъ въ извѣстномъ отношеніи. Отличаетъ одну вещь отъ другой и составляетъ отличительное свойство каждой не пространство и время вообще, но различныя опредѣленности ихъ. Такъ одна вещь можетъ быть больше или меньше другой, имѣть извѣстное, свойственное себѣ только, очертаніе или фигуру, продолжать свое существованіе большее или меньшее время и т. п. и этими конкретными, временно - пространственными свойствами отличаться отъ другихъ вещей; но пространство и время сами по себѣ совершенно одинаковы и однородны для каждой вещи; пространство, занимаемое однимъ предметомъ, не отличается отъ пространства, занимаемаго другимъ. Итакъ пространство и время, какъ универсальная и однородная принадлежность всѣхъ вещей безъ исключенія, условливающая самую возможность частныхъ временно-пространственныхъ свойствъ вещей, отличающихъ ихъ одну отъ другой, правильнѣе могутъ быть названы не свойствами, а всеобщею существенною принадлежностью реальнаго бытія, которая и служитъ причиною того, что это бытіе является намъ въ видѣ отдѣльныхъ, конкретныхъ вещей, какъ бытіе множественное и потому ограниченное. Но такого рода существенная принадлежность предмета, которая условливаетъ только самый способъ или образъ его существованія, независимо отъ тѣхъ или другихъ качественныхъ особенностей его (содержанія), метафизика обыкновенно называетъ способомъ или *формою* его бытія. Такимъ образомъ пространство и время могутъ быть названы *формами ограниченнаго бытія*. Съ этимъ опредѣленіемъ сходится и то, которое называетъ ихъ *формами ограниченія вещей*, потому что именно пространство и время дѣлаютъ вещи ограниченными и конечными; бытіе неогра-

ниченное предѣлами пространства и времени есть абсолютное.

Но такъ какъ подъ общую категорію ограниченнаго бытія подпадаетъ не только чувственная дѣйствительность (природа), но и наше собственное духовное бытіе и, притомъ, не только бытіе вообще, но всѣ проявленія его, въ томъ числѣ и наше познаніе, то, очевидно, пространство и время составляютъ формы не только внѣшняго, объективнаго, но и внутренняго, субъективнаго бытія, и не только бытія, но и познанія. Въ этомъ смыслѣ они должны быть признаны столько-же объективными, какъ и субъективными формами какъ бытія, такъ и познанія. Такимъ образомъ наше понятіе о нихъ не отрицаетъ воззрѣнія Канта, но включаетъ его въ себя, уничтожая лишь его односторонность, по которой они признаются *только* субъективными формами познанія.

Но намъ скажутъ: много-ли вы выигрываете, признавая пространство и время формами существованія вещей, а не свойствами ихъ? Не есть-ли это замѣна только одного слова другимъ, не устраняющая нисколько тѣхъ затрудненій, которыя возникали изъ признанія ихъ свойствами вещей. Форма, перифразируемъ прежнее возраженіе, мыслима не иначе, какъ въ связи съ вещью, форму которой она составляетъ. Если-бы, поэтому, пространство и время были формами бытія вещей, то за исключеніемъ въ нашей мысли вещей не осталось-бы и формы ихъ. Но мы можемъ мыслить пространство и время независимо и въ чистотѣ отъ вещей, ихъ наполняющихъ; слѣдовательно, они не могутъ быть и формами вещей, точно также, какъ не могутъ быть и свойствами ихъ.

Остановимся на этомъ возраженіи и посмотримъ, такъ-ли оно неопровержимо, какъ полагаетъ субъективный идеализмъ.

Прежде всего, дѣйствительно-ли вѣрна мысль, лежащая въ его основѣ,—именно, что мы можемъ *представить* чистое пространство и время безъ вещей, въ нихъ находящихся? При болѣе внимательномъ психологическомъ анализѣ оказывается, что такое представленіе невозможно. Что касается до времени, то это очевидно; мысля о времени, я никакъ не могу отрѣшиться отъ своего собственнаго *я*, какъ объекта существующаго во времени; осуществить это представленіе я могу не иначе, какъ протягивая, такъ сказать, въ моемъ воображе-

ніи свое собственное существованіе въ абстракціи отъ всѣхъ конкретныхъ опредѣленій моего бытія, представленій, чувствъ, мыслей и пр.; понятіе чистаго времени неизбѣжно совпадаетъ съ сознаніемъ моего собственнаго бытія; не мысля себя, я не могу мыслить о времени. Что касается до пространства, то на первый взглядъ представляется, что я какъ будто могу представить чистое пространство, опустошенное, такъ сказать, отъ всѣхъ конкретныхъ вещей. Но на самомъ дѣлѣ, какъ показываетъ психологическое наблюденіе, мы при этомъ самую пустоту мыслимъ какъ нѣкоторый предметъ, который повсюду наполняетъ поле нашего зрѣнія и которому мы даже придаемъ нѣкоторыя свѣтовыя свойства,—представляемъ напр. его свѣтлымъ или темнымъ или сѣрымъ, чѣмъ-то въ родѣ безбрежнаго воздуха или тумана, окружающаго насъ. Точно также, представляя въ нашемъ умѣ лишенныя, повидимому, всякой эмпирической предметности, опредѣленія чистаго пространства (геометрическія точки, линіи, фигуры) мы на самомъ дѣлѣ не отрѣшаемся вполнѣ отъ представленій реальнаго бытія, воображаемъ себѣ напр. геометрическія черты въ видѣ черточекъ извѣстнаго, напр. чернаго, цвѣта и т. п. Итакъ нельзя сказать, чтобы мы могли представлять абсолютно чистое пространство и время безъ вещей (воображаемыхъ, конечно), наполняющихъ то и другое. Но если это такъ, то сила приведеннаго выше возраженія падаетъ и остается неприкосновеннымъ наше положеніе, что они суть неотдѣлимыя отъ вещей формы ихъ бытія,—такъ называемое, чистое время, форма бытія нашего собственнаго *я*, чистое пространство—форма внѣшняго намъ бытія, какъ реальнаго, такъ и нами представляемаго.

Однако-же говоря это, мы вовсе не думаемъ утверждать, что *понятіе* о чистомъ пространствѣ и времени невозможно. Ближайшимъ образомъ изъ сказаннаго нами слѣдуетъ только то, что невозможно или неосуществимо *представленіе* или, какъ выражается Кантъ, чувственное воззрѣніе ихъ. Но вполнѣ возможно и осуществимо раціональное *понятіе* о нихъ, т. е. *отвлеченіе* отъ содержанія представленій о вещахъ одной формы ихъ бытія и мышленіе объ этой формѣ съ устраненіемъ того содержанія, форму котораго она составляетъ. Но если чистое пространство и время есть понятіе, а не воз-

зрѣніе или представленіе *), то, очевидно, и по способу своего происхожденія и по своему значенію оно должно стоять на ряду со всѣми другими понятіями, то есть, оно не можетъ быть ни чистымъ продуктомъ нашей познавательной способности, такъ какъ оно отвлечено отъ дѣйствительнаго содержанія, даетъ намъ его-же общія свойства,—и не можетъ быть въ тоже время простымъ, чистымъ отображеніемъ дѣйствительной вещи, такъ какъ въ немъ отвлечены только *нѣкоторые* признаки этой вещи; словомъ,—пространство и время не могутъ быть ни субъективными только формами познанія, ни реальными самостоятельно сущими вещами, а именно только признаками, свойствами или, какъ мы точнѣе ихъ назвали, *формами* существованія вещей. Но если таково значеніе разсматриваемыхъ нами понятій, то, очевидно, возможность мыслить ихъ въ абстракціи отъ вещей нисколько не говоритъ объ ихъ дѣйствительной независимости отъ вещей, не можетъ служить опорою того мнѣнія, что они суть *только* формы нашего познанія. Допуская такое мнѣніе, мы совершенно незаконно выводимъ заключеніе о сущности пространства и вре-

*) Ближайшее разъясненіе мысли, что чистое пространство и время не есть представленіе или воззрѣніе, какъ думаетъ Кантъ, но понятіе см. у Вундта въ его Logik. 1880. 1. B. p. 449. 450. Впрочемъ, признавая ихъ абстрактными понятіями, спѣшимъ оговориться, что мы имѣемъ здѣсь въ виду вовсе не абстракцію отъ внѣшнихъ, эмпирически данныхъ временно-пространственныхъ вещей; невозможность быть имъ такого рода понятіями ясно указана Кантомъ. Но возможна другаго рода, такъ сказать, обратная абстракція, гдѣ мы не отъ частныхъ представленій отвлекаемъ общія свойства, но отъ даннаго въ умѣ понятія отвлекаемъ тѣ частныя опредѣленія, съ которыми оно эмпирически связано Такъ отъ данной въ нашемъ умѣ обширной формы пространства и времени мы отбрасываемъ и отвлекаемъ то частное содержаніе, въ смѣшеніи съ которымъ въ дѣйствительности являются эти формы и получаемъ идею чистаго пространства и времени. Самъ Кантъ, признающій апріорное ихъ происхожденіе, замѣчаетъ, однако-же, что они не лежатъ въ насъ какъ готовыя, врожденныя понятія, но возникаютъ въ насъ вмѣстѣ съ опытомъ и по поводу опыта. Если-же они первоначально являются нашему сознанію вмѣстѣ съ содержаніемъ данныя опытомъ, то чтобы получить понятіе объ этихъ апріорныхъ формахъ, какъ о чистыхъ формахъ, мы должны отвлечь ихъ отъ содержанія, съ которымъ они слитно существуютъ въ нашемъ умѣ. Итакъ, и признавая апріорное происхожденіе пространства и времени въ нашей душѣ, мы имѣемъ право называть ихъ понятіями, а такъ какъ всякое понятіе по происхожденію и по существу предполагаетъ абстракцію, то—абстрактными понятіями.

мени на основаніи процесса субъективнаго образованія понятія о нихъ въ нашемъ умѣ. Чтобы получить такое понятіе, мы мысленно выкидываемъ изъ пространства и времени всѣ предметы, оставляемъ лишь абстрактное понятіе о формѣ ихъ бытія и отсюда заключаемъ, что и на самомъ дѣлѣ это понятіе (чистое пространство и время) можетъ существовать безъ предметовъ, какъ одна форма ихъ познанія. По позволительно-ли такое заключеніе? Если-бы намъ на самомъ дѣлѣ въ природѣ указали случаи, что, за исключеніемъ извѣстной вещи изъ даннаго пространства, остается самое пространство, какъ нѣчто реальное и ничѣмъ не наполненное vacuum, а что вещь, выключенная изъ пространства, лишилась чрезъ это пространственныхъ опредѣленій, стала быть безъ протяженія, величины, фигуры, длины, широты, то мы, конечно, имѣли-бы право сказать, что пространство не есть существенная форма бытія вещи, а нѣчто могущее существовать и независимо отъ нея, какъ реальный объектъ или какъ субъективная форма познанія. Точно также, если-бы намъ на опытѣ указали, что, за исключеніемъ вещи существующей во времени, гдѣ-либо осталось чистое, ни чѣмъ не наполненное время, а самая вещь стала существовать не во времени, а какъ-либо иначе, то опять мы могли-бы сказать, что время не есть форма бытія вещей, ибо можетъ существовать безъ нихъ. Но ничего подобнаго нѣтъ и быть не можетъ. Итакъ очевидно, что на самомъ дѣлѣ чистое пространство и время не существуютъ. Если же вопреки дѣйствительности мы мыслимъ ихъ существующими въ нашемъ умѣ, то это есть естественное явленіе познавательной дѣятельности нашего разсудка, нисколько не заставляющее отрицать реальный фактъ внѣ нашего разсудка. Способность абстракціи составляетъ самую природу этой познавательной силы. Вслѣдствіе коренныхъ законовъ нашего познанія, мы, для достиженія его цѣли, разъединяемъ и держимъ разъединеннымъ то, что на самомъ дѣлѣ существуетъ слитно и нераздѣльно; но такое разсудочное разъединеніе нисколько не говоритъ о возможности разъединенія реальнаго. Такъ, мы отвлекаемъ отъ содержанія предмета его форму и то и другое можемъ мыслить отдѣльно, въ видѣ двухъ понятій, отвлекаемъ отъ всего конечнаго бытія его самую общую форму, — пространство и время, но заключать

отсюда о реальной ихъ отдѣльности отъ бытія также неосновательно, какъ было-бы неосновательно изъ возможности мыслить какое угодно абстрактное понятіе безъ представленія частныхъ предметовъ, съ которыхъ оно снято, заключать,— будто это понятіе не имѣетъ никакого значенія внѣ нашего ума, будто признаки, входящіе въ составъ этого понятія, не составляютъ реальныхъ признаковъ тѣхъ предметовъ, которые обозначаются этимъ понятіемъ. Изъ того, напр., что мы можемъ имѣть понятіе о свѣтѣ, звукѣ вообще абстрактно отъ свѣтящихся и звучащихъ предметовъ, не слѣдуетъ, чтобы они были реальными свойствами самыхъ предметовъ; изъ того, что мы можемъ мыслить вообще человѣка, животное, не слѣдуетъ, чтобы свойства, мыслимыя въ нихъ, не могли быть свойствами дѣйствительныхъ людей, животныхъ. Точно также изъ того, что мы можемъ мыслить чистое пространство и время, не слѣдуетъ, чтобы они не составляли принадлежности реальнаго бытія, какъ его формы *).

Такимъ образомъ возможность мыслить чистое пространство и время въ абстракціи отъ вещей, нисколько не противорѣчитъ нашему опредѣленію, что они суть реальныя формы ко-

*) Изъ сказаннаго нами видно, что самое рѣшительное и сильное доказательство въ пользу субъективности формъ пространства и времени, основанное на предполагаемой возможности мыслить чистое пространство и время, не такъ рѣшительно, какъ это кажется защитникамъ этого мнѣнія. По мнѣнію Шопенгауера, истина, что пространство и время суть субъективныя формы a priori, такова, что всякому, кто находится въ здравомъ умѣ, мгновенно должна быть ясна также, какъ $2 \times 2 = 4$. „Приведите мнѣ“, говоритъ онъ, „мужика отъ сохи, растолкуйте ему вопросъ, и онъ скажетъ вамъ, что если-бы всѣ предметы на небѣ и землѣ исчезли, пространство все-таки осталось-бы; и если-бы всѣ перемѣны на небѣ и землѣ запнулись, время не переставало-бы идти“. (О волѣ въ природѣ. Пер. Фета. 1886. IX). Отсюда слѣдуетъ, что пространство и время принадлежатъ не вещамъ, а мыслящему о вещахъ нашему головному или мозговому интеллекту. Но слабость этого доказательства видна изъ того уже, что при помощи его можно доказать и совершенно обратное тому, что хочетъ доказать Шопенгауеръ. Его мужика отъ сохи мы можемъ спросить: вообрази себѣ, что на землѣ исчезли всѣ люди, а съ ними всѣ мозговые интеллекты; останется-ли безъ нихъ пространство и время въ мірѣ? Шопенгауеровъ мужикъ сказалъ-бы, что, конечно, пространство и время остались-бы и тогда, если-бы людей вовсе даже не было. Что-же отсюда должно слѣдовать? Что пространство и время вовсе не субъективныя формы нашего только интеллекта, что они суть нѣчто существующее реально, независимо отъ насъ, какъ принадлежность бытія.

нечнаго бытія. Затрудненіе, и притомъ, дѣйствительно серьезное, возникаетъ здѣсь съ другой стороны; оно заключается въ признакѣ *безконечности*, который мы необходимо соединяемъ съ этими понятіями. Какъ-бы мы ни отдаляли начало міра, какъ скоро полагаемъ его начало, мы неизбѣжно мыслимъ, что за этимъ моментомъ начала тянется пустое, безконечное время, что міръ получилъ начало *во* времени. Какъ-бы ни расширяли пространственные предѣлы мірозданія, мы не можемъ отрѣшиться отъ мысли, что за этими предѣлами простирается безконечное пространство, что міръ находится *въ* пространствѣ. Итакъ, предполагаемыя формы бытія оказываются гораздо шире того содержанія, котораго формами мы ихъ признали. Да и въ самомъ дѣлѣ, можетъ-ли быть безконечная форма конечнаго, ограниченнаго бытія? Не заключается-ли въ соединеніи этихъ понятій логическое противорѣчіе? Если пространство и время дѣйствительно безконечны, то и формами они могутъ быть только безконечнаго, иначе, — абсолютнаго или божественнаго бытія, они могутъ быть только модусами, моментами или свойствами абсолютной субстанціи, а самый временно-пространственный міръ—конкретною модификаціею этихъ свойствъ; мы впадаемъ въ рѣшительный пантеизмъ. Если-же, желая уклониться отъ этого вывода, пожелаемъ въ тоже время удержать за разсматриваемыми нами понятіями существенно принадлежащій имъ признакъ безконечности, то придемъ къ совершенно нелѣпой мысли, что существуетъ не одно, а три безконечныхъ: абсолютное существо, абсолютное пространство и время.

Мы видѣли, что на это затрудненіе указалъ еще Кантъ, какъ на неразрѣшимое съ точки зрѣнія объективности пространства и времени и въ устраненіи этого затрудненія его послѣдователи находили одно изъ доказательствъ въ пользу своей теоріи. Дѣйствительно, при понятіи о пространствѣ и времени, какъ о субъективныхъ только формахъ нашего человѣческаго познанія, исчезаютъ всякіе вопросы объ отношеніи ихъ къ чему-бы то ни было реальному, къ бытію абсолютному точно также, какъ и къ міровому. Въ этомъ отношеніи мы могли-бы позавидовать той философіи, которая сумѣла-бы разомъ и навсегда отдѣлаться отъ трудныхъ вопросовъ, составляющихъ камень преткновенія для метафизики,

если-бы только въ этомъ случаѣ истина не была принесена въ жертву невѣрной теоріи. Но и это чувство нѣкоторой зависти сейчасъ-же исчезаетъ, какъ скоро мы ближе всмотримся въ предлагаемое этою теоріею устраненіе нашихъ недоумѣній, потому что на самомъ дѣлѣ оказывается, что они въ ней нисколько не устраняются, а только замаскировываются и переносятся изъ объективной области бытія въ субъективную область познанія. Положимъ, безконечное пространство и время, какъ субъективныя формы познанія, не имѣютъ никакого реальнаго значенія внѣ нашего познанія въ приложеніи къ вещамъ самимъ по себѣ. Но въ такомъ случаѣ, какое-же значеніе этотъ признакъ безконечности имѣетъ въ нашемъ познаніи? То-ли онъ значитъ, что хотя вещи не существуютъ реально въ пространствѣ и времени, но въ силу законовъ нашего познанія мы *должны мыслить* ихъ не только временно пространственными, но и совокупность ихъ—міръ безконечно протяженнымъ и вѣчно продолжающимся во времени? Но на это, по ученію Канта, мы не имѣемъ ни малѣйшаго права; одинаково противорѣчитъ его теоріи познанія, будемъ-ли мы мыслить міръ конечнымъ или безконечнымъ, имѣющимъ начало или вѣчнымъ. И такъ, что-же значитъ безконечность пространства и времени, признакъ существенно имъ принадлежащій, по который одинаково не приложимъ ни къ вещамъ самимъ по себѣ, ни къ нашему представленію или мышленію о нихъ? И какимъ образомъ въ насъ, существахъ конечныхъ, можетъ находиться безконечная форма познанія, которой ничего не соотвѣтствуетъ ни въ дѣйствительности, ни въ нашемъ познаніи? Вотъ вопросы, едва-ли менѣе затруднительные, чѣмъ тѣ, которые возникаютъ съ признаніемъ реальности пространства и времени. Прямаго отвѣта на нихъ не даетъ Кантъ. Впрочемъ, изъ нѣкоторыхъ разъясненій его при разборѣ космологическихъ антиномій можно видѣть, что значеніе признака безконечности въ этихъ формахъ онъ полагаетъ въ томъ, что онѣ должны служить къ возбужденію и поощренію любознательности нашего ума, къ тому, чтобы при изученіи природы онъ не останавливался ни передъ какими границами пространства или времени, но неудержимо простиралъ свои изслѣдованія дальше и дальше,— въ безконечность! Но такого рода объясненіе можно назвать

болѣе остроумнымъ, чѣмъ состоятельнымъ. Не говоримъ о томъ, что это объясненіе не имѣетъ ничего спеціально доказательнаго для субъективной теоріи пространства и времени, потому что имъ удобно можетъ воспользоваться и теорія противоположная. Мы можемъ, допуская реальность ограниченнаго пространства и времени, существованіе въ насъ идеи безконечности того и другаго объяснять съ той-же телеологической точки зрѣнія, какъ и Кантъ, и тѣмъ устранить его возраженія его же оружіемъ. Но самая мысль о необходимости идеи безконечнаго пространства и времени, для возбужденія въ насъ безконечной любознательности, едва-ли можетъ быть признана вѣрною. Если даже допустимъ, что міръ ограниченъ пространствомъ и временемъ, то дѣйствительные предѣлы его, какъ показываетъ опытъ, до такой степени далеки отъ предѣловъ нашего, не только настоящаго, но и будущаго познанія, что не предвидится никакой возможности опасаться, что умъ остановится въ своемъ поступательномъ движеніи, достигнувъ предѣловъ міра въ пространствѣ и времени, и что нужно особое поощреніе его любознательности фикціею неограниченности того и другаго. Да и самая мысль, что для возбужденія въ человѣкѣ стремленія къ познанію нужна подобнаго рода фикція, кажется довольно странною. Достойно-ли понятія о высочайшемъ Виновникѣ нашей разумной природы то, что Онъ влагаетъ въ нашъ умъ обманчивыя представленія, чтобы вести насъ къ истинѣ? Ужели для возбужденія любознательности нужна нѣкоторая уловка, которая на самомъ дѣлѣ можетъ столько-же расширить, сколько и уничтожить ее неутѣшительною мыслію, что мы *никогда* не можемъ достигнуть цѣли нашего познанія при безконечности познаваемаго, т. е. міра, кажущагося намъ неограниченнымъ по пространству и времени.

Итакъ, если вопросъ о безконечности пространства и времени въ сущности не можетъ быть устраненъ даже тою единственною теоріею, которая обѣщаетъ, повидимому, легко устранить его, то рѣшенія его мы должны искать въ предѣлахъ той, раздѣленной нами, теоріи, которая признаетъ реальное значеніе за этими понятіями.

Довольно часто рѣшаютъ его такимъ образомъ, что, признавая пространство и время реальными опредѣленіями вещей,

считаютъ въ тоже время нереальнымъ лишь входящій въ нихъ признакъ безконечности. Безконечное пространство и время есть не что иное, какъ чистая фикція или иллюзія нашего ума *). Конечно, такимъ различеніемъ въ одномъ и томъ-же понятіи признаковъ фиктивныхъ (напр. безконечность) и реальныхъ, выставленное нами затрудненіе рѣшалось-бы просто и легко, если-бы только мы могли найти какой-либо слѣдъ фиктивности этого признака. Но ничего подобнаго нѣтъ; напротивъ, все говоритъ намъ за то, что этотъ признакъ есть существенный и необходимый, безъ котораго немыслимы разсматриваемыя нами понятія. Признакъ фиктивный есть, прежде всего, признакъ случайный въ предметѣ, который въ немъ можетъ быть и не быть, который затѣмъ легко устранимъ въ понятіи о предметѣ, какъ скоро мы дознали его ложность. Но таковъ-ли признакъ безконечности въ представленіяхъ времени и пространства? Напротивъ, можемъ-ли мыслить ограниченное пространство и время? Не представляемъ-ли мы необходимо за каждымъ даннымъ пространствомъ и временемъ, какъ бы они велики не были, новаго пространства и времени и такъ далѣе до безконечности? И не странный-ли феноменъ представляла бы наша познавательная способность, будучи не въ состояніи представить то, что дѣйствительно есть (ограниченное пространство и время) и, напротивъ, неудержимо стараясь представить то, чего въ дѣйствительности нѣтъ и что создано однимъ воображеніемъ (безконечное пространство и время). Иллюзія оказывается для насъ сильнѣе и принудительнѣе, чѣмъ дѣйствительность. Да и какая способность могла-бы создать намъ иллюзію безконечнаго пространства и времени? Конечно, такою способностію можетъ быть только воображеніе, какъ сила свободно увеличивать и уменьшать данныя въ дѣйствительности пространства и времена, точно также какъ можетъ она увеличить размѣры каждаго предмета. Но та принудительность и настойчивость, съ какою являются намъ представленія безконечнаго пространства и времени, ни какъ несогласима съ понятіемъ о свободныхъ произведеніяхъ фантазіи, которыя не могутъ имѣть ни всеобщности, ни необходимости. Образы, созданные воображеніемъ, также легко

*) H. Ulrici: System d. Logik. 259.

могутъ быть выкинуты изъ нашей головы, какъ легко составлены. Да и какой смыслъ и цѣль подобныхъ чудовищныхъ образовъ, какъ безконечное пространство и время?

Притомъ, считая эти понятія чистою иллюзіею воображенія, забываютъ, что предѣлы самаго воображенія ограничены, что элементы, изъ которыхъ слагаются его образы, заимствуются изъ эмпирической дѣйствительности, что дѣятельность его ограничивается только свободнымъ видоизмѣненіемъ и комбинаціею того, что получено отъ дѣйствительности путемъ чувственныхъ впечатлѣній; абсолютно новаго воображеніе создать не можетъ. Въ силу этого воображеніе можетъ, положимъ, представить громадныя пространства и времена, но не можетъ создать понятія о *безконечности* пространства и времени въ точномъ смыслѣ слова. Безконечность есть понятіе, существенно принадлежащее разуму, такъ какъ ничто существующее эмпирически не можетъ дать идеи о безконечномъ. Какъ понятіе чисто раціональное, оно стоитъ на ряду со всѣми другими подобнаго рода понятіями (категоріи и идеи) и не можетъ быть фикціею воображенія. Поэтому, считая его такого рода фикціею, мы, по связи этихъ понятій, подвергаемся величайшей опасности поколебать все зданіе нашего раціональнаго познанія. Достовѣрность всѣхъ подобнаго рода понятій основывается на томъ, что они суть понятія всеобщія и необходимыя для нашего мышленія. Если же мы допустимъ, что въ числѣ признаковъ ихъ могутъ быть фиктивные и обманчивые (напр. безконечность въ понятіяхъ пространства и времени), то ничто не ручается, что бы тотъ-же признакъ не могъ быть такимъ-же и въ другихъ. Возьмемъ высочайшее изъ этихъ понятій,— понятіе Существа всесовершеннаго. Если признакъ безконечности, входящій необходимо въ составъ этого понятія, можетъ быть признанъ фиктивнымъ, то не правы-ли будутъ тѣ, которые самую идею Существа безконечно совершеннаго считаютъ не болѣе какъ продуктомъ силы воображенія, расширяющей въ мнимую безконечность тѣ свойства и совершенства, которыя мы замѣчаемъ въ бытіи эмпирическомъ? Если-же мы считаемъ признакъ безконечности не производимымъ изъ дѣятельности воображенія и на этомъ основаніи считаемъ его реальнымъ признакомъ въ идеѣ Существа высочайшаго, то, повидимому, и въ другихъ понятіяхъ, гдѣ необходимо встрѣчается тотъ-же

признакъ, мы не имѣемъ права считать его фиктивнымъ. По крайней мѣрѣ, нужны очень вѣскія и сильныя доказательства въ пользу той мысли, что одинъ и тотъ же признакъ безконечности въ одномъ случаѣ можетъ быть истиннымъ, въ другомъ—ложнымъ, не смотря на то, что въ обоихъ случаяхъ имѣетъ одинаково характеръ необходимости для нашего мышленія.

Повидимому, представленное нами затрудненіе относительно признака безконечности, входящаго въ составъ нашихъ понятій о пространствѣ и времени, разрѣшилось-бы очень легко, если-бы мы признали, что то самое бытіе, форму котораго, по нашему опредѣленію, они составляютъ, т. е. бытіе конечное или міровое, неограниченно по пространству и времени, что міръ дѣйствительно вѣченъ и безконеченъ; такого мнѣнія, какъ извѣстно, держались многіе философы. При такомъ воззрѣніи, гдѣ форма безконечности была-бы реальною формою дѣйствительнаго содержанія, была-бы вполнѣ гарантирована достовѣрность основныхъ понятій нашего разума, безъ необходимости допускать въ нихъ нѣкоторые фиктивные элементы, что неминуемо должно подрывать довѣріе къ истинѣ нашего раціональнаго познанія. Что касается до того возраженія, что, признавая безконечность пространства и времени, какъ реальную форму міроваго бытія, мы или должны принять пантеистическое понятіе о мірѣ, какъ проявленіи Божества, или допустить немыслимое представленіе о трехъ безконечныхъ вмѣсто одного, то это возраженіе, повидимому, не такъ неустранимо, какъ кажется. Если-бы мы признавали міръ совершенно самостоятельнымъ и не зависимымъ отъ Бога и и по происхожденію и по сущности бытіемъ, то почитая его безконечнымъ, мы, конечно, должны-бы допустить противорѣчащее разуму понятіе о двухъ безконечныхъ. Но какъ скоро мы признаемъ Бога абсолютною, творческою причиною міра, а его безконечность не самостоятельною, а условливаемою Его волею, то противорѣчіе исчезаетъ, потому что безконечный міръ будетъ въ сущности безконечнымъ обнаруженіемъ единой творческой воли Божества. Бога мы можемъ мыслить какъ Существо вѣчно дѣятельное и потому вѣчно творящее, а міръ, поэтому, вѣчно осуществляемымъ въ тѣхъ формахъ бытія, которыя онъ только и можетъ имѣть въ силу своей ограниченности,—въ формѣ бытія безконечнаго по пространству и времени.

Но подобнаго рода воззрѣніе не можетъ быть допущено, такъ какъ встрѣчаетъ себѣ сильное противодѣйствіе въ самыхъ понятіяхъ о Богѣ и мірѣ. Понятіе о вѣчной жизни и дѣятельности Божества вовсе не предполагаетъ, чтобы единственнымъ выраженіемъ этой дѣятельности могло быть только постоянное твореніе міра; напротивъ, такое понятіе о Богѣ ограничило-бы Его. Самый міръ, по его ограниченности и по его свойствамъ, не можетъ быть вѣчнымъ и безконечнымъ *). Поэтому мы должны искать разъясненія и оправданія признака безконечности въ понятіяхъ пространства и времени не въ свойствахъ внѣшняго или міроваго бытія, но въ свойствахъ нашего познанія.

Анализъ различныхъ воззрѣній на пространство и время привелъ насъ, какъ мы видѣли, къ тому заключенію, что они имѣютъ не только объективное, но и субъективное значеніе, то есть, они суть формы не только бытія, но и познанія. Но будучи общими знанію и бытію формами, они не суть въ тоже время формы абсолютно тожественныя, но аналогичныя, болѣе или менѣе соотвѣтственныя. Если-бы они были абсолютно тожественными, то для насъ исчезло-бы различіе между познаніемъ и познаваемымъ; мы-бы должны признать тожество мышленія и бытія и принять всѣ результаты подобнаго воззрѣнія, какъ они выразились въ философіи Гегеля. Но если теперь пространство и время въ нашемъ умѣ не абсолютно тожественны съ пространствомъ и временемъ внѣ нашего ума, то естественно ожидать, что понятія ихъ въ нашемъ разумѣ могутъ носить нѣкоторые отличительные признаки, которые имѣютъ значеніе только для нашего познанія, не осуществляясь вполнѣ во внѣшней, эмпирической дѣйствительности. Къ числу такого рода признаковъ и принадлежитъ безконечность. Понятіе безконечности, по самому характеру своему, есть чисто раціональное по происхожденію, субъективное понятіе; на опытѣ мы не находимъ ничего безконечнаго. Но не имѣя ничего соотвѣтствующаго себѣ въ эмпирической дѣйствительности, это понятіе, чтобы быть не мечтательнымъ или фиктивнымъ представленіемъ (невозможность

*) Подробное разъясненіе вопроса о томъ: вѣченъ-ли міръ и безконеченъ-ли по пространству,—принадлежитъ раціональной космологіи.

чего мы видѣли), оно должно имѣть что-либо соотвѣтствующее себѣ въ самомъ нашемъ познающемъ субъектѣ, выраженіемъ и отображеніемъ чего оно могло-бы служить. Что-же можетъ соотвѣтствовать въ нашемъ познаніи этому понятію? Прежде всего, самое наше познаніе. Въ силу самаго строя и превосходства нашей разумной природы наше познаніе не стѣснено и не ограничено предѣлами бытія, даннаго въ наличной дѣйствительности внѣшняго и внутренняго опыта. Оно простирается не только на реальное, но и на мыслимое или *возможное* бытіе. Но область возможнаго бытія, очевидно, неограниченна; мы можемъ представить себѣ безконечное множество тѣлъ, которыя по самому свойству внѣшняго бытія должны быть мыслимы не иначе, какъ протяженными; мы можемъ представить себѣ безчисленное множество моментовъ бытія этихъ тѣлъ и измѣненій ихъ движенія (что все имѣетъ мѣсто въ математикѣ); но для осуществленія этихъ представленій необходима умственная идея безконечнаго пространства и времени. Такимъ образомъ, мы можемъ согласиться съ мнѣніемъ тѣхъ философовъ, которые безконечное пространство и время признаютъ формою не реальнаго, а возможнаго или идеальнаго бытія.

Но признавая безконечное пространство и время адекватною формою возможнаго, слѣдовательно, неограниченнаго бытія, мы тѣмъ самымъ не уничтожаемъ-ли всякое значеніе этихъ понятій, и не возвращаемся-ли съ нѣкоторымъ видоизмѣненіемъ къ мнѣнію тѣхъ философовъ, которые считаютъ ихъ простою фикціею или иллюзіею воображенія? Бытіе возможное есть бытіе не существующее реально, слѣдовательно, фиктивное. Но не трудно убѣдиться, что есть существенное различіе между бытіемъ (логически) возможнымъ и бытіемъ фиктивнымъ; послѣдняго рода бытіе въ сущности есть бытіе невозможное; такого рода напр. созданія воображенія; но бытіе возможное есть бытіе логически мыслимое и потому могущее осуществиться, какъ скоро будутъ даны внѣшнія условія его осуществленія. На этомъ характеристическомъ признакѣ бытія возможнаго утверждается вся состоятельность нашего чисто раціональнаго познанія, въ частности,—познанія математическаго. Мы на опытѣ видимъ, что построенія и вычисленія математическія, не смотря на то, что совершаются въ представляе-

момъ, возможномъ или идеальномъ пространствѣ и времени, тѣмъ не менѣе находятъ свое полное приложеніе въ эмпирической дѣйствительности и составляютъ такимъ образомъ независимое отъ опыта, хотя и подтверждаемое опытомъ, познаніе ея.

Но значеніе разсматриваемыхъ нами понятій безконечнаго пространства и времени не ограничивается тѣмъ, что они суть субъективныя формы только возможнаго бытія. Такъ какъ пространство и время суть необходимыя формы не только бытія, но и познанія ограниченнаго, какимъ въ сущности только и можетъ быть наше человѣческое познаніе, то очень естественно ожидать, что эту единственно возможную для насъ гносеологическую форму мы станемъ прилагать и къ познанію того бытія, которое по существу своему не ограничено этою формою, — бытія абсолютнаго, вѣчнаго, божественнаго. Мы должны будемъ прилагать ее необходимо, такъ какъ иной формы познанія, кромѣ ограниченной, у насъ нѣтъ и такъ какъ для существа ограниченнаго и условнаго не можетъ быть доступно полное воспріятіе или созерцаніе вѣчнаго и безконечнаго. Но такъ какъ эта форма въ тоже время не адекватна воспринимаемому содержанію, ибо безусловное не можетъ быть бытіемъ ограниченнымъ временемъ и пространствомъ, то единственный способъ по возможности уничтожить эту неадекватность состоитъ въ томъ, что мы, прилагая эту форму къ абсолютному, расширяемъ ее до безконечности, и сколько возможно уравниваемъ ее съ нимъ, т. е. вѣчное и безконечное мыслимъ подъ формою безконечно текущихъ моментовъ времени и безпредѣльнаго пространства. Съ этой точки зрѣнія безконечное время есть не что иное, какъ движущійся образъ или символъ неподвижной вѣчности, а безграничное пространство, — образъ истинной безконечности. Отсюда видно, что глубочайшаго основанія того явленія, что пространству и времени мы приписываемъ признакъ безконечности, мы должны искать ни въ чемъ иномъ, какъ въ принадлежащей нашему уму идеѣ безконечнаго. Эта идея, составляющая преимущество высшей, духовно-разумной природы человѣка, простираетъ свое вліяніе на всѣ познавательныя его силы, въ томъ числѣ и на способность представленія. Мы не только созерцаемъ, мыслимъ, но и представляемъ безусловное, вѣчное, неизмѣнное. Но какъ

скоро мы *представляемъ* его, то не иначе можемъ сдѣлать это, какъ въ формахъ свойственныхъ представленію и бытію, которое посредствомъ его познается, т. е. временно пространственныхъ формахъ, расширенныхъ до безконечности. Поэтому, если бы мы бытіе безусловное мыслили даже какъ существо личное, то и тогда, представляя это существо, нѣкоторыя свойства его, напр. вѣчность и вездѣприсутствіе должны бы представлять себѣ въ видѣ безконечно идущихъ моментовъ времени и въ видѣ наполненія или проникновенія безконечнаго пространства. Хотя нашъ разумъ въ своихъ *понятіяхъ* возвышается надъ этою ступенью представленія и сознаетъ его неадекватность, но такъ какъ человѣкъ есть въ тоже время не только мыслящее, но и представляющее существо, то онъ и не можетъ никогда вполнѣ освободиться и отрѣшиться отъ этой гносеологической формы. Отсюда въ дѣйствительности и возникали многіе затруднительные вопросы какъ въ области религіознаго, такъ и философскаго знанія, разрѣшеніе которыхъ требовало долговременнаго труда и напряженія философской мысли. Какъ трудно отрѣшиться отъ этой представительной формы познанія безусловнаго, показываетъ не только исторія религіи, гдѣ человѣкъ на низшихъ ступеняхъ развитія неудержимо стремился, вопреки истинному смыслу идеи о Богѣ, представить Божество, какъ ограниченное пространствомъ и временемъ (политеизмъ), но и исторія философіи, которая, какъ мы видѣли, представляетъ не рѣдкіе примѣры отожествленія чистаго пространства и времени съ модусами или моментами развитія абсолютной субстанціи.

Если, такимъ образомъ, въ образованіи признака безконечности въ понятіяхъ пространства и времени мы должны признать участіе идеи безусловнаго, свойствъ котораго онъ служитъ отображеніемъ въ нашемъ представленіи, то мы уже не можемъ сказать, чтобы этотъ признакъ имѣлъ только субъективное значеніе въ томъ смыслѣ, что ему не соотвѣтствуетъ ничего реальнаго внѣ нашего познанія, потому что онъ указываетъ на нѣкоторыя реальныя свойства бытія абсолютнаго. Но въ тоже время онъ не есть чистое отображеніе этого реальнаго содержанія въ нашемъ умѣ; это содержаніе выражается въ формѣ бытія и познанія ограниченнаго; поэтому въ немъ находится неизбѣжная примѣсь субъективнаго эле-

мента, принадлежащаго нашему ограниченному познанію. Отсюда видно, что касается до вопроса о томъ, субъективный или объективный характеръ имѣетъ наше понятіе о безконечномъ пространствѣ и времени, то мы должны сказать тоже, что и о всѣхъ другихъ нашихъ представленіяхъ и понятіяхъ, именно, что въ нихъ соединены субъективный и объективный элементы. Въ этомъ состоитъ характеристическая черта нашего человѣческаго познанія, не препятствующая, впрочемъ, его достовѣрности, такъ какъ возвышающееся надъ непосредственнымъ сознаніемъ раціональное познаніе дастъ намъ возможность различить эти элементы и познать такимъ образомъ подлинное бытіе вещей.

Въ предыдущемъ нашемъ изслѣдованіи о пространствѣ и времени мы разсматривали эти понятія преимущественно съ метафизической точки зрѣнія, независимо отъ вопроса о происхожденіи этихъ понятій въ нашемъ умѣ. Это потому, что, какъ мы и замѣтили, рѣшеніе вопроса о значеніи этихъ понятій не связывается необходимо съ вопросомъ объ ихъ происхожденіи. Будутъ-ли эти понятія независимыми отъ опыта апріорными формами нашей чувственно-познавательной способности, какъ думалъ Кантъ,—это, какъ мы видѣли, не мѣшаетъ быть имъ въ тоже время и реальными формами вещей, внѣ нашей познавательной способности. Будутъ-ли происходить эти понятія изъ опыта, какъ полагаютъ эмпирики, такое происхожденіе ихъ не дастъ еще отвѣта на вопросъ, что-же такое пространство и время сами по себѣ, точно также какъ напр. эмпирическое происхожденіе представленій о свѣтѣ, звукѣ и пр. не дастъ еще познанія о томъ, что такое звукъ, свѣтъ, сами по себѣ.

Но вопросъ о происхожденіи понятій о пространствѣ и времени, не связанный непосредственно съ рѣшеніемъ метафизическаго вопроса объ ихъ сущности, имѣетъ важное гносеологическое значеніе въ борьбѣ между эмпиризмомъ и раціонализмомъ относительно происхожденія нашего познанія вообще. Всѣ-ли наши познанія обязаны своимъ происхожденіемъ внѣшнему опыту, или въ нашемъ познаніи есть апріорный, не эмпирическій элементъ,—для рѣшенія этого вопроса, кромѣ изслѣдованія содержанія категорическихъ понятій и идей, издавна прибѣгали къ анализу понятій математическихъ. За-

щитники раціонализма обыкновенно указывали на эти понятія, какъ на одно изъ сильнѣйшихъ доказательствъ существованія апріорныхъ познаній въ нашемъ умѣ. Математика, независимая въ своихъ построеніяхъ и вычисленіяхъ отъ всякаго опыта, повидимому, представляла самое ясное и наглядное подтвержденіе возможности и дѣйствительности чисто раціональнаго познанія. Сенсуалисты старались ослабить это доказательство различными попытками объяснить возможность чисто эмпирическаго происхожденія математическихъ истинъ. Но такъ какъ математическія истины очевидно предполагаютъ въ своей основѣ понятія пространства и времени, то понятно, что вопросъ о происхожденіи этихъ истинъ неразрывно связанъ съ вопросомъ о происхожденіи идей пространства и времени въ нашемъ умѣ и рѣшеніе этого послѣдняго вопроса должно предшествовать рѣшенію перваго.

1. Какъ возникаютъ въ нашемъ умѣ представленія о пространствѣ и времени? Для рѣшенія этого вопроса, повидимому, возможны два пути,—раціональный и эмпирическій. Мы можемъ подвергнуть логическому анализу эти понятія, опредѣлить ихъ существенные признаки и затѣмъ рѣшить вопросъ: возможно-ли объяснить происхожденіе этихъ признаковъ изъ внѣшняго опыта на основаніи того, что мы знаемъ о сущности и границахъ этого опыта? Или мы можемъ сдѣлать попытку чисто опытнымъ путемъ открыть дѣйствительный, психологическій генезисъ этихъ понятій въ нашемъ умѣ и такимъ образомъ рѣшить, эмпирическаго они или апріорнаго происхожденія.

Какъ извѣстно, первымъ путемъ, для рѣшенія вопроса о происхожденіи разсматриваемыхъ нами понятій, шелъ Кантъ, которому первому принадлежитъ несомнѣнная заслуга строгаго философскаго анализа этихъ понятій, установленія ихъ характеристическихъ признаковъ и доказательства, на основаніи этихъ признаковъ, ихъ не эмпирическаго происхожденія. Кантъ, какъ мы видѣли, представилъ вполнѣ основательныя доказательства, что воззрѣнія пространства и времени не могутъ, ни непосредственно происходить изъ опыта, ни быть отвлеченными отъ эмпирическихъ представленій понятіями, такъ какъ для самаго представленія частныхъ явленій, существующихъ гдѣ нибудь въ опредѣленномъ мѣстѣ, или когда нибудь въ

опредѣленное время, мы должны уже имѣть предшествующія воззрѣнія пространства и времени вообще. Затѣмъ, въ характеристическихъ признакахъ этихъ воззрѣній,—ихъ всеобщности, необходимости и безконечности, онъ справедливо видѣлъ указаніе на то, что понятія о нихъ не эмпирическаго происхожденія, такъ какъ на опытѣ мы не видимъ ничего всеобщаго, необходимаго, безконечнаго. На основаніи опыта и основанной на немъ индукціи мы никогда не имѣли-бы права сказать, что всѣ вещи необходимо существуютъ въ пространствѣ и времени или что пространство и время должны быть мыслимы нами, какъ безконечное протяженіе и продолженіе. Если дальнѣйшій затѣмъ выводъ Канта, что, будучи не эмпирическаго происхожденія, пространство и время не имѣютъ *потому самому* и эмпирической реальности и суть только субъективныя формы нашего познанія, оказался несостоятельнымъ и не вытекающимъ строго логически изъ его собственной теоріи, то это нисколько не ослабляетъ состоятельности посылокъ, изъ которыхъ сдѣланъ такой неправильный выводъ,—ученія объ апріорности понятій пространства и времени.

Но можетъ быть путь, избранный Кантомъ для рѣшенія вопроса о происхожденіи этихъ понятій, былъ выбранъ неудачно и потому онъ могъ придти и къ невѣрному заключенію? Не разъ упрекали Канта за то, что его анализъ этихъ понятій есть не психологическій, а скорѣе логическій или метафизическій, что вообще въ своихъ психологическихъ воззрѣніяхъ онъ вполнѣ стоялъ на точкѣ зрѣнія современной ему философіи и что онъ не обратилъ должнаго вниманія на дѣйствительный психологическій генезисъ признанныхъ имъ за апріорныя воззрѣній, категорій и идей. Не входя здѣсь въ оцѣнку собственно психологическихъ воззрѣній Канта, замѣтимъ только, что по отношенію къ вопросу о происхожденіи понятій о пространствѣ и времени онъ избралъ вѣрный и, притомъ, кратчайшій путь и что никакія спеціально психологическія изслѣдованія не могли-бы измѣнить того окончательнаго результата, къ которому онъ пришелъ. Можетъ быть, эти изслѣдованія были-бы и не излишними, но только какъ отрицательное доказательство въ пользу его теоріи, именно,—что эмпирическимъ путемъ нельзя объяснить происхожденія указанныхъ имъ характеристическихъ признаковъ

пространства и времени. Что такое отрицательное доказательство было-бы вполнѣ возможно, свидѣтельствуетъ до сихъ поръ продолжающаяся неудача попытокъ опровергнуть заключенія Канта при помощи психологіи и объяснить происхожденіе этихъ понятій путемъ эмпирическимъ. На этотъ путь, съ большою надеждою на успѣхъ, устремились всѣ защитники односторонне эмпирическаго воззрѣнія на происхожденіе нашихъ познаній. Послѣ Канта появилось много прекрасныхъ психологическихъ, отчасти физіологическихъ, изслѣдованій о томъ, какъ постепенно, подъ вліяніемъ тѣхъ или иныхъ эмпирическихъ впечатлѣній, образуются въ насъ представленія и сужденія о различныхъ пространственныхъ и временныхъ отношеніяхъ вещей. Сами по себѣ эти изслѣдованія имѣютъ несомнѣнное научное значеніе въ области психологіи. Но подъ вліяніемъ столь распространенныхъ въ наше время сенсуалистическихъ и матеріалистическихъ теорій, эти изслѣдованія нерѣдко принимаютъ тенденціозный характеръ доказательства той мысли, будто и самыя понятія пространства и времени чисто эмпирическаго происхожденія, что нашъ умъ при образованіи ихъ находится въ чисто пассивномъ состояніи, не внося въ нихъ съ своей стороны никакого активнаго, апріорнаго элемента. Но и не входя въ частный разборъ этихъ, очень разнообразныхъ, впрочемъ, психологико-физіологическихъ теорій, что составляетъ задачу психологіи, не трудно замѣтить, что сами по себѣ онѣ не приводятъ и не могутъ привести ни къ какому рѣшительному выводу о первоначальномъ источникѣ разсматриваемыхъ нами понятій; этотъ выводъ не вытекаетъ изъ нихъ логически, но можетъ быть только привязанъ къ нимъ съ предзанятою мыслію. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ эти изслѣдованія говорятъ намъ только о происхожденіи и постепенномъ образованіи подъ вліяніемъ опыта нашихъ сужденій о величинѣ, относительномъ положеніи, близости и отдаленности отъ насъ предметовъ, о скорости и медленности ихъ движенія и т. п. Но ни одинъ раціоналистъ никогда и не утверждалъ, будто подобнаго рода сужденія мы составляемъ a priori независимо отъ опыта и не отвергалъ несомнѣнныхъ показаній опыта о ихъ постепенномъ образованіи. Поэтому, вооружаясь фактами, свидѣтельствующими объ эмпирическомъ происхожденіи частныхъ вре-

менно-пространственныхъ опредѣленій, какъ оружіемъ противъ раціонализма, эмпиризмъ, очевидно, попадаетъ не въ цѣль и сражается съ фантомомъ собственнаго воображенія, такъ какъ воюетъ противъ мысли, которую не думаетъ защищать раціонализмъ. Что-же собственно защищаетъ раціонализмъ, говоря объ апріорности понятій пространства и времени? Очевидно, не то, что эмпирическія опредѣленія времени и пространства реально существующихъ вещей образуются въ насъ a priori, но то, что самыя основныя идеи, лежащія въ основѣ этихъ опредѣленій,— идеи такъ называемаго чистаго пространства и времени не происходятъ изъ опыта. Но къ опроверженію этой мысли не могутъ служить спеціальныя изслѣдованія, напр., о происхожденіи представленій о разстояніи, о величинѣ, объ относительномъ положеніи предметовъ и пр., потому что эти представленія уже производныя; они предполагаютъ за собою идеи пространства и времени и безъ нихъ не могли-бы образоваться. Чтобы сказать напр.: этотъ предметъ ближе, дальше, больше, меньше другаго, мы должны имѣть нѣкоторое предварительное представленіе о пространствѣ, въ которомъ помѣщаются предметы, и о величинѣ вообще. Но происходятъ-ли эти основныя идеи изъ опыта или нѣтъ, непосредственный опытъ ничего сказать не можетъ, потому что, по справедливому замѣчанію Канта, они предшествуютъ всякому, по крайней мѣрѣ, сознательному опыту и только получаютъ дальнѣйшую опредѣленность и развитіе при помощи опыта въ сужденіяхъ о внѣшнихъ, эмпирическихъ временно пространственныхъ отношеніяхъ вещей. Поэтому, чтобы чисто эмпирическимъ путемъ самонаблюденія сказать что-нибудь объ этихъ основныхъ, предваряющихъ всякій опытъ, понятіяхъ, мы должны-бы обратиться къ этому, такъ сказать, предсознательному опыту, къ такому состоянію души въ самомъ раннемъ періодѣ ея жизни, которое или предшествовало возникновенію какихъ-бы то ни было представленій о временно-пространственныхъ вещахъ или, по крайней мѣрѣ, выражало-бы первый моментъ ихъ возникновенія. Но очевидно, что подобнаго рода психологическій опытъ, касающійся первыхъ моментовъ возникновенія въ душѣ представленій о вещахъ,—невозможенъ. Отсюда видно, что эмпирикъ, ищущій въ генезисѣ первоначальныхъ временныхъ и пространственныхъ опредѣленій

реальныхъ вещей разрѣшенія вопроса о происхожденіи понятій времени и пространства вообще, никакъ не можетъ достигнуть своей цѣли, если думаетъ стоять на почвѣ одного чистаго опыта. И его заключеніе объ эмпирическомъ происхожденіи этихъ понятій вовсе не будетъ результатомъ прямаго наблюденія, а именно только умозаключеніемъ отъ тѣхъ или другихъ общихъ свойствъ представленій, условливаемыхъ этими понятіями, къ первоначальному (недоступному опыту) ихъ источнику. Поэтому такъ называемый эмпирическій или психологическій путь рѣшенія вопроса о происхожденіи разсматриваемыхъ нами понятій вовсе не такъ различенъ отъ пути, избраннаго Кантомъ, какъ то можно предположить на первый взглядъ. Если-же результатъ, къ которому приходятъ по такъ называемому эмпирическому пути, столь различенъ отъ заключеній Канта, то это зависитъ не столько отъ метода рѣшенія вопроса, сколько отъ неправильности и нелогичности того вывода, который дѣлается изъ данныхъ опыта.

Когда эмпирикъ говоритъ, что понятія пространства и времени происходятъ изъ внѣшняго опыта, то онъ предполагаетъ тѣмъ самымъ, что элементы ихъ заключаются въ данныхъ этого опыта; ибо, очевидно, опытъ не могъ-бы дать нашей душѣ того, чего онъ самъ въ себѣ не заключаетъ. Но дѣйствительно-ли эти элементы находятся въ данныхъ опыта? Какъ извѣстно, внѣшніе предметы мы воспринимаемъ не иначе, какъ посредствомъ ощущеній при помощи нашихъ чувствъ, или что тоже,—предметы внѣшняго міра даны намъ только въ нашихъ ощущеніяхъ. Но не трудно замѣтить, что въ этихъ ощущеніяхъ, самихъ по себѣ, не заключается ничего пространственнаго и временнаго, ничего, что давало-бы понятіе о бытіи предметовъ одинъ подлѣ другаго и одинъ послѣ другаго. Въ ощущеніяхъ ближайшимъ образомъ не заключается ничего, кромѣ ихъ собственнаго спеціальнаго (по различію чувствъ) содержанія; чтобы представленіе напр. *а* находилось или лежало *подлѣ* представленія *б* или слѣдовало *послѣ* него, этого не заключается ни въ *а* ни въ *б*. Опредѣленный напр. звукъ, который я слышу, есть только этотъ опредѣленный звукъ и ничего болѣе; что онъ слѣдуетъ послѣ другаго звука, этого я не слышу; самое *послѣ*, послѣдовательность звуковъ во времени, не есть предметъ ощущеній слуха.

Точно также въ представленіяхъ чувства зрѣнія я вижу не пространство, а свѣтъ и цвѣтъ; самое нахожденіе одного предмета *подлѣ* другаго не есть обьектъ чувства зрѣнія; поэтому и самыя воззрѣнія или представленія, въ которыхъ мы воспринимаемъ предметъ, не сознаются нами, какъ лежащія въ душѣ одно подлѣ другаго, или одно позади другаго. Отсюда слѣдуетъ заключеніе, что пространство и время первоначально не заключаются въ самыхъ ощущеніяхъ, но только присоединяются къ нимъ въ нашемъ сознаніи въ самый моментъ ихъ возникновенія и затѣмъ, въ силу сознанія, что эти ощущенія суть не наши субъективные продукты, но впечатлѣнія внѣшнихъ объектовъ, относятся нами и къ внѣшнему міру какъ реальныя пространственныя и временныя опредѣленія тѣхъ или иныхъ предметовъ. Вслѣдствіе же разнородности впечатлѣній и сами пространственныя (равно и временныя) опредѣленія являются разнородными, опредѣляясь въ этой разнородности не субъективнымъ произволомъ, но именно различіемъ и особенностями самыхъ ощущеній. Отсюда и возникаютъ конкретныя временно пространственныя опредѣленія, показать образованіе которыхъ въ связи съ различіемъ и взаимнымъ отношеніемъ ощущеній и составляетъ дальнѣйшую задачу психологіи *).

*) Для подтвержденія нашего вывода о невозможности вывести понятія о пространствѣ и времени эмпирическимъ путемъ изъ однихъ ощущеній, изъ многочисленныхъ попытокъ этого рода остановимся на одной довольно распространенной и раздѣляемой въ числѣ другихъ и извѣстнымъ естествоиспытателемъ Гельмгольцомъ. Гельмгольцъ соглашается, что въ ощущеніяхъ чувства зрѣнія непосредственно не дано намъ никакого понятія о разстояніи. И наблюденія надъ слѣпорожденными, получившими зрѣніе при помощи операціи, показываютъ, что всѣ предметы первоначально кажутся намъ лежащими на одной плоскости, какъ на картинѣ. Однако-же, не смотря на то, что мы извѣстное ощущеніе испытываемъ въ глазѣ, тѣмъ не менѣе предметъ ощущенія считаемъ находящимся внѣ насъ, въ пространствѣ. Отъ чего это происходитъ? Гельмольцъ, вмѣстѣ съ другими сенсуалистами (напр. Кондильякомъ), объясняетъ это явленіе тѣмъ, что здѣсь на помощь чувству зрѣнія приходитъ осязаніе. Ощупывая видимый предметъ рукою, мы скоро убѣждаемся, что онъ находится внѣ насъ. Отсюда мало по-малу мы привыкаемъ относить изображеніе, находящееся на сѣтчатой оболочкѣ глаза, къ чему-то внѣ насъ находящемуся и получаемъ такимъ образомъ понятіе о пространствѣ. Однако-же, чтобы руководствоваться осязаніемъ для опредѣленія разстоянія предметовъ, нужно прежде всего, чтобы нашъ глазъ видѣлъ самую свою руку не въ

Что первоначальный источникъ нашихъ понятій о пространствѣ и времени не можетъ заключаться въ ощущеніяхъ внѣшняго опыта, это, кромѣ анализа содержанія ощущенія, показываетъ и самая сущность этихъ понятій. Пространство и время мы опредѣлили, какъ форму ограниченія всего бытія условнаго. Но подъ понятіе такого бытія, очевидно, подпадаетъ не только міръ внѣшній, матеріальный, но и собственное наше *я*, въ какой мѣрѣ и оно есть бытіе условное и ограниченное. Но въ такомъ случаѣ, если формы пространства и времени составляютъ одинаково формы какъ внѣшняго, такъ и внутренняго бытія, то намъ уже нѣтъ никакой нужды, для объясненія происхожденія понятій объ нихъ, выходить внѣ себя, въ область опыта внѣшняго. Естественнѣе и скорѣе всего источника ихъ мы можемъ искать въ этомъ послѣднемъ внутреннемъ бытіи, въ сознаніи нашимъ *я* существенно принадлежащихъ ему способовъ существованія. На этотъ именно источникъ, какъ мы видѣли, указываетъ уже отсутствіе элементовъ пространства и времени въ первоначальномъ чувственномъ ощущеніи, между тѣмъ какъ, наоборотъ, въ нашемъ собственномъ самосознаніи, при самомъ начальномъ его обнаруженіи, мы уже встрѣчаемъ болѣе или менѣе ясное ощущеніе указанныхъ нами формъ нашего существованія. Что касается до времени, то возможность такого субъективнаго происхожденія представленія о немъ очевидна; о времени мы ближайшимъ образомъ получаемъ понятіе изъ ощущенія теченія собственной нашей жизни, изъ постоянной смѣны ея моментовъ; такъ я сознаю свое прошедшее въ послѣдо-

---

глазѣ, а внѣ его на извѣстномъ разстояніи. Отсюда видно, что для того, чтобы употребить въ дѣло свою руку для пріобрѣтенія понятія о пространствѣ, человѣкъ долженъ имѣть уже понятіе о пространствѣ, т. е. видѣть самую свою руку, какъ нѣчто лежащее въ опредѣленномъ разстояніи отъ глаза. Не говоримъ о другихъ затрудненіяхъ принять представленное объясненіе. Каждый, кто наблюдалъ дѣтей, знаетъ что у нихъ зрѣніе развивается гораздо раньше осязанія рукою; дитя рано понимаетъ, что извѣстные предметы находятся внѣ его, хотя никогда не учились этому посредствомъ ощупыванія. У животныхъ это видно еще яснѣе. Цыпленокъ, только что вышедшій изъ яйца, тотчасъ начинаетъ искать зерна; еслибы ему сначала нужно было учиться проэкціи посредствомъ осязанія, то онъ умеръ бы съ голоду .О Гельмгольцѣ см. Чичерина „Наука и Религія“, 46. Тамъ же критика ученія о пространствѣ Вундта

вательности пережитыхъ состояній. Труднѣе, повидимому, согласиться съ мыслію о субъективномъ, апріорномъ происхожденіи идеи пространства, такъ какъ оно принадлежитъ исключительно внѣшнимъ предметамъ; душа наша не есть протяженное цѣлое; отсюда естественно думать, что и понятіе о немъ образуется именно путемъ ощущенія этихъ внѣшнихъ, пространственныхъ предметовъ. Но мы забываемъ при этомъ, что наша *человѣческая* природа не есть исключительно духовная сущность, что наше *я* находится въ тѣснѣйшемъ соединеніи съ организмомъ и что это соединеніе не есть механическое только сближеніе двухъ противоположныхъ субстанцій, но органическое и непосредственное единеніе. Поэтому и понятіе корепной формы бытія внѣшняго можетъ быть дано непосредственно, какъ сознаніе одной изъ нераздѣльныхъ (въ настоящее время) сторонъ нашей собственной духовно-органической природы. Въ пространствѣ мы сознаемъ форму не только чуждаго себѣ, но и своего собственнаго бытія, точно также какъ, напримѣръ, въ ощущеніяхъ нашихъ чувственныхъ органовъ, въ различныхъ физіологическихъ чувствованіяхъ, напримѣръ— усталости, различнаго мускульнаго напряженія, различныхъ видовъ боли разныхъ частей тѣла мы сознаемъ не чуждыя себѣ состоянія, но наши собственныя состоянія. Въ этомъ смыслѣ не только время, но и пространство мы можемъ назвать формою нашего собственнаго бытія, въ какой мѣрѣ человѣкъ есть существо не чисто духовное, но духовно-органическое, а съ этимъ вмѣстѣ дается и возможность чисто апріорнаго происхожденія понятія не только времени, но и пространства.

Но если анализъ содержанія чувственнаго ощущенія показываетъ невозможность искать первоначальнаго источника этихъ понятій въ чувственномъ опытѣ, если самая сущность ихъ, какъ формъ не только внѣшняго, но и внутренняго бытія, дѣлаетъ возможною и вѣроятною мысль объ ихъ субъективномъ происхожденіи, то эта возможность превращается въ несомнѣнность, какъ скоро вспомнимъ о тѣхъ характеристическихъ признакахъ этихъ понятій, съ какими они являются въ нашемъ умѣ и которые съ такою ясностію указаны Кантомъ. Такъ, напр., мы съ абсолютною, не допускающею исключеній, необходимостію утверждаемъ о времени, что все

подлежитъ закону временнаго бытія, измѣняется, имѣетъ начало и конецъ бытія. Но могли-ли-бы мы утверждать это на основаніи опыта и наблюденія? Опытъ, напротивъ, въ природѣ представляетъ намъ много постояннаго и неизмѣннаго во все время, пока продолжается наблюденіе, не только единичнаго лица, но и цѣлыхъ поколѣній человѣчества. Такъ, напр., сколько ни живетъ человѣкъ, онъ видитъ ту-же землю, то-же солнце и луну, тѣ-же горы и моря. Но человѣку вовсе не нужно было ждать появленія геологіи и астрономіи, чтобы убѣдиться, что все это произошло, имѣло начало во времени. Безъ всякаго опыта, a priori онъ съ древнѣйшихъ временъ признавалъ начало міра и гадалъ о концѣ его. Самое возникновеніе наукъ, занимающихся рѣшеніемъ вопроса о происхожденіи природы, было-бы невозможнымъ, если-бы уму человѣка не предносилась априорная идея безконечнаго времени съ его опредѣляющими каждый эмпирическій предметъ моментами настоящаго, прошедшаго и будущаго. Тотъ-же самый априорный, необъяснимый эмпирически элементъ находимъ и въ понятіи пространства. На опытѣ мы видимъ отдѣльные, ограниченные пространствомъ, предметы; слѣдовательно, на основаніи опыта, путемъ индукціи мы должны-бы заключить, что и самое пространство, равно какъ и весь міръ по протяженію долженъ быть ограниченъ. Но между тѣмъ, вопреки опыту, мы представляемъ, и притомъ необходимо, пространство неограниченнымъ. Какимъ образомъ можно объяснить происхожденіе такого противорѣчащаго опыту понятія изъ самаго же опыта? Эмпирики, и въ числѣ ихъ Милль, объясняютъ возникновеніе понятія о безконечности пространства тѣмъ, что на опытѣ мы никогда не видимъ предмета, за которымъ не было-бы другаго предмета; отсюда заключаемъ, что рядъ пространственныхъ предметовъ, слѣдовательно и самое пространство, идетъ въ безконечность. Но при крайней ограниченности нашего опыта, въ сравненіи съ громадностію природы, такое заключеніе было-бы крайне поспѣшнымъ, въ высшей степени гипотетическимъ, что совершенно не соотвѣтствуетъ той аподиктической увѣренности, съ какою мы представляемъ себѣ всѣ предметы существующими въ пространствѣ, а самое пространство безконечнымъ. Даже въ кругу нашего ограниченнаго наблюденія мы, довольствуясь

только наблюденіемъ, не можемъ сказать, что за каждымъ даннымъ предметомъ непремѣнно долженъ слѣдовать другой и такъ далѣе въ безконечность. Такъ, напримѣръ, перемѣняя мѣсто, двигаясь отъ одного предмета къ другому, мы за однимъ предметомъ постоянно открываемъ новые и новые предметы; но если мы, двигаясь далѣе и далѣе, объѣдемъ весь земной шаръ, то снова встрѣтимъ прежніе предметы и должны будемъ придти къ эмпирическому заключенію, что рядъ предметовъ вовсе не идетъ въ безконечность. Но намъ могутъ сказать: оставьте землю, поднимите глаза къ небу и вы увидите надъ собою безконечный небесный сводъ, за которымъ уже ничего не видно или, что тоже, — видно безконечное пространство. Что за предѣлами, доступными нашему простому и телескопическому зрѣнію мы ничего не видимъ,— это такъ; но что это невидимое есть безконечное пространство, это мы можемъ предполагать или лучше,—воображать, въ слѣдствіе нашего апріорнаго понятія о пространствѣ, но никакъ не на основаніи опыта, который никогда не можетъ эмпирически доказать намъ этого. Каждое видимое нами пространство ограничено и потому никакъ не можетъ служить источникомъ представленія о чемъ либо безграничномъ и безконечномъ.

Правда, намъ говорятъ, что, присоединяя въ мысли одно ограниченное пространство къ другому, мы можемъ получить представленіе о пространствѣ безграничномъ, такъ какъ этотъ процессъ присоединенія, въ силу наблюденія, показывающаго постоянное слѣдованіе одного пространственнаго предмета за другимъ, мы можемъ по законамъ индукціи считать идущимъ въ безконечность; такъ—изъ соединенія множества кирпичей составляется цѣлый домъ и представленіе кирпичей здѣсь въ нашемъ умѣ предшествуетъ представленію дома. Но присоединяя одно пространство къ другому, мы, очевидно, можемъ получать только представленія бо́льшаго и бо́льшаго пространства, но никакъ не дѣйствительно безконечнаго пространства. О неудачности же представленнаго (Кирхманомъ) примѣра и говорить нѣтъ нужды; сколько-бы и какъ-бы мы ни складывали въ умѣ кирпичей, мы никогда не получимъ понятія о домѣ, а только о бо́льшемъ и бо́льшемъ количествѣ кирпичей.

2. Если теперь первоначальнаго источника понятій о чистомъ пространствѣ и времени съ ихъ существенными признаками: всеобщности, необходимости и безконечности мы, на основаніи самыхъ этихъ признаковъ, должны искать не въ опытѣ, а въ самомъ разумѣ, признавать ихъ, слѣдовательно, понятіями априорными, то второй выставленный нами вопросъ, о происхожденіи математическаго познанія, въ принципѣ рѣшается самъ собою. Этого рода познаніе, какъ всецѣло основанное на идеяхъ чистаго пространства (геометрія) и времени (ариѳметика) также не можетъ происходить изъ опыта и наблюденія надъ данными опыта. Оно есть чисто раціональное познаніе.

Что наши математическія познанія не происходятъ изъ опыта, это наглядно показываетъ уже самый обыкновенный опытъ. Производя ариѳметическія операціи съ милліонными и билліонными цифрами, мы не справляемся съ опытомъ, вѣрны-ли наши вычисленія; мы непоколебимо увѣрены, что наши, правильно составленныя, вычисленія вѣрны, хотя-бы простирались на такія громадныя цифры, которымъ ничто не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности и которыхъ мы никогда не можемъ провѣрить на опытѣ. Точно также, мы мысленно чертимъ геометрическія фигуры, разнообразно комбинируемъ ихъ, опредѣляемъ различныя отношенія ихъ, не справляясь, существуетъ-ли дѣйствительно что либо похожее на эти фигуры и построенія въ природѣ. Напротивъ, мы очень хорошо понимаемъ, что въ сущности геометрическимъ линіямъ, фигурамъ и ихъ комбинаціямъ нѣтъ ничего реально соотвѣтствующаго; въ природѣ нѣтъ идеальнаго математическаго круга, треугольника, квадрата, какъ нѣтъ геометрической точки и не имѣющей никакой ширины и толщины линіи.

Но самымъ несомнѣннымъ доказательствомъ априорнаго происхожденія математическихъ истинъ служитъ то, что онѣ носятъ тѣже существенные признаки необходимости и всеобщности, какъ и тѣ коренныя понятія, на которыхъ онѣ основаны. Распространяться объ этихъ свойствахъ математическихъ положеній нѣтъ нужды. Разъ математическая формула, начиная съ самой простой ариѳметической истины и кончая самыми сложными геометрическими построеніями, разъяснена и понята, она безспорно принимается всѣми, какъ необходи-

мая и неопровержимая истина. Достовѣрность математики вошла въ пословицу; „это вѣрно, какъ дважды два четыре“; это доказано съ математическою точностью.

Но такого рода необходимыя, всеобщія и абсолютно достовѣрныя познанія, какія мы видимъ въ математикѣ, не могутъ быть пріобрѣтаемы путемъ опыта и основанной на опытѣ индукціи. Опытъ и индукція, какъ показываетъ логика, могутъ привести къ знанію вѣроятному, но не къ несомнѣнному и потому имѣющему силу всеобщей обязательности для разума. Чтобы убѣдиться въ этомъ, возьмемъ самый простой примѣръ: 75+25 даютъ въ итогѣ 100. Въ достовѣрности и всеобщности этой истины я вполнѣ увѣренъ, не имѣя нужды прибѣгать къ опыту и къ дѣйствительному перечисленію предметовъ. Если-бы я эмпирическимъ путемъ долженъ былъ убѣдиться, что это *всегда* бываетъ такъ, то я долженъ бы произвести рядъ многочисленныхъ, систематическихъ опытовъ и наблюденій; я бы долженъ изслѣдовать, не измѣнится ли это положеніе, если мы подвергнемъ счету не одинаковые, а совершенно разнородные предметы, возьмемъ ихъ при различныхъ сочетаніяхъ и обстоятельствахъ. Но при ограниченности доступныхъ нашему опыту предметовъ, мы, при всемъ томъ, не могли-бы достигнуть здѣсь аподиктической достовѣрности.

Но можетъ быть (какъ и говорятъ эмпирики), чтобы достигнуть такой достовѣрности, намъ вовсе не нуженъ такой продолжительный и неосуществимый на дѣлѣ путь. Можетъ быть, наблюдая довольно значительное число случаевъ, когда 75+25 даютъ въ итогѣ сто, мы сейчасъ спѣшимъ обобщить эту истину, заключаемъ, что и во *всѣхъ* случаяхъ, кромѣ наблюдаемыхъ нами, получается тотъ-же результатъ, — дѣлаемъ такъ называемую неполную индукцію. Можетъ быть даже и въ такой неполной, сознательной индукціи нѣтъ нужды; часто повторяющіеся случаи, когда 75+25 даютъ 100, непроизвольно возбуждаютъ въ умѣ извѣстную ассоціацію идей и наша мысль такъ привыкаетъ къ этой ассоціаціи, что она принимаетъ видъ всеобщей и необходимой истины. Но въ такомъ случаѣ, что-же станется съ достовѣрностію и несомнѣнностію математики, которая выставляется какъ образецъ самыхъ достовѣрныхъ познаній? Не будутъ-ли всѣ математиче-

скія истины, напротивъ, самыми поспѣшными и логически несостоятельными обобщеніями или простыми фактами привычки, безъ всякой гарантіи своей истины? Не говоримъ о томъ, что подобное объясненіе всеобщности математическихъ истинъ можетъ быть приложено только къ очень небольшому количеству и притомъ простѣйшихъ ариѳметическихъ и геометрическихъ положеній, которыя могутъ дозволять провѣрку на опытѣ (какъ въ примѣрѣ нами представленномъ). Но какъ объяснить отсюда операціи, производимыя надъ громадными рядами цифръ, которымъ ничего не соотвѣтствуетъ на опытѣ? Между тѣмъ всѣ ариѳметическія операціи, будутъ ли онѣ совершаться надъ малыми или громадными цифрами, мы сознаемъ одинаково достовѣрными и имѣющими всеобщее значеніе и приложеніе, что ясно говоритъ о независимости ихъ отъ опыта.

Казалось-бы трудно спорить противъ столь очевидной истины, какъ раціональное происхожденіе и, въ силу этого, необходимость, всеобщность и абсолютная достовѣрность математическаго познанія. Но признать это значило-бы подорвать въ корнѣ основной, гносеологическій принципъ сенсуализма, что въ нашемъ познаніи нѣтъ ничего, что не происходило-бы изъ опыта Признать это значитъ допустить, что въ нашемъ духѣ существуетъ самостоятельная способность познавать независимо отъ опыта. Итакъ, сенсуализму для собственнаго спасенія, во что-бы то ни стало, нужно доказать: а) возможность эмпирическаго происхожденія математики, а въ слѣдствіе этого б) эмпирическій характеръ и самыхъ математическихъ положеній, т. е. что эти положенія имѣютъ только вѣроятное, а не несомнѣнное значеніе *).

*) Апріорное происхожденіе математики отрицаютъ вообще всѣ философы эмпирическаго направленія. Но особенно оживленные споры этотъ вопросъ возбудилъ въ Англійской философіи, на которую здѣсь сильно воздѣйствовало вліяніе Юма. Дюгальдъ Стюартъ, вообще не принадлежащій къ числу его послѣдователей, защищалъ однакоже мысль, что всѣ наши геометрическія положенія основаны на гипотезахъ и потому не могутъ имѣть абсолютной достовѣрности. Защитникомъ этого ученія явился извѣстный астрономъ Гершель и, затѣмъ, почти во всемъ съ нимъ согласный Д. С. Милль какъ въ своей логикѣ, такъ и въ полемикѣ противъ Вевеля, отстаивавшаго апріорность математики. Объ этой полемикѣ см. Lange: Geschichte d. Materialismus. 1874. 2 B. p. 16, 17, 116—118.

а) Что въ настоящее время при ариѳметическихъ вычисленіяхъ и геометрическихъ построеніяхъ никто не прибѣгаетъ ни къ опыту, ни къ провѣркѣ опытомъ, это, говорятъ, несомнѣнно. Но вопросъ въ томъ, какъ *первоначально* дошелъ человѣкъ до представленія числовыхъ отношеній и основныхъ геометрическихъ построеній и ихъ элементарныхъ комбинацій? Конечно, при помощи опыта. Видя, что два предмета, напр. камня или яблока, и два такихъ-же предмета даютъ постоянно одинаковое число предметовъ, — четыре, онъ, на основаніи простаго наблюденія, пришелъ къ убѣжденію, что и отвлеченныя отъ предметовъ ихъ обозначенія по количеству или числа всегда должны относиться одинаковымъ образомъ. Точно также и въ геометріи; отвлеченныя, лежащія въ основаніи ея фигуры: круга, линіи, плоскости, квадрата и т. п., человѣкъ не изобрѣлъ a priori, но составилъ при помощи идеализаціи наблюдаемыхъ имъ эмпирическихъ предметовъ; солнце напр. или луна могли дать ему понятіе о кругѣ, ровная гладь рѣки или океана — о плоскости, прямые предметы, напр., жердь или древесный стволъ,—о линіи, призматическія формы кристалловъ о другихъ геометрическихъ фигурахъ. Не будь на опытѣ исчисляемыхъ предметовъ или вещей аналогичныхъ съ геометрическими фигурами, человѣкъ никогда не создалъ-бы ни ариѳметики, ни геометріи.

При этомъ объясненіи эмпирическаго происхожденія математики, въ опроверженіе раціональнаго ея начала, очевидно берется не реальный, а только возможный и предполагаемый, или лучше, воображаемый фактъ. О первоначальной исторіи происхожденія математики и геометріи, конечно, никто ничего сказать не можетъ. Замѣною невозможнаго здѣсь историческаго опыта могло-бы служить наблюденіе надъ образованіемъ математическихъ понятій у дѣтей; по аналогіи мы могли-бы отсюда заключать о способѣ возникновенія такого рода понятій въ человѣчествѣ. Но элементарныя математическія представленія (а не слова обозначающія ихъ) образуются такъ рано, что и здѣсь опытъ не можетъ дать никакого опредѣленнаго отвѣта. Напротивъ, дальнѣйшее развитіе математическаго пониманія говоритъ скорѣе противъ, чѣмъ въ пользу представленнаго объясненія. Для того, чтобы объяснить ребенку сложеніе, вычитаніе, умноженіе, дѣленіе, нѣтъ никакой

нужды производить предварительныя операціи надъ камнями, яблоками или пальцами. Подобнаго рода операціи могутъ, конечно, своею наглядностью помогать не твердому еще отвлеченному мышленію, объясняя или иллюстрируя абстрактныя понятія конкретными представленіями; но само собою понятно, что не въ этихъ иллюстраціяхъ сущность математическаго пониманія. Это видно уже изъ того, что учитель всегда можетъ безъ нихъ обойтись; новѣйшая педагогика совѣтуетъ даже при первоначальномъ преподаваніи математики обходиться не только безъ помощи такихъ вещей, какъ камни или яблоки, но даже безъ пособія такихъ чисто-отвлеченныхъ, наглядныхъ символовъ, каковы напр. цифры, написанныя на доскѣ или на бумагѣ, и пріучать дѣтей къ чисто умственному счисленію. Тоже должно сказать и о происхожденіи въ нашемъ умѣ понятій о геометрическихъ фигурахъ. Ссылаться на объясненія происхожденія ихъ, подобныя приведеннымъ выше, значитъ не указывать на фактъ, а чисто фантазировать, забывая, что геометрическія фигуры, по своей идеальной строгости и точности, не имѣютъ ничего общаго съ мнимо аналогичными имъ предметами природы. Положимъ, круглота солнца могла дать человѣку первое понятіе о шарѣ. Но что общаго между геометрическою линіею и плоскостію и тонкимъ древеснымъ стеблемъ или зеркальною поверхностію воды? А гдѣ въ природѣ человѣкъ увидѣлъ квадратъ, эллипсисъ, трехугольникъ разныхъ формъ? Ссылаются на геометрически очерченныя формы кристалловъ. Но геометрія существовала прежде, чѣмъ химія или внимательное наблюденіе открыли свойства кристалловъ. Въ глубочайшей древности, не имѣя понятія о геометріи какъ наукѣ, человѣкъ уже обтесывалъ камни въ четвероугольныя и другія правильныя формы, дѣлалъ конусообразныя крыши, ящики и т. п. У самыхъ грубыхъ дикарей въ ихъ украшеніяхъ, насѣчкахъ на утвари мы видимъ изображенія правильныхъ геометрическихъ фигуръ, линій и ихъ комбинацій. Неужели, чтобы сдѣлать все это, человѣкъ долженъ былъ подражать природѣ и видѣть гдѣ-нибудь подобные предметы? Очевидно, нѣтъ; эти правильныя математическія формы создавались имъ первоначально въ умѣ независимо отъ всякаго опыта; а имѣя въ виду эти мысленныя фигуры, онъ обрабатывалъ и предметы природы, со-

образно начертаннымъ въ умѣ типамъ. Человѣкъ имѣлъ, какъ и теперь имѣетъ, совершенно независимую отъ опыта способность создавать геометрическія очертанія, послужившія первымъ началомъ размышленія надъ свойствами и отношеніями этихъ очертаній,—т. е. геометріи.

Не дѣлая безполезныхъ попытокъ наглядно объяснить происхожденіе математики и даже не отвергая въ ней нѣкотораго апріорнаго элемента, болѣе сдержанные эмпирики, тѣмъ не менѣе, утверждаютъ присутствіе въ ней первоначальной эмпирической основы, исходя изъ своего общаго ученія о происхожденіи всѣхъ нашихъ познаній. „Нѣтъ никакого сомнѣнія“, говоритъ Бенеке, „что основныя математическія воззрѣнія, по крайней мѣрѣ, по своимъ элементамъ, происходятъ изъ опыта. Мы не обладаемъ никакими математическими познаніями прежде, чѣмъ вообще не восприняли чего-либо внѣшнимъ образомъ. Кромѣ того, какъ извѣстно, мы не можемъ создать ничего абсолютно новаго силою воображенія,—въ геометріи точно также, какъ и въ поэзіи... Конечно, мы не утверждаемъ того, чтобы геометрическія начертанія были заимствованы изъ опыта въ томъ именно видѣ, въ какомъ они употребляются теперь въ этой наукѣ, но только то, что изъ опыта взяты ихъ основные элементы, которые затѣмъ скомбинированы и идеализированы воображеніемъ соотвѣтственно цѣлямъ науки; несовершенное и несущественное въ нихъ отброшено; напротивъ, существенное выдѣлено и выражено съ большею ясностью“ *).

Итакъ, по мнѣнію Бенеке, выходитъ, что для того, чтобы доказать апріорность математики, нужно доказать, что мы знали математику, по крайней мѣрѣ, „основные элементы ея“, прежде, чѣмъ стали видѣть, слышать, вообще воспринимать что-либо внѣшними чувствами. Странное требованіе, которое, впрочемъ, предъявляется обыкновенно и другими эмпириками относительно не только математики, но и другихъ апріорныхъ понятій и идей! Конечно, прежде чѣмъ начали дѣйствовать внѣшнія чувства и безъ продолжающагося дѣйствія этихъ чувствъ, мы не только не могли-бы имѣть математики, но даже и самаго разсудка; безъ сообщенія со внѣшнимъ міромъ, при

*) Beneke, Metaph. p. 230.

посредствѣ чувствъ, не было бы и самаго человѣка, какъ существа сознательнаго, мыслящаго, разумнаго. Но что-же отсюда можетъ слѣдовать относительно рѣшенія вопроса объ апріорномъ элементѣ нашего познанія? Ровно ничего. Еще Кантомъ справедливо замѣчено, что a priori опыта вовсе не значитъ—совершенно независимо отъ опыта, но только вмѣстѣ съ опытомъ; о пространствѣ и времени онъ прямо говоритъ, что если-бы не дѣйствовали на насъ никакія внѣшнія впечатлѣнія, то не было-бы въ насъ и воззрѣній пространства и времени; но какъ скоро они дѣйствуютъ, то вмѣстѣ съ ними и по поводу ихъ a priori возникаютъ тотчасъ же и эти воззрѣнія. Тоже можно сказать и относительно основанныхъ на этихъ воззрѣніяхъ математическихъ понятіяхъ. Внѣшнія впечатлѣнія и совокупность ихъ, называемая внѣшнимъ опытомъ, дѣйствуетъ, какъ пробуждающій и возбуждающій психическую жизнь мотивъ. Но такое значеніе опыта нисколько еще не говоритъ, чтобы и все содержаніе психической жизни условливалось только этимъ опытомъ и не заключало-бы въ себѣ ничего болѣе, чѣмъ сколько даетъ онъ.

Тоже самое должно сказать и о значеніи такъ называемыхъ эмпирическихъ элементовъ въ идеальныхъ созданіяхъ нашего воображенія, къ которымъ Бенеке причисляетъ и построенія геометрическія. Положимъ, - хотя, какъ мы видѣли, съ какою либо вѣроятностью допустить это трудно,—на первоначальное возникновеніе геометрическихъ начертаній имѣли вліяніе какія нибудь аналогичныя чувственныя впечатлѣнія. Но очевидно, что эти впечатленія могли имѣть значеніе не болѣе какъ простые мотивы для самостоятельной дѣятельности нашего ума въ извѣстномъ направленіи; они не создали математики, а только дали толчекъ нашей мысли къ ея созданію. Говоря о зависимости геометрическихъ начертаній отъ опыта, какъ будто намѣренно забываютъ, что не въ этихъ начертаніяхъ сущность дѣла и что не въ нихъ собственно заключается математика. Положимъ,— какія нибудь чувственныя впечатлѣнія побудили наше воображеніе идеализировать ихъ и создать на основаніи ихъ формы квадрата, трехугольника, круга, эллипсиса и т. п. Если бы въ насъ не было способности математическаго познанія, что заставило бы человѣка размышлять о свойствахъ и взаимныхъ отношеніяхъ этихъ формъ,

создавать затѣмъ различныя ихъ комбинаціи, опредѣлять ихъ законы и проч.,—вообще изобрѣтать геометрію. Въ его воображеніи и остались бы навсегда одни круги, квадраты, трехугольники наравнѣ съ другими созданіями воображенія, но никакого научнаго употребленія изъ нихъ онъ сдѣлать не могъ-бы.

Въ защиту эмпирическаго происхожденія математики указываютъ иногда на постепенность, съ какою пріобрѣтаются математическія познанія, о которой свидѣтельствуетъ какъ личный опытъ, такъ и исторія математики вообще. Если-бы, говорятъ, математическія истины лежали въ нашемъ умѣ a priori, то мы должны-бы имѣть о нихъ ясное понятіе съ самымъ первымъ пробужденіемъ нашего сознанія; но на дѣлѣ онѣ достаются намъ такимъ же продолжительнымъ путемъ, какъ и эмпирическія истины. Очевидно, это возраженіе тоже самое, которое эмпирики издавна любили выставлять противъ всякаго рода „врожденныхъ идей“ и апріорныхъ элементовъ въ нашемъ познаніи. Но вмѣстѣ съ этимъ они постоянно забывали, что защитники существованія этихъ элементовъ въ нашемъ разумѣ никогда не отрицали постепенности въ ихъ развитіи, при чемъ извѣстную долю участія въ этомъ развитіи предоставляли не одному только разуму, но и опыту. Есть громадное различіе между первичною формою существованія этихъ элементовъ въ нашемъ разумѣ и послѣдующею формою, когда они являются намъ въ видѣ ясныхъ и логически отчетливыхъ понятій,—различіе, которое можно сравнить съ различіемъ сѣмени и развившагося изъ него растенія. Поэтому, постепенность въ развитіи математическаго мышленія нисколько не можетъ говорить противъ апріорной натуры тѣхъ первичныхъ элементовъ, изъ которыхъ оно развилось. Иное дѣло, еслибы намъ было доказано, что эти элементы суть чисто эмпирическаго происхожденія и что, затѣмъ, и развиваются они совершенно тѣмъ же путемъ, какъ и всѣ прочія эмпирическія познанія. Но перваго, какъ мы видѣли, эмпиризмъ доказать не можетъ; а собственный опытъ каждаго и исторія науки ясно показываютъ, что процессъ развитія математическаго познанія вовсе не аналогиченъ съ процессомъ познанія эмпирическаго. Эмпирическое познаніе, въ тѣсномъ смыслѣ слова, развивается и расширяется по мѣрѣ накопленія опытныхъ данныхъ, получаетъ большую и большую достовѣрность

по мѣрѣ подтвержденія эмпирическихъ гипотезъ вновь открываемыми фактами. Познаніе математическое развивается и усовершается посредствомъ чисто умственнаго процесса вниманія, обдумыванія, соображенія и анализа уже извѣстныхъ математическихъ положеній, безъ всякой помощи опыта; мы не ждемъ отъ опыта и не ищемъ въ немъ подтвержденія нашихъ математическихъ положеній, да и не нуждаемся въ томъ. Такимъ образомъ есть существенное различіе между развитіемъ познанія математическаго и эмпирическаго; поэтому и то обстоятельство, что математическія истины, не смотря на ихъ апріорность, не вдругъ и не первоначально выступаютъ въ нашемъ сознаніи, не только не говоритъ объ ихъ эмпирическомъ источникѣ, но, напротивъ, особенность способа этого развитія даетъ право заключать и объ особенности ихъ происхожденія. „Сознаніе математическихъ истинъ“, справедливо замѣчаетъ Ланге, „конечно не дается само собою, математическія положенія, даже самыя аксіомы, безъ сомнѣнія, должны быть *открыты*. Но онѣ открываются посредствомъ напряженія мышленія и воззрѣнія, или посредствомъ быстраго и счастливаго соединенія того и другаго. Въ сущности открытіе здѣсь состоитъ только въ правильномъ направленіи умственнаго взора на данный вопросъ. Отъ этого математическія положенія, какъ скоро мы знакомимъ съ ними другихъ, также легко передать нашимъ ученикамъ, какъ трудно было ихъ первоначально найти. Того, кто пытается открыть новую истину въ математикѣ, новую сторону въ математическомъ воззрѣніи, можно сравнить съ тѣмъ, кто день и ночь съ великимъ вниманіемъ изслѣдуетъ небо, пока не найдетъ новой кометы. Но какъ здѣсь все дѣло въ установленіи телескопа такъ, чтобы за тѣмъ легко могъ увидать комету каждый, кто обладаетъ здоровымъ зрѣніемъ, такъ и въ математикѣ новое математическое положеніе, разъ оно открыто, безъ труда можно показать такъ, что легко долженъ признать его истину каждый, кто только вообще способенъ къ правильному умозрѣнію, будетъ-ли то посредствомъ начертанія фигуры, или при помощи образа фантазіи. Поэтому, то обстоятельство, что математическія истины часто съ трудомъ отыскиваются и находятся, не имѣетъ ничего общаго съ ихъ апріорностью“ *).

*) Lange: Geschichte des Materialismus. 1874. II B. p. 13.

b) Какъ на доказательство апріорнаго происхожденія математическаго познанія мы указывали на абсолютную необходимость и достовѣрность математическихъ истинъ. Такой необходимости и достовѣрности онѣ не могли-бы имѣть, если-бы пріобрѣтались путемъ эмпирическимъ. Опытъ и основанный на опытѣ индуктивный методъ могутъ привести только къ положеніямъ вѣроятнымъ, но никогда къ несомнѣннымъ *).

Чтобы ослабить это доказательство, эмпирики, и въ числѣ ихъ извѣстный Д. С. Милль, рѣшаются даже на противорѣчащее всеобщему убѣжденію и, повидимому, парадоксальное утвержденіе, будто на самомъ дѣлѣ математическія аксіомы, на которыхъ, въ концѣ концовъ, утверждается доказательность всѣхъ прочихъ математическихъ положеній, вовсе не суть необходимыя и абсолютно достовѣрныя истины. По его мнѣнію, строгая необходимость господствуетъ въ математикѣ только въ той мѣрѣ, въ какой она основывается на опредѣленіяхъ и на выводахъ изъ этихъ опредѣленій. Такъ называемыя аксіомы суть большею частію только опредѣленія, или могутъ быть сведены къ опредѣленіямъ. Остающееся затѣмъ,— именно основныя положенія Евклидовой геометріи, что двѣ прямыя линіи не могутъ включать собою никакого пространства и что двѣ параллельныя линіи могутъ быть продолжены въ безконечность, никогда не пересѣкая одна другую, — эти двѣ единственно истинныя аксіомы суть не что иное, какъ

*) „Каждое опытное положеніе, какъ таковое, всегда можетъ быть опровергнуто новымъ опытомъ. Цѣлыя тысячи лѣтъ люди видѣли, что неподвижныя звѣзды не перемѣняютъ своего мѣста и отсюда заключили, что они неподвижны. Это было опытное положеніе; но оно могло быть исправлено болѣе точными наблюденіями и вычисленіями и дѣйствительно оно было исправлено. Подобнаго рода примѣры исторія науки представляетъ на каждой страницѣ. Мы обязаны, главнымъ образомъ, по преимуществу логическому таланту Французскихъ ученыхъ тѣмъ, что въ настоящее время точныя науки во всей области опыта вообще не выставляютъ болѣе никакихъ абсолютныхъ истинъ, но только относительныя, что мы постоянно помнимъ объ *условіяхъ* пріобрѣтаемаго познанія и точность всякаго рода воззрѣній принимаемъ не иначе, какъ съ оговоркою и допущеніемъ возможности болѣе совершеннаго воззрѣнія. Но ничего подобнаго нѣтъ въ области познаній математическихъ; всѣ они, относятся ли къ простымъ выводамъ или къ основнымъ понятіямъ, одинаково соединены съ сознаніемъ ихъ абсолютной необходимости". Lange, ib. p. 13.

обобщенія изъ опыта, результаты индукціи. Поэтому онѣ и не имѣютъ характера строгой необходимости, какая свойственна опредѣленіямъ. Ихъ необходимость въ нашемъ сознаніи есть только субъективная, объясняемая психологически. Мы часто воображаемъ необходимыми положенія, которыя даже вовсе не истинны, объявляемъ что-либо немыслимымъ, непонятнымъ, противорѣчащимъ логикѣ, что прежде можетъ быть сами считали истиннымъ. Точно также образовалось и наше убѣжденіе въ необходимости положеній математическихъ. Но если происхожденіе математическихъ аксіомъ, какъ возникающихъ изъ ассоціаціи идей и разсматриваемыхъ съ психологической точки зрѣнія, нисколько не лучше происхожденія и нѣкоторыхъ заблужденій, то изъ этого еще нисколько не слѣдуетъ, чего можетъ быть опасаются нѣкоторые, чтобы онѣ когда нибудь могли быть опровергнуты. Отсюда слѣдуетъ только то, что для достовѣрности, какую мы имъ приписываемъ, мы не имѣемъ никакого другаго источника кромѣ того, какой имѣемъ и для всѣхъ нашихъ эмпирическихъ познаній вообще. По степени силы индукціи, изъ которой вытекаютъ, онѣ кажутся намъ или вѣроятными, или достовѣрными, или абсолютно необходимыми; но послѣднее названіе есть только выраженіе для обозначенія ихъ наибольшей вѣроятности; иной какой-либо привиллегіи на достовѣрность, сравнительно съ достовѣрностію эмпирическихъ познаній, математическія истины не имѣютъ *).

Не станемъ входить въ споръ, законно или нѣтъ поступилъ Милль, ограничивъ число геометрическихъ истинъ двумя вышеупомянутыми. Достаточно и этихъ двухъ, чтобы убѣдиться въ несостоятельности его ученія. Наше убѣжденіе, что двѣ прямыя линіи, если-бы мы даже продолжили ихъ въ безконечность, не могутъ замыкать собою никакого пространства, по его мнѣнію, должно быть пріобрѣтено изъ опыта. Какимъ-же образомъ это возможно, когда здѣсь очевидно невозможенъ никакой опытъ въ обыкновенномъ смыслѣ слова? Не можемъ-же мы вести двухъ линій въ безконечность, чтобы убѣдиться, что онѣ никогда не очертятъ собою никакого пространства. Милль замѣчаетъ на это, что здѣсь мѣсто невоз-

*) Система логики. Пер. Лаврова. т I. 268—311.

можнаго внѣшняго опыта замѣняетъ воззрѣніе въ фантазіи, т. е. мы производимъ опытъ, такъ сказать, въ воображеніи и убѣждаемся въ невозможности очертить пространство двумя линіями. Но что такое опытъ въ фантазіи, или, лучше сказать, въ умѣ? И какимъ образомъ Милль такое чисто умственное доказательство аксіомы можетъ называть, тѣмъ не менѣе, индуктивнымъ умозаключеніемъ? Фантазія, по мнѣнію Милля, можетъ замѣнить здѣсь внѣшній опытъ потому, что образы нашей фантазіи относятся между собою точно также, какъ внѣшнія вещи. Но откуда опять мы это знаемъ? Изъ опыта? Но въ такомъ случаѣ и объ этомъ соотвѣтствіи мы могли-бы знать лишь настолько, насколько дѣло идетъ о конечныхъ пространствахъ. Всеобщность и необходимость упомянутой геометрической аксіомы остается такимъ образомъ необъясненною.

Также неудачно объясняетъ Милль и признакъ необходимости, сопровождающій математическія положенія и, повидимому, противорѣчащій его мнѣнію о гипотетическомъ характерѣ этихъ положеній. Какъ на особенность математическихъ истинъ всегда указывали на то, что въ противоположность имъ эмпирическія, естествознательныя гипотезы никогда не имѣютъ характера необходимости; онѣ только болѣе или менѣе вѣроятны и потому всегда могутъ быть замѣнены другими; положенія математическія абсолютно необходимы и потому никакъ не могутъ быть гипотетическими. Милль отвѣчаетъ на это замѣчаніемъ, что могутъ быть и *необходимыя* гипотезы, но, тѣмъ не менѣе, онѣ остаются все-таки гипотезами. Предположимъ, что мы по самой натурѣ нашего духа вынуждены принимать, что есть круги, треугольники, прямые углы и т. п. Это вынужденное признаніе или убѣжденіе тѣмъ не менѣе не есть-ли гипотетическое, такъ какъ мы совершенно не знаемъ, есть-ли въ природѣ круги, прямые углы и пр., которые вполнѣ соотвѣтствовали-бы нашимъ представленіямъ о нихъ? Очевидно, что подобное объясненіе Милля есть ничего не объясняющая игра словъ. Необходимая гипотеза, говоритъ Милль, есть все-таки гипотеза. Но если есть особенный родъ гипотезъ, который отъ всѣхъ другихъ гипотезъ отличается необходимостію возникновенія ихъ изъ нашего духа, то мы фразою, что все-таки этого рода гипотезы

суть гипотезы, ровно ничего не выигрываемъ и не объясняемъ. Рождается вопросъ о причинахъ такой именно особенности ихъ въ отличіе отъ всѣхъ другихъ эмпирическихъ гипотезъ, которыя обладаютъ только характеромъ вѣроятности и никогда — необходимости. А причина этого явленія можетъ быть только одна, что эти такъ называемыя гипотезы не эмпирическаго происхожденія.

Но мало того, что Милль нисколько не объясняетъ происхожденія необходимости, отличающей такъ называемыя имъ математическія гипотезы отъ эмпирическихъ. Онъ готовъ признать самую эту необходимость только воображаемою, мнимою. Мало-ли человѣкъ признавалъ необходимыми положеній, которыя потомъ оказывались вовсе не таковыми, даже чистыми заблужденіями; чѣмъ доказано, что математическія положенія лучше всякихъ другихъ въ этомъ отношеніи? Но если стать на эту точку зрѣнія для оцѣнки достовѣрности нашихъ познаній, то мы прямо пойдемъ по дорогѣ къ самому рѣшительному и вмѣстѣ съ тѣмъ ни на чемъ не основанному скептицизму. Если сомнительна достовѣрность положеній математическихъ, то что-же останется для насъ достовѣрнымъ? Если, по словамъ Милля, происхожденіе математическихъ аксіомъ, съ ихъ кажущеюся необходимостію, нисколько (говоря психологически) не лучше происхожденія нѣкоторыхъ заблужденій, то какимъ образомъ положиться на утѣшеніе Милля, что изъ этого еще не слѣдуетъ, что онѣ когда-нибудь будутъ опровергнуты? Положимъ, этого не слѣдуетъ, но не слѣдуетъ и того, чтобы онѣ когда-нибудь не были опровергнуты. Довольно того, что изъ посылокъ Милля вытекаетъ прямо заключеніе, что математическія истины *могутъ* быть опровергнуты, чтобы этимъ заключеніемъ разомъ подкопалось самое основаніе достовѣрности математическаго познанія. Всеобщая увѣренность наша въ такой достовѣрности, подтверждаемая не только требованіями нашего ума, но постояннымъ, ни разу не встрѣчавшимъ исключенія, совпаденіемъ математическихъ исчисленій съ дѣйствительными законами природы и съ реальными опредѣленіями вещей въ пространствѣ и времени, ужели есть не что иное какъ предразсудокъ нашего ума, ни на чемъ не основанный? *).

*) Въ критикѣ ученія Милля мы отчасти слѣдовали Ланге: Gesch d. Materialismus. 1874. 2 B. p. 16 et sq.

Отрицая характеръ необходимости и абсолютной достовѣрности за математическими аксіомами, эмпирики, чтобы быть послѣдовательными, конечно, не могли признать такихъ качествъ и за основанными на этихъ аксіомахъ, производными изъ нихъ, математическими положеніями, равно какъ и за приложеніемъ этихъ положеній къ познанію предметовъ опыта. Подобнаго рода положенія, по ихъ мнѣнію, имѣютъ достоинство вовсе не аподиктическихъ, а только гипотетическихъ сужденій, въ которыхъ выражается, что какъ скоро находится одинъ членъ уравненія, то необходимо долженъ быть данъ и другой. Природа нигдѣ не представляетъ намъ идеальныхъ геометрическихъ формъ и никакая алгебраическая формула не можетъ представить намъ мѣру величины или силы съ абсолютною точностію. Поэтому мы можемъ, напримѣръ, сказать только: *если* и въ какой мѣрѣ движеніе планеты *соотвѣтствуетъ* принятой нами линіи, которую мы называемъ эллипсисомъ, въ такой мѣрѣ этому движенію необходимо приличествуютъ и всѣ выводимыя нами изъ этого понятія свойства. Но ни объ одномъ изъ этихъ свойствъ мы не можемъ сказать иначе, какъ въ томъ же гипотетическемъ смыслѣ, тѣмъ болѣе, что дѣйствительное движеніе планетъ никогда даже вполнѣ не соотвѣтствуетъ нашимъ геометрическимъ начертаніямъ. Такой гипотетическій характеръ приложенія математики къ объясненію природы прямо говоритъ противъ аподиктичности, слѣдовательно, и апріорности ея положеній. Подобнаго рода мнѣніе вообще могло-бы быть допущено лишь въ томъ случаѣ, если-бы мы изъ математическихъ началъ могли заключать къ опредѣленнымъ, положительнымъ свойствамъ предметовъ природы, напримѣръ, что такой-то предметъ долженъ имѣть ту или другую форму, ту или другую величину и пр. Тогда мы, дѣйствительно, имѣли-бы познаніе a priori, происхожденіе котораго могли-бы объяснить тѣмъ, что познанное нами было уже заключено въ математическихъ началахъ, какъ въ сѣмени, и только развито дедуктивно; но ничего подобнаго на самомъ дѣлѣ нѣтъ *).

Итакъ эмпирики, для доказательства апріорности выводныхъ математическихъ положеній, ставятъ совершенно невы-

*) Beneke, Metaph. 231. Lange, Gesch. d. Materialismus. 2 B. 17.

полнимое условіе, чтобы математика построила и опредѣлила a priori не только идеальные законы пространственныхъ отношеній вещей, но и самыя пространственныя вещи, указала-бы, какую форму, величину, мѣру имѣетъ тотъ или другой предметъ. Но увлекаясь полемикою противъ раціонализма, они совершенно забываютъ, наконецъ, объ апріорности какого именно элемента въ нашемъ познаніи идетъ рѣчь. Рѣчь идетъ объ апріорности чистыхъ понятій о пространствѣ и времени, равно какъ и производныхъ отсюда математическихъ положеній. Если-бы дѣйствительныя вещи состояли только, такъ сказать, изъ пространства и времени, представляли собою воплощенныя геометрическія фигуры, если-бы пространство, время, движеніе были самою сущностью вещей, то тогда, пожалуй, справедливо было-бы требовать, чтобы, имѣя a priori идеи пространства и времени и способность выводить изъ нихъ дальнѣйшія опредѣленія, мы a priori же построили въ въ умѣ и отображенія самыхъ дѣйствительныхъ вещей. Но, очевидно, содержаніе предметнаго міра и конкретныхъ вещей далеко не исчерпывается только формами ихъ въ пространствѣ и времени; бытіе этихъ вещей и ихъ безконечное разнообразіе зависитъ не отъ того только, что онѣ протяженны и существуютъ во времени, но и отъ другихъ условій. Этими условіями и опредѣляется конкретная реальная форма каждаго предмета въ пространствѣ и его продолжаемость во времени. Поэтому само собою понятно, что мы никакъ и никогда не можемъ вывести a priori изъ идей пространства и времени того, что въ нихъ вовсе не заключается,—именно реальной опредѣленности вещей или представленій о дѣйствительно существующихъ конкретныхъ предметахъ. Мы можемъ вывести изъ нихъ лишь то, что въ нихъ дано, т. е. идеальные законы отношеній предметовъ въ пространствѣ; а такъ какъ эти отношенія, хотя не исчерпываютъ всего содержанія дѣйствительныхъ вещей, но все-таки составляютъ извѣстную сторону ихъ бытія, то понятно, почему апріорныя построенія, напр. математики, могутъ имѣть и имѣютъ приложеніе къ познанію дѣйствительнаго міра. Но такое приложеніе, такъ какъ дѣйствительность вещи условливается не одною лишь временностію и пространственностію ея, очевидно, можетъ выражаться только въ формѣ условнаго сужденія: если такая-

то вещь существуетъ и имѣетъ такую-то форму, то она, что касается до этой формы, должна быть подчинена такимъ то математическимъ законамъ.

Но такого рода условность не имѣетъ ничего общаго съ самымъ математическимъ познаніемъ и нисколько не подрываетъ его апріорнаго и аподиктическаго характера. Она относится къ самому существованію предметовъ, которое для математики совершенно безразлично и потому только предположительно (*если* существуетъ такая-то вещь, то и пр.), но не къ математическому выводу, который всегда аподиктиченъ (то она *необходимо* должна имѣть такія-то математическія свойства). Математикъ развиваетъ свои положенія при помощи одного умственнаго построенія безъ всякаго отношенія къ реальнымъ тѣламъ; тѣмъ не менѣе онъ непоколебимо убѣжденъ, что никогда не можетъ встрѣтиться на опытѣ предмета, который-бы противорѣчилъ этимъ положеніямъ или опровергъ ихъ. Внѣшняя вещь можетъ не соотвѣтствовать вполнѣ и во всей точности идеальной математической формѣ; мы знаемъ и впередъ предполагаемъ, что дѣйствительная форма такой вещи опредѣляется различными условіями; тѣмъ не менѣе мы въ тоже время убѣждены, что частныя и случайныя условія не могутъ существенно измѣнять тѣхъ законовъ числа, мѣры и пространственнаго взаимоотношенія вещей, которые начертаны одинаково какъ въ нашемъ разумѣ, какъ законы идеальные, такъ и въ природѣ, какъ законы реальные. Отсюда наше апріорное убѣжденіе, блестящимъ образомъ оправдываемое и эмпирическимъ изученіемъ міра, въ абсолютной достовѣрности нашихъ математическихъ построеній.

Въ заключеніе нашего изслѣдованія о происхожденіи понятій пространства и времени вообще, математическихъ въ частности, не можемъ не сказать нѣсколько словъ о такъ называемой не-евклидовской геометріи или метагеометріи, въ которой многіе видятъ современную, вновь зарождающуюся, науку и отъ которой ожидаютъ важныхъ и окончательныхъ результатовъ для философіи въ рѣшеніи столь трудныхъ ея вопросовъ о значеніи и происхожденіи разсматриваемыхъ нами понятій.

Что такое метагеометрія? Какъ извѣстно, геометрія, наука о чистомъ пространствѣ, со временъ Евклида, по точности и очевидности ея результатовъ, по строгости ея дедуктивнаго метода, считалась образцемъ строго научнаго построенія, которому завидовали философы и который старались иногда (напр. Спиноза) примѣнить и къ самой философіи. Какъ въ наукѣ дедуктивной, вся состоятельность ея выводовъ зависѣла отъ состоятельности тѣхъ основныхъ началъ, изъ которыхъ проистекали эти выводы. Такими началами служили для нея извѣстныя основныя истины или аксіомы, которыя еще Евклидомъ были поставлены во главу системы математики и изъ которыхъ при помощи опредѣленій выводилось множество дальнѣйшихъ теоремъ. Какъ скоро была-бы заподозрѣна абсолютная истина этихъ аксіомъ или были выставлены вмѣсто нихъ новыя аксіомы, все зданіе геометріи разомъ рухнуло-бы какъ домъ, въ которомъ былъ-бы подкопанъ фундаментъ.

Первымъ нанесшимъ такой ударъ обычной, Евклидовской геометріи былъ нашъ соотечественникъ Казанскій профессоръ математики Лобачевскій. Лѣтъ за пятьдесятъ предъ симъ въ сочиненіи подъ заглавіемъ: „воображаемая или антиевклидовская геометрія“ онъ сдѣлалъ попытку вывести съ строгою послѣдовательностію математическія заключенія, къ какимъ мы пришли бы, если-бы предположили, вопреки Евклиду, что сумма трехъ угловъ треугольника равняется не двумъ прямымъ, а менѣе ($<180^0$). Въ началѣ эта странная попытка мало нашла сочувствія, хотя по своей оригинальности обратила на себя вниманіе заграничныхъ ученыхъ; на нее посмотрѣли не болѣе, какъ на ученую фантазію, и увидѣли въ ней только новое подтвержденіе той истины, что абстрактный разсудокъ можетъ выводить строго логическія послѣдствія и изъ химерическихъ предположеній. Но въ послѣдствіи дѣло измѣнилось и странная мысль Лобачевскаго о возможности иной, не-евклидовской, геометріи нашла себѣ защитниковъ у первостепенныхъ математиковъ, каковы Гауссъ и Риманнъ и, независимо отъ нихъ, у извѣстнаго физіолога Гельмгольца. Исходная точка ихъ изслѣдованій была нѣсколько иная, чѣмъ у Лобачевскаго; Гауссъ имѣлъ въ виду планиметрическія, послѣдніе,—стереометрическія свойства геометрическихъ тѣлъ; но общее заключеніе ихъ тоже, что и у перваго, именно,—что наша обыкно-

венная геометрія, основанная на обыкновенномъ понятіи о пространствѣ, не есть абсолютно единственная и истинная, что она составляетъ только „спеціальный случай“, одинъ изъ видовъ возможныхъ геометрическихъ построеній, основанныхъ на иномъ представленіи о пространствѣ. Такъ, напр., мы представляемъ, что пространство необходимо имѣетъ три измѣренія,—въ длину, широту и высоту и это воззрѣніе лежитъ въ основѣ всѣхъ нашихъ геометрическихъ построеній. Но имѣетъ-ли это представленіе то свойство абсолютной необходимости для нашего мышленія, какое мы ему приписываемъ? Должны-ли мы признать совершенно немыслимымъ и невозможнымъ никакое пространство, которое опредѣлялось-бы не этими тремя, а большимъ или меньшимъ количествомъ измѣреній? Что касается до меньшаго количества измѣреній, то конечно мы можемъ представить пространство, имѣющее одно измѣреніе, напр. линію; можемъ представить также пространство съ двумя измѣреніями, въ длину и высоту, напр. квадратную поверхность. Но если мыслимо пространство съ однимъ, двумя и тремя (какъ наше) измѣреніями, то почему не могутъ быть также мыслимы пространства съ четырьмя, пятью и болѣе измѣреніями? Правда, такія пространства не представимы для насъ, какъ напр. пространство съ однимъ или двумя измѣреніями; но представленіе или воззрѣніе не можетъ налагать ограниченій на абстрактную мысль или связывать ее. Если мы прибѣгнемъ къ помощи аналитической геометріи, которая состоитъ въ открытомъ Декартомъ искусствѣ выражать пространственныя очертанія и фигуры алгебраическими знаками, то для насъ не будетъ никакого затрудненія, вмѣстѣ съ Риманомъ и Гельмгольцемъ, составить болѣе общее понятіе о пространствѣ съ неопредѣленно многими (n) измѣреніями. Въ понятіи такого пространства не заключается никакого логическаго противорѣчія, а невозможность наглядно представить его (напр. пространство съ четырьмя измѣреніями) также мало можетъ говорить противъ метафизической его возможности, какъ напр. непредставимость для насъ органическихъ существъ, кромѣ земныхъ, извѣстныхъ намъ, нисколько не говоритъ противъ того, что могутъ быть во вселенной существа, вовсе намъ неизвѣстныя и даже вовсе не представимыя для насъ.

Но если возможно пространство съ большимъ количествомъ измѣреній, чѣмъ наши, то, очевидно, возможна также не одна наша, Евклидовская геометрія, но и другіе типы математическихъ построеній, которые должны имѣть тотъ же характеръ научности и необходимости, какой имѣетъ и наша геометрія. Попытка подобнаго рода геометріи, при предположеніи напр., пространства съ четырьмя измѣреніями, уже сдѣланы и оказались удачными. Нѣтъ ничего невѣроятнаго, что въ будущемъ явятся столь же удачные опыты построенія математики при предположеніи пяти или болѣе измѣреній, или при допущеніи аксіомъ, несогласныхъ съ Евклидовскими.

Мы высказали только общую мысль, лежащую въ основѣ новѣйшихъ изслѣдованій по метагеометріи, которую нѣкоторые называютъ наукою будущаго. Мы не станемъ здѣсь ни излагать основаній и доказательствъ, приводимыхъ въ ея пользу, ни входить въ критическую оцѣнку ихъ, такъ какъ этотъ предметъ потребовалъ-бы особаго спеціальнаго изслѣдованія *). Мы остановимся на простомъ *предположеніи*, что такая метагеометрія, дѣйствительно, возможна, что мыслимы пространства не только съ тремя, но и съ неопредѣленнымъ количествомъ измѣреній, и обратимъ вниманіе на тѣ результаты, которые могло-бы дать подобное предположеніе для рѣшенія занимающаго насъ метафизическаго вопроса о *происхожденіи* и *значеніи* понятія о пространствѣ и основаннаго на немъ математическаго познанія.

а) Что касается, прежде всего, до вопроса о происхожденіи математическаго, основаннаго на идеѣ пространства, познанія, то ученіе объ апріорномъ и чисто раціональномъ происхожденіи его въ возможности метагеометріи, повидимому, находитъ себѣ новое и блестящее подтвержденіе. Въ самомъ дѣлѣ, если то явленіе, что построенія геометрическія и выводы изъ нихъ имѣютъ приложеніе къ дѣйствительности, и что на опытѣ встрѣчаются аналогическія съ геометрическими очертаніями формы и предметы, и могло служить нѣкоторымъ (хотя, какъ

*) Для желающихъ ознакомиться съ вопросомъ о метагеометріи, въ какой мѣрѣ онъ имѣетъ отношеніе къ философіи, можемъ указать на Wundt, Logik. 1880 I B. p. 437—453; Kroman, Unsere Naturerkenntniss. 1883. Die „Metageometrie". p. 145—174; Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, 1876. p. 53—70.

мы видѣли, шаткимъ) основаніемъ для мысли объ эмпирическомъ происхожденіи основныхъ математическихъ истинъ, то это основаніе совершенно исчезаетъ, если допустимъ возможность метагеометріи. Очевидно, что какъ самое предположеніе пространства съ n измѣреній, такъ и выводимыя отсюда математическія положенія составляютъ чистый продуктъ раціональнаго мышленія, не имѣющій ничего общаго съ опытомъ и никакихъ точекъ соприкосновенія съ эмпирическою дѣйствительностію. Это доказывается уже тѣмъ однимъ, что ни самыя пространства подобнаго рода, ни геометрическія построенія, на нихъ основанныя, не представимы ни въ какомъ чувственномъ образѣ, ни въ какой эмпирической схемѣ. Если-же возможно неопредѣленное количество чистыхъ и безспорно раціональныхъ геометрій, то было-бы странно предполагать, что только наша геометрія составляетъ исключеніе, что только ея основоположенія эмпирическаго происхожденія. Такое доказательство апріорности математики тѣмъ было-бы важнѣе, что оно одинаково было-бы пригодно для защитниковъ какъ объективной, такъ и субъективной теоріи пространства. Для первыхъ оно служило-бы новымъ свидѣтельствомъ о силѣ раціонально апріорнаго мышленія, представляя опыты такихъ чисто раціональныхъ математическихъ построеній, на которыя не можетъ падать ни малѣйшаго подозрѣнія въ соучастіи здѣсь эмпирическаго познанія. Для субъективистовъ это доказательство тѣмъ важнѣе, что, съ признаніемъ метагеометріи, для нихъ падаетъ старинный, Кантовскій способъ доказательства апріорности идеи пространства, основанный на томъ, что какъ пространство съ признаками трехъ измѣреній, такъ и основанныя на немъ математическія построенія имѣютъ характеръ *всеобщности* и *необходимости*. Оказывается, что наше трехмѣрное пространство есть не болѣе какъ „спеціальный случай“ возможныхъ построеній и измѣреній пространства и потому не можетъ быть абсолютно необходимою и всеобщею формою чувственнаго воззрѣнія. При такомъ положеніи дѣла, фактъ возможности мыслить и конструировать пространства со многими измѣреніями долженъ имѣть рѣшающее значеніе въ вопросѣ объ апріорности этой формы *).

---

[1]) Впрочемъ замѣчательно, что одинъ изъ основателей метагеометріи,

b) Что касается до второго, выставленнаго нами, вопроса о метафизическомъ значеніи понятія о пространствѣ, то на первый взглядъ кажется, что такъ называемая метагеометрія наноситъ сильный ударъ тому, раздѣляемому и нами мнѣнію, что пространство (также какъ и время) есть объективная форма существованія вещей. Въ самомъ дѣлѣ, если возможно представленіе пространствъ не только съ тремя, но и съ большимъ количествомъ измѣреній, если возможны геометріи, основанныя на предположеніи такихъ пространствъ, то естественно является мысль, что пространство съ его, по произволу опредѣляемыми, измѣреніями есть субъективный продуктъ нашей познавательной дѣятельности и ничего болѣе. Вотъ почему философы, держащіеся мнѣнія о субъективномъ значеніи формъ пространства и времени съ такою радостью встрѣтили появленіе метагеометріи; въ ней, по ихъ мнѣнію, Берклее-Кан-

---

Гельмгольцъ, въ самомъ понятіи о ней находитъ доказательство той мысли, что *наше* пространство эмпирическаго происхожденія. „Откуда“, спрашиваетъ онъ, „могутъ происходить тѣ опредѣленности, которыя характеризуютъ наше пространство, какъ ровное пространство съ тремя измѣреніями? Эти измѣренія не составляютъ необходимости мышленія (Denknotwendigkeiten), потому что мы можемъ мыслить пространство сферическимъ и псевдосферическимъ, съ тремя и съ *n* измѣреніями; далѣе мы можемъ не прямо, но довольно ясно представить себѣ, какъ всѣ вещи могли-бы находиться въ такихъ пространствахъ. Но если аксіомы Евклида не служатъ выраженіемъ мысленной необходимости, то онѣ, очевидно, основываются на опытѣ и не могутъ быть ни прямо ни косвенно прирождены намъ, какъ думалъ Кантъ“ И дѣйствительно, лежащія въ ихъ основѣ понятія о величинѣ, о движеніи, о масштабѣ, о тѣлѣ, предполагаютъ различныя, чисто физическія познанія (Гельмгольцъ,—у Кромана, lib. cit. p. 150). Но не говоря о несостоятельности предположенія, изъ котораго исходитъ Гельмгольцъ, что трехмѣрность пространства не составляетъ необходимости нашего мышленія, изложенное доказательство принадлежитъ именно къ числу тѣхъ, которые въ логикахъ называются доказательствами, доказывающими болѣе надлежащаго. Въ самомъ дѣлѣ если изъ того что наши геометрическія измѣренія не принадлежатъ къ числу „необходимостей мышленія“, должно заключать объ ихъ эмпирическомъ происхожденіи, то точно также и на томъ-же основаніи мы должны признать эмпирическими и всѣ тѣ пространства съ иными измѣреніями, о которыхъ говоритъ не-евклидовская геометрія. Но это, очевидно, невозможно. Далѣе, безъ тѣхъ-же самыхъ мнимо эмпирическихъ понятій величины, движенія, измѣренія, тѣла, нельзя обойтись и при предположеніи метагеометрическихъ пространствъ. Слѣдовательно, и они эмпирическаго происхожденія.

товское воззрѣніе нашло себѣ окончательное и самое рѣшительное подтвержденіе *).

Но такъ-ли это на самомъ дѣлѣ? Чтобы въ метагеометріи искать подтвержденія Кантова ученія о пространствѣ нужно прежде всего доказать, что представленіе пространства съ *n* измѣреній, по своимъ логическимъ и метафизическимъ признакамъ совершенно однородно съ пространствомъ, нами представляемымъ, и что, поэтому, отъ свойствъ перваго мы имѣемъ право заключать къ свойствамъ послѣдняго. Это требованіе, конечно, имѣютъ въ виду защитники теоріи субъективнаго значенія формъ пространства и времени. Но способъ, какимъ они доказываютъ свое мнѣніе, нельзя называть удачнымъ. Все ихъ доказательство собственно сводится къ тому, что многомѣрное пространство логически мыслимо и метафизически возможно.

Не станемъ входить въ оцѣнку этихъ доказательствъ. Положимъ, что понятіе такого пространства не заключаетъ въ себѣ логическаго противорѣчія **). Положимъ, что метафизически возможны существа, которыя видятъ всѣ вещи въ про-

*) Liebmann, Zur Analysis d. Wirklichkeit. 1876. 53. 56.

**) Въ какой мѣрѣ сильны доводы въ пользу логическаго не противорѣчія понятія о многомѣрномъ пространствѣ.—обращикомъ можетъ служить слѣдующая аргументація Либмана. „Для меня совершенно не понятно, какъ формальная логика можетъ что-нибудь возразить противъ мысли о многомѣрномъ пространствѣ. Логика противъ этого понятія также мало можетъ протестовать, какъ противъ понятія крылатаго ангела, животнаго съ тремя глазами или треугольника, сумма угловъ котораго больше двухъ прямыхъ. То обстоятельство, что мы только то или это находимъ въ опытѣ, то или это можемъ наглядно представить, вовсе не касается формальной логики; это для нея, измѣряющей всѣ наши мысли однимъ только масштабомъ законовъ тожества, противорѣчія и исключеннаго третьяго, есть совершенно случайное обстоятельство". (lib. c. p. 61). Но Либманъ здѣсь очевидно смѣшиваетъ логическія понятія съ представленіями и образами фантазіи. Каждая цѣлѣная мысль, какое угодно представленіе, конечно, возможны; но можно-ли о нихъ сказать, что они *логически*, т. е. законосообразно требованіямъ мысли, возможны? Не много выиграетъ логическая возможность метагеометріи, если пространства, ею представляемыя, *также* возможны, какъ напр. представленіе животнаго съ тремя глазами. При томъ-же Либманъ забываетъ, что логическая возможность опредѣляется не только указанными имъ логическими законами но и закономъ достаточнаго основанія. Но выдержитъ ли понятіе многомѣрнаго пространства пробу этого закона, это подлежитъ еще сомнѣнію.

странствѣ напр. съ четырьмя измѣреніями также, какъ мы видимъ ихъ при помощи трехъ измѣреній. Что-же отсюда слѣдуетъ? Слѣдуетъ не болѣе, какъ логическая и метафизическая возможность мыслить многомѣрныя пространства; но изъ возможности безъ логическаго даже противорѣчія мыслить какіе-либо предметы ни сколько не слѣдуетъ реальное существованіе такихъ предметовъ, даже реальная вѣроятность такихъ предметовъ. Поэтому, если защитники метагеометріи (напр. Либманъ) упрекаютъ своихъ противниковъ, будто они не логически заключаютъ a non posse videri ad non posse existere, то мы можемъ отвѣтить имъ, что они сами забываютъ о логическомъ правилѣ: a posse ad esse non valet consequentia. Мы можемъ напр. вообразить живое существо, которое питается не углеродистыми соединеніями, а чистымъ углеродомъ; можемъ даже придумать, какъ должно-бы быть устроено подобное существо, чтобы питаться углеродомъ, какую имѣть организацію. Но никакому физіологу не придетъ на мысль въ этомъ воображаемомъ животномъ видѣть новый видъ, которому нужно дать мѣсто въ ряду извѣстныхъ и наблюдаемыхъ на опытѣ видовъ животныхъ. Но мы дѣлаемъ именно это, когда или уничтожаемъ нѣкоторыя свойства въ данномъ въ нашемъ воззрѣніи пространствѣ, или замѣняемъ ихъ въ нашей мысли другими и выводимъ отсюда, что наше пространство есть только видъ на ряду съ другими пространствами. Здѣсь только то различіе и, притомъ, къ невыгодѣ примыкающихъ къ понятію пространства произвольныхъ воззрѣній, что объ организмахъ, которые живутъ чистымъ углеродомъ, мы можемъ составить нѣкоторое наглядное представленіе, по аналогіи напр. съ паровыми машинами, тогда какъ о пространствахъ, отличныхъ отъ нашего, мы не можемъ имѣть никакихъ дѣйствительныхъ представленій *).

Но если-бы даже логическая и метафизическая возможность многомѣрнаго пространства была и лучше обоснована, то и въ такомъ случаѣ, по нашему мнѣнію, это скорѣе свидѣтельствовало-бы въ пользу объективнаго характера нашего, единственно доступнаго намъ пространства,—и никакъ въ пользу его субъективности. Спрашивается: если для разума одина-

*) Wundt, Logik. 1880 T. 1. p. 400. 441.

ково возможно и согласно съ его субъективными законами мыслить пространство съ однимъ, двумя, тремя, четырьмя и болѣе измѣреніями, то почему мы не можемъ по произволу представлять вещи то въ той, то въ иной формѣ пространства? Почему представляемъ его именно съ тремя измѣреніями? Необходимости субъективной къ тому нѣтъ, ибо допущено, что субъективно возможны и другія формы пространства. Ссылаться здѣсь, какъ дѣлаютъ, на особенность интеллектуальной организаціи человѣка, почему-то не допускающей иныхъ воззрѣній пространства, нельзя уже потому самому, что опытъ метагеометріи показываетъ, что мыслить иныя, не трехмѣрныя, пространства препятствій для насъ нѣтъ. Остается одинъ отвѣтъ, что причина такого явленія для насъ совершенно неизвѣстна *). Но къ такому крайнему и вовсе не къ философскому рѣшенію вопроса прибѣгать нѣтъ нужды, когда рѣшеніе дается само собою. Представленіе трехмѣрнаго пространства дается намъ съ принудительною необходимостію, которой, очевидно, не имѣютъ представленія другихъ пространствъ. Такъ какъ эта необходимость не вытекаетъ изъ субъективныхъ требованій нашей познавательной способности (ибо для нея не невозможны и другія представленія о пространствѣ), то, очевидно, источникъ ея можетъ заключаться только гдѣ-либо *внѣ* познающаго субъекта, въ реальныхъ свойствахъ дѣйствующихъ на насъ пространственныхъ вещей. Мы потому необходимо мыслимъ пространство имѣющимъ три измѣренія, что оно и на самомъ дѣлѣ таково. Этимъ объясняется и то, почему мы только *наше* трехмѣрное пространство или только нѣкоторыя свойства *нашего* пространства (напр. одно, два измѣренія) можемъ представлять, тогда какъ о четырехъ и болѣе—мѣрныхъ пространствахъ можемъ имѣть только понятіе, а не воззрительное представленіе. Такъ какъ въ образованіи представленій принимаютъ участіе впечатлѣнія отъ внѣшней дѣйствительности, то самый фактъ представленія, тѣмъ болѣе, необходимаго, предполагаетъ уже отображеніе въ нашемъ сознаніи какого-либо дѣйствительнаго бытія; и наобо-

*) „Почему нашъ разумъ связанъ этими имманентными границами (т. е. трехмѣрностію пространства) знаютъ цро то одни боги! Можетъ быть узнаютъ это когда нибудь и люди". Liebmann, lib. cit. 61.

ротъ, только то, элементы чего находятся во внѣшнемъ, чувственномъ бытіи, можетъ быть и чувственно представлено *). Отсюда видно, что уже тотъ фактъ, что мы имѣемъ возможность не только мыслить, но и представлять трехмѣрное пространство, тогда какъ о многомѣрномъ можемъ только мыслить,—свидѣтельствуетъ въ пользу не только субъективнаго, но и объективнаго характера перваго **).

Наконецъ, должно замѣтить и то, что, если даже предположимъ полную научную состоятельность метагеометріи, то отсюда мы напрасно станемъ ожидать какого-либо важнаго пособія къ рѣшенію вопроса о метафизическомъ значеніи пространства, тѣмъ болѣе къ рѣшенію его въ смыслѣ субъективизма. Прежде всего, здѣсь идетъ рѣчь о количествѣ возможныхъ измѣреній пространства, а не о пространствѣ самомъ по себѣ. Положимъ, мыслимы пространства не только съ тремя, но и съ большимъ и меньшимъ количествомъ измѣреній; но что такое само пространство? Этотъ вопросъ остается для насъ не рѣшеннымъ. И маломѣрное и многомѣрное пространство одинаково можно мыслить и субъективною формою познанія и объективною формою самыхъ вещей и фактъ не только возможности, но даже существованія иныхъ родовъ пространства, чѣмъ наше, нисколько не склонилъ-бы вѣсовъ именно въ пользу перваго мнѣнія. Положимъ, есть и четвертое измѣреніе пространства, есть и существа,

---

*) Разумѣемъ реальныя представленія, соединенныя съ сознаніемъ бытія представляемыхъ вещей, а не представленія, какъ *символы* только или *образы* понятій и идей; ибо символически или образно можно представлять и нечувственные объекты.

**) Правда, нѣкоторые защитники метагеометріи (напр Гельмгольцъ) утверждаютъ возможность не только мыслить, но и представлять многомѣрное пространство. Для большей наглядности они даже изображаютъ фиктивныя существа, которыя могли-бы жить на совершенной плоскости или на сферической и псевдосферической поверхности, и описываютъ тѣ представленія объ окружающемъ ихъ мірѣ, какія они могли бы имѣть. Но Вундтъ, подвергая анализу подобныя воззрѣнія, справедливо заключаетъ, что всѣ они предполагаютъ наше пространство съ его измѣреніями и суть собственно образы въ *этомъ* пространствѣ, составленные при помощи абстракціи нѣкоторыхъ свойствъ его. На этой способности абстрагировать нѣкоторыя свойства фактическихъ пространствъ и ихъ измѣреній и основана, по его мнѣнію, вся метагеометрія (Logik. p. 441. 442).

которыя и сами живутъ и видятъ предметы сообразно съ этою формою пространства. Почему это четырехмѣрное пространство должно быть субъективною формою воззрѣнія этихъ предполагаемыхъ существъ, а не реальною принадлежностью самыхъ вещей? Почему не можемъ предположить, что какъ могутъ быть предметы и ихъ свойства, недоступные нашему воспріятію, въ силу ограниченности и спеціальныхъ условій нашей чувственно духовной природы, (напр. колебанія эѳира или звуки, нами не ощущаемые) такъ могутъ быть и нѣкоторыя свойства пространства реальныя, но намъ не доступныя? Почему у воображаемыхъ нами существъ четвертое измѣреніе пространства, при помощи котораго они видятъ вещи, есть только субъективная форма ихъ воззрѣнія, а не реальная форма открывающагося ихъ сознанію реальнаго бытія? На эти вопросы не можетъ дать отвѣта метагеометрія.

Единственнымъ основаніемъ къ рѣшенію ихъ въ пользу субъективизма можетъ служить только простой фактъ существованія въ нашемъ духѣ чисто субъективной способности имѣть понятіе о пространствѣ иномъ, чѣмъ обыкновенно представляемое, и выводить изъ этого понятія дальнѣйшіе логическіе выводы, создавать не-евклидовскую геометрію. Но сама по себѣ эта способность (если предположимъ, что построеніе такой геометріи вполнѣ осуществимо,—что, однакоже, подлежитъ еще спору) можетъ свидѣтельствовать только о чисто логической способности человѣка выводить правильныя заключенія изъ данныхъ посылокъ и комбинировать абстрактныя понятія, согласно съ формальными законами мышленія, и ни о чемъ болѣе. Эта способность не ручается ни за реальную состоятельность, ни за научное значеніе подобныхъ конструкцій. Аналогическія тому явленія мы можемъ найти и въ другихъ областяхъ знанія, кромѣ математики. Такъ напр. мы можемъ придумать совершенно искусственный языкъ, съ произвольно изобрѣтенными словами, составить для него правила грамматическихъ флексій и словосочиненія. Мы можемъ написать фантастическую исторію воображаемаго народа, съ воображаемыми дѣйствующими лицами и событіями. Но такой фиктивный языкъ и фиктивная исторія не будутъ имѣть никакого реальнаго значенія, хотя-бы тотъ и другая и не представляли ничего невозможнаго и противорѣчащаго зако-

намъ дѣйствительности. Мы можемъ указать еще на болѣе близкую къ нашему предмету аналогію. Изъ логической теоріи умозаключенія мы знаемъ, что вслѣдствіе различнаго сочетанія и размѣщенія терминовъ въ категорическомъ силлогизмѣ возможны 64 силлогистическія формы (модусы); но изъ этихъ модусовъ дѣйствительное логическое употребленіе могутъ имѣть лишь 19; въ обыкновенномъ же мышленіи употребляется не болѣе четырехъ. Нѣтъ ничего невозможнаго представить и можетъ быть даже составить систему науки, въ которой ходъ мыслей и аргументація ихъ располагалась-бы по этимъ неупотребительнымъ модусамъ мышленія; но такая система имѣла-бы значеніе только курьеза и никакъ не могла-бы считаться открытіемъ новаго пріема мышленія или служить доказательствомъ, что могутъ существовать люди умозаключающіе по этимъ силлогистическимъ формамъ. Однородныя явленія могутъ имѣть мѣсто и въ области математическаго познанія и къ нимъ мы причисляемъ такъ называемую метагеометрію. Изъ произвольно взятаго, хотя и не невозможнаго абстрактно, понятія о пространствѣ съ неопредѣленнымъ количествомъ измѣреній, мы, при помощи логическихъ операцій и аналогій съ дѣйствительнымъ пространствомъ, можемъ выводить строго послѣдовательныя заключенія и создать фиктивную геометрію, но такая геометрія будетъ свидѣтельствовать только объ остроуміи и силѣ математическаго мышленія ея составителей, но научнаго значенія можетъ имѣть едва-ли больше, чѣмъ представленные нами примѣры фикцій въ другихъ областяхъ знанія.