Н. Лосский.

# ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ ГНОСЕОЛОГИИ.

Сборник статей.

Книгоиздательство „Наука и Школа“
ПЕТРОГРАД
1919.

Пров. 1959
Пр.
Б.42Д5
Лоз
...отека ОИ...
...ПОГР
Пбо
3г

Типография «Тогблат», Измайловский пр., 18.

## ПРЕДИСЛОВИЕ.

Сборник «Основные вопросы гносеологии» состоит из статей, посвященных важнейшим проблемам теории знания. Две из этих статей—«Гносеологическое введение в логику» и «Сенсуалистический реализм Маха»—печатаются здесь впервые. Остальные статьи были напечатаны в различных журналах и сборниках в 1907 — 1917 г.г. Статьи: «Гносеологический индивидуализм в новой философии и преодоление его в новейшей философии», «Идея бессмертия души, как проблема теории знания». «Преобразование понятия сознания в современной гносеологии и роль Шуппе в этом движении», а также статья о гносеологии С. Л. Франка были напечатаны в «Вопросах философии и психологии» (1907 г., кн. 88, 1910 г. кн. 104, 1913 г. кн. 116, 1916 г. кн. 132 — 133). «Логическая и психологическая сторона утвердительных и отрицательных суждений» и «Восприятие чужой душевной жизни» были напечатаны в «Логосе» (1912 кн. IV, 1914, т. I.вып. 2). «Понятие психического и предмет психологии»—в «Психологическом Обозрении», 1917, I. «Звук, как особое царство бытия»—в сборнике «Мэлос». 1917. I. «Имманентная философия Шуппе» — в сборнике «Новые идеи в философии». № 3, 1912 г.

**Н. Лосский.**

# Гносеологическое введение в логику.

## 1. Гносеология как основа логики.

§ 1. Кант говорит, что логика, исследующая «лишь формальные правила всякого мышления», есть наука, повидимому, вполне замкнутая и законченная: «со времен Аристотеля она не принуждена была сделать ни одного шага назад», но «также до сих пор она не могла сделать и ни одного шага вперед». *)

Если заглянуть в элементарный учебник, то можно вообразить, что замечание Канта сохранило силу и до нашего времени. В самом деле, в элементарных курсах логики на первом плане стоят учения, которым насчитывается более 2000 лет. напр. учение о строении силлогизма. Но если бы Кант воскрес и взял в руки современные философские курсы логики, он отказался бы от своего мнения. Влияние гносеологии, распространившееся также и на формальную логику, углубило эту науку, а вместе с тем внесло в нее и раздоры, создало в ней борьбу множества разнородных теорий. В подтверждение достаточно указать на «Систему логики» Милля и рядом с нею «Логические исследования» Гуссерля, или не столь отличные друг от друга системы логики Липпса, Шуппе и Зигварта *), или-же, в русской литературе, на книгу А. И. Введенского «Логика, как часть теории познания» и книгу М. И. Каринского «Классификация выводов». Новичком может овладеть отчаяние, если он слишком поспешно познакомится сразу со всеми этими сочинениями. Он не в силах будет выплыть из водоворота непримиримых друг с другом учений и найти направление для поступательного движения вперед; в то же время он с ужасом заметит, что старые знания, из элементарных учебников логики, в нем расшатаны, так как современные исследователи вскрыли в старых, тысячелетних учениях несомненные ошибки и недосмотры, воспрещаемые самою

---

1) Кант, Критика чистого разума, перев. Н Лосского (2 изд. 1915 г. стр. 9.

2) Липпс, Основы логики, перев. Н. Лосского; Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik, а также его Logik und Erkenntnisstheorie; Sigwart, Logik.

же логикою, они с очевидностью показали, что даже правила формальной логики (напр., силлогизма) нужно излагать иначе, в ином количестве и в ином виде, чем это принято традициею.

Замечательно, что подлинным виновником революционного состояния современной логики приходится считать Канта, и притом ту его книгу («Критику чистого разума»), в предисловии которой он называет формальную логику «вполне замкнутою и законченною» наукою. Это яркий образец того, как великий мыслитель зачастую сам не знает всех зародышей дальнейшего развития, таящихся в его открытиях.

В виду войны всех против всех, царящей в современной логике, как следует излагать содержание этой науки? — Конечно, не затушевывать разногласий между различными направлениями, а, наоборот, отчетливо выдвинуть одно из направлений, *сопоставляя его с другими и противополагая им* так, чтобы для читателя была облегчена работа критического анализа и выбора между ними. При этом, конечно, нельзя угнаться за всем множеством существующих направлений. Такая попытка привела бы к нарушению стройности изложения общей системы логики. В этом введении я буду иметь в виду систему логики, основанную на гносеологии интуитивизма *), а сопоставлять ее я буду главным образом с двумя другими направлениями, именно с логикою, опирающеюся на гносеологию индивидуалистического *эмпиризма*, и с логикою, обоснованною на *критицизме* Канта. Образцом эмпиристической логики будет служить классический труд Милля «Система логики», а образцом *кантианства* — книга проф. А. И. Введенского «Логика, как часть теории познания». Конечно, при этом предполагается, что читатель **знаком уже с элементарным курсом логики.**

§ 2. Дать определение понятия логики не легко. Указание на то, что предметом исследования логики служит **знание**, еще не отграничивает логику от ряда других наук. В самом деле, знание служит предметом исследования нескольких наук: в психологии, кроме отделов, посвященных изучению воли и чувств, есть еще отдел, посвященный изучению знания; мало того, в основу философии в на-

---

*) См. мои сочинения «Обоснование интуитивизма», также «Введение в философию», ч. I.

стоящее время полагается новая наука, гносеология (теория знания или теория познания), ставшая на ноги лишь со времени Канта, но в короткое время достигшая высокой степени развития и почти всеми рассматриваемая теперь, как необходимый исходный пункт всякого философского исследования; предметом изучения этой науки, как видно из самого названия ея, тоже служит знание. Наконец, даже физиология, поскольку она изучает строение органов чувств и деятельность нервных центров, изучает процессы, имеющие значение для познавательной деятельности.

Если знание подвергается исследованию нескольких разнородных наук, то это значит, что познавательная деятельность сложна, что она имеет в себе глубоко различные стороны, изучение которых распределяется между различными науками, вроде того как изучение материальных процессов производится не только физикою, но и химиею.

Отсюда ясно, что тот, кто хочет отличить логику от психологии знания и гносеологии и дать точное определение этих наук, должен сначала познакомиться с составом знания и познавательной деятельности: только тогда можно будет дать отчет о том, какую сторону знания изучает каждая из перечисленных наук.

§ 3. Приступим для этой цели к анализу знания. Всякое знание осуществляется в чьем либо сознании. Когда химик устанавливает положение «химически-чистое железо имеет удельный вес 7,8», это знание есть нечто сознаваемое им. Знакомясь с геометриею мы признаем, что «прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками», и это знание есть нечто сознаваемое нами. Наконец, если обратиться к простейшим случаям знания, основанного на чувственном восприятии, и в них окажется то-же самое. Выйдя в сад в мае, я говорю «сирень зацвела», и это знание есть нечто сознаваемое мною. Итак, знание осуществляется в сознании, а потому для изучения его состава следует подвергнуть анализу также состав сознания.

Сознание характеризуется тем, что в нем всегда есть две стороны: некто сознающий и нечто сознаваемое (напр., знание). Назовем первую сторону субъектом сознания, а вторую — содержанием сознания. Между субъектом сознания и содержанием сознания существует связь (отношение), характер которой мы рассмотрим позже, а

теперь обратим внимание на следующее обстоятельство: такое содержание сознания, как знание, находится в отношении не только с познающим субъектом, но и еще с чем то: всякое знание есть знание **о чем-либо**. То, о чем высказывается знание (в приведенных примерах это было железо, прямая линия, сирень), называется **предметом** знания или **объектом**. Итак, знание стоит как бы посредине между познающим субъектом и познаваемым объектом. Оно принадлежит субъекту, но должно **согласоваться** с объектом: в самом деле, истинное знание о предмете должно как-то **соответствовать** предмету, более или менее **выражать** его.

Таким образом, чтобы получить точные сведения о строении познающего сознания, нужно исследовать отношение между субъектом и объектом, отношение между знанием и субъектом и, наконец, отношение между знанием и объектом.

## 2. Отношение между субъектом и объектом.

§ 4. Рассмотрим прежде всего **отношение** между познающим **субъектом** и познаваемым **объектом**. Вопрос о природе этого отношения решается крайне различно представителями различных философских школ. Познакомимся сначала с тем, как представляется это отношение самому примитивному человеческому уму, раньше всяких философских исследований. Отыскать образцы этих примитивных представлений нетрудно: они были свойственны каждому из нас до занятий философией и сохраняют свое влияние в течение всей жизни, по крайней мере в те моменты, когда человек забывает о философских теориях и возвращается к естественному миропониманию.

Приобретение истинного знания о предмете кажется такому уму делом весьма простым: для этой цели достаточно воспринять вещь путем зрения, слуха, осязания и т. п. Если на лесной поляне растет береза, то, проходя мимо нее, стоит обратить на нее внимание, и она вступит в кругозор моего сознания самолично, в подлиннике: наблюдаемый зеленый цвет листьев, белый цвет коры, шум ветвей суть не мои ощущения, а свойства самой березы, пребывающие в ней вот там на расстоянии трех саженей от меня, думает представитель этой естественной точки зрения. Уходя с поляны и переставая видеть березу, он думает, что там на поляне она осталась с тем же зеленым цветом, шумом и т. п., с какими она только что

предлежала его наблюдению в кругозоре его сознания. Такое представление о знании, истине и отношении между субъектом и объектом называется **наивным реализмом.** Оно называется реализмом потому, что считает содержание чувственного восприятия не субъективными переживаниями, а самою действительностью (реальностью). Оно может быть названо наивным потому, что владеет примитивным умом инстинктивно, безотчетно, без всякой теоретической разработки. В самом деле, представитель наивного реализма неспособен даже описать свое представление об истине и предмете знания так, как это сделано нами только что. О том, что наш собеседник — наивный реалист, можно бывает только догадаться на основании его высказываний об отдельных вещах.

Возможность такого безотчетного мышления легко пояснить следующим примером. Человек, высказывающий суждения «это дерево сломлено ветром», «этот овраг вырыт ручьями дождевой воды» и т. п., несомненно пользуется для объяснения явлений понятием причинности, однако вполне возможно, что он никогда в своей жизни не мыслил закона причинной связи явлений в отвлеченной форме.

Подойдя к такому примитивному уму, в настоящем случае к уму наивного реалиста, зададимся целью выработать понятия, кроющиеся в его точке зрения на мир. Возможно, что эти понятия окажутся не менее здравыми и ценными, чем понятие причинности, таящееся в конкретных высказываниях «дерево сломлено ветром» и т. п. В таком случае точная отвлеченная формулировка этих понятий даст возможность защитить и обосновать их и приведет к возрождению здравых элементов примитивного мировоззрения, утраченных культурным философским сознанием лишь по недоразумению. Нередко культура несет с собою не только освобождение от наивности, но еще и печальную утрату естественности, замену ее дурною искусственностью. Тогда задача еще более высоких ступеней культуры состоит в том, чтобы вернуться к примитиву и сознательно, т. е. не наивно возродить ценные стороны его.

Приступим к такой обработке наивного реализма, и вскроем своеобразные понятия, таящиеся в нем. Прежде всего, что такое истина? — В духе наивного реализма на этот вопрос можно ответить, что истина достигается в сознании путем о б л а д а н и я предметом в подлиннике. Иными словами, здесь предполагается maximum близости между истиною и предметом: не соответствие, не копирова-

ние и т. п., а **совпадение, тожество** содержания истины и предмета.

Отдавая себе отчет в том, как возможно, чтобы предмет вступал в кругозор сознания **в подлиннике**, необходимо притти к следующему различению понятий. Предмет **внешняго** мира, напр. дерево, может быть наблюдаем **в подлиннике** только в том случае, если, находясь **в сознании** субъекта, он тем не менее остается вне самого субъекта, как личности, как индивидуума: в самом деле, видимое, осязаемое и т. п. дерево есть **только предмет наблюдения субъекта**, но вовсе не душевное состояние субъекта. Лишь такие явления, как чувства или желания субъекта, напр. его горе, находятся и в его сознании, как **предмет наблюдения**, и в составе его личной, индивидуальной жизни, как **переживания**. В виде краткой формулы это различение понятий можно выразить следующим образом: такой предмет, как наблюдаемое дерево, **имманентен сознанию субъекта**, но остается **трансцендентным субъекту сознания**; а такой предмет, как печаль субъекта, **имманентен и сознанию субъекта и самому субъекту.** [1])

Ту же самую мысль можно выразить еще и следующими словами: наблюдаемое дерево входит в состав **транссубъективного** мира (т. е. мира **внешняго** для субъекта), но это не мешает ему входить **вместе с тем и в кругозор сознания субъекта.**

Итак, в сознании есть две стороны: субъект и объект. Они вместе образуют единое целое сознания, следовательно, между ними есть связь, есть о т н о ш е н и е. Что это за отношение?—Очевидно, это не есть пространственное отношение смежности, близости и т. п., это не есть временное отношение сосуществования или последовательности; это — некоторое специфическое, ни на что другое не сводимое чисто духовное отношение «обладания в сознании», непосредственно усматриваемое нами тогда, когда мы говорим «я **имею** такой то

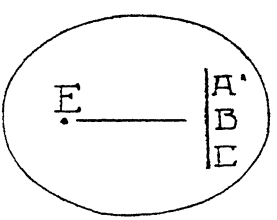
---

1) Слово «immanens» означает «остающийся внутри чего либо», а слово «transcendens»—«переходящий куда либо или через что либо». Отсюда ясно, что термины имманентный и трансцендентный имеют о т н о с и т е л ь н о е значение, и смысл их становится понятным лишь тогда, когда нам известно в отношении к ч е м у нечто трансцендентно или имманентно. Напр., можно говорить в метафизике об имманентности или трансцендентности Бога в отношении к м и р у; можно говорить в гносеологии об имманентности или трансцендентности какого-либо предмета в отношении к ч у в с т в е н н о м у о п ы т у. Здесь мы обсуждаем вопрос об имманентности или трансцендентности предметов в отношении к с о з н а н и ю, а также в отношении к с у б ъ е к т у.

предмет в кругозоре сознания.» Благодаря этому отношению существует такой особый тип объединенности субъекта и предметов, в силу которого возможно, чтобы даже предмет **внешняго** мира мог предлежать в **подлиннике** для созерцания субъекта. Назовем поэтому такое отношение словом **координация** (сочетание) субъекта и объекта. Чтобы отметить, что этот вид координации обусловливает возможность истины, назовем его точнее словами **гносеологическая координация.** Возникающее благодаря этой **координации** непосредственное наблюдение субъекта назовем словом **интуиция** (или по-русски **созерцание**).

Вырабатывая ряд изложенных выше понятий, мы собственно освобождаемся уже от наивного реализма и создаем новую гносеологическую теорию, которую можно назвать **интуитивизмом.** *)Реализм присущ и этой теории так же, как наивному реализму, но сущность ея, конечно, не ограничивается приведенными выше положениями, которые отвечают только на вопрос об отношении между субъектом и объектом. Разъяснение недоразумений, вызываемых этою теорией, а также изложение других существенных сторон ея (особенно ея учения о строении предмета знания) будет выполнено ниже, а теперь необходимо вернуться к наивному реализму и отдать себе отчет в том, почему, как только философия начинает строить теорию истины, она отказывается от наивного реализма и переходит не к интуитивизму, а к другим типам гносеологических теорий, которые роковым образом ведут к **полной утрате реализма.**

§ 5. Учение интуитивизма об отношении между субъектом и объектом можно выразить схематически следующим образом:

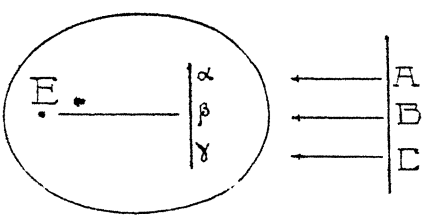



Кривою линиею обозначена сфера сознания; E (ego)—субъект (я); ABC—объект, линия, соединяющая E и ABC, символизирует **координацию** субъекта с объектом.

*) Изложение ея в моих сочинениях «Обоснование интуитивизма»,

Но как возможно, чтобы предмет внешнего мира дал о себе знать субъекту? Первые же попытки решения этого вопроса роковым образом направляются по такому пути, на котором приходится отказаться от наивного реализма и считать также интуитивизм неправильною теорией. В самом деле, прежде всего приходит в голову, что предмет внешнего мира должен, так сказать, задеть наше тело— **причинно воздействовать** на него, и тогда только может возникнуть знание о предмете. Так, световые лучи, отбрасываемые поверхностью дерева, попадают на сетчатую оболочку глаза, вызывают в ней химические изменения, которые в свою очередь служат причиною нервного тока, направляющагося к коре больших полушарий мозга, именно к зрительным центрам, и эти физиологические процессы, повидимому, служат причиною (или частью причины) возникновения нашего **душевного** состояния — **ощущения** света и цветов. Точно так же, колебания частиц воздуха, обусловленные движением ветвей дерева, потрясают нашу барабанную перепонку и вызывают нервный ток, который распространяется до слухового центра и служит причиною (или частью причины) **ощущения звука** (шума ветвей) и т. п. Таким образом мы познаем не самый предмет внешнего мира, а те состояния (ощущения), которые возникают в нашем теле и душевной жизни под влиянием предмета.

Схематически этот процесс можно выразить так:




Кривая линия—сфера сознания: E—субъект; ABC—объект; стрелки—причинныя воздействия объекта на тело и душевную жизнь субъекта; α β γ—ощущения, сознаваемые субъектом;—E и α β γ—координация субъекта и образа.

---

«Введение в философию, ч. I, Введение в теорию знания» и в статье Восприятие чужой душевной жизни, журнал «Логос», 1914 г., а также в этом сборнике. Метафизические основы возможности интуиции изложены в моем сочинении «Мир, как органическое целое,» 1918 г.

Согласно этому учению, как видно из схемы, знание **.не есть обладание подлинником** в сознании: в сознании имеется лишь **образ** предмета, сложившийся из вызванных им **ощущений**, а **сам предмет** остался **за пределами** сознания. При таких условиях приходится мечтать самое большее лишь о том, чтобы в сознании была, по возможности, точная **копия** предмета.

Согласно этому учению **образ** предмета складывается из психических состояний субъекта, вызванных в нем предметом. Следовательно, сторонник этой теории думает, что в уме наблюдателя находится **психическое дерево** (мысленный образ дерева), которое должно быть, по возможности, копией **материального дерева.**

На основе приведенных рассуждений очень быстро развивается то гносеологическое направление, которое принято называть в истории философии **эмпиризмом.** Эмпиризм существует в весьма разнообразных видоизменениях, какой вид эмпиризма развивается на основе приведенной схемы, будет сказано ниже. *)

Характерная черта этого эмпиризма — **склонность** объяснять явления знания с помощью понятия **причинного воздействия,** понятия, заимствованного из области естествознания. Такой метод разработки гносеологии можно назвать **натурализмом** в гносеологии. Он не усматривает своеобразия знания и особенно истины и не признает такого чисто **духовного** отношения, как **гносеологическая координация** субъекта и объекта внешнего мира: он полагает, что для возникновения истины достаточно таких отношений, какие существуют между двумя сталкивающимися в пространстве телами.

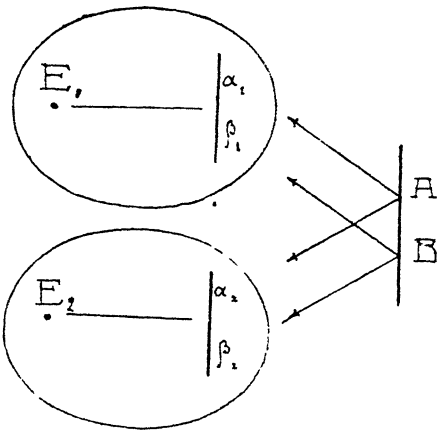
§ 6. Чтобы понять отчетливее сущность интуитивизма и намеченной выше разновидности эмпиризма, выразим некоторые особенности их путем противопоставления их друг другу.

Положим, несколько субъектов (два или даже **двадцать**) наблюдают **один и тот-же предмет** внешнего мира, напр., дерево. Этот случай

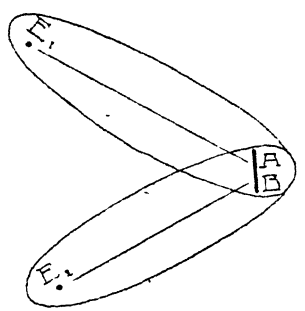
---

1) Словом эмпиризм (от греческого ἐμπειρία— опыт) должно называться всякое гносеологическое направление, утверждающее, что основной источник знания есть опыт. Очевидно, важнейшие различия между разными видами эмпиризма обусловлены тем, что разумеют под словом «опыт» (чувственный опыт, нечувственный опыт и т. п.) различные представители этого направления. Здесь речь идет о таком эмпиризме, который полагает, что опытное знание внешнего мира создается причинными воздействиями внешних вещей на тело и душу познающего субъекта.

может быть изображен с точки зрения эмпиризма следующею схемою:




С точки зрения интуитивизма этот-же случай изображается резко иною схемою:




Перечислим существенные различия между этими двумя теориями.

1. Состав сознания в изображении двух приведенных схем глубоко различен. Согласно эмпиризму, когда двадцать субъектов (двадцать различных я) наблюдают одно и то же дерево, то здесь имеется на лицо: двадцать я, одно материальное дерево и двадцать психических деревьев (двадцать образов — $\alpha$, $\beta$, $\alpha_2$, $\beta_2$ и т. д.). Согласно же интуитивизму, здесь есть двадцать я и одно материальное дерево, созерцаемое в подлиннике (никаких психических деревь-

ев нет). Таким образом, согласно интуитивизму, часть сферы сознания у нескольких субъектов оказывается **общею, совпадающею.** *)

2. Согласно эмпиризму, отношение между предметом внешнего мира и субъектом есть **причинное воздействие** предмета, вызывающего в субъекте новые состояния, след., **субординация** субъекта предмету. Согласно же интуитивизму, между субъектом и объектом существует отношение **координации**: поскольку речь идет о знании, а не о каком-либо другом, предшествующем знанию или следующем за ним, процессе, здесь—не воздействие друг на друга, а **сочетание**, благодаря которому субъект есть созерцатель, а объект — созерцаемое. Это — **чисто теоретическое** отношение субъекта к предмету.

3. Но особенно важно следующее различие в учении о составе сознания. Согласно интуитивизму, сознаваемый предмет может быть частью **транссубъективного** мира, следовательно, **не психическим**, а материальным бытием: иными словами, сознаваемый предмет не обязан принадлежать к сфере индивидуальности субъекта, он может быть элементом **чужой индивидуальности** или может принадлежать к области **надъиндивидуального.** Наоборот, согласно эмпиризму, все сознание слагается только **из индивидуально-психических** переживаний субъекта: по этому учению, даже и внешний мир доступен наблюдению не в его собственном бытии, а посредством **образов**, слагающихся в нашем уме из ощущений, как наших **индивидуально-психических** состояний.

Если под словом эмпиризм разуметь всякое гносеологическое направление, утверждающее, что знание строится на основе наблюдения, то обе рассмотренные теории можно назвать эмпиризмом. Но для обозначения различия между ними следует назвать только что рассмотренную теорию — **индивидуалистическим эмпиризмом**, а интуитивизм — **универсалистическим эмпиризмом.** [2])

---

[1]) О совпадении нескольких индивидуальных сознаний и необходимости этого совпадения для существования ч е л о в е ч е с т в а см. Schuppe, Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik, 30 сс.; см. также мое изложение гносеологии Шуппе в статье «Имманентная философия В. Шуппе»; см. также Фихте, Thatsachen des Bewusstseins, 1813 г., Nachgelassene Werke, I т., стр. 517.

[2]) От слова universum—вселенная.

4. Своя весь состав сознания к психическим процессам, индивидуалистический эмпиризм принужден выводить свойства истины из законов психической жизни, устанавливаемых **психологиею**. Такой метод разработки гносеологии называется **психологизмом**. В современной гносеологии он считается ошибочным, так как многие очевидные свойства истины не могут быть выведены из законов психической жизни. Интуитивизм принадлежит к числу *антипсихологистических направлений*: он находит в сознании непсихологическую сторону и из нее именно выводит свойства истины.

5. Изложенное различие в учении о составе сознания можно выразить также следующим образом: согласно интуитивизму, содержание, **имманентное сознанию**, может оставаться **трансцендентным субъекту** сознания, между тем как индивидуалистический эмпиризм полагает, что все **имманентное** сознанию **должно быть вместе с тем имманентным и субъекту сознания.**

6. Истина, согласно интуитивизму, достигается путем **обладания** в сознании самим предметом в **подлиннике**. Согласно-же индивидуалистическому эмпиризму, истина о предмете внешнего мира достигается путем обладания в сознании **образом** предмета, более или менее **соответствующим** предмету (теория истины, как **отображения** предмета). Наибольшее согласие между образом и предметом было бы достигнуто, если бы образ был **точною копиею** с предмета (теория истины, как **копирования предмета**). Посмотрим, возможно-ли это.

§ 7. Если образ предмета есть результат причинного воздействия предмета на тело и душевную жизнь субъекта, то не может быть и речи о получении **точной копии**. Уже то обстоятельство, что предмет внешнего мира, в рассматриваемом примере **материален** (дерево), а образ его есть **психическое** явление, наводит на мысль, что здесь не может быть точного соответствия. Даже такой простой процесс, как давление печати на сургуч, не дает абсолютно точного отпечатка: свойства действия обусловлены даже и здесь свойствами обоих **взаимодействующих** факторов, т. е. не только печати, но и сургуча. Тем более, когда речь идет о сложном взаимодействии между внешним предметом и субъектом, приходится предполагать, что свойства образа предмета зависят не только от самого предмета, но и от строения тела субъекта и его душевной жизни. Мало того, можно привести ряд соображений в пользу того, что умственный образ

предмета даже в большей степени зависит от строения органов чувств субъекта и его нервной системы, чем от свойств самого предмета.

1. В самом деле, раздражения, глубоко **отличающиеся** друг от друга, дают **одинаковые** ощущения, если действуют на **один и тот же** орган чувств. Так, световой луч, действуя на глаз, дает ощущение света. Но и давление пальцем на глазное яблоко тоже дает ощущение светового кружка.

2. Наоборот, **одно и то же раздражение**, действуя на разные **органы чувств**, дает разные ощущения. Так, давление пальцем на глазное яблоко дает ощущение света, а на руку — только осязательное ощущение.

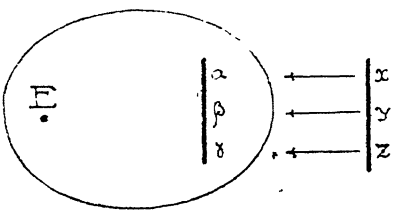
3. Два наблюдателя нередко воспринимают один и тот-же предмет не одинаково. Так, лица с нормальным строением глаза воспринимают листья вишни и спелые плоды ее, как окрашенные в два различные цвета (зеленый и красный), тогда как лица, страдающие дальтонизмом, видят листья и плоды вишни окрашенными в один цвет.

Перечисленные факты приводят к убеждению, что цвета, звуки, запахи и т. п. не составляют копии свойств подлинного транссубъективного мира и существуют **только в уме субъекта**. Однако индивидуалистический эмпиризм, обыкновенно, не решается сразу признать все представления субъективными; он надеется еще на то, что, напр., представление пространства и движения суть точные копии свойств внешняго мира (таково, напр., учение Локка). Согласно такому учению, утверждение физики, что 435 полным колебаниям камертона в секунду соответствует музыкальный тон $1a_3$, нужно понимать следующим образом: **вне ума субъекта** происходит в секунду 435 пространственных колебательных перемещений ножек камертона, которые служат причиною (вернее, частью причины) возникновения **в уме субъекта** звука $1a_3$.

Однако это половинчатое решение вопроса не может удержаться надолго. Доводы, приведенные в пользу субъективности цветов, звуков, запахов, могут быть повторены также и в отношении к образу пространства и движения. Поэтому всякий, кто счел их достаточными для субъективирования цветов, звуков и т. п., обязан пойти дальше и признать, что также и пространство и движение известны нам лишь, как образы, существующие в нашем уме (лишь как наши

представления), а существует ли за пределами нашего ума, что либо похожее на представляемое нами пространство и движение, мы не знаем.

Итак, индивидуалистический эмпиризм принужден придти к мысли, что **ни одного свойства** внешнего мира познать нельзя. На этой стадии своего развития он может быть выражен следующею схемою:




**Свойства предмета** внешнего мира—x y z остаются неизвестными: субъект **познает** только **вызванныя ими в** нем ощущения $\alpha\ \beta\ \gamma$.

Теперь остается только надеяться на следующее минимальное соответствие между ощущениями субъекта и свойствами внешних предметов: быть может, каждому особому свойству предмета соответствует особое, всегда **одно и то же ощущение** каждого познающего субъекта; напр., свойству x соответствует ощущение $\alpha$, свойству y — ощущение $\beta$ и т. д. Тогда можно было бы сказать, что каждое свойство внешнего мира заменяется в уме субъектов одинаковым **символом**. Однако и на такое соответствие надеяться нельзя, если ощущения обусловлены не столько внешними раздражениями, сколько строением органов чувств субъекта. И в самом деле, дальтонист видит один цвет там, где человек с нормальным зрением видит два цвета.

Остается теперь только мечтать о том, чтобы у одного и того же субъекта определенное ощущение соответствовало одному и тому же x. Однако и это минимальное требование, повидимому, невыполнимо: тело субъекта, его нервная система и органы чувств меняются, а, следовательно, возможно и то, что сейчас субъект реагирует на раздражение x ощущением $\alpha$, а через минуту он будет реагировать на него ощущением $\beta$. И в самом деле, напр., при отравлении сантонином, ярко освещенные предметы представляются окрашенными в желтый цвет.

Таким образом, исходя из своей схемы возникновения знания, индивидуалистический эмпиризм принужден притти к выводу, что субъект знает только свои впечатления и не может посредством них познать ни одного свойства внешняго мира.

Мало того, отсюда приходится сделать вывод, что даже самый факт существования внешнего мира не может быть доказан с полною достоверностью. Классическое выражение этого результата индивидуалистического эмпиризма дано философиею Юма, который безтрепетно высказывается в пользу солипсизма *):«Что касается тех впечатлений, источником которых являются чувства» (глаз, ухо и т. п.), «то их последняя причина, по моему мнению, совершенно необъяснима для человеческого разума, и мы никогда не будем в состоянии решить с достоверностью, происходят ли эти впечатления непосредственно от объекта, порождаются ли они творческой силой духа, или же обязаны своим происхождением Творцу нашего бытия.» *)

В самом деле, согласно индивидуалистическому эмпиризму, мы не наблюдаем непосредственно самого внешнего мира; следовательно, доказать его существование можно было бы только путем умозаключения. Но, согласно теориям того же эмпиризма, сущность всякого умозаключения состоит не в открытии чего-либо принципиально нового, а только в мысленном перенесении данных прошлого опыта в новую обстановку (напр., прежде я наблюдал, что охлаждаемая вода замерзает; теперь, заметив охлаждение воды, я ожидаю опять замерзания ее). Но если непосредственные данные опыта суть всегда только мои психические состояния, то отсюда следует, что как бы я их ни комбинировал, какие бы умозаключения я ни строил, я никогда не получу из них знания о внешнем, о трансубъективном мире.

Иногда сторонники индивидуалистического эмпиризма ссылаются, во избежание юмовского скептицизма, на закон причинности. Они говорят, что у всякого явления должна быть причина, и так как для некоторых явлений, напр., для ощущений, мы не можем найти причину в себе, то мы должны искать ее вне себя, т.-е. допускать

---

1) Солипсизм (от латинского solus ipse—«один только я») учение о том, что достоверно известный мир есть только мир моего я.

2) Юм, Трактат о человеческой природе, перев. С. Церетели, стр. 82.

существование внешнего мира. В ответ на это нужно заметить следующее. Закон причинности сводится лишь к уверенности в том, что ко всякому данному явлению можно подыскать совокупность других явлений, наличность которых необходимо сопутствуется данным явлением. Согласно этому закону, встречаясь с новым явлением, я уверен, что существует причина этого явления, и я ищу этой причины, произвожу исследования с этой целью; но в законе причинности ничего не сказано о том, где я могу отыскать эту причину, не сказано также и того, что мои искания непременно должны увенчаться успехом; если материалы знания складываются только из моих состояний сознания, то я естественно принужден искать причину нового явления среди этих моих состояний сознания; это искание причины может оказаться безуспешным, тем более,[1] что моя душевная жизнь очень сложна, и многие элементы в ней в течение продолжительного времени остаются незамеченными мною; отсюда следует, что я нередко принужден отложить свое исследование или при теперешнем состоянии моих знаний совсем отказаться от него, но придти к мысли, что искомая причина находится **вне меня, если** у меня нет никаких материалов для идеи «внешнего мира», я бы никоим образом не мог *)

Солипсизм есть логически неизбежный, но в то же время противоречивый результат индивидуалистического эмпиризма, обнаруживающий таким образом несостоятельность его основных предпосылок. В самом деле, если знание о внешнем мире есть продукт **причинного** воздействия **извне** на субъекта (см. схему на стр. 12), то субъект наблюдает **только свои** индивидуально-психические состояния; но если субъект наблюдает только свои индивидуально-психические состояния, то он **не может знать** и даже предполагать существование **причинных воздействий извне.**

Безвыходный тупик, к которому мы пришли, обусловлен **натуралистическим** характером индивидуалистического эмпиризма, именно предположением, будто знание о внешнем предмете **создается причинным** взаимодействием между предметом внешнего мира и телом субъекта. Наличность этого причинного взаимодействия так несомненна (действие лучей света на глаз, сотрясение барабанной перепонки звуковыми волнами и т. п.) и так существенно важна

---

[1]) См. об этом Н. Лосский, Обоснование интуитивизма, 2 изд. стр 31—35

для возникновения знания. что кажется нельзя не согласиться с основными предположениями индивидуалистического эмпиризма. Но стоит только принять схему его и в результате придется дойти до солипсизма. Мысль человеческая более 2000 лет бьется в тисках этого гносеологического капкана и не может дать вполне удовлетворительного решения проблемы.

Сознание трагизма положения иногда вызывает у философов выражения отчаяния. Образцом могут служить заявления Р. Авенариуса, основателя эмпириокритицизма, в «Предисловии» к его сочинению «Человеческое понятие о мире». «К обсуждению, действительно ли старый путь есть в то же время верный путь», говорит Авенариус, «меня привело неотвратимое убеждение в безплодности философского теоретического идеализма».*) Даже исследование психических явлений оказалось бы более плодотворным, говорит Авенариус, «если бы явилась возможность с полным — с точки зрения теории познания — основанием вступить в область отношений между окружающей средой и нервным центральным органом человека, чтобы «исходить» отсюда. Но путь к этой области преграждало идеалистическое открытие «непосредственной данности сознания.» *)

«Правда, пока речь идет лишь о психологии, то даже философ-идеалист не бывает столь преувеличенно щепетильным, чтобы не привлекать иногда при случае состояния мозга для «объяснения» «явлений сознания»; но что. если зайдет речь о теории познания!» «Но по счастью, теория познания в школьном смысле этого слова давно перестала быть моей задачей, и я был настолько уже подготовлен, что обсуждение верного пути навело меня на мысль о естественном исходном пункте всякого научного исследования, и я мог возвратиться к нему и отказаться ради чистого опыта от школьной исходной точки мнимой «непосредственной данности сознания»,

---

1) Под идеализмом Авенариус подразумевает здесь гносеологическое учение о том, что познаваемый внешний мир есть не более, как представление субъекта.

2) Под идеалистическим открытием «непосредственной данности сознания» Авенариус разумеет учение о том, что «данные сознания» суть внутренние психические состояния субъекта.

как от менее всего «достоверного» результата теории, истинность которой еще следовало подвергнуть испытанию.» *)

Далее Авенариус заявляет, что его «Критика чистого опыта» поставила будущей философской системе задачу определить, что именно можно принять за содержание чистого опыта, и с тревогою задает вопрос: «Что если при обсуждении этой главной задачи системы последовательное прохождение нового пути вновь приведет меня от естественного исходного пункта к тому месту, от которого я счастливо повернул назад ради Критики? Согласовалось же это с моим собственным воззрением, что и философский идеализм возник (хотя бы сам он и не сознавал более этого), исходя из естественного отправного пункта; и знал же я очень хорошо, что идеализм является совершенно неизбежным следствием как раз физиологического рассмотрения отношения наших «ощущений» к раздражению и, следовательно, нашего «сознания» к окружающей среде. И если я, последовательно рассуждая, вновь пришел к идеализму и к «сознанию», как «непосредственно данному», и, следовательно, к единственно допустимой исходной точке, то выходит, что я вращался в настоящем круге и, в конце концов, снова очутился на «скудном пастбище» философского идеализма, а вокруг меня расстилался опять-таки загражденный от меня «зеленый луг» так называемого реализма, на котором так пышно расцветают естественные науки.»

«Что же! Если такова судьба философии, то так и должно быть!»

«Но должно ли так быть? Действительно ли мир устроен так, что лишь поверхностному взгляду он кажется единым и свободным от противоречий, но всякого, кто хотел бы глубже постичь его в целом, вводит в заблуждение — и тем вернее, чем с большей строгостью в выводах подвигается вперед мыслитель? Или, быть может, мир в основе своей действительно един и свободен от противоречий и лишь какой-то «злой гений» «водит в круге» как раз того отважного мыслителя, который старается быть последовательным? В первом случае — на чем основывается неизбежность противоречия, к которому еще до сих пор приводит всякое действительно общее миропонимание? Во втором случае — кто же этот «злой гений», который

---

*) Под «естественным исходным пунктом всякого научного исследования» Авенариус разумеет реалистическое учение о том, что данныя внешнего опыта суть сама внешняя среда, а не психические состояния субъекта.

томит алчущих и жаждущих познания мира? Таковы были вопросы, которые я пытался выяснить себе в этом сочинении» *)

Эти заявления находятся в предисловии той самой книги Авенариуса, в которой он нашел выход из затруднений, чрезвычайно простой и освобождающий от всяких противоречий. Заключается он в учении Авенариуса «о принципиальной **координации**» между я и средою, т. е. в учении о лежащем в основе знания **непричинном** отношении между субъектом и объектом. Это то же самое понятие координации, которое изложено было выше с точки зрения интуитивизма. Повидимому, с Авенариусом случилось то, что встречается нередко в истории открытий: он нашел новый путь, но сделал это так безотчетно, что сам не мог определить точно его направления и проникнуть во все те области, куда он ведет.

И не удивительно: учение о координации между **субъектом** и предметами внешнего мира вызывает серьезные недоумения, **между прочим**, потому, что оно отодвигает в сторону причинное взаимодействие между внешним миром и телом субъекта, которое однако несомненно существует. Чтобы преодолеть это препятствие, нужно построить новую гипотезу относительно роли органов чувств и физиологических процессов для знания, гипотезу, которая сделала бы понятным, как возможно то, что хотя физиологические процессы и соучаствуют в возникновении знания, все-же **они не создают содержания** знания, и потому роль их в знании с гносеологической точки зрения **второстепенна**. Трудную задачу построения такой гипотезы выполнил французский философ Бергсон. Здесь будет вкратце намечен основной замысел этой гипотезы без старания придерживаться в деталях той именно формы, в какой она изложена у Бергсона. *)

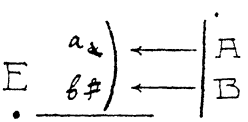
§ 8. Если в комнате горит лампа, то лучи от нее падают на сетчатую оболочку моего глаза, затем физиологический процесс распространяется по зрительному нерву вплоть до моей центральной нервной системы, наконец, после ряда изменений в центрах физиологический процесс направится опять от центра к периферии и вы-

---

1) Авенариус. Человеческое понятие о мире, стр. IX с., перев. Самсонова.

2) Популярное изложение философской системы Бергсона и особенно его учения о роли тела в жизни духа дано в моей брошюре «Интуитивная философия Бергсона», Москва, 1914.

разится в каком-нибудь поступке, напр. в том, что я подойду к лампе и погашу ее. Исследуя этот ряд физических и физиологических причин и действий, в нем нельзя найти **познавательных** процессов **восприятия** лампы или **суждения** «вот там в двух саженях от меня горит лампа»: весь описанный ряд процессов состоит только из движений и не способен **создать** того, что интересно гносеологу,— истинных или ложных утверждений. Однако перед совершением поступка в моем уме было восприятие или суждение о горящей лампе. Как же оно возникло? — Согласно новой гипотезе это добавочное явление объясняется так: процесс движения, распространяющийся по зрительному нерву до нервных центров, есть **повод**, подстрекающий мое я, т. е. меня, **как духовное существо**, направить свое внимание **вне себя** на сам тот внешний предмет, который задел своим влиянием мое тело. В результате этого направления внимания, этого чисто духовного акта, получается знание, именно созерцание **самого подлинного предмета** внешнего мира. Схематически этот процесс можно выразить так:




E—я; AB—предмет внешнего мира; дуга—телесная сфера субъекта; **стрелки—причинные влияния предмета на тело субъекта, вызывающие физиологические процессы a и b; черта от E к предмету AB—внимание субъекта, направленное не на свои физиологические процессы, а на сам предмет внешнего мира в подлиннике.**

Остается теперь лишь устранить следующие недоразумения. Допуская начерченную схему, т. е. теорию интуитивизма, повидимому, приходится утверждать, что различные наблюдатели воспринимают один и тот-же предмет во всех подробностях совершенно одинаковым образом; мало того, повидимому, каждый наблюдатель должен воспринимать внешнее раздражение совершенно одинаковым образом и тогда, когда оно подействует на его глаз, и тогда, когда оно подействует на кожу его руки и т. п. В действительности, это не так, и как раз факты этого рода * особенно удачно объясняются сторонниками индивидуалистического эмпиризма и вообще теми фи-

[1]) См. выше стр. 17.

лософами, которые полагают, что содержание ощущений **причинно** обусловленно воздействиями извне на тело или душу субъекта. Спрашивается, как объяснит эти факты интуитивизм? — Сторонник интуитивизма укажет прежде всего на то, что всякое восприятие есть созерцание **не всего состава** предмета, а только незначительной части его, привлекшей к себе наше внимание сообразно нашим **интересам**. Мир содержит в себе всегда безконечно больше, чем сколько мы воспринимаем. Восприятие есть только **выборка** из состава предмета некоторых сторон его. Отсюда нетрудно объяснить, напр., почему два **разные** раздражения при действии их на **один и тот же** орган чувств воспринимаются одинаково (напр., когда световой луч действует на глаз получается ощущение света, но и простое давление пальцем на глазное яблоко дает восприятие светового кружка). Световой луч, действующий на сетчатку, и давление на глаз — процессы **сложные**. В общем они отличны друг от друга, но возможно, что в их составе есть и **однородная сторона**. Напр., возможно, что световой процесс состоит из явлений a в c, а давление на глаз— из amn. По поводу раздражения глаза мы воспринимаем и в первом, и во втором случае сторону a, т. е. свет. Допустить же, что явление света возникает при давлении на твердое тело не трудно, исходя как раз из современных учений физики: давление на твердое тело должно сопровождаться электро-магнитными возмущениями, а свет именно и есть явление, возникающее при электро-магнитных возмущениях. Итак, однородность восприятия в обоих приведенных случаях вовсе не служит доказательством **субъективности** света.*)

Аналогичным способом объясняется и обратное явление: разнородность восприятий от одного и того же раздражения при действии его на различные органы чувств. В самом деле, если трансубъективный состав раздражения сложен, и всякое восприятие есть усмотрение только части этого сложного состава, то возможно, что **по поводу** действия его на сетчатую оболочку глаза мы воспринимаем одну сторону его, по поводу действия на кожу — другую сторону и т. д. Так, давление на глаз дает восприятие света, а на кожу руки— восприятие прикосновения. Точно так-же объясняются и явления

---

1) Аналогичные соображения см. в книге H.Schwarz, Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Physiologen und des Philosophen, 337—380.

дальтонизма. Такие предметы, как листья или плоды растений отбрасывают в большем или меньшем количестве все лучи света, и соответственно этому можно допустить, что они транссубъективно окрашены во всевозможные цвета, так что красочное богатство и великолепие окружающего нас мира безконечно превосходит все известное нам из наших воспрятий. Воспринимаем мы в каждом предмете лишь одну какую-либо краску, лишь настолько, чтобы удовлетворить своим практическим потребностям, именно отличить один предмет от другого; эта **выборка** воспринимаемого цвета делается **различными** лицами различно, сообразно строению их глаза. Во всех рассмотренных выше случаях различия в воспрятиях не дают права субъективировать содержание восприятия или же утверждать, что одно восприятие было правильным, а другое не правильным. Вопрос решается так-же, как в анекдоте, рассказанном во «Введении в философию» Паульсена. — «Два рыцаря заспорили о цвете одного щита; один говорил, что он белый, другой — что он черный. После горячей перебранки дело дошло до кровавой схватки. Третий, проходивший мимо, узнав в чем дело, заметил: да разве вы не видите, что щит действительно на одной стороне бел, а на другой черен.» *)

### 3. Строение объекта и знания о нем.

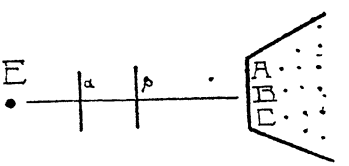
§ 9. Рассмотрев вопрос об отношении между субъектом и объектом (предметом), можно теперь перейти ко второй важной задаче **гносеологии**: к изучению **строения предмета и знания** о нем.

Перечисление указанных выше трех элементов сознания (субъект, объект и гносеологическая координация между ними) не исчерпывает еще всего состава знания. Любой конкретный пример познавания откроет ту сторону знания, которая до сих пор еще не была рассмотрена. Положим, гуляя в саду осенью, мы заметили что-то лежащее на дорожке. Что это?—Обратив внимание на предмет самым беглым образом, отдаем себе отчет в том, что это «лист», и проходим мимо. Если теперь явится вопрос «какой это лист»?, придется опять вернуться к нему и, заметив, напр., пространственную форму его, мы узнаем, что это лист «кленовый». Возможно, что те-

---

1) Паульсен, Введение в философию, Предисловие к третьему изданию стр. XIV.

перь возникнет вопрос «какой цвет этого листа, весь ли он однородного цвета?» и т. п. и для ответа придется совершить новый акт познавания, после которого мы будем в состоянии сказать, что «этот кленовый лист — желтый, сохранивший зеленый цвет только у своего основания.» — Из приведенного примера видно, что гносеологическая координированность объекта с субъектом делает его **доступным сознанию**, но еще не создает **познанности** его. Для познания предмета субъект должен совершить ряд актов сосредоточения **внимания, различения** в различных направлениях и т. п.; благодаря этим актам предмет становится познанным. однако не сполна, а всякий раз лишь с какой-нибудь его стороны (пространственной формы, цвета), так что актов познавания может быть совершено по поводу одного и того же предмета безконечное множество: предмет есть отрезок мира, безконечно содержательный и неисчерпаемый в человеческом знании. Различение есть **анализ**, выделяющий из сложного состава предмета лишь те стороны его, опознание которых дает ответ на вопросы, возникающие в уме субъекта по поводу предмета. Каждую отдельную сторону предмета, опознанную благодаря вниманию и различению, назовем **содержанием знания** и выразим теперь состав знания следующею схемою:




Ego—субъект; $\alpha\beta$ — деятельности субъекта, внимание, различение и т. п. направленные на предмет; предмет обозначен, как незамкнутый отрезок мира; ABC—опознанные содержания; пунктир—множество других, неопознанных содержаний.

Внимание, различение и т. п. деятельности субъекта составляют **субъективную** сторону знания, а предмет и содержание знания образуют **объективную** сторону знания. Субъективная сторона знания состоит из деятельностей субъекта; поэтому ее можно назвать также **актом знания.**

Между субъективною и объективною стороною знания существует резкое различие. Субъективная сторона, акт знания, всегда есть нечто **психическое**, она всегда есть **процесс** (т. е. протекает во

времени), и притом совершается в субъекте, как **этом** определенном индивидууме: коротко говоря, она есть **индивидуально-психический процесс**. Что-же касается объективной стороны знания (предмет и содержание его), она может принадлежать к любой области мира: она может быть не только **психическим**, но и **материальным** бытием, не только индивидуальностью субъекта, но и любою другою индивидуальностью или даже **сверхъиндивидуальным** бытием, не только реальным (временным), но и **идеальным** (вневременным) бытием.

Различение субъективной и объективной стороны знания имеет первостепенное значение в гносеологии. Очень многие заблуждения в гносеологии возникают главным образом вследствие отожествления этих двух сторон знания и перенесения свойств субъективной (т. е. **индивидуально-психической**) стороны знания на объективную: так, отсюда возникает **убеждение**, что материя в опыте не дана, что идеального, вневременного бытия нет и т. п. *)

Субъективная и объективная сторона знания сливаются для **многих умов** в одно нераздельное, мнимо однородное целое, потому что **они** всегда находятся в сознании **вместе**: нельзя познавать предмет без помощи индивидуально-психического **акта** знания (**внимания**, различения, припоминания и т. п.). При этом одни умы преимущественно не замечают **акта знания** (эта тенденция нередко сопутствуется склонностью к материалистическому мировоззрению), а другие умы склонны, наоборот, выдвигать на первый план акт знания и потому приписывают всему составу знания свойства, присущие индивидуально-психическому **акту знания**. Этой последней склонности особенно содействует терминология психологии и даже словоупотребление обыденной речи. Все такие слова, как представление, восприятие, воспоминание, суждение, умозаключение, мышление и т. п., употребляются и для обозначения акта знания (субъективной стороны), и для обозначения предмета и содержания знания (объективной стороны). Как отглагольные существительные, они более пригодны для того, чтобы направить внимание на субъективную сторону. Между тем в гносеологии и логике, да и в самой психологии чаще приходится говорить о стороне объективной. В конце концов во избежание смешений приходится иногда совсем отказаться от термина

---

1) См. об этих ошибках мое «Введение в философию», ч. I стр. 249—254.

представление и говорить «представливание» (субъективная сторона, акт представления) и «представляемое» (объективная сторона), «акт воспоминания» и вспоминаемое», «акт мышления» и «мыслимое» и т. п.

§ 10. Теперь остается обратиться к объективной стороне знания и познакомиться подробнее с ее строением. Она состоит из предмета знания и содержания знания, т. е. того, что удалось узнать о предмете путем различения, путем анализа предмета или окружающей его действительности.

Предмет (напр., «этот кленовый лист») и содержание знания (напр., «желт») связаны друг с другом некоторым определенным отношением, так что объективная сторона знания слагается из трех элементов: предмет, содержание и отношение между ними. Такая трехчленная система называется **суждением**. Первую часть ее, именно предмет знания назовем **субъектом суждения**, а последнюю часть, содержание знания — **предикатом** (в схематическом изображении состава суждения будем обозначать их буквами S и P,) Отношение между субъектом и предикатом состоит в том, что **если есть субъект, то необходимо есть и предикат.** Всякий пример отстаиваемой нами истины содержит в себе такую **необходимую** связь сопринадлежности: в суждении «прямая линия есть кратчайшее расстояние между точками» необходимая связь существует между «прямотою линии» и «кратчайшим расстоянием», в суждении «тело, погруженное в воду, теряет в весе столько, сколько весит вытесненная им вода» необходимая связь существует между «погруженностью тела в воду» и «уменьшением его веса» и т. п.; даже суждения о единичном факте, основанные на чувственном восприятии, содержат в себе необходимую связь субъекта с предикатом и лишь постольку, поскольку составляют необходимую трехчленную систему, имеют характер истины, отстаиваемой познающим существом; так, в приведенном выше примере «этот кленовый лист желтый» речь идет об «этом листе», который при наличности такого-то физиологического состояния своих тканей и такой-то теперь существующей физической среды не может не быть желтым (теперь).

Связь, состоящую в том, что если есть S, то необходимо есть и P, будем называть связью **основания и следствия.** Итак, в суждении субъект относится к предикату, как **основание к следствию.**

Субъектом суждения, как известно уже, служит предмет знания, т. е. отрезок мира, безконечно богатый содержанием и связанный так или иначе с остальными частями мира. Посредством первого акта знания, направленного на какой-либо новый для нас предмет, получается суждение, в котором субъект не может быть еще выражен никакими словами или может быть обозначен лишь указательными местоимениями «это», «то» и т. п. Таково в приведенном выше примере суждение «это — лист». Схематически его можно выразить так:

: : : :—S

Неопределенный знак ——— указывает на то, что субъектом суждения служит предмет с сложным содержанием, еще неизвестным. С. Л. Франк в своей книге Предмет знания» для выражения аналогичного учения о суждении пользуется схемою «X есть S (см. стр. 16—18).

В дальнейших актах знания о том же предмете содержания, опознанные в предыдущих суждениях, могут быть использованы для обозначения предмета, составляющего субъект суждения, напр. «этот лист — кленовый», «этот кленовый лист — желт» и т. п. Схематически этот ряд суждений можно выразить так:

S
. . . —P
S P
. . —M
S P M
. . . . —R и т. д.

С помощью схемы С. Л. Франка состав такого ряда суждений можно выразить следующим образом: «x S есть P», «x SP есть M», «x SPM есть R» и т. д. Схема С. Л. Франка менее наглядна, но более удобна в типографском отношении, потому мы будем пользоваться в дальнейшем преимущественно ею.

Нередко, содержания, опознаные в предыдущих актах знания, высказываются в субъекте суждения не только для отчетливого обозначения субъекта, но и по гораздо более важному мотиву, именно как такие части субъекта, которые ближайшим образом служат основанием для предиката. Таково, напр., суждение «площадь прямоугольного треугольника равняется половине произведения катетов.»

§ 11. Кроме **объективного** состава, суждение имеет также и **субъективную** сторону. Она состоит в актах внимания, различения и т. п., направленных на предмет и содержание знания; в особенности характерен для индивидуально-психической (субъективной) стороны суждения **акт согласия** (утверждение), только при наличности которого можно сказать, что познающий индивидуум (я) отстаивает нечто, как истину. Сама-же эта истина находится в объективном составе суждения: она есть не что иное, как сам объективный состав суждения, на который направлен акт согласия и который придает акту согласия **осмысленность.**

В существовании знания участвуют **не только** индивидуально-психические, но и **физиологические акты, напр. физиологический** процесс высказывания слов, кивание головою в **знак утверждения** истины и т. п. Эти физиологические акты находятся **в таком же** отношении к объективному составу суждения, как и **психические акты**: они получают **смысл**, благодаря направленности своей на объективный состав суждения, на истину.

Согласно интуитивизму, объективный состав суждения есть не что иное, как сам предмет в **подлиннике** и стороны мира, необходимо связанные с ним, как со своим основанием. Поэтому можно сказать, что **истина** достигается **в знании, все содержание которого состоит из различных сторон самого предмета и вытекающих из него следствий.** Наоборот, ложь получается, в том случае, **когда** в объективный состав суждения (в сферу смысла суждения) внесено какое-либо содержание, чуждое предмету и вытекающим из него следствиям. Внести в состав суждения элементы, посторонние предмету, не может сам предмет: он не может, так сказать, сам себя подделать. Следовательно, виновником заблуждения может быть только познающий субъект, высказывающий в суждении нечто такое, что им не найдено в предмете и в связи с ним, что **не добыто** из познаваемой действительности путем **анализа ее**, а **присоединено** к ней путем **синтеза.** Так, положим, кто-либо, приехав из Москвы, станет уверять, что «на Воробьевых горах построен величественно возвышающийся над Москвою храм в память Отечественной войны 1812 г. по известному проекту Витберга». В уме такого лица Воробьевы горы, виденные им, и проект храма, составленный Витбергом, предстоят, как элементы действительности, но **сочетание их** есть **субъективное построение** его воображения.

Итак, познавание есть наименее активная деятельность; она сводится только к созерцанию и различению (анализу), а то, что созерцается и различается дано самим предметом. Поэтому важнейшим **логическим** критерием истины служит **наличность познаваемого бытия, самосвидетельство его** о себе. Существует также и **психологический** критерий истины: он состоит в том, что психические акты знания, внимание, различение, высказывание и т. п. совершаются с характером подчинения их «требованиям», «внушениям», исходящим от предмета и его связей; коротко говоря, правильный акт знания сопутствуется **чувством объективной принудительности.**

Конечно, психологический критерий не надежен: чувство связанности может возникнуть у субъекта не только под влиянием «внушений» со стороны предмета, но и от каких-либо других причин. Указать на этот критерий следует лишь для того, чтобы еще раз подчеркнуть различие между объективною и субъективною стороною знания.

§ 12. Разграничив в составе знания субъективную и объективную сторону, можно определить область ведения двух наук — **психологии знания и гносеологии.**

**Психология знания изучает субъективную сторону знания,** т. е. акты знания — деятельность внимания, различения, восприятия, припоминания и т. п., а также зависимость их от неинтеллектуальных процессов именно от чувства и воли.

**Гносеология или теория знания есть наука о свойствах истины.** Но истина есть не что иное, как объективная сторона знания, поскольку она находится в кругозоре сознания, т. е. стоит в отношении к субъективной стороне сознания. Следовательно, теория знания изучает **объективную сторону** знания и **отношение ее к субъективной** стороне. Таким образом, гносеология не есть наука, основанная на психологии. Центр тяжести ее лежит в исследовании непсихологической стороны знания и даже тогда, когда она изучает отношение между объективною и субъективною (индивидуально-психическою) стороною знания, **она занимается анализом состава сознания,** т. е. изучением предмета гораздо более сложного, чем область психических переживаний, заключающего в себе индивидуально-психическое лишь как незначительную часть своего состава. Можно сказать, что гносеология, анализируя состав сознания, впервые обосновывает психологию, так как, выделив из сознания пси-

хическое, она указывает психологии предмет ее исследования. При этом она отграничивается от психологии тем, что устанавливает следующее важное отрицательное положение: психический акт знания не создает объективной стороны знания, он только «находит» ее, «имеет ее в виду», интенционально направлен на нее.

Из развитого выше учения о составе сознания ясно также, что гносеология не зависит и от физиологии. Гипотезы, вроде развитой Бергсоном, о роли нервной системы и органов чувств делают понятным, как возможно то, что физиологические процессы, хотя и сопутствуют всякому человеческому акту знания, все-же **не создают объективной стороны знания** и потому не обусловливают свойств истины.

Само собою разумеется, разработка таких наук, как психология знания или физиология органов чувств и нервных центров, участвующих в познавательной деятельности, необходима и в высшей степени ценна. Только на основе этих наук можно, напр., объяснить происхождение **заблуждений**, понять **историю развития знания** и т. п. Отграничение гносеологии от этих наук имеет целью не дискредитировать их, а только показать, что как-бы много они ни сообщали ценных сведений о свойствах знания, одного они не могут доставить—основ для **теории истины**; эта задача решается **гносеологиею** без положительного содействия других наук.

К сожалению, название **гносеология** и особенно русский перевод его «теория знания» *) дает повод к недоразумениям. Без сомнения, **всякая наука о знании**, и психология знания, и история знания и т. п., есть **теория** знания, т. е. теория какой-либо стороны сложного состава знания. Правда, гносеология есть теория знания по преимуществу, потому что она изучает важнейшую сторону знания — истину, однако это не дает ей права узурпировать название «теория знания» целиком в свою пользу.

§ 13. В качестве примера, поясняющего своеобразный характер проблем гносеологии и возможность решения их, освобожденного от психологизма и физиологизма (вообще натурализма), можно

---

1) По-русски еще чаще эту науку называют словом «теория познания». Однако такой термин уже совсем неудачен: он дает повод думать, будто гносеология изучает акт знания, т. е. субъективную сторону знания.

привести вопрос о том, абсолютна или относительна истина, т. е. имеет-ли она значение лишь в отношении к данному познающему субъекту или-же она обязательна для любого субъекта.

Философы, отстаивающие **релативизм**, т. е. учение об относительности истины ссылаются на то, что напр., для здорового человека суждение «мед сладок» истина, а для больного печенью оно ложно, и он отстаивает, как истину, суждение «мед горек». Точно так же, дальтонист утверждает, что листья и плоды вишни окрашены в один и тот же цвет, между тем как человек с нормальным зрением утверждает, что они окрашены в два разные цвета. Одним словом, перед нами рассмотренный уже выше вопрос о мнимой субъективности содержаний восприятия. Возвращаясь к нему для ознакомления с учением об истине, можно сказать, что всякий представитель индивидуалистического эмпиризма, будучи последовательным, должен придти к **релативизму**.

Иначе представляет себе свойства истины интуитивист. Если знание достигается путем созерцания предмета в подлиннике (см. схему состава сознания согласно интуитивизму, § 6 стр. 14), то ясно, что как-бы ни сменялись познающие субъекты и сколько бы их ни было, объект, имеемый ими в виду, остается **все тот-же**, буквально **численно один и тот-же**. Итак, истина общеобязательна, она имеет **абсолютное значение**. Мало того, из той-же схемы ясно, что всякая истина **численно тожественна**. Если десять человек высказывают осмысленно теорему «площадь прямоугольного треугольника равняется половине произведения катетов», то осуществляется десять различных психических актов внимания, припоминания и т. п., десять разных физиологических актов высказывания слов и т. п., но истина, имеемая в виду этими актами, существует не в десяти экземплярах: она — одна, буквально **численно одна и та же** в сознании всех усматривающих ее субъектов. *)

Если существует разногласие между двумя субъектами, высказывающими истину, то оно указывает лишь на то, что они имеют в виду разные предметы или разные стороны одного и того-же предмета. Выше было разъяснено, как в этом смысле можно при-

---

1) См. о численном тожестве истины Гуссерль «Logische Untersuchungen» II. т., 1. изд. стр. 43 с.

мирить, напр., утверждение человека с нормальным зрением и человека, страдающего дальтонизмом.

§ 14. Объективная сторона суждения есть, как установлено выше (§ 10), трехчленная система, складывающаяся из субъекта, предиката и отношения между ними, состоящего в том, что субъект содержит в себе основание, а предикат есть вытекающее из него следствие. Благодаря этой связи всякое суждение имеет характер необходимый. Это в высшей степени ценное свойство суждения нужно объяснить путем рассмотрения природы следования предиката из субъекта. Наиболее распространенное (и до сих пор, а в особенности в докантовской философии) учение о связи основания и следствия утверждает, что это — связь, вытекающая из логического закона тожества или, выражая ту же мысль с отрицательной стороны,— из логического **закона противоречия** (и закона исключенного третьего) *). Так, в суждении «квадрат есть прямоугольник» существует частичное **тожество** между субъектом и предикатом, так как понятие «прямоугольник» мыслится уже в содержании самого понятия «квадрат».

Схематически состав таких суждений можно выразить формулою: «SP **х есть** Р».В них предикат составляет часть **понятия** субъекта (следовательно, часть **опознанной** стороны субъекта), **и** называются они **аналитическими суждениями.** Предикат в аналитических суждениях вытекает с необходимостью из субъекта уже в силу закона тожества. С другой стороны, эта необходимость становится понятною, также исходя из закона противоречия. В самом деле, тот, кто попробовал бы отрицать аналитическое суждение, напр., признать, что «квадрат не есть прямоугольник», нарушил бы закон противоречия, так как высказал бы суждение **внутренно-противоречивое** «квадрат, т. е. равносторонний прямоугольник, не есть прямоугольник.»

Такую **необходимость следования, опирающуюся на закон тожества** или, с другой стороны, на закон противоречия (и исключенного третьего), условимся называть **аналитическою.**

---

1) Гносеологическое введение в логику предполагает знакомство читателя с элементарным курсом логики и, следовательно, с логическими законами мышления.

Ясность этой необходимости и прозрачность ее для мысли столь велика, что если бы удалось свести к ней всякую необходимость перехода от одной мысли к другой, было бы достигнуто полное удовлетворение. Так, напр., некоторые философы в докантовский период развития новой философии полагали, что математика состоит вся из аналитических суждений (не употребляя однако этого кантовского термина), и таким образом объясняли строгую необходимость всех ее положений. Однако Кант показал несостоятельность такого легкого объяснения необходимости научных суждений. Аналитические суждения повторяют в предикате часть того содержания, которое уже известно нам из понятия субъекта. Следовательно, они **не расширяют знания** и уже поэтому немыслимо, чтобы из них состояла целая наука. Расширение знания достигается лишь в том случае, если предикат суждения сообщает о предмете нечто **новое**, не содержащееся в опознанной части субъекта суждения. Такие суждения называются **синтетическими**, и формула их следующая: «S x **есть** P» или (для более отчетливого обозначения **перехода** от субъекта к предикату) «где есть S x, там есть P».

Кант с очевидностью показал, что наука состоит преимущественно из синтетических суждений. Так, напр., положение «прямая линия есть кратчайшее расстояние между точками» имеет синтетический характер. «В самом деле», говорит Кант, «мое понятие **прямой** содержит в себе только признак качества, но ничего не говорит о величине. Следовательно, понятие кратчайшего расстояния целиком присоединяется к понятию прямой линии извне и никаким анализом не может быть извлечено из него». *)

Всякая теорема математики, любой закон физики, химии и т. п. имеет явно синтетический характер. В суждениях «снег тает от теплоты», «чем струна короче, тем при прочих равных условиях тон, издаваемый ею, выше» и т. п. явным образом предикат не мыслится в содержании понятия субъекта. Отсюда следует, что они не могут быть оправданы ссылкою на закон тожества или на закон противоречия, и пред гносеологией встает трудная задача — объяснить, как возможно, чтобы суждение, будучи **синтетическим**, обладало в то же время характером **необходимости**.

---

1) Кант, Критика чистого разума, перев. Н. Лосского, стр. 32.

В самом деле, в чем может состоять необходимость, в силу которой, если существует S, должно существовать еще и P, резко отличное от S, вовсе не похожее на S? Стоит лишь формулировать этот вопрос, как приходит и ответ на него. Это — та необходимость, в силу которой богатое, разнообразное содержание мира образует не хаос, а **космос**, т. е. упорядоченное систематическое целое. Причинная связь между различными сторонами мира есть один из наиболее важных видов этой необходимости, господствующий как раз среди процессов **изменения** вещей во времени, так что это особенно явственный пример того, что необходимая связь может иметь характер перехода от S к новому в сравнении с ним P (если бы действие P не было чем то хотя бы отчасти **новым**, отличным от своей причины S, то причинный процесс не имел бы характера изменения). Такую необходимость, образцом которой служит причинная связь, условимся называть **синтетическою необходимостью следования.**

Всякий человеческий ум, в особенности культивированный, способен представлять себе космос, как систему, упорядоченную в духе синтетической необходимости следования. Но вот вопрос: если такая система бытия существует, доступна-ли она знанию? возможно-ли и при каких условиях возможно, чтобы уму исследователя открывалась не только необходимость «А есть А», но и необходимость «где есть А, там неизбежно есть В»?

Посмотрим, какой ответ на этот вопрос дают интуитивизм, индивидуалистический эмпиризм и критицизм.

§ 15. Согласно интуитивизму предмет вступает в сознание наблюдателя в подлиннике во всей своей полноте, со всею своею системностью, со всеми отношениями, связывающими различные стороны его друг с другом и с остальным миром. В самом деле, даже в чувственном восприятии окружающая нас среда предстоит перед нами не как хаос, а как нечто упорядоченное. Никто не станет отрицать, что пространственный порядок, отношения направо, налево, вверх, вниз и т. п. составляют неотъемлемую часть наглядного представления моего письменного стола, комнаты, улицы и т. п. Мало того, также и гораздо более глубокие отношения входят в состав восприятия. Среда представляется нам состоящею из вещей, а вещь есть то, чему **принадлежат** многие свойства, — напр. цвет, твердость, холодность и т. п.: таким образом отношения принадлеж-

ности, единства, множества (единство многих свойств) и т. п. входят в состав представления вещи. Даже причинное отношение входит, как конститутивный элемент, напр., в восприятие порыва ветра и гонимых им по дороге сухих листьев; точно так-же отношение **взаимодействия** входит в состав восприятия полки книжного шкафа, прогибающейся под тяжестью книг, или группы детей, стоящих на длинной скамье, доска которой прогибается и качается под ними.

Все то, благодаря чему множество содержаний восприятия имеет характер системы, напр. идея **вещи**, как носителя свойств, близкая к ней идея **субстанции**, а также всевозможные **отношения суть** нечто резко отличное от конкретных событий, совершающихся в пространстве и времени, и от содержания событий. В самом деле, перечисленные элементы бытия **не пространственны и не временны**: напр., единство свойств яблока, его желтизны, холодности, твердости, округлости и т. п. есть нечто такое, что стоит над пространственною внеположностью его частей и придает ему характер целого. Точно так-же, спор, длящийся во времени четверть часа, есть единство вопросов, ответов и возражений; каждое событие в составе спора есть временной процесс, состоящий из безчисленного множества частей, находящихся вне друг друга во времени, но само **единство** спора есть в нем нечто н а д в р е м е н н о е, выражающее его характер целостности. Стоит только сосредоточить внимание на этой стороне конкретного процесса, отвлечь ее и поставить отчетливо в своем мышлении, чтобы тотчас-же убедиться, что отношения суть нечто резко отличное от чувств, настроений, движения в пространстве и т. п.: в них нет никакого временного течения. Даже сами пространственные и временные отношения (направо-налево), прежде-после и т. п.) надвременны и надпространственны, иначе они не сочетали бы воедино пространственно-временную множественность.

Условимся называть конкретные пространственно-временные процессы **реальным** бытием, а надвременную и надпространственную сторону их **идеальным** бытием.

Все, что относится к области идеального, напр. отношение единства, есть предмет **нечувственного** созерцания. В самом деле, видимое и осязаемое мною яблоко есть единство таких свойств, как желтизна, твердость, холодность и т. п.; о желтизне можно сказать, что ее я вижу, о твердости, что я ее осязаю, но осязать **единство**

твердости и желтизны или видеть такое единство, нельзя уже потому, что эти два качества воспринимаются при соучастии двух различных органов чувств. Тем не менее, единство составляет неотъемлемую сторону восприятия вещи. Следовательно, даже чувственное восприятие вещи **не сполна чувственно**: в нем есть идеальная сторона, познаваемая при соучастии умственного созерцания (интеллектуальной интуиции), при соучастии **умозрения.**

Реальное бытие имеет характер системы лишь постольку, поскольку в нем есть идеальная сторона. Благодаря этой системности бытия отрезок мира, вступивший в кругозор сознания и подвергнутый анализу, может быть разложен на две стороны, относящиеся друг к другу, как основание к следствию; таким образом, системность самого бытия образует систему объективной стороны синтетического суждения. Поскольку системность **космоса** слагается из **необходимых** синтетических связей между разными сторонами его, постольку и синтетические **суждения** имеют необходимый характер.

До сих пор речь шла о единичных синтетических суждениях. Но некоторые синтетические суждения, напр., суждение «3+5=8» или суждение «две величины, разные порознь третьей, равны между собой» принадлежат к числу **общих** суждений. И это свойство их также объяснимо идеальною стороною бытия. В самом деле, идеальное бытие сверхвременно и сверхпространственно; поэтому и возможно, что одна и та-же идеальная форма (напр., число три) имеет значение для всевозможных вещей и событий, находящихся в различных местах пространства и временах.

Идеальная сторона мира, будучи условием системности мира, есть вместе и **условие познаваемости** мира в суждениях и умозаключениях, т. е. условие возможности **истины** о мире. В самом деле, системность самого бытия, вступив в кругозор сознания, образует систему объективной стороны суждений и умозаключений о мире. **Онтологические** идеальные основы мира, вступив в кругозор сознания, играют роль **логических** основ знания (точное определение понятия «логический» будет дано позже).

Системность мира есть также условие возможности добра и красоты в мире. Истина, добро и красота придают миру характер осмысленности и **разумности.** Поэтому идеальную основу мира можно назвать термином **Мировой Логос,** не придавая ему только интеллектуалистического значения, так как идеальные начала не

образуют только область мышления и знания: они суть само бытие или, точнее, тот момент бытия, которым обусловлена не только истина, но и все другие возвышенные стороны мира.

§ 16. Посмотрим теперь, как отвечает на вопрос о необходимости и всеобщности суждений индивидуалистический эмпиризм. Это направление мы рассмотрим здесь **приблизительно** в том виде, как оно развито Юмом, и притом главным образом в отношении к вопросу о знании внешнего мира.

Индивидуалистический эмпиризм утверждает, что все знание основывается на опыте, а под опытом он разумеет ощущения («впечатления», по терминологии Юма), возникающие у человека первично под влиянием воздействия на него каких-то неизвестных причин и затем воспроизводимые в памяти в виде более или менее бледных копий, которые Юм называет «идеями». *)

Итак, по учению Юма, человек познает не самый внешний мир в подлиннике, а только свои впечатления, именно — только ощущения — тепло, холод, свет, тьму. *). Идеальная, систематическая сторона предметов согласно этой теории не может быть дана в опыте. Это можно пояснить на примере причинной связи.

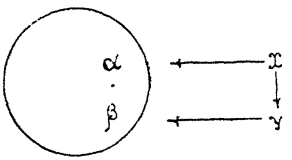
Допустим, что в самом подлинном внешнем мире существует **причинная связь** между различными его сторонами и процессами. Напр., x есть причина y. Что я могу узнать об этих двух явлениях и о связи между ними? — По этой теории, я наблюдаю прежде всего не само x, а только свое ощущение $\alpha$, которое возникает, если x подействует на мою нервную систему; далее, когда x произведет y, я опять таки буду наблюдать не само y, а свое ощущение $\beta$, которое возникает, если в свою очередь y подействует на мою нервную систему. Конечно, мое ощущение $\alpha$ не есть причина следующего за ним ощущения $\beta$, они связаны друг с другом только отношением **временной последовательности**, и лишь это отношение находится в кругозоре моего сознания, тогда как более глубокие связи, именно причинное отношение между x и y, а также причинное воздействие x и y на мою нервную систему остались вне преде-

---

1) Юм, Трактат о человеческой природе, I, перев. С. Церетели, стр. 12.

2) Там-же стр. 67.

лов моего сознания, вне наблюдаемого мною. Схематически эти отношения можно выразить так:




Круг—сфера сознаваемого мною; x и y—предметы внешнего мира: α и β—ощущения, вызванныя ими во мне; стрелками обозначены причинныя отношения, пунктиром—простая временная последовательность.

Из схемы ясно, что причинная связь, **в высшей степени ценная** для знания о системе мира, замещается в сознании, согласно индивидуалистическому эмпиризму, **весьма мало ценною** связью временной последовательности или временного сосуществования ощущений.

Насколько эта связь мало ценна, видно из того, что она может быть случайною, напр. когда вслед за впечатлением белизны (крыла пролетевшей мимо окна птицы) я имею впечатление треска от разгорающихся в печи дров, вслед за скрипом своего пера вижу лицо вошедшего в комнату приятеля и т. п. Временное сосуществование и последовательность объединяют ощущения столь поверхностным образом, что принимая теорию Юма, приходится считать **состав сознания** при внешнем восприятии крайне бессвязным, **бессистемным.** Юм так и говорит: «все явления совершенно отделены и изолированы друг от друга, одно явление следует за другим, но мы никогда не замечаем между ними связи: они соединены, но не связаны друг с другом. А так как у нас не может быть идеи о чем-либо, чего мы не воспринимаем нашими внешними или внутренними чувствами, то необходимо, повидимому, придти к тому заключению, что у нас совсем нет идеи связи или силы, что эти слова совершенно лишены значения, все равно, употребляются ли они в философских рассуждениях, или в обыденной жизни.» *

В таком случае возникает вопрос, каким же образом все-таки у человека возникает идея причинной связи, почему по крайней ме-

---

1) Юм, Исследование человеческого разумения, стр. 82 с.

ре взрослый человек воспринимает природу не как хаос ощущений, а как строго упорядоченное целое. Почему такая пара явлений, как падение камня на стекло и появление трещин на стекле, сразу выделяются мною из хаоса окружающих событий и рассматриваются мною, как **удар** камня о стекло, т. е. не как простая последовательность во времени (напр., стрекотание кузнечика и усиление журчания соседнего ручья), а как **воздействие** падающего камня на стекло, т. е. как пара событий, соединенных гораздо более тесною, более интимною связью, чем простое примыкание друг к другу во времени?

Юм, конечно, замечает эти различия между парами явлений, существующие для сознания взрослого человека, и задается целью объяснить их, не отказываясь от мысли, что в самом содержании восприятия даны только отношения во времени. Эту трудную задачу он решает чрезвычайно остроумно ссылкою на те **психические** процессы, которые происходят в душе познающего субъекта, когда какая-нибудь пара явлений часто встречается в опыте. Падение камня на стекло и вслед за этим появление темных лучеобразно расходящихся полосок на стекле есть пара явлений, очень часто встречающихся вместе в нашем опыте, и потому последовательность их сделалась для нас **привычною**. Иными словами, под влиянием прошлого опыта, согласно законам памяти, именно согласно ассоциации смежности в нашем уме вступают в связь представление падающего камня и трещин на стекле, и теперь, видя камень, приближающийся к стеклу, я вспоминаю о трещинах на стекле из прошлого опыта и **ожидаю** появления их, а когда они и в самом деле появляются, то это следование их за падением камня чувствуется мною, как нечто **знакомое**. Такой ассоциации и таких эмоций не могут создать пары явлений, редко встречающихся в опыте вслед друг за другом, напр., стрекотание кузнечика и усиление журчания ручья; их мы считаем не причинно связанными друг с другом, а соединенными простою последовательностью во времени.

Итак, различие между причинною связью и простою временною последовательностью объяснено чисто **психологически**, не различием в самой природе фактов, а только присоединением к восприятию субъективных психических процессов, именно воспоминаний и чувствований ожидания и знакомости. Таким образом, согласно теории

Юма, причинная связь есть не более, как **причинная последовательность** событий во времени. *)

Итак, идея причинности, по Юму, не есть космическая идеальная форма, она есть только субъективное представление, возникающее в уме человека по законам психологии, именно по законам такой субъективной психической деятельности, как память, и все его направление в гносеологии есть типичный **психологизм.** *)

Точно таким же образом идею субстанции он сводит на **привычное сосуществование** группы явлений во времени. Само я человека (душа), по мнению Юма, не дано в опыте, как тожественная и единая субстанция, отличная от отдельных переживаний и служащая носительницею их; он полагает, что я есть не более, как **связка** сосуществующих и последовательных переживаний.

Итак, весь сознаваемый нами мир сводится, по этому учению, только к множеству ощущений и совпадению или чередованию их во времени. Это — minimum системности, почти полная бессвязность данных опыта, во всяком случае — отсутствие **внутренней** связи **и необходимого** сцепления их друг с другом. В таком опыте не дано никакой разумности мира, **никакого Логоса.** Отсюда неизбежен **скептицизм** в гносеологии Юма. Подлинный внешний мир, по его учению, непознаваем; не только свойства его неизвестны нам, но даже и факт существования его не может быть доказан: то, что мы принимаем за внешний мир и его законы, есть на самом деле только совокупность наших субъективных впечатлений и порядок их. Но и это знание о впечатлениях, когда оно пытается установить закон и, следовательно, выражается в **общих** суждениях, никогда не может быть достоверным. В самом деле, высказывать **общее** суждение о фактах, напр. «снег от нагревания тает», можно лишь в том случае, говорит Юм, если между фактами существует отношение

---

1) Из моего «Введения в философию, т. I. Введение в теорию знания» стр. 74 с.

2) Психологизм в какой-либо науке (напр., в теории права, в социологии и т. п.) есть направление, утверждающие, что все явления, изучаемые данною наукою, суть только психические процессы, и соответственно этому стремящееся свести все законы их к психологическим законам, следовательно, в гносеологии психологизм есть направление, пытающееся вывести все свойства истины из законов психического процесса.

причинной связи (нагревание — таяние). Но причинная связь не дана в восприятии, источником этой идеи служит **субъективная** привычка, создавшаяся **в личном** опыте моем и моих современников переживать вслед за впечатлением нагревания впечатление таяния. Такая привычка не заключает в себе никакой гарантии объективной связи этих двух явлений, не оправдывает убеждения в том, что нами открыт незыблемый закон природы. Всякое общее суждение о фактах, устанавливаемое физикою, химиею и т. п., есть, по Юму, не более, как **верование**, основанное **на привычке**. Итак, полная достоверность присуща только **единичным** суждениям о фактах, напр. суждению «этот нагревающийся ком снега тает.»

Таково, по Юму, знание, основанное на опыте. Но, кроме восприятия, у человека есть еще разум, деятельность мышления. Может быть она способна обосновать знание более высокого типа? На этот вопрос сторонник индивидуалистического эмпиризма ответит, что чистого мышления не бывает, мышление есть деятельность субъекта, направленная на данные опыта и подвергающая их лишь **анализу**, руководясь законом тожества и противоречия. Итак, никакого нового содержания и никаких новых форм, кроме закона тожества и противоречия, разум не содержит в себе. Все логическое, все рациональное сводится, согласно индивидуалистическому эмпиризму, только к тожеству и противоречию: следовательно, он может допускать только **аналитическую необходимость следования**.

Роль мышления, даже и сведенного к этому минимуму, все-же остается чрезвычайно полезною. В самом деле, всякое суждение, даже и единичное синтетическое утверждение о факте, напр. «этот снег тает», требует таких логических форм, как тожество и непротиворечивость, поскольку, напр., снег должен быть мыслим именно, как снег, и поскольку нельзя утверждать и вместе с тем отрицать его таяние. Однако очевидно, что от такого мышления наука о фактах не может получить никакого расширения. Остается только подумать, нет-ли какой-нибудь науки, хотя бы не о фактах, а о каком либо другом предмете, которая могла бы быть создана таким мышлением. Юм полагал, что такая особенная наука существует, именно— математика. Математика, по его мнению, изучает не факты (не впечатления), а отношения между «идеями» (под «идеею» он разумеет **представление**, а не сверхвременное бытие), именно количественные отношения равенства или неравенства. Эти отношения (напр.,

равенство между квадратом гипотенузы и суммою квадратов катетов или между «трижды пять» и «половина тридцати») сполна обусловлены сравниваемыми идеями и существуют независимо от того, есть ли в мире вне моего ума предметы, соответствующие моим идеям. «Такого рода суждения», говорит Юм, «могут быть открыты путем одной только деятельности мышления без отношения к тому, что существует где бы то ни было во вселенной. Хотя бы в природе не было ни одного круга или треугольника, истины, доказанные Евклидом, навсегда сохранили бы свою достоверность и очевидность». *)

Очевидно, Юм полагает, что математика вся состоит из **аналитических** суждений **о наших представлениях**, и потому он считает возможным построить математику посредством мышления и признать ее суждения действительно общими и необходимыми.

Со времени Канта такое оправдание математики стало невозможным: Кант показал, что не только все теоремы, но и многие аксиомы математики имеют явно **синтетический** характер; следовательно, с помощью одного лишь анализа идей (понятий) и ссылки на аналитические законы мышления (на закон тожества и противоречия) обосновать суждения математики нельзя. Представитель индивидуалистического эмпиризма, усматривающий это обстоятельство, принужден таким образом признать, что даже и суждения математики суть не более, как верования, основанные на привычке. Таков **Джон Стюарт Милль**. По его учению, суждение «два и один равны трем» есть не более, как усмотрение того факта, что, напр., «три камешка в двух отдельных группах и три камешка в одной группе производят не одно и то же впечатление на наши чувства», но можно так переменить положение камешков, что впечатление в обоих случаях будет одинаковое. «Эта истина», говорит Милль, «известна нам по нашему раннему и постоянному опыту и имеет индуктивное происхождение.» Она есть «обобщение из опыта» *)

Даже в суждении «три есть два и один» Милль не усматривает между субъектом и предикатом его никакой более глубокой

---

1) Юм, Исследование человеческого разумения, перев. Церетели, стр. 25.

2) Милль, Система логики, перев. под ред. В. Н. Ивановского, 2 изд. стр. 229 с. (кн. II, гл. VI, § 3).

связи, чем **последовательность во времени** впечатления сначала от 000, а после раздвигания их от 00 и 0. *)

Кто не усматривает в этом суждении никакой более основной идеальной формы, тот может сказать, что сегодня на земле присоединение одного предмета к двум дает группу из трех предметов, а в другой солнечной системе или через биллионы лет, быть может, присоединение одного предмета к двум будет давать четыре предмета и там должно считаться истинною суждение «два и один есть четыре».

Итак, последовательный представитель индивидуалистического эмпиризма принужден признать строгую достоверность только **единичных** суждений. Однако и в понимании свойств этих суждений существует глубокое различие между интуитивистом и индивидуалистическим эмпиристом. Интуитивист, признавая данными в созерцании разнообразные идеальные формы системности, полагает, что они находятся в составе единичного суждения и придают ему характер системы. Между субъектом и предикатом единичного суждения существует, кроме временного сосуществования или последовательности, отношение основания и следствия, отношение необходимой связи того или другого типа: так, в суждении «солнце нагревает этот камень», под словом нагревает мыслится отношение **причинения**, в суждении «нижние листья пальмы пожелтели» желтизна рассматривается, как **свойство** нижних листьев, неотъемлемо присущее здесь и теперь этим листьям.

Иначе представляют себе состав этих суждений эмпиристы. Суждение «солнце нагревает этот камень» содержит в себе, согласно их учению, только констатирование того, что я ощущаю **свет** и затем ощущаю **теплоту** (дотронувшись рукою до камня); безсвязность здесь столь же велика, как и в констатировании, что я ощущаю **свет** (солнца) и затем **лай** (собаки).

Учение, утверждающее такую **безсвязность** данных сознания, имеет явно сомнительный характер. Также и низведение всех общих синтетических суждений, даже суждений математики, на степень лишь упроченной привычкою ассоциации представлений, производит впечатление натяжки. В составе сознания, кроме тожества и противоречия, явным образом существуют еще другие системные

---

*) Там же стр. 230.

нечувственные элементы. Наличность их дает надежду на то, что и синтетические суждения математики и естествознания могут содержать в себе глубокие связи, а потому могут иметь подлинно общее и необходимое значение. Заслуга изучения этих системных форм сознания и построения новой теории, объясняющей, как возможны общие и необходимые синтетические суждения, принадлежит Канту и созданному им в гносеологии направлению, называемому **критицизмом.**

§ 17. Критицизм Канта есть направление, наиболее влиятельное и наиболее распространенное в современной гносеологии. Но именно поэтому он подвергается самым разнообразным истолкованиям и преобразованиям, причем всякий комментатор и реформатор полагает, что именно им и его теорией уловлен истинный смысл гносеологии Канта. Классифицируя эти толкования можно установить два главные типа их: **психологистически-феноменалистическое и трансцендентально-логическое.**

Оба толкования «Критики чистого разума» Канта признают, что Кант искал и открыл логические условия возможности науки, именно возможности общих и необходимых синтетических суждений; он нашел их, установив, что в сфере сознания есть идеальные системные формы, незамеченные Юмом. Но далее эти толкования отличаются друг от друга главным образом в следующем: сторонники психологистически-феноменалистического толкования признают, что Кант **субъективировал** и **психологизировал** идеальные формы (принял их за субъективные формы мышления и восприимчивости человека); наоборот, сторонники трансцендентально-логического истолкования стремятся устранить из «Критики чистого разума» Канта черты психологизма и субъективизма. Далее, первые находят у Канта учение о двух мирах: о мире явлений (феноменов), доступных знанию человека, и мире вещей в себе (ноуменов), непознаваемых человеком; наоборот, вторые стремятся так истолковать кантовское учение о вещах в себе, чтобы они утратили значение особого запредельного мира.

Психологистически-феноменалистическое истолкование гносеологии Канта, по моему мнению, точно соответствует тексту «Критики чистого разума» и историческому моменту появления его философии вслед за монадологией Лейбница и психологизмом Юма; наоборот, трансцендентально-логическое истолкование есть совре-

менная нам **реформа** кантианства. Здесь я изложу критицизм в духе психологистически-феноменалистического толкования, как теорию, сравнение которой с интуитивизмом и индивидуалистическим эмпиризмом весьма наглядно разъясняет особенности этих направлений.

Трансцендентально-логическое истолкование критицизма более ценно для дальнейшего развития логики; оно стремится возродить платоновский идеализм для обоснования теории логики, и в этом отношении изложенный выше интуитивизм родствен ему. Однако трансцендентально-логический идеализм не отличается четкостью очертаний, так как находится в состоянии развития, повидимому, в направлении к органическому мировоззрению в духе метафизики Фихте или Гегеля;[1]) наоборот, интуитивизм уже стоит вполне определенно на почве такого органического мировоззрения.[2])

В виду переходного состояния трансцендентально-логического идеализма я не буду здесь излагать его и прямо приступлю к изложению критицизма Канта в психологистически-феноменалистическом толковании.[3])

§ 18. Согласно теории Канта, необходимым условием знания служит **чувственная восприимчивость** (Sinnlichkeit как Receptivitat[4]) субъекта; благодаря раздражению ее в сознании возникают **ощущения** (Empfindungen), составляющие **многообразие** (Mannigfaltikeit), которое не остается в сознании хаотическим, так как упорядочивается формами, присущими самому сознанию, именно отливается в форму временного и пространственного порядка.[5])

---

[1]) См. о переходном состоянии трансцендентально-логического идеализма статью С. А. Алексеева «Внутренний кризис трансцендентального идеализма» (Вопр. фил., 1915 г., кн. 125) и статью С. Л. Франка «Кризис современной философии» (Русская мысль, Сентябрь, 1916 г.).

[2]) См. Н. Лосский, Мир как органическое целое.

[3]) Вследствие разногласий в вопросе о понимании гносеологии Канта критицизм изложен мною в моем «Введении в философию» (часть I, Введение в теорию знания) дважды: сначала в психологистически-феноменалистическом толковании, затем в трансцендентально-логическом (стр. 128-231).

[4]) См. Кант, Критика чистого разума, Трансц. эстетика, § I, перев. Н. Лосского, стр. 41.

[5]) Правильность такого изложения основных понятий Критики чистого разума подтверждается обстоятельнейшими исследованиями Vaihinger'a в его «Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft», т. II, стр. 6—26.

Это учение Канта о составе сознания еще мало отличается от учения Юма, по крайней мере в том смысле, что еще не дает средств обосновать общие синтетические суждения **естествознания.**

Однако Кант идет дальше и находит, что ощущения упорядочиваются в сознании не только посредством форм **чувственной** восприимчивости (т. е. форм пространства и времени), но еще и посредством объединяющих (синтезирующих) деятельностей **рассудка** познающего субъекта.

Так, благодаря синтезирующей деятельности рассудка ощущения объединяются в группы, имеющие характер **вещей**, которым **принадлежат** свойства; далее, эти вещи благодаря опять-таки законам синтезирующей деятельности рассудка соотнесены в сознании субъекта друг с другом в порядке правильной последовательности, называемой **причинною связью**, правильной одновременности, называемой связью **взаимодействия** и т. п.

Таким образом из сырого материала ощущений сама познавательная способность субъекта строит **систему вещей, систему природы.** Правда, все эти вещи существуют только в восприятии человека, в опыте, т. е. только в уме человека; **это — вещи, как явления** (феномены). Само-же **подлинное бытие**, как оно существует вне человеческого ума (вне человеческого опыта) остается, по Канту, непознаваемым; это царство **вещей в себе** (ноуменов).

В составе сознания Кант, как мы видели, находит две стороны: данные опыта (ощущения) полученные a posteriori, и их, не данный опытом, но привнесенный самим сознанием **a priori.** **Апостериорные** элементы сознания образуют **материал** знания: **априорные** элементы сознания придают этому материалу **форму.** Если бы сознание не привносило априорных форм, ощущения образовали бы бессмысленный хаос и, следовательно, не составляли бы опыта, как основы научного знания о природе (естествознания). Именно поэтому можно утверждать, что априорные формы суть элементы сознания, **не созданные опытом** a posteriori (как думал Юм об идее причинности), а, наоборот служащие **условием возможности опыта.** Эти формы суть пространство, время и синтезы рассудка. Пространство и время имеют характер **наглядных представлений** (Anschauung); они суть **формы чувственности.** Наоборот, синтезы рассудка выражаются в виде нечувственных понятий (причинная связь, связь субстанции и принадлежащего ей свойства и

т. п.): они суть **формы мышления.** Кант называет их **категориями** рассудка и насчитывает их двенадцать соответственно двенадцати формам суждений, устанавливаемым логикою. В самом деле, логика классифицирует суждения по различиям их в количестве, качестве, относительности и модальности. По количеству суждения бывают единичные, частные и общие; по качеству — утвердительные, отрицательные, безконечные; по относительности — категорические, условные, разделительные; по модальности — проблематические, ассерторические, аподиктические.[1]) Каждая из этих форм суждения возможна не иначе, как благодаря соответствующей категории рассудка: следовательно, категорий двенадцать. Категории количества суть единство, множество, всеобщность; категории качества — реальность, отрицание, ограничение; категории относительности — принадлежность, причинность, взаимодействие; категории модальности — возможность (невозможность), существование (несуществование), необходимость (случайность)[2]).

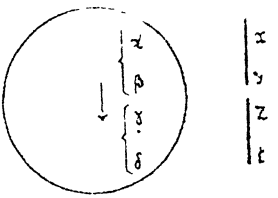
Каждое суждение имеет форму качества, количества, относительности и модальности; следовательно, в составе каждого суждения осуществлены четыре категории. Так, в строении суждения «снег бел» принимают участие следующие четыре категории — всеобщность, реальность, принадлежность (белизна принадлежит снегу) существование. Категории, согласно принятой нами выше термино логии, принадлежат к области **идеального** бытия. Так как они необходимы для строения суждения и, далее, для системы научного знания, то Кант считает их **логическими** элементами суждения. Предшественники Канта и вообще формальная логика относили к числу логических идеальных форм только **аналитические** формы, именно тожество и непротиворечивость, тогда как категории суть формы **синтетические.** Поэтому Кант может считаться основателем нового отдела логики, который он назвал **трансцендентальною логикою.** Это — наука о **синтетических** логических формах знания.[3])

Познакомившись в общих чертах с учением Канта, прибегнем к наглядной схеме для изображения состава его. Положим, что

---

[1]) См. Кант, Критика чистого разума, перев. Н. Лосского, стр. 70.
[2]) Там же стр. 75.
[3]) Словом трансцендентальный Кант обозначает «всякое знание, занимающееся не столько предметами, сколько нашею способностью познания предметов, поскольку оно должно быть возможным a priori», Критика чистого разума, Введение, VII, стр. 36, перев. Н. Лосского.

Предмет нашего наблюдения (опыта) может быть описан следующим образом: синее яркое пламя свечи сожгло и обуглило белый лист бумаги. Схематически состав и условия этого опыта, по учению Канта, можно выразить так:




Площадь круга—сознание: вне круга—трансцендентные сознанию непознаваемые вещи в себе x и yt. α, β, γ, δ—апостериорные элементы сознания (ощущения), составляющие материал опыта; пунктир, скобки и стрелка—априорные элементы сознания, образующие форму опыта (благодаря ним ощущения упорядочены в сознании); целое, заключенное в верхнюю скобку, есть одна вещь как явление (синее яркое пламя свечи); целое, заключенное в нижнюю скобку, есть другая вещь, как явление (белый лист бумаги); стрелка—причинное отношение между вещами совокупность вещей, как явлений в сознании человека, есть природа, как явление; совокупность вещей в себе вне сознания человека (xyzt) есть мир подлинного бытия, недоступный человеческому знанию. *)

Из схемы видно, что система природы, изучаемая естествознанием, существует, по Канту, лишь в уме человека, в человеческом опыте. Она построена познавательною способностью человека, в особенности его **рассудком**, упорядочивающим чувственные данные (ощущения). Но именно поэтому она доступна научному знанию: в самом деле, познающий субъект может не только констатировать единичные события этой природы, как думал Юм, но и установить законы ея, потому что наиболее основные законы природы, наиболее основные формы ее суть формы самой познавательной способности субъекта (категориальные синтезы). Поэтому то, в какую бы неизведанную страну человек ни попал, он может a priori сказать, что в опыте природа этой страны представится ему состоящею из вещей.

*) Что в моей схеме правильно выражен смысл кантовского учения об ощущении, это видно из исследования Vaihinger'a «Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, II. стр. 28—29, 35—55.

обладающих **свойствами** (категория **принадлежности**), что изменения этих вещей будут связаны друг с другом **причинными** отношениями (категория причинности) и т. п. Каждый из этих законов есть одновременно и закон нашей познавательной деятельности и закон самой природы: **логические** (идеальные) **формы мышления суть вместе с тем формы вещей.** Это возможно, потому что вещи, познаваемые в опыте, суть не вещи в себе, а явления, построенные умом наблюдателя из ощущений. Логические формы суть условия возможности системы знания: они же суть и условия возможности самой природы, как систематического целого. **«Условия возможности опыта** вообще», говорит Кант, «суть вместе с тем условия **возможности предметов опыта.»** *) Так, напр., суждение «всякое изменение имеет причину» служит выражением и условия систематического строения **природы** (всеобщность закона причинности), и логического условия возможности **естественных наук** (закон причинности, как условие возможности, напр., индуктивных умозаключений). Такое суждение имеет **синтетический** характер и тем не менее высказывается с характером **всеобщности и необходимости:** все без исключения предметы нашего опыта и данной в опыте природы неизбежно должны подчиняться этому закону, потому что он есть условие, создающее самую возможность опыта и вместе с тем возможность природы. Такие суждения принадлежат, по Канту, к числу **априорных суждений.** Вся задача «Критики чистого разума» сводится к тому, чтобы выяснить, **как возможна всеобщность и необходимость синтетических суждений,** и ответ на этот вопрос Кант хотел дать своим учением об априорных суждениях, как **формах нашего сознания и вместе с тем самой природы,** строющейся в нашем уме **в виде явления.**

Эта теория знания есть теория **опыта,** утверждающая, что опыт возможен только, как продукт сочетания **иррациональных апостериорных** элементов (ощущений) с **рациональными** (логическими) **априорными** формами (категориями). Иными словами, опыт, по Канту, никогда не может быть **чистым опытом,** не может быть только совокупностью апостериорных данных: он всегда содержит в себе также элементы **мышления.**

---

1) Кант, Критика чистого разума, перев. Н. Лосского стр. 125.

Как уже сказано, по Канту, человеческий ум способен познавать природу потому, что он сам строит ее: солнце, луна, земля, океан, горы и т. п., вообще вся природа, наблюдаемая нами, есть построение нашего ума. Из этого однако не следует, будто Кант возводит человека на степень Бога. Бог создает природу, как **вещь в себе**, сполна, т. е. и со стороны ее формы, и со стороны ее содержания: Он — **Творец мира**. Гораздо более скромна созидающая сила человека: ум человека получает из опыта ощущения и своею деятельностью только **упорядочивает** их, придает им форму (пространственно-временную и категориальную); следовательно, по теории Канта, ум человека есть не творец природы, а лишь **зодчий** (архитектор). Конечно, природа, построенная умом человека, есть не вещь в себе, а только **явление**, не подлинное бытие, а только **представление**. Подлинный мир, как совокупность вещей в себе, сотворенных Богом, совершенно непознаваем человеческим умом: существование его и его свойства могут быть только **предметом веры**, а не науки.

§ 19. В сравнении с индивидуалистическим эмпиризмом Юма, учение Канта о строении предмета знания есть крупный шаг вперед: по Юму, данные сознания почти совершенно **бессвязны**, тогда как Кант усмотрел **упорядоченность** их идеальными формами **причинности, субстанциальности** и т. п.

**Однако**, с **другой** стороны, остается еще глубокое сродство кантовского критицизма с индивидуалистическим эмпиризмом. В самом деле, Кант, подобно индивидуалистическому эмпиризму, полагает, будто все имманентное сознанию имманентно также и субъекту сознания: все сознаваемое для него есть только «внутреннее состояние» познающего субъекта, струя в потоке душевной жизни субъекта. [1])

Содержание представлений он считает **ощущениями**, а **идеальную форму** представлений (категориальный порядок) он рассматривает, как продукт **актов** рассудка, как проявление **«самодеятельности»** («спонтанности») человеческого мышления. [2]). Таким обра-

---

[1]) «Все представления, все равно, имеют-ли они своим предметом внешние вещи или нет, принадлежат сами по себе, как определения души, к числу внутренних состояний», Кр. чист. раз. перев. Н. Лосского, стр. 50.

[2]) См., напр., там-же стр. 88.

зом, Кант субъективирует даже и идеальную (трансценденталь-но-логическую) сторону знания, мало того, он **психологизирует** ее (считает идеальные формы **психическими** состояниями субъекта); хуже того, он даже **антропологизирует** априорные формы чувственности, пространство и время. Так, напр., он утверждает, что «только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве, о протяженных сущностях и т. п.»:[1]) те же самые предметы, которые нам, людям, представляются, как изменяющиеся, могут представляться без характера изменения другим существам, если чувственная воспримчивость этих существ не содержит в себе формы временности.[2])

Таким образом, пространственно-временной мир есть, по Канту, субъективный, психический продукт, существующий только в уме **человека**. Поэтому с полным правом можно говорить об **антропологизме** теории знания Канта.

§ 20. Сравним теперь критицизм Канта (в психологически-феноменалистическом истолковании), интуитивизм и индивидуалистический эмпиризм (напр., Локка).

1. Истина, согласно индивидуалистическому эмпиризму (Локка), достигается тогда, когда в сознании возникает образ предмета, **соответствующий** предмету. Согласно интуитивизму, истинное знание есть **обладание** самим **подлинным** предметом в сознании. Наконец, согласно критицизму Канта, истинное знание есть **созидание** предмета, как явления в сознании. Логическим критерием истины, согласно интуитивизму, служит наличность бытия в сознании, а согласно критицизму, закономерность мышления, созидающего бытие в сознании.

II критицизм, и интуитивизм отвергают **раздвоение** предмета и знания о нем: обе эти теории утверждают, что познаваемый предмет самолично **присутствует** в сознании, однако это утверждение имеет в них глубоко различный смысл: согласно критицизму, субъект **строит** в своем сознании предметы, как явления, а, согласно интуитивизму, субъект **созерцает** саму независимую от него действительность, само подлинное бытие. Интуитивизм резко разграничивает субъективную и объективную сторону знания, а крити-

---

[1]) Там-же стр. 52.
[2]) Там-же стр. 52.

низм Канта не может этого сделать, так как считает все содержание и всю форму знания состоянием души субъекта.

2. Отношение между субъектом и предметом эти три теории представляют глубоко различно: интуитивизм изображает его, как **координацию** (сочетанность) между субъектом и предметом: индивидуалистический эмпиризм предполагает **субординацию** (подчинение) **субъекта** предмету; наоборот, критицизм утверждает **субординацию предмета** (как явления) субъекту.

Точнее говоря, так как, по Канту, апостериорные элементы знания зависят от предмета, как вещи в себе, а априорные элементы привносятся субъектом, можно сказать, что Кант утверждает, с одной стороны, субординацию субъекта **предмету, как вещи в себе**, и с другой стороны, субординацию **предмета**, как явления, субъекту.

Иными словами, интуитивизм, рассматривая связь между субъектом и предметом (объектом) в знании, находит, что она имеет **не причинный** характер. Следовательно, теория знания интуитивизма свободна от **натурализма. Наоборот, индивидуалистический** эмпиризм насквозь пронизан натурализмом: все свойства истины он выводит из предположения причинного воздействия предмета на тело или на душевную жизнь субъекта.

Даже теория Канта не освободилась от натурализма. Досказывая то, чего она открыто не говорит, приходится признать, что она для объяснения истины, даже не один раз, а дважды пользуется понятием причинности: во-первых, поскольку она объясняет ощущения «аффицированием» чувственности субъекта вещами в себе и, во-вторых, поскольку она объясняет априорные формы самодеятельностью субъекта.

Натурализм в гносеологии эмпиристов и Канта обусловливает отличие этих теорий знания от интуитивизма в следующем (третьем) важнейшем для логики пункте:

3. Индивидуалистический эмпиризм не нашел идеальных синтетических основ мира и потому не мог обосновать необходимости и всеобщности синтетических суждений; всю синтетическую сторону суждения он считает **иррациональною.** Заслуга Канта состоит в том, что он открыл **синтетическую рациональную** (т. е. идеальную) сторону суждения, обосновал новый отдел логики, именно транс-цен-

дентальную логику и показал, как возможны всеобщие и необходимые синтетические суждения.

Однако, вследствие своего гносеологического натурализма, Кант **ослабил** значение открытых им **идеальных** основ знания: он низвел априорные элементы знания на степень лишь субъективных, психических, даже антропологических форм знания. Поэтому Кант **понижает ценность** знания: познаваемые предметы, по его учению, суть только явления, а не вещи в себе. Сущность его теории выражается в формуле: **условия возможности знания суть условия возможности вещей** (как явлений).

Интуитивизм свободен от гносеологического натурализма: опираясь на свое учение о чисто созерцательном отношении субъекта к предмету, он защищает положения, прямо противоположные кантианским: 1. Идеальные формы суть **не субъективные**, не психические, тем более не антропологические, а **космические, сверхвременные** основы природы (Мировой Логос).[1]) 2. Познаваемые предметы, подчиненные этим формам, суть не явления, а **подлинное бытие** (кантовские вещи в себе); 3. **Условия возможности вещей** (в себе), т. е. системы мира, **суть вместе с тем и условия знания.**

§ 21. Чтобы дать хоть некоторое представление о **трансцендентально-логическом истолковании критицизма Канта** посвятим ему несколько строк. Это толкование стремится освободить «Критику чистого разума» от **психологизма** и **натурализма**. Примером того, как оно это делает, может служить объяснение понятия «вещи в себе», данное Когеном в его книге «Kant's Theorie der Erfahrung».

По толкованию Когена, кантовская «вещь в себе» означает идею, основою которой служит то обстоятельство, что наш ум мыслит не только отдельные предметы опыта, т. е. отдельные вещи, но и **сам опыт**, как **целое**, причем **опыт** становится **предметом** нашего мышления. Но существует громадное различие между отдельными предметами опыта и самим опытом, как предметом. «Для отдельного предмета категория должна сочетаться с формами чистого наглядного представления, которые однако в конце концов суть и остаются математическими. Поэтому сам опыт или природа, правда, мыслим, как предмет, но не познаваем, так как он не может и не должен стать явлением, стать проблемою математического нагляд-

[1]) См. Н. Лосский, Мир как органическое целое, — учение об отвлеченном Логосе.

того представления, в противном случае он сделался бы предметом опыта вместо того, чтобы представлять собою сам опыт, как предмет». «Поэтому вещь в себе нельзя мыслить, как предмет на подобие тех предметов, которые формируются категорией в наглядном представлении; в самом деле, хотя категории во всей их совокупности стоят к услугам этого своеобразного предмета, но наглядно он не представим, и потому вещь в себе никогда не может стать предметом. Тем не менее вещь в себе есть своего рода вещь, следовательно, помыслимому, также предмет. Таким образом, можно сказать, что существует вещь, которая не представима наглядно, а только мыслима, которая осуществляет свое значение своими услугами, как понятие. Таково значение вещи в себе, как идеи». [1])

Проще можно выразить эти мысли так. «Когда мы мыслим весь объем и всю связь наших возможных восприятий», что не может быть представлено наглядно, то для нас возникает вещь в себе, как содержащая и обозначающая этот объем и эту связь». «Таким образом, вещь в себе есть совокупность научных знаний». Но эта совокупность никогда не осуществлена, она всегда есть безконечная цель, к которой мы стремимся. Поэтому вещь в себе есть «задача». [2])

Но даже и каждый отдельный предмет исследования неисчерпаем. Поэтому, «также и для каждого отдельного вопроса можно рассматривать вещь в себе, как задачу, можно рассматривать задачу, как неизвестную вещь в себе, как знак вопроса.» «Все наше знание отрывочно: лишь вещь в себе есть целое, так как задача исследования безконечна.» [3])

Нельзя сказать, чтобы это толкование понятия вещи в себе было вполне ясным и недвусмысленным. К тому-же, текстом «Критики чистого разума» оно вовсе не подтверждается.

Но хуже всего то, что оно не дает ответа на характерные учения Канта об «аффицировании» чувственности, о «данности» апостериорных элементов знания и т. п. Все эти понятия Канта Коген

---

1) Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung, 2 изд., стр. 504 с.

2) Там-же стр. 518, 519.

3) Там-же стр. 520.—См. об этом подробнее в моем «Введении в философию» стр. 223—226.

пытается истолковать крайне искусственным способом.[1]) Неудивительно, что сам Коген не долго оставался сторонником кантианства и перешел к созданию собственной гносеологической теории, именно к обоснованию одного из видов **трансцендентально-логического идеализма.**[2]) Процесс развития этого направления в обоих его главных видоизменениях, и в марбургской школе Когена, и в фрейбургской школе Рикерта[3]) идет с каждым шагом все отчетливее по пути возрождения платоновского идеализма и склоняется к новому учению о сознании, подобному тому, какое с самого начала решительно и недвусмысленно высказано интуитивизмом.

Как уже заявлено выше, различные виды трансцендентально-логического идеализма и возможные для него пути развития логики здесь не будут изложены. Эти вопросы относятся к области самой живой современности и потому вступить в них это значило бы загромоздить введение в логику полемикою и затемнить содержание его рассмотрением утонченных, не достаточно дифференцированных проблем.

### 4. Определение психологии знания, гносеологии и логики.

§ 22. Гносеологические вопросы, необходимые для определения понятия логики, рассмотрены, именно установлено **отношение между субъектом и объектом**, разграничены **субъективная и объективная сторона** знания и, наконец, рассмотрено **строение объективной стороны суждения**, основанное на идеальных формах Мирового Логоса. Установлен также критерий истины — логический и психологический. Логическим критерием истины служит **наличность** самого познаваемого **предмета** в объективной стороне сознания, а психологическим критерием служит **чувство принуждения**, обязывающее субъекта следовать за «требованиями» объекта.

Теперь остается перейти к вопросам, прямо приводящим в область логики и прежде всего к вопросу о том, что такое **доказательство.**

---

[1]) Подробнее см. в моем «Введении в философию», т. I. Введение в теорию знания», стр. 214—231.

[2]) Cohen, Logik der reinen Erkenntniss.

[3]) Rickert, Gegenstand der Erkenntniss.

Очень часто высказанная мысль принимается сознанием одного лица, как достоверная истина, а другое лицо, хотя и понимает смысл ее, не усматривает того, имеет-ли она характер истины или нет. Такому лицу нужно **доказать** истинность мысли. **Доказать** какому-либо лицу мысль это значит **поставить** это лицо **в такие условия, при которых оно усмотрит наличность предмета высказывания**, так что высказанная мысль **приобретет** для него **характер объективной принудительности.**

Чтобы выяснить, как производится доказательство, рассмотрим несколько примеров. Положим, кто либо из моих знакомых, давно не бывший в Петрограде, усомнится в том, что «на Петроградской стороне у Троицкого моста построена мечеть». Чтобы убедить его в истинности этой мысли, достаточно прогуляться с ним на Петроградскую сторону; там на основе зрительного чувственного восприятия он согласится с нею. Итак, непосредственное восприятие может служить доказательством суждения. Не всегда однако путь доказательства так прост. Нередко те или другие стороны предмета или связи между ними не могут быть непосредственно усмотрены; тогда для доказательства суждения приходится прибегнуть к более сложному способу, чем непосредственное восприятие. Положим, войдя в класс, наполненный учениками, мы задаем вопрос: «сколько кубических метров воздуха приходится теперь в этом классе на каждое лицо, находящееся в нем». Учитель сообщает нам, что «в этом классе на каждое лицо приходится десять кубических метров воздуха». Как доказать это суждение, как сделать его объективно принудительным для мыслящего субъекта?

Для этого нужно сначала установить ряд других суждений, именно сосчитать число лиц в классе (положим, их окажется 32), затем измерить длину, ширину и высоту класса (положим, 10, 8 и 4 метра) и, зная доказанную в геометрии истину, что объем прямоугольного параллелепипеда равняется произведению трех его измерений, установить, что объем класса равен 320 куб. метрам; наконец, путем деления 320 на 32, мы узнаем, как доказанную истину, что «в этом классе приходится теперь на каждое лицо по 10 куб. метров воздуха.»

Этот способ доказательства, очевидно, основывается на следующем замечательном явлении: имея в своем уме несколько суждений, можно сопоставить их так, что окажется **очевидною** необходи-

мость принять за истину еще одно новое суждение. Обладание знаниями есть почва, на которой растут и новые знания. Такой способ доказательства называется **умозаключением.**

Те суждения, на основании которых доказывается новое суждение, называются **посылками** умозаключения; суждение, **вытекающее** из посылок, т. е. доказываемое или, называется **выводным** суждением или **выводом.** В целом **умозаключение есть усмотрение истинности какого-либо суждения на основании одного или нескольких суждений, уже признанных истинными.**

В умозаключении, как и в суждении, следует различать **субъективную**, т. е. индивидуально-психическую сторону и **объективную** сторону. Так, в умозаключении «алмаз — углерод, а углерод горюч, следовательно, алмаз горюч» (схематически его можно выразить буквами «S есть M, а M есть P, следовательно, S есть P») мое **внимание** при высказывании его, **чувство обязательности согласия** с выводом и т. п. входят в состав субъективной стороны умозаключения, а **предмет** S (алмаз), также M и P, и **связь** S, **и** P с M, в силу которой S **и** P связаны **друг с другом**, как **основание и следствие**, составляют **объективную** сторону умозаключения.

Изучая объективную сторону умозаключений самых разнообразных наук, математики, астрономии, физики, физиологии, истории и т. п., именно исследуя характер **связи** посылок друг с другом и с выводом, нетрудно усмотреть, что, несмотря на разнообразие предметов различных наук по **содержанию, форма** умозаключений, т. е. строение их (соотношение частей) может быть сведена к небольшому числу типов и выражена в простых схемах, вроде приведенной выше формулы «S есть M, а M есть P, следовательно, S есть P.» Наука, изучающая формы доказательств, есть **логика.**

Теперь можно точно отграничить друг от друга и определить сферу психологии знания, гносеологии (теории знания) и логики.

**Психология знания** изучает **объективную** (индивидуально-психическую) сторону знания. Она исследует, во-первых, акты знания (внимание, различение, припоминание и т. п.) и, во-вторых, **зависимость их** от других, не познавательных психических процессов — от **воли** и **чувства.**

Гносеология (теория знания) есть **теория истины**; она исследует объективную сторону знания и отношение ее к субъекту, с

целью познать свойства истины (напр., отношение между истинным знанием и предметом, общеобязательность истины, вечность ее и т. п.) и условия возможности их.

Наконец, логика есть **теория строения объективной стороны доказательств.**

Выше было показано, что гносеология не основывается на психологии. Точно так же и логика не есть наука, основанная на психологии, как это явствует из определения ее, подчеркивающего, что она изучает **объективную** сторону доказательств.

§ 23. Из определения понятия логики вытекает также смысл термина «логический»: к области **логического** можно относить лишь то, что принадлежит к составу и свойствам строения объективной стороны доказательств. Отсюда следует, что логическое всегда относится к области **идеального**, так как строение всякого предмета есть идеальное бытие. Конечно, это положение следует тотчас-же ограничить путем указания на то, что не все царство идеального бытия есть логическое, а только те элементы его, которые служат условием возможности доказательства вообще.

Термину логика и логический иногда придают гораздо более широкое значение. Так поступают нередко мыслители, **отожествляющие всякое идеальное бытие с мышлением.** Они вносят в состав логики **всю совокупность проблем метафизики.** Примером может служить «Логика» Гегеля, также Logik der reinen Erkenntniss Когена.

Как видно из высказанных выше соображений, мы будем следовать традиционному значению слова логика и, согласно данному определению, считаем логику наукою, задающеюся весьма скромною и сравнительно узкою целью изучать только **общие методы обоснования истины.**

### 5. Логика, как теоретическая наука.

Зигварт считает логику **технологиею мышления.** *) Точно также, имея в виду практическое значение логики, многие мыслители утверждают, что логика есть наука **не теоретическая, а нормативная.** Иными словами, по их мнению, логика есть наука **не о бытии** и его непреложных законах, а о **долженствовании:** она изучает не то, что

1) Sigwart, Logik, § 1.

есть, а [illegible] что должно быть (правильное мышление), хотя нередко и не выполняется в действительности; она устанавливает **нормы** мышления, дает советы и предписания и содержит в себе **оценки** мышления, с точки зрения той цели, которая должна быть достигнута им. Этим учениям о логике Липпс противопоставил следующее краткое и ясное замечание: «вопрос, что мы обязаны делать, всегда сводится к вопросу, что нужно сделать, чтобы достигнуть какой-либо определенной цели, а этот вопрос в свою очередь равносилен вопросу, как цель **фактически достигается.**» [1])

Обстоятельно этот вопрос рассмотрел Гуссерль, устанавливающий, что всякая практическая и всякая нормативная наука основывается на одной или нескольких **теоретических** науках, «поскольку норма должна обладать теоретическим содержанием, отделимым от идеи нормирования (долженствования), и научное исследование этого содержания является задачей соответствующих теоретических дисциплин.» [2])

Что касается **практических** наук, советов и предписаний, правильность приведенного утверждения Гуссерля абсолютно бесспорна. Совет химика «если хочешь получить углекислоту, возьми на одну частицу соды, две частицы соляной **кислоты**», без сомнения, основывается **на законе бытия**, выраженном формулою следующей химической реакции: $Na_2CO_3 + 2HCl = 2NaCl + H_2O + CO_2$ и открытом теоретическою наукою, химиею.

По мнению Гуссерля, такой же характер имеют и **нормативные** науки, напр., этика. Суждение «воин должен быть храбрым,» говорит Гуссерль, означает, что храбрый воин есть «хороший» воин. [3]) В свою очередь слово «хороший» скрывает в себе определение такого **порядка** бытия или такого **состояния**, которое вызывает положительную оценку (напр., защищающий отечество и т. п.). Таким образом, «каждое нормативное суждение формы «А должно быть В» включает в себя теоретическое суждение «только А, которое есть В, имеет свойства С», причем С обозначает конститутивное содержание предиката «хороший». [4])

---

[1]) Липпс, Основы логики, перев. Н. Лосского, стр. 1.

[2]) Гуссерль, Логические исследования, I т., перев под ред. С. Франка, стр. 32. См. вообще по этому вопросу гл. I и II, стр. 6—41.

[3]) См. Гуссерль, там же стр. 33.

[4]) Там-же стр. 39.

В применении к логике мысль Гуссерля можно пояснить следующим примером. Предписание «не следует соглашаться с высказыванием, содержащим в себе противоречие» основывается на оценочном положении, имеющем характер незыблемого закона и гласящем, что «противоречивое высказывание о предмете не может быть истинным», а это положение в свою очередь основывается на **теоретическом** законе «никакой предмет не содержит в себе противоречия». Имея в виду такие теоретические законы, составляющие основное содержание логики, нельзя не признать, что логика есть прежде всего наука теоретическая, но что теории логики используются вслед за тем для установки норм правильного мышления.

Насколько норма (или совет, предписание и т. п.) и закон, лежащий в ее основе, четко разграничиваются, видно из того, что норма может быть нарушена, а закон, обосновывающий ее, остается ненарушенным. Так, если я соглашусь с высказыванием «прямоугольник не содержит в себе прямых углов», то это значит лишь, что я **приму за истину** субъективную неосуществимую **попытку** синтеза противоречивых определений, но в действительности от этого ни один прямоугольник не станет прямоугольно-непрямоугольным.

Последователь Рикерта Кронер, соглашаясь с Гуссерлем, что практические предписания основываются на теоретических законах, тем не менее не согласен признать, что логика есть наука **теоретическая**: он отличает **условные** предписания от **безусловных норм и утверждает**, что логика принадлежит именно к числу наук, выставляющих безусловные нормы. Высшие теоретические истины, лежащие в основе логики, по словам Кронера, суть только выражение того, что **должно** быть мыслимо. Истинное, говорит Кронер, «не может быть иначе определено, как то, что должно быть мыслимо только потому, что оно должно быть мыслимо.» *)

Вопрос о том, правильны-ли соображения Кронера в применении к **этике и эстетике**, я оставлю в стороне.

Что-же касается **логики**, отмечу лишь, что соображения Кронера убедительны только для того, кто принимает теорию знания Рикерта о **предмете знания**. По Рикерту, **предмет знания** есть **не бытие**, не действительность и т. п., а безусловное **долженствование**, под руководством которого слагаются суждения, имеющие объектив-

---

1) Kroner, Ueber logische und ästhetische Allgemeingültigkeit, стр. 7 с.

кое значение. Возражения против этого учения Рикерта приведены в моей книге «Обоснование интуитивизма» (стр. 212—216), где развито учение об истине, как о наличности самого познаваемого предмета в познающем в сознании. С точки зрения этого учения закон противоречия и другие основные положения логики признаются за истину потому, что так есть, а не потому, что так должно мыслить; иными словами, не долженствованием мышления создается бытие, а, наоборот, **наличностью бытия создается долженствование мышления.**

Правда, основные принципы бытия, те, без которых мир не мог бы вовсе существовать, имеют не только теоретическое, но и практическое значение: они неустранимо **должны быть и потому они суть** *) Однако это совсем не та связь долженствования и бытия, которую отстаивает школа Рикерта: это — обоснование бытия долженствованием **быть**, а не долженствованием **мыслить**.

### 6. Логика, как наука об открытии и изобретении.

§ 24. В заключение следует рассмотреть вопрос, какое значение имеет логика в культурной жизни человека. Несомненно двоякое: теоретическое и практическое. О теоретическом значении ее нечего долго распространяться: исследуя идеальные формы связи, лежащие в основе доказательств, логика открывает одну из сторон мира и содействует, наряду с другими науками, приобретению нами возможно полного знания о мире.

Гораздо труднее ответить на вопрос о практическом значении логики. Прежде всего приходит в голову мысль, что логика должна научить человека правильному мышлению, а так как высшая цель мышления, — открытия и изобретения, производимые гениальными людьми, то, казалось бы, логика должна научить человека как производить открытия и изобретения: тогда и изучение ее делало бы бесталанных людей талантами и даже гениями. Стоит однако лишь высказать эту мысль, чтобы усмотреть ее нелепость и несоответствие действительности. Изучение логики вовсе не сопровождается заметным усовершенствованием способности совершать открытия

*) См. об этом подробнее мою книгу «Мир как органическое целое» глава IX.

и изобретения. Отсюда возникает противоположная крайность: мнение, будто логика вовсе не есть наука об открытиях и изобретениях, и потому она не содействует усовершенствованию этих деятельностей.

Чтобы дать точный ответ на вопрос, обратимся к помощи конкретных примеров. Вспомним, как древне-греческий астроном Эратосфен пытался определить длину александрийского меридиана. Эратосфену было известно, что во время летнего солнцестояния лучи солнца проникают в Сиене в Верхнем Египте на дно самых глубоких и узких колодцев, следовательно, солнце находится в это время в зените. Далее, Эратосфен знал, что Сиена и Александрия находятся на одном меридиане, что расстояние между ними равняется 5 000 стадий, и что солнце находится в Александрии во время летнего солнцестояния ниже зенита на $7^1/_2{}^\circ$. На основании этих данных он сообразил, что дуга земного меридиана в $7^1/_2{}^\circ$ равна 5000 стадиям, следовательно, длина всего меридиана равна 250000 стадиям.

Приведем еще один пример маленького открытия, которое может быть случалось делать каждому человеку. Положим, мы хотим узнать высоту дерева; мы замечаем, что тень какого нибудь вертикально поставленного шеста равна одной сажени и что она вдвое короче длины самого шеста. Отсюда измерив длину тени дерева и узнав, что она равна 5 саженям, заключаем (на основании пропорциональности соответственных катетов подобных прямоугольных треугольников), что высота дерева равна десяти саженям.

Чтобы произвести открытие Эратосфена и даже для того, чтобы определить описанным способом высоту дерева, очевидно, нужно обладать некоторыми *знаниями* по геометрии, нужно иметь *память*, нужно обладать некоторою *наблюдательностью*, а, главное, нужна та *находчивость*, благодаря которой ум сообразительных и талантливых людей моментально выхватывает из сокровищницы старых знаний и из наблюдения окружающей обстановки как раз такую группу суждений, объективный состав которых, сочетаясь в органическое единство, служит основанием ряда выводов, приводящих в результате к открытию, изобретению, вообще решению поставленного вопроса.

Конечно, изучение логики никого не может наделить всеми перечисленными *психическими* деятельностями, необходи-

мыми для совершения открытий и изобретений, ни памятью, ни наблюдательностью, ни находчивостью. Она к тому-же и изучает не субъективно-психический процесс открытия, а общие формы строения объективной стороны тех комбинаций суждений, которые дают право на умозаключение. Отсюда ясно, что практическая роль логики в большинстве случаев скромна и может обнаружиться лишь в завершении процесса мышления: когда открытие и доказательство уже осуществлено, когда уже есть на лицо стройный ряд готовых умозаключений, полезно рассмотреть их объективный состав и подвергнуть его критической проверке. В этом деле помощь лиц, изучавших логику, незаменима: знание общих формул умозаключений дает возможность сравнительно легко и быстро разобраться в том, выполнены-ли требования правильного доказательства: в особенности, если совершены формальные ошибки в умозаключениях, знаток логики может обнажить их с неумолимою беспощадностью.

Конечно, выполнить эту критику может лишь тот, кто не только изучал логику теоретически, но еще и посвящал много времени практическим упражнениям по логике, т. е. занимался логическим анализом специально для этой цели составленных задач, дающих образцы правильных умозаключений и наиболее распространенных ошибок, а также анализом хотя бы отрывков научных исследований. Такие упражнения приучают обращать внимание на нить логической связности в сложном составе рассуждения и вырабатывают повышенную чувствительность ко всякому разрыву ее и ко всякой логической бессвязности. Само собою разумеется, эта критическая чуткость прежде всего направляется на изобличение ошибок в чужих рассуждениях и исследованиях; что-же касается своих собственных рассуждений, мы, обыкновенно, делая ошибки под влиянием симпатий, антипатий и предрассудков, утрачиваем самообладание, необходимое для наблюдения логической связности и бессвязности. Конечно, можно изощрить в себе зоркость к логической бессвязности до такой степени, что и наши собственные логические скачки будут мозолить нам глаза, и тогда мы станем критически относиться также и к собственным рассуждениям. *)

---

1) Русская литература по логике дает особенно много материала для упражнения в логическом анализе. Ко многим оригинальным и переводным

Итак, логика есть наука, применимая прежде всего для критики, т.е. проверки правильности доказательств, развитых по поводу уже совершившегося открытия. Некоторые представители логики утверждают, что большего практического значения логика и не может иметь. Они основываются при этом на предположении, что открытие и доказательство совершенного открытия резко отличны друг от друга, и настаивают на том, что логика есть наука о доказательстве, а не об открытии: следовательно, изучение логики может быть полезным только для техники доказательств, но не для техники открытий. Так, проф. Введенский в своей книге «Логика как часть теории познания» говорит о логике открытий: «в конце концов обнаружилось, что такая задача вряд ли даже осуществима, и, по крайней мере, в настоящее время приходится довольствоваться лишь логикой проверки (а под проверкой мысли проф. Введенский разумеет доказательство мысли).*)

С таким взглядом на логику нельзя согласиться. Во первых, очень часто объективная сторона открытия и доказательства вполне одинакова: таковы, напр., оба приведенные выше примера. А, во-вторых, даже и тогда, когда открытие истины и то доказательство, посредством которого она обосновывается в научных исследованиях, в учебниках и в сознании широких масс, не совпадают, это не значит, будто ум гения или таланта, совершает открытие, не поль-

---

курсам логики приложены небольшие сборники задач. Вот перечень таких руководств:

Введенский, Логика как часть теории познания.
Введенский, Логика для гимназий.
Челпанов, Учебник логики.
Минто, Дедуктивная и индуктивная логика
Уэтли, Основания логики.
Есть также и специальные сборники задач
Поварнин, Логический задачник.
Лосский, Сборник элементарных упражнений по логике.

*) Введенский, «Логика, как часть теории познания» 3 изд., стр. 2 и 4.

Следует заметить, что в логике проф. Введенского слово доказательство имеет иное значение, чем в моей книге. Проф. Введенский называет словом доказательство только такое оправдание суждений, в составе которого есть умозаключения, тогда как в моей книге словом доказательство называются все виды оправдания суждений, также и те, при которых не употребляется умозаключение, а применяется лишь непосредственное восприятие.

зуясь никакими доказательствами; это значит лишь, что то доказательство, с помощью которого совершено открытие, или не достаточно для окончательного обоснования истины (если открытие совершено посредством лишь вероятного умозаключения), или же почему либо не годится для распространения истины в широких кругах человечества. Но все эти способы доказательства, конечно, исследуются в логике. Итак, я утверждаю, что объективная сторона открытий и доказательств совпадает; следовательно, логика, будучи наукою о доказательствах, есть тем самым также и наука об открытиях и изобретениях. Однако изучение логики очень мало содействует усовершенствованию способности производить открытия и изобретения по той простой причине, что логика исследует только объективную сторону открытия и изобретения, между тем как изощрение этих деятельностей в гораздо большей степени зависит от субъективной стороны их, от находчивости, памяти, внимания и даже от физиологических процессов в нервной системе и органах чувств индивидуума. Изучение этих факторов есть дело психологии и даже психо-физиологии открытий и изобретений.

Если эти науки когда-либо будут разработаны, тогда можно будет надеяться, что педагогика, опираясь на них и на логику, т. е. зная и субъективную и объективную сторону открытия и изобретения, выработает приемы для воспитания в человеке способности к этим деятельностям, да и то лишь настолько, насколько субъективные факторы их окажутся находящимися во власти человека.

Напомним впрочем, что настойчивые практические занятия логическим анализом, вырабатывают большую чуткость к логической связности и бессвязности. Эта чуткость, если довести ее до очень высоких степеней, содействует **усовершенствованию самого процесса открытия и изобретения**, так как приучает моментально отбрасывать несостоятельные проекты и сосредоточиваться только на предположениях, не заключающих в себе ошибки. *)

*) См. Введенский, там же стр. 20.

# Гносеологический индивидуализм в новой философии и преодоление его в новейшей философии. *)

По словам Гегеля, новые философские системы «не уничтожают принципов старых, а только показывают, что эти принципы не были последним, не были абсолютным определением». В самом деле, всякая попытка человеческой мысли уложить вселенную в рамки философского миросозерцания содержит в себе истину, но истину неполную, односторонне выраженную. Рамки не только систем, но и широких философских направлений, напр., таких, как рационализм, неизбежно оказываются слишком узкими для мирового целого; повторные попытки развить направление осуществляют его в формах, все более и более философски утонченных, т. е. все последовательнее развивающих основной принцип направления, но за то тем более обнаруживающих бедность его в сравнении с богатством вселенной. Положение становится все более и более невыносимым и на смену одностороннему направлению постепенно выступает, в качестве реакции против него, другое одностороннее направление, противоположное первому, или же, если два односторонние направления с самого начала развивались рядом, то является попытка дать синтез их.

Имея в виду этот путь развития философии, следует предположить, что величайшие периоды в ее истории, такие, как древняя греческая и новая западно-европейская философия воплощают в себе глубочайшие противоположности человеческого миросозерцания. Наиболее глубокая из возможных противоположностей кроется в различии между абсолютным и миром конечных вещей. Однако ясно, что не она руководила до сих пор развитием философии: то здесь,

---

*) Речь, произнесенная 10 апреля 1907 г. в Московском университете перед защитою диссертации «Обоснование интуитивизма».

то там влияние этой противоположности сказывается, но оно не бывает систематическим. И не удивительно: это противоположность м и р о в а я. Поэтому влияние ее на человеческое мироозерцание станет систематическим только тогда, когда человек преодолеет в своем мироозерцании все чисто с у б ъ е к т и в н ы е противоположности и будет строить мироозерцание с мировой точки зрения, а не с точки зрения человеческого я. Пока эта ступень развития не достигнута, прогрессом философии управляют противоположности, возникающие с точки зрения человеческого я. Самая глубокая из них есть противоположность между я и не я, между субъективным и трансубъективным миром, переплетающаяся в деятельности познания с близкими ей, но не тожественными противоположностями, между субъектом и объектом, а также между мышлением и бытием и потому являющаяся в философии в чрезвычайно многообразной и запутанной форме. Главные периоды европейской философской мысли служат воплощением именно этой противоположности. Греческая философия есть период н е д и ф ф е р е н ц и р о в а н н о с т и с у б ъ е к т а и т р а н с с у б ъ е к т и в н о г о м и р а; поэтому в мироозерцании древнего грека субъект утопает в безбрежном океане трансубъективного мира, и философские системы, безотчетно, непреднамеренно приобретают характер универеализма и реализма в том смысле, что в них господствуют объекты внешнего мира, и сам субъект слагается из элементов этого мира и наделяется его свойствами. Так как этот универсализм является результатом недифференцированности субъекта и трансубъективного мира, то, само собою разумеется, он в греческой философии не выражен в чистой форме и допускает всевозможные отклонения и исключения.

Иной характер имеет новая философия XVII и XVIII века. В ней познающий субъект начинает понимать себя, как личность, как единую психическую (сознательную) жизнь, как духовную индивидуальность; он склонен считать себя субстанцией, и в этом качестве противопоставлять себя, как законченную, самодовлеющую единицу, всему миру не-я, как состоящему из других субстанций. В виду этого он склонен в познании и в практической жизни рассматривать свое я и свои индивидуальные деятельности и переживания, как верховную цель и как нечто первично данное; поэтому он устанавливает субъективные идеалы теоретической и практической жиз-

тельности (субъективизм в учении об истине, добре, красоте) и критерии приближения к идеалу или удаления от него находит в субъективной стороне переживаний. Иными словами, в системах философов этого периода господствуют не универсальные принципы, а индивидуалистические тенденции, ведущие в конечном итоге к субъективному идеализму. Конечно, склонность к индивидуализму сказывается не только в философских системах этого времени, а и в самой жизни. В религии она проявляется в возникновении протестантизма, в распространении индивидуальных форм религии, отвергающих не только церковь, но и всякую религиозную общину, и, наконец, в распространения неверия, т. е. совершенного освобождения личности от всякого общения с безусловно универсальным началом, с Божеством. В государственной и общественной жизни склонность к индивидуализму сказывается в возрастающей потребности в политической и гражданской свободе. Такое же искание свободы замечается и в области экономической жизни.

Конечно, этот индивидуализм лежит в основе новой истории не в форме сознательно выработанного правила поведения, а в форме инстинктивного стремления человеческой личности к самостоятельной жизни. Даже философию этого периода он руководит не как теорема, а как инстинкт: так и должно быть, если важнейшие периоды философской мысли определяются столь глубокими основаниями, как ступени дифференциации субъективного и трансубъективного мира, т. е. служат выражением ступеней развития духа, культуры и даже, может быть, самого мира. Поэтому индивидуализм не сразу появляется в развитой форме: сначала он смешивается с инородными элементами и, очищаясь от них лишь постепенно, достигает максимума напряжения у ближайших предшественников Канта, а также у самого Канта и у Фихте в первый период его философского творчества. Вслед за этим наступает не моментальное крушение исключительного индивидуализма, а постепенное приобщение к нему универсалистических тенденций. Это осложнение философского мышления, полагающее начало эпохе новейшей философии, происходит не в виде разрыва со старым, а путем органического роста: мыслящий индивидуум, углубляясь в свое я, находит корни своего индивидуального бытия в Абсолютном, приходит через Абсолютное к пониманию других конечных индивидуальностей и строит миросозерцание, во всех отношениях коорди-

нирующее (соотносящее на началах равноправия) мир я и мир не-я, а не субординирующее (подчиняющее) их друг другу. На этой почве открывается возможность создать органическое миропонимание, сочетающее универсализм греческой философии с индивидуализмом новой философии, освобождаясь от односторонностей той и другой.

На этот путь новейшая философия вступает наиболее очевидным образом по крайней мере в той своей дисциплине, которая считается основною, именно в гносеологии. Так как мое исследование «Обоснование интуитивизма», вступлением к которому служит эта речь, посвящено проблемам теории знания, то я и рассмотрю теперь этот вопрос лишь со стороны развития гносеологического индивидуализма в новой философии и преодоления его в новейшей философии.

Есть три важные стороны знания, которые могут быть истолкованы в духе индивидуализма, — состав знания (самые элементы, составляющие знание), происхождение знания и значение знания (трансцендентное или имманентное, адекватное или неадекватное и т. п.). Крайнею ступенью развития гносеологического индивидуализма было бы учение о том, что все эти три стороны знания вполне имманентны познающему субъекту, т. е. учение о том, что все знание целиком складывается из личных состояний познающего субъекта, которые происходят сполна из недр самого познающего духа и дают сведения только о явлениях в познающем субъекте.

В эмпиризме Бекона и рационализме Декарта теория знания была, конечно, еще очень далека от этой крайней формы индивидуализма. У Бекона индивидуализм сказывается только в его намерении построить все знание на личном опыте, на произведенных самим познающим субъектом наблюдениях и экспериментах. При этом однако не исключается возможность того, чтобы состав, происхождение и значение знания были трансцендентными. В рационализме Декарта этот вопрос не ставится определенным образом и решается в такой форме, которая может быть названа первою ступенью развития гносеологического индивидуализма; в самом деле, Декарт не только требует, чтобы все мировоззрение было построено чистым мышлением познающего субъекта, но еще и полагает, что все

элементы знания (прирожденные идеи и ощущения) целиком имманентны познающему субъекту. Однако у него сохраняется тесная связь между интеллектуальными процессами и внешним миром, поскольку он признает трансцендентное происхождение ощущений и трансцендентное значение истинного знания; поэтому его теория представляет собою лишь первую ступень развития гносеологического индивидуализма; на этой же ступени стоит с одной стороны рационализм Спинозы, а с другой стороны также и эмпиризм Локка и Беркли.

Вторая ступень развития гносеологического индивидуализма могла осуществиться и действительно осуществилась в следующих двух модификациях: во-первых, в форме утверждения, что все знание не только по своему *составу*, но также и по своему *происхождению* имеет субъективный характер, т. е. возникает из природы души самого познающего субъекта, а не под влиянием трансубъективного мира; во-вторых, в форме утверждения, что все знание не только по своему *составу*, но и по своему *значению* имеет субъективный характер, т. е. дает сведения лишь о том, что совершается внутри познающего субъекта, а не о том, что находится вне его. Первая форма второй стадии гносеологического индивидуализма воплотилась в философии Лейбница, по учению которого познавательный процесс находится в связи с познаваемым внешним миром лишь постольку, поскольку истинное знание имеет трансцендентное значение. Вторая форма второй стадии гносеологического индивидуализма представлена философией Юма, теория которого сохраняет связь между познавательным процессом и трансубъективным миром лишь постольку, поскольку в основе ее сквозит мысль, что впечатления внешних чувств возникают в познающем субъекте под влиянием трансубъективного мира.

Наконец, третья и последняя ступень развития гносеологического индивидуализма осуществлена в теории знания Канта, по крайней мере в отношении к научному знанию, состоящему из всеобщих и необходимых синтетических суждений: в самом деле, поскольку Кант утверждает, что наука познает лишь явления и притом со стороны их закономерности, вносимый в них самою познавательною способностью субъекта, его теория знания рассматривает все три стороны научного знания — состав, происхождение и значение его, как *имманентные познаю-*

щему субъекту. Только эмпирическое содержание знания, не укладывающееся в систему всеобщих и необходимых суждений, именно только ощущения рассматриваются Кантом, как такая сторона познавательного процесса, которая, быть может, обусловлена отношениями познающего субъекта к вещи в себе.

Путь от первой ступени развития гносеологического индивидуализма вплоть до третьей пройден новою философией не случайно: он был предначертан уже первою ступенью развития гносеологического индивидуализма. В самом деле, если в опыте и в мышлении познающий субъект имеет дело только с своими душевными состояниями, то существует глубокий раскол между знанием о внешнем мире и бытием внешнего мира, заставляющий философию рано или поздно притти к идеализму, интеллектуализму, солипсизму и скептицизму. Действительно, если в знании субъект имеет дело только со своими душевными состояниями, то рано или поздно он должен притти к мысли, что строить картину внешнего мира он может только из материалов, аналогичных процессам своей душевной жизни. На этот именно путь и вступают Лейбниц и Беркли. Мало того, поскольку этот идеализм рассматривает представления и понятия о внешнем мире только как интеллектуальные феномены в познающем субъекте, он приобретает интеллектуалистический характер, ярко выраженный по крайней мере в отношении к ученьям о внешнем мире. Наконец, если познающий субъект имеет дело со своими душевными состояниями, то рано или поздно философия должна отказаться от утверждений обо всем, что находится вне субъекта, и притти к солипсизму и скептицизму. Замечательно, что этот фазис развития индивидуализма, являющийся неизбежным результатом раскола между мышлением и бытием внешнего мира, представлен не только эмпиризмом Юма; к нему близок и рационалист Лейбниц, обособляющий я от не-я до такой степени, что, согласно его мировоззрению, если бы Бог уничтожил всю вселенную, кроме меня, то я этого даже и не заметил бы и мог бы продолжать читать лекции, совершить путешествию в Америку и т. п., так как весь мир, с которым я вступаю в общение, развивается из недр моего духа, содержащего в себе в виде живой копии всю вселенную. Если раскол между мышлением и бытием приводит к необходимости таких странных и хитроумных гипотез для объяснения знания о трансубъективном мире, то ясно, что следующие

за Лейбницем философы, даже и склонные к метафизике рационализма, как, напр., Кант, должны или притти к скептицизму, подобно Юму, или искать нового обоснования научного знания. Единственный оставшийся путь для этого нового обоснования знания заключается в сближении мышления и бытия, в признании того, что объекты знания имманентны знанию. Кант именно и ввел этот новый принцип в теорию знания, однако, как верный сын века, он не только не порвал связи с гносеологическим индивидуализмом своих предшественников, но даже возвел его на высшую ступень развития, сумев придать новому гносеологическому принципу индивидуалистический характер: в самом деле, он сблизил мышление и бытие не путем координации их, а путем субординации бытия мышлению, путем утверждения, что сама природа есть явление для познающего субъекта, созидаемое процессом опыта, а познаваемое бытие есть лишь категория мышления. Таким образом Кант устранил раскол между знанием и явлением, но, как индивидуалист, он ввел новый раскол — между явлением и вещью в себе, и критика понятия вещи в себе, произведенная ближайшими преемниками его, окончательно обнаружила неспособность индивидуализма обосновать знание о внешнем мире. Каким же путем должна была развиваться дальше теория знания? Ей оставалось только отказаться от гносеологического индивидуализма и признать надындивидуальность знания, т. е. утверждать, что объект знания может быть трансцендентным в отношении к познающему субъекту и тем не менее имманентным в отношении к знанию. Однако внезапное провозглашение такого принципа было бы резким разрывом между прошлым и настоящим в истории философии и было бы возможно лишь в том случае, если бы развитие философии руководилось отчетливо сознанными логическими требованиями мышления. Если же на самом деле философские направления обусловливаются такими причинами, как ступени дифференцированности я и не-я, или такими мотивами, как одностороннее самоутверждение личности, соответствующее известной культурной ступени духа, то трудно допустить, чтобы переход от гносеологического индивидуализма к теории надындивидуальности знания совершился путем резкого разрыва с прошлым, в форме сознательно высказанного нового принципа. Скорее надо полагать,

что этот переход совершился путем бессознательного органического перерождения индивидуализма в теорию надъиндивидуальности знания, так что момент перехода от индивидуализма к его противоположности не был замечен самим виновником этого процесса. Этот оригинальный процесс органического перерождения действительно совершился в философии Фихте, пройдя через момент такого крайнего индивидуализма, который, может быть, на мгновение и осуществился в мышлении Фихте, но тотчас же был побежден им. Этот крайний пункт индивидуализма заключается в предположении, что не только формы познавательного мира, но и все содержание его создается познающим я. Таким предположением устраняется из философии Канта раскол между явлением и вещью в себе, но вместе с тем вносится в теорию знания совершенно новое представление об отношении между субъектом и мировым целым. В самом деле, такое я, которое служит первоисточником и носителем всей вселенной может быть только Абсолютным Субъектом, Вселенским надъиндивидуальным Я, к которому всякое эмпирическое я относится лишь, как его модификация. Индивидуальное я познает эту первооснову мира, углубляясь в своем самопознании вплоть до своего вселенского корня, вплоть до того безусловного акта «Я полагает себя», который относится уже к сфере надъиндивидуального. Следовательно, содержание этого акта знания выходит за пределы эмпирического я, что возможно лишь в том случае, если эмпирическое я обладает способностью нечувственного восприятия (интеллектуальной интуиции), так что объект знания, трансцендентный в отношении к индивидуальному я, может быть имманентным знанию этого я и, следовательно, знание в этих случаях оказывается надъиндивидуальным.

Конечно, Фихте стоит еще очень близко к индивидуализму Канта, так как применяет понятие интеллектуальной интуиции только в отношении к знанию о деятельностях я; но так как в самом понятии интеллектуальной интуиции нет ничего, что обязывало бы к такому ограничению его, то не удивительно, что Шеллинг широко использовал его для объяснения знания о природе, а также об Абсолютном и вместе с Гегелем развил учение о знании, уже совершенно отчетливо утверждающее надъиндивидуальность знания. Системы этих философов отжили свой век, но учение о надъиндивидуальности знания не сходит со сцены в философии

XIX века, а, наоборот, все более распространяется, возникая, как и во времена Фихте, все вновь и вновь главным образом в связи с философией Канта. Самым удобным и простым путем для этого преобразования философии Канта является истолкование трансцендентального единства апперцепции, как единства надындивидуального. Этим путем идут, напр., имманентная философия (Шуппе) и нормативный критицизм (Риккерт). С другой стороны, и эмпиризм, идя прямо противоположным путем, именно превращая человеческое я в связку ассоциирующихся и диссоциирующихся переживаний, пришел во второй половине XIX в., напр., в теории знания Маха, к усмотрению того, что нет оснований утверждать, будто в состав знания входят лишь элементы, составляющие исключительную принадлежность познающего субъекта.

Освободившись от гносеологического индивидуализма, перечисленные философские направления тем самым вырвались из тисков *субъективного идеализма*. Однако, следы происхождения их из индивидуалистических теорий знания еще слишком заметны, так как в качестве отрицательного наследия они получили от своих предшественников чрезмерную склонность к *интеллектуализму*; имманентные философы, напр., рассматривают объективно необходимые синтезы, как синтезы *категориальные*, а эмпирист Мах считает содержания опыта *ощущениями*. Между тем, стоит только отчетливо поставить мысль, что знание есть процесс надындивидуальный, содержащий в себе объекты, трансцендентные в отношении к познающему *индивидууму*, и тотчас же станет ясно, что интеллектуализм теряет почву под ногами, так как синтезы, непосредственно данные познающему индивидууму извне, могут быть также и реальными связями, а содержание объекта, которому незачем преломляться сквозь чувственность познающего я, вовсе не обязано быть ощущением.

Таким образом теория надындивидуальности знания не требует интеллектуализма и даже вообще не ведет с необходимостью к идеализму (мы говорим не о греческом идеализме, а об идеализме новой философии, строющем мир из *психических* процессов), но оставляет простор для построения *реалистического* мировоззрения, если онтологические изыскания и исследования частных наук дадут материал для него. Мое «Обоснование

интуитивизма» именно и задается цель развить такую теорию знания, которая могла бы послужить фундаментом для реалистического миросозерцания. В свою очередь на почве такого миросозерцания могло бы произойти преодоление всех форм одностороннего индивидуализма (метафизического и практического) и сближение между тенденциями древне-греческого и нового европейского мышления.

# Идея бессмертия души, как проблема теории знания.

Вопрос о бессмертии души рассмотрен в настоящей статье в очень узких рамках. Мы будем иметь в виду не практическую ценность этой идеи, а также не всевозможные источники ее зарождения, вроде воли к самосохранению, страха перед небытием, сновидений, явлений умерших в виде призраков и т. п. Рассмотрению будет подвергнута только теоретическая ценность этой идеи, т. е. вопрос, может ли она иметь объективное значение. При этом цель статьи заключается вовсе не в том, чтобы доказать бессмертие души, а только в том, чтобы на основании строения процессов знания определить, существует ли возможность знания о таком предмете, как бессмертие души, есть ли это предмет, по самому своему понятию входящий в сферу познаваемого или нет.

Для громадного большинства, особенно современных теорий знания, идея бессмертия души не имеет объективного значения. Различные виды эмпиризма и позитивизма отрицают познавательную ценность ее. То же самое мы встречаем и в большинстве разновидностей кантианского критицизма. Для критицизма знание, т. е. мышление, не пустое, а имеющее отношение к предмету, возможно лишь в том случае, когда мы оперируем посредством понятий, сочетающихся с наглядными представлениями; но человеку, по мнению Канта, доступны только чувственные наглядные представления, имеющие пространственно-временную или, по крайней мере, временную форму. Поэтому знанию доступно только то, что может быть дано в чувственном опыте; все-же, что трансцендентно чувственному опыту, относится к области непознаваемого. Теперь ясно, какой приговор ожидает идею бессмертия души: рассуждать о бессмертии — это значит рассуждать о вечности души, т. е. о предмете, не имеющем временной формы, следовательно, непредставимом чувственно и потому находящемся вне сферы опыта, вне сферы того, что доступно знанию.

Автор статьи вполне согласен с мыслью кантианцев, что знанию доступно только то, что не выходит за пределы опыта, но он принимает эту мысль лишь в более общей форме, именно не отрицая возможности нечувственного опыта наряду с чувственным *).

Так как все данное в опыте имманентно сознанию, то высказанную выше мысль можно выразить также в следующей отрицательной форме: ничто трансцендентное сознанию не может быть познано. Доводов в пользу этого тезиса приводить здесь не стоит: они общеизвестны, напр., в той форме, в какой они развиты у представителей имманентной философии (Шуппе, Шуберта-Зольдерна, Ремке).

Всякий, кто примыкает к этому основному положению имманентных теорий знания, вместе с тем отрицательно относится к той разновидности рационализма, которую можно назвать индивидуалистическим рационализмом, и к доводам в пользу бессмертия души, характерным для этого направления. Термином индивидуалистический рационализм мы обозначаем теории всех тех мыслителей, которые полагают, что адекватное знание о предмете может быть получено не путем опыта, а путем деятельности разума, причем эта деятельность рассматривается, как психический процесс, разыгрывающийся исключительно в сфере познающего индивидуума, но имеющий трансцендентное значение, т. е. дающий знание о предмете, находящемся вне сферы сознания. Для этого направления характерны попытки доказывать бессмертие души путем умозаключений, опирающихся на будто бы прирожденные идеи разума: таково, напр., умозаключение — «всякая субстанция — вечна, душа есть субстанция, следовательно, душа вечна»; «простое неуничтожимо; душа проста, следовательно, душа неуничтожима»; «все обладающее высшею степенью ценности вечно, душа обладает высшею степенью ценности, следовательно, душа вечна» и т. п. Из таких доказательств, поскольку они ведутся в духе индивидуалистического рационализма, т. е. путем ссылки на содержание понятия субстанции, как прирожденную идею, мы узнаем разве только то, что в силу свойств своего разума мы принуждены представлять себе душу, как нечто вечное; вследствие прирожденности идеи мы не можем отделаться от нее и

*) См. первую статью этого сборника.

от субъективного чувства уверенности в том, что душа вечна; но разве в этом чувстве уверенности есть какое либо ручательство в пользу того, что душа действительно вечна? Прирожденная идея, на которой основывается это субъективное чувство уверенности, может быть ложною, и тогда основанное на ней чувство уверенности тоже окажется ложным.

Итак, доказательство, придающее идее бессмертия души теоретическую ценность, может быть дано только в том случае, если оно осуществляется в духе имманентных теорий знания, т. е. только в том случае, если вечность души может быть предметом наблюдения или может быть установлена путем умозаключения, опирающегося на наблюдение чего либо вечного.

Стоит только предъявить такое требование, и почти все признают, что оно равносильно отрицанию возможности доказать вечность души, так как кажется несомненным, что вечность выходит за границы всякого опыта. В самом деле, скажут многие, нелепо утверждать, будто можно наблюдать вечность: для этого нужно было бы вечно наблюдать, что немыслимо. Довод этот на первый взгляд кажется безошибочным, а вместе с тем представляется несомненным и то, что всякая попытка доказать бессмертие души, опираясь на опыт, немыслима. Однако в основе этого рассуждения кроется смешение понятий. Устраним его, и проблема доказательства бессмертия души путем ссылки на опыт перестанет казаться неразрешимою.

Начнем с того, что не только вечное бытие души, но даже и непрерывное существование какого нибудь предмета, напр., стола или дерева, между двумя последовательными восприятиями наблюдателя для многих имманентных теорий знания есть нечто недоказуемое или даже неприемлемое. Эти теории принуждены рассматривать мир так, как если бы вещи в момент начала восприятия впервые возникали и в момент прекращения восприятия исчезали. Таково, напр., положение Юма в теории знания. Юм говорит, что ссылка на непосредственное свидетельство опыта в доказательство существования вещи вне момента восприятия невозможна: она была бы равносильна утверждению, что «чувства продолжают действовать даже после того, как всякое их действие прекратилось» [1]), глаз продолжает видеть вещь тогда, когда он перестал ее

[1]) Юм, Трактат о человеч. природе, кн. I, перев. С. Церетели, стр. 177 с

видеть. Вследствие прерывистого характера восприятий, из опыта нельзя узнать о каком бы то ни было непрерывном существовании. Поэтому и разум не имеет материала для умозаключений о таком существовании. Между тем идея непрерывного существования вещей имеется в человеческом уме. Откуда же она возникла? Она есть продукт деятельности воображения, представляющего вещь существующею даже и тогда, когда мы ее не воспринимаем. Как продукт воображения, эта идея не имеет теоретической ценности, и потому у нас нет достаточных оснований признавать непрерывное существование вещей, мы имеем право утверждать только закономерную возможность восприятия вещей.

Так называемый здравый рассудок, встречаясь с такими заявлениями философов, чувствует себя сбитым с толку и одураченным. Убеждение в том, что, напр., пока я спал прошлою ночью, земля существовала, и это существование не сводилось только к возможности моего восприятия земли, а было существованием самой земли, каждому человеку представляется несомненным знанием, а вовсе не продуктом воображения. Отказ философа считать такие утверждения знанием производит впечатление скандала в философии, подобно тому как для здравого рассудка представляется скандалом в философии столь часто встречающееся в имманентных теориях знания утверждение, что существование внешнего мира недоказуемо, а также еще чаще встречающееся положение, что существование материи, как чего-то непсихического, не может быть установлено.

В данном случае мы стоим на стороне обыденного рассудка и полагаем, что перечисленные утверждения философов являются результатом последовательного развития основного ошибочного допущения; последовательность выводов из основных предположений весьма почтенна, но печально то, что основная посылка содержит в себе ошибку. — Устранение ошибочной предпосылки, которую мы имеем в виду, и к рассмотрению которой вскоре перейдем, сопутствуется также и устранением выводов из нее, будто невозможно доказать существование внешнего мира, материи, а также вещей и событий за пределами момента восприятия. Здравому рассудку, без сомнения, понравятся эти обещания: заметим однако, что устранение той же предпосылки послужит для нас средством доказать, что вечное бытие может быть предметом наблюдения. Таким обра-

зом мы связываем судьбу доказательств существования внешнего мира, материи и вещей, независимых от восприятия, с судьбою доказательства возможности знания о таких предметах, как бессмертная душа, что вряд ли понравится здравому рассудку.

Основная ложная предпосылка, затрудняющая решение проблем теории знания, может быть вскрыта путем анализа процесса развития теорий знания в новой философии. В сжатом виде результаты этого анализа изложены нами в статье «Гносеологический индивидуализм в новой философии и преодоление его в новейшей философии». Здесь мы ограничимся тем, что формулируем эту предпосылку. Она заключается в предположении, будто имманентный сознанию состав знания целиком складывается из психических состояний познающего индивидуума. Отсюда вытекает, что индивидуум может иметь достоверное знание только о своих состояниях (недоказуемость существования внешнего мира), только о психических явлениях (недоказуемость существования материи) и только о возможных восприятиях, но не о существовании вещей за пределами момента восприятия. Эти положения так глубоко укоренились в новой философии, что в развитии теорий знания XIX и XX вв. замечается следующее своеобразное явление: теории знания XIX в. постепенно освобождаются от ложной указанной нами предпосылки, но в то же время продолжают сохранять в своем составе некоторые выводы, вытекающие из нее, хотя без нее они утрачивают всякое основание.

На деле имманентный состав знания (совокупность содержаний сознания, образующих знание) вовсе не так прост и однороден. В нем следует различать акт знания, предмет знания и содержание знания. Акт знания есть субъективная (индивидуально-психическая) сторона знания, а предмет и содержание знания составляют объективную сторону знания. В подробном виде этот анализ произведен нами в книге «Обоснование интуитивизма» и в статье «Гносеологическое введение в логику». Результаты этого анализа мы изложим здесь вкратце. При этом цель, к которой мы стремимся, заключается в том, чтобы показать, что перечисленные выше затруднения в теории знания обусловлены неразличением субъективной и объективной стороны знания, т. е. неразличением акта знания, с одной стороны, и предмета и содержания знания, с другой стороны, вследствие чего возникает ош и-

бочное перенесение свойств акта знания на предмет и содержание знания.

Если, воспринимая колебание маятника, я высказываю суждение «маятник колеблется», то предметом знания служит этот наблюдаемый маятник, наличный в восприятии; содержанием знания служит колебание маятника, также наличное в восприятии, а акт знания складывается из моего внимания к этому предмету и его движению и из моей деятельности сопоставления, т. е. сравнения, благодаря которой я различаю, что это движение, а не покой. Знание возможно лишь в том случае, когда есть на лицо все три указанные составные части его — акт знания, с одной стороны, предмет и содержание знания, с другой стороны, — но это не мешает им так резко отличаться друг от друга, что акт знания может быть совершенно несоизмеримым с предметом знания. Так, напр., акт знания (внимание и сравнивание) есть всегда состояние познающего индивидуума. Наоборот, предмет и содержание знания могут принадлежать к транссубъективному миру, и нет никаких логических оснований утверждать, будто предмет, на который направлено мое внимание, непременно должен быть моим состоянием (напр., моим чувством или моею страстью). Далее, акт знания (внимание и сравнивание) есть всегда психическое состояние, а предмет и содержание могут быть чем-либо не психическим, напр., предметом знания может быть материальный процесс (колебание маятника) или идея в платоновском значении этого термина (напр., математическая идея или идея гармонии и т. п.), и нет никаких логических оснований утверждать, будто внимание может быть направлено только на психические явления. Высказанные нами положения, несмотря на отсутствие в них противоречий, кажутся странными и неприемлемыми только вследствие того, что всякое знание содержит в себе вместе и акт, и предмет, и содержание, т. е. и субъективную и объективную стороны: поэтому нам трудно мысленно отделить эти части; отсюда возникает иллюзия, будто они составляют неразрывное целое, и будто свойства акта знания должны принадлежать также предмету и содержанию знания, напр., будто предмет знания должен так же, как и акт (внимание и сравнивание), входить в состав познающего индивидуума и быть его психическим состоянием. Стоит только произвести

в имманентном составе знания ясное различение акта знания, с одной стороны, предмета и содержания знания, с другой, и тогда становится совершенно очевидным, что указанные выше утверждения принадлежат к числу предрассудков: мало того, тогда становится очевидным, что даже и временные определения, принадлежащие акту знания, могут вовсе не принадлежать предмету и содержанию знания и тем не менее это вовсе не помешает предмету и содержанию знания быть имманентными знанию, т. е. быть непосредственно наблюдаемыми. Так, напр., акт знания (субъективная сторона знания) совершается в настоящий момент, а предметом знания может быть событие, совершающееся в другой момент времени, напр., в прошлом или будущем; акт знания может длиться секунду, а предметом его может быть процесс, длящийся минуту, час, год, века. Способностью обозревать в один миг процессы, занимающие продолжительное время, человек пользуется на каждом шагу, и потому не стоит приводить примеры проявления ее. Обратим только внимание на то, что без помощи этой способности невозможно было бы восприятие движения.

Освободиться от наклонности переносить временные свойства акта знания на предмет знания очень трудно. Чтобы облегчить мысленное обособление акта знания от предмета, нужно иллюстрировать неправомерность таких перенесений с помощью самых разнообразных примеров. С этой целью рассмотрим различие между актом знания и предметом со стороны пространственных свойств их. Акт восприятия, т. е. деятельность внимания и сравнивания, без сомнения, непространствен, но это нисколько не мешает тому, чтобы предмет, на который направлено внимание, был протяженным. Насколько нелепо было бы утверждение, что при восприятии Казбека акт внимания должен быть величиною с Казбек, настолько же неправильно и обратное утверждение, будто Казбек, как содержание представления, непротяжен. Мысль, будто представления о протяженных вещах непротяженны, заставившая философов XIX в. много ломать голову над неразрешимым вопросом, каким образом из непротяженных психических состояний познающего субъекта получается знание о протяженных вещах, есть плод недоразумения, именно результат перенесения свойств субъективной стороны знания на объективную сторо-

ну, т. е. свойств акта знания (внимания и сравнивания) на предмет и содержание знания.

Из того, что временные свойства акта знания вовсе не обязательны для предмета знания, вытекает множество чрезвычайно важных следствий, из которых мы приведем здесь только два. Во-первых, акт восприятия может дать знание о существовании вещей вне момента восприятия, и потому прерывистость восприятия вовсе не есть основание для утверждения прерывистости существования вещей или для утверждения, будто существование вещей за пределами момента восприятия непознаваемо. Во-вторых, разнородность между предметом и актом знания может достигать еще большей степени: предмет знания может совсем не обладать временными свойствами, он может принадлежать к сфере бытия, а не бывания, т. е. стоять вне потока изменений, как нечто сверхвременное, и тем не менее на нем может быть сосредоточено внимание познающего субъекта; иными словами, нет препятствий для того, чтобы предметом наблюдения было вечное (сверхвременное) бытие; акт созерцания может длиться одну секунду, но созерцаемое может быть вечным.

Нетрудно теперь применить сказанное к вопросу о познании бессмертия души. Без сомнения, бессмертие не есть какое-нибудь весьма длительное существование, вроде существования египетских пирамид или альпийских гор; говорить о бессмертии это значит иметь в виду безвременность, вечность. Следовательно, о бессмертии души знает тот, кто наблюдает в своей душевной жизни начало, стоящее вне течения событий душевной жизни, но в то же время сопринадлежное с ними так, что без него эти события не могут существовать. Нетрудно найти тот пункт, где следует искать этого начала: все события, совершающиеся в душевной жизни, радость, печаль, хотения, напряжения внимания и т. п., испытываются, как принадлежащие одному и тому же я. Решение вопроса о вечности или тленности человеческого духа должно быть достигнуто путем усовершенствования наблюдения над я. В самом деле, допустим, что какой-либо человек наблюдает свое я, как несомненно стоящее вне потока событий, как бытие, абсолютно несравнимое с событиями радости, печали, хотения и т. п., как бытие, в применении к которому вопрос «сколько времени оно будет

длиться» так же нелеп, как нелеп вопрос «какого цвета справедливость — зеленая она или голубая». Для человека, так наблюдающего свое я, вечность я несомненна и притом не как умозаключение или догадка, а как наблюдаемый факт, т. е. как нечто установленное путем такого же непосредственного различения данных опыта, путем какого устанавливается суждение «этот лист желтый, а тот зеленый».

Без сомнения, многие подумают, что если бы ответ на вопрос о бессмертии души мог быть получен таким простым путем, то все люди давно уже определенно решили бы эту проблему в положительную или отрицательную сторону.

В ответ на это покажем, что путь намеченный нами, не так прост, как кажется на первый взгляд. Нужно чрезвычайное напряжение способности отвлечения и особое направление внимания, чтобы наблюдать я с тою отчетливостью, какая требуется для непосредственного решения вопроса о вечности души. Цитата из Юма поясним, в чем дело. Исследуя вопрос о тожестве личности, Юм говорит: «Что касается меня, то когда я самым интимным образом вникаю в то, что называю своим я, я всегда наталкиваюсь на ту или иную единичную перцепцию — тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или удовольствия. Я никак не могу поймать свое я отдельно от перцепции и никак не могу подметить ничего, кроме какой-нибудь перцепции» [1])

Действительно, наблюдая сферу сознания, в ней легче всего заметить сменяющиеся свет, тень, любовь, ненависть и т. п. Кто сосредоточит свое внимание только на этой стороне сознания, тот лишь ее и опишет. Но обратим теперь внимание на следующее обстоятельство: свет, тень, любовь, ненависть возникают в сознании не сами по себе, а в такой форме, которая выражается словами «я вижу свет», «я люблю», «я страдаю»; сосредоточим внимание только на той стороне сознания, которая обозначается словом я, и перед нами встанет объект, которого не заметил Юм. Что же из того, что этот объект существует всегда вместе с единичными перцепциями? Это не мешает ему быть, во-первых, реальным и, во-вторых, резко отличаться от событий.

---

[1]) Юм, там-же стр. 232.

Здесь, как и во множестве других случаев, оправдывается правило, что для точного исследования предмета необходимо брать его в чистом виде. Очень часто окончательное решение вопроса достигается сравнительно просто, путем прямого наблюдения, но для того, чтобы произвести его, необходимо получить сначала предмет в чистом виде, и главный труд заключается в отделении от него посторонних примесей: так, физик никогда не определит удельного веса вещества, если не устранит из него посторонних примесей, и эта операция требует иногда большого искусства. Точно также при познании я затруднения и неточности возникают вследствие того, что наблюдатель сосредоточивает своё внимание на конгломерате из я и событий, связанных с ним, и потому переносит на я временной характер событий; при этом даже и те, кто догадывается о вечности души, мыслят самое понятие вечности неточно, именно смешивают в е ч н о с т ь с чрезвычайною д л и т е л ь н о с т ь ю [1]).

Насколько велика трудность очищения я от посторонних примесей видно из следующего соображения. Имманентный состав сознания, согласно теории интуитивизма, чрезвычайно сложен; в него входят: 1) я, 2) психические состояния, составляющие жизнь я, и 3) наблюдаемый транссубъективный мир, напр., материальные явления. Есть лица, обращающие внимание в этом сложном целом только на материальные процессы и потому признающие существование только материального мира. Есть лица, усматривающие, что кроме материальных процессов существуют также психические явления, хотения, чувства и т. п., резко отличающиеся, напр., от процессов движения: для этих лиц наличность двух toto gener различных категорий явлений есть настолько несомненный и очевидный факт, что они с недоумением прислушиваются к рассуждениям тех материалистов, которые не замечают этой разнородности событий. Однако зачастую эти же самые лица, подобно Юму, не усматривают существования я, как начала, отличного от психических процессов, и пытаются построить всю душевную жизнь исключительно из психических с о б ы т и й. Их уверенность в своей правоте значительно поколебалась бы, если бы они обратили внимание на то, что есть лица, для которых существование я, как начала, отличного от событий, есть несомненный, грубо осязательный факт,

[1]) См. замечание Спинозы. Этика, V. положение XXXIV.

и которые поэтому, беседуя с лицами, пытающимися сложить я из психических событий, относятся к ним с таким же недоумением, с каким они сами относятся к материалистам, отрицающим существование психической жизни.

Автор статьи смиренно сознается в том, что он не обладает в достаточной мере таким искусством наблюдения над я. В настоящей статье он задается только целью показать, что строение процессов знания не исключает возможности наблюдения таких объектов, и что должны существовать люди с особенно развитою способностью такого наблюдения. — Какие это люди? Это те, о которых говорит Платон в VII кн. своего «Государства», это — люди, вышедшие из пещеры, где они наблюдали только тени вещей, и увидевшие при солнечном освещении подлинные вещи и даже решившиеся взглянуть на само солнце. Такие люди не непременно должны быть философами: проблема бессмертия души волнует не столько философов, сколько религиозных людей, и мы не сомневаемся, что в мировой литературе, поскольку в ней выразился религиозный опыт человечества, должны найтись красноречивые описания наблюдений над душевною жизнью в духе теории интуитивизма, утверждающей возможность наблюдать вечное.

Нам могут возразить, что вечность я, как идеальное вневременное бытие, еще не есть бессмертие. Многие люди, напр., допускающие перевоплощение, разумеют под бессмертием безконечное актуальное существование души, т. е. обнаружение ее в виде безконечного ряда событий. Без сомнения, сторонники такого понимания бессмертия станут утверждать, что только актуальное существование души содержит в себе конкретную полноту бытия и только допущение такого бессмертия удовлетворяет чаяниям человеческого духа, между тем как вечное я, обособленное от событий, развертывающихся во времени, имеет ужасающе мертвенный характер застывшей, бедной по содержанию абстракции.

Однако, такие замечания основываются на недоразумении, возникающем вследствие перенесения представлений, заимствованных из сферы временной жизни, на безвременный мир. В самом деле, рассуждать так — это значит представлять себе идеальное бытие я наподобие вечно пребывающей синевы неба, или в виде существования пустой, лишенной содержания простой точки, которую мы имеем в виду, когда, отвлекаясь от пестроты событий, указы-

ваем на одно и тоже я, которому они принадлежат. Такие представления о вневременном я, конечно, неправильны. Надобно помнить, что временной ряд событий и безвременное бытие суть два глубоко разнородных мира, и человек, хотя он стоит одною ногою в одном из этих миров, а другою — в другом, все же развивает в себе умение отчетливо наблюдать только один из этих миров, именно временный; поэтому, когда речь идет о вечном я, мы умеем только указать его наличность, но не рассказать о его безвременном содержании; между тем это содержание должно существовать и быть гораздо более богатым, чем временная жизнь; в самом деле представлять себе вечное я, как простую точку, и в то же время утверждать, что события составляют принадлежность такого я, это значило бы развивать совершенно непонятное учение: события могут быть сопринадлежными с одним и тем же вечным я только в том случае, если оно есть, по крайней мере отчасти, условие возникновения их и, следовательно, обладает чрезвычайно многосторонним содержанием. Вечность этого бытия указывает на его гармоническое отношение к остальному содержанию мира и на его многообъемлющий характер в противоположность временному ряду событий, который состоит из явлений, взаимно исключающих друг друга и имеющих малообъемлющий характер. Весьма вероятно поэтому, что если бы мы обладали совершенным знанием о вечном бытии, мы впервые в нем нашли бы конкретную полноту, а то существование, которое теперь считается конкретным, оказалось бы безконечно малою дробью, отвлечением, от этой конкретной полноты. Поэтому понятно, что даже и те, кто склонны допускать актуальное существование души после смерти, напр., в виде ряда перевоплощений, обыкновенно представляют себе продолжительность этого ряда соответствующею степени несовершенства души, и жизнь души, освобожденной от этого ряда, изображают, как абсолютно иное бытие (напр., как созерцание идей или как жизнь в Боге), вряд ли требующее временных форм.

Если же кто-либо стал бы утверждать, что все же только актуальное существование души соответствует его понятию бессмертия, то в ответ на это заметим, что вечность я, т. е. идеальное бытие его, есть важнейшее из положительных условий, необходимых для допущения бессмертия, как актуального существо-

вания, и поэтому также и с этой точки зрения на бессмертие главная часть задачи выполнена, если доказана вечность я.

В заключение необходимо указать на один чрезвычайно важный вопрос, остающийся неразрешенным, хотя бы указанным выше путем и была установлена вечность я. Пока индивидуум ограничивается наблюдением только над своею душевною жизнью, он лишен возможности решить вопрос, какое я было предметом его наблюдения, — индивидуальное, родовое (я человечества) или даже, может быть, мировое и, следовательно, не знает, какое бессмертие устайовлено им — индивидуальное или родовое. В самом деле, можно допустить, что вечное я, наблюдаемое интуитивно, есть родовое я человечества. В таком случае жизнь индивидуума могла бы оказаться только ограниченным во времени рядом событий и после своего завершения имела бы в жизни человечества лишь такое же значение, какое в жизни индивидуума имеет, напр., поездка на Кавказ, именно она сохранилась бы в памяти родового я и имела бы влияние лишь постольку, поскольку родовое я возвращалось бы к ней в акте воспоминания. В таком случае бессмертия, как вечной реальности индивидуума, не было бы, а можно было бы допускать только родовое бессмертие, как вечную реальность высшего я, объемлющего все человеческие жизни. Без сомнения, такое бессмертие не может соответствовать чаяниям индивидуума и потому тем более необходимо установить, какие нужно сделать дополнительные исследования, чтобы путем непосредственного наблюдения над я установить, есть ли вечное я — я индивидуума или я родовое. Самих этих исследований мы не будем производить в настоящей статье, а ограничимся лишь тем, что укажем, в чем они заключаются. Очевидно, для решения вопроса необходимо наблюдать не только свое, но и другие я и на этом основании установить или отвергнуть множественность вечных я. Ограничиться только указанием на этот путь без рассмотрения осуществимости его приходится потому, что для этой цели необходимы были бы особые предварительные исследования. В самом деле, проблема познания чужого одушевления и чужого я принадлежит к числу труднейших в философии и потому необходимо сделать ее предметом специального исследования раньше, чем ответить в духе интуитивизма на поставленный выше вопрос.

# Восприятие чужой душевной жизни.

Знание о чужой душевной жизни есть частный случай знания о внешнем мире. Следовательно, для гносеологического оправдания этого знания нужно обратиться к общему учению об условиях знания внешнего мира и применить его к данному случаю, учитывая, конечно, особенности его.

Я буду исходить в этой статье из гносеологического направления, называемого мною интуитивизмом и разработанного в моем «Обосновании интуитивизма», «Введении в философию» и ряде статей. Перечислю вкратце основные положения этого направления.

Чтобы познать предмет, нужно иметь его в сознании, т. е. достигнуть того, чтобы он вступил в кругозор сознания познающего субъекта, стал имманентным сознанию. Это сознание о предмете не есть продукт причинного воздействия предмета на тело и душевную жизнь субъекта: в таком случае субъект знал бы только свои психические состояния, возникшие по поводу вещи. Сознание о предмете есть результат своеобразного (не причинного) о т н о ш е н и я между сознающим субъектом и сознаваемым предметом: при наличности этого отношения субъект созерцает предмет непосредственно, «имеет его в виду» в подлиннике; здесь нет субординации ни субъекта предмету, ни предмета субъекту, обе стороны п о с в о е м у б ы т и ю о с т а ю т с я н е з а в и с и м ы м и д р у г о т д р у г а, и потому отношение между субъектом и объектом можно назвать словом гносеологическая к о о р д и н а ц и я. Согласно этому учению нужно отличать понятия имманентный с о з н а н и ю и имманентный с у б ъ е к т у с о з н а н и я: наблюдаемый предмет должен быть имманентным сознанию, но может быть трансцендентным субъекту сознания, т. е. может быть частью транссубъективного мира (напр., наблюдаемое колебание маятника). Итак, сознаваемое мною не обязано быть моим состоянием, оно не обязано также быть психическим процессом, оно может принадлежать к любой сфере мира: быть материальным процессом, принадлежать даже к области не реального, а идеального бытия (в платоновском смысле) и т. п.

Такая теория, конечно, обязывает к построению нового типа гипотез относительно роли органов чувств и нервной системы в актах восприятия. Такая гипотеза дана Бергсоном в его сочинении «Материя и память». Сущность ее заключается в утверждении, что движения, напр., световые волны и т. п., передающиеся от предмета через среду к телу человека, суть не причины, порождающие содержание восприятия, а только поводы, побуждающие дух обратить внимание на предмет, т. е. на само трансубъективное бытие[1]).

Применим теперь это учение к вопросу о познании чужой душевной жизни. Положим, передо мной стоит человек, сжимающий кулаки, характерно ударящий ими по столу, говорящий повышенным тоном, красный, как рак и т. п. Я не только вижу и слышу эти физические проявления его, но усматриваю также, что он разгневан в высшей мере. Я убежден в том, что нет ни одного психолога, который бы не согласился со следующим утверждением: мое наблюдение чужого гнева имеет характер восприятия в таком же смысле, как и наблюдение физических явлений; как видимый мною цвет лица представляется мне самолично теперь присутствующим в моем сознании, точно так же и наблюдаемый мною гнев сочеловека представляется мне, как самолично представший моему (умственному) взору.

Сходство с восприятием здесь до такой степени несомненно, что спор можно вести только о следующем: в самом ли деле, мое представление о чужом гневе есть восприятие или, может быть, оно только кажется мне имеющим природу восприятия, а в действительности оно есть продукт умозаключения, воображения и т. п. Положение интуитивиста в этом споре в высшей степени благоприятно. Если на основании приведенных выше анализов признано, что сознание есть непричинное отношение между субъектом и предметом, то самолично предстать в качестве членов этого отношения с характером восприятия могут не только материальные трансобъективные предметы, но и любые другие, напр., чужое я, чужие психические состояния и т. п. В строении сознания и знания, ни в субъекте, ни в предмете знания нет никаких препятствий для такого восприятия, и потому непосредственное свидетельство сознания,

---

[1]) См. мою брошюру «Интуитивная философия Бергсона».

что чужая душевная жизнь дана в восприятии, может и должно быть принято интуитивистом.

Дальнейшая задача защиты этого учения сводится только к тому, чтобы устранить недоразумения, препятствующие принятию его, затем учесть особенности этого типа восприятий и, наконец, показать, что другие теории несостоятельны [1]).

Главное препятствие для распространения учения о непосредственном восприятии чужой душевной жизни заключается в том, что оно кажется содержащим в себе внутреннее противоречие. Чужое психическое состояние, напр., гнев или зависть, есть не в воздухе висящее, само по себе существующее событие, оно есть проявление чужого я и насквозь пропитано этою своею принадлежностью чужому я. Между тем, вступив в кругозор моего сознания, оно, повидимому, становится принадлежащим моему я и, следовательно, перестает быть подлинным проявлением другого я.

Это недоразумение возникает даже в умах тех лиц, которые допускают, что материальные события могут в подлиннике вступать в кругозор сознания субъекта. Материальное событие, напр., колебание маятника, не есть проявление какого-либо я, а потому представляется естественным, что оно может вступать в круг наблюдений л ю б о г о я, но «эта вспышка гнева» как психическое явление, есть исключительная принадлежность «этого я», и, повидимому, только само это я может воспринимать ее, быть непосредственным свидетелем ее.

Нечего и говорить, что эти соображения суть плод недоразумения, они основаны на с м е ш е н и и д в у х п о н я т и й, резко различаемых гносеологией интуитивизма: п е р е ж и в а т ь что-либо и иметь что-либо в виду т о л ь к о, как предмет н а б л ю д е н и я. Переживать «эту вспышку гнева» может одно единственное я и то один лишь раз в своей жизни, но быть свидетелем ее могут любые я. Аналогия с восприятием физических явлений здесь полная: если я наблюдаю качание маятника, это не значит, что мое я само стало качающимся; точно так же, когда я наблюдаю чужой гнев, это не значит, что я сам стал гневающимся.

---

1) Изложение разных теорий см. в книге И. И. Лапшина «Проблемач чужого я в новейшей философии», 1910.

Есть еще одно важное обстоятельство объясняющее, почему лица, понимающие каким образом физическое явление может быть предметом наблюдения многих субъектов, не допускают того же относительно психических явлений; заключается оно в следующем: очень часто, замечая у человека какое-либо психическое состояние, напр., эмоцию при условиях заразительности ее (напр. в толпе), мы очень скоро *перестаем наблюдать* и *сами начинаем переживать* аналогичное чувство: такие случаи, весьма нередкие, могут дать повод к укреплению мысли, что наблюдаемое мною психическое состояние всегда есть мое личное переживание, — мой собственный гнев, мой восторг (в театре), моя скорбь (во время паники) и т. п. Поэтому, чтобы понять различие между психическим состоянием, как переживанием, и психическим состоянием, как только предметом наблюдения, следует особенно обратить внимание на те случаи, в которых исключена возможность психической заразы, напр., когда я наблюдаю в человеке *зависть ко мне*.

Против учения о непосредственном восприятии чужой душевной жизни, повидимому, говорит тот факт, что мы наблюдаем чужие психические состояния вместе с восприятием их физических проявлений. Если бы интуитивизм был прав, могут нам возразить, то человек был бы способен, не видя лица своего соседа, не слыша его голоса и вообще не воспринимая никаких физических проявлений его, созерцать все течение его душевной жизни. Между тем, в действительности мы улавливаем чужую скорбь в звуках голоса, хитрость — в бегающих по сторонам глазах и т. п.

В ответ на это напомним замечание Бергсона о том, что не только психическая жизнь, но и материальные явления могли бы стать предметами созерцания без помощи органов чувств: «Что материя может быть воспринята без помощи нервной системы, без органов чувств, это теоретически мыслимо; но это невозможно практически», так как, говорит Бергсон, такое восприятие было бы биологически бесполезно [1]).

Аналогичные соображения решают также и обсуждаемый нами вопрос. Чужая психическая жизнь имеет первостепенное биологическое значение для нас не тогда, когда она остается замкнутою в

---

[1]) Материя и память перев. А. Ваулер, стр. 32.

себе, а тогда, когда она, выразившись в телесных проявлениях, переходит или грозит перейти в воздействие на мое тело. Таким образом, историею биологической эволюции объясняется (и эта сторона вопроса относится, следовательно, не к гносеологии, а к истории развития знания), почему у нас выработалось умение наблюдать душевную жизнь сочеловека главным образом по поводу его телесных проявлений.

Следует принять во внимание также и то, что психические явления не существуют без телесных процессов и, так сказать, насквозь пропитывают их собою. Поэтому, как категориальные связи (напр., единство, множество и т. п.), как бы наглядно усматриваются нами при восприятии материальных вещей, хотя они на деле относятся к идеальному миру и служат только основою для реальных материальных процессов, а вовсе не превращаются сами в нечто реальное, так и психический процесс, радость, симпатия и т. п., светятся нам в блистающем взоре, чарующей улыбке, ласкающем ухо голосе.

Само собою разумеется однако, разница между категориальными основами материальных явлений и психическими процессами, одушевляющими тело, неизмеримо велика: первые относятся к области отвлеченно-идеального, а вторые — к области конкретно-реального. Поэтому нам могут сказать, что с точки зрения интуитивизма принципиально должна быть допущена возможность восприятия чужой душевной жизни без примеси восприятия чужой физической жизни, и было бы странно, если бы эта возможность нигде и никогда не осуществлялась. И в самом деле, такая чрезвычайно обостренная чуткость к чужой душевной жизни, повидимому, встречается в случае особенной душевной близости друг к другу двух существ, а также в случаях отношений, имеющих особенно важное биологическое значение: так, весьма вероятно, что к таким восприятиям бывает иногда способна мать в отношении к своему ребенку.

Наконец, следует еще обратить внимание на некоторые особенности восприятия чужой речи. На первый взгляд может показаться, будто, согласно теории интуитивизма, звуки чужой речи имеют лишь такое же значение, как улыбка или слезы, т. е. играют лишь роль поводов, пробуждающих внимание к сопутствующим их психическим состояниям говорящего. В таком случае было бы непонятно, почему русскому человеку (не знающему иностран-

него языка) для знания чужой мысли нужны непременно звуки русского языка, — а звуки немецкого или персидского ничего не говорят. Чтобы понять это явление, рассмотрим состав его на каком-либо конкретном примере. Положим, мой товарищ, гуляя со мною осенью в лесу, говорит: «поразительно красиво это сочетание темной зелени елей с яркою желтизною берез». Согласно интуитивизму, при этом высказывании в душе моего товарища вовсе нет «психических» темных елей и желтых берез: психический состав его высказывания сводится только к вниманию и эмоции, которые интенционально направлены на подлинные трансубъективные материальные ели и березы. Поэтому восприятия его душевной жизни мне недостаточно, чтобы узнать весь смысл его высказывания, именно — усмотреть, какой предмет и особенно какую его сторону «имеет в виду» мой собеседник. Чтобы сообщить такие стороны своего высказывания, он должен прибегать к словам, с которыми я связываю то же значение, что и он, т. е. к словам знакомого мне языка. Само собою разумеется, все же роль непосредственного восприятия чужой душевной жизни в процессе понимания речи и обучения речи остается весьма значительною, но в целом проблема понимания речи так осложняется указанными обстоятельствами, что в этой статье неуместно было бы отклониться в сторону дальнейшего обсуждения ее.

Последняя задача защиты теории интуитивизма состоит в том, чтобы показать, что другие теории несостоятельны. В современной литературе это разрушение теорий произведено уже с такою полнотою, что мне остается только вкратце перечислить главные результаты этой работы. В статье Т. Липпса «Das Wissen von fremden Ichen»[1]) подвергнута решительной критике теория умозаключения по аналогии, а в статье М. Шелера «Ueber den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich» [2]) не менее решительно подорвана и теория вчувствования Липпса. Надобно заметить, что в статье Шелера проблема знания о чужом я решена вполне в духе интуитивизма; познакомившись с его исследованием уже в то время, когда я приступил к осуществлению этой своей статьи, я не счел нужным прекратить

---

[1]) Psychologische Untersuchungen, von Th. Lipps, 1 т, 4 вып.

[2]) Приложение к его книге «Zur Phanomenologie und Theorie der Sympathiegefühle», «1913.

свою работу потому, что Шелер все же не ставил во главе своего исследования определенного учения о составе сознания, отношении субъективной стороны знания к транссубъективной и т. п., вследствие чего в его статье, в общем весьма ценной и замечательной, есть некоторые неопределенности и недостатки, которые будут отмечены мною.

Теория умозаключения по аналогии несостоятельна, говорит Липпс, прежде всего потому, что наблюдение чужих физических проявлений состоит в большинстве случаев из данных иного порядка, чем наблюдение наших собственных физических проявлений; так, физические проявления чужого гнева даны нам в виде зрительной картины, а собственного нашего гнева — в виде кинэстетических (мускульно-осязательных) ощущений: ведь мы гневаемся не с зеркалом в руках.

Во-вторых, если даже и допустить, что наблюдаемые мною чужие физические проявления сходны с известными мне моими проявлениями, то и отсюда, говорит Липпс, не получилось бы умозаключение по аналогии, дающее знать о чужой душевной жизни: отсюда возникло бы, в случае, напр., наблюдения выразительных движений гнева, только представление о моем гневе, мысленно мною повторенном, а вовсе не о чужом гневе (там же, 700 сс. 707 сс.) [1])

Наконец, если бы даже такие умозаключения по аналогии и были возможны, ссылка на них решила бы только психологическую проблему, именно ответила бы на вопрос о происхождении нашего убеждения в существовании чужой душевной жизни, но она вовсе не дала бы гносеологического оправдания этого убеждения, не дала бы оснований считать его выражением строго доказанной истины, [2]) так как умозаключения по аналогии дают лишь более или менее вероятный, но вовсе не необходимый вывод.

---

[1]) Это соображение подробно развито мною ранее Липпса в «Обосновании интуитивизма» («Вопр. философии и психологии», 1904, март, 164—167), во 2 изд. книги стр. 32—35.

[2]) В замечательном исследовании проф. А. И. Введенского «О пределах и признаках одушевления 1892, показано, что, исходя только из телесных проявлений, никакими способами нельзя доказать чужое одушевление.

На место теории умозаключений по аналогии Липпс поставил теорию вчувствования, весьма своеобразно объясняющую наше представление о чужих телах, как одушевленных, исходя прежде всего *из инстинкта подражания*. Видя чужой зевок, говорит Липпс, мы испытываем влечение к такому же акту; при виде мимики гнева у нас является влечение к таким же выразительным движениям; «таким образом в *чужой* мимике я воспринимаю *самого себя*, как собирающегося произвести ее» (там же, стр. 717); но эти выразительные движения суть момент подлинного гнева; «поэтому с тенденциею выражения аффекта связана тенденция не только представлять аффект, но и вновь *переживать* его» (там же, 719); «и вот теперь этот аффект «лежит» в воспринятой мною мимике, и притом лежит для меня в ней необходимо»; «благодаря влечению к подражанию мимике аффект связался с воспринятою мимикою, и притом не как нечто присоединенное, а как нечто непосредственно сопринадлежное с нею» (там же, 718). Липпс замечает, конечно, что таким образом он объяснил лишь вростание в чужую мимику тенденции к переживанию *моего* гнева, но еще не убеждение в существовании чужого я, как *действительного*, и потому задается вопросом, *что такое это убеждение*. По его мнению, это убеждение есть необъяснимый далее и ни на что более несводимый факт *веры* (721, 722).

Теория Липпса весьма остроумна, но замечательно то, что она обладает всеми теми же недостатками, какие сам творец ее нашел в оспариваемой им теории умозаключения по аналогии. Без сомнения, у нас есть влечение к подражанию. Но что это значит подражать? — Это значит — делать нечто *подобное* тому, что я наблюдаю в другом лице. Допустим теперь вместе с Липпсом, что непосредственного восприятия чужой жизни и чужих психических состояний нет, и что, следовательно, в восприятии чужого зевка и гнева мне дана извне только зрительная картина рта, темное отверстие которого все увеличивается, или зрительная картина краснеющего лица, пространственные формы которого и отношение света и теней меняются (вследствие нахмурения бровей и сжимания челюстей). И вот, по Липпсу, этой *зрительной* картине я подражаю посредством своей *мускульной* деятельности, которая дает мне.... *кинэстетические*, а вовсе не зрительные переживания. — Разве такой процесс можно было бы назвать подража-

нием? — Ведь это значило бы, что подражанием называется деятельность, состоящая в том, что заметив какое-либо В, я произвожу А, резко отличное от В, ничем по своему составу на него не похожее. То обстоятельство, что в результате моей мускульной деятельности появляется зрительная картина моего лица такая же, как картина лица сочеловека, ничуть не меняет дела: ведь о появлении этого оптического результата я ничего не знаю (согласно мнению самого Липпса, выраженному в его критике теории умозаключений по аналогии) и не имею к нему никакого влечения.

Итак, теория Липпса, желающая воспользоваться явлениями подражания, построена так, что ее же предпосылками исключается самая возможность подражания. Тем не менее влечение к подражанию есть несомненный факт. Каков же подлинный состав его? Без сомнения, не зрительная картина увеличения темного отверстия чужого рта, а восприятие «сладостной» активности чужого зевка пробуждает во мне влечение к такому же акту; точно так же не зрительная картина гнева, описанная выше, а восприятие чужого гнева и моторной активности его, кроющейся под зрительной картиной, заражает меня, и во мне вскипает гнев. Иными словами, только в том случае, если я воспринимаю сочеловека не просто, как сочетание световых поверхностей, меняющих свое положение в пространстве, а как нечто активное, жизнедеятельное, одушевленное, у меня возникает влечение к подражанию его активности и душевной жизни. Следовательно, теория Липпса, считающая представление об одушевленности чужого тела следствием подражания, прямо извратила отношение между явлениями, приняла причину за действие и наоборот.

Нельзя, конечно, отрицать того, что, явившись следствием восприятия чужой душевной жизни, подражание в свою очередь влияет обратно на восприятие чужой душевной жизни и делает его более отчетливым, служа опорным пунктом для различения. Поэтому лучший способ проникнуть вполне в тайники чужой душевной жизни есть не только восприятие ее, но и воссоздание в себе путем подражания. Такую вспомогательную роль при опознании оказывают также и умозаключения по аналогии, основанные на моем знании о себе путем самонаблюдения. Однако, и подражание и умозаключения по аналогии суть только вторичные, вспомогательные средства для опознания чужой душевной жизни, способные

привести к цели не сами по себе, а лишь служа дополнением к основному пути — непосредственному восприятию.

Вернемся к дальнейшему рассмотрению теории вчувствования. Сделаем уступку Липпсу. Допустим, что зрительная картина мимики гнева пробуждает во мне влечение к гневу и тенденцию к переживанию моего гнева: отсюда получится только прибавка к чужой мимике даже не какого-либо обобщенного воспоминания, а переживания моего гнева, и совершенно непонятно, каким образом оно могло бы для меня трансформироваться в чужой гнев [1]). Положение теории вчувствования в этом пункте еще хуже, чем положение теории умозаключений по аналогии.

Наконец, сделаем последнюю уступку Липпсу. Допустим, что как-либо переживание моего гнева, вложенное в чужую мимику, создает во мне представление чужого одушевленного тела. Такая теория, подобно теории умозаключений по аналогии, объяснила бы только происхождение нашего убеждения в существовании чужой душевной жизни, но не дала бы никакого гносеологического оправдания его, не позволила бы считать это убеждение истиною. М. Шелер говорит по этому поводу следующее: «эта теория объяснила бы только слепую «веру», а не очевидное усмотрение или хотя бы только обоснованное предположение (чего все же достигает по своей природе умозаключение по аналогии)». «Теория вчувствования не может указать никакого различия между тем кругом случаев, когда мы ложно вчувствуем я или душу (как, напр., во всяком примитивно детском и мифологическом одушевлении мертвых вещей) и тем кругом случаев, когда, сверх представляемого нами одушевления, фактически существует одушевление, напр., сочеловека; точно также эта теория не может отличить вчувствование, как источник знания о чужих я, от эстетического вчувствования я, напр., в портрет» [2]).

Теория непосредственного восприятия не стоит перед такими трудностями. Не соответствующее истине вкладывание психических состояний во внешний предмет она объясняет так же, как и все другие иллюзии: если у меня были уже восприятия чужой душевной жизни, то отсюда является возможность вложить представление о

---

[1]) См. об этом упомянутую статью М. Шелера, стр. 122.

[2]) Там-же стр. 120.

ней, по аналогии или по ассоциации, даже и в неодушевленные предметы.

В заключение, как по поводу теории умозаключений по аналогии, так и по поводу теории вчувствования, нужно поднять следующий вопрос: если бы эти теории были верны, то какие знания о душевной жизни давал бы объективный метод психологу в дополнение к методу самонаблюдения? — Давно уже замечено, что путем этого метода нельзя было бы получить сведений об элементах психической жизни, отличных от элементов, известных уже наблюдателю из его собственной душевной жизни. Остается поэтому думать, что объективный метод, если он не окончательно бесплоден, способен давать сведения о комбинациях элементов, напр., о течении переживаний, ином, чем какое встречается в душе наблюдателя. Но в каком виде, согласно этим теориям, нам должно было бы представляться это течение? — Наблюдатель, согласно этим учениям, строит его в своем уме из элементов своей душевной жизни, ставя их друг за другом в порядке, необычном для себя, но соответствующем порядку чужих телесных проявлений. Очевидно, отсюда должна получиться картина чужой душевной жизни не в виде непрерывного и потому понятного потока, а в виде отдельных состояний, только смежных друг с другом во времени, совершенно лишенных внутренней связности и потому остающихся непонятными. Так, напр., допустим, что А всегда испытывает приятное чувство, когда его хвалят, наоборот, В, натура гордая и свободолюбивая до крайности, чувствует себя оскорбленным даже и в случае самых заслуженных похвал («как смеют меня хвалить!»). Согласно теории умозаключений по аналогии, а также согласно теории вчувствования, А. может притти к мысли, что у В. после восприятия похвалы возникает чувство обиды, но такую смену явлений ему приходится только зарегистрировать, как факт, хотя и несомненный, однако для него на веки загадочный [1]). Между тем в действительности, мы можем проникать в самый чуждый нам склад душевной жизни и усматривать его внутреннюю органическую связность

---

[1]) О знании сплошного, органически цельного предмета см. ниже мою статью, посвященную критике гносеологии Шуппе.

не хуже, чем связность своей собственной душевной жизни, и теория непосредственного восприятия объясняет, как это возможно.

Раньше, чем закончить эту статью, скажу несколько слов об исследовании М. Шелера. Его статья блестяще написана и ценна во всех своих подробностях; поэтому излагать ее я не буду, в надежде, что читатель познакомится с нею в подлиннике. К сожалению, однако, Шелер не полагает в основу своего трактата определенной теории знания и приходит к своему интуитивистическому решению вопроса только путем феноменологического анализа. Вероятно, этим объясняются некоторые неопределенности и (в общем незначительные) недостатки его работы. Укажу два таких пункта. Шелер не отмечает разницы между содержанием сознания, которое есть переживание, и содержанием сознания, которое есть только предмет наблюдения. Поэтому он думает, будто одно и то же переживание может быть дано нам то «как чужое», то «как наше», так что возможна данность нам «индифферентного потока переживаний». В связи с этим он указывает на то, что первоначально человек живет более в других чем в себе, более в общине, чем в своей индивидуальности. Последний факт несомненно существует и служит превосходным подтверждением наличности непосредственного восприятия чужой душевной жизни, но он вовсе не указывает на то, что одни и те же переживания могут быть и моими и чужими: он объясняется тем, что примитивный человек, воспринимая жизнь среды, заражается такими же чувствами, стремлениями и представлениями, какими живет окружающая его среда.

Другой пункт статьи Шелера, вызывающий недоумения, таков. Непосредственному восприятию, по мнению Шелера, доступно все совершающееся в сочеловеке, за исключением органических ощущений и чувствований, имеющих чувственный характер (sinnliche Gefuhle [1]). Поскольку Шелер держится учения, что чужие хотения, печали и т. п. непосредственно даны мне, он должен придерживаться учения о сознании, как непричинном отношении между субъектом и предметом внешнего мира. Но в таком случае совершенно непонятно, почему какой-либо предмет внешнего мира должен был бы принципиально и абсолютно быть недоступным вос-

[1]) Статья Шелера, стр. 138.

приятно. И в самом деле, довод, приводимый Шелером в пользу своего мнения, во-первых, неубедителен, а, во-вторых, находится в противоречии с остальною частью его учения. Шелер говорит, что чужие органические ощущения «безусловно связаны с определенным телом индивида», и потому они не могут быть восприняты другим индивидом. Пародируя этот аргумент, можно было бы сказать, что чужая печаль безусловно связана с определенным индивидуальным я и потому не может быть воспринята другим индивидом. Мы полагаем, что и в этом вопросе на статье Шелера сказалось неразличение переживания и предмета наблюдения. Чужая физическая боль не может стать моим переживанием, но она может вступить в кругозор моего сознания, как предмет наблюдения.

# Понятие психического и предмет психологии.

Предмет психологии — психические (душевные) явления[1]. С этим положением согласятся, вероятно, все ученые. Однако, дальнейший вопрос, что-же такое психические явления, по каким признакам можно отличить их от физических и вообще от остальных процессов и сфер мира, вызывает жестокие разногласия, доходящие до таких пределов, как ни в одной другой науке. В самом деле, поставим, с одной стороны, таких психологов, как Пфендер или Штумпф, а с другой таких, как Тичener. Первые различают в составе сознания субъективные деятельности и «содержания» или «предметы» их (напр., видение и видимый цвет, слушание и слышимый тон и т. п.), а вторые совершенно отрицают наличность в сознании действований и находят в нем только «содержания». Первые утверждают, что «содержания» (предметы) суть нечто непсихическое[2]), и потому исследование их не составляет задачи психологии[3], психология должна изучать только деятельности («функции», по терминологии Штумпфа), направленные на «содержания». Наоборот, такие психологи, как Тичener, отрицая вообще существование психических деятельностей, полагают, что именно содержания служат предметом исследования психологии. Схематически это разногласие можно было бы изобразить так: представим себе весь состав сознания, описываемый Пфендером, в виде круга, разделим этот круг диаметром на два полукруга А и В; оказывается,

---

[1]) Слову «явление» здесь не придается специфически кантианское значение: им обозначено вообще все то, что имеет характер события, процесса, т.-е. то, что возникает и исчезает во времени.

[2]) *Pfander*. Einführung in die Psychologie, II часть, гл. II, § I, стр. 212, гл. III, § I, стр. 294 (есть русский перевод).

[3]) См. *Штумпф*, «Явления и психические функции», стр. 101 (в русском переводе в № 4 сборников «Новые идеи в философии»).

что, по Пфендеру, психология должна исследовать полукруг A,a, по Тиченеру,—полукруг B. Вот один из величайших курьезов в истории науки!

Когда разногласия оказываются столь глубокими, следует оставить на время полемику и каждой школе заняться изложением своей точки зрения, чтобы осветить ее с разных сторон, выделить ее преимущества и защитить от недоразумений. Задача этой статьи именно и сводится почти только к изложению взглядов, весьма близких к учению Пфендера, Штумпфа, Шуппе и др. Исходным пунктом изложения я изберу, с целью достигнуть наибольшей ясности путем противопоставления, традиционное учение о составе сознания.

Громадное большинство психологов и старого, и нового времени полагают, что все наличное в составе сознания, все и м м а н е н т н о е с о з н а н и ю должно быть вместе с тем и м м а н е н т н ы м также и с а м о м у с у б ъ е к т у сознания, т. е. должно быть п с и х и ч е с к и м с о с т о я н и е м с у б ъ е к т а, так что в сознании находится только внутренний мир субъекта, а внешний (транссубъективный) мир целиком находится вне сознания (трансцендентен не только субъекту сознания, но даже и всему составу сознания). Не только чувства, желания, решения и т. п., но даже и видимый мною развесистый дуб, слышимые мною раскаты грома они считают психическими процессами. Как известно, из такого учения о сознании возникают в различных формах мировоззрения, отвергающие существование материи, как своеобразного вида бытия, и вообще сводящие весь мир к психическому процессу. Мировоззрение таким образом обедняется, а психология чрезмерно обогащается предметами исследования. Состав психического мира оказывается поразительно разнородным. Наблюдаемая пространственная форма стола, на котором я пишу, осязаемая твердость его и т. д., хотя и безмерно отличаются от моих чувств, настроений и желаний, тем не менее наравне с ними причисляются к области психического. Невольно зарождается подозрение, что на первых же шагах исследования произошла какая-то ошибка, в силу которой в разряд психического отнесены сферы бытия, несоизмеримые друг с другом, и это должно вредно отразиться на развитии психологии. В самом деле, представим себе, что какой-нибудь химик, взяв, напр., нефть, представляющую собою сложную смесь различных веществ, не догадался бы хоть сколько-нибудь разделить эту смесь

посредством перегонки и других приемов и стал бы изучать ее, как целое. В результате своей работы он получил бы общие положения, слишком неопределенные, неточные, бледно характеризующие предмет. Именно в таком положении находится психология, считающая все находимое в сознании психическим. Роковым образом она обречена на то, чтобы считать основным законом психической жизни такое неопределенное обобщение, как закон ассоциации, и при изложении его ставить на одну доску столь разнородные факторы, как напр., интерес к впечатлению и интенсивность впечатления.

Выйти из этого положения можно только путем признания, что в составе сознания есть элементы, не принадлежащие к числу *состояний субъекта*, т. е. элементы *не психические*; их нужно удалить путем мысленного анализа, чтобы оставить перед собою, так сказать, химически чистый, сравнительно однородный по составу предмет психологии.

Подвергая анализу непосредственно очевидный состав сознания, нельзя не признать, что в нем есть две стороны: *субъект* и *объект* (напр., видимое дерево). Между субъектом и объектом существует *отношение*, в силу которого субъект способен «иметь в виду» объект, направляя на него внимание. Существенная основа сознания именно и сводится к этой *связи*, к этому *отношению* между субъектом и объектом, которое мы назовем гносеологическою *координацией*. (Авенариус называет эту связь между субъектом и «средою» термином «принципиальная координация»). С чем же субъект может находиться в такой связи, и, следовательно, что может стать для него объектом? — Согласно наивному реализму или, вернее, согласно некоторым современным гносеологическим теориям, возрождающим наивный реализм, субъект находится в связи (в координации) со всеми элементами мира, не только со своими психическими состояниями, но и со всевозможными транссубъективными процессами, вещами и т. п. Поэтому любой элемент мира, если только для этого явится достаточный повод, может привлечь к себе внимание субъекта и стать сознаваемым в *подлиннике*, самолично, а не через посредство субъективных образов, субъективных ощущений и т. п.

Это реалистическое учение об объекте сознания, хотя и встречается в различных изменениях в современной гносеологии, еще

не завоевало себе общего признания. До сих пор остается наиболее широко распространенным изложенное выше учение о том, что объект, непосредственно «имеемый в виду» субъектом, есть непременно состояние субъекта, т. е. непременно психическое явление, образ предмета, а не сам предмет. Одно из важнейших оснований этого убеждения кроется в подтверждаемой физиологическими исследованиями предпосылке, что предмет внешнего мира может стать доступным субъекту не иначе, как посредством причинных воздействий его на тело (или душу) субъекта: отсюда, повидимому, с необходимостью вытекает вывод, что в кругозор сознания субъекта вступает уже не сам предмет в подлиннике, а только вызванные им в субъекте состояния (ощущения). В действительности этот вывод вовсе не необходим: причинные воздействия предмета на тело субъекта (действие лучей на сетчатую оболочку глаза и т. п.), без сомнения, существуют, но можно утверждать, что они не суть причина, порождающая в душе субъекта ощущения, они суть лишь повод, привлекающий внимание субъекта к созерцанию самого трансубъективного предмета в подлиннике.

Против такого понимания восприятий восстает однако еще одна предпосылка, именно широко распространенная среди ученых склонность к неорганическому (механистическому) мировоззрению, согласно которому мир есть сумма пространственно раздельных элементов (напр., атомов, понятых в духе Демокрита), настолько обособленных друг от друга, что каждый из них имеет дело только со своими личными состояниями (напр., движениями), хотя бы они и были вызваны внешнею причиною (напр., толчком). Однако эта предпосылка сомнительна в высшей степени. И гносеология, и метафизика, и этика, и эстетика дают убедительные доводы в пользу органического мировоззрения, т. е. в пользу учения о том, что мир есть целое, в котором элементы существуют не самостоятельно, а на основе целого и как производные из целого. Связь между всеми элементами такого единого и целостного мира столь велика, что познающий индивидуум способен заглядывать умственным оком в самые недра чужого бытия, т. е. созерцать его в подлиннике с такою же непосредственностью, с какою он наблюдает свои собственные психические состояния.

Приведенные соображения недостаточны, чтобы доказать реа-

листическое учение о сознании; они приведены лишь с целью показать, что оно не есть абсурд, что возможны попытки последовательного проведения его и защита его серьезными доводами. Выполнение этой задачи есть дело прежде всего гносеологии. Попытка решения ее дана с гносеологической стороны в моем сочинении «Обоснование интуитивизма», с метафизической стороны в сочинении «Мир, как органическое целое». Поэтому в настоящей статье я предположу реалистическое учение о составе сознания доказанным и займусь лишь рассмотрением вопроса, что следует отсюда для психологии.

Смысл этого учения состоит в том, что сознавание («имение в виду» объектов) есть деятельность, при помощи которой индивидуум выходит за пределы своего индивидуального бытия, так что в сфере своего сознания он имеет не только свою внутреннюю (субъективную) жизнь, но и внешний (трансубъективный) мир. Что же в составе сознания данного субъекта следует отнести к сфере его психической жизни, и что к области внешнего мира? Без сомнения, к сфере психической жизни субъекта нужно отнести все то, что непосредственно переживается субъектом, как *способ его бытия*, как *само его я в одном из его временных проявлений*; таковы, напр., желания, решения, чувства. Многие из этих процессов непосредственно переживаются так-же тесно связанными с я, как неразрывно связано движение с каким-либо движущимся предметом. Такая связь выражается посредством категории *принадлежности*: движение принадлежит такому-то телу, желание — такому то я, субъекту сознания. В речи этот тип сопринадлежности выражается посредством прилагательных или причастий: такой-то субъект, желающий того-то, решающийся, опечаленный, и т. п.

Не все находимое в сознании так связано с субъектом сознания: видя зеленый цвет, слыша тон sol, осязая что-либо твердое, я не сознаю *себя* зеленым, sol'ным, твердым и т. п. Правда, и здесь всегда найдется переживание, непосредственно испытываемое, как принадлежность субъекта; таковы в приведенных примерах «функции» видения, слушания, осязания. Поэтому и здесь возможно выражение «я, видящий зеленый цвет»; однако к области принадлежностей я относится только самая функция видения, а не предмет (зеленый цвет), на который эта

функция направлена. Найдя это коренное различие между элементами сознания, мы будем относить к внутреннему миру данного субъекта, к его психической, субъективной сфере только те события, которые непосредственно переживаются им, как принадлежности его я; все же остальные события и вещи, хотя бы и находящиеся в кругозоре сознания, мы будем считать внешним для данного субъекта миром.

Элементы внешнего мира вступают в кругозор сознания субъекта всегда при посредстве какого-нибудь субъективного (психического) состояния: они присутствуют в сознании, как предметы видения, слушания, желаний, отвращений, решений и т. п. субъекта. Поэтому в сознании внутренний (психический) мир субъекта образует центральное ядро, а внешний мир периферию. Есть и еще одно различие между психическим миром субъекта и внешним для него миром. Сознаваемые элементы внешнего мира связаны с субъектом только отношением координации, тогда как сознаваемые элементы внутреннего мира связаны с субъектом и отношением координации и отношением принадлежности.

Впрочем такие различия между внутренним и внешним миром субъекта принадлежат к числу производных. Поэтому их не следует вводить в определение понятия психического явления. Единственный добытый до сих пор признак психического, который следует вводить в состав определения, есть непосредственно переживаемая (а не на основании теорий и предпосылок умозаключаемая) принадлежность субъекту.

Однако, этот признак еще не дает полного определения. В самом деле, носитель психических процессов обладает сверх того еще телом. В сфере телесности субъекта многое, конечно, непосредственно испытывается не как принадлежность я, а как внешний мир, напр., цвет тела или органические ощущения такие, как мигрень, «мурашки» по коже и т. п.; но есть многое и такое, что сознается слишком тесно связанным с я и слишком близким к нему, чтобы можно было положиться на анализ, отграничивающий на основе непосредственного переживания состояния я от того, что не есть я: таково, напр., сознание подвластной мне объемности моего тела, таково отчасти сознание произвольного движения и т. п. Эти переживания отличаются от желаний, решений, сомнений и тому подобных принадлежностей я своим пространственным

характером. Поэтому сферу чистой душевности (сферу психического) можно отграничить отсюда, как совокупность тех непосредственно переживаемых принадлежностей я, которые *непротяженны*.

Вслед за этим остается только отграничить сферу психического (*душевного*) от области *духовного*. Царство Духа было открыто прежде всего Платоном, затем гораздо полнее Плотином. В новой философии не мало потрудились над исследованием его Фихте и особенно Шеллинг и Гегель. Современные нам исследователи большею частью не ставят проблемы Духа в таком грандиозном масштабе, однако им, особенно представителям трансцендентально-логического идеализма, принадлежит та заслуга, что они посредством *детальных* исследований, по крайней мере в области одной из философских наук, именно гносеологии, положили начало возрождению платоновского идеализма, так как с непреложною очевидностью установили существование своеобразной, не психической и не материальной стороны мира, служащей условием *системности* мира, а потому и познаваемости его. К числу таких непсихических основ познаваемости мира принадлежат, во-первых, само единое и тожественное я, как основа возможности знания (в отличие от текущих, сменяющихся психических процессов в я) и затем всевозможные *отношения*, обусловливающие системность мира, напр., число, содержание категориальных понятий и т. п. Резкое отличие этой стороны мира от душевной жизни заключается в том, что она *вневременна* и потому может быть названа *идеальным бытием*, между тем как душевная жизнь есть *процесс*, текущий во времени (конечно, *на основе* указанных духовных сверхвременных сторон мира).

Сверхвременность идеального бытия обнаруживается в сознании между прочим в следующем: когда такое бытие, напр., математические идеи, становится предметом мышления, то при этом различие между восприятием и воспоминанием (между воспринимающим и вспоминающим созерцанием) отпадает совершенно. Познакомившись с какою-либо теоремою впервые и затем думая о ней во второй, третий раз и т. д., мы «имеем в виду» объективный состав теоремы в таком-же виде, как и в первый раз, или *даже в еще более отчетливой* форме, так что этот процесс повторного обращения к ней нельзя назвать воспоминанием. К области вос-

поминаний может относиться лишь повторное представление конкретных обстоятельств первого ознакомления с математическою идеею, но не повторное созерцание самой идеи. Объяснить это можно именно тем, что идеи суть вневременное бытие; следовательно, выступая из нашего сознания, оне не отпадают в область прошлого и потому нет оснований для того, чтобы при новом вступлении в сознание оне оказались спустившимися на степень лишь вспоминаемого предмета.

Отграничение психических процессов от сферы Духа имеет существенное значение для психолога уже потому, что к составу идеального духовного бытия относится вся логическая сторона знания: следовательно, психолог, не отличающий духовное от психического, не может отграничить предмет логики от предмета психологии.

Итак, имея в виду царство Духа, нам приходится усложнить определение психического следующим образом: к области психического принадлежат непространственные, возникающие во времени и отпадающие в область прошлого события, непосредственно переживаемые каким-либо я, как его проявления (принадлежности).

Таким образом, согласно высказанным выше соображениям, очень многие элементы в составе сознания не подлежат исследованию психологии, так как составляют часть материального или духовного мира. Однако, не следует думать, будто психология имеет право совсем игнорировать их. Непсихические элементы, напр., воспринимаемые, вспоминаемые и забываемые предметы внешнего мира, появляются в кругозоре сознания и выпадают из него при соучастии психических состояний субъекта, в законосообразной связи с ними, напр., с интересами субъекта. Отсюда следует, что психология, хотя и не должна изучать собственной законосообразности этих предметов, должна все-же исследовать, как это показал Шуппе, законы, по которым они вступают в кругозор сознания и выпадают из него, вообще законы направленности на них психических деятельностей субъекта [1]).

---

[1]) См. статью *Шуппе* «Понятие психологии и ея границы», сборник № 4 «Новых идей в философии».

Итак, предмет психологии суть психические явления (в смысле данного выше определения), а также законы направленности психических деятельностей субъекта на те элементы его сознания, которые находятся вне его психической сферы.

Теперь остается лишь поставить, во избежание недоразумений, еще один вопрос. До сих пор речь шла все о явлениях, находимых самим субъектом в своем сознании. Значит-ли это, что все психические явления всегда должны быть сознаваемыми самим субъектом их и притом в самый момент переживания их?—Конечно, утвердительный ответ на этот вопрос был бы необоснованным. Психическое явление связано с субъектом, как способ его бытия, т. е. согласно категории принадлежности, а сознавание предполагает, что субъект направил на него внимание и «имеет его в виду». Само собою разумеется, принадлежность какого-либо состояния субъекту не обязывает субъекта быть внимательным к нему. Иными словами, можно переживать какой-нибудь психический процесс, но вовсе не ставить его перед собою, как объект, «имеемый в виду», т. е. вовсе не сознавать его.

Возражение, что несознанные субъектом психические переживания на веки должны остаться также непознанными и, следовательно, не могут стать предметом психологии, не выдерживает критики. Во-первых, состояние, не сознанное субъектом в момент переживания его, может быть сознано им позже, как вспоминаемое или как предмет умозаключения. Во-вторых, субъект, которому принадлежит психическое состояние, может даже и совсем никогда не сознать его, но другое мыслящее существо, напр., наблюдатель-психолог может сделать объектом своего сознания чужое я вместе с его психическими деятельностями, или умозаключая о них или даже воспринимая их[1]).

В этом отношении психические явления не отличаются от физических: какой-нибудь кристалл горного хрусталя не сознает своих состояний и свойств, тем не менее их можно исследовать, потому что они могут стать объектом сознания ученого путем восприятия или умозаключения. Итак, в определение понятия психического явления признак сознательности не следует вводить.

---

[1]) См. предыдущую статью «Восприятие чужой душевной жизни».

# Звук, как особое царство бытия.

Кому не случалось, слушая великое музыкальное произведение, чувствовать, что рамки мира раздвигаются, что мир не состоит только из наскучивших бессодержательных стульев, столов, чашек и обоев наших комнат, перед нами раскрываются новые содержания мира, они поражают своею прозрачностью и глубиною, своим воздушным утонченным составом, подобно цветам морской глубины, не скрывающим друг друга, а вместе представшим глазу, проникающему сквозь их слои, или же они предстоят перед нами, как величественная торжественная сосредоточенность бытия, или как бурная порывистость его. Нередко весь мир преображается, но в каких бы новых формах он ни являлся перед нами, голос обыденного рассудка, прислушивающегося к общепринятым учениям о бытии, старается свести эти восприятия к весьма простым и мало содержательным элементам. Вне слушателя музыкального произведения, скажет он, есть только комната, в которой находятся рояль и скрипач с подпрыгивающими струнами, а от струн по всем направлениям отскакивают частицы воздуха, расталкивающие друг друга и сотрясающие барабанную перепонку слушателя. Внутри же слушателя отсюда возникает центростремительный нервный ток, затем ощущение звука, как субъективное индивидуально-психическое состояние, и ряд физиологических изменений во внутренностях и на периферии тела — изменения биения сердца, дыхания, кровообращения и т. п.

Итак, вне слушателя происходят ничтожные по своему составу и содержанию перемены, не имеющие никакого серьезного смысла: все глубокое волнующее нас и бесконечно ценное содержание музыки переносится целиком внутрь слушателя, в область его психической и телесной индивидуальности, но и здесь оно разлагается на мелкие, имеющие лишь индивидуальное значение события, на физиологические изменения и чувственные переживания, возбужденные ими. Придерживаясь такого учения о звуке, естественно притти к мысли, будто музыка есть не более, как забава, и эстети-

ческое восприятие ее есть только наличное приятное телесное возбуждение, а также воспоминание о прежде пережитых приятных телесных состояниях.

В действительности все перечисленные элементы звука и музыки, без сомнения, существуют, но они составляют лишь бесконечно малую часть звуковой и музыкальной сферы, и сводить все на эти элементы значит чудовищно упрощать мир.

В самом деле, правда-ли, что мир вне нашего сознания состоит только из движений атомов в пространстве, что он лишен всяких красок и ароматов, что он безмолвен и почти совершенно бессодержателен, что пышность и пестрота его существует только в нашем восприятии, как наше субъективное психическое состояние? Нет, возможно иное учение о мире, возвращающее ему все его богатства и в то же время вовсе не вступающее в непримиримые противоречия с теориями специальных наук (физики и физиологии) и с фактами опыта. Намечу это учение вкратце. От предмета внешнего мира распространяются, действительно, движения, напр., световые лучи, попадающие на сетчатую оболочку глаза, звуковые волны, сотрясающие барабанную перепонку и т. п., однако эти воздействия на органы чувств и вызванные ими физиологические процессы в мозгу, не суть причины, порождающие в нашей душе образ предмета, они суть только повод, подстрекающий наше я обратить внимание на тревожащий наше тело предмет и созерцать самый этот предмет в подлиннике: созерцаемая мною береза с зеленою листвою, белою корою и тихим шелестом ветвей есть не психический образ, находящийся в моей душе, а само подлинное бытие, находящееся там в расстоянии трех саженей от меня. Мир есть единое целое, не раскрошенное на абсолютно обособленные отдельности, и ничто не мешает тому, чтобы я, субъект, непосредственно созерцал внешние предметы (объекты); правда, это созерцание направляется лишь на то, что мне интересно, в особенности на то, что практически, биологически важно, и потому даже и непосредственное созерцание дает знание о мире неполное, частичное, лишь в меру широты моих интересов и напряженности моего внимания, однако все-же это есть знание о самом подлинном бытии, а не только о моих субъективных переживаниях

Когда я сижу в Крыму на берегу моря ночью, и на поверхности моря серебрится столб лунного света, как будто бегущий к Константинополю, волна лениво взбегает на берег и с тихим шорохом впитывается в мягкий прибрежный песок, теплый воздух пронизан нежным свистом цикад и напоен ароматом магнолий, все это так и живет вне моего сознания, и море, и земля, и воздух вокруг меня насыщены переживаниями страстной южной природы и наслаждаются полнотою своего бытия. Из состава этого бытия, его красок, ароматов, звуков, я воспринимаю только бесконечно малую часть, почти лишь только то, что необходимо для практических потребностей, для отличения одной вещи от другой и использования их сообразно моим личным целям. А между тем каждая вещь даже и в чувственной сфере обладает неисчерпаемо богатым бытием. Вполне вероятно, напр., что каждая вещь, облако, морская волна, изумруд, листва деревьев обладает одновременно бесчисленным множеством цветов, которые просвечивают друг сквозь друга, как тона аккорда, гармонически пронизывающие друг друга, а мы вследствие узости своего внимания и сознания воспринимаем из всего этого великолепия только один какой-либо цвет, потому что и этого достаточно для удовлетворения наших жалких практических потребностей. Если бы наша душа шире раскрылась навстречу этому миру, перед нами развернулось бы такое великолепие жизни, такая «Индия бытия» (как выражается один русский философ), что мы почувствовали бы себя как бы восхищенными с земли на небо, перенесенными в область райского бытия, и каждый нашел бы себе даже здесь на земле обитель по своему вкусу.

Этой пышности бытия немалую прелесть придает звук. Глубочайшие интимнейшие переживания, вливаясь в звук, перестают быть скрытыми в глубине души и становятся достоянием всякого сколько-нибудь освободившегося от эгоистической замкнутости существа. Ликующая жизнерадостность веселого здорового юноши вместе с звуками его голоса победоносно врывается в нашу душу и сразу освещает все ее темные уголки; стоны и рыдания человека, долго сдерживавшего свои чувства у гроба любимого существа, пронизывают всю нашу душу и тело с такою силою и остротою чувства, что убежать от них и скрыться нельзя было бы, кажется, и на краю света.

Но этого мало, не только отдельные переживания, но и вся

неисчерпаемая единственная в мире индивидуальность живого существа со всем ароматом ее своеобразия может чудесным образом присутствовать в звуке и в нем становиться доступною восприятию других существ. Неудивительно поэтому, что многие люди завидуют умению петь; они чувствуют, что, только обладая этим искусством, они могли бы раскрыть себя сполна и вступить в интимное общение с миром, особенно в то общение, которого добивается любовь, стремящаяся целиком овладеть чужою индивидуальностью, но за то и себя отдать сполна. Неудивительно поэтому, что пение, в котором участвует вся индивидуальность человека, так часто служит толчком к зарождению любви. Бесконечную содержательность такого пения и всепокоряющую силу его изобразил Тургенев в «Певцах»: Яков «глубоко вздохнул и запел... Первый звук его голоса был слаб и неровен и, казалось, не выходил из его груди, но принесся откуда-то издалека, словно залетел случайно в комнату. Странно подействовал этот трепещущий, звенящий звук на всех нас: мы взглянули друг на друга, а жена Николая Иваныча так и выпрямилась. За этим первым звуком последовал другой, более твердый и протяжный, но все еще видимо дрожащий, как струна, когда, внезапно прозвенев под сильным пальцем, она колеблется последним, быстро замирающим колебанием, за вторым — третий, и, понемногу разгорячаясь и расширяясь, полилась заунывная песня. «Не одна во поле дороженька пролегала» — пел он, и всем нам сладко становилось и жутко. Я, признаюсь, редко слыхивал подобный голос: он был слегка разбит и звенел как надтреснутый; он даже сначала отзывался чем-то болезненным; но в нем была и неподдельная, глубокая страсть, и молодость, и сила, и сладость, и какая-то увлекательно-беспечная, грустная скорбь. Русская, правдивая, горячая душа звучала и дышала в нем, и так и хватала вас за сердце, хватала прямо за его русские струны. Песнь росла, разливалась. Яковом видимо овладевало упоение; он уже не робел, он отдавался весь своему счастью; голос его не трепетал более — он дрожал, но той едва заметной внутренней дрожью страсти, которая стрелой вонзается в душу слушателя, и беспрестанно крепчал, твердел и расширялся. Помнится, я видел однажды, вечером, во время отлива, на плоском песчаном берегу моря, грозно и тяжко шумевшего вдали, большую белую чайку: она сидела неподвижно, подставив шелковистую грудь алому сиянию зари, и только изредка медленно расши-

ряла свои длинные крылья навстречу знакомому морю, навстречу низкому, багровому солнцу: я вспомнил о ней, слушая Якова. Он пел, совершенно позабыв и своего соперника, и всех нас, но видимо поднимаемый, как бодрый пловец волнами, нашим молчаливым, страстным участьем. Он пел, и от каждого звука его голоса веяло чем-то родным и необозримо широким, словно знакомая степь раскрывалась перед вами, уходя в бесконечную даль. У меня, я чувствовал, закипали на сердце и поднимались к глазам слезы; глухие, сдержанные рыданья внезапно поразили меня... я оглянулся— жена целовальника плакала, припав грудью к окну».

Гегель в своей «Философии природы» утверждает, что звук есть целостная форма индивидуальности, выраженная во времени; как идеальная сторона материального существа, он стоит на пороге между душевным и телесным, он есть «механическая душевность»; тон «берет нас за живое» и «говорит нашей душе, потому что сам он есть внутреннее, субъективное» [1]).

Учение о музыкальном звуке, как особой сфере мира, не физической и не феноменально-психической, прекрасно развито в «Статьях по философии музыки» К. Эйгеса [2]). Приводя одну музыкальную фразу из Бетховена, Эйгес говорит, что достаточно представить ее себе, чтобы «протестовать против того, что она есть только акустическое явление, просто комбинация звуков. Для всякого музыканта она есть осколок души Бетховена, не имеющий никакого отношения к миру физических явлений» [3]).

Ассоциационная теория, объясняющая многозначительность звука тем, что к простому сравнительно звуковому содержанию присоединяются по ассоциации воспоминания о других восприятиях и переживаниях, которые были связаны в прошлом с восприятием того же звука, например, о восприятии цвета и формы предмета, издающего такой звук, о движениях его, о наслаждениях и горестях, доставленных им мне раньше, конечно, права в том смысле, что вся эта сложная деятельность памяти существует; однако эта теория говорит только о конгломератах, слагаю-

---

[1]) Гегель, собр. соч. VII т., I отд., 2 изд. 1847 г., стр. 208, 206, 207.

[2]) Большая часть их напечатана в «Золотом Руне» 1906—1909; впоследствии они напечатаны отдельно в виде сборника, т. I, Москва, 1912.

[3]) Эйгес, стр. 72.

щихся из отдельных прежних испытываний и переживаний, и потому не способна объяснить самую важную и наиболее интересную сторону дела, именно, сознание того, что в звуке бывает иногда дано само внутреннее цельное ядро индивидуальности, неразложимое ни на какие отдельности и не сложимое из них.

Углубленное созерцание звука, открывающее такие новые стороны мира, требует особого акта интуиции, возникновение которого о б л е г ч а е т с я обилием воспоминаний о прошлых переживаниях и испытываниях, потому что вообще дальнейшее углубление в еще не изведанные тайники мира обусловлено не только наличным раздражением органов чувств, но и всем прошлым опытом созерцающего существа, всею ступенью развития, на которую ему удалось подняться. Чтобы созерцать в звуке все то, что он может дать, не достаточно иметь уши, кроме их деятельности нужна еще высокая степень упражнения и в особенности с и м п а т и я к п р е д м е т у, открывающая путь в самые скрытые недра его.

Рудольф Штейнер в своем сочинении «Путь к посвящению или как достигнуть познания высших миров» [1]) говорит, что человек, стремящийся проникнуть в сверхчувственный мир, «должен отделаться от того, что для него самого представляет звук в смысле приятности или неприятности, благоприятного впечатления или неблагоприятного; только то должно достигать до его души, что испытывает само живое существо, из которого исходит звук. Делающий подобные упражнения по определенному плану и обдуманно может усвоить способность сливаться, так сказать, с существом, издающим звук. Музыкально развитому человеку такие упражнения дадутся легче, чем не музыкальному. Но не следует думать, что музыкальное чувство может заменить эти упражнения. Нужно таким образом научиться отзываться на переживания в с е й п р и р о д ы. Благодаря этому, во внутреннем мире ученика возникает совершенно новая способность. Вся природа начинает своими звуками передавать человеку свои тайны. Что ранее было для его души непонятным шумом, то станет для него полным смысла я з ы к о м п р и р о д ы, который будет говорить его душе. Если ученик делает успехи в развитии внутреннего внимания, он вскоре заметит, что

---

[1]) Перев. В. Лалетина, стр. 91 с.

может слышать там, где ранее для него все было тихо: это значит, что он начинает слышать *душой*».

В зрительном и осязательном восприятии мы имеем дело с множеством элементов предмета, внеположных друг другу в пространстве, между тем как слух дает целое, побеждающее пространственную разрозненность. В этом его превосходство над зрением и осязанием, и отсюда особенная ценность того общения с предметом, которое достигается посредством слуха. Индивидуальное целое предмета, уловленное слухом, не остается холодно звучать где-то в ухе, оно овладевает целиком всею душою слушателя; мало того, оно овладевает также всем телом слушателя, проникая во все уголки его и присутствуя в них не по частям, не раздробленно, а везде целиком. Это глубочайшая форма общения одного существа с другим, подобная той, которая будет определять все отношения существ друг к другу в высшем царстве бытия, в Царстве Духа [1]).

В этом типе общения осуществляется поразительное свойство духовной сферы, состоящее в том, что одно и то же бытие А может одновременно и целиком вступать в связь с множеством разбросанных в пространстве вещей. Оно давно уже отмечено великими философами, напр., Плотином, Гегелем, и ближе всего известно нам напр., как та особенность нашей души, в силу которой душа одновременно присутствует во всех членах нашего тела, не дробясь на кусочки, распределенные между частями тела. Это духовное свойство кажется чудесным, непонятным и даже абсурдным тем умам, которые привыкли рассматривать только материальные процессы и представлять себе только то, что занимает определенное место в пространстве; нужно специальное и настойчивое внимание к *идеальной* сфере мира, чтобы освободиться от этой привычки, и тогда указанное свойство духовного, *сверхпространственного* бытия оказывается таким же простым и очевидным, как и всякий факт, засвидетельствованный чувственным восприятием. Слух, как указано выше, не только доставляет нам чувственное восприятие, но и служит проводником в некоторые своеобразные сферы духовного бытия и служит средством для осуществления особенно высокого типа общения между разнородными индивидуальностя-

---

[1]) Об этом Царстве см. мое сочинение «Мир как органическое целое» гл. VI.

ми. Неудивительно поэтому, что на слуховых восприятиях основывается целое великое искусство, музыка, и что человек, не удовлетворяясь естественными органами своего тела, порождающими звук, создает искусственные органы, скрипку, рояль, чтобы обогатить мир новыми звуками и новыми средствами для проникновения в сферу духовности.

# Логическая и психологическая сторона утвердительных и отрицательных суждений.

Проблема утвердительных и отрицательных суждений есть crux et scandalum logicorum. Суждение, называемое согласно определениям учебников логики отрицательным, становится после простого грамматического преобразования утвердительным (напр., «шесть не дает остатка при делении на два», «шесть делится на два без остатка»). Суждение: «NN не имеет аттестата зрелости» во всяком школьном учебнике логики, взятое само по себе, считается отрицательным; иными словами, отрицательность приписывается ему, как абсолютная характеристика его. Применяя эту характеристику к делу при анализе умозаключений, школьные учебники скажут нам, что из посылок «все лица, имеющие аттестат зрелости, имеют право поступления в университет действительными студентами; NN не имеет аттестата зрелости» — нельзя сделать вывода об NN по первой фигуре силлогизма, так как в первой фигуре меньшая посылка должна быть утвердительною, а здесь она отрицательная. Но представим себе, что то же самое суждение служит меньшею посылкою силлогизма «лица, не имеющие аттестата зрелости, не имеют права поступить в университет действительными студентами»; в этом случае те же самые учебники признают это суждение утвердительным. Какую же цену имело название суждения отрицательным, если на деле оно без изменения оказалось утвердительным?

Чтобы напомнить, что примеров таких непоследовательностей и неопределенностей можно найти десятки, приведем еще один случай. В третьей фигуре силлогизма нельзя делать вывода при меньшей посылке отрицательной, однако из посылок «магометане монотеисты, магометане не христиане» всякий учебник позволит нам сделать вывод «некоторые нехристиане суть монотеисты», прибавив, что здесь суждение «магометане не христиане» имеет характер утвердительного суждения.

В рассмотренных примерах умозаключений логика, очевидно, рассматривает утвердительность и отрицательность, как относительные свойства суждения, так что одно и то же суждение в одном отношении признается утвердительным, а в другом отрицательным.

Если в одной главе логика считает «качество» суждения абсолютным, а в другой — относительным, то это значит, что она под одним названием смешивает разные свойства суждения. Смешать можно грамматическую, психологическую и логическую стороны суждения. Тот, кто, занимаясь логическим анализом, считает суждение «шесть не дает остатка при делении на два» отрицательным, а суждение «шесть делится на два без остатка» утвердительным, руководится присутствием или отсутствием слова «не», т. е. принимает грамматическое различие за логическое. Без сомнения, здесь, как и во всех других случаях, грамматическая форма не только не тожественна с логическою, но даже и не может служить сколько-нибудь надежным признаком логической формы. Это настолько очевидно, что далее этим вопросом не стоит заниматься. Гораздо труднее вопрос о различии между психологическою и логическою стороною отрицания и утверждения. Им мы и займемся специально.

A priori следует ожидать, что, рассматривая суждение в составе умозаключения, логика имеет в виду действительно логическую сторону суждения, так как здесь всякое неправильное учение тотчас же выдает себя тем, что не может охватить все случаи правильных умозаключений. При исследования суждения самого по себе такого контроля нет, и потому теории суждения часто содержат в себе смешение психологического с логическим, не замечая этого. В дальнейшем развитии системы логики, при переходе от теории суждения к теории умозаключений, эти ошибки сказываются в том, что приходится делать оговорки, поправки, дополнения, свидетельствующие, строго говоря, о неточности и даже неправильности общего логического учения о суждении.

В настоящей статье мы и воспользуемся этим внешним критерием правильности учения о суждении: если какое-либо учение обязывает считать «качество» суждения абсолютным и потому непригодно для различения отрицательности и утвердительности по-

сылок, то это достаточный повод, чтобы усомниться в его логической правильности или, по крайней мере, в его полноте.

Наибольшим распространением и до сих пор пользуется учение, согласно которому утвердительность или отрицательность суждения есть не что иное, как отношение между предикатом и субъектом суждения. По определению Аристотеля, «суждение есть высказывание, в котором что-либо утверждается или отрицается о чем-либо»; истина или ложь встречается только в суждении, именно в соединении или в разделении[1]). Согласно этому учению, в суждении «S не есть P», предикатом служит понятие P, а «не» не входит ни в состав субъекта, ни в состав предиката: оно стоит между субъектом и предикатом, как выражение отношения их друг к другу, именно, как выражение разделения в противоположность соединению, характеризующему утвердительные суждения. Так как это отношение соединения или разделения существует внутри суждения, то, называя суждение в целом утвердительным или отрицательным, мы даем ему абсолютную характеристику. Как сказано, уже этого обстоятельства достаточно, чтобы усомниться в пригодности этого учения о суждении для целей логики.

Подвергнем рассматриваемое учение подробному анализу. Если отрицательность и утвердительность суждения обусловлена отношением между предикатом и субъектом, т. е. между двумя понятиями, то какое же именно это отношение? Нам известны подлинно логические отношения мжду понятиями, а также между суждениями, основанные на присутствии в них противоречащих элементов a и non-a. Такие понятие и такие суждения в отношении друг к другу называются противоположными и бывают двух видов — противоречащие и противные. На другом полюсе находятся понятия и суждения, тожественные в отношении друг к другу, а также те, в которых содержание одного тожественно части содержания другого (родовые и видовые понятия, подчиненные и подчиняющие суждения).

Отношение тожества между установленными уже суждениями и вновь высказанным служит логическим основанием для психического акта согласия с новым суждением (для акта утверждения

---

[1]) Anal. pr. I, 1. De interpr. I.

его). Отношение противоречия между прочно установленными ранее суждениями и новым есть важнейшее логическое основание для психического акта несогласия с новым суждением (для акта отрицания его). Психические акты утверждения (согласия) и отрицания (несогласия) бесконечно отличаются от логического отношения тожества и противоречия; это совершенно разнородные элементы знания; стоит только обратить внимание в отдельности на каждый из них, чтобы заметить, что это как бы выходцы из разных миров. Однако, в нашем знании логическое отношение тожества и противоречия чрезвычайно часто сопутствуется психическими актами согласия и несогласия. Число этих случаев к тому же преувеличивается нами. В самом деле, необходимость, основанная на законе тожества и противоречия[1]), наиболее очевидна и наиболее непреодолима для нашего ума. В силу многих причин, о которых здесь некогда говорить, у представителей логики всегда была склонность обосновывать необходимость некоторых, а иногда и всех суждений на отношении тожества и противоречия, т. е. приписывать большему или меньшему числу суждений аналитический характер. Эта склонность как нельзя более содействует тому, чтобы нам казалось, будто акт утверждения всегда сопутствуется отношением тожества, акт отрицания — отношением противоречия между предикатом и субъектом. Отсюда, далее, становится понятною возможность смешения столь разнородных элементов, как психический акт согласия, несогласия, и логическое отношение тожества, противоречия. Нечего и говорить, что этому смешению как нельзя более содействуют формы языка: решительное несогласие, так же, как и очевидное противоречие, выражается словами «не», «нет».

Наконец, может быть важнейший повод к тому, чтобы принять эти психические акты за логические элементы суждения, заключается в следующем. Суждением называется продукт познавательной деятельности, содержащий в себе истину или ложь. Но признать человека заблуждающимся или отстаивающим истину можно лишь в том случае, когда он, высказывая мысль, присоединяет к ее субъективному составу, свое согласие или несогласие,

---

[1]) Назовем этот вид необходимости аналитическою логическою необходимостью.

т. е. акт утверждения или отрицания. Отсюда возникает иллюзия, будто эти акты впервые придают содержанию высказывания характер истины или лжи, следовательно, составляют важнейший логический элемент суждения. На деле, само собою разумеется, истинность суждения обусловлена вовсе не актом моего согласия, а тою объективною связью между субъектом и предикатом, которая принуждает меня согласиться с суждением, если я хочу стоять на стороне истины. Следовательно, психический акт утверждения не входит в логическую сторону суждения и интересен только с психологической стороны, поскольку характеризует познающего индивидуума, как лицо, осторожное или неосторожное, пристрастное и т. п. при подаче своего голоса. Однако, постоянное сопутствование связи предиката с субъектом актами утверждения и отрицания так спаивает между собою в нашем сознании эти разнородные элементы, что мы с трудом различаем их, и нам кажется, будто сама связь между субъектом и предикатом есть какое-то утвердительное или какое-то отрицательное отношение между ними. Выше было показано, что эта мысль имела бы хоть некоторый смысл, если бы между предикатом и субъектом существовало отношение тожества или противоречия, т. е. если бы все суждения были аналитическими. Между тем, нельзя не признать вслед за Кантом, что все суждения, расширяющие знание, имеют синтетический характер. В них между предикатом и субъектом (напр., между понятием «шесть» и «делимый на два без остатка») нет ни отношения тожества, ни отношения противоречия. Стоит только заметить это, чтобы согласиться, что нельзя продолжать отстаивать учение, по которому «качество» суждения обусловлено отношением предиката к субъекту. В самом деле, кроме отношений тожества и противоречия, найти какое-либо иное логическое отношение между понятиями, в котором играло бы роль отрицание, нельзя. Понятие разобщения не выведет нас из затруднения. В самом деле, если не пользоваться смутным пространственным образом, совершенно непонятно, какой смысл может иметь термин разобщение, и уж во всяком случае непонятно, какое логическое значение может иметь он там, где нет отношения противоречия. К тому же, если бы этот взгляд был правилен, существовала бы глубокая пропасть между утвердительными и отрицательными суждения-

ми; с первого взгляда было бы видно, какое суждение принадлежит к какому типу, и грамматические преобразования, в роде «шесть делится без остатка на два» и «шесть не дает остатка при делении на два» были бы невозможны: так как логическая сущность первого суждения, очевидно, заключается в наличности связи между субъектом и предикатом, то в силу равнозначности суждений после приведенного грамматического преобразования приходится признать, что и во втором суждении осталась та же сущность, именно наличность связи, а не разобщения.

Посмотрим, каков характер отношения между субъектом и предикатом рассматриваемого суждения. Очевидно, содержание понятия «шесть» неразрывно связано с содержанием понятия «делится без остатка на два»: где есть первое, там необходимо есть и второе, следовательно, существует связь функциональной зависимости между ними; поскольку эта связь входит в состав суждения и создает логическое единство его, она может быть названа связью основания и следствия[1]). Без сомнения, если мы выразим суждение словами «шесть не дает остатка при делении на два», единство суждения остается тем же, что и прежде, оно основано на связи основания и следствия между содержаниями тех же понятий, но словесная форма его дает повод думать, будто в нем речь идет не о связи, а о разобщении понятий.

Вскроем основание того, почему нам удалось одно и то же суждение выразить и без слова «не», и со словом «не». Это не есть какая-либо редкая случайность. Всякое суждение, как известно, можно подвергнуть такому преобразованию, например, вместо «утконос—птица», сказать «утконос не есть не птица». И неудивительно: всякое суждение устанавливает некоторый определенный состав вещей (Sachverhalt). Но всякая определенность обеспечена только тогда, когда она установлена и с положительной, и с отрицательной стороны, т. е. и согласно закону тожества и согласно закону противоречия, именно как некоторое $A$, которое исключает

---

[1]) О том, что отношение между предикатом и субъектом суждения есть отношение основания и следствия, см. Липпс «Основы логики», перев. Н. Лосского, Erhardt, Der Satz vom zureichenden Grunde als Princip des Schliessens, Н. Лосский, «Обоснование интуитивизма» и «Введение в философию».

не-А [1]). «Все есть то, что оно есть, только путем различия», говорит Наторп [2]). Хорошо изображает этот характер качественной определенности Л. Габрилович в статье «Ueber Bedeutung und Wesen der Elementarbegriffe» — «красное» есть то, что обособляется (sich abhebt) от «зеленого» и «желтого» (с которыми однако оно образует единство высшего порядка). Допустим, что в данной системе выпали бы единства «желтое», «зеленое», «голубое»; тогда и понятие «красный» потеряло бы свой прежний смысл» [3]).

Итак, категория качества состоит в постановке какой-либо А'товости, которая способна быть определенною А'товостью только путем снятия из своего состава всякой не-А'товости. Иными словами, качество есть всегда положительно-отрицательная определенность. Сочетание положительности и отрицательности есть логическое условие мыслимости качества; как и все идеальные основы предметов мышления, положительность и отрицательность существуют не сами по себе, а в органической, неразрывной связи друг с другом. Подчеркивая эту двойственность качественной определенности, я имею в виду логическое учение о качестве. Мне могут сказать, что признание неразрывной связи между положительностью и отрицательностью неизбежно ведет к онтологизированию отрицательности. Не желая в настоящей статье пускаться в обсуждение этого сложного вопроса, прибегну только к argumentum ad hominem, обращенному к значительной группе современных философов. Да, конечно, высказанные выше соображения приводят к онтологизированию отрицания при последовательном развитии всех тех гносеологических теорий, согласно которым мыслимое бытие и есть само бытие. Развивается ли это учение в виде утверждения тожества мышления и бытия, как в некоторых формах современного трансцендентального идеализма, или же путем утверждения тожества мыслимого (т. е. того, на что направлен психический акт мышления) и бытия, как это делает интуитивизм, — это все равно:

---

[1]) См. мою статью о Логике проф. Введенского в «Вопр. философии» 1912 г., вып. 111 и особенно мою книгу «Мир как органическое целое гл. IV.

[2]) Natorp. Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften, стр. 65.

[3]) Archiv fur systemat. Philosophie, XVI, 1, 1910, стр. 490.

и на том, и на другом пути приходится признать, что положительность и отрицательность суть равноправные и неразрывно связанные друг с другом стороны качества, как определенности.

В области суждений описанный характер качественной определенности проявляется, как сказано, в следующем: всякое суждение есть высказывание определенного состава вещей (Sachverhalt), состоящее в том, что постановка этого состава содержит в себе исключение противоречащего состава вещей. Стоит только усмотреть эту природу суждения, это одновременное и неразрывное совмещение в нем положительности и отрицательности, чтобы понять, почему всякое суждение может быть выражено и в грамматически утвердительной и в грамматически отрицательной форме, и признать, что всякое суждение, рассматриваемое с некоторых относительных точек зрения, может быть признано в одном отношении утвердительным, а в другом отношении отрицательным.

В психологической стороне суждения, в сфере актов утверждения и отрицания (согласия и несогласия) это свойство суждений сказывается в том, что акты утверждения и отрицания не только логически подразумевают друг друга, но и реально, как психические процессы, зачастую осуществляются вместе или последовательно в зависимости от того, какая точка зрения нас более интересует в данный момент согласно течению спора, исследования и т. п. Поэтому эти психические акты тоже не могут служить показателями абсолютной утвердительности или отрицательности суждения. Так, одно и то же по своему логическому составу высказывание «двадцать девять не разлагается на множители» в большинстве случаев (хотя грамматически это суждение отрицательное) высказывается в связи с реальным психическим актом утверждения (т. е. согласия с тем, что содержание понятия «двадцать девять» и «не разложимость на множители» необходимо связаны), но бывают случаи, когда оно же высказывается в связи с реальным психическим актом отрицания (т. е. несогласия с тем, что «двадцать девять» и «разложимость на множители» необходимо связаны друг с другом).

Если не обратить внимания на то, что согласием всегда логически предполагается несогласие и наоборот (в этом отношении согласие подпадает под указанный выше закон всякой качественной определенности), если, иными словами, обратить внимание только на то, что в одних случаях при высказывании суждений

реально осуществляется лишь акт согласия, а в других случаях реально осуществляется лишь акт несогласия, то у нас явится искушение видеть различие между утвердительными и отрицательными суждениями в наличности этих психических актов. К этому учению весьма близок, но не встал на него определенно Зигварт.

Как и многие другие современные логики, Зигварт покинул аристотелево понимание «качества» суждения: он отвергает все теории, вносящие отрицание в состав «связки». «Связь, которая разъединяет, — это бессмыслица. Напротив, как в отрицательном, так и в утвердительном суждении собственно связка (грамматически глагольное окончание) имеет совершенно один и тот же смысл: она должна выражать соответственное суждению положительное отношение субъекта и предиката, отнесение предиката к субъекту, она должна пробуждать тумысль, что предикат принадлежит субъекту[1])».

Эти замечания, правильно выражающие природу суждения, как связанности предиката с субъектом, принадлежности первого ко второму, естественно вызывают ожидание, что Зигварт пойдет по пути, намеченному нами выше: именно перенесет отрицание из «связки» в состав предиката. Однако, как известно, Зигварт не вступил на этот путь: тогда пришлось бы признать объективность отрицательности: между тем, по мнению Зигварта, реальным вещам присуща только положительность: «То, что оне не суть—это никогда не принадлежит к их бытию и сущности; это привнесено в них извне сравнивающим мышлением. И все сводится лишь к тому, чтобы познать, почему мы нуждаемся в этом субъективном окольном пути, чтобы познать мир реального, в котором нет ничего соответствующего нашему отрицающему мышлению».

После этого замечания субъективирующего и психологизирующего отрицание, ясно, что отрицательным суждениям придется плохо в «Логике» Зигварта, и вместо логической теории отрицательных суждений на сцену явится психологическая теория. В самом деле, «отрицание, — говорит Зигварт, всегда направляется против попытки совершить синтез; оно предполагает, следовательно, откуда-то извне взявшееся или внутренне возникшее ожидание, что субъект и пре-

1) Зигварт, Логика, т. I, § 20, 4, стр. 138. перев. I. Давыдова.

дикат должны быть соединены. Объектом отрицания служит всегда выполненное суждение или такое суждение, которое мы пытались выполнить: и отрицательное суждение не может, следовательно, рассматриваться, как равноправный положительному суждению и одинаково с ним первоначальный вид суждения» [1]).

Простейшие непосредственные акты суждения, основанные на непосредственной очевидности наглядного представления, не отрицательны и не утвердительны, по мнению Зигварта, они положительны. Только тогда, когда являются суждения, выходящие за пределы данного, возникают попытки синтеза, т. е. положительного суждения, заканчивающиеся усмотрением неосуществимости их, т. е. отрицанием. Следовательно, в положительном суждении есть три элемента: «субъект, предикат и мысль об их единстве», а в отрицательном к этим же трем элементам присоединяется четвертый: «нет!». «Суждение А не есть В означает столько же, как: ложно, не следует верить тому, что А есть В. Отрицание есть, следовательно, непосредственно и прямо суждение по поводу испробованного или выполненного положительного суждения; лишь косвенно оно есть суждение о субъекте этого суждения» [2]). «Связка есть не носитель, а объект отрицания; нет отрицающей связки, а есть лишь отринутая связка» [3]).

Итак, по Зигварту, отрицание есть суждение о суждении, именно суждение о ложности испробованного положительного суждения. Только постольку, поскольку оно есть суждение, устанавливающее ложность, оно содержит в себе, подобно положительным суждениям, утверждение (да, ложно, что А есть В [4]).

Характеристика отрицательного суждения, данная Зигвартом, абсолютна. В самом деле, сказать, что суждение «магометане не христиане» есть, с одной стороны, отвержение неудачного синтеза «магометане — христиане», а с другой стороны, удачный синтез понятий «магометане» и «не-христиане», т. е. в одном отношении оно отрицательно, а в другом утвердительно, Зигварт не может, по-

---

[1]) Там же, § 20, 135.
[2]) Там же, стр. 139.
[3]) Там же, стр. 138.
[4]) Там же, стр. 139.

тому что это значило бы, согласно его учению об утвердительном суждении, что отрицательность одновременно и субъективна, и не субъективна. Как абсолютная, эта характеристика не пригодна для определения «качества» посылок в умозаключении. Но всего хуже в этом учении то, что оно считает отрицательные суждения чем-то в т о р и ч н ы м, п р о и з в о л ь н ы м в сравнении с положительными. По словам Зигварта, «отрицание двояким образом зависит от положительного суждения: оно предполагает, как объект, положительное суждение, мыслимое с ожиданием его значимости, и отвергает попытку утверждения его; основанием же этого отверження служит первоначально опять таки нечто положительное, именно—данный объект, отличие которого от моего ожидания познано мною» [1].

Итак, основанием для отверження, т. е. признания ложности, служит о т л и ч и е данного объекта от моего представления. Посмотрим, в чем состоит это отличие, избрав пример, подходящий к описанию процесса отрицательного суждения, данному Зигвартом. Думая по ошибке, что сегодня царский день, я выглядываю в окно и ожидаю увидеть, что на «домах вывешены флаги»; на деле оказывается «на домах флаги не вывешены». По Зигварту, это суждение есть отверженне испробованного положительного суждения, т. е признание ложности его, а о с н о в а н и е м для отверження было о т л и ч и е данного объекта от моего представления о нем. Приемотримся теперь, в чем же состоит это отличие. Без сомнения, оно состоит именно в отсутствии флагов и, будучи замечено, — а оно должно быть замечено, чтобы служить основанием для отверження положительного суждения, — это отличие выражается в форме суждения «флаги не вывешены на домах». Вот теперь, имея в своем распоряжении признанное за истину суждение «флаги не вывешены», п р о т и в о р е ч а щ е е суждению «флаги вывешены», я имею право на отверженне, т. е. признание ложности своего первоначального предположения. Иными словами, по Зигварту, порядок таков: мы начинаем с утвердительного предположения, находим отличие данного предмета от нашего предположения и тогда совершаем акт отверження утвердительного предположения («нет!»), что и образует состав отрицательного суждения. Я же нахожу, что по-

[1]) Sigwart. Logik. 3 изд., § 20, стр. 165.

рядок здесь иной: мы начинаем в описанном выше случае с предположения «на домах вывешены флаги», переходим на основании восприятия (не к переживанию «отличия», а) к суждению «флаги не вывешены на домах», и тогда, обратившись к первоначальному предположению, получаем логическое право на отвержение его, т. е. признание его ложности: таким образом отвержение первоначального предположения есть только следствие или, точнее, сторона отрицательного суждения, а вовсе не сущность его.

Кто вычеркнул из состава мышления какой-нибудь первичный логический элемент, тот никогда уже ни из чего не сложит его; пытаясь конструировать его из других элементов, приходится прибегать к большому количеству этих других элементов, и все-таки сочетание их не даст того, что нужно. Именно в таком положении находится Зигварт. Он находит до отрицательного суждения переживание «отличия», и в самом отрицательном суждении видит он не три элемента, как в утвердительных суждениях, а четыре. Несмотря на это обилие материалов, из них не получается истина «флаги не вывешены на домах». Прежде всего, что это за «отличие», дающее право на отвержение предположения «флаги вывешены»? Простая встреча «иного», чем то, чего я искал, не дает логического права на отвержение искомого; в самом деле, я встретил «иное», но, может быть, на ряду с «иным» существует и предположенное ранее, если поискать его более тщательно: логическое право признать, что все дальнейшие поиски будут тщетны, мы имеем лишь в том случае, если «иное» есть не любое «иное», а такое, которое находится в отношении противоречия (или противности) к первоначальному суждению; в данном случае это будет суждение «флаги не вывешены на домах», которое впервые дает мне право на отвержение (признание ложности) суждения «флаги вывешены».

Чтобы выяснить свою мысль по всем направлениям, возьмем пример, более выгодный для теории Зигварта. Положим, подходя к гире, которую мне нужно поднять, я думаю, что «это тело тяжелое»; приблизившись к ней, я замечаю нечто «иное», чем тяжелость, именно вижу, что это тело «коричневое». Хотя «коричневость» есть «не тяжелость» (как всякая качественная определенность, она исклю-

чает из своего состава весь мир, кроме себя [1]), отсюда я еще не получаю права на отвержение предположения «это тело тяжелое»: один и тот же субъект (тело) может быть связан в разных отношениях с двумя предикатами, которые, что касается их собственного состава, исключают друг друга. Без сомнения, сторонник Зигварта согласится с этими рассуждениями, показывающими, что одного «отличия» мало, но вслед за этим пойдет дальше и прибавит, что можно найти отличие, которое будучи положительным, как «коричневость», в то же время прямо исключало бы «тяжелость», составляя прямую противоположность ее: так, напр., если я подниму гирю и замечу, что «это тело легкое», тогда в силу этого «отличия» я получу право на отвержение первоначального предположения. Таким образом, сторонник Зигварта опять будет настаивать, что отрицательное суждение есть нечто производное, являющееся лишь в виде отвержения (признания ложности) другого суждения. Однако, эти соображения не состоятельны. Логическое право отвергнуть окончательно «тяжелость» не может основываться только на том, что мы нашли отличную от тяжелости «легкость». В самом деле, «легкость» может сосуществовать с «тяжелостью» так же, как и «коричневость»: нет никакого логического препятствия для того, чтобы «легкое» в одном отношении было «тяжелым» в другом отношении. Логическое препятствие является только тогда, когда возникает противоречие, а оно возникает в том случае, когда мы припишем телу в одном и том же отношении как легкость, так и тяжелость, т. е. когда станем считать самое «легкость» тела «тяжелостью». В чем же здесь заключается противоречие? Ведь для противоречия нужно отрицание, а здесь перед нами две положительности. Как получить из одних лишь положительностей отношение противоречия? Вот на это недоумение и дан ответ в приведенном выше учении о качестве. Качество есть всегда положительно-отрицательная определенность; «легкость» есть определенное качество только, как сравнительно бедное, ограниченное содержание «легкости, а не тяжелости». Благодаря этой первоначальной утверждаемой мною отрицательности, входящей в состав суждения, «это те-

---

[1]) Поэтому то в диалоге «Софист» Платон утверждает, что «в каждом виде есть много сущего и безконечно много не сущего», 256 E.

ло легкое», я получаю действительно противоречие, когда возвращаюсь теперь мысленно к предположению «это тело тяжелое» (в том же самом отношении), и впервые теперь получаю логическое право, не производя дальнейших экспериментов, прибавить «нет» к суждению «это тело тяжелое». Иными словами, снятие положительного суждения, которое только и имел в виду Зигварт и которое ничего не определяет в самом объекте, предшествуется утверждением суждения с отрицательным предикатом «это тело есть не тяжелое», которое выражает в самом объекте некоторую сторону его определенности.

Можно сказать, что Зигварт, описывая отрицательные суждения, ввел в их состав только «нет», дополнив их таким «да», которое утверждает лишь ложность, тогда как и в них, как везде, есть одновременно и неразрывно связанное равноправное «да» и «нет».

Соображения, высказанные против теории Аристотеля, а затем против теории Зигварта, содержат в себе возражения также и против теории Виндельбанда. Суждение, говорит Виндельбанд, содержит в себе продукты не только теоретической, но и практической функции духа. Теоретическая сторона суждения есть соединение представлений без оценки их истинности. В чистой форме она существует только в проблематических суждениях. Прибавка к этой теоретической стороне утверждения или отрицания есть проявление практической функции духа, она состоит в одобрении или в неодобрении соединения представлений с точки зрения истинности. Различие между утвердительными и отрицательными суждениями именно и заключается в этой практической стороне: в случае одобрения — перед нами утвердительное суждение, в случае неодобрения—отрицательное [1]).

По поводу этой теории, надобно заметить следующее. Практическая функция одобрения и неодобрения есть психический акт. Следовательно, деление суждений, основанное на различии этих актов, есть психологическое, а не логическое. В самом деле, нельзя не признать вместе с Зигвартом, что «мы отрицаем ложное, потому

---

[1]) Виндельбанд, Прелюдии. «К учению об отрицательном суждении», перев. С. Франка.

что оно ложно, но оно не потому ложно что мы порицаем его»[1]). Логические различия заключаются в самих соединениях представлений и отношениях их друг к другу, дающих повод к одобрению одного и неодобрению другого, а не в актах одобрения или неодобрения. Логическим поводом для неодобрения высказывания «это тело тяжелое», как уже сказано выше, может служить только наличность противоречащей ему связи представлений «это тело есть не-тяжелое».

Традиция субъективирования отрицания так укоренилась, что даже системы логики, настойчиво подчеркивающие учение о тожестве мышления и бытия, все же делают исключение для отрицания, именно не решаются включить его в состав бытия и таким образом становятся явно непоследовательными. Такой упрек можно направить, напр., по адресу «Logik der reinen Erkenntniss» Когена. Мышление есть бытие, и бытие есть мышление, по учению Когена. Мышление есть порождение (Erzeugung), в котором нет различия между порождением и порожденным: само порождение и есть то содержание, которое порождено (само Erzeugung и есть Erzeugniss). Итак, не следует думать, будто, по Когену, мышление есть порождение, а бытие есть порожденное: первое и второе совпадают. Как же учит Коген об отрицательном суждении? «Обеспечение тожества против опасности non-A, вот в чем смысл отрицания», говорит Коген. «Отказ суждению отрицания в самостоятельности, как будто бы «нет» приходит позже и как бы post festum, есть психологическое заблуждение». Опасность этого заблуждения состоит в следующем: «тожество, как это нередко и думали, оставалось бы только признанием голого факта, что до сих пор по крайней мере, несмотря на угрожающие изменения, А имеет силу утверждать себя. Тожество не было бы принципиальным требованием, чтобы А, как порождение суждения, сохранялось тожественным, если бы эта компетенция не была подчеркнута противоречием»[2]). Несмотря на такое значение отрицания для тожества, Коген отказывается однако видеть в отрицании элемент имманентный вещам и вводить его в содержание суждения:

---

[1]) Зигварт. Логика, стр. 445. Н. Лосский, Обоснование интуитивизма, 2 изд., стр. 212—217.

[2]) Cohen. Logik der reinen Erkenntniss, стр. 90.

по его словам, «оно должно быть понимаемо скорее как деятельность (Thatigkeit) суждения», между тем как «сплошность и тожество касаются содержания суждения [1]). Это разграничение было бы понятно, если бы Коген различал в мышлении порождение и порожденное: тогда отрицание могло бы быть деятельностью суждения, а в продукте суждения, в содержании предмета могло бы не быть никакой отрицательности. Но такое толкование решительно воспрещается учением о том, что порождение и порожденное совпадают, так что деятельность суждения (конечно, с своей логической стороны, а не как индивидуально-психический процесс), если последовательно развивать теории Когена, и есть само содержание суждения.

Переходя теперь к учению, отстаиваемому автором статьи, можно изложить его очень коротко, так как оно целиком намечено уже в критических соображениях, направленных против субъективирования и психологизирования отрицательных суждений. Все суждения, что касается их внутреннего строя, именно числа элементов и отношения между субъектом и предикатом, одинаковы, именно все они содержат в себе субъект, предикат и необходимое следование предиката за субъектом: смысл всякого суждения состоит в том, что содержание понятия S требует содержания понятия P, причем это P может быть как положительным (напр., «христианин»), так и отрицательным («не христианин»). Можно условиться называть суждения с положительным предикатом утвердительными, а суждения с отрицательным предикатом отрицательными. Об этой характеристике суждений следует заметить, что она абсолютна, и тотчас же необходимо прибавить, что в логике она имеет очень мало значения. В самом деле, в общей теории суждения существенное значение имеет вопрос об отношении предиката к субъекту, но это отношение ничуть не меняется от того, служит ли предикатом отрицательное или положительное понятие. Точно так же на строе умозаключений это свойство предиката нисколько не отражается. Абсолютное деление суждений на утвердительные и отрицательные имеет большую цену только с методологической точки зрения, напр.,

[1]) Там же, стр. 91 и 97.

при рассмотрении вопроса о сложности и трудности приемов доказательства некоторых суждений с предикатом non-A, напр., суждения «на Кавказе нет золотоносных руд.»

Существенное значение для логики имеет не абсолютная, а относительная утвердительность или отрицательность суждения. Чтобы определить ее природу, вспомним пример, приведенный выше: из посылок «лица, не имеющие аттестата зрелости, не имеют права поступить в университет действительными студентами; NN не имеет аттестата зрелости» можно сделать вывод об NN по первой фигуре силлогизма, потому что здесь меньшая посылка утвердительная: но из посылок «лица, имеющие аттестат зрелости, имеют право поступить в университет действительными студентами, NN не имеет аттестата зрелости» нельзя сделать вывода по первой фигуре об NN, потому что здесь меньшая посылка отрицательная. Очевидно, речь идет об относительной утвердительности и отрицательности, так как обе эти характеристики принадлежат одному и тому же суждению. Членами этого отношения служат, с одной стороны, целое суждение «*NN* не имеет аттестата зрелости», а с другой стороны или понятие «лицо, не имеющее аттестата зрелости» или понятие «лицо, имеющее аттестат зрелости». Итак, рассматриваемая утвердительность и отрицательность обусловлена отношением не между субъектом и предикатом суждения, а между целым суждением и понятием, тожественным или противоположным его предикату. Говоря об относительно утвердительном или об относительно отрицательном суждении, мы имеем в виду связь или разделение, но, в отличие от аристотелевой теории, здесь имеется в виду связь или разделение невнутри суждения, а между целым суждением и понятием.

Главные особенности этого учения можно выразить в следующих положениях:

1) В системе логики существенное значение имеет не абсолютная, а относительная утвердительность и отрицательность суждения, основанная не на отношении частей суждения друг к другу, а на отношении целого суждения к понятию;

2) утвердительные суждения, как абсолютные, так и относи-

тельные, не имеют никакого приоритета над отрицательными суждениями;

3) отношение предиката к субъекту во всех суждениях есть необходимая связь между содержанием субъекта и содержанием предиката;

4) все виды отрицательности и утвердительности суждений основываются на отношениях тождества и противоречия и не требуют допущения какой-нибудь иной формы разделения между понятиями, кроме той, которая основана на отношении противоречия.

# Имманентная философия В. Шуппе.

Гносеологические исследования В. Шуппе изложены главным образом в его обширной «Erkenntnisstheoretische Logik» (1878) и в кратком «Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik» (1894, 2 изд. 1911) [1]).

Приступая к исследованию истины, Шуппе отграничивает гносеологию и логику от психологии. «Мышление, как конкретный, т. е. совершающийся во времени процесс, всегда есть мышление индивидуума», говорит Шуппе, «тем не менее вопросы теории знания и логики всегда относятся к мышлению вообще, а вовсе не к индивидуальному мышлению, как таковому».

Развитие индивидуального мышления, начиная с детского возраста, обстоятельства, содействующие или препятствующие ему, методы мышления, основанные на природе индивидуума, как такового, составляют предмет исследования психологии. И все исследования психологии «всегда уже предполагают понятие мышления вообще (Denken uberhaupt) и истины» [2]). Итак, необходимо исследовать родовые свойства мышления, чтобы узнать, что такое истинное знание.

Прежде всего, очевидно, что мышление не осуществимо без чего-либо мыслимого. Назовем то, что мыслится, объектом или содержанием (Inhalt) мышления, и формулируем сделанное открытие следующим образом: где есть мышление, там всегда есть две стороны,—во-первых, мышление и, во-вторых, объект его.

Эти две стороны, хотя они и глубоко отличаются друг от друга, неразрывно связаны друг с другом: мышление не может существовать без мыслимого и, наоборот, мыслимое (объект, содержание) не может существовать без мышления.

---

[1]) В. Шуппе родился в 1836, умер в 1913 г., был профессором в Грейфсвальде. Список его сочинений приложен в конце статьи.

[2]) Schuppe, Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik, стр. 3 с.

Содержание мышления есть не что иное, как бытие (Sein), действительность. В самом деле, всякое утверждение о мыслимом объекте («земля кругла» и т. п.) есть признание того, что он действительно существует.

«Понятие и сущность мышления состоит в том, что у мышления есть содержание или объект, а также в притязании на то, что это содержание есть действительное сущее»[1].

Итак, неразрывная связь между мышлением и мыслимым объектом есть, иными словами, неразрывная связь между мышлением и бытием. Допустить реальное отделение мышления от бытия или бытия от мышления—это значит высказать нелепость.

В самом деле. «если устранить содержание, т. е. мыслимые вещи, то мышление, лишенное содержания, оказывается не только фактически невозможным, но даже и в понятии немыслимым (begrifflich undenkbar); с другой стороны, если устранить мышление, мыслящее вещи, то согласно реалистической теории существование никем не мыслимых вещей, правда, считается несомненным, однако, очевидно, лишь в том случае, когда я мыслю их, как никем не мыслимые»[2], что противоречиво.

В виду нерасторжимости мышления и бытия нельзя представлять себе мышление, как чисто субъективную деятельность, на подобие движения схватывающей руки, которое может быть произведено даже и в отсутствии схватываемых вещей. Нельзя поэтому построить такую логику, которая была бы учением о чистом мышлении; всякая логика должна быть наукою о мышлении, направленном на бытие, т. е. должна быть не формальною, а материальною. Она должна дать сведения о мышлении вообще (Denken überhaupt) и вместе с тем о сущем вообще (vom Seienden überhaupt), т. е. о высших родах бытия. Таким образом логика есть вместе с тем онтология[3].

Так как мышление и бытие составляют вместе единое, ре-

---

[1]) Там-же стр. 7.

[2]) Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik, стр. 26.

[3]) Grundr., стр. 4.

ально неразделимое целое сознания, то для изучения этих двух сторон сознания необходимо прибегнуть к мысленному обособлению их, т. е. к абстракции. Но, произведя абстракцию, человеческий ум очень часто впадает в ошибку удвоения, приводящую к безвыходным затруднениям и противоречиям. Познакомимся с этою ошибкою сначала с помощью схемы и затем с помощью более простого примера, чем абстрагирование мышления от бытия. Положим, что AB есть реально неразделимое целое: тогда задача правильной абстракции состоит в том, чтобы мысленно отделить начало A от B: при этом, если AB было конкретное наглядно представимое целое, то элементы, полученные после абстракции, A и B друг без друга не будут представимы наглядно, они только мыслимы в понятии (begrifflich) Ум, обладающий слабою способностью к абстракции, не справится с этою задачею и, пытаясь мыслить A, на деле наверное будет мыслить (вернее, по прежнему наглядно представлять) его не в чистом виде, а в виде Ab; точно так же вместо B он будет мыслить aB. Таким образом из AB получаются после абстрагирования не элементы его, а удвоенное AB. Так, напр., если мы наглядно представляем себе красный куб и задаемся целью помыслить в отвлечении друг от друга цвет (чувственное качество) и протяженность, мы обыкновенно выполняем эту задачу следующим неправильным способом: представляем себе красноту в виде, напр., красного пятна, и протяженность в виде куба, т. е. по прежнему в виде наглядного образа, заполненного, если не цветом, то все же каким-либо чувственным качеством, напр., осязательными ощущениями или же линиями зрения (моторными ощущениями от движения глаза при рассматривании куба). Между тем правильная абстракция должна дать два элемента действительности, чувственное качество и протяженность, вовсе не представимые наглядно, а только мыслимые в понятии.

Описанную ошибку совершает человеческий ум тогда, когда, пытаясь отвлечь друг от друга мышление и бытие, он представляет себе, с одной стороны, бытие, как систему вещей, а, с другой стороны, мышление, как систему мысленных образов вещей. Здесь мир удвоен, и это удвоение получилось потому, что к составу бытия примешаны продукты мышления (порядок, отношения), а к составу мышления примешано бытие (мысли-

мые вещи, ошибочно истолкованные, как образы вещей[1]).

Следствия этой ошибки таковы. Если бы абстракция была произведена правильно, без удвоения, то мы ясно усматривали бы, что бытие и мышление не могут быть разъединены. Теперь же после удвоения мы не можем понять, как соединить их друг с другом: бытие, пропитанное мышлением, но ошибочно принятое за чистое бытие, не нуждается ни в чьем мышлении для того, чтобы существовать, и, наоборот, мышление, наполненное образами вещей, не нуждается в подлинных вещах. Отсюда являются три типа ложных теорий: 1) теории, отрицающие мышление, таков, напр., тот вид материализма, который утверждает, что мышление есть движение; 2) теории, отрицающие бытие, напр., система Беркли, превращающая объекты в состояния субъекта; 3) теории, утверждающие параллелизм или вообще какое-либо соответствие между формами мышления и формами бытия[2]). Сюда относятся различные виды теоретического реализма, утверждающего, что трансцендентно всякому сознанию существует мир, более или менее сходный с миром, мыслимым и представляемым, т. е. имманентным сознанию).

Как сказано, все эти ложные теории возникают вследствие невозможности соединить мышление и бытие после того, как мы удвоили их. Между тем в действительности, как раз наоборот, невозможно разъединить их: нельзя найти мышление без объекта (бытия) и объект без мышления. Это сочетание мышления с тем, что не есть мышление, с бытием, никого не удивляет, когда речь идет о таких объектах, как чувства или желания, познаваемые путем самонаблюдения. Никто не сомневается в том, что чувства суть не мышление, а бытие, однако это не мешает им быть объектами мышления. Затруднения возникают с того момента, когда речь идет о познании «внешнего» бытия, напр., о познании протяженности дерева. В этом случае нам кажется невозможным, чтобы наблюдаемая протяженность (имманентная сознанию) была самою действительностью. Почему это представляется невозможным? Очевидно не вследствие разнородности вообще между мышлением и бытием: выше было сказано, что разнородность между чувством и мышлением

---

[1]) Erk. Log, стр. 15—19.

[2]) Там-же, стр. 28 с.

нисколько не мешает признать, что, мысля о своем чувстве, напр., наблюдая свою радость, мы имеем дело с самою подлинною радостью, а не с замещающими ее мысленными образами, символами и т. п. Нетрудно заметить, что различное истолкование мышления о чувстве и о протяженном дереве обусловлено предвзятыми предпосылками, согласно которым чувство находится «внутри» мыслящего существа (внутри души), а протяженное дерево «вне» мыслящего существа, за границею я. Эти неясные, заимствованные из области пространственных отношений представления о границах я, отделяющих «внутренний» мир души от внешнего «мира тел», приводят к роковым заблуждениям в теории знания: они являются источником ошибочного убеждения, будто мышление есть чисто субъективная деятельность, «состояние единичного мыслящего я» [1]), не выходящее «за границы» этого я и потому способное иметь дело только с таким бытием, только с такими объектами, которые также находятся уже в н у т р и души, так что, познавая внешний мир, напр., протяженное дерево, я могу наблюдать лишь с в о и субъективные о щ у щ е н и я, а н е с а м о д е р е в о, существующее вне моего я.

Отсюда являются нелепые затруднения, приводящие к скептицизму или же решаемые с помощью искусственных теорий. Так, превращая все объекты, имманентные сознанию, в состояния души, подобно чувству удовольствия, эти теории задаются вопросом, почему такие объекты, как дерево, представляются существующими «вне» я, и развивают учение о проецировании ощущений наружу [2]).

Точно так же, превращая протяженные объекты в непротяженные психические состояния, они задаются неразрешимым вопросом, как создаются из таких психических состояний представления о пространстве [3]) и т. п.

Отбросим, предлагает Шуппе, все эти г и п о т е з ы, перестанем ссылаться на трансцендентные всякому сознанию процессы в мозгу и нервной системе, допущенные на основании у м о з а к л ю ч е н и й, в особенности освободимся от предвзятых п р е д п о с ы л о к и займемся только анализом того, что ф а к-

---

[1]) Там-же, стр. 30

[2]) Там-же, стр. 52.

[3]) Там же стр. 65 с

тически дано в сознании. Тогда мы увидим, как затруднения сами собою исчезнут, и рискованные гипотезы вовсе не понадобятся [1]). Беря факты, как они есть, необходимо признать, что видимый мною цвет листьев дерева и его ствола находятся не внутри моего мозга или не в моей душе, а там, в двух, трех или более саженях от меня. «Он действительно целиком находится там, где, согласно прежней теории, он нам только кажется существующим и куда, по этой теории, его еще нужно проецировать [2]).

Мало того, такой объект, как ствол дерева, представляется протяженным и он действительно протяжен. Не следует думать, будто в сознании есть только непротяженный образ дерева, а само протяженное дерево существует трансцендентно сознанию; нет, присутствующее в сознании дерево, как содержание восприятия, и есть само протяженное дерево; оно присутствует в сознании во всей своей телесности, так что нет никаких оснований говорить, будто оно есть «только представление», т. е. удваивать вещи, различая представления о вещах и сами вещи. «Содержание сознания есть ощущаемое содержание, точь в точь такое, каким оно себя заявляет, в своей настоящей осязаемой, наполняющей пространство действительности, а не преображенное или утонченное до степени лишь призрака, лишь субъективного ощущения». «Весь реальный мир, солнце, луна, звезды, и эта земля с ее горными породами и животным миром, с ее огнедышащими горами и т. п., все это есть содержание сознания» [3]).

Если читатель думает: «мне эти взгляды хорошо знакомы, я уже встречал их в философии Беркли», то он ошибается. Сходство между Беркли и Шуппе ограничивается лишь тем, что оба они считают весь, так называемый, материальный мир имманентным сознанию. Но строение этого сознания они понимают глубоко различным образом. Беркли считает реки, горы, моря и т. п. только представлениями познающего я, он превращает их в психические состояния познающего индивидуума вроде того, как радость или печаль считаются состояниями того или другого я. Шуппе, наоборот, настаивает на том, что горы, моря, реки, присут-

---

[1]) Там-же стр. 56 с., 62 с; Grundr., стр. 15.

[2]) Erk. Log, стр. 65.

[3]) Там-же, стр. 69.

ствуют в сознании со всею своею телесностью, непроницаемою, наполняющею громадные пространства и т. п., и вовсе не могут быть состояниями я. Тот, кто стал бы насмешливо возражать, что я, вмещающее в себе горы и моря, должно быть громадным, обнаружил бы, во-первых, непонимание теории Шуппе, а, кроме того, смутность своих представлений о я, в особенности об отношении между сознающим я и сознаваемым бытием. Если я есть сосуд, в который вложены сознаваемые вещи, то, конечно, объем сосуда должен быть больше объема вложенных вещей. Точно так же, если я есть точка (как граница пространства), а сознаваемые вещи суть состояния этой точки, то они должны быть непротяженными, как и сама точка. Но эти пространственные представления о я нелепы. Я не есть ни сосуд, ни точка в пространстве, оно ни в каком смысле слова не есть что-либо протяженное[1]).

Кроме того, неправильны представления о сознающем я и сознаваемом бытии, превращающие я в вещь, а сознаваемое — в состояния этой вещи. Традиционное учение о сознании именно таково, и задача Шуппе состоит в том, чтобы построить новое учение о сознании, опираясь только на анализ фактов сознания, а вовсе не на выводы из предвзятых предпосылок о душе, как замкнутой, отграниченной от остального мира субстанции, или о материи, как причине душевной жизни, и т. п.

Сознание всегда есть целое, в котором путем мысленного разложения, путем абстракции можно различить две стороны: я, т. е. субъект сознания, и содержание сознания. Конечно, кроме этих двух элементов необходимо еще нечто третье, именно отношение между ними, благодаря которому содержание сознается субъектом. Чтобы обозначить это отношение, у нас есть только образные выражения, вроде: «обладание в сознании» (im-Bewusstsein-haben), «усваивание», «удерживание». Конечно, под этими образными выражениями следует разуметь «только то, что требуется простым смыслом слова сознание, именно необходимое представление о связи между содержанием сознания и сознающим

1) Gr., стр. 24; Erk. Log. 70—76.

я. о связи, благодаря которой и в которой предмет или содержание впервые есть содержание сознания субъекта (des Ich)» [1]).

Эту связь между субъектом и объектом можно назвать мышлением в самом широком смысле слова. Благодаря этой связи, сознаваемый объект можно назвать содержанием сознания, разумея под всеми этими словами, конечно, не пространственное, а только объектное отношение (отношение объекта и субъекта). Объекты, будучи благодаря мышлению содержаниями сознания, вовсе не становятся вследствие этого частями или состояниями я [2]). Только о некоторых содержаниях сознания, таких, как, напр., моя радость, мое желание, можно сказать, что они суть состояния я, вроде того, как зеленый цвет есть состояние какой-либо вещи, напр., травы [3]). В большинстве же случаев, напр.,когда содержанием сознания служит дом, гора, река, эти содержания вовсе не суть состояния я, они только необходимо связаны с я.

Неопытный глаз может не заметить в этом учении Шуппе о о сознании ничего оригинального. Между тем, отклонение от традиционных взглядов у него громадно. Согласно общепринятым взглядам сознание определенного человека есть совокупность психических состояний этого человека, совершающихся в его душе или обусловленных наиболее сложными физиологическими процессами в его теле. По учению же Шуппе, сознавание чего-либо есть отношение между я и сознаваемым бытием; это отношение нерасторжимо (в каком смысле оно нерасторжимо, об этом будет сказано позже), но это не требует превращения всякого сознаваемого бытия в субъективный процесс, совершающийся в душе человека. Только некоторые содержания сознания: чувства, желания, акты мышления, близки к я настолько, что могут считаться его психическими состояниями, все же остальные содержания сознания человека (воспринимаемые горы, реки и т. п.) соединены с я этого человека только отношением «имения в сознании».

Посмотрим теперь, что такое это я или субъект сознания. Отбросим все содержания сознания, не только воспринимаемые реки,

---

1) Erk. Log., стр. 89 с.
2) Там же, 72; Gr., 18.
3) Gr., 140.

горы, но и чувства, желания, а также это определенное человеческое тело, которое также есть содержание сознания, и перед нами останется я, как нечто не индивидуальное, я, как общее понятие; найденное путем отвлечения от всякого содержания сознания, оно оказывается не конкретным существом, а только абстрактным моментом сознания. В конкретном целом сознания я есть непротяженный, абсолютно простой пункт единства [1]).

«Я», говорит Шуппе, «возникает и становится мыслимым впервые вместе с знанием о чем-либо; оно есть, правда, носитель (der tragende Grund) знания о чем-либо, но всегда находится более на заднем плане» [2]). В самом себе оно не имеет никакого содержания, и все бытие его сводится к «обладанию» объектами. Раньше уже было показано, что этот «обладатель» (субъект) не может существовать без обладаемого им (без объектов) и, наоборот, обладаемое не может существовать без обладателя: субъект и объект «суть только абстрактные моменты первоначального единого целого, которое именно и есть само бытие» [3]), и потому вопрос о том, как они встретились, как субъекту удалось овладеть объектом, не имеет смысла. Упомянутый выше теоретический реализм, стремящийся найти вне сознания причину появления в сознании таких содержаний, как, напр., ощущение цвета, и находящий ее в изменениях глаза, нервов и мозга, не может быть оправдан. Глаз, нервы, мозг и т. п. сами суть уже содержание сознания, содержание восприятия, и потому в них видеть причину, объясняющую, каким образом впервые возникают содержания восприятия, нельзя. Из этого не вытекает, конечно, будто исследования физиологии о зависимости цветов, звуков и т. п. от изменений в зрительном, слуховом и т. п. аппаратах должны быть отвергнуты, их нужно только истолковать иначе, чем это делает теоретический реализм. В самом деле, физиология открывает законосообразную связь между одними и другими данными сознания, между одними и другими

---

[1]) Gr., 19, 24.
[2]) Erk. Log., стр. 94.
[3]) Gr., 23; Erk. Log., 69.

явлениями, а вовсе не между данными сознания и чем-то трансцендентным всякому сознанию [1]).

Субъект сознания, взятый в отвлечении от всякого содержания, лишен каких бы то ни было индивидуальных признаков; это есть не индивидуальное я, присущее не какому-нибудь индивидуальному сознанию, а всякому сознанию, т. е. «сознанию вообще» (Bewusstsein uberhaupt). Чтобы это я было индивидуальным, необходимо присоединение к нему определенных пространственных и временных содержаний сознания, именно чувств, желаний и особенно тела, занимающего определенное пространство и время [2]). Следовательно, индивидуальные (конкретные) сознания состоят, с одной стороны, из различных индивидуальных состояний (чувств, желаний, тел), а, с другой стороны, содержат в себе и общую, всем им тождественную сторону — я, как абстрактный субъект. Необходимо подчеркнуть, что это родовое я — «одно и то же во всех единичных я, а не находится в стольких экземплярах, сколько есть единичных я» [3]).

Кроме родового я, каждому индивидуальному сознанию присущи также состояния, характеризующие «сознание вообще», т. е. сознание, как нечто родовое, надъиндивидуальное. «В том, что всякий находит в себе и знает только как свое восприятие, свою мысль, свое переживание, некоторые стороны могут принадлежать сознанию вообще, которое индивидуум также находит только в себе, а другие стороны получают, если не существование вообще, то все же свой особый вид и окраску из индивидуальности и принадлежать к ее сфере. Последние элементы eo ipso не могут быть одними и теми же для всех индивидуумов, и даже при одинаковости содержания

---

1) Erk. Log., 66—68; Gr. 23 стр.

2) Gr., 18. 25, 27.

3) Schuppe, Begriff und Grenzen der Psychologie, Zeitschrift für imm. Philosophie, I, 1896, стр. 46 с. В переводе на русский язык эта статья Шуппе помещена в IV сборнике «Новых идей в философии», цитата со стр. 13.

существуют в таком количестве экземпляров, сколько есть индивидуумов, находящих их в себе» [1]).

Итак, различные индивидуальные сознания имеют, несмотря на все свои индивидуальные особенности, также и общие стороны. Из этого строения сознания понятно, каким образом несколько наблюдателей могут воспринимать численно одну и ту же вещь, т. е. иметь в кругозоре своих сознаний буквально одно и то же содержание, в восприятии которого могут быть, однако, индивидуальные оттенки [2]). «Это есть не только факт опыта, но нам и понятно также, что лишь вследствие того человечество и возможно и основывается на том, что индивидуальные сознания имеют часть своих содержаний общую, а, с другой стороны, отличаются друг от друга не только различием отрезков мира, сознаваемых каждым из них, но также индивидуальными различиями в окраске и способе понимания общей в их восприятии части мира» [3]). «Общая и согласная часть содержаний сознания именно вследствие этого, очевидно, независима от индивидуумов, как таковых. Зависимо от них и им принадлежит, (со) участвуя в их бытии, все то, что не связано необходимо с общею родовою сущностью и, как вытекающее из особенностей индивидуумов, отнесено нами выше к числу «субъективных» черт, которыми индивидуумы отличаются друг от друга» [4]).

Исходя из этого учения о строении сознания, можно установить понятие первой ступени истины, именно понятие истины, основанной на чувственном восприятии. В составе чувственного восприятия внешнего мира объективный характер имеет все то, что принадлежит «сознанию вообще», а субъективный — то, что принадлежит индивидуальному сознанию, причем в области субъективного находится и ложное, именно то, что обусловлено аномалиею телесных органов или психических функций индивидуума [5]).

Объективную сторону восприятия составляют вещи, независи-

---

[1]) Там же, стр. 48; по-русски, IV сб. «Новых идей в философии», стр. 14 с.

[2]) Gr. 30; Erk. Log., 77 с.

[3]) Gr., 31, 30.

[4]) Gr. 32.

[5]) Gr., 32.

мые от индивидуальных сознаний; из этого, однако, не следует, будто они трансцендентны всякому сознанию: мир восприятия, «правда, независим от всех индивидуальных сознаний, но по своему понятию он мыслим только как объект сознания вообще» (als Object von Bewusstsein uberhaupt) [1]).

Из учения Шуппе о строении сознания вытекает ряд весьма важных следствий. Во-первых, оно дает возможность устранить кантовское деление мира на два царства — явлений и вещей в себе. Построив высшее понятие своей теории, понятие «сознания вообще», Кант, по словам Шуппе, сделал ошибку, не использовав его метафизически, не обратив внимания на то, что «сознание вообще» есть нечто само по себе сущее (an sich Seiendes). Поэтому ему пришлось прибегнуть к допущению Бога и вещей в себе, причем явления превращаются в видимость. Между тем, если «сознание вообще» есть an sich, то оно и есть единственный носитель мира существующих в восприятии вещей, за спиною которых нет никаких сверхчувственных ноуменов. Воспринимаемые вещи можно и при этом учении называть явлениями, но под этим словом следует разуметь лишь то, что они существуют не иначе, как для я, а не то, что они суть обнаружения вещи в себе [2]).

Такое преобразование теории Канта возможно для Шуппе потому, что носителем мира воспринимаемых объектов он считает не индивидуальное, а родовое сознание («сознание вообще»).

Во-вторых, так как индивидуальное сознание состоит не только из индивидуальных переживаний, но и из элементов родового сознания, то не весь состав его есть психическое. Точнее выражая эту мысль в духе Шуппе, не весь состав индивидуального сознания есть предмет психологического исследования. Такие содержания сознания, как горы, реки, моря, независимые от индивидуальных я, не следует ставить на одну доску с переживаниями печали, радости и т. п. Предметом психологии могут быть не сами содержания восприятия внешнего мира, а только вопрос, в силу каких законов в данный момент именно такой,

---

1) Gr., 34.

2) Schuppe, «Das metaphysische Motiv».

а не иной отрезок внешнего мира становится содержанием восприятия такого-то индивидуального сознания [1]).

Даже ощущения не суть сполна внутренние душевные состояния (innerseelische Zustände): «они суть содержания или объекты индивидуального сознания, в которых, как и в других перечисленных объектах, следует различать сторону, принадлежащую индивидууму, и сторону, независимую от него» [2]).

Очевидно, имея в виду тех лиц, которые привыкли словом ощущение называть чисто индивидуальные содержания сознания, Шуппе даже отказывается считать содержания зрительных и слуховых восприятий ощущениями: «согласно первоначальному общему смыслу слова ощущение, при видении и слышании нет вообще никакого ощущения, но видимое и слышимое есть непосредственно со всею своею определенностью содержание сознания» [3]).

В третьих, поскольку некоторые чувственно воспринимаемые вещи вполне независимы от индивидуального сознания, так что одна и та же вещь может быть предметом наблюдения нескольких индивидуумов, теория Шуппе обнаруживает важные черты сходства с наивным реализмом. Шуппе сам обращает внимание на это обстоятельство, но указывает, что его теория в отношении к наивному реализму есть возрождение реализма, освобожденное однако от наивности [4]). Конечно, делая это сопоставление, необходимо иметь в виду, что Шуппе, считая объекты внешнего восприятия независимыми от индивидуального сознания, тем не менее не допускает, чтобы они были трансцендентны всякому сознанию, и вносит их в состав «сознания вообще» [5]).

Рассматривая учение Шуппе, мы познакомились пока только с отношением между Я (субъектом) и объектами, узнали о существовании родового Я и индивидуальных я, а также о том,

---

[1]) Schuppe, Begr. und Grenzen der Psychologie, Zeitschr. f. imm. Ph. I. 1896, стр. 37—76; по-русски, IV сб. «Новых идей в философии», стр. 1—49.

[2]) Там-же стр. 70; в IV сб. «Новых идей в философии», стр. 42 сл.

[3]) Erk. Log., стр. 68.

[4]) Schuppe, Die Bestätigung des naiven Realismus, Vierteljahrsschr. für wiss. Philos., 17, 1893.

[5]) Gr. 34.

что и в содержаниях сознания есть не только индивидуальная, но и родовая сторона. О важнейшем же для теории знания вопросе, о том, что такое мышление, сказано до сих пор еще очень мало. Установлено только, что в самом широком смысле слова отношение между субъектом и объектом, которое обозначено образно словами «обладание в сознании» (im-Bewusstsein-haben) есть уже мышление.

Посмотрим теперь, нет ли еще других проявлений мышления, более специальных. Для этого отличим в объекте все, что дано, от всего, что привнесено обработкою данного, произведенною субъектом сознания. При решении этого вопроса можно наметить два противоположные учения. Во-первых, можно признать, что горы, реки, моря, одним словом, вся система природы есть нечто данное в сознании; в таком случае мышление состоит только в сознании вещей и событий (Sich-ihrer-bewusst-sein) оно сводится лишь к описанному выше «обладанию» объектами в сознании. Во-вторых, можно утверждать, что к области непосредственно данного принадлежат только пространственно-временные содержания ощущений, а все остальное, напр., весь порядок ощущений, формирующий из них систему природы, есть продукт мышления[1]); в таком случае мышлению принадлежит выдающаяся роль в созидании природы.

Которое же из этих учений следует считать правильным? Для решения вопроса Шуппе предлагает следующий весьма интересный метод.

Как сказано выше, неразложимое содержание ощущений, их пространственность и временность несомненно относятся к области данного. Посмотрим теперь, что должно к этим данным присоединиться, чтобы они могли быть вообще сознаваемыми. Все, что играет роль условия возможности для каких бы то ни было данных быть сознаваемыми, есть мышление и, как общее условие, принадлежит не индивидуальному сознанию, а сознанию вообще.

Прежде всего, для сознаваемости какого бы то ни было a необходимо, чтобы в сознании была множественность данных a, b, c, d..., которые отличены друг от друга. Различение же возмож-

1) Erk. Log. 91 c.; Gr. 37 c.

но лишь там, где возможно вместе с тем отожествление, т. е. та где сравниваемые элементы a и b обладают фиксированною п ложительною определенностью, благодаря которой при многокра ном сознавании a оно признается за то же a.

Сознание возможно только при условии, что «всякое впечатл ние должно или совпадать по содержанию с другим впечатлением или отличаться от него» [1]). Понятия «то-же» и «не то-же» непре станно применяются к делу, они суть обнаружение принципи тожества, и так как для сознаваемости каких бы то ни был данных необходим этот принцип. то он и обусловленные им преди каты (тожества. не тожества) относятся к области мышления [2]).

Деятельностью отожествления и различения мышление не ограничивается. В самом деле, отожествлять и различать можно лишь такие данныя, которые сопринадлежны (zusammengehörig), т. е. находятся в необходимой связи друг с другом. Так, говоря «дети — всегда дети» мы имеем в виду под одинаковыми словами различное, необходимо связанное друг с другом (возраст и неопытность, напр.) и содержащее в себе тожественную сторону. Условимся называть всякую необходимую связь какого-либо a с b причинною связью, и формулируем предыдущую мысль следующим образом. Отожествление и различение возможны лишь там, где есть причинные связи. Следовательно, принцип причинности также есть условие сознаваемости какого бы то ни было a, и потому причинное связывание следует отнести к числу проявлений мышления. «Оба вида или принципа мышления, тожество и причинность (сопринадлежность), предполагают друг друга. Отожествления невозможны без предположения какого-либо вида сопринадлежности, точно так же, в свою очередь, понятием сопринадлежности, очевидно, предполагается различение и фиксирование различных положительных определенностей» [3]).

Если выделить мысленно из состава объектов все продукты мышления, т. е. отношения тожества, различия и причинной связи, то останется лишь первично данное, именно — безотноситель-

---

[1]) Gr. 40.
[2]) Gr. 39 c.; Erk. Log. 91 c.
[3]) Gr. 45.

кое наполнение пространства и времени содержаниями ощущений[1]).

Это непосредственно данное характеризуется, «как неразложимое и требующее, чтобы его просто приняли (einfach tecipirt zu werden), не давая о себе никаких дальнейших сведений. Его требованию, мы, конечно, уступаем, так как оно навязывается нам, но всегда, при всякой рефлексии оно рассматривается, как нечто в последней инстанции абсолютно непонятное, как нечто чуждое»[2]).

Понятность и ясность, говорит Шуппе, возникают впервые вместе с работою мышления, т. е. постольку, поскольку первично данное оформлено мышлением и превращено в мир вещей и событий[3]).

Непосредственно данное. т. е. такое, как напр., зеленое, соленое и т. п., можно назвать апостериорным, так как нельзя найти основания, из которого можно было бы заранее усмотреть, что такие содержания должны существовать. Наоборот, тожество, различие и причинная связь априорны, так как заранее известно, что какие бы новые содержания сознания в будущем ни появились, к ним будут приложимы эти предикаты. Апостериорные данные всегда суть ощущения[4]), тогда как априорное не есть ощущение, оно не относится к числу того, что обусловлено раздражением чувствительного нерва («nicht mit zu demjenigen gehört, was der Sinnesnerv bietet»)[5]).

Априорные определения, тожество, различие и причинную связь, можно назвать также категориями. Категории сочетают данное в единство. Следовательно, акт мышления всегда есть акт суждения, именно сознание тожества, различия или причинной связи данного. В каждом суждении субъектом в логическом смысле служат данныя сознания, а предикатом — категории тожества, различия или причинной связи[6]) (напр., суждение «от нагревания тела расширяются» можно, чтобы точно обозначить его логическое строение, выразить так: «нагревание и расширение тела причинно связаны друг с другом»).

---

1) Gr. 35, 38.
2) Erk. Log. 91 c.
3) Там-же 92.
4) Gr. 35.
5) Gr. 36.
6) Erk. Log. стр. 98.

Понятия и умозаключения не суть что либо, по существу отличное от суждений. Понятие есть всегда сочетание признаков, установленное актом суждения. Точно так же умозаключение есть сложное суждение или, наоборот, суждение есть простейшее умозаключение. Связь субъекта с предикатом в каждом суждении имеет такой же необходимый и обоснованный характер, как и связь вывода с посылками. В этой необходимости связи состоит существо всякого мышления. «То, что отчетливо обнаруживается в суждении, как принуждение к сочетанию, и исключает представление о произвольной игре комбинирования, как немышление (Nichtdenken), именно и составляет существенную особенность настоящих процессов мышления». «Сущность суждения состоит в том, что оно выступает, как обоснованное» [1]).

Все умозаключения, напр., «S есть M, M есть P, следовательно, S есть P», основываются на деятельности мышления и прежде всего на принципе тожества [2]). «Принцип причинности создает единства понятий, из которых состоят посылки, и заставляет образовать впервые действительно общие положения, но выводимость нового суждения дается исключительно принципом тожества [3]).

Слова «деятельность» мышления, «оформление» данного и т. п. могут ввести в заблуждение, именно могут подать повод к мысли, будто, по Шуппе, познающий индивидуум имеет дело сначала с безформенными данными и лишь постепенно действуя на них своим мышлением, обрабатывает их. Конечно, это недоразумение.

Мышление не следует хронологически за бытием; непосредственно данное и мышление всегда существуют в сознании вместе, так что предикаты тожества, различия, причинной связи кажутся данными, кажутся наличными в объекте.

«Все, что мышление делает над своим материалом, первоначально не доходит до нашего сознания, как наше дело, но кажется содержащимся в данном. Ведь мы не сознаем мышление, как производимую нами деятельность в обычном смысле этого слова. Только при напряженном размышлении кажется, что мы наблюдаем в себе нечто подобное, но то, что мы замечаем, есть скорее утомление,

---

[1]) Erk. Log. 124 c.; Gr. 38.
[2]) Gr. 48—50.
[3]) Gr. 50.

напряжение вообще: что собственно мы делаем при этом, никто не может сказать. и в конце концов то, что мы можем привести, как продуманное или как имеющуюся мысль, есть результат, появившийся на поверхность как бы сам собою, совершенно без труда» [1]. «Без помощи рефлексии дело я не доходит, как таковое, до сознания, но представляется, как нечто готовое, познаное в объекте» [2]. «Причинное отношение, подобно отношению тожества и различия, часто без ясного знания смысла его рассматривается, как нечто наличное в объектах, т. е. как впечатление, просто дошедшее до сознания вместе со своими частями». Только присоединение рефлексии позволяет нам признать эту связь, «как логический предикат, для которого a и b служат субъектом» (a и b причинно связаны) [3].

Неудивительно, что логические определения даны в сознании сразу вместе с ощущениями: ведь мышление, по Шуппе, есть дело родового, а вовсе не индивидуального сознания. Поэтому трудная для Канта проблема, как апостериорные данные подводятся под категории, проблема, для решения которой Кант создал свое учение о схематизме чистых понятий рассудка, совершенно отпадает в гносеологии Шуппе. «Об особом акте применения этих понятий», говорит Шуппе, «не может быть речи. Кантовское подведение под них наглядно данного заключает в себе вновь всю проблему в нерешенном виде. Ведь эти понятия вообще вовсе не могут быть мыслимы без данного, следовательно, изначала существуют в нашем сознании только в качестве определений данного, определений того, что существует, как тожественное и различное, как причинно связанное с чем либо другим» [4].

Надобно, однако, отметить существенное различие в том, как познается тожество и различие данных, с одной стороны, и причинная связь их, с другой стороны. Всякое данное в сравнении с другим данным тотчас же и без труда усматривается, как тожественное или отличное, тогда как причинная связь познается не так легко. Наблюдая какое либо a, мы a priori знаем наверное, что

---

[1] Erk. Log. 95
[2] Там же 118.
[3] Erk. Log. 158.
[4] Gr. 37.

оно имеет причину, но найти эту причину удается только путем рациональной индукции [1]). Раньше чем заняться вопросом о рациональной индукции, познакомимся подробнее с причинною связью, как связью необходимою, и вообще рассмотрим понятие необходимости.

Чтобы выяснить понятие необходимости, нужно отграничить его от понятия возможности и случая. Но прежде всего нужно установить отношение его к понятию простого бытия, ассерторически высказываемого в единичном категорическом суждении [2]). Это простое бытие, включая сюда также и я (как условие мыслимости мира), не обозначается в суждении, как необходимое; из этого, однако, не следует, будто здесь нет необходимости; открытое утверждение необходимости совершается тогда, когда существует повод отвергнуть предположение о случайности чего-либо. Итак, возможно, что именно тогда понятие необходимости не подчеркивается, когда речь идет о первичной, непререкаемой необходимости, служащей источником всякой другой необходимости. И в самом деле, таково именно простое «это так» («es ist so») мирового бытия.

Правда, само бытие, т. е. то обстоятельство, что вообще что бы то ни было существует, не может быть выведено, как необходимое, ни из какого более первоначального принципа, но, с другой стороны, в такой же мере немыслимо, чтобы мир возник случайно (понятие случая имеет смысл только в н у т р и уже существующего мира), а также немыслимо, чтобы вместо мира было ничто [3]). «Таким образом понятие необходимого сводится к понятию бытия: «это должно быть так, или это необходимо таково» отожествляется с простым «это так». Конечно, такое «это так» следует мыслить не как восприятие, наполняющее данный момент, а безвременно, как восприятие, охватывающее единым взором картину мира в прошлом и будущем» [4]). Эту необходимость всего мирового бытия вместе с его прочным сплошным порядком Шуппе называет п е р в и ч н о ю, так как она есть основание всякой другой необходимости. В виду этого всеохватывающего значения необходимости, ясно, что назы-

[1]) Erk. Log. 161.
[2]) Gr. 64; Erk. Log. 197.
[3]) Gr. 64; Erk. Log. 194—200.
[4]) Erk. Log. 199. c.

вать что-либо возможным или случайным можно только в известном отношении, причем не следует упускать из виду, что в другом отношении это возможное и случайное имеет характер необходимости [1]). В самом деле, возможным называется x в отношении к какому-либо a, или в том случае, когда оно не исключается этим a (возможность из равнодушия), или же в том случае, когда это a служит одним из условий возникновения x (возможность из условия) [2]). Случайным называется событие, возникшее благодаря встрече нескольких рядов обстоятельств, которые, что касается их качества, сами не требуют и не исключают друг друга, т. е. равнодушны друг к другу (напр., взрыв, происшедший вследствие того, что летящая искра попала в бочку с порохом). Но само собою разумеется, такая встреча рядов в конечном итоге обусловлена первичным расположением последних простейших составных частей мира и их первичным движением; а это распределение и движение, говорит Шуппе, «сводится к необходимости, которую я отожествил с бытием (конечно, как содержание сознания). В этом отношении всякое случайное событие оказывается опять необходимым» [3]).

Необходимость, совпадающая с «это так» мирового бытия, служит основанием необходимости в обычном смысле этого слова, именно той необходимости, которая выражается в постоянстве последовательностей и сосуществований. Шуппе называет ее вторичною необходимостью [4]).

Без нее не могут существовать данныя опыта, как данныя сознания. Однако, она не принадлежит к составу чувственного восприятия. «То, что воспринимается в чувственных данных, как объективно наличное, есть все же всегда только определенное число одинаковых последовательностей». Описания того, как причина порождает действие, суть только образные выражения; это «как» остается для нас сокровенным; по крайней мере «что касается внешнего мира никогда не бывает и следа прямого знания о причинении». Знание причинной связи состоит лишь в том, что к воспри-

---

[1]) Erk. Log. 200; Gr. 65.
[2]) Erk. Log. 207 c.
[3]) Там-же 221.
[4]) Там-же 199, 206.

гию временной последовательности присоединяется «непоколебимое ожидание отсутствия исключений»[1]), т. е. убеждение в том, что «где бы и когда бы ни встречалось а, должно встретиться и в». Следовательно, причинная связь есть связь, мыслимая как законосообразная, выразимая в виде общего суждения[2]).

Сама наблюдаемая в опыте временная последовательность а и в, конечно, не могла бы привести к допущению законосообразной связи между ними, если бы a priori не была готова мысль, что всякое данное сознания находится в необходимой, хотя бы и неисследованной нами еще связи с другими данными сознания, предшествующими и последующими[3]). Руководясь этим априорным принципом, мы должны, вследствие невоспринимаемости необходимой связи, прибегать к помощи рациональной индукции, чтобы открыть, какие именно данные сознания причинно связаны друг с другом. Индукция есть не что иное, как силлогизм с разделительною большею посылкою (причина х есть или а, или в, или с; но в и с не могут быть причиною х, как это видно из наблюдений, произведенных по методам согласия, различия и т. п.; следовательно, остается признать, что причиною служит а).

С помощью этого силлогизма удается путем исключения узнать, какое событие служит причиною х[4]).

Однако, не всегда приходится лишь таким окольным путем узнавать, какие явления связаны друг с другом причинно. «Факты внутренней жизни», по крайней мере в некоторых случаях, «могут быть сознаваемы вместе с их внутренней связью»[5]). Так, напр., «доходящее до сознания состояние хотения проявляется как нечто такое, что непосредственно на себя порождает действие»[6]). Поэтому, наблюдая психическую жизнь, часто вовсе не нужно прибегать к индукции, устанавливать сначала закон, т. е. общее правило и таким образом убеждаться в том, что связь а и в необходима. Здесь, как раз наоборот, «необходимость познается прежде все-

---

[1]) Там-же 185.
[2]) Там-же 201—203.
[3]) Там-же 185.
[4]) Gr. 53 c.: Erk. Log. 250 c.; 311.
[5]) Gr. 63, 75; Erk. Log. 186, 242—252.
[6]) Erk. Log. 252.

то и первоначально в единичном случае»[1]). Таким образом, не прибегая к методу исключения, т. е. к рациональной индукции, мы непосредственно узнаем, напр., причины наших чувств, решений и т. п.[2]).

Конечно, и здесь, думает Шуппе, «если есть на лицо необходимость, должна существовать также всеобщность закона, и в чем же она может заключаться?»

Психические реакции обусловливаются не только наличным состоянием a, но и всем составом предыдущей душевной жизни, которая с каждым днем и часом обогащается новыми содержаниями; поэтому в душевной жизни невозможна однообразная повторяемость событий и к ней неприменима формула, пригодная для внешней природы. «где бы и когда бы ни возникало a, возникает также и b». Тем не менее Шуппе полагает, что и в душевной жизни необходимая связь событий имеет характер закона. «Как бы редко ни наблюдалась совершенно одинаковая реакция на одинаковые возбуждения, все же является неотразимым представление, что наступала бы всегда та же самая реакция, если бы промежуточные новые пореживания не повысили или ослабили раздражимость, или вообще каким-либо образом не видоизменили направление реакции»[3]).

Причинная связь или необходимая сопринадлежность бывает трех видов: эмпирическая, элементарная и родовая (begriffliche). Познакомимся подробнее с этими видами связи; рассмотрение их откроет нам глубокие основы строения сознания и, кроме того, дополнит сведения о рациональной индукции.

Необходимою связью могут быть соединены пространственно различные целые явления; связь между ними Шуппе называет эмпирическою. Второй вид необходимой связи есть сопринадлежность элементов явления. Чтобы познакомиться с ним, рассмотрим сначала, что такое — элемент явления.

Анализируя вещи, можно дойти до последних, т. е. неразложимых далее элементов; таковы чувственные качества (цвет, звук и т. п.), пространственная и временная определенность (где, когда). Каждый из этих элементов, взятый в отдельности, т. е. в

---

[1]) Erk. Log. 242.
[2]) Erk. Log. 251; Gr. 75.
[3]) Erk. Log. 244.

абстракции (напр., определенный оттенок красного цвета), не доступен восприятию, не представим, а только мыслим. В самом деле, каждый элемент, выделенный из целого явления, есть уже общее понятие. Так, всякое чувственное качество, отличается, правда, от всех остальных качеств и вообще от всех остальных элементов, но по своему понятию, оно может, будучи точь в точь тем же, находиться бесчисленное множество раз в различных местах и в различные времена [1]) «Только совокупность элементов в действительном явлении есть индивидуальное. Каждый же элемент, если мыслить его сам по себе, и притом без всякого изменения, так, как он явился в действительности, есть вид или видовое понятие» [2]).

Чтобы стать не только мыслимым, но и воспринимаемым, чтобы принадлежать не только к области понятий, но к миру явлений, каждый элемент должен быть связан по крайней мере с двумя другими элементами, именно чувственное качество должно быть связано с пространственною и временною определенностью, и, наоборот, пространственно-временные определения должны быть наполнены каким-либо чувственным качеством [3]). Все три стороны всякого явления апостериорны, хотя, конечно, нельзя отрицать глубокого отличия пространства и времени от чувственных данных, состоящего, напр., в однородности всех частей пространства и времени, также в неустранимости из пространства и времени ни одного места и ни одного момента [4]).

Необходимую сопринадлежность в каждом явлении трех перечисленных элементов сознания Шуппе называет «элементарною необходимостью». Как и всякую необходимую сопринадлежность, он называет ее причинною, однако, иногда в виду упрочившейся в языке привычки придавать термину причинность более узкое значение [5]), он называет необходимую связь сосуществования словами «обусловление» (Bedingen) или «функциональная зависимость» (Funktion) и говорит, что она мыслится

---

[1]) Gr. 79. c.
[2]) Erk. Log. 169.
[3]) Там-же 166.
[4]) Erk. Log. 173—175; Gr. 85—88.
[5]) Gr. 60.

более духовно, чем причинная связь, «на подобие силы договорного обязательства» [1]).

Чтобы установить существование необходимой сопринадлежности элементов, Шуппе прибегает к умственному эксперименту, который вряд ли однороден с описанною выше рациональною индукциею, хотя Шуппе не выделяет его в особую категорию методов обоснования общих суждений. Образцом может служить его рассуждение о том, что чувственное качество необходимо занимает пространство. Отвлечем чувственное качество от занимаемого им пространства. «Хотя мы осуществили эту абстракцию первоначально только на основе одного единственного явления, все же выделенные элементы имеют природу общего понятия, и если мы пытаемся представить себе каждый из них в отдельности от других и замечаем, что это невозможно, то это эксперимент такой же ценности и столь же доказательный, как и всякий другой эксперимент. Он служит доказательством того, что это качество, т. е. не индивидуальное только что испытанное впечатление, а это качество, как общее понятие, не представимо без «где» и «когда». Следовательно, мысль, что эти элементы обусловливают друг друга взаимно, не есть индивидуальный опыт: причинная связь присуща здесь общему, и для ее общего значения не требуется никакого дальнейшего опыта» [2]).

С такими умственными экспериментами мы познакомились уже раньше. К ним прибегал Шуппе для того, чтобы открыть условия сознаваемости какого бы то ни было а; найдя с помощью описанного метода, что тожество и причинная связь суть условия сознаваемости чего бы то ни было, Шуппе рассматривает эти два глубочайшие принципа, как установленные путем индукции [3]).

Третий вид необходимой сопринадлежности, связь видового признака с содержанием родового понятия, Шуппе называет «begriffliche Nothwendigkeit» назовем ее по-русски «родовою необходимостью». Эта связь еще более тесна, чем связь элементов: члены этой связи не только непредставимы, но и немыслимы друг без друга. Так, мысля какой-либо вид цвета, напр., красность, нельзя

---

[1]) Erk. Log. 188.
[2]) Erk. Log. 171, 325.
[3]) Erk. Log. 324; Gr. 58.

при этом не мыслить также содержание родового понятия «цвет», или, мысля треугольник, нельзя не мыслить фигуру [1]). «Родовой момент целиком существует не только фактически, но и по своему понятию лишь в виде, будучи внедренным в него так глубоко и столь проникая его во всех пунктах, что вид без родового момента немыслим». «Видовой момент является как осуществление родового, а родовой, как носящее основание и внутренняя возможность всего видового» [2]). «Понятие общности рода состоит в этом причинном отношении, а не в том, что родовой момент действительно общ многому. Если предлежат многие данные, которым он общ, то (психологически) его легче найти, но если бы даже предлежало только одно данное, и если бы вследствие этого родовой момент не был добыт из нее нами (nicht herausgefunden wurde), все же он был бы на лицо и был бы не менее общим» [3]).

От родового момента (напр., понятия треугольник) зависит то, что существуют лишь такие то определенные виды (напр., прямоугольные, остроугольные, тупоугольные треугольники). Это отношение между родовым и видовым моментами служит основанием возможности классификаций, имеющих научную ценность [4]).

Конечно, все изложенное учение о связи между родовым и видовым моментом относится лишь к тем понятиям, которые можно назвать подлинными родами (eigentliche Gattung, οἰκεῖον γένος) [5]). От них можно отличать неподлинные роды и виды, получающиеся тогда, когда ограничение понятия, т. е. образование видов достигается путем внешнего присоединения признаков. Таковы напр., понятия «круглый предмет» и «красный круглый предмет»; таковы напр., понятие вещи и присоединение к нему признака, указывающего на то, что вещь служит объектом какой-либо психической деятельности (напр., яйцо и яйцо для пасхального подарка); таковы логические понятия, служащие выражением категориальной функции, напр., понятие вещь, качество и

---

1) Erk. Log. 181 c.; Gr. 90—93.
2) Erk. Log. 182.
3) Gr. 91 Erk. Log. 204.
4) Gr. 91.
5) Gr. 91.

т. п., — они суть неподлинные роды в отношении к подчиненным им понятиям эмпирических вещей, качеств и т. п. [1]).

Хорошие образцы подлинных родов можно найти среди понятий, относящихся к «элементам» (цвет, тон и т. п.). Наоборот, примеры неподлинных родов и видов особенно легко найти, рассматривая понятия вещей. Является даже вопрос, могут ли понятия вещей содержать в себе подлинные роды [2]). На этот вопрос Шуппе отвечает утвердительно, указывая условия, при которых может быть достигнута научная классификация вещей. Вещь не есть простая сумма «элементов»; вещь есть совокупность определенных в пространстве и времени данных, причинно связанных между собою, что обнаруживается в совместном движении и покое их, а также в законосообразной, ограниченной рамками определенных возможностей смене качеств [3]). В составе понятия вещи важнейшую роль играет закон причинной связи частей, а не отдельные «элементы». Поэтому построение общих понятий о вещах, на основании отдельных «элементов», напр., цвета, дает лишь неподлинные роды. Для установки подлинных родов вещей нужно отвлекать от их состава закон причинной связи их частей и образовать видовые понятия путем перечисления видоизменений основного закона. Для удачного выполнения этой задачи необходимо иметь знание или хотя бы какие-нибудь предположения о происхождении вещи [4]).

В предыдущем изложении уже намечено учение Шуппе о бытии общего. «Конкретно действительное индивидуально», говорит Шуппе, «тогда как абстрактное всегда есть общее понятие» [5]). Общее, принадлежащее многим, напр., трем конкретным вещам, само не становится вследствие этого многим, напр., не утраивается. Нам трудно понять это только потому, что мы, рассуждая об абстрактном моменте, не сохраняем его абстрактности и мысленно превращаем его в нечто конкретное. «Принимать красноту или цвет, воспринимаемые в трех местах, за три краснoты или три цвета это значит трактовать абстракции краснота и цвет, как нечто

---

1) Erk. Log. 564—576; Gr. 146—148.
2) Erk. Log. 181.
3) Erk. Log. 559.
4) Gr. 148—154; Erk. Log. 581.
5) Gr. 79.

конкретное. И если мое заявление, что воспринимаемое в трех местах есть одна и та же краснота или цветность, возбуждает недоумение, если кто признает непонятным или противоречивым, чтобы одно и то же существовало или было воспринимаемо в трех местах, то это опять таки происходит вследствие того, что абстрактную красноту или цвет трактуют, как нечто конкретное»[1]). Общее не есть субъективное понятие, оно реально, как и конкретное: «абстрактное есть составная часть действительности, и видимость, будто оно в противоположность действительному есть нечто лишь субъективное, возникает только потому, что оно вступает в сознание или удерживается в нем отдельно от остальных элементов или моментов, слагающих действительность»[2]). «Хотя само по себе в отдельности оно не имеет представимого содержания, тем не менее оно действительно содержится в воспринимаемом, оно совоспринимается»[3]). Из конкретного единичного, в котором оно находится, оно извлекается (herausabstrahirt wird) мышлением[4]). Само это единичное, индивидуальное есть не что иное, как комплекс общих элементов[5]). Отсюда становится понятною возможность описанных выше умственных экспериментов, дающих в результате одного наблюдения общее суждение[6]).

Учение о реальности общего должно быть применено также и к родовому сознанию. Взятое в отвлечении от всякого содержания сознания, оно есть абстрактный момент, но этот момент содержится во всяком индивидуальном я, которое становится индивидуальным «этим я только потому, что обладает таким-то определенным в пространстве и времени содержанием сознания»[7]). Опасаясь упрека в гипостазировании понятий, Шуппе подчеркивает, что хотя он и признает реальность родового я, он не

---

[1]) Begriff und Grenzen der Psychologie, Zeitschr. für imm. Ph. 1896, I, 4, стр. 42, в IV сб. «Новых идей в философии», стр. 7 с. Gr. 80; Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, 211.

[2]) Gr. 92; Gr. der Ethik, 210.

[3]) Gr. 91.

[4]) Erk. Log. 204 с.

[5]) Там-же 169, 608.

[6]) Там-же 322.

[7]) Gr. 19, 27; Begr. und Gr. der Psych., 46. Gr. der Ethik, 136.

допускает самостоятельного, отдельного существования этого я: оно существует не иначе, как в связи с конкретными содержаниями сознания, т. е. лишь как момент индивидуальных я [1]).

Заканчивая изложение гносеологии Шуппе, рассмотрим, что он называет истиною. Бытия трансцендентного сознанию Шуппе недопускает, находя противоречие в этом понятии. Поэтому истина не может состоять в соответствии между суждением и действительностью, трансцендентною сознанию. Всякое мышление есть мышление бытия, и, наоборот, всякое бытие есть бытие в мышлении. Отсюда является возможность утверждать, что истина есть суждение, «имеющее своим содержанием действительно сущее» [2]). Необходимо мыслимое и действительное совпадают [3]). Необходимое мышление есть мышление родовое, т. е. одно единственное мышление для всех индивидуальных я, точно так же и действительность есть одно единственное целое, не содержащее себе никаких пробелов и противоречий [4]).

Противоречие между высказываниями, невозможность построить из них согласное, непротиворечивое целое всегда бывает обусловлено вмешательством субъективных факторов, ведущих к заблуждению [5]). Таковы «восприятия и суждения, которые принадлежат индивидуальным различиям единичных сознаний (зависящим от индивидуальных условий их развития, начиная с нуля в пространстве и времени), а не родовой сущности и потому не могут быть объединены в совершенно свободное от противоречий целое не только с теми восприятиями и суждениями, которые происходят из этой родовой сущности, но также и с субъективными восприятиями других индивидуумов и даже с совокупностью объективных восприятий того же субъекта [6]). В случае столкновения двух мнений, противоречащих друг другу, узнать которое из них

---

1) Schuppe, Das metaphysische Motiv.
2) Gr. 169.
3) Erk. Log. 177.
4) Gr. 169; Erk. Log. 650.
5) Gr. 170; Erk. Log. 651.
6) Gr. 171.

есть заблуждение, и которое служит выражением действительности, можно только путем сопоставления их с системою остальных суждений, обнаруживающего, которое из них способно составлять с остальными суждениями согласное целое. Отсюда следует, что истинность суждения, признание его за выражение действительности основывается на отношении его к системе остальных суждений. По мере расширения системы согласных между собою суждений, разрабатываемой согласно «идее истины» [1]), возрастает и доверие к системе; но полная уверенность в обладании совершенною истиною была бы достигнута только при условии окончательного завершения знания, именно если бы была установлена «абсолютно согласная в себе система всего мыслимого и воспринимаемого» [2]).

---

[1]) Schuppe, Was sind Ideen? Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, 1883, 82 том.

[2]) Erk. Log. 670 с.; Gr 170 с., 172—174.

## Сочинения В. Шуппе: [1])

Das menschliche Denken, Berl. 1870.
Erkenntnisstheoretische Logik, Bonn 1878.
Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, Breslau 1882.
Die Normen des Denkens, Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos. VII, 4, 1883.
Die Bestätigung des naiven Realismus. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Avenarius. Там же XVII, 1893.
Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umrisse, речь, Breslau 1882.
Empfindung und Wahrnehmung, Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik, 98. т.
Was sind Ideen? там же 1883.
Begriff des subjectiven Rechts, Breslau 1887.
Das Gewohnheitsrecht, Breslau 1890.
Der Begriff des Rechts, Zeitschr. für das Privat-und öffentliche Recht der Gegenwart, X.
Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik, Berl. 1894, 2 изд 1911.
Begriff und Grenzen der Psychologie, Zeitschr. für imm. Philos. I. 1896.
Die immanente Philosophie und W. Wundt, Zeitschr. f. imm. Ph., 1897.
Der Solipsismus, 1898.
Das System der Wissenschaften und das des Seienden, 1898.
Was ist Bildung? Berl. 1900.
Der Zusammenhang von Leib und Seele, в Grenzfragen des Nerven-und Seelenlebens, XIII, 1902.

---

## Сочинения о Шуппе:

**В. Herrmann.** Schuppes Lehre vom Denken kritisch beleuchtet, диссертация, Greifswald 1894.
**P. Natorp.** Archiv für system. Philos . 1896.
**Вундт,** О наивном и критическом реализме, перев. Водена 1910, по-немецки в «Philosophische Studien» тт. XIII и XII.
Философские изследования, под редакц. **Челпанова,** т I.

---

[1]) Список не полон, пропущены главным образом некоторые сочинения Шуппе по юриспруденции.

**Борецкая.** Имманентная философия и трансцендентная метафизика, Научн. Обозр. 1902, №№ 5 и 7.

**Борецкая.** Солипсизм и «сознание вообще» в имманентной философии. Научн. Обозр. 1902, 8 и 9.

**Amrhein.** Kants Lehre vom «Bewusstsein uberhaupt» und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart. Ergänzungsheft № 10 к «Kantstudien».

**Г. Ланц.** Вильгельм Шуппе и идея универсальной имманентности. Вопр. фил и псих., 1909, декабрь.

Представителями имманентной философии кроме Шуппе можно считать **Р. Шуберт-Зольдерна** (главное сочинение его «Grundlagen einer Erkenntnisstheorie, Lpz. 1884), **А. Леклера** (Leclair, на русский язык переведено А. Ремизовым в 1904 г. его сочинение «К монистической гносеологии») и **М. Кауфмана** (Max Kaufmann, Immanente Philosophie, I кн. (1893), бывшего издателем журнала школы имманентной философии «Zeitschrift fur immanente Philosophie».

**I. Ремке**, которого, обыкновенно, причисляют к представителям имманентной философии и ставят рядом с В. Шуппе, в действительности занимает особое место в развитии современной гносеологии, так как, подобно интуитивизму, понимает область «данного» шире и придает «данному» гораздо большее значение, чем Шуппе.

# Преобразование понятия сознания в современной гносеологии и роль Шуппе в этом движении.

В современной гносеологии весьма интересное и важное явление есть развитие нового учения о сознании. Чтобы оценить роль Шуппе [1]) в этом движении, рассмотрим старое учение о сознании.

Каков состав сознания? Какой характер имеет все то, что входит в сферу сознания и может быть непосредственно усмотрено в нем? — Громадное большинство философов и особенно психологов отвечают на этот вопрос так: сознание есть совокупность *психических* состояний *индивидуума*.

Этот определенный человек, Петр, анализируя *состав* своего сознания, не найдет в нем ничего кроме *психических*, и притом своих *личных* психических состояний, ощущений, чувств, желаний и т. п. В своем сознании человек находит непосредственно только ничтожный уголок мира, именно только самого себя; все транссубъективное находится не только вне я, но и вне сознания этого я, оно (если оно существует) трансцендентно сознанию.

Как возникло такое учение о сознании? — Принадлежит ли оно к числу непосредственно очевидных истин? —

Нет, непосредственная очевидность говорит скорее в пользу *наивного реализма*, т. е. в пользу прямо противоположного понимания состава сознания.

Всем известно, сколько усилий нужно затратить, чтобы заставить человека отказаться от естественного наивно-реалистического миропонимания и усвоить учение, согласно которому, например, видимое мною дерево есть «психическое» дерево, психический процесс в *моей* душевной жизни. Без сомнения, это учение не есть выражение непосредственной очевидности; оно основывается на слож-

---

[1]) Изложение теории знания Шуппе дано мною в предыдущей статье.

ных и разнообразных рядах умозаключений. Эти умозаключения стройно и неумолимо последовательно вытекают из нескольких основных посылок, которые на первый взгляд кажутся безобидными и самоочевидными. Наивный реалист, обыкновенно, начинает с того, что сознательно или, чаще всего, безотчетно соглашается с этими предпосылками и тогда, если только он способен следить за вытекающими из них выводами, он рано или поздно принужден будет признать принудительность этих выводов и отказаться от наивного реализма. Между тем, раньше, чем сдаться, ему следовало бы произвести еще одно испытание доводов противника, именно проверить, правильны ли были основные посылки его.

Исследование основных посылок есть труднейшая задача, особенно тогда, когда приходится вскрывать предрассудки и предубеждения, не высказываемые открыто и не формулируемые точно, но проникающие все мировоззрение, как бессознательные или полусознательные основы его. Наивный реалист слишком наивен и мало философски образован для того, чтобы произвести эту работу. К тому же, именно на почве примитивного наивного реализма зарождаются раньше, чем наивный реалист приступает к оправданию своего понимания истины, те ложные отвлеченные учения, из которых в качестве формально правильного вывода вытекает крушение наивно-реалистической уверенности в том, что наблюдаемые внешние вещи суть подлинный, а не кажущийся внешний мир. Поэтому не от наивного реалиста можно ожидать защиты здравых элементов, имеющихся в его миропонимании, а от тех лиц, которые, подобно автору настоящей статьи, в течение многих лет, под влиянием новой философии и современной науки, держались ложной мысли, будто все непосредственно данное в сознании есть индивидуально-психическое, убедились в том, что это положение приводит к безвыходным тупикам, и догадались обратиться к исследованию его предпосылок с целью проверить, хорошо ли заложен фундамент современной философии.

Важнейшая из этих предпосылок заключается в убеждении, что содержание чувственного восприятия, следовательно, весь материал опытного знания о транссубъективном мире есть продукт причинного воздействия внешнего мира на тело или душу познающего субъекта.

Созданная потребностями практической жизни привычка наблюдать преимущественно материальный мир и, рассматривая физические, химические, физиологические явления, обращать внимание прежде всего на причинные, и, в особенности, механические причинные отношения между вещами, настолько глубоко укоренена в человеческом уме, что мешает непредубежденному исследованию других областей мира.

Обращаясь к столь новому и своеобразному предмету исследования, как сознание, следовало бы внимательно наблюдать его природу и выразить ее особенности в новых понятиях; держась такого метода, не трудно было бы заметить, что между наблюдающим я и наблюдаемыми вещами существует специфическое отношение, глубоко отличное от всех других отношений и, в особенности, отличное от причинного воздействия. Однако, косность человеческого ума, как известно, громадна: вместо того, чтобы производить новые наблюдения, мы стараемся понять и выразить новый предмет посредством старых понятий, например, представить себе отношение между познаваемою вещью и душевным миром наподобие печати, выдавливающей оттиск на сургуче. Теории физики и в особенности наблюдения физиологии, устанавливающей значение функций органов чувств для состава восприятия, поддерживают убеждение в том, будто иначе и нельзя представить себе отношение между вещью и познающим я.

Тысячи фактов, повидимому, неоспоримо говорят в пользу учения о субъективности и относительности восприятий, так что оно начинает казаться нам истиною, сомнение в которой едва ли не есть признак безумия. Сюда присоединяется еще влияние склонности к неорганическому субстанциалистическому мировоззрению, изображающему мир в виде множества отдельных, самостоятельных атомов, монад и т. п., т. е. существ, из которых каждое замкнуто в сферу индивидуально ему присущих состояний и с другими существами либо совсем не сносится, либо вступает в общение только путем внешнего причинного воздействия.

На почве указанных предпосылок вырастает убеждение в том, что весь состав сознания обладает следующими свойствами: 1) все состояния и события, находящиеся в нем, суть психические явления; 2) все они принадлежат какому-либо индивидууму,

Петру, Ивану и т. п.; 3) все они суть переживания этого индивидуума, в таком же смысле ему принадлежащие, как удовольствие или желание: 4) совокупность этих переживаний образует индивидуальное сознание. замкнутое в себе в том смысле, что всякое содержание сознания может принадлежать только одному сознанию и не может войти в состав никакого другого сознания: как «эта» радость переживается только этим Петром и никогда не может стать переживанием другого индивидуума, так и видимое Петром дерево есть «образ», находящийся в его сознании, и не может входить в кругозор никакого другого сознания.

Как известно, такое учение о сознании заводит философию в тупик неразрешимых затруднений и противоречий: следствием его является или субъективный идеализм Юма, превращающий сознание в пучек впечатлений, соединенных только сосуществованием и последовательностью во времени, или же, и это еще наилучший исход, — критицизм Канта, рассматривающий всю данную в опыте природу, как создание человеческого рассудка, материалом для которого послужили ощущения человека, вызванные действием (аффицированием) предмета на человеческую чувственность (восприимчивость).

Этот психологический феноменализм, субъективизм и антропоцентризм полон противоречий. Избавиться от них можно не иначе, как освободившись от привычки выводить наблюдаемые содержания сознания из причинного воздействия вещей на чувственность человека.

Радикальное устранение этой догматической предпосылки приводит к выработке совершенно нового учения о сознании, ведущего при последовательном развитии к полному разрыву с критицизмом Канта.

Сущность этого нового учения, намечающегося самыми разнообразными способами во многих современных исследованиях по гносеологии, заключается в следующем. В сознании есть три стороны: содержание сознания (нечто сознаваемое), субъект сознания (некто сознающий) и отношение между субъектом и содержанием, отношение, которое можно образно обозначить словами «обладание в сознании» (im-Bewusstsein-Haben»). Отношение между сознающим субъектом и сознаваемым содержанием есть нечто специфиче-

ское, не сводимое ни на какие другие формы отношения: оно не пространственное, не временное, не причинное и т. п. Члены этого отношения, субъект и содержание (напр., когда сознаваемое есть видимою мною «колебание этого маятника»), не субординированы, а координированы друг другу: сознавание каким-либо я колебаний маятника состоит не в том, что это я создает колебания маятника, но и не в том, что трансцендентное сознанию колебание маятника служит причиною возникновения в сознании психического образа колебаний; я и колебание маятника могут быть по своему бытию вполне независимыми друг от друга и только благодаря тому, что они вступают в особое отношение друг к другу, они временно образуют сочетание, в котором я оказывается наблюдающим, а колебание — наблюдаемым. Согласно такому учению, сущность знания заключается в этом специфическом отношении, в специфической координации между я и содержанием, а вовсе не в свойствах содержания. Содержание может принадлежать к какому угодно роду бытия, оно может быть психическим или материальным, реальным или идеальным, оно может быть субъективным (принадлежать к сфере душевной жизни я) или транссубъективным, — все эти различия сами по себе нисколько не препятствуют и не способствуют тому, чтобы я вступало или не вступало к таким частям мира в особое отношение координации, в силу которого они становятся сознаваемыми. Функция сознания может выводить познающего индивидуума за пределы его личной душевной жизни, так что объектом сознания могут становиться любые стороны самого транссубъективного мира, напр., материальные процессы. Поэтому необходимо отличать имманентность сознанию и имманентность субъекту сознания: первая может не совпадать со второю. Напр., если субъект А наблюдает пейзаж и испытывает при этом чувство удовольствия, то пейзаж, будучи имманентным сфере сознания А, остается все же трансцендентным в отношении к субъекту сознания (не составляет психического состояния субъекта А), тогда как чувство удовольствия имманентно в обоих отношениях (это есть состояние субъекта А, имманентное сознанию А). Конечно, для того, чтобы развивать учение, что сам транссубъективный мир в подлиннике может вступать в кругозор сознания познающего индивидуума, т. е.

может быть созерцаемым, необходимо отказаться от традиционных представлений о роли физиологических процессов при восприятии и решать эту проблему, напр., в духе Бергсона[1]). Можно утверждать, например, следующее: колеблющийся маятник, отражая лучи света и посылая их в мой глаз, вызывает ряд изменений в моей нервной системе, но эти изменения в моем мозгу не суть причина видимого мною колебания маятника, они суть лишь *повод*, по которому пробуждается деятельность *я*, как духа, повод, в силу которого *я*, как дух, обращаю внимание на *само трансцубъективное* колебание маятника и созерцаю его.

Важнейший результат такого учения о сознании заключается в том, что оно способно дать гносеологическое оправдание *органического* миропонимания. В самом деле, неорганическое (механистическое) мировоззрение, утверждающее, что всякое целое составляется путем внешних отношений из элементов, независимых друг от друга, есть последовательный результат теорий знания, предполагающих, что наблюдаемый предмет слагается в сознании из *ощущений*, обусловленных трансцендентными причинами и, следовательно, индифферентных в отношении друг к другу. Наоборот, если знание есть *созерцание* предмета в подлиннике во всей его *целости*, то отсюда является возможность утверждения, что *целое вещи первее элементов*.

Новое учение о сознании, вроде только что изложенного, действительно вырабатывается в современной философии и психологии; оно постепенно удаляет ее от кантианства, но этот процесс совершается, так сказать, с геологическою медленностью, в значительной мере бессознательно. Участники этого процесса боятся разрыва с Кантом; они стараются во что бы то ни стало выражать свои теории или истолковывать теорию Канта так, чтобы связь с кантианством сохранялась в возможно большем размере. Отсюда получаются наиболее печальные для философа непоследовательности: вырабатывая новое понятие сознания, гносеология отбрасывает догматические предпосылки Канта, но многие выводы, последовательно вытекавшие у Канта из этих предпосылок и потерявшие теперь под собой всякую почву, сохраняются в современной гносеологии и придают ей вид двойственного, искусственного сооружения, имеющего

[1]) См. его «Matière et mèmoire» (есть русский перевод).

смутные очертания, колеблющегося между субъективизмом и отрицанием его, между антропоцентризмом и универсализмом, между панметодизмом и онтологизмом, между релативизмом и абсолютизмом.

Задача этой статьи состоит в том, чтобы обрисовать одну из переходных форм нового понятия сознания, встречающуюся в современной гносеологии.

Теория Шуппе служит для нас образцом переходных форм: она содержит в себе уже явственно очерченный зародыш нового учения, но в то же время сохраняет еще во многих отношениях связь с критицизмом Канта.

Сущность нового учения о сознании, развиваемого Шуппе, если рассмотреть сначала индивидуальное сознание, заключается в следующем: сознание есть совокупность всего того, что находится в некотором особом отношении к я, в отношении, которое, несмотря на свое чрезвычайное своеобразие, близко всем нам знакомо и может быть образно обозначено словами «имение в сознании» [1]).

Это отношение, напр., между наблюдаемым деревом и наблюдающим индивидуальным я, не есть причинное воздействие дерева на я или я на дерево: это есть связь (Verbindung), благодаря которой индивидуальное я делается обладателем, а дерево становится обладаемым. Отношение «обладания в сознании» не похоже также на отношение между вещью и ее свойством: когда индивидуальный субъект сознает «красное», он сам не становится вследствие этого «красным», он имеет в сознании красноту не в том смысле, в каком мяч «имеет» красный цвет. Точно также, когда в кругозор индивидуального сознания вступает дерево, субъект не становится вследствие этого деревом, но, с другой стороны, и дерево не становится психическим состоянием субъекта, оно не утрачивает своей самостоятельной, независимой от индивидуума природы [2]): когда субъект наблюдает дерево, оно по прежнему остается в составе внешнего, транссубъективного мира; дереву не приходится перекочевывать «внутрь

---

1) Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik, 90.

2) Schuppe, Die immanente Philosophie und W. Wundt, Z. für imm. Ph. II т., 1897, стр. 54.

души» познающего индивидуума или посылать туда вместо себя нематериальный «образ», «копию» с себя и т. п.

Из предыдущего вовсе не следует, будто ни одно сознаваемое содержание не может принадлежать субъекту, как его свойство: собственные психические состояния индивидуального я, напр., его желания, чувства и т. п. относятся к этому я так, как свойства относятся к вещи (субъект не может быть красным, но он может быть внимательным, радующимся и т. п. [1]).

Второе отличие этих психических явлений от явлений внешнего мира заключается в том, что всякое психическое явление имеет объект (всякое чувство, хотение, мышление возможны не иначе, как в отношении к какому-либо объекту), тогда как явления внешнего мира, наполняющие пространство и время (напр., цвет), не имеют объекта. Психические явления стоят ближе «к глубочайшей основе я: в самом деле, явления, образующие внешний мир, могут быть содержанием сознания только при посредстве этих психических явлений, только как их объект», следовательно, психические явления суть состояния я, «служащие посредниками между я и вещами внешнего мира» [2]).

Связь между внешнею вещью и наблюдающим ее индивидуальным я, по теории Шуппе, непосредственна. Отсюда являются важные черты сходства между гносеологиею Шуппе и наивным реализмом, указанные самим Шуппе [3]): в самом деле, наблюдаемая вещь есть (вполне или отчасти) сама действительная вещь внешнего мира, а не копия с нее, не психический «образ» или символ, возникший в уме наблюдателя, следовательно, когда несколько индивидуумов, стоя перед деревом, наблюдают его, в кругозоре их индивидуальных сознаний находится буквально одно и то же дерево внешнего мира [4]).

Благодаря такому учению о сознании, Шуппе освобождается от субъективизма и антропоцентризма, столь ярко выраженных в

---

[1]) Schuppe. Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik, § 135, стр. 140.

[2]) Erk. Log., стр. 524, 525 См. также Ueber Wahrnehmung und Empfindung, Zeitschr. für philos. Kritik, 98, стр. 25.

[3]) Schuppe, Die Bestätigung des naiven Realismus, Vierteljahrsschr. für wiss. Phil., XVII, 3.

[4]) Grundr. der Logik, стр. 30. Ueber Wahrnehmung und Empfindung, Z. f. Ph. und ph. Kr., 98, стр. 13 сл.

«Критике чистого разума» Канта. В его теории устранен также психологистический генетизм, кроющийся в кантовском учении о вещи в себе, аффицирующей чувственность человека [1]): никаких «вещей в себе» Шуппе не признает; наблюдаемые вещи он называет явлениями лишь в том смысле, что они существуют в связи с субъектом, а не в том смысле, будто они суть проявления трансцендентного мира.

Громадные отличия от традиционного учения о сознании получились ли в теории Шуппе путем резкого разрыва с прошлым или они выросли из прошлого, сохраняя тесную связь с ним?

Нетрудно показать, что они возникли вторым путем. Теория Шуппе есть преобразование критицизма Канта, сохраняющее в себе многие элементы кантианства, несогласимые с новым учением о сознании; поэтому она во многих отношениях непоследовательна.

Подобно Канту, Шуппе полагает, что все названные вещи существуют не иначе, как в сознании; в каждой из них он находит апостериорную и априорную сторону; каждая вещь слагается из данного многообразия и мышления, которое есть «дело я»; к области данного относятся ощущения, наполняющие пространство и время.

Каким же образом, несмотря на эту близость к Канту, Шуппе освободился от субъективизма и антропоцентризма? Эти результаты достигнуты в теории Шуппе благодаря различению индивидуального и родового сознания, индивидуального и родового я.

Хотя вещи и существуют только в сознании, необходимо помнить, что это сознание, по теории Шуппе, не обязано быть индивидуально-человеческим. Вещи строятся мышлением, но это мышление — не индивидуальное: два человека А и В, наблюдая дерево, имеют в кругозоре своего сознания буквально одно и то же, следовательно, ни А, ни В не может похвалиться, что дерево есть феномен, построенный его мышлением из ощущений, как его индивидуально-психических состояний; содержание вещей складывается из ощущений, наполняющих пространство и время, но Шуппе отказывается считать ощущения (по крайней мере такие, как,

---

[1]) См. о субъективизме, антропоцентризме и психологистическом генетизме «Критики чистого разума» мое «Введение в философию», стр. 199—214, 227—230.

напр., цвета, звуки) внутренними психическими (inner-seelische) состояниями индивидуума [1]).

Таким образом новое и старое в теории Шуппе тесно переплетены: в общих чертах схема конструирования вещей мышлением остается та же, что и у Канта [2]), но это конструирование приписано родовому сознанию, и потому вещи, хотя и мыслятся, как «имеющиеся» в составе индивидуального сознания (так как родовое я находится в составе всякого индивидуального я), все же не превращаются вследствие этого в состояния индивидуума.

Осуществленное Шуппе своеобразное сочетание важных черт наивного реализма с кантианством весьма полезно, как переходная ступень для усвоения нового учения об отношении индивидуума к объекту в акте сознавания. Мысль, что сознаваемый предмет *независим* от сознающего индивидуума, кажется нам под влиянием различных предпосылок невыносимо парадоксальною; нам легче согласиться с нею, допустив, что предмет, *независимый от индивидуума*, *все же остается зависимым от родового сознания*; охватывая и вещи внешнего мира, и индивидуальные я, родовое сознание как бы сближает их друг с другом, и нам становится понятным, что индивидуум может сознавать вещь, не построенную его *душевною* жизнью, а, так сказать, преподнесенную ему в готовом виде родовым мышлением.

Нетрудно заметить однако, что в этой теории нет цельности и последовательности. Учение о родовом сознании создано здесь ради сохранения кантовской схемы построения вещей мышлением и зависимости их от сознания; между тем эта схема теряет смысл с того момента, как признано, что сознание вмещает в себе *весь мир*, так что за пределами сознания нет места для кантовских *вещей в себе*, *аффицирующих* чувственность.

Психологистическое учение Канта о составе данных в опыте вещей из ощущений и мышления, учение, основанное на выводе из ложного понятия «аффицирования», сохранено у Шуппе, между

---

[1]) Schuppe, Grundr., стр. 24; Begriff und Grenzen der Psychologie, Zeitschr. f. imm. Ph., т. I, 1896, стр. 68, в русск. переводе в сборнике «Новые идеи в философии», № 4, стр. 40.

[2]) См. изложение теории знания Канта в моем «Введении в философию», ч. I.

тем как основа этого психологизма, понятие «аффицирования», совершенно исчезла у него.

Рассмотрим подробно эти непоследовательности.

Предполагая, что исходным пунктом для деятельности человеческого познания служит воздействие предметов на нашу чувственность, Кант вполне согласно с этим предположением утверждает далее, что все содержание человеческого знания складывается из ощущений; вполне понятно также отсюда, что все данное в сознании он рассматривает, как неупорядоченное многообразие, само по себе бессвязное, бессистемное. Ясно усматривая, в отличие от Юма, что никакое знание невозможно там, где нет системы, нет связей, отношений и т. п., и замечая, что природа действительно представляет собою систематическое единство, Кант ищет деятеля, способного превратить хаотическое многообразие в упорядоченное целое природы, и находит, что таким деятелем может быть только мышление, именно рассудок, осуществляющий категориальные синтезы. Согласно этой теории система природы складывается, так сказать, из кирпичей, соединенных друг с другом извне железными скобами, проволокою и т. п. внешними скрепами. Материалы, образующие содержание природы (данное многообразие, ощущения), не имеют сами по себе друг к другу никакого тяготения, они не производят друг друга, не превращаются друг в друга, не действуют и не взаимодействуют никак[1]); систематическое целое получается из них только благодаря рассудку, который пользуется ими, как строительными материалами, и прикладывая одно данное к другому различными способами (согласно категории причинной связи, единства, субстанции и принадлежности и т. п.), создает из них совокупность вещей и процессов природы. Следовательно, система природы получается не путем организации, а путем упорядочения. Такая система имеет мертвенный характер, но это обстоятельство не особенно пугает читателя »Критики чистого разума», так как он знает, что, по Канту, природа, как предмет знания, есть только явление, только надстройка над миром подлинного бытия, над царством жизни вещей в себе.

---

[1]) См. мое «Обоснование интуитивизма», 2-е изд., стр. 113—118, также мое «Введение в философию», стр. 133—144.

В самом деле, нельзя себе представить мир, в котором все было бы мертво, в котором вовсе не было бы органически-цельного, самодеятельного, развивающегося бытия. Но можно допустить, что на основе подлинного бытия строится еще слой мира, менее ценного, несамостоятельного, сколоченного из различных обломков, лишенных внутренней связи. Такой именно характер имеет кантовский мир явлений и, повторяем, с этим можно еще помириться, допуская, вместе с Кантом (речь идет о подлинном, историческом, а не модернизованном Канте) существование царства вещей в себе. Является только вопрос, почему же тот мир, который необходимо должен существовать для того, чтобы были возможны явления, Кант считает непознаваемым и, наоборот, все познаваемое изображает в виде какого-то выпота из мира вещей в себе. Это основное противоречие системы Канта объясняется, как уже сказано выше, догматическими предпосылками новой философии, склоняющими к мысли, будто знание о внешнем мире возникает благодаря причинному воздействию вещей на познающего индивидуума, вследствие чего в кругозоре сознания появляется не само подлинное, живое бытие, а только ощущения индивидуума, мертвый, разрозненный материал знания, из которого мышление впервые должно построить образы вещей.

Кроме этой предпосылки, есть еще одно основание, почему Кант убежден в том, что познаваемые вещи строятся самим мышлением.

Наблюдаемый мир может образовать систему природы лишь в том случае, если элементы его связаны друг с другом разнообразными отношениями. Но весьма многие отношения, например, те, которые кроются под словами «больше», «и», «похожий» и т. п., кажутся чистым продуктом мышления. Повидимому, в том, что дано сознанию, в каком-либо множестве acbmnr, ничего соответствующего смыслу слова «и» нет, и только благодаря мышлению субъекта, соотносящему a с b, m с n, создается смысл выражений a «и» b, m «и» n. Отсюда является склонность воображать, будто всякое отношение создается по этому типу: в сознании даны сами по себе бессвязные a, b, и только тогда, когда к ним присоединяется нечто третье, высшее, именно мышление, оно

охватывает их вместе, сопоставляет друг с другом определенным образом и создает отношение между ними.

Посмотрим теперь, насколько подобные представления о построении познаваемых вещей обязательны для Шуппе и обоснованы в его теории.

Первично данное в сознании, по Шуппе, суть ощущения в пространстве и времени, по крайней мере, во всех тех случаях, когда речь идет о восприятии внешнего мира. Он называет их чувственными данными, имея в виду зависимость их от раздражения чувствительного нерва[1]).

Под этими утверждениями кроется старое учение о сознании, согласно которому данные сознания (данные опыта) получаются не иначе, как вследствие воздействия трансцендентных вещей на органы чувств субъекта, следовательно, не иначе, как в виде ощущений.

Между тем Шуппе не признает никаких трансцендентных сознанию вещей, данные сознания он не сводит ни к каким причинным воздействиям на сознание; он указывает на то, что сами органы чувств и нервная система суть уже данные сознания и, следовательно, на них нельзя ссылаться для объяснения того, каким образом в сознании впервые являются данные. Отсюда ясно, что в теории Шуппе никак не может быть обоснована мысль, будто все данные внешнего мира всегда суть ощущения (в пространстве и времени). Это утверждение есть не больше, как отрицательное психологистическое наследие «Критики чистого разума». Оно придает теории Шуппе позитивистический характер, так как ведет к отрицанию „ нечувственного опыта, нечувственного бытия и т. п. Однако не следует упускать из виду, что у Канта эта мысль была правильным выводом из догматической предпосылки, между тем у Шуппе предпосылка отброшена, а вывод сохранен, хотя потерял уже какое бы то ни было право на существование.

В составе сознания, по Шуппе, есть мышление и бытие. Что же относится на долю мышления, и что на долю бытия? —

Сознаваемые вещи не суть чистое бытие, по учению Шуппе: они — продукт бытия и мышления. Очищенное от мышления бытие

---

[1]) Schuppe, Grundriss der Erk. und Logik, стр. 36.

есть первично-данное, именно упомянутые выше содержания ощущений, стоящие в пространстве и времени без связи друг с другом (beziehungslos) [1]). Это бытие, говорит Шуппе, есть нечто чуждое нам, непонятное, навязывающееся, неоформленное; понятность и ясность возможны лишь постольку, поскольку к первично данному присоединяется работа мышления, которое есть «дело я» [2]).

Итак, перед нами опять кантовская схема: вещи состоят из материала и формы; материал есть бессвязная груда элементов, равнодушных, чуждых друг другу; лишь постольку, поскольку «я» (родовое сознание) налагает на них скобки, связывающие одни из них с другими определенными способами, из них получаются горы, реки, деревья, и вообще система природы. Природа состоит из кирпичей, соединенных внешнею для них силою: она мертвая.

Между тем непосредственному наблюдению природа представляется совершенно иначе: когда волны морские с ревом бьются о гранитный мол и разбивают о него в щепы бревно, когда пламя, охватывая деревянный дом, пожирает его, все содержание этих вещей представляется нам участвующим в производимом действии и определяющим его: здесь нет прикладывания кирпичей друг к другу, здесь порождение нового содержания из старого. Нечего и говорить, что жизнь растительных и животных организмов в еще большей степени представляется нам, как само себя организующее целое, не сложенное из кирпичей.

Кант, в силу указанной выше предпосылки, не мог допустить, чтобы природа, вступившая в кругозор сознания познающего индивидуума, сама себя организовала: он утверждал, что никакие связи, никакие соединения не могут быть даны в восприятии [3]), следовательно, ему приходилось предполагать, что вся организованность наблюдаемой природы есть продукт мышления наблюдателя. Но почему Шуппе держится той же самой схемы? — Утверждая, что два индивидуальные сознания могут иметь в своем кругозоре буквально (численно) одно и то же содержание ощуще-

---

[1]) Там же. стр. 35.

[2]) Erk. Logik, стр. 148, 95.

[3]) Кант «Критика чистого разума», перевод Н. Лосского, стр. 87.

ния, например, один и тот же цвет, Шуппе тем самым расчищает путь для утверждения, что и сама связность, системность вещей дана в восприятии индивидуальному сознанию точь в точь так же, как цвет или звук. Необходимость такого понимания объективной стороны восприятия для теории Шуппе очевидна, если принять в расчет, что два наблюдателя, воспринимающие одно и то же дерево, могут начать или закончить свое наблюдение не одновременно. В полном согласии со своею теориею индивидуального сознания Шуппе сам указывает на то, что причинная связь, тожество и различие кажутся непосредственно данными, принадлежащими к составу бытия так же, как цвет или пространственная форма.Но в таком случае отпадают всякие основания расколывать природу на первично данное бытие, с одной стороны, и мышление, как дело сознания, «как дело я», с другой стороны: исходя из учения о сознании, как отношении между субъектом и объектом, Шуппе мог бы утверждать, что вещи вообще вовсе не строятся сознанием, что природа сама организует себя, а дело сознания сводится лишь к тому, чтобы «иметь в виду» вещи. Вместо того, чтобы вступить на этот новый путь, совершенно порывающий с кантианством, Шуппе создал нечто среднее, сочетающее в себе новизну со стариною: над индивидуальным сознанием он надстроил родовое сознание и в него вложил схему кантовской гносеологии.

Наиболее слабая сторона кантианства, складывание природы из двух элементов, чуждых и внешних друг для друга, сохраняется в теории Шуппе и даже проявляется в еще более яркой форме благодаря тому, что Шуппе относит тожество и различие к числу категориальных функций мышления на ряду с причинною связью. На этом примере удобнее всего выяснить указанный недостаток кантианства, и потому рассмотрим его подробно.

Для сознаваемости какого бы то ни было a необходимо, говорит Шуппе, чтобы в сознании было дано многое, напр., a b c d, отличное и тожественное в отношении друг к другу. Без сомнения, здесь указано важное условие возможности знания. Заметим только, что оно должно быть расчленено на два условия: 1) усмотрение различия наблюдателем, и 2) наличность различия в наблюдаемом. Возьмем конкретный пример и установим, можно ли оба эти усло-

вия рассматривать в одном и том же смысле, как дело я, как проявление мышления.

Положим, наблюдатель подходит три раза к вазе с фруктами, на который лежит в первый раз желтое, во второй раз — зеленовато-желтое и в третий раз — красное яблоко; яблоки эти по форме одинаковы, так что отличить их можно лишь по цвету. Если наблюдатель недостаточно внимательно и энергично производит сравнение, т. е. различение и отожествление, то легко может случиться, что различие между первым и вторым яблоком для него останется *незамеченным*: он вообразит, будто перед ним было *одно* яблоко, на которое только он взглянул *два* раза. Эти различения и отожествления *психология* издавна рассматривает, как проявления деятельности мышления, как дело сознания или, скажем лучше, как дело я. Конечно, речь идет об индивидуальном я и об его индивидуальной деятельности различения, которая осуществляется согласно принципу тожества, но сама не создает этого принципа и не вносит тожества или различия в наблюдаемые вещи: хотя бы я и *не усмотрел* различия между первым и вторым яблоком, различие между ними *существует*.

Рассмотренная нами деятельность мышления, именно деятельность сравнивания, есть индивидуально-психический процесс, следовательно, *субъективное* условие возможности знания. Обратимся теперь ко второму условию, именно к самому принципу тожества и к наличности тожеств и различий в самих наблюдаемых вещах. Без сомнения, это есть *объективное* условие возможности знания; переходя к нему, мы вступаем в совершенно иной мир, чем индивидуальная деятельность мышления: мы рассматриваем теперь не мышление индивидуума, а то, что он мыслит (объект), то, на что направлена его деятельность сравнивания, усмотрения и т. п. Кто не достаточно ясно различает субъективную и объективную сторону знания, тот естественно склонен, признав субъективную деятельность отожествления и различения мышлением, утверждать, что и объективное различие и тожество суть также мышление, также «дело я», дело сознания. Но в таком случае необходимо признать, что и сами объективно различные *содержания* суть продукт мышления; в самом деле, нельзя себе представить, чтобы, например, красность и зеленость были *данными* для мышления, а различие между ними было продуктом мыш-

ления: вне различий нет никакого содержания у самого того материала красности, который отличен от зелености; поэтому, если признано, что различие есть дело мышления, то приходится признать, что и само различающееся тоже есть дело мышления. В таком случае природа есть цельное, единое порождение одного начала, а вовсе не постройка из кирпичей, которые сами по себе равнодушны друг к другу, и только благодаря присоединяющейся к ним извне силе цемента и железных скоб скреплены друг с другом.

Среди современных гносеологий, вышедших из Канта, такое учение о природе развивает теория Когена, и в этом ее громадное превосходство перед теорией Шуппе.

Допустим, что начало, творящее и форму, и содержание природы, можно назвать словом мышление. Во всяком случае очевидно, что такое мышление не есть дело индивидуального человеческого сознания. Шуппе отнес мышление за счет родового сознания, но он не усмотрел, что такое мышление должно быть источником всего состава природы, и попытался понять ее, как продукт сочетания бытия и мышления. В результате должна была пострадать одна из сторон. В теории Шуппе пострадало бытие в том смысле, что нельзя указать определенно, какое именно значение придает Шуппе этому термину.

Начиная исследование, Шуппе, хотя и говорит о неразрывности мышления и бытия, все же противопоставляет их друг другу и считает их составными частями мирового целого. «Несмотря на описанную неразрывность обоих составных частей», говорит Шуппе, «между ними существует наиболее резкая и непримиримая противоположность, какая только может быть представлена; никогда одна сторона не может превратиться в другую, между ними нет посредства; это абсолютно две части, и мы не можем не называть каждую из них особым именем, как если бы это были две самостоятельные, независимые друг от друга вещи» [1]).

После таких заявлений, казалось бы, необходимо называть словом бытие только первично-данное, но мы уже знаем, что, по Шуппе, первично-данное есть лишь бессвязное многообразие красноты, твердости, солености, пространства и т. п.

---

[1]) Erk. Logik, гл. IV, Denken und Sein, Subject und Object, стр. 26 сл

Называть эти обрывки словом бытие странно, и потому неудивительно, что Шуппе предпочитает называть их только словом «данное», а слову бытие придает другое значение, именно, он называет бытием все первоначальное целое мира, в котором я, мышление и «данные» суть лишь абстрактные моменты[1]). Но в таком случае противополагать мышление и бытие, как «absolut zwei», нельзя, потому что мышление оказывается составною частью бытия.

Деятельность, создающая причинные связи, обусловливающая тожество и различие, явным образом не принадлежит индивидуальному я. Шуппе приписывает ее родовому я. Но почему же она вообще должна быть непременно делом какого-либо я, какого-либо сознания? Единственный довод в пользу этого утверждения заключается в том, что причинные связи и т. п. суть условия сознаваемости каких бы то ни было «данных». Однако этот довод не убедителен. Бесспорно, для того, чтобы данное а было сознаваемым, оно должно обладать некоторым строением; но это строение может быть создано не чьим-либо мышлением, а быть принесено с собою самим этим а, и тогда дело я сведется только к тому, чтобы вступить в отношение обладания (im-Bewusstsein-Haben) к этому а. Сам Шуппе признает, что так осуществляется сознавание первично «данного» и таким образом подрывает силу тех доводов, посредством которых старается установить, что форма объекта создается мышлением.

О Канте можно сказать, что он под влиянием онтологических предпосылок преувеличил значение субъективного фактора, предположив, что сознание строит свои объекты. Его преемники, в роде Шуппе, стараясь освободиться от субъективизма, выполняют эту задачу так: кантовскую схему построения объекта они переносят из микрокосма индивидуального сознания в макрокосм родового сознания; эта замена микро-субъекта макро-субъектом не ослабляет кантовского переувеличения роли субъективного фактора и только умножает количество необоснованных утверждений. Рассмотрим с этой стороны прежде всего учение Шуппе о том, что предметы могут существовать лишь имманентно сознанию. Го-

1) См. Grundr. 23, 34; Erk. Log. 31—38.

ры, реки, моря, правда, независимы от индивидуальных сознаний, но по самому понятию своему, думает Шуппе, они мыслимы только как объект «сознания вообще». В теории Канта связь между сознанием и объектом нерасторжима: это необходимо требуется его онтологическою предпосылкою, которая приводит к превращению наблюдаемых вещей в явления познания. Но Шуппе свободен от этой предпосылки; мало того, он оторвал уже вещи от индивидуального сознания и вообще усмотрел, что сознаваемые вещи не суть свойства или состояния я. Почему же они не могут существовать независимо от какого бы то ни было, даже и родового сознания? — Все представители имманентной философии в самом начале своих гносеологических исследований так отвечают на этот вопрос: сознание и объект нерасторжимо связаны друг с другом; сознание есть обладание, а обладание возможно только в том случае, когда есть нечто обладаемое; точно также и, наоборот, предмет не может существовать трансцендентно сознанию, так как допущение такого предмета есть мышление о никем не мыслимой вещи, что противоречиво [1]).

Итак, повидимому, доказано, что связь между сознанием и предметами его нерасторжима в обе стороны. Однако, если присмотреться внимательнее, то окажется, что доказано лишь первое положение, но не второе: без сомнения, сознание не может существовать без какого-либо сознаваемого нечто, но чтобы всякое нечто обязано было всегда находиться в сознании, это вовсе не очевидно. Скорее, наоборот, лицу, не занимающемуся философскими исследованиями, кажется самоочевидным, что существуют вещи, трансцендентные сознанию, и утверждение Шуппе, что в этой мысли есть внутреннее противоречие, показалось бы большинству людей софизмом. Нельзя однако не согласиться с тем, что опровержение довода Шуппе требует большого труда.

Здесь будет лишь вкратце намечено возражение против Шуппе; сущность его может быть вполне ясною только при обстоятельном знакомстве с теорией сознания, развиваемою интуитивизмом [2]).

---

[1]) Grundr. стр. 34.

[2]) Н. Лосский, Введение в философию, стр. 231—269, и статьи «Идея бессмертия души, как проблема теории знания, «Гносеологическое введение в логику».

Необходимо различать субъективную (индивидуально-психическую) и объективную сторону знания, не сливать эти две стороны в одно целое и не переносить по недосмотру свойств субъективной стороны на объективную. Субъективная сторона слагается из психических состояний познающего субъекта (таковы, напр., напряжения внимания при познавательном акте). Без сомнения, она не может существовать отдельно от субъекта сознания. Наоборот, объективная сторона (напр., река, ставшая предметом моего внимания), попадающая в кругозор сознания благодаря тому, что субъект вступил к ней в некоторое особое отношение, вполне независима от субъекта сознания и от того отношения, которым создается сознавание: она не есть состояние субъекта; она ни в каком случае не обусловлена им причинно и никак не подчинена ему. Это особенно ясно, если принять в расчет, что субъективная сторона знания (напр., внимание) осуществляется во времени, и это время не обязано совпадать с временем предмета знания: акт знания может длиться одну секунду, а предмет знания может быть многовековым процессом или же может принадлежать к царству сверхвременного, вечного.

Выше было указано, что предметы внешнего мира, даже и будучи имманентны сознанию, остаются трансцендентными в отношении к субъекту сознания. Теперь необходимо пойти дальше и признать, что по своему существованию они трансцендентны также и в отношении к сознанию и только могут временно становиться имманентными сознанию в смысле созерцаемости (могут становиться имманентными в интенциональном смысле). Таким образом достигается решительное освобождение от преувеличений роли субъективного фактора в знании: ни микро-субъект, ни макро-субъект не строит объекта; объективная (а вместе с тем и логическая) сторона знания вся принадлежит самому познаваемому предмету, и роль субъекта вся сводится лишь к тому, что он присоединяет предмет к кругозору своего сознания (и совершает акт различения, т. е. анализа путем сравнения). Вместе с тем гипотеза родового сознания оказывается совершенно излишнею в гносеологии. Правда, в ее составе есть один ценный элемент, именно, учение о родовом я, но это учение имеет значение лишь для социальной психологии, этики, теории права и т. п., а вовсе не для

гносеологии, которая исследует истину, т. е. нечто независимое ни от каких я.

Посмотрим теперь, какое учение о я развивает Шуппе. — В «Критике чистого разума» Канта я есть трансцендентальное единство апперцепции; это не субстанция, не существо, это только функция объединения многообразия по тожественным правилам. Такое учение, хотя и противоречит данным самонаблюдения, вполне естественно вытекает у Канта из его онтологической предпосылки: я, как вещь в себе, и внешний мир, как совокупность вещей в себе, остаются у него непознаваемыми, мир сознания состоит только из чувственных данных и функции объединения их, функции, носитель которой непознаваем, так что она известна только, как функция.

Такого учения не может придерживаться философ, усмотревший, подобно Шуппе, что сознание есть прежде всего im - Bewusstsein-Haben, т. е. особое отношение обладания. Такое отношение обладания не может существовать между «данными» и функцией объединения их; нельзя также утверждать, что оно существует между одними «данными» и единством других данных, так как в таком случае оно было бы производным явлением в сознании, тогда как Шуппе считает отношение обладания основною чертою сознания. Остается, следовательно, утверждать, что это отношение существует между «данными» и таким субъектом, таким я, которое само не есть только отношение. Разницу между этим учением и учением Канта можно пояснить с помощью следующего образа. Представим себе линии, радиусами расходящиеся из одного центра C вплоть до пересечения с перпендикулярными к ним чертами m, n, r, t. Черты m, n, r, t символически выражают многообразие, а радиусы — объединение его. Согласно учению Канта радиусы расходятся так, как если бы существовал тожественный центр C, но в сознании нельзя найти такого центра, доступного знанию[1]); поэтому познаваемый субъект сознания есть только единство многообразия.

Другое рассматриваемое нами учение состоит в том, что тожественный центр C, отличный от единства многообра-

[1]) Кант, «Критика чистого разума», перевод Н. Лосского, стр. 380.

зия и обусловливающий это единство, существует в сознании и может быть найден путем анализа сознания. Это второе учение необходимо для всех тех теорий, согласно которым сознавание есть прежде всего отношение обладания. И действительно, можно заметить, что Шуппе склонен к этому второму учению о я. В статье «Понятие психологии и ее границы» он выделяет путем отвлечения из состава сознания чистый субъект, как тожественного носителя и «обладателя» всех содержаний, как абсолютную и неделимую точку совпадения и единства их; он говорит, что этот момент сознания не может существовать без определений, но все же «наша рефлексия неизбежно должна обратиться также и к этому моменту. Он исчезает без следа, если его мыслить совершенно без определения; при определениях же он не устраним, как определяемое, и дается в мышлении одновременно с определением. Поскольку удается мыслить этот момент в абстракции от всех его определений, как всегда тожественного их носителя, как Idem, постоянно в них пребывающий, он оказывается абсолютно неделимым; это есть абсолютное единство, абсолютная точка совпадения и единства» [1]). Под этим учением о я кроется страшный для кантианца призрак метафизики, поэтому нельзя надеяться найти у Шуппе точную и решительную формулировку его: метафизика для современного философа — то же, что жупел для московской купчихи.

Философ, усматривающий существование я, как реального элемента действительности, обыкновенно усматривает вместе с тем и жизнь я, как нечто цельное, органическое, т. е. не низводит ее лишь на степень познавательного явления, конструированного мышлением из данного многообразия. Склонность признавать органическую цельность жизни я замечается у Шуппе; это — заслуга его перед психологиею, но в его гносеологии она ведет к ряду непоследовательностей, в высшей степени характерных, вскрывающих основные недостатки кантианской схемы знания. Шуппе резко различает знание о внешнем мире и знание индивидуума о собственной душевной жизни путем самонаблюдения.

---

1) Zeitschr. für immanente Philosophie, 1896, стр. 45. Русский перевод напечатан в сборнике № 3 «Новых идей в философии» (цитата со страницы 11).

Причина и действие во внешнем мире не соединены, по словам Шуппе, для нашего наблюдения никакою внутреннею связью; «как» причинения остается для нас скрытым (verborgen). Поэтому знание о причинной связи внешнего мира вырабатывается только на основании многократных наблюдений, по методу рациональной индукции, путем исключения[1]). Наоборот, события душевной жизни индивидуума, говорит Шуппе, нередко бывают даны в самонаблюдении вместе с их внутреннею связью, так что связь причины и действия здесь зачастую может быть познана из единичного наблюдения[2]). Так, напр., «доходящее до сознания состояние хотения проявляется как нечто такое, что непосредственно из себя порождает действие» (als das unmittelbar die Tat aus sich Erzeugende) [3]), все же события внешнего мира воспринимаются, как «вполне друг от друга обособленные (getrennt) и различные» [4]).

Без сомнения, описанное Шуппе порождение действия из хотения вовсе не похоже на кантианское категориальное связывание (упорядочение); если бы Шуппе заметил это, он принужден был бы признать, что в его гносеологии намечены два toto genere различные типа знания: знание о вещах внешнего мира, созидаемых мышлением из отрывочных данных, и знание о внутреннем душевном мире, в котором нет разрозненности, который отличается сплошною внутреннею цельностью[5]). Однако Шуппе не разработал подробно учения об этом втором виде знания, и потому намеки на существование его, правда, свидетельствуют о правильном чутье действительности у Шуппе, но вносят противоречие в его теорию знания.

Особенно интересны замечания Шуппе о том, что wie (как) причинных отношений внешнего мира всегда остается «скрытым» для наблюдателя. Как будто нео-кантианец, отрицающий кантовские вещи в себе и утверждающий, что понятие явления коррелативно только познающему я (вещи суть явле-

---

[1]) Erk. Log. 185 с., 250 с., 311, Grundr. 53 с.
[2]) Gr. 63, 75. Erk. Log. 186, 242—252.
[3]) Erk. Log. 252.
[4]) Там же стр. 250.
[5]) См. разсуждения Шуппе о свободе, Erk. Log. 251 с.

ния, потому что они существуют только для я, а не потому, что они суть обнаружения вещей в себе), имеет право говорить о чем-либо сокровенном, стоящем за спиною наблюдаемых явлений!

Присматриваясь к таким заявлениям и к учению Шуппе о психической жизни индивидуума, приходишь к мысли, что Шуппе, хотя и отвергнул на словах вещи в себе и нигде не говорит открыто о трансцендентном сознанию мире, на деле сохранил его, как подпочву своей философии. Безотчетно руководящая им схема мира такова: в глубине находится непознаваемый и нигде не упоминаемый трансцендентный сознанию мир, а на поверхности — исследуемый мир родового сознания и индивидуальных сознаний; психическая сторона индивидуального сознания цельна, едина и вся насквозь видна повидимому, потому что не слагается из трансцендентно обусловленных данных; наоборот, система вещей внешнего мира конструируется мышлением (родовым сознанием) из разрозненных материалов, полученных от трансцендентного сознанию мира: поэтому в сознании вещей внешнего мира приходится наталкиваться на «сокровенное», приходится часто говорить о «загадках бытия», напр., касаясь вопроса о происхождении чувственных качеств[1]), о выведении духовной жизни и сознания из чего-либо более первоначального и т. п.[2]). Все эти «загадки» указывают на то, что сам Шуппе не считает жалкий мир явлений, конструированных мышлением из чувственных качеств, последним и единственным миром. Скорее, наоборот, этот мир именно потому и лишен внутренней связи между своими содержаниями, что он есть лишь налет над другим, более глубоким миром. Но говорить открыто об этом мире гносеология Шуппе воспрещает, опасаясь тех противоречий, которые характерны для «Критики чистого разума» Канта. Вследствие этого, учение о строении сознаваемых вещей из внутренно бессвязных данных оказывается лишенным всякой основы: оно не опирается ни на вывод из предпосылок, ни на прямое наблюдение.

В заключение рассмотрим, как Шуппе решает проблему отношения между необходимою и законосообразною связью. Если по-

---

1) Erk. Log. 175.

2) Там же стр. 237—360.

дойти к этому вопросу, не исходя ни из каких предвзятых предпосылок и занимаясь только анализом самих исследуемых понятий, то нельзя не придти к мысли, что понятие необходимой связи более *просто*, чем понятие законосообразности, первое относится ко второму, как род к виду; в самом деле, законосообразная связь между A и B всегда есть вместе с тем и необходимая связь; наоборот, необходимая связь A и B еще не есть тем самым законосообразная; она становится такою лишь при условии, что A не индивидуально, что оно повторимо; иными словами, существует два вида необходимой связи — индивидуальная и законосообразная. Далее, понятие необходимой связи есть *более основное* в нашем знании, чем понятие законосообразной связи: простая повторимость связи A и B не дает права признать ее законосообразною; только в том случае, когда известно, что A и B связаны друг с другом необходимо, и когда A сверх того повторимо, возникает право признать связь законосообразною. Итак, от знания необходимости мы переходим к знанию законосообразности, а не наоборот. Такое понимание отношения между необходимостью и законосообразною связью невозможно для гносеологических систем, утверждающих, что познаваемые вещи суть только комплексы ощущений, возникающих в сознании под влиянием трансцендентного причинного воздействия. Согласно этому учению все данные опыта бессвязны; при *однократном* наблюдении нельзя заметить никакой необходимой связи между A и B; они соединены между собою лишь отношением *временной последовательности или сосуществования*[1]). Понятие необходимой связи может при этих условиях возникнуть только, как следствие многократного повторения одних и тех же наблюдений, т. е. в форме *психологического принуждения*, вызванного упрочившеюся *ассоциациею* идей. Итак, согласно этой теории, повторения наблюдений суть источник, одновременно, как понятия необходимости, так и понятия законосообразности. Понятие необходимости, вырастающее только на почве ассоциаций идей, само собою разумеется, не может быть отделено от понятия законосооб-

---

1) См. подробно об этом мое «Введение в философию», стр. 72—82.

разности. Нетрудно однако вскрыть то, что в этой теории, напр., в учении Юма, недоговорено.

Кроме мира представлений, состоящего из бессвязных данных, есть еще мир самого подлинного бытия; в нем есть более, чем временная последовательность, в нем есть необходимая связь, как нечто основное, как источник более или менее правильной повторимости ощущений в сфере психической жизни познающего субъекта. Для Юма, судя по некоторым его намекам, этот мир подлинного бытия, существующий независимо от человеческих представлений, складывается из материальных процессов. Так, по вопросу о причине самих ассоциаций идей, Юм говорит: «Когда я принял в качестве принципов связи между идеями — отношения сходства, смежности и причинности, не исследуя причин этих отношений, это было сделано скорее в целях проведения моего основного правила, гласящего, что мы в конце концов всегда принуждены бываем довольствоваться опытом, чем в силу невозможности сказать по этому поводу что-либо вероятное и правдоподобное. Легко было бы произвести воображаемое сечение мозга и показать, почему, когда мы представляем какую нибудь идею, духи жизни пробегают по всем смежным следам и пробуждают другие идеи, связанные с первой»[1]).

Без сомнения, эти трансцендентные сознанию жизненные духи, составляющие причину феноменов сознания, не представлялись Юму только комплексами временных последовательностей и сосуществований: говоря о их трансцендентной сознанию причинной деятельности, создающей в сознании ассоциации идей, Юм имеет в виду, незаметно для себя, причинность не как ассоциацию идей, а как порождение одних событий другими, необходимое в каждом единичном случае независимо от того, возможна ли повторимость, т. е. законосообразность или нет.

Рассматривая нигилистические учения о необходимости, нетрудно убедиться, что мыслить бессвязные феномены можно не иначе, как рядом с ними открыто мысля или тихомолком допуская более основной мир, между элементами кото-

---

1) Юм, «Трактат о человеческой природе», кн. I, перев. С. Церетели, стр. 60.

рого есть необходимая связь, служащая, в случае повторимости, основанием законосообразности. Иными словами, можно утверждать, что, для нашего знания, возможность построения правила есть основание допущения необходимости, а в самой действительности, наоборот, необходимость есть основание правила. Конечно, такое учение возможно лишь в тех гносеологических системах, которые обособляют знание (представление, понятие) и бытие. Системы, уничтожающие это разделение и утверждающие тожество мышления и бытия (или же тожество мыслимого и бытия), обязаны выдвигать понятие необходимости на первый план и, если не делают этого, то лишь в силу невнимания к очевидным для умозрения отношениям понятий.

Рассмотрим прежде всего, как обстоит дело у Канта. Понятие необходимости в «Критике чистого разума» неотделимо от понятия причинности[1]); при этом необходимо помнить, что в гносеологии Канта понятие индивидуальной причинности совершенно отсутствует, а есть лишь понятие причинной законосообразной связи. В своем учении о схематизме чистого рассудка Кант утверждает, что повторение одинаковых связей во времени есть основание для применения категории причинности[1]), а с этою категориею соединено признание того, что связь находится в объекте, т. е. необходима[2]). Итак, Кант в вопросе об отношении между законосообразностью и необходимостью остается (с рассматриваемой нами стороны) очень близким к Юму. Тем не менее упрекнуть Канта в невнимании к очевидным для умозрения отношениям между понятием необходимости и законосообразности нельзя. Необходимо иметь в виду (рассматривая гносеологию Канта в психиогистически-феномненилистическом истолковании, что необходимо для всякого, кто хочет исследовать исторического, а не модернизованного Канта), что в системе Канта нет полного тожества знания и бытия: Кант отожествляет человеческое знание и феноменальное бытие, а в глубине под этим феноменальным бытием для того таится мир вещей в себе, мир подлинного бытия. Исходя из догматической, полувысказанной предпосылки «аффици-

---

[1]) См. «Критика чистого разума», перев. Н. Лосского, стр. 166.
[2]) Там же, стр. 121.
[3]) Там же, стр. 145.

рования» сознания трансцендентными вещами, Кант вполне последовательно развил свое учение об отношении между законосообразностью и необходимостью и при этом вовсе не столкнулся с требованиями умозрения, так как сохранил за собою право признать совершенную независимость необходимости от законосообразности, сохранил право допускать, напр., индивидуальную необходимую связь и в то же время утверждать, что в человеческом знании о феноменах эта идея не имеет никакого объективного применения (вследствие того, что феноменальный мир, будучи лишь ничтожным налетом над миром ноуменальным, состоит из содержаний, внутренно не связанных между собою, именно из ощущений). Шуппе отрицает кантовский трансцендентный сознанию мир в себе и утверждает, что содержание суждения есть сама действительность и, притом, единственная возможная действительность. Это отожествление содержания суждения с подлинною действительностью обязывает к признанию того, что всякое суждение, хотя бы о неповторимом событии, если только оно подлинно есть суждение, т. е. продукт мышления, содержит в себе необходимую связь. К этому учению Шуппе весьма близок, поскольку он признает, что простое «это так» («es ist so») мирового бытия уже обладает необходимым характером, и считает эту необходимость первичною [1]). Но при решении важнейшего методологического вопроса, именно, проблемы обоснования необходимой сопринадлежности какого-либо A и B, Шуппе, подобно большинству преемников Канта, примыкает к кантовскому учению, устанавливающему неразрывную связь между необходимостью и законосообразностью. По словам Шуппе, в составе восприятия нет такого элемента, как усмотрение необходимой сопринадлежности A и B. «То, что воспринимается в чувственных данных, как объективно наличное, есть все же всегда только определенное число одинаковых последовательностей» [2]). Отсюда Шуппе неизбежно приходит к мысли, что всякая связь необходимой сопринадлежности или, по его терминологии, причинная связь, мыслится не иначе, как в форме «ожидания отсут-

---

[1]) Grundr. 64. Erk. Log. 194—200.

[2]) Erk. Log. 185.

ствия исключений» [1]), которое может быть выражено формулою: «где бы и когда ни встретилось А, должно встретиться и В». Он прямо утверждает, что причинная связь мыслится всегда, как *законосообразная*, как выразимая в виде *общего* суждения [2]). Правда, Шуппе замечает, что для установления закона необходимо уже руководиться, хотя бы абстрактно мыслимою идеею необходимой связи. Он признает, что сама наблюдаемая в опыте временная последовательность не могла бы привести к допущению законосообразной связи между А и В, *если бы* a priori *не была готова мысль*, что всякое данное сознания находится в необходимой, хотя и неисследованной нами еще связи с другими данными сознания, предшествующими и последующими [3]). Руководясь этим априорным принципом, мы открываем посредством рациональной индукции, какие именно данныя сознания связаны друг с другом.

Такое учение о неразрывной связи необходимости с законосообразностью становится неизбежным в системе Шуппе после того, как он признал, что необходимость в составе восприятия не дана; однако не трудно показать, что без противоречий это учение не может быть развито в имманентной теории знания. В самом деле, по Шуппе, мы узнаем о необходимости связи тогда, когда удается установить *индуктивно* всеобщность связи, но для такой индукции необходимо, чтобы a priori *уже готова была мысль* о том, что всякое данное сознания находится в необходимой, хотя и неисследованной нами еще связи с другими данными сознания. Но каким образом эта мысль «готова a priori»? Конечно, не как прирожденный *в виде абстрактной формулы* принцип, а как свойство мышления, *конкретно осуществляющееся* в виде необходимого соединения *этого*, теперь и здесь осуществляющегося А с В, причем абстрактная формула принципа может быть добыта только путем отвлечения от этих конкретных *единичных* случаев: отвлечь эту мысль от серии частных *законов* нельзя, потому что для установления закона необходима индукция, а для индукции нужна идея необходимой

---

[1]) Там же 185. с.
[2]) Там же, стр. 201—203.
[3]) Там же, стр. 185.

связи, следовательно, на этом пути пришлось бы вращаться в кругу.

Замечательно, что сам Шуппе перечисляет ряд случаев, когда без помощи рациональной индукции, на основании единичного наблюдения, можно установить закон. Так, сюда относится столь любимый Шуппе, часто применяемый им метод «умственного эксперимента». Образцом этого метода может служить данное Шуппе доказательство положения, что всякое чувственное качество (цвет, тон и т. п.) необходимо занимает пространство. Шуппе пытается мысленно отвлечь какое-либо чувственное качество от занимаемого им пространства и говорит далее: «Хотя мы осуществили эту абстракцию первоначально только на основе одного единственного явления, все же выделенные элементы имеют природу общего понятия и если мы пытаемся представить себе каждый из них в отдельности от других, и замечаем, что это невозможно, то это эксперимент такой же ценности и столько же доказательный, как и всякий другой эксперимент. Он служит доказательством того, что это качество, т. е. не индивидуальное только что испытанное впечатление, а это качество, как общее понятие, не представимо без где и когда. Следовательно, мысль, что эти элементы обусловливают друг друга взаимно, не есть индивидуальный опыт: причинная связь присуща здесь общему, и для ее общей значимости не требуется никакого дальнейшего опыта»[1]). Что же иное представляет собою этот умственный эксперимент, как не прямое наблюдение в единичном случае необходимости следования B, когда есть A, и исчезновения B, когда исчезает A? — Мысль же о законосообразности этой связи есть лишь дополнение к усмотрению ее необходимости, дополнение, являющееся на том основании, что A оказалось не индивидуальным, а общим.

Еще интереснее приведенные выше рассуждения Шуппе о познании психической жизни путем самонаблюдения, причем нередко без помощи какой бы то ни было индукции мы непосредственно узнаем, напр., причины наших чувств, решений и т. п.[2]). Явным образом мы имеем здесь дело с непосредственным усмотрением необходимой связи,

[1]) Erk. Log. 171, 325.

[2]) Erk. Log. 251; Grundr. 75.

так что утверждение, будто необходимая связь никогда не бывает дана в составе восприятия, должно быть отброшено. Мало того, в виду явно индивидуального характера большинства конкретных психических процессов, эти случаи наблюдения необходимой связи с очевидностью показывают, что необходимость связи возможна без законосообразности ее; иными словами, возможна, напр., индивидуальная причинная связь [1]).

Шуппе однако вспоминает о том, что он признал всякую необходимую связь законосообразною и прибегает к следующему искусственному построению: «как бы редко ни наблюдалась совершенно одинаковая реакция на одинаковые возбуждения, все же является неотразимым представление, что наступала бы всегда та же самая реакция, если бы промежуточные новые переживания не повысили или ослабили раздражимость, или, вообще, каким-либо образом не видоизменили направления реакции» [2]). По поводу этого присоединения понятия законосообразности к понятию необходимости связи следует заметить, что оно имеет характер вывода, обладающего лишь проблематическим значением, именно получающего объективное значение только под условием повторимости событий, условием, которое может быть неосуществимым. К тому же, все это рассуждение с очевидностью показывает, что наблюдение необходимости есть основание для допущения законосообразности, а не установление закона (путем индукции) есть основание для признания необходимости связи.

Чрезмерное сближение необходимости с законосообразностью весьма часто встречается в философской литературе, и потому интересно попытаться выяснить, нет ли каких-либо общих оснований для этого явления. Главное из этих оснований уже указано выше: оно заключается в ложной посылке, будто состояния сознания, по крайней мере, при познавании внешнего мира, возникают вследствие

---

[1]) В школе Риккерта есть понятие индивидуальной причинности, см. напр., соч. С. Гессена «Individuelle Kausalität» (Kantstudien Ergänzungsh. № 15), но оно развито на совершенно иных основах и потому мы не можем воспользоваться им здесь.

[2]) Erk. Log. 244.

причинного воздействия, «аффицирования» и т. п. Не менее важным основанием является нежелание допускать такой нечувственный элемент знания, как непосредственное усмотрение необходимости связи единичного А и В. Правда, в современной гносеологии, привыкшей к мысли о том, что даже единичное восприятие пропитано категориальными и вообще идеальными элементами, этот мотив не может имет серьезного значения, но зато на смену ему является другой мотив — опасение психологизма. В самом деле, как отличить в случае единичного наблюдения субъективное психологическое (созданное ассоциацией идей) принуждение представлять В вслед за А от объективного, логически необходимого следования В за А? Ответ на этот вопрос для большинства теорий знания невозможен, и потому они принуждены утверждать, будто единственный объективный критерий необходимой связи заключается в постоянстве временной последовательности или сосуществования, открываемом наблюдениями по методам индуктивного исследования. Иными словами, они принуждены неразрывно связывать необходимость с законосообразностью, что, как показано выше, не может быть развито без непоследовательностей. Выход из затруднения может быть найден только теми гносеологическими теориями, которые различают в каждом суждении две стороны — объективную и субъективную, акт знания и содержание знания, устанавливая, как это делает интуитивизм, что только акт знания состоит необходимо из индивидуально психических процессов, а объективная сторона может вовсе не принадлежать к области психического, и указывая резкое различие между этими двумя сторонами знания. Только с точки зрения таких теорий можно отличать субъективную необходимость представлять В после А и объективную необходимость следования В из А[1]).

Наконец, возможно утверждение, что обособление понятия необходимости связи от понятия законосообразности не имеет на практике серьезного значения потому, что связь необходимая должна всегда быть вместе с тем и законосообразною; в самом деле, если

---

[1]) Н. Лосский, «Введение в философию», 231—269; Обоснование интуитивизма, 2 изд., стр. 224—232; Ответ С. И. Поварнину на критику интуитивизма, стр. 34—38

связь A с B необходима, то сколько бы раз ни встречалось A, необходимо должно встретиться и B. Если бы эта мысль была верна, то это значило бы, что разница между рассматриваемыми понятиями такая же, как между понятиями «равносторонний треугольник» и «равноугольный треугольник»: содержания этих понятий отчасти различны, но они неразрывно связаны друг с другом, и потому объемы этих понятий совпадают. В действительности однако такого отношения между понятием необходимой и законосообразной связи нет: необходимая связь может существовать между неповторимыми, по самому своему понятию, единственными в мире A и B. Превратить эту связь в мнимо-законосообразную можно только путем указания на то, что «если бы я наблюдал еще и еще A, мне всякий раз пришлось бы наблюдать вместе с ним и B». Но повторимость здесь совершается в области актов знания, а не в области содержания знания: акт наблюдения повторяется много раз, а наблюдаемое содержание остается тем же. Усмотрев это, мы освободимся от иллюзии законосообразности и признаем, что понятие необходимой связи не соединено неразрывно с понятием законосообразности. Это положение имеет важное значение для теории методов обоснования суждений в специальных науках, но его значение еще более велико при решении некоторых основных вопросов метафизики, важнейшие объекты которой, по самому понятию своему, принадлежат к сфере единственного, неповторимого.

# Сенсуалистический реализм Э. Маха.

Наше время отличается склонностью создавать в области философской мысли комбинации направлений, считавшихся прежде несогласимыми друг с другом, так что сочетание их производит на первый взгляд впечатление чего-то неестественного. Так, напр., в школе Когена есть попытки сочетания позитивистических тенденций с возрождением платонизма, в имманентной философии Шуппе кантианский критицизм сочетается с возрождением наивного реализма. Одно из своеобразных сочетаний находим мы и в философии Эрнста Маха, объединяющего в своей системе сенсуализм с наивным реализмом, тогда как принято думать, что последовательное развитие сенсуализма необходимо приводит к психологистическому идеализму или, по крайней мере, к идеалистическому истолкованию чувственного восприятия. Между тем Маху удалось избежать этого тупика и дать новое своеобразное направление в философии. Он достиг этого результата путем учения, устраняющего из состава мира дуализм материального и психического бытия.

Физик полагает, что царство материального бытия состоит из атомов и их движений, и никак не может найти перехода из этой области в сферу психического. Психолог полагает, что царство душевного бытия состоит из я и его ощущений, представлений, вообще психических состояний, и никак не может найти перехода из этой области в сферу физического. Между тем, фактически переход от я к телу и среде, а также от среды к я совершается без разрыва, как будто это две однородные области. И Мах задается целью показать, что они в самом деле однородны. Разложим для этого весь мир на среду (A B C), наше тело (K, L, M) и такие наши переживания, как воспоминания, чувства, желания и т. п. ($\alpha$ $\beta$ $\gamma$):

A B C . . . K L M . . . $\alpha\beta\gamma$ . . .

Возьмем какую-либо часть среды, напр., железную гирю; если описывать лишь непосредственные данные опыта, избегая гипотез, то необходимо признать, что в этом теле нельзя найти никаких атомов: гиря есть не более, как комплекс цвета (напр., бурого), холода, давления и т. п. Части этого комплекса существуют не изолированно от других комплексов среды, а в отношении к ним, напр., «цвет» гири существует в отношении к лампе, давление — в отношении к земле и т. п. Поскольку они таким образом связаны с остальными частями среды, они входят в состав физического мира.

Может явиться возражение, что «цвет», «холод», «давление» гири суть психические явления, именно «ощущения», возникающие в душевной жизни наблюдателя, когда рука его поддерживает гирю, глаз смотрит на нее и т. п. На это Мах отвечает: да, в отношении к поддерживающей руке «давление» есть нечто психическое, но то же давление в отношении к земле есть нечто физическое; «цвет» гири в отношении к моему глазу есть психическое, но тот же цвет в отношении к лампе есть физическое [1]).

Но как возможно, чтобы одно и то же явление было одновременно и физическим и психическим? Повидимому, это — противоречивое утверждение: ведь психические явления образуют внутренний мир наблюдателя, а физические явления составляют внешний мир. Разве может одно и то же явление «этот цвет» быть одновременно и членом внешнего и членом внутреннего мира. На эти сомнения теория Маха отвечает: конечно, может, если только мы освободимся от мысли, что душевный мир наблюдателя есть я, внутри которого, как его индивидуальные состояния, находятся ощущения цвета, давления и т. п. Если мы произведем интроекцию (вкладывание внутрь я) этих явлений [2]), тогда, конечно, нельзя будет допустить, что «цвет» одновременно принадлежит и к физическому, и к психическому миру. Но, в действительности, по мнению Маха, никакого я, как субстанции, как особого существа, нет: существует только связка (пучек) представлений, желаний, чувств, называемая словом

---

[1]) Мах, Анализ ощущений, перев. Котляра, стр. 45.

[2]) Там же.

я. Точно так же, с другой стороны, нет никаких материальных атомов, как субстанций: тела суть тоже только связки «цветов», «давлений», «холода» и т. п. Неудивительно поэтому, что один и тот же элемент может входить одновременно в две различные связки[1]). В. Джемс, в этом вопросе, придерживающийся сходных с Махом взглядов, дает очень удачное наглядное пояснение такого учения. Представим себе, говорит он, две прямые линии АВ и СД, пересекающиеся в точке Е. На какой из этих двух линий находится точка Е? На обоих одновременно. Если направить взор по линии АВ, мы натолкнемся на точку Е и скажем, что она находится на линии АВ; но если направить взор по линии СД, мы тоже натолкнемся на точку Е и скажем, что она находится на линии СД; итак, в одном отношении она принадлежит к одной линии, а в другом — к другой. Точно так же «бурый цвет» (когда лампа освещает гирю и мой глаз смотрит на нее), входит одновременно как в тот пучек, который принадлежит к составу физической среды и называется гирею, так и в тот пучек, который образует мое я и состоит из представлений, желаний и т. п.: физическое явление, гиря, не переставая быть физическим, может быть также моим восприятием, содержанием моего сознания.

Таким образом Мах принадлежит к числу сторонников того философского движения, которое возрождает наивный реализм[2]) и осуществляется различными представителями философии в весьма различных формах: в виде имманентной философии Шуппе, в эмпирокритицизме Авенариуса (в той его фазе, которая изложена в «Человеческом представлении о мире»), в философии Бергсона, в интуитивизме Лосского, в нео-реализме, появившемся недавно в Соединенных Штатах Америки и т. п.

Согласно этому учению, «физическое непосредственно дано всем»; поэтому, как и Шуппе, Мах признает существование общего для всех мира[3]); ссылаясь на Авенариуса и в со-

---

[1]) См. Мах, Анализ ощущений, перев. Котляра стр. 10—24; Erkenntuiss und Irrtum, «Philos. und naturw. Denken» § 8 (2-е изд., стр. 10 с.), есть русский перевод.

[2]) См. Мах, Анализ ощущений и отношение физического к психическому, перев. Котляра, стр. 39 с.

[3]) Мах, Основные идеи моей естественно-научной теории познания, перев. Котляра, сборник «Нов. идеи в философии», № 2, стр. 139.

гласии с ним, он отвергает «интроекцию», т. е. низведение восприятий предметов внешней среды, напр., дерева, на степень лишь образов и вкладывание этих «образов» в душу [1]); вместе с этим отпадает ряд проблем, затрудняющих гносеолога, субъективирующего содержания восприятий, именно проблема отношения «ощущений», «представлений» и т. п. к «материальным вещам», проблема проекции ощущений наружу, проблема порождения ощущений физиологическими процессами и т. п. [2]). Конечно, такое учение, с самого начала отвергающее интроекцию и показывающее несостоятельность ее, освобождает вместе с тем от солипсизма [3]).

Признав, что тела, образующие среду, окружающую нас, суть комплексы «ощущений», Мах далее показывает, что и остальные две области мира, именно наше собственное тело (K L M...) и наше я ($\alpha$ $\beta$ $\gamma$) тоже суть комплексы ощущений и, следовательно, весь мир однороден. В самом деле, что касается нашего тела, нетрудно свести его к комплексу «ощущений» K L M..., отличающемуся от комплекса среды A B C... только тем, что связь его элементов более тесная, чем связи в среде: «магнит в окружающей нас среде нарушает покой находящихся поблизости железных масс, сорвавшаяся скала может привести в сотрясение почву, но перерезка нерва приводит в движение всю систему элементов» [4]). Точно так же наше я, т. е. связка воспоминаний, чувств и желаний, есть комплекс ощущений: воспоминания, напр., о зеленом дереве, качественно суть те же ощущения, что и в восприятии, с тою лишь разницею, что поскольку они принадлежат к составу я, они находятся в иной связи с другими элементами, чем тогда, когда они принадлежат к составу воспринимаемой среды, напр., пламя, видимое в печи, при закрывании глаз исчезает, а вспоминаемое пламя не исчезает от закрывания глаз; к числу ощущений могут быть отнесены также удовольствие и боль, потому что в них «могут постепенно переходить не только осязательные, но и все остальные ощущения» [5]); наконец, желания, напр., желание спу-

---

[1]) Мах, Анализ ощущений, перев. Котляра, стр. 50-52.
[2]) Там-же стр. 52 с.
[3]) Mach, Erkenntniss und Irrtum, 2. изд., стр. 9.
[4]) Анализ ощущений, стр. 24.
[5]) Анализ ощущений, 27.

стить штору окна, чтобы было темно, состоит из воспоминания о прежних состояниях и представления о движении, ведущем к цели, следовательно, сполна разлагается на ощущения.

Таким образом весь внутренний и внешний мир состоит из однородного материала: разница между физическим миром и я в узком смысле этого слова, т. е. комплексом воспоминаний, чувств и желаний, состоит лишь в том, что первый (физический мир) непосредственно дан всем, а второе (я) непосредственно дано только одному [1]).

Материал, из которого состоит весь мир, Мах называет «ощущениями», но, опасаясь теорий, субъективирующих ощущения и психологизирующих их, он предпочитает называть этот материал просто словом элементы» [2]).

Сближение я и не-я, физического и психического мира достигнуто Махом путем разрыхления мира, именно путем отрицания субстанциональности я и существования атомов, путем сведения как я, так и тел к комплексам, «элементы» которых перегруппировываются, перекочевывают из одного комплекса в другой или принадлежат даже одновременно к двум комплексам. Не приводит ли такое учение к отрицанию мирового порядка, к признанию бессвязности мира? — Нет, наоборот, Мах признает связанность всех «элементов» друг с другом, но он отвергает субстанциональную связь их, а также причинную связь и заменяет понятие причины математическим понятием функциональной зависимости [3]). Следующие мотивы побуждают его к этой замене: во-первых, зависимость между элементами, обыкновенно, бывает взаимная (напр., тяготение, охлаждение и нагревание тел и т. п.), во-вторых, понятие причинной связи не нравится Маху своим метафизическим характером и, наконец, в третьих, что для нас здесь особенно важно и интересно, учение о непричинной связи «элементов» Маху необходимо для его наивного реализма, для учения о принадлежности одного и того же «элемента» («ощущения») одновременно и к составу я и к физической

---

[1]) Основные идеи моей естественно-научной теории, «Нов. изд. в филос.» № 2, стр. 138 с.

[2]) Анализ ощущений, стр. 27 с.

[3]) Мах, Анализ ощущений, стр. 79; Erkenntniss und Irrtum, 2. изд., 278 с.

среде. В самом деле, если бы физиологический процесс был причиною содержаний восприятия, тогда пришлось бы считать «ощущения» («элементы») субъективными, т. е. пришлось бы допустить интроекцию, отказаться от наивного реализма и т. п. Избежать всех этих следствий можно только в том случае, если связь между субъектом и воспринимаемым объектом имеет непричинный характер. Мах правильно почувствовал это; он настойчиво рекомендует «не преувеличивать» значения зависимости восприятий от тела [1]), но, пытаясь определить, в чем состоит эта зависимость, он, к сожалению, подпал наклонности к «экономии мышления» и не усмотрел, что это — отношение sui generis: отвергнув понятие физики, он заимствовал понятие из сферы математики. Между тем и математическое понятие функциональной зависимости не годится для данного случая: оно избавляет только от порядка во времени, но вовсе не освобождает от другой черты, присущей причинной связи, именно от необходимости признать, что самое содержание одного члена функциональной зависимости определяется другим членом ее; а такая связь между познающим субъектом и «ощущением» (объектом) заставила бы субъективировать «ощущения». В самом деле, «элемент» («ощущение») может вступать в кругозор моего сознания и в то же время оставаться частью транссубъективной среды лишь в том случае, если его появление в моем сознании и выпадение из сознания есть не более, как связь внешнего комбинирования с комплексом моего я по поводу [2]) физиологических состояний тела, а вовсе не обусловление физиологическими состояниями.

В этом пункте другие современные теории, возрождающие наивный реализм, более разработаны, чем учение Маха, именно потому, что они вводят в философию новое понятие для выражения столь своеобразного отношения, как связь между воспринимаемыми объектами и воспринимающим субъектом. Так, напр., Шуппе вводит понятие «имение в сознании» , im-Bewusstsein-Haben: ко-

---

[1]) Напр., Erkenntniss und Irrtum, стр. 8.

[2]) См. о такого рода значении физиологического процесса, как лишь повода для восприятия объектов, мою брошюру «Интуитивная философия Бергсона», гл. I.

гда предмет внешнего мира, напр., дерево, подвергается наблюдению индивидуального я, то связь между деревом и индивидуальным я есть не причинное отношение и не функциональная зависимость, а своеобразный вид «обладания». Наблюдающее я становится обладателем, а дерево обладаемым. Это отношение «обладания в сознании» не похоже на отношение между вещью и «принадлежащим» ей свойством: когда индивидуальный субъект воспринимает красный цвет, он не становится «красным».

Согласно этому учению, сводящему восприятие к комбинированию воспринимающего субъекта с воспринимаемым объектом, материальный предмет, дерево, вступает в кругозор сознания «во всей своей телесности» и не может быть назван в одном отношении физическим, а в другом отношении психическим: по Шуппе, такой предмет, как дерево, даже и взятый в его связи с индивидуальным сознанием, есть нечто физическое и только физическое. К области психического он относит лишь такие содержания сознания, как чувства, желания и т. п., которые связаны с индивидуальным я более тесною связью, чем «обладание в сознании», именно относятся к я так, как относится свойство к вещи (напр., как белый цвет к молоку). Поэтому, напр., психолог, исследуя восприятие таких предметов, как дерево, река, звезда, не обязан изучать содержание их (оно не принадлежит к области психического), а должен интересоваться только вопросом о поводах вступления таких предметов в индивидуальное сознание и выпадения их из него[1]).

Для того, чтобы «обладаемое» сознанием индивидуума, было не субъективным образом, а элементом самой транссубъективной среды в подлиннике, необходимо выполнение одного существенно важного условия: тесная связь, непосредственная объединенность индивидуального я и транссубъективного предмета. Именно эту связь субъекта и объекта имеет в виду основатель эмпириокритицизма Авенариус, развивая свое учение о принципиальной координации между я и средою[2]). Эту же связь субъекта с объектом

---

[1]) Шуппе, Понятие психологии и ее границы, русск. перев. в сборн. «Новые идеи в философии», № 4 «Что такое психология».

[2]) Авенариус, Человеческое понятие о мире, отд. III, гл. II, §§ 143—150, перев. Самсонова стр. 74—76.

имеет в виду интуитивизм Н. Лосского, считая ее условием возможности интуиции и обозначая ее термином гносеологическая координация [1]). Метафизические условия такой сочетанности всех элементов мира друг с другом выясняются в интуитивизме Н. Лосского путем учения об органической цельности и единстве мира [2]).

Неразработанность учения Маха о связи субъекта с объектом привела к тому, что его система, несмотря на свой реализм, имеет характер сенсуализма. Правда, слово «ощущение» утратило у него традиционный смысл, и даже он охотно заменяет его словом «элемент». Но все же в системе его сохраняются явные остатки сенсуализма. Так, все действительное он считает непременно наглядным, как цвета, звуки и т. п. Ко всему нечувственному он питает недоверие и считает учения о нем «праздною метафизикою». Даже категориальные понятия, существенное значение которых для системности природы и вместе с тем для системы знания отчетливо обнаружено трансцендентальною логикою Канта, напр., понятие субстанции, причинности, взаимодействия, целиком отброшены у него в область презираемой им метафизики. Даже математические понятия он сводит к ощущениям; так, напр., понятие суммы $a+d$ он рассматривает, как «импульс к продолжению счета», причем это «продолжение счета можно рассматривать прямо, как мускульную деятельность, которая в самых различных случаях остается постоянно одною и тою же, начало которой определяется a, а конец-d».[3]) Всю структуру мышления и воли он сводит к ассоциациям, как водится в кругу сенсуалистов. Между тем учение о непричинной связи субъекта и объекта, освобождая от субъективирования содержаний восприятия, устраняет вместе с тем поводы сводить все содержания сознания к ощущениям и везде искать чувственных оснований.

---

[1]) Н. Лосский, Введение в философию, гл I, 2 изд. стр. 260 сс.; также «Преобразование понятия сознания в современной гносеологии и роль Шуппе в этом движении».

[2]) Н. Лосский. Мир как органическое целое, гл. VII, Царство вражды или душевно-материальное царство, стр. 98—113.

[3]) Мах, Научно-популярные очерки, вып. I, Понятие, перев. Мейера, стр. 76 с.

Привычки сенсуализма существенным образом отразились на учении Маха о знании и науке. Посмотрим, что сделал Мах в этой области и в особенности постараемся определить, удалось ли ему разграничить психологическую и логически-гносеологическую точку зрения на эти проблемы. Сначала изложим важнейшие взгляды его в этой области, а затем подвергнем их анализу.

Об отношении объекта к субъекту в учении Маха и о возрождении наивного реализма уже сказано. Теперь рассмотрим, что он думает о научном знании. «Цель всякой науки», говорит он, «изобразить факты в идеях или для практических целей, или для устранения интеллектуальной неудовлетворенности» [1]). «Приспособление мыслей к фактам и приспособление мыслей друг к другу» [2]) (приспособление мыслей к фактам есть наблюдение, а приспособление мыслей друг к другу есть построение теории)—такова задача научного познания. В результате должно получиться наиболее полное изображение наибольшего количества фактов с наименьшею затратою сил. Биологически целесообразный характер приспособления мыслей и экономия сил, достигаемая научным мышлением, выдвинуты Махом настолько, что он характеризует свою теорию особенно охотно, как «биологически-экономическую теорию познания» [3]).

Цель знания достигается посредством свободного от всяких гипотез обобщающего описания под руководством двух принципов: принципа постоянства или непрерывности, удовлетворящего стремлению к экономии мышлении, и принципа достаточной определенности или достаточного дифференцирования. С своей отрицательной стороны этот процесс постепенного приближения к свободному от гипотез, чистому описанию явлений, характеризуется устранением из обихода научной мысли гипостазированных субъективных понятий, к числу каковых относятся, по Маху, понятия силы, материи, атома, души, субстанции и т. п. Все они должны быть устранены, как праздная «метафизика».

---

[1]) Мах, Анализ ощущений, стр. 252.

[2]) Мах, Основные идеи моей ест-научн. теории познания, стр. 126; Erk. und Irrt., 164.

[3]) Мах, Осн. идеи, стр. 126.

По каким законам совершается правильное мышление, ведущее к экономии и дающее биологически ценные результаты, и как возникает ложное мышление? Мах полагает, что и то, и другое совершается только по законам ассоциации представлений; он не признает, что логическая нормировка мышления ограничивает сферу действия законов ассоциации, и решительно провозглашает тезис: «знание и заблуждение происходят из одних и тех же психических источников; отличить знание от заблуждения можно только по последствиям [1]). Таким образом лишь практическое значение высказываний, их биологическая ценность и достигаемая ими экономия мышления служит критерием истины. Удивительно, что при таких взглядах на строение мышления, Мах все же допускает столь утонченный научный метод, как мысленное экспериментирование; он с любовью описывает его, и самые интересные страницы книги «Знание и заблуждение» посвящены характеристике его. Конечно, он объясняет мысленный эксперимент не логическими элементами мышления, а чисто психологически, — тем, что воспоминания от многочисленных наблюдений образуют в нашем уме осадок, в котором можно усмотреть черты, остававшиеся незамеченными при восприятии.

Разобраться в том, с чем именно мы имеем дело в исследованиях Маха, с психологией или гносеологией, легче всего путем анализа его теории понятий: к ней поэтому мы обратимся теперь.

Возникновение общих понятий, т. е. подведение многих предметов под один класс, имеет, по учению Маха, биологически-физиологическую основу. Количество различных биологически-важных телесных реакций менее велико, чем количество фактических различий между предметами [2]). Так, напр., столь различные предметы, как хлеб, мясо, яблоки одинаково подвергаются разжевыванию и проглатыванию; поэтому они подводятся под один класс — «пища». «То, на что реагируется одинаковым образом, подпадает под одно понятие» [3]).

---

[1]) Mach, Erkenntniss und Irrtum, стр. 116.

[2]) Erk. und Irrt., стр. 128.

[3]) Мах, Научно-популярные очерки, статья «Понятие», стр. 72.

Итак, строя свое учение о понятии и имея перед собою, с одной стороны, объекты внешнего мира, а, с другой стороны, психофизическую природу познающего субъекта, Мах сосредоточивает внимание прежде всего на том, что происходит в субъекте, в его теле. Однако, как подобает реалисту, он не упускает из виду и самих объектов; он задается вопросом, нет ли чего нибудь в самих объектах, что давало бы повод к одинаковым реакциям, и находит, что такие объекты должны быть сходными между собою, а всесходное заключает в себе тожественные составные части. «Таким образом при различных условиях, если только эти условия имеют между собою нечто общее, имеют место однородные действия, однородные движения (схватывание, обнюхивание, облизывание), благодаря которым обнаруживаются и новые отличительные чувственные признаки (запах, вкус), определяющие дальнейший образ действий (проглатывание, отбрасывание). Эти однообразные действия так же, как и обнаруживающиеся благодаря им однообразные чувственные признаки, тем или иным способом достигающие сознания, я считаю физиологической основой понятия» [1]).

Изложив свою теорию понятий, Мах задается вопросом, на какой стороне она стоит в «старом споре номиналистов и реалистов», и отвечает, что «оба взгляда заключают в себе некоторую долю истины. Generalia обладают не физической, а физиологической реальностью. Физиологические реакции выказывают меньшее разнообразие, чем физические раздражения» [2]).

И в самом деле, представления Маха о строении объектов заключают в себе основания для реализма в учении об общем или, по крайней мере, для концептуализма. Он полагает, что «сходство есть частичное тожество» [3]). «Два чувственно данных объекта только тогда оказываются подобными, когда оба соответствующие комплекса ощущений содержат в себе общие, сходные, тожественные составные части. Это естественно приводит нас к мысли, что в основании всякой абстракции дол-

---

[1]) Там же стр. 71 с.
[2]) Там-же стр. 77.
[3]) Erk. und Irrt., 220.

жны лежать общие реальные психические элементы охватываемых понятием частей, как бы ни были скрыты эти элементы» [1]).

Углубление научного анализа откроет эти общие элементы того, что на первый взгляд разнородно. «Психологическая физиология учит нас отделять от тела видимое, слышимое, осязаемое. Находя при этом поддержку в физике, она платит ей за то в свою очередь значительными услугами, как это обнаруживается, если обратить внимание на подразделение физических отделов. Видимое физиология разлагает на ощущения света и ощущения пространства, первые — в свою очередь разлагаются на цвета, а последние — на составные части пространства. Шум разлагает она на звуки, звуки на тоны и т. д. Без сомнения, этот анализ может быть проведен гораздо дальше, чем это уже сделано. В конце концов окажется даже возможным указать то общее, лежащее в основе сходных по форме, весьма абстрактных и все же определенных логических актов, что так верно улавливается остроумным юристом и математиком, там, где несведущий слышит лишь пустые слова. Одним словом, физиология откроет нам реальные элементы мира» [2]). Мах, очевидно, уверен в том, что мир составлен из нескольких типов совершенно однородных кирпичей, комбинации которых друг с другом создают разнородные вещи, как из нескольких десятков букв строятся письменные изображения множества слов какого-либо языка.

Имея в виду эти стороны взглядов Маха, не трудно теперь определить, что он в своей теории действительно расследовал, что только предположил, и чего вовсе не решил. Применим для этого его теорию к делу. Положим, перед нами находится шестьдесят различных предметов, побуждающих нас к трем физиологическим реакциям — разжевыванию, выпиванию и покрыванию тела какими-либо из этих предметов. Так как предметов много, а связанных с ними физиологических реакций всего лишь три, то они, по Маху, послужат источником возникновения трех понятий — пища, питье, одежда. Это очень остроумно, однако один важный вопрос остался нерешенным. Ведь реакций разжевывания, питья и покрывания тела было в действительности не

---

[1]) Мах, Научно-популярн. очерки, 73 с.

[2]) Там же, статья «Экономическая природа физического исследования» стр. 47.

три, а шестьдесят: в самом деле, каждый, напр., отдельный случай питья есть индивидуальный, весьма своеобразный процесс: — в одном случае мы пьем залпом, в другом — медленными глотками, в одном случае из стакана, в другом из ручья рукою и т. п. и т. п. Если шестьдесят физиологических реакций, из которых каждая отличается от всех остальных, мы сводим всего лишь в три группы, обозначенные словами пить, есть, одеваться, то это значит, что и сами физиологические реакции подвергнуты классификации и взяты в приведенном выше примере не как факты, а уже как общие понятия. Иными словами, желая решить вопрос, что такое общие понятия и каковы первичные условия возможности их, Мах вместо этого ответил на вопрос, как познающий субъект образует общие понятия о внешних предметах, когда в уме его уже сложились или, по крайней мере, наметились общие понятия о его физиологических реакциях. Следовательно, на основной вопрос, что такое общее понятие и каковы первичные условия возможности его, Мах не дал никакого ответа, а, между тем, этот именно вопрос и есть тема гносеологического исследования понятий.

Заметив это, можно даже придти к мысли, что Мах ровно ничего не сделал для теории понятий; однако это было бы несправедливо. Он все же устанавливает два интересные и, может быть, в каком-либо отношении и для какой-либо сферы правильные положения: во первых, что в основе классификации предметов лежит классификация физиологических актов, т. е. того, что наиболее биологически ценно, и, во вторых, что классификация физиологических актов есть дело более легкое, чем классификация остальных предметов, потому что в этих актах меньше различий, больше сходных элементов.

Основною предпосылкою всей этой теории служит предположение, что в разнородных предметах есть общая, тожественная сторона. Гносеологическое исследование именно на этой предпосылке и должно было бы сосредоточиться; в расследовании того, что значит быть общим, тожественным для многого элементом именно и содержится ответ на гносеологическую проблему общего понятия. В самом деле, гносеология есть теория истины. Она должна ответить на вопрос, как возможно, чтобы общее понятие имело отношение сразу к бесконечному множеству предметов: для этого

необходимо исследовать и строение предметов, поскольку они способны иметь общее, и строение понятия, поскольку оно есть выражение общего. Над этою трудною проблемою до сих пор ломают голову гносеологи, напр., Гуссерль, приведший ряд новых остроумных соображений против номинализма и возрождающий в новой форме платоновское учение об идеях. У Маха нет и намека на такую работу над самою проблемою тожественного во многом. Взяв готовым, но за то и неразъясненным самое главное, именно предположив, что *какое-то* тожество во многом существует, он сразу приступает к решению гораздо более легкой проблемы: рассматривает, благодаря каким деятельностям *субъекта* становится для него *заметным и интересным* тожественное в объекте. Ясно, что это не теория *сущности* общих понятий, т. е. *не гносеология*, а теория субъективной психо-физиологической стороны возникновения (генезиса) их, т. е. психология или *психофизиология* общих понятий.

Точно такой же характер имеет и вся его биологически-экономическая теория знания и теория науки. Поскольку в ней есть ценные и правильные положения, они относятся к психологии знания, но ни в малейшей мере не решают гносеологической проблемы. Особенно ясно это становится, если принять во внимание устанавливаемый самим Махом «идеал экономического и органического приспособления согласных друг с другом суждений, принадлежащих к одной области»; этот идеал, говорит он, будет достигнут в том случае, если удастся найти наименьшее число простейших независимых друг от друга суждений, из которых вытекают, т. е. могут быть выведены, как логические следствия, все остальные суждения» [1]). Получить такую систему суждений можно не иначе, как в том случае, если сами исследуемые объекты обладают структурою, делающею их пригодными для этой систематизации. Они должны быть *качественно* определенными, следовательно, содержащими в себе *различия и тожества* в отношении друг к другу; отсюда следует, что они должны быть *множественными* и должны обладать также *количественною* определенностью и т. д., и т. д. Исследование развертывающейся таким образом с органиче-

---

[1]) Erk. und Irrt, глава «Anpassung der Gedanken an die Tatsachen und aneinander, § 15, стр. 179.

скою неразрывностью системы категориальных форм бытия, как условий познаваемости его, есть задача гносеологии, выполняемая в трудах Канта, Гегеля, Когена, Наторпа и др. философов. В сочинениях Маха мы бы напрасно стали искать решения этих проблем; его ум занят совсем иного рода вопросами: так, напр., его интересует порядок возникновения знаний во времени, именно то обстоятельство, что познающий индивидуум прежде всего выделяет из состава среды и абстрагирует биологически ценное для него (птица выделяет «красный» цвет ягод, которыми она питается и т. п.[1]); ему интересно то, что система науки приводит к экономии мышления и т. п. Рассматривать эти проблемы это значит заниматься не сущностью науки, а субъективным психологическим порядком ее развития, значением ее для душевной жизни индивидуума и т. п.; это — психология знания, история знания, эволюция знания и т. п. науки, но вовсе не гносеология, т. е. не теория истины. Эти науки, конечно, следует разрабатывать, но, занимаясь ими, нужно не смешивать их с гносеологией, необходимо отдавать себе отчет в том, что они не решают вопроса о сущности истины.

К каким печальным последствиям ведет смешение психологии знания с гносеологией, ясно видно на примере психологической проблемы экономии мышления. Можно двояко решать этот вопрос: можно утверждать, что в составе различных объектов есть тожественные стороны, и что следствием этого объективного тожества является возможность систематизации фактов, ведущей субъективно к экономии мышления; но можно также утверждать, что сама субъективная потребность в экономии мышления вносит представление тожества в различные факты, формует их так, чтобы они подходили под общие схемы и строит таким образом систему науки, имеющую, следовательно, субъективный характер. Кто высказывает первое утверждение, тот различает две отдельные проблемы, две науки — гносеологию (теорию истины) и психологию знания. Кто высказывает второе утверждение, тот признает лишь одну науку, именно отожествляет (или чаще всего безотчетно смешивает) психологию знания с гносеологией и надеется, исходя из субъективных потребностей и свойств человека, объяс-

[1]) Erk. und Irrt., § 7, стр. 132.

нить даже и такую сторону науки, как научная истина. Такая психологистическая гносеология, полагая в основу теории истины принцип экономии мышления, должна в вопросе о существеннейших свойствах истины придти к следующим субъективирующим истину выводам: она должна утверждать, что законы природы, т. е. общие формулы для выражения фактов, суть субъективные конструкции человеческого ума, создаваемые под влиянием субъективной потребности в экономии мышления; критерий истины она должна находить в степени экономии мышлении (чем более научная теория содействует экономии мышления, тем более она имеет право считаться истинною), и т. п.

Разницу между двумя способами разработки гносеологии можно пояснить с помощью следующего шаржа: положим, кто-либо хочет изучить «теорию мостов» (т. е. теорию механической системы, моста) и в ответ получает соображения о том, что мосты строятся там, где население густое, и множество людей нуждается в переправе через реку, что постройка моста в таком месте ведет к значительной экономии сил и потому представляет собою биологически ценное приспособление и т. п., и т. п. Такая «биологически-экономическая теория мостов» не содержит в себе нелепостей, но она не дает ни малейшего представления о механических условиях системы моста; далее, она может превратиться в смешную нелепость, если закончит утверждением, будто перечисленные биологически-экономические факторы создают саму механическую систему моста. Такое смешение биологически-экономических условий, побуждающих человека строить мост, с механическими условиями системы моста, ни в чьей голове, конечно, не происходит; но невозможное в других науках нередко происходит в философии; в самом деле, принять биологически-экономические условия, побуждающие человека искать законов природы, стремиться к обладанию системою науки и т. п., за условия самой структуры науки — это значит именно совершить смешение проблем, почти столь же грубое, как в приведенном шарже. — Совершил ли Мах такое смешение? Без сомнения, совершил; это видно уже из того, что свою биологически-экономическую теорию он называет теорией познания. Отчасти в этом смешении повинен неудачный термин «гносеология» и в особенности перевод его на совре-

менные языки «теория познания» или «теория знания». Такой сложный процесс, как знание, содержащий в себе различные стороны, объективную, субъективно-психическую, физиологическую, историческую и т. п., подвергается исследованию различных наук — гносеологии, психологии, физиологии, истории и т. п. Каждая из этих наук строит теорию избранной ею для исследования стороны знания, — теорию психической стороны знания, теорию физиологической стороны знания и т. п. Сокращенно каждую из них по праву можно назвать теорией знания. В особенности натуралист, избрав для исследования психическую сторону знания, считает себя вправе назвать свои исследования теориею знания, не подозревая, что философы имеют в виду совсем другую сторону знания и для нее одной узурпировали термин теория знания или гносеология. Конечно, если бы дело ограничивалось только смешением терминов, служащих названием разных наук, беды в этом не было бы никакой. Но, к сожалению, за смешением терминов следует искажение самой сущности соответствующих наук, именно ложные учения, пытающиеся вывести основные свойства истины из свойств и законов субъективно-психической стороны знания. Тогда является на сцену то смешение проблем, которое пояснено мною с помощью шаржа о «биологически-экономической теории мостов». Такие грубые смешения производятся всегда бессознательно; поэтому неудивительно, что в разных местах своих сочинений Мах высказывается неясно, колеблется между учением, субъективирующим истину и вытекающим из его психологизма в гносеологии, и между реалистическим учением об истине, соответствующем наивно-реалистическим элементам его мировоззрения. В духе субъективирующего науку психологизма он заявляет в книге «Erkenntniss und Irrtum»: «Законы природы, согласно нашему пониманию, суть порождение (Erzeugniss) нашей психологической (курсив автора!) потребности ориентироваться в природе, не стоять перед событиями чуждо и сбитыми с толку. Это ясно выражается в мотивах этих законов, всегда соответствующих этой потребности, но также и данному состоянию культуры. Первые грубые попытки ориентирования имеют мифологический, демонологический, поэтический характер» [1]).

1) Стр. 453 с.

Однако, может быть, эти субъективирующие заявления суть только неосторожное выражение мысли, что *искание* (а вовсе не порождение) законов природы производится под влиянием *психологической* потребности? И в самом деле, в том же сочинении Мах говорит, что неправильны оба крайние воззрения: неверно то, что «законы природы суть правила, с которыми события в природе *должны* сообразоваться», но также ошибочно и то учение, будто «законы *предписываются* природе *только* нашим наглядным представлением и нашими понятиями». В действительности же, присматриваясь к развитию естествознания, мы найдем происхождение его в том, что мы замечаем в явлениях прежде всего стороны, непосредственно биологически важные для нас, и только впоследствии наш интерес распространяется далее на стороны явлений, имеющие более отдаленное биологическое значение. Опираясь на эти соображения, быть может, вызовет сочувствие к себе следующее внушаемое ими решение вопроса: *по своему происхождению* «законы природы» суть *ограничения, которые мы предписываем нашим* ожиданиям под руководством опыта» [1]).

Читая этот отрывок ожидаешь, что Мах отнесет в духе реализма за счет самой природы *структуру* ее, выраженную в законах, а за счет субъекта только *выборку* из этой структуры тех сторон ее, которые биологически ценны, но заключительная фраза опять все сбивает: в ней дан такой сплав субъективирующего идеализма с реализмом, в котором невозможно разобрать, что же именно дает сама природа и что привносится нашими субъективными потребностями.

Разграничение различных точек зрения нередко достигается с помощью полемики. При этом автор, повинный в грубых недосмотрах, обыкновенно, делает оговорки, смягчающие односторонности его точки зрения, устраняющие наиболее заметные смешения понятий и т. п. В этом отношении интересно познакомиться с полемикою Маха против Планка. К сожалению, в этом споре Мах имеет дело с натуралистом, а не со специалистом по гносеологии, и потому от их спора нельзя ожидать точного выяснения гносеологических проблем, однако все же кое-что из этого обмена мнений можно

[1]) Там-же стр. 449.

извлечь. Так, на вопрос Планка о научной физической картине мира: «Есть ли это только целесообразное, но в основе своей произвольное создание нашего ума, или верно противоположное воззрение, а именно, что эта картина мира отражает вполне реальные, совершенно от нас независимые процессы природы?» Мах отвечает: «Я непримиримого противоречия здесь не вижу. Целесообразным оно должно быть, чтобы мы могли им руководствоваться, ибо иначе на что оно нам? С другой стороны, оно находится в зависимости от индивидуальности ученого и потому не может не быть до известной степени и произвольным»... «Кто может помешать ученым исследователям обращать особое внимание свое на различные стороны фактов?»... «Но несомненно и то, что, в виду смены научных исследователей, человеческая, социально сохраняющаяся картина мира становится заметно независимее от индивидуальности ученого, все более и более приближаясь к чистому выражению фактов. В общем, однако, во всяком наблюдении, во всяком воззрении находят свое выражение и наблюдаемая среда, и наблюдатель»[1]).

Планк в своем вопросе ясно противопоставил два учения. Глубочайшая противоположность их видна хотя бы из того, какое отношение вытекает из них к принципу экономии мышления. Если принять первое учение, если признать, что физическая картина мира есть целесообразная, но произвольная конструкция нашего ума, то экономия мышления и биологическая полезность есть основной принцип, первичный критерий истины: в таком случае научное положение называется истинным только потому и только за то, что оно содействует экономии мышления и обладает биологическою полезностью. Наоборот, если научная физическая картина «отражает вполне реальные, независимые от нас процессы природы», то истинным научное положение называется только потому и только за то, что оно действительно выражает «независимые от нас процессы природы»; в таком случае экономия мышления и биологическая полезность научного положения есть следствие согласия его с действительным порядком; иными

[1]) Мах, Основные идеи моей естественно-научной теории познания и отношение к ней моих современников, по русски в сборн. «Новые идеи в философии», № 2, стр. 132.

словами, они суть не первичный, а производный признак истины. Мало того, эти признаки в таком случае ненадежны и потому не могут быть критерием истины. В самом деле, некоторые стороны природы биологически индифферентны; следовательно, научные положения, точно выражающие их, принадлежат к числу истин, однако биологической ценности не имеют. Поэтому примирить противоречие между биологически-экономическою теориею знания Маха и реализмом Планка можно только путем придания биологической теории весьма скромного смысла, именно путем признания, что из числа всех возможных истин о природе ум человека прежде всего выбирает и формулирует то, что биологически ценно. Отвечая Планку, Мах именно и вступает на этот путь в приведенной выше цитате; мало того, он даже расширяет при этом смысл термина экономии мышления так, что он теряет биологическое значение: «экономия мышления», говорит он, «вовсе не ограничена в своих целях и не связана исследованием человеческих практически-экономических потребностей» [1]).

Эти новые заявления Маха Планк характеризует следующим образом: «когда оказывается, что научная физика в фактическом своем развитии все более и более теряет свой человечески-практический характер, что прямо отрицать уже невозможно, то делается дальнейший вывод — не что экономическая точка зрения вообще недостаточна, а что экономия мышления не связана человечески-практическими точками зрения»... «С этим внезапным обобщением понятие экономии теряет первоначальное свое значение и превращается в понятие метафизическое»... «Конечно, с этим гибким понятием экономии можно все сделать или — вернее — ничего определенного с ним сделать нельзя». «В качестве путеводной нити для физического исследования принцип экономии не приносит ни малейшей пользы, если даже трактовать его в самом широком смысле. И бесполезен он уже на одном том, простом и общеизвестном основании, что заранее никогда нельзя знать, с какой точки зрения экономия будет соблюдена наилучше и подольше. Поэтому физик, стоящий на страже интересов своей науки, должен быть реалистом, а не экономистом, т. е. изучая смену явлений, он должен руководствоваться одной целью: отыскать в них все вечное, непреходящее, не-

[1]) Там-же, стр. 133.

зависимое от человеческих восприятий. Экономия мышления является для него при этом лишь средством, но не может служить конечной целью» [1]).

Соглашаясь с Планком и принимая во внимание оговорки, делаемые Махом в полемике с ним, нельзя не придти к выводу, что его биологически-экономические соображения о природе науки относятся к области психологии мышления, а не гносеологии. Поскольку он не отдает себе в этом отчета и смешивает психологию мышления с гносеологиею, его теории приводят к субъективистическому пониманию науки, вступающему в противоречие с наиболее ценным и оригинальным учением его, возрождением наивного реализма. Поскольку же его теории можно освободить от этого смешения, из его сочинений, особенно из Erkenntniss und Irrtum можно извлечь интересные психологические соображения о мотивах человеческой познавательной деятельности, о пути развития ее, а также оригинальные и ценные исследования из области методологии науки, напр., об аналогии, эксперименте, гипотезе. Одного только нет в сочинениях Маха — гносеологии.

---

1) Планк, Теория физического познания Эрнста Маха, по русски перев. Котляра, сборник «Новые идеи в философии № 2, 150, 149, 157. Обстоятельные соображения о несостоятельности «биологического обоснования логики и гносеологии посредством принципа наименьшей затраты силы, как у Авенариуса, или принципа экономии мышления, как это называет Мах» см. в «Логических исследованиях» Гуссерля, т. I, гл. IX. «Принцип экономии мышления и логика,» перев. под ред. Франка, стр. 167-182.

# Метафизическое обоснование интуиции С. Л. Франком.

Книга С. Л. Франка «Предмет знания» [1]) принадлежит к числу самых вдумчивых и глубоких исследований в области гносеологии. Большое удовольствие испытает от чтения ее тот, кто, обладая достоточною подготовкою, медленно и спокойно вместе с автором проделает путь углубления от анализа суждения вплоть до понятия абсолютного бытия, как предмета знания, и отсюда опять, следуя плану книги, вернется на поверхность к проблемам рода и вида, общего и индивидуального, числа и времени и т. п. Решение этих вопросов теории знания неразрывно сплетено у С. Л. Франка с построением теории бытия в виду того, что знание предмета и предмет знания неотделимы друг от друга. Поэтому свою единую «теорию знания и бытия» Франк считает не гносеологиею и не онтологиею, а называет ее старым и вполне подходящим аристотелевским термином «первой философии» (V стр.).

Первая часть книги занята расследованием труднейшей проблемы совмещения в знании имманентности и трансцендентности. Необходимое сочетание этих противоречащих друг другу моментов производит впечатление неразрешимой загадки. Живыми красками и с многих различных сторон обрисовывает С. Л. Франк это «чудо» знания. В самом деле, знание есть раскрытие для нашего сознания содержаний предмета, как бытия, сущего независимо от нашего познавательного отношения к нему (стр. III). До знания предмет есть для нас совершенно неопределенное X. Первый акт знания устанавливает что «X есть A», т. е. открывает нам в X какую-либо определенность, какое-либо содержание, о котором мы знаем, что оно принадлежит самому X, хотя и не исчерпывает всего того, что есть в X. Из этой схемы знания видно, «во-первых, что мы знаем то, чего мы не знаем» (стр. 25). В самом деле, так как мы говорим об

[1]) С. Л. Франк. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пгр. 1915.

X, то «значит, оно все же присутствует в нашем знании, мы знакомы с ним — иначе как пришла бы нам в голову мысль о нем». Во-вторых, схема «X есть A» означает, «что то, чего мы не знаем, есть для нас основа и носитель того, что мы знаем» (стр. 25). Если все найденные нами определенные содержания принадлежат самому X, то это значит, что X «соединяет в себе совершенную неопределенность с абсолютной, идеально законченной определенностью». Выйти из противоречия здесь можно только путем признания, что «предмет не сам по себе, а лишь для нас, для нашего знания о нем есть неизвестное, неопределенное, хаос; сам по себе он есть полная определенность, абсолютная полнота содержательности» (стр. 26). Следовательно, знание представляется нам, как проникновение наше в область того, что «само по себе было уже прежде», т. е. существует «независимо от своей познанности» (стр. 27).

Исходным пунктом для этого проникновения служат непосредственные данные сознания, актуально присутствующие в составе сознания (переживаемая мною боль, цветовые пятна, звуки и т. п.). С. Л. Франк называет их «имманентным материалом знания» и показывает, что знание никогда не ограничивается этою ближайшею к нам сферою; оно всегда выходит в область трансцендентного, «не-данного»: так, когда я познаю «эту розу», я не могу сразу увидать и переднюю и заднюю сторону ее; даже констатирование «краснота есть» предполагает выход в область отвлеченно-общего, т. е. вневременного, идеального, которое может быть лишь «мыслимо», но не актуально дано в сознании (41). Отсюда ясно, что в знании мы всегда имеем дело с трансцендентным для нас предметом, который тем не менее как то доступен нам, т. е. в каком то смысле слова имманентен нам.

Загадка обрисована вполне, завязка гносеологической драмы дана, остается только перейти к действию и прежде всего показать, что существующие попытки решения проблемы или ошибочны, или, по крайней мере, не доведены до конца. Краткими и меткими замечаниями С. Л. Франк вскрывает противоречивость кантовского (субъективного) идеализма, приходящего к убеждению, будто «предметная природа знания заключается не в достижении знанием «подлинного» предмета, а есть как бы иллюзия предмета в области «только представлений», т. е. в той области, которая сама мыслима только в отношении к противостоящей ей области «предмета» (стр.

59). Ближайший способ выйти из этого противоречия заключается в том, чтобы не суживать всего бытия до пределов «субъективного сознания», а, наоборот, расширить сознание до пределов всего мыслимого «бытия» (стр. 63). На этот путь вступают современные преемники Канта, дающие три различные типа имманентного объективизма, представленные школою Виндельбанда и Риккерта, марбургскою школою Когена и имманентною философиею Шуппе. Задача, общая всем им, состоит в том, чтобы найти «имманентный сознанию момент», который был бы «по своему содержанию таков, чтобы из него следовала трансцендентность». «Уже из этой формулировки», говорит С. Л. Франк, «ясно, что задача эта по существу неразрешима» (64), и рядом остроумных соображений показывает, что она в самом деле не решена перечисленными школами (65—78).

После такого крушения естественно придти к трансцендентному объективизму, т. е. к учению, признающему, что «сознанию с самого начала дано — не сводимое ни к чему иному — отношение к трансцендентному, к самому бытию в его независимости от всякого сознания и познания» (78). Это направление в различных его видоизменениях представлено, напр., интенционализмом Гуссерля и интуитивизмом или «чистым реализмом» Лосского и Ремке (80). Трансцендентный объективизм также не удовлетворяет С. Л. Франка, однако не потому, чтобы это направление было ложно, а «потому, что оно не достаточно» (80). В нем откровенно признано «чудо» знания, состоящее в том, что сознанию доступно трансцендентное бытие (81), однако это чудо остается здесь необъясненным. В частности, по поводу моего интуитивизма, С. Л. Франк говорит, что мое «указание на вневременность гносеологической координации между субъектом и объектом и обусловленную ею возможность временного расхождения между бытием предмета и его сознаванием или познаванием» (86) не достаточно: «из него следует лишь, что предмет независим (по времени) от отдельного акта познавания, но не от знания или сознания, как такового». К тому же «не достаточно указать, что такое отношение фактически имеет место; нужно еще показать, как оно возможно» (87). Свое «Обоснование интуитивизма» я считаю лишь пропедевтическою теориею знания и сам указываю на то, что найденные мною в сознании отношения требуют объяс-

нения посредством такого исследования бытия и знания, которое я назвал термином «онтологическая гносеология». Имея в виду эту мою оговорку, С. Л. Франк прибавляет: «таким образом, в нашем указании на недостаточность интуитивизма мы, быть может, не расходимся с мнением самого автора этой системы» (88, примечание).

Вслед за этою критикой своих предшественников С. Л. Франк приступает к решению проблемы трансцендентного сознанию предмета. Содержание знания и содержание «самого предмета», очевидно, тожественны, говорит Франк, так как в противном случае «это содержание не было бы именно содержанием этого предмета» (94); однако, несмотря на эту тожественность, предмет отличается от познанного содержания его. Что же это за различие? Оно не может быть ни численным, ни качественным, это есть лишь различие модальности: «один и тот же предмет дан нам все же в двух принципиально различных гносеологических аспектах: с одной стороны, как неведомый, с другой стороны, как познанный» (95). Предмет «сам по себе» в своей определенности «скрыт от знания», но «в качестве X он все же сам присутствует в знании» (97). «Неведомое, «запредельное, именно в этом своем характере неизвестности и неданности дано нам с такой же очевидностью и первичностью, как и содержание непосредственного опыта» (111). В самом деле, все «видимое или данное непосредственно сознается, как часть и м е ю щ е г о с я, хотя и не данного, безграничного целого» (115). В чрезвычайно живой и убедительной форме показывает Франк, что всякий актуально данный в сознании отрезок пространства и времени дан не иначе, как на фоне бесконечного пространства и бесконечного времени (120): «поэтому вместе с каждой данной величиной и в ней самой мы и м е е м, как ее основу, неуловимую, не данную и вместе с тем непосредственно наличную бесконечность» (121). Чтобы избежать противоречия неданной данности (ст. 111) остается единственный путь — признать, что есть две различные формы наличности познаваемого: одну из них С. Л. Франк называет словом «данное» (познанные определенности), а другую — словом «имеющееся» (112). К области того, что хотя и не «дано» нам, все же «непосредственно имеется для нас», относится вся бесконечность пространственного и временного бытия, находящегося за пределами маленького отрезка бытия, актуально

данного в сознании. Если эта бесконечность «имеется» при нас, то это значит, что время для нас обозримо (137), а обозримость его в свою очередь непреложно свидетельствует о том, что «не сознание подчинено времени, а, напротив, время подчинено сознанию» (138). «Вневременность есть первичная, логически неустранимая черта сознания« (139). В самом деле, «непосредственное обладание единством всей бесконечности времени и есть не что иное, как вневременность» (139). Итак, «на ряду с непосредственно данным, т. е. с имманентно-переживаемым материалом настоящего мига, мы столь же непосредственно имеем вечность, как единство всего мыслимого бытия в целом» (140).

Теперь можно ответить на вопрос о том, познаем ли мы бытие, независимое от нас. «Под понятием бытия, независимого от нас, от сознания», все одинаково разумеют такое бытие, которое, «дано» ли оно нам или нет, не исчерпывается этой данностью. Другими словами, бытие подлинное есть то, которое продолжает существовать там и тогда, где и когда оно не воспринимается (140). «То, что называется «независимым от сознания бытием» есть не что иное, как содержания, которые, в смысле терминологии, 'имеются» у нас, не будучи нам даны» (141). «Итак, это бытие, с одной стороны, действительно «независимо от нас», ибо тот факт, что в определенный момент оно «воспринимается» нами, «дано» нам, не только не исчерпывает его существа, но даже совершенно безразличен для него (141). Но, с другой стороны, это «независимое от нас бытие вместе с тем есть наше достояние: оно входит в сферу того, что мы имеем» (141).

«Таким образом, под «трансцендентным предметом» мы разумеем бытие, которое, будучи трансцендентно восприятию и образуя для него «неведомое запредельное», вместе с тем имманентно вневременной (и, следовательно, время объемлющей) мысли и в силу этой имманентности непосредственно предстоит ей, именно в качестве запредельного всякому восприятию и потому скрытого содержания безграничного бытия» (142).

Однако наиболее трудная задача еще впереди: теперь нужно ответить на вопрос, в каком смысле предмет, «не данный», не познанный, тем не менее «имеется у нас и при нас». К счастью, ответ уже вполне подготовлен: сознание направлено на независимый от него предмет, существующий на фоне сверхвременного единства;

к этому единству принадлежу и я, так как оно объемлет в себе все, и до всякого сознавания «дано нам не в форме сознания, а в форме бытия» (154). Только при этом условии приоритета всеобъемлющего бытия над сознанием возможно сознание: в самом деле, как направленность на независимый от него предмет, оно есть член отношения (152), а всякое отношение между двумя членами возможно не иначе, как на основе целого, в котором нет еще деления на два члена, которое объемлет оба члена и их отношение (153). В данном случае речь идет о таком целом, о таком «бытии, которое возвышается над противоположностью между субъектом и объектом и объемлет ее в себе» (156), оно же для каждого отдельного предмета дает бесконечный фон сверхвременного единства. Ясно, что мы дошли здесь до высшего понятия, «до понятия абсолютного или первичного бытия» (159). Придти к нему — это значит усмотреть нечто такое, что «стоит выше всякого отрицания или сомнения» (161), потому что отрицание имеет смысл лишь в отношении к тому, что заменимо чем-либо противоположным, а здесь речь идет об абсолютном бытии, которому ничто не может быть противопоставлено. Иными словами, это есть понятие, дающее право на «онтологическое доказательство», которое, если правильно понять его, никем еще не было опровергнуто, как это указано уже Гегелем (162—168, см. также в приложении к книге Франка ценный исторический экскурс «К истории онтологического доказательства», 437—504).

Итак, загадка направленности сознания на неизвестный предмет решена: знание может быть направлено на предмет потому, что он до всякого знания о нем близок нам «совершенно непосредственно, в качестве самоочевидного и неустранимого бытия вообще, которое мы ближайшим образом не «знаем», а есмы, т. е. с которым мы слиты не через посредство сознания, а в самом нашем бытии» (177).

Впервые теперь можно приступить к решению второй гносеологической проблемы, «как возможно само познание» (181), какими средствами осуществляется то «проникновение» в область неведомого бытия, которое имеет характер знания о различных отдельных содержаниях бытия. Для достижения этой цели необходимо прежде всего: 1) внимание, направленное на предмет, затем 2) тетическое выделение из сферы неведомого предмета

отдельной определенности, далее 3) синтетическое суждение «АХ есть В» и, наконец, 4) умозаключение. Каждая из этих четырех сторон знания возможна, как показывает С. Л. Франк, лишь при условии интуиции всеединства, наличность которой нетрудно допустить после того, как раньше было установлено, что познающий субъект «имеет при себе» это всеединство в виде целостного бытия. Внимание предполагает интуицию сверхвременного всеединства потому, что, исходя из «имманентного материала сознания», оно не утопает в нем, как в простом переживании (такое переживание, напр., «красного» есть только ощущение), а выходит за его пределы, ставя его, как предмет (напр., красный предмет), т. е. как содержание сверхвременного бытия (259). Получающееся при этом тетическое выделение особой определенности А, как таковой, (такое выделение С. Л. Франк называет первым определением, determinatio, в отличие от второго определения, definitio, которое есть уже определение понятия), опять таки возможно не иначе, как на основе интуиции всеединства. В самом деле, определенное А есть такое содержание бытия, которое подчинено законам тожества, противоречия и исключенного третьего. Эти законы вовсе не суть только принципы нашего мышления, как субъективного процесса, они суть «законы самих мыслимых содержаний» (318), выражающие «условия, в силу которых впервые становятся возможными сами эти содержания» (215). Действительно, определенность какого-либо содержания состоит в том, что «в х есть а, или а есть (закон тожества)». Но этого мало: для определенности а нужно еще обособление его от всего «иного», существующего в мире, и противостоящего ему однозначно, как non-А, так что non-non-А, есть А (закон противоречия и исключенного третьего, стр. 218). Итак, определенность А мыслима только, как «член комплекса (А+non-А)». Сам же этот комплекс таков, что закон определенности в отношении к нему не имеет силы, потому что «этот комплекс есть условие самого закона определенности. То, из чего истекает отдельная определенность, и в отношении к чему она только и имеет бытие, не есть, следовательно, ни А, ни non-А, а есть единство того и другого, или, точнее говоря, единое начало для того и другого» (219). Оно не подчинено закону тожества и противоречия, а «возвышается над ними», как область «единства»

или «совпадения противоположного (coincidentia oppositorum)» (220); точнее, здесь вовсе нет противоположностей, так что «закон противоречия не нарушается здесь, а просто не применим сюда» (220, примеч.).

Поскольку это «исконное единство» включает в себе А и non А, связь между ним и отдельными определенностями аналогична связи между целым и частями (221). Конечно, принимая это учение, нужно освободиться от ложной мысли, будто целое тожественно сумме своих частей или стоит к ним в отношении частичного тожества: целое есть нечто новое в сравнении со своими частями, части погашены в нем, оно «может только наводить нас на свои части, быть основанием для них» (227). Обычные случаи целого и части характеризуются тем, что и части, и само целое подчинены закону определенности; иной характер имеет исконное единство»: оно стоит выше этого закона, находясь «в совсем другом логическом измерении»;—«не будучи ни А, ни non-А», оно «с необходимостью ведет к А», и потому это отношение нужно обозначить особым термином — металогическое единство (237). Особенно характерно для теории С. Л. Франка утверждение, что это «исконное единство», не будучи особой определенностью, тем самым не имеет ничего вне себя, т. е. есть абсолютное единство или всеединство» (239). Единство его не есть обособление от иного, соотносительное множеству, оно содержит множество внутри себя (239) и потому, как это не раз повторяет С. Л. Франк, оно есть единство единства и множества (стр. 257, 320 и др.).

Впервые теперь может быть дан ответ на вопрос, как возможно для познавания тетическое выделение какой-либо определенности А, напр., красноты: «то, из чего выделяется красное и через отношение к чему утверждает свою сущность, как красного, есть единство, предшествующее делению на красное и не красное, т. е. всеединство в его целом» (255). Следовательно, «знание, выражаемое, как связь определенностей, как А—В—С» (т. е. логическое знание, знание в понятиях), возможно только на почве иного, металогического знания, на почве исконного единства abc..., предшествующего возникновению отдельных определенностей» (204). Это металогическое знание есть «интуиция целостного бытия, как такового» (241). Таким образом, логическое знание, будучи знанием производным, есть знание отвлеченное: оно отвле-

чено «от своего предмета в противоположность знанию, как обладанию самим предметом» (241).

Всякое определенное А, будучи мыслимо не иначе, как часть целого, требует выхода за свои пределы, т. е. знания в виде синтетического суждения («Ах есть В») и, далее, в виде умозаключения, которые, следовательно, получаются опять таки не путем суммирования готовых отдельных элементов, а на основе интуиции того единого начала, «которое объемлет в себе А и В» (201). Итак, логическое, т. е. отвлеченное знание, имеет характер знания о целом, о всеединстве, однако это лишь «частичное знание целого» (275). Оно «перелагает на свой язык, выражает в форме понятий и их связей то, что непосредственно ему дано в металогической форме целостного единства» (241), и это «преобразование цельного знания в знание раздробленное» ведет не только к количественному, но и к своеобразному качественному изменению (310). Поэтому приходится признать, что в отвлеченном знании всегда есть некоторая неадэквантность предмету, т. е. всеединству (314). Это однако не дает нам права «приписывать содержанию отвлеченного знания только субъективное значение, считать его психическим продуктом, не изображающим само объективное бытие» (317). «Закон определенности есть закон самих мыслимых содержаний, т. е. черта, присущая самому бытию», следовательно, «и обусловленное им отвлеченное знание выражает содержание самого бытия» (318).

Чтобы не запутаться здесь в противоречии, нужно признать, что существует «два слоя мыслимого», система определенностей, с одной стороны, и «исконное всеединство», с другой стороны (240). Значит, система определенностей «есть не вымысел, а адэкватное изображение самого бытия, поскольку оно есть такая система (319).

Как бы то ни было, отвлеченное знание не может дать полного удовлетворения уму. Всякая определенность, т. е. всякое содержание, подчиненное закону тожества, имеет, по мнению С. Л. Франка, вневременный характер (244); мало того, даже и та созерцательная интуиция всеединства, которою сопутствуется всякое отвлеченное знание, дает, по словам С. Л. Франка, всеединство лишь с его «вневременной стороны, т. е. как чистое знание, противостоящее жизни или как знание — мысль» (429). Между тем всеединство, взятое во всей его полноте, есть то, что не имеет

вне себя ничего, оно есть единство покоя и становления, вневременного и временного, идеального и реального, субъекта и объекта (370, 383). Две противоположные стороны его опираются «на единство сверхрационального, т. е. сверхвременного бытия, как вечной жизни или живой вечности» (383). Только для того знания, которое проникает в эту сверхвременную полноту единства вневременности и временного, могут быть понятны такие стороны бытия, как реальная необходимость, в которой общая необходимость, выражаемая законом, играет роль реальной силы, действующей в индивидуальном временном процессе (400, 410—422). Точно так же лишь такому знанию доступно усмотрение индивидуального бытия, потому что «индивидуальное или единственное есть всецело или совершенно определенное именно в том смысле, что оно определено (в противоположность логической, т. е. общей определенности) не одной лишь вневременной стороной всеединства, а конкретным всеединством во всей его целостности» (415). Такое знание достижимо в те моменты, когда наше я «не только созерцает объект (т. е. имеет его вневременно), но и живет им» (429). Такое «живое знание, знание-жизнь в отличие от знания-мысли» (422), достижимо не только в отношении к нашему я, но и в отношении ко всему остальному миру, потому что мы сами «есмы самоабсолютное бытие, но лишь в потенциальной, непроясненной форме» (431).

Переходя от изложения книги С. Л. Франка к критическим соображениям по поводу нее, замечу, что эта критика должна быть прежде всего имманентною. В самом деле, в современной гносеологии есть несколько основных направлений, которые враждуют между собою, причем ни одно не может считаться одержавшим окончательную победу. Каждое из них имеет обширную литературу, привлекает к себе многочисленных последователей и сознает, что для него нет основания складывать оружие, так как перед ним открыта еще возможность дальнейшего развития и совершенствования. Поэтому первая и главная задача критики должна сводиться к тому, чтобы рассмотреть, какой вклад внесло новое исследование в процесс развития того направления, к которому оно примыкает.

Одного этого мало. В наше время в гносеологии намечается тема для критики, выходящей за пределы только имманентной оценки. Как ни враждебны друг другу основные направления гносеоло-

гии, все же в последнее время некоторые из них приходят в решении отдельных проблем к результатам, близким друг к другу. Отсюда является надежда на то, что в будущем настанет и для философии счастливая пора, когда, по крайней мере, основной отдел ее, гносеология, достигнет такой же ступени развития, как другие науки, именно будет иметь общепризнанный прочный базис, требующий лишь надстроек и дальнейшего развития, а не постоянных перестроек заново. Вторая часть моего разбора и будет посвящена вопросу о том, что сделал С. Л. Франк для сближения разнородных направлений. Наконец, в третьих, я коснусь вопроса о недочетах в труде С. Л. Франка.

В гносеологии С. Л. Франк является представителем интуитивизма, т. е. учения о том, что знание осуществляется на основе созерцания субъектом самого подлинного бытия, независимого от познавательных деятельностей субъекта.

Интуитивизм существует в чрезвычайно разнообразных формах. В подверждение этого достаточно указать на столь различные видоизменения его, как представленные Вл. Соловьевым, Бергсоном и автором этой статьи. Направление это не есть продукт нашего времени, оно существовало всегда; напр., в совершенно отчетливой форме оно наблюдается в философии Плотина. Особенно привилось оно в русской литературе и имеет у нас, повидимому, характер национального явления, как это видно, напр., из статьи Э. Л. Радлова «Теория познания славянофилов» («Журн. Мин. Нар. Пр.», январь 1916 г.).

Однако, несмотря на обилие представителей, интуитивизм до сих пор остается мало разработанным направлением. Объясняется это тем, что большинство сторонников его, установив понятие интуиции в самых общих чертах, тотчас же перестают интересоваться дальнейшею разработкою гносеологии и всею душою устремляются в область религиозных проблем (напр., Соловьев, Флоренский) или же в область чисто онтологических вопросов (напр., Бергсон, увлекающийся проблемами жизни, свободы и т. п.).

Наоборот, другие интуитивисты (Н. Лосский), после гносеологического анализа сознания, тотчас переходят к проблемам логики, к учению о строении суждения, умозаключения и т. п., а понятие интуиции остается не расследованным до его глубочайших корней. Чтобы окончательно обосновать это понятие, нужно произвести ис-

следование, дающее одновременно не только теорию знания, но и теорию бытия, следовательно, сочетающее гносеологию с онтологией. Эту именно работу и производит С. Л. Франк и в результате ее приходит к изложенному выше учению, согласно которому «понятие сознания не может быть высшим понятием, последней основой теории знания» (153), потому что не сознанием объемлется бытие, а, наоборот, абсолютным бытием объемлется сознание (155). Такой онтологизм в гносеологии Франка вовсе не есть обособленное явление, он представляет собою лишь яркое обнаружение тенденции, уже существующей в различных видоизменениях на современной ступени развития этой науки; замечательно, что даже различные неокантианские направления гносеологии, напр., имманентная философия Шуппе или трансцендентально-логический идеализм Когена, дают логику и гносеологию в сочетании с онтологией. Конечно, поскольку С. Л. Франк осуществляет это сочетание путем ссылки на металогическое единство, он примыкает не к упомянутым неокантианцам, а к великому мыслителю прошлого, к Фихте, в последнем периоде его творчества, когда он исходил в построении своей системы не из Абсолютного Я, а из того, что выше всяких я, из самого Абсолютного. Этот период развития Фихте оставался до сих пор даже не изученным в истории философии, но в последнее время, когда из сферы неокантианства зарождается неофихтеанство, на него обратили внимание и оценили по достоинству особенно в русской философской литературе (см. замечательную книгу «Этика Фихте» Вышеславцева и статью «Бытие и знание в философии Фихте» Ланца в «Вопросах философии», кн. 122, 1914).

Вслед за объяснением возможности интуиции перед гносеологией стоит задача показать отсутствие дуализма между дискурсивным мышлением и интуитивным созерцанием целостности бытия. Задача эта поставлена на очередь особенно Бергсоном, который необычайно ярко изобразил различие между этими двумя видами знания, но итог его исследования совершенно не удовлетворителен, так как он попросту оторвал один вид знания от другого. Не вполне побежден этот дуализм и С. Л. Франком, так как и он в конце-концов признает два вида знания — знание-мысль и знание-жизнь. Однако никто еще в гносеологической литературе не показал так всесторонне, что чистого дискурсивного мышления нет, что оно есть лишь момент в составе знания, подчиненный во всех отношениях интуи-

ицин всеединства. Даже и для тех гносеологов, которые отрицают интуицию, как сверхчувственное созерцание самого бытия, эта часть работы Франка имеет положительное значение, потому что и они сталкиваются все же постоянно с проблемою зависимости дискурсивного знания от интуиции, понятой хотя бы, как чувственное наглядное представление, богатое неисчерпаемым содержанием.

В частности излюбленное в современной гносеологии учение о том, что суждение и умозаключение суть органические целые, разложимые на свои элементы, но не сложимые из них путем суммирования понятий, развито Франком, благодаря сближению дискурсивного мышления с интуицией, гораздо совершеннее, чем, напр., в Logik der reinen Erkenntniss Когена.

В связи с такими учениями возникает в гносеологии тенденция отвергать существование двух столь разнородных типов суждений, как аналитические и синтетические, и рассматривать все суждения, как синтетические системы, не объяснимые одною лишь ссылкою на закон противоречия. Чтобы установить этот тезис, нужно показать, что определения понятий суть синтетические суждения. В этом направлении идет марбургская школа; так, Кассирер, рассматривая в сочинении Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen» учение Лейбница о генетических определениях, показывает, что понятия суть продукт таких определений, а вовсе не исходный пункт их, данный в готовом виде для анализа. Остановиться на полпути здесь нельзя: необходимо показать, что все определения сходны в этом отношении с генетическими, что все они суть синтетические суждения. Основные черты такого решения вопроса даны в книге Франка, который устанавливает, что субъектом определения служит предмет, как интуитивно намеченная часть бытия, а предикатом — совокупность признаков предмета, как тех частей всеединства, «через отношение к которым однозначно определяется место в целом искомой части» (273). Субъект и предикат такого суждения относятся друг к другу как целое к своим частям, а это отношение не сводится к частичному тожеству, и потому суждение с таким составом не имеет аналитического характера.

Такому учению об определении необходимо предпослать исследование о понятии целого и части. Оно именно и произведено Фран-

ком и принадлежит к числу наиболее ценных мест его книги, имеющих значение не только для разработки гносеологии, но и для решения всех проблем органического мировоззрения. Удачно использовав немецкую литературу и подвергнув критике учение Эренфельса о «Gestaltqualität», С. Л. Франк приходит к выводам, что целое обосновывает свои части, а вовсе не есть только сумма их, что отношение целого к частям не есть частичное тожество и, наконец, что отношение сходства также не есть отношение частичного тожества (221—234).

Перейду теперь к вопросу о том, что сделал Франк для сближения разнородных направлений в гносеологии. Об онтологизме в его гносеологии и о параллельнах явлениях в среде других направлений было уже сказано. Поэтому я коснусь теперь лишь более частных вопросов и для краткости только перечислю их, не пускаясь в подробности. Учение Гуссерля об «осуществленности» и «неосуществленности», неадэкватности в знании и т. п., учение марбургской школы о «заданности» предмета, учение Когена об «изначальном» суждении и об «изначальном единстве», выведение Наторпом числа на основе категорий качества, количества и отношения и т. п. учения вмещаются в гносеологию Франка, конечно, с соответствующими оговорками и дополнениями и притом не эклектически, а с сохранением цельности интуитивизма. У некоторых читателей является даже иллюзия, будто гносеология Франка есть не более, как видоизменение когенианства. Конечно, это неправильная оценка, но самая возможность ее показывает, что на почве интуитивизма возможно сближение столь разнородных учений, как, напр., когенианство или лучше, г е г е л ь я н с т в о, с одной стороны, и б е р г с о н и а н с т в о, с другой стороны. С. Л. Франку удалось осуществить такое сближение, и это придает большую ценность его книге.

Конечно, есть в труде С. Л. Франка и такие положения, с которыми нельзя согласиться. Укажу прежде всего одно из них, ведущее к целому ряду неясностей, непоследовательностей и даже противоречий. Как сказано выше, по мнению Франка, всякая о п р е д е л е н н о с т ь, т. е. все подчиненное закону тожества, есть вневременное содержание (244); «всякая логическая определенность», говорит он, есть «нечто законченное, неподвижное в себе замкнутое» (198 с., 364, 366, 405); все подчиненное закону тожества и

противоречия С. Л. Франк считает состоящим из обособленных содержаний (210), т. е. повидимому, он считает их прерывистыми (240), так как настойчиво подчеркивает непрерывность в числе свойств находимых путем восхождения в сферу абсолютного бытия, возвышающегося над законом тожества и противоречия (241, 336, 306 с.). Поэтому логическое знание (т. е. знание о содержаниях, подчиненных закону тожества и противоречия) само по себе не может дать сведений о связи, переходе, движении и т. п., следовательно, оно вообще не осуществимо без помощи интуиции, дающей «металогическое знание» об «исконном единстве, предшествующем возникновению отдельных определенностей» (204). Однако и эта «интуиция созерцательного порядка» погружена только «во временное единство» (429); поэтому она неспособна постигать жизнь, и С. Л. Франку приходится допустить еще интуицию-жизнь, дающую живое знание, знание-жизнь (429 с.).

Это учение о свойствах логических определенностей и о необходимости двух видов знания таит в себе ряд неясностей и непоследовательностей. Прежде всего приходит на ум, что логическое знание у С. Л. Франка, как и у Бергсона, есть знание субъективное, построенное лишь в уме познающего индивидуума. Однако, С. Л. Франк не понижает до такой степени ценность логического знания. Он полагает, что обусловленное законом определенности «отвлеченное знание выражает содержание самого бытия» (318), но только это — бытие нисшего типа. В самом деле, «мы должны различать слои бытия разного гносеологического и, тем самым, онтологического достоинства, и в силу этого можем признать, что то, что соответствует нисшему, менее истинному бытию, вместе с тем не соответствует абсолютному или высшему бытию». Следовательно, «система отвлеченных или замкнутых определенностей есть не вымысел, а адэкватное изображение самого бытия, поскольку оно есть такая система» (319).

Я бы передал эти мысли Франка такими словами: в мире есть слой жизни и слой безжизненного бытия, логическое знание есть знание о безжизненном слое бытия. Но в таком случае возникает вопрос, можно ли говорить о неадэкватности логического знания

своему предмету. Если для изучения безжизненного бытия определенностей мы прибегаем к живому знанию, не получится ли именно тогда неадэкватность предмету, так как тогда мы постараемся превратить в живое то, что на деле безжизненно. С. Л. Франк предвидит такие вопросы и отвечает на них, что неадэкватность логического знания нужно понимать так: «истина о вторичном или производном бытии в качестве самодовлеющей истины вообще невозможна», так как «всякое знание имеет в конечном счете только один предмет — само всеединство» (319). На эти соображения все же приходится возразить, что если существуют два слоя бытия, высшее абсолютное и производное из него низшее, то существует не один предмет знания, а по крайней мере два, и истина о низшем бытии з а в и с и т от истины о высшем бытии, но не поглощается ею: если логические определенности в самом деле безжизненны, то изображение их безжизненности и есть истина; если же в действительности нигде нет безжизненного бытия, то логическое знание есть лишь субъективное построение человеческого ума. С. Л. Франк занимает какое-то неясное, колеблющееся положение между этими двумя возможностями. Так, напр., на стр. 241 речь идет об интуиции «ц е л о с т н о г о б ы т и я, к а к т а к о в о г о, которое в акте познавания через посредство закона определенности распадается перед нами на систему определенностей и в этой форме образует содержание знания». На стр. 321 находим следующее: «отвлеченное знание есть, как мы видели, знание множественности частей, как совокупности замкнутых определенностей; металогическое единство предмета интуиции превращается в нем в систему понятий, т. е. в определенное и упорядоченное множество содержаний».

Само противостояние субъекта объекту, лежащее в основе всякого знания об определенностях, С. Л. Франк, повидимому, считает не условием знания, а продуктом «первого по существу акта познавания» (258), именно внимания: внимание, говорит он, «может быть определено, как состояние н а п р а в л е н н о с т и, как дифференцирование сознания на субъект и объект»; «всякого рода иная «направленность» — через «хотение», «оценку» и т. п. — имеет своей основой эту первичную направленность в лице внимания, в силу которой впервые полагается двойственность между субъектом и объектом и отношение первого ко второму» (259; см. также 431 с.). Таким образом приходится думать, что сами субъект

и объект полагаются, как нечто отличное друг от друга, только в знании, а не в предшествующем ему бытии.

Эти неясности и неопределенности не имеют характера случайных обмолвок. Они обусловлены, мне думается, следующим обстоятельством: определенности, понятые, как прерывистые вневременные отдельности, образуют такой низкий, ни на что не годный слой бытия, что не могут вместиться в состав мира, также и того мира, концепцию которого дал С. Л. Франк. В самом деле, предмет, о котором С. Л. Франк без всякой тени колебаний говорит, как о бытии, независимом от знания, есть, с одной стороны, абсолютное бытие, а, с другой стороны, индивидуальная жизнь, напр., человеческая. И то, и другое бытие стоит, согласно теории С. Л. Франка, выше закона тожества и противоречия, следовательно, выше сферы определенностей. Таким образом приходится предположить, что С. Л. Франк должен допустить не две, а три сферы бытия: две не подчиненные закону определенности и одну подчиненную ему. В действительности однако это разграничение оказывается для С. Л. Франка не необходимым: индивидуальную жизнь он обрисовывает чертами столь близкими к абсолютному бытию, что может видеть в ней лишь отрезок непрерывности самого Абсолютного (см. об «отрезке абсолютного бытия» на стр. 176), выделимый из него только в неадэкватном знании, и решается сказать: «мы есмы само абсолютное бытие, но лишь в потенциальной, непроясненной форме (431).

После такого сближения абсолютного бытия с индивидуальною мировою жизнью действительно можно говорить, по крайней мере с точки зрения гносеологии, только о двух слоях бытия: о слое, подчиненном закону определенности, и слое, не подчиненном ему. Однако положение гносеологии становится при этом весьма затруднительным. Что абсолютное бытие не доступно знанию-мысли, с этим, пожалуй, легко примириться; но если в этом отношении на одной доске с ним стоит также и все индивидуальное, психическое и материальное бытие (так как оно, по теории Франка, тоже не подчинено закону определенности), то знание, подчиненное закону определенности, — а его то именно мы и считаем знанием по преимуществу, — повидимому, обесценено до крайней степени: все содержания бытия, изучаемые физикою, химиею, физиологиею, относятся к какой-то странной сфере мира, которая стоит не только ниже абсолютного, но и ниже индивидуальной жизни; в духе концеп-

ции С. Л. Франка определенное бытие должно быть понято не как один из факторов, обосновывающих жизнь, а как слой бытия, обоснованный жизнью, производный от нее, именно возникающий лишь в знании и не могущий иметь в мировой экономии никакого другого назначения, кроме того, чтобы служить материалом отвлеченного знания.

Чтобы отстоять реалистическое учение об о п р е д е л е н н о м б ы т и и, приходится возразить на высказанные недоумения следующим образом: определенное бытие (т. е. бытие, подчиненное закону тожества и противоречия) есть подлинно нечто сущее независимо от знания, оно имеет место в самом абсолютном бытии, как его сторона, как аспект целостного бытия, жизненный в его составе и становящийся безжизненным только в отвлеченном знании при обособленном рассмотрении. И в самом деле, С. Л. Франк нередко говорит об определенном бытии, как о «вневременной стороне всеединства» (см., напр., стр. 415). В таком случае, строго говоря, существует лишь одно бытие — абсолютное бытие или всеединство. и «единственным предметом знания является само всеединство» (319). В самом деле, об «исконном единстве» Франк говорит, что оно «не имеет ничего вне себя, т. е. есть абсолютное единство или всеединство» (239), оно есть единство единства и множества (257. 320 и др.); оно не есть высшее бытие, творящее инсшую сферу, как что-то иное, находящееся вне его: всякое инсшее бытие есть часть самого всеединства, при чем «под всеединством нельзя разуметь целое, поскольку целое берется в о т л и ч и е от своих частей». «Подлинное всеединство», которое уже действительно не может иметь ничего вне себя, есть «единство ц е л о г о и ч а с т е й» (320). Свои взгляды С. Л. Франк ставит в связь с учением Николая Кузанского, «который абсолютное всеединство называет Богом, а систему частных определений — миром» и говорит, что «лишь поскольку постигнуто единство Творца в Творце и творимом, постигнуто Его подлинное единство» (320, примеч.).

Такое чрезвычайное сближение Абсолютного и мира не может не вызвать опасений, что отсюда возникнут безвыходные затруднения, характерные для философских систем с пантеистическою окраскою, затруднения в вопросе о зле и его связи с Абсолютным, в вопросе о свободе и т. п. Впрочем, не будем заходить так далеко. Даже в пределах гносеологии учение об абсолютном бытии, как все-

единстве, не может быть развито без противоречий. В самом деле, С. Л. Франк говорит о всеединстве, как единстве единства и множества (383), вмещающем в себе все, будучи сферою «совпадения противоположностей» (220). Но что такое совпадение противоположностей? Можно понимать его очень просто, так, что непотребуется восходить в область абсолютного. В известном смысле даже и отвлеченные определенности, напр., число 12, совмещают в себе противоположности. В самом деле, 12 есть, с одной стороны, единство (дюжина), а, с другой стороны, множество (двенадцать единиц). Такое совмещение противоположностей существует в одном и том же бытии, но в различных отношениях, и потому оно характерно именно для того бытия, которое подчинено закону определенности (закону тожества и противоречия). Конечно, не о таком совмещении противоположностей говорит С. Л. Франк, когда ссылается на «исконное единство», стоящее выше закона определенности. Не значит ли это, что он приписывает такому бытию совпадение противоположностей в том смысле, что в нем сама временность вместе с тем не временна, само единство вместе с тем не есть единство и т. д.? — Нет, конечно, С. Л. Франк не допускает такой нелепости, как бытие, нарушающее закон противоречия. Его абсолютное бытие или всеединство стоит выше закона противоречия, но не нарушает его уже потому, что в нем *совсем нет противоположностей* (220). Как же тогда понять, что абсолютное бытие охватывает в себе все, совмещает все слои бытия, все его части, аспекты и т. п.? Остается единственный путь, намеченный С. Л. Франком в его учении о целом и частях: абсолютное бытие можно понимать, как целое, в котором все отдельные части мирового бытия А, В и т. д. «погашены и сменены чем-то *новым*, именно — «*целым, как таковым*» (227). Тогда абсолютное есть высшее целое, обосновывающее низшую сферу бытия, мировые противоположности, как свои части. Тогда оно есть целое, взятое в *отличие* от своих частей. Однако на путь такого учения не может вступить С. Л. Франк: выше было уже указано, что под абсолютным он разумеет всеединство, а под всеединством — «целое лишь как единство целого и частей» (320), а не целое, взятое в *отличие* от своих частей. Примирить такое учение об абсолютном, как всеединстве, с утверждением *реальности* мировых противоположностей, очевидно, невозможно. Если абсолютное бытие объемлет

мировые противоположности только, как погашенные, то оно не есть все, не есть всеединство; если же оно, стоя выше закона определенности, тем не менее объемлет подлинно все, то мировые определенности (противоположности) не реальны.

Чтобы выйти из этих затруднений, мы полагаем, надо отказаться от утверждения, что абсолютное бытие есть всеединство в смысле, установленном С. Л. Франком: стоя выше закона тожества и противоречия, оно образует совершенно своеобразную сферу, высоко поднимающуюся над мировым «все», способную о б о с н о в а т ь (путем творения) мировые определенности, но не свести их только к своим частям и еще к тому же частям, погашенным в единстве целого и части. Проводя такую резкую грань между Абсолютным бытием и миром, мы предполагаем, что в с е м и р о в о е б ы т и е без всяких исключений подчинено закону тожества и противоречия, т. е. имеет характер определенности и потому все сплошь доступно логическому знанию; таким образом оно резко отличается от Абсолютного бытия, как стоящего над сферою противоположностей. Для С. Л. Франка такого разграничения между Абсолютным и миром быть не может потому, что он считает в с я к у ю жизнь и всякое становление не подчиненными закону тожества и противоречия; рисуя их в этом отношении чертами абсолютного бытия, он и принужден стереть грань между Абсолютным и миром. Подчинить же жизнь и становление закону тожества С. Л. Франк не может потому, что считает бытие, определенное этими законами, вневременным, прерывистым и т. п. Вот в этом пункте мы и находим коренное заблуждение С. Л. Франка, ведущее за собою все остальные недостатки его труда: затруднения, колебания и противоречия. В самом деле, любое становление, напр., движение тела в течение минуты или зарождение чувства и т. п., есть ограниченное «это», противоположное системе всех других «это» и подчиненное закону определенности (т. е. закону тожества и противоречия), даже если взять его в его целостной индивидуальной единственности. Сплошность такого бытия вовсе не поднимает его над законом противоречия; задумываться над тем, покоится ли движущееся тело в определенный м о м е н т времени и в в определенной т о ч к е пространства или не покоится и т. п., нам не придется именно потому, что и время, и пространство, как и движение, сплошно, т. е. н е с о с т о и т из с у м м ы м о м е н т о в и т о ч е к, а имеет их н и ж е

себя, как производные от себя. Тожественная «этостность» индивидуального бытия также не делает его вневременным: правда, мысля об «этом движении», я всегда буду мыслить его, как тожественное себе, но присущая истинному знанию вневременность обусловлена сверхвременностью мыслящего существа, а вовсе не вневременностью мыслимого предмета.

Итак, мы отказываемся понимать абсолютное, как всеединство в смысле, приданном этому термину С. Л. Франком. Мысля обо всем, что может стать предметом исследования, мы ставим в одну сторону Абсолютное, а в другую сторону всеединство, но лишь мировое всеединство, как бытие живое и тем не менее определенное (в смысле подчинения его закону тожества и противоречия). Против такого учения, быть может С. Л. Франк возразит, что Абсолютное, не будучи всеединством, ставится в ряд с отличными от него ограниченными «это» и само становится одним из ограниченных «это», подчиненных закону определенности. Однако, это возражение не имеет силы: иметь что-либо вне себя (напр., зло, грех и т. п., которые вовсе не суть только отрицания) — это еще не значит быть ограниченным, так как ограничения возможны лишь в сфере однородного бытия.

Можно попытаться также возразить, что Абсолютное, не будучи всеединством, тем самым понимается нами, как отличное от различных «это», находящихся в мире, а различие есть категория, присущая лишь бытию, подчиненному закону тожества и противоречия. — Однако и это возражение не убедительно: многие философы, углублявшиеся в вопрос о свойствах Бога и его отношениях к миру, находят, что для решения этих проблем нужны особые, своеобразные категории, и сам С. Л. Франк указывает одну из них — категорию металогического несходства (237, прим.).

Отрицая чрезмерную близость, которую С. Л. Франк устанавливает между Абсолютным и миром, не придется ли разойтись с ним и во всех остальных пунктах его теории бытия и знания? — Нет, никоим образом. — Все основное гносеологическое содержание книги остается ценным и приемлемым с некоторыми оговорками. Так, нельзя не признать, что знание всякой отдельности возможно не иначе, как на фоне интуиции всеединства, но не Абсолютного, а мирового всеединства; сама прерывистость может быть познана не иначе, как на фоне интуиции сплошного бытия,

которое, несмотря на свою сплошность, подчинено закону определенности и составляет часть мира, а не принадлежит к сфере Абсолютного.

Но в таком случае Абсолютное, играющее такую большую роль в книге Франка, не оказывается ли лишенным всякого значения?— Нет, главная роль попрежнему продолжает оставаться за ним. С. Л. Франк блестяще обосновывает мысль, что существование системы логически определенного бытия, в котором есть отношения тожества и противоречия, возможно не иначе, как благодаря высшему началу, стоящему над этими законами. Но он не прав в том, будто знание о каждой мировой отдельности требует интуиции этого высшего бытия. В гносеологии не требуется так часто ссылаться на Абсолютное, как это делает С. Л. Франк.

Из предыдущих замечаний вытекает еще один пункт нашего разногласия с С. Л. Франком. Если закон тожества и противоречия применим также и к сплошному бытию, к индивидуальной жизни и становлению, то не требуется допускать два вида знания — знание-мысль и знание-жизнь. Само логическое знание, правильно развитое, может быть мыслящим видением самой подлинной жизни. — В самом деле, в чем усматривает С. Л. Франк разницу между двумя видами знания? — Сам Франк признает, что и в том, и в другом случае мы имеем часть на основе целого. «Живое знание», говорит он, «есть обладание частью лишь на почве целого» (433). Но и отвлеченное знание всегда есть «частичное знание целого» (275). Сам С. Л. Франк говорит, что «часть целого, поскольку она мыслится в самом целом, т. е. как неотъемлемый момент последнего и в неразрывной связи с ним, соучаствует в качестве целого» (312), а это качество есть жизненность, целостность (312). Правильно развитое отвлеченное знание состоит в том, что мы, хотя и подчеркиваем вниманием одну какую-либо сторону предмета, все же не отрываем ее от живого целого, а продолжаем созерцать это целое так, что жизненность части не утрачивается.

Но С. Л. Франк указывает еще, что знание-мысль есть только созерцание объекта, противостоящего субъекту, а знание-жизнь есть обладание объектом. Это различие созерцания и обладания действительно существовало бы, если бы знание-жизнь осуществлялось путем такого слияния я с предметом, при котором

уже не было бы субъекта и обьекта, но тогда не было бы ни сознания, ни даже самосознания; такое состояние ни в каком смысле слова нельзя назвать знанием, и даже подумать о нем можно только, как о неосуществимой для ума задаче, в роде того, как нарушение закона противоречия понятно лишь, как задача.

Сам С. Л. Франк не всегда проводит разграничение между созерцанием и обладанием, как это видно, напр., из его слов, что интуиция есть «созерцательное обладание самим предметом» (309). Утверждая, что правильное логическое знание, достигнутое на почве интуиции, обладает всеми теми достоинствами, которые С. Л. Франк приписывает знанию-жизни, я вовсе не хочу сказать этим, будто человеческое отвлеченное знание есть нечто вполне совершенное. Характерный недостаток человеческого и вообще всякого ограниченного знания состоит в том, что оно усматривает в различенном виде только немногие стороны предмета, а все остальное созерцает в неразличенном виде. Только бесконечный разум способен сразу все сопоставить со всем и, напр., созерцать сплошность (а также индивидуальное бытие) так, чтобы она в самой своей всесторонней различенности оставалась сплошностью. Благодаря такому пониманию логического знания, разновидность интуитивизма, отстаиваемая мною, дает органическое сочетание эмпиризма с рационализмом, вернее, это даже не сочетание, а полное совпадение, слияние эмпиризма и рационализма.

Недостатки, которые могут быть найдены в труде С. Л. Франка, все же не идут в уровень с высокими достоинствами его книги. Его труд стоит в ряду наиболее выдающихся произведений современной философской литературы, и мы надеемся, что, несмотря на переживаемые нами тяжелые времена, он привлечет к себе внимание широкого круга читателей.