Н. Г. Дебольскій.

ФИЛОСОФІЯ ФЕНОМЕНАЛЬНАГО ФОРМАЛИЗМА.

I. МЕТАФИЗИКА.

ВЫПУСКЪ I-й.

Цѣна 4 р. 25 к.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типо-Литографія С. Ф. Яцковскаго и К°. Орловскій пер., № 1.
1892.

Н. Г. Дебольскій.

ФИЛОСОФІЯ ФЕНОМЕНАЛЬНАГО ФОРМАЛИЗМА.

I. МЕТАФИЗИКА.

ВЫПУСКЪ I-й.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія и Литографія С. Ф. Явдовскаго и К°. Орловскій пер., домъ № 1.
1892.

1В

„Пров 38“

Пров. 1959

Пр.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Разумѣя подъ философіею науку о первопричинѣ всего существующаго, мы можемъ, прежде всего, раздѣлить философскія ученія на двѣ большія группы: ученія *эмпиризма*, отрицающія познаваемость первопричины, и ученія *метэмпиризма*, признающія эту познаваемость. Метэмпиризмъ въ свою очередь раздѣляется на *реализмъ*, исходящій въ познаніи первопричины отъ *содержанія* познанія, и *формализмъ*, исходящій отъ его *законовъ* или *формъ*.

Въ исторіи новой философіи формализмъ явился, во-первыхъ, какъ *критическій формализмъ Канта*, который, перемѣстивъ центръ тяжести философіи изъ области вещей въ область законовъ или формъ ихъ познанія, не могъ, однако, вывести изъ этихъ формъ содержаніе познанія и потому воздержался отъ заключенія о первопричинѣ, являясь, такимъ образомъ, непримиреннымъ соединеніемъ эмпиризма и метэмпиризма; во-вторыхъ, какъ *субъективный формализмъ Фихте*, который, отбросивъ понятіе независимаго отъ ума содержанія познанія и признавъ это содержаніе за произведеніе самого ума, понялъ послѣдній какъ субъектъ, т. е. какъ нѣчто ограниченное, лишь стремящееся къ безконечному расширенію; въ третьихъ, какъ *абсолютный формализмъ Гегеля*, который, устраняя такую субъективность или ограниченность ума, пытался, однако неудачно, вывести все содержаніе познанія изъ чистой саморазвивающейся мысли.

Въ настоящемъ трудѣ формализмъ является въ четвертомъ своемъ видѣ, какъ *формализмъ феноменальный*. По мнѣнію автора, этотъ видъ формализма есть естественное послѣдствіе и исправленіе абсолютнаго формализма *Гегеля*. Ошибка *Гегеля* состояла именно въ томъ, что онъ возвелъ въ *абсолютный* умъ тотъ умъ, который только *феноменаленъ*, т. е. умъ, проявляющійся въ *нашей* мысли, какъ ея форма или законъ. Если надлежитъ отбросить въ пониманіи первопричины всякую субъективность, то надлежитъ отбросить и субъективность *мысли*. Мышленіе, хотя-бы и *чистое*, есть актъ ограниченнаго ума, а потому можетъ имѣть первопричину лишь *предметомъ*, но не можетъ быть само первопричиною. Другими словами, тотъ умъ, который совершаетъ умозрѣніе, не есть самъ абсолютный умъ, но лишь его *явленіе* или *порожденіе*. Абсолютный умъ *является какъ форма или законъ въ нашемъ, субъективномъ или мыслящемъ, умѣ*. Изслѣдуя эту форму, мы не изъ нея постигаемъ происхожденіе содержанія познанія, а изъ того ума, явленіемъ котораго она служитъ. Отсюда названіе *феноменальнаго формализма* въ показаніе того, что, почерпая познаніе первопричины въ изслѣдованіи *не содержанія, а формы* познанія, излагаемое мною ученіе понимаетъ эту форму не какъ самую первопричину, а какъ то ея обнаруженіе въ мірѣ явленій, по которому мы имѣемъ возможность умопостигать ее.

Какъ утверждается, развивается и прилагается начало феноменальнаго формализма, читатель увидитъ изъ настоящаго сочиненія, имѣющаго, если оно будетъ вполнѣ закончено, состоять изъ трехъ частей: *метафизики, философіи природы* и *этики*. Первая часть представитъ собою расширенное, исправленное и дополненное изложеніе тѣхъ мыслей, которыя содержатся въ моей книгѣ „Философія будущаго“ (1880), а третья часть будетъ развитіемъ и распространеніемъ на всю область этики тѣхъ положеній, которыя изложены въ моемъ сочиненіи „О высшемъ благѣ“ (1886). По философіи природы (къ которой я отношу и ученіе о душѣ)

были печатаемы мною до сихъ поръ лишь отрывки, и перечислять ихъ здѣсь я не вижу надобности.

Терминъ „метафизика“ въ широкомъ значеніи его означаетъ вообще ученіе о сверхъопытномъ и въ этомъ смыслѣ тожественъ термину „философія“ *). Но для удобства терминологіи предпочтительнѣе, сохраняя терминъ „философія“ для обозначенія всей совокупности науки о сверхъопытномъ, означать именемъ метафизики *первую* часть этой науки, излагающую ученіе о *методѣ* и *началѣ*. Эту первую, печатаемую нынѣ, часть я предполагаю издать въ свѣтъ въ двухъ выпускахъ: настоящій, *первый*, выпускъ содержитъ критическое вступленіе въ метафизику; *второй* выпускъ будетъ заключать въ себѣ положительное ея ученіе. Отдѣленныя отъ текста примѣчанія служатъ для тѣхъ изъ читателей, которые пожелаютъ глубже вникнуть въ историко-критическую сторону моего труда; тѣ-же, которые не находятъ въ этомъ надобности, могутъ ограничиться чтеніемъ одного текста.

4 Октября 1891 года.

---

*) Всякая философія, какъ наука о первопричинѣ, есть наука о сверхъопытномъ, такъ какъ первопричина есть основаніе самого опыта, и, стало быть, непремѣнно сверхъопытна. И философія эмпиризма изслѣдуетъ сверхъопытное; она только приходитъ по отношенію къ этому сверхъ-опытному къ отрицательному результату.

ВВЕДЕНІЕ ВЪ МЕТАФИЗИКУ.

Философія есть наука *первичныхъ* истинъ, т. е. наука, возводящая изслѣдованіе своего предмета къ *первому* началу, къ началу, далѣе котораго нашъ умъ не можетъ восходить по самой его природѣ. Этимъ отличается *философія* отъ того вида знанія, который именуется *частною* или *спеціальною* наукою; ибо начала, къ которымъ возводятъ спеціальныя науки свои изслѣдованія, суть начала, начертанныя не самою природою ума, а нѣкоторыми условными предположеніями, далѣе уже не изслѣдуемыми. Вслѣдствіе того, эти начала не первыя, а вторыя; а потому и истины спеціальныхъ наукъ суть не первичныя, а вторичныя, не такія истины, которыя коренятся въ самомъ строѣ ума, а такія истины, которыя признаются умомъ лишь подъ нѣкоторыми, допущенными имъ безъ изслѣдованія, условіями. Такъ, напримѣръ, естествознаніе содержитъ истины о вещественной природѣ; но для установленія этихъ истинъ естествознаніемъ допускается предположеніе о независимомъ отъ насъ существованіи вещественной природы, предположеніе, законность котораго естествознаніемъ не провѣряется. Математика содержитъ истины о величинахъ; но понятіе величины съ его аттрибутами она не выводитъ или не образуетъ, а также беретъ какъ готовое предположеніе. Поэтому, истины математическія или естественно-научныя суть истины лишь въ той мѣрѣ, въ какой справедливы допущенныя этими спеціальными науками предположенія. Провѣрка

справедливости сказанныхъ предположеній составляетъ уже предметъ не математическаго или естественно-научнаго, но философскаго изслѣдованія, для котораго понятія вещества или величины не суть готовыя или данныя, но подлежатъ разбору по первичнымъ началамъ ума. Возможно, что по этимъ началамъ понятія вещества и величины будутъ оправданы именно въ томъ видѣ, въ какомъ они предполагаются естествознаніемъ и математикою: тогда истины этихъ наукъ окажутся имѣющими не только спеціально-научное, но и философское значеніе. Но возможно (какъ бывали тому примѣры), что философія скажетъ „понятіе самостоятельной вещественной природы есть понятіе ложное“ или „понятіе величины содержитъ неразрѣшимыя для ума противорѣчія и, слѣдовательно, имъ не оправдывается“; въ такомъ случаѣ, законы естествознанія и положенія математики, сохраняя свою условную цѣнность для того круга интересовъ, который побуждаетъ людей дѣлать приводящія къ нимъ предположенія, лишатся цѣнности философской, т. е. потеряютъ значеніе убѣжденій, обязательныхъ для ума, какъ таковаго, не связаннаго случайными для его природы требованіями.

Это опредѣленіе философіи, какъ науки перваго начала, таково, что его одинаково можетъ принять и скептикъ и защитникъ возможности положительной метафизики, такъ какъ оно нисколько не предрѣшаетъ вопроса о *содержаніи* первичныхъ истинъ. Если человѣкъ говоритъ даже „по свойству человѣческаго ума всякая истина сомнительна“, то и это сужденіе есть *первое начало*, есть философія, хотя и отрицательная. Такимъ образомъ, приходится защищать не данное нами опредѣленіе философіи, но лишь тотъ пріемъ или способъ, посредствомъ котораго мы имѣемъ въ виду установить первичныя истины. Способъ этотъ вытекаетъ изъ самаго понятія перваго начала. Если первое начало есть то, въ которомъ выражается природа ума, какъ таковаго, то ключемъ къ нахожденію этого начала и должно служить изслѣдованіе свойствъ или природы ума, какъ таковаго, т. е. ума, освобожденнаго отъ всѣхъ случайныхъ его опредѣ-

леній. Для ближайшаго уясненія этого способа надлежитъ, стало быть, рѣшить, въ чемъ должно состоять такое самоизслѣдованіе ума.

Въ дѣлѣ самоизслѣдованія ума намъ открываются два пути: одинъ, который можетъ быть названъ психологическимъ, и другой, который можно назвать метафизическимъ. Первый путь состоитъ въ *опытномъ обнаруженіи* первичныхъ, неразложимыхъ элементовъ ума; второй путь есть путь ихъ умозрительнаго вывода. Первый путь, въ свою очередь, представляется въ двоякомъ видѣ: какъ путь *прямаго* и какъ путь *косвеннаго* опытнаго анализа. Такимъ образомъ, мы имѣемъ *три* частныхъ способа самоизслѣдованія ума, относительныя достоинства которыхъ и должны теперь разсмотрѣть.

1) Способъ прямаго опытнаго анализа ума, или *интроспективный* способъ, заключается въ рѣшеніи, на основаніи непосредственнаго свидѣтельства сознанія, вопроса о томъ, что именно въ нашемъ умѣ не поддается дальнѣйшему разложенію и что, слѣдовательно, должно считаться въ немъ элементарнымъ, простымъ и, какъ таковое, *первымъ*. Этотъ способъ представляется самымъ простымъ и легкимъ; но онъ никакъ не можетъ привести къ удовлетворительному рѣшенію настоящаго вопроса. Для правильности интроспективнаго анализа требуется, чтобы человѣкъ, приступая къ нему, предварительно очистилъ свой *анализующій* умъ отъ всякихъ тенденцій и настроеній, случайныхъ и невытекающихъ изъ основныхъ свойствъ ума, т. е. чтобы этотъ *анализующій* умъ былъ самъ предварительно анализованъ, и основные элементы его уже познаны; слѣдовательно, интроспективный путь самоизслѣдованія ума предполагаетъ, что прежде, чѣмъ онъ *начатъ*, онъ уже *пройденъ*. Онъ вращается, стало быть, въ логическомъ кругѣ, заранѣе осуждающемъ его на безплодность. Если *Берклей* говоритъ, напримѣръ, что въ нашемъ умѣ существуетъ только конкретное, все-же отвлеченное есть только *слово*, то, очевидно, что, для установленія такого основоположенія, онъ

долженъ былъ приступить къ изслѣдованію ума уже съ заранѣе составленнымъ мнѣніемъ, что имѣть что-либо въ умѣ—значитъ имѣть это что-либо въ *образѣ*; т. е. его интроспективный анализъ предполагался произведеннымъ ранѣе своего осуществленія: онъ нашелъ въ умѣ лишь то, что самъ пожелалъ заранѣе въ него вложить.

Сверхъ того, какимъ-бы орудіемъ ни былъ произведенъ интроспективный анализъ, для увѣренности въ правильности его результатовъ, надлежитъ имѣть увѣренность въ достаточной силѣ этого орудія надъ любымъ умственнымъ образованіемъ. Невозможность, на данномъ уровнѣ развитія сознательной жизни, раздѣлить представленіе на двѣ отдѣльно представляемыя части еще не доказываетъ, чтобы эти части первоначально или на болѣе ранней ступени развитія не были раздѣлимы; и, слѣдовательно, непосредственный интроспективный анализъ данныхъ сознанія никогда не заключаетъ въ себѣ ручательства въ томъ, что онъ достигъ дѣйствительно первичныхъ элементовъ ума. Дѣйствіе ассоціаціи нерѣдко можетъ образовать группы, повидимому нерасторжимыя, изъ частей, первоначально раздѣльныхъ. Вслѣдствіе того, относительно всѣхъ будто-бы первичныхъ истинъ, добытыхъ интроспективнымъ путемъ, возникаетъ сомнѣніе въ ихъ дѣйствительной первичности. Если, напримѣръ, *Ридъ* указываетъ на то, что съ актомъ воспріятія связано убѣжденіе въ отдѣльномъ отъ насъ бытіи воспринимаемаго предмета; если *Гамильтонъ* утверждаетъ, что въ сознаніи непосредственно дано различеніе *я* и *не-я*,—то противники этихъ мыслителей всегда могутъ возразить, что это такъ по свидѣтельству развитаго сознанія, но такъ ли это для сознанія неразвитаго—остается спорнымъ. А такъ какъ интроспективный анализъ не въ состояніи проникнуть въ ходъ сознательной жизни на первыхъ ея шагахъ, то противъ подобнаго возраженія онъ остается совершенно безсильнымъ.

2) Приверженцы способа косвеннаго опытнаго анализа ума, сознавая вышеуказанныя несовершенства интроспектив-

наго анализа, не придаютъ существеннаго значенія непосредственному свидѣтельству сознанія въ пользу расторжимости или нерасторжимости данныхъ развитому сознанію умственныхъ образованій. Они анализуютъ эти образованія не прямо, а при помощи предварительно установленныхъ законовъ развитія души. Такъ, напримѣръ, приверженцы англійской опытной психологіи, полагая эти законы *въ законахъ ассоціаціи*, пытаются гипотетически построить всякое умственное образованіе исключительно изъ чувственныхъ элементовъ, связуемыхъ постояннымъ дѣйствіемъ ассоціаціи, и затѣмъ провѣрить эти гипотетическія построенія непосредственнымъ свидѣтельствомъ развитаго сознанія. Этимъ путемъ они находятъ возможнымъ обнаружить сложность въ такихъ представленіяхъ, которыя для интроспективнаго анализа являются простыми, напримѣръ, въ представленіяхъ вещества, пространства, даже самого субъекта сознанія. Насколько удается имъ такая попытка, — это вопросъ, въ рѣшеніе котораго мы не намѣрены теперь вдаваться. Но во всякомъ случаѣ этотъ пріемъ предполагаетъ также уже извѣстнымъ то, что онъ имѣетъ въ виду обнаружить — основную природу или основныя свойства ума. Положимъ, что знаніе законовъ ассоціаціи дѣйствительно даетъ намъ возможность разложить всякое данное сознанія на его простѣйшіе элементы и показать, какъ оно изъ нихъ образовалось. Но откуда почерпаемъ мы знаніе этихъ самыхъ законовъ? Источникомъ этого знанія можетъ служить, очевидно, лишь тотъ-же интроспективный анализъ, который отвергается ассоціаціонною психологіею; т. е. не допуская, чтобы на основаніи этого анализа ихъ противники имѣли право приходить къ заключенію о первичномъ строѣ ума, психологи, превознося-щіе начало ассоціаціи, приходятъ къ этому заключенію на томъ-же, осуждаемомъ ими, основаніи. Если отъ состояній развитаго сознанія нельзя дѣлать заключенія къ состояніямъ неразвитаго сознанія, то нельзя дѣлать заключенія и въ томъ смыслѣ, чтобы процессъ ассоціаціи совершался во второмъ также, какъ въ первомъ; слѣдовательно, отрицаніе

прямого опытно-психологическаго анализа есть отрицаніе возможности и косвеннаго анализа: поражая *Рида* и *Гамильтона*, *Дж. Ст. Милль* и *Бенъ* поражаютъ и себя самихъ. Правда, приверженцы косвеннаго психологическаго анализа могутъ указать, какъ на отличіе своего направленія отъ направленія интроспективнаго анализа, на то обстоятельство, что для нихъ результаты интроспективнаго изслѣдованія имѣютъ значеніе не безусловно-достовѣрной истины, а лишь гипотезы, пользуясь которою для анализа явленій, они, вмѣстѣ съ тѣмъ, провѣряютъ ее. Это различіе, конечно, существенное и клонящееся вполнѣ въ пользу косвеннаго анализа, какъ орудія спеціально-психологическаго изслѣдованія. Но коль скоро мы признаемъ психологическій законъ, служащій средствомъ косвеннаго психологическаго анализа, нуждающеюся въ провѣркѣ гипотезою, то этотъ законъ не можетъ уже быть *первичною истиною ума*; какое-бы значеніе ни принадлежало ему въ области извѣстной спеціальной науки, значеніе его, какъ философскаго начала, ничтожно. Дѣйствительно, всякая гипотеза есть положеніе, которое принимается или отвергается сообразно тому, удовлетворяетъ оно или нѣтъ признаваемымъ за истины правиламъ научнаго познанія. Слѣдовательно, *истина* гипотезы опредѣляется *истиною* этихъ правилъ, т. е. истина гипотезы всегда есть *вторичная* истина, *первѣе* которой суть истины логическія, управляющія дѣятельностью познанія вообще. Положимъ, напримѣръ, что психологическіе законы ассоціаціи совершенно истинны; но они истинны потому, что нашъ умъ, сообразно руководящимъ его правиламъ, призналъ ихъ за истину, и, слѣдовательно, истина этихъ правилъ ума *первоначальнѣе*, чѣмъ истина законовъ ассоціаціи. Руководясь названными законами, мы, стало быть, никакъ не дойдемъ до *первоначальнаго* въ умѣ, такъ какъ это первоначальное уже предполагается, какъ условіе истины самихъ законовъ ассоціаціи. И въ этомъ отношеніи, интроспективное изслѣдованіе стоитъ по отношенію къ предположенной имъ задачѣ крѣпче, чѣмъ изслѣдованіе по началу ассоціаціи. Защитники интроспективнаго пути при-

нимаютъ за аксіому безусловную достовѣрность непосредственнаго свидѣтельства сознанія: результаты этого свидѣтельства суть, слѣдовательно, по ихъ мнѣнію, не гипотезы, подлежащія дальнѣйшей провѣркѣ ума, а дѣйствительныя *начала*, отъ которыхъ умъ обязанъ исходить, и съ которыми онъ долженъ сообразоваться. Напротивъ, ассоціаціонисты установляютъ законы развитія души, первоначально какъ гипотезы, которыя становятся истинами только послѣ ихъ провѣрки, и, стало быть, первоначальность все таки остается при этомъ за провѣряющимъ и контролирующимъ умомъ, дающимъ *первыя начала*, на которыя опираются законы ассоціаціи, уже какъ начала *вторичныя*. Правда, ассоціаціонная психологія самый умъ считаетъ произведеніемъ ассоціаціи. Но если согласиться съ этимъ, то рѣшительно станетъ не понятно, какимъ образомъ возможна не только какая-либо философія, понимаемая въ смыслѣ самоизслѣдованія ума, но и какая-либо психологія. Гипотеза ассоціаціи провѣряется правилами ума; но эти правила сами предполагаются проистекающими изъ ассоціаціи, слѣдовательно, истина ихъ также гипотетична. Стало быть, выходитъ, что истина гипотезы провѣряется при помощи ея-же самой,—пріемъ, уничтожающій возможность какой-бы то ни было науки. Если возможенъ психологическій анализъ при помощи начала ассоціаціи, то это начало или должно признаваться за безусловно-достовѣрное, или опираться на какое-либо другое начало. Но признать первое значитъ признать безусловную достовѣрность интроспективнаго изслѣдованія; а признать второе значитъ признать, что начало ассоціаціи не есть первое или философское начало.

3) Въ виду изложеннаго, надлежитъ согласиться, что самоизслѣдованіе ума вообще не можетъ происходить опытно-психологическимъ путемъ. Это самоизслѣдованіе касается первыхъ началъ ума, слѣдовательно, такихъ началъ, которыя составляютъ условіе самаго опыта и довѣрія къ его свидѣтельству. Даже философія чистаго эмпиризма, утверждающая, что всякое познаніе коренится исключительно въ чув-

ственности и не можетъ превысить ея границы, не имѣетъ права утверждать, что она почерпнетъ это убѣжденіе также изъ чувственности. Какимъ образомъ чувственное знаніе можетъ знать, что сверхчувственнаго знанія нѣтъ? Развѣ сверхчувственное знаніе можетъ составить предметъ чувственнаго знанія? Чувственность имѣетъ право сказать, что *она* не въ состояніи перейти за свои собственныя границы, но не имѣетъ права сказать, чтобы эти границы были *вообще* не переходимы. Если чувственность произноситъ сужденіе о непознаваемости сверхчувственнаго, то выходитъ, что сверхчувственное доступно чувственному изслѣдованію, т. е., что чувственность есть нѣчто большее, чѣмъ чувственность. Очевидно, поэтому, что если эмпиризмъ отрицаетъ сверхчувственное знаніе, то *не чувственность* въ правѣ его къ тому уполномочить. Это убѣжденіе есть для него нѣкоторая истина, предваряющая и подчиняющая себѣ самую истину чувственнаго знанія, такъ что послѣдняя истина становится истиною лишь потому, что предварительно признана первая истина. Поэтому, путь даже къ философіи эмпиризма есть путь *не психологическаго опыта*, а *метафизическаго умозрѣнія*.

Для этого метафизическаго умозрѣнія опытъ вообще, а, слѣдовательно, и психологическій опытъ, служитъ не руководителемъ, а только *предметомъ объясненія*. Первичныя, философскія истины установляются *по поводу* опыта, какъ тѣ сверхчувственныя условія, которыя дѣлаютъ возможнымъ самый опытъ. Въ этомъ качествѣ предмета объясненія, опытъ участвуетъ и играетъ весьма важную роль въ умозрительномъ выводѣ перваго начала. А именно, должно быть объяснено, *что* побуждаетъ умъ восходить къ нему (началу) отъ опыта, и по какимъ ступенямъ совершается такое восхожденіе; въ результатѣ этого изслѣдованія должно выясниться содержаніе искомаго начала, а затѣмъ изъ найденнаго содержанія долженъ быть объясненъ и самый опытъ.

Первое начало есть такое, которое содержитъ въ себѣ совершенно достаточное основаніе для прочихъ началъ. Какъ *основаніе* этихъ началъ, оно мыслится имѣющимъ съ ними связь; какъ основаніе *совершенно достаточное*, оно мыслится не нуждающимся ни въ какомъ новомъ основаніи. Отсюда выводятся два основныхъ аттрибута перваго начала, дающихъ возможность во всякомъ данномъ случаѣ провѣрить, есть ли нѣкоторое начало, выдаваемое за первое, дѣйствительно *первое* начало.

Назовемъ черезъ a, b, c, d... то, что требуется основать при помощи перваго начала, и пусть содержаніе этого начала есть A. Какъ общее основаніе для a, b, c, d..., A содержитъ въ себѣ связь со всѣми ими, полноту всего, что нужно для нихъ и для всѣхъ ихъ взаимныхъ отношеній, видоизмѣненій и послѣдствій. Слѣдовательно, A совершенно лишено относительно нихъ *ограниченности* или *конечности*. Оно всесторонне, т. е. *безконечно* относительно всего того, что дано нашему уму, такъ какъ полнота содержимыхъ въ немъ основаній болѣе всякаго даннаго, въ дѣйствительности требуемаго, размѣра. *Никакое начало, содержаніе котораго въ отношеніи обоснованія какого-либо другаго начала ограничено или конечно, не есть первое начало.* Съ другой стороны, какъ совершенно достаточное основаніе, A, при мышленіи его первымъ, независимымъ отъ чего-бы то ни было, не должно быть *безконечнымъ*, т. е. его собственное содержаніе не должно расплываться въ *regressus in infinitum*. A, какъ совершенно достаточное основаніе, не нуждается въ новомъ основаніи. Если, мысля A, мы непремѣнно должны мыслить его, какъ основанное на A_1, это на A_2 и т. д. до безконечности, то значитъ, мысля A, мы мыслимъ въ немъ безконечный рядъ не заключенныхъ основаній, т. е. до *перваго* основанія никогда не доходимъ. *Никакое начало, содержаніе котораго должно мыслиться, какъ regressus in infinitum, не есть первое начало.* Содержаніе перваго начала *безконечно въ отношеніи всякаго другаго основаннаго на немъ содержанія и, мыслимое въ себѣ, конечно.*

Если таково, по самому понятію перваго начала, должно быть мыслимо его содержаніе, то совершенно понятнымъ становится то побужденіе, которое, при установленіи этого начала, заставляетъ умъ безусловно возноситься надъ всякимъ даннымъ чувственности: ибо всякое данное чувственности, взятое какъ источникъ или основаніе другихъ данныхъ, поражено конечностью, а быть мыслимымъ какъ первое, независимое отъ другого, или вовсе не можетъ, или расплывается при этомъ въ неопредѣленную безконечность, въ regressus in infinitum. Ни одно изъ чувственныхъ данныхъ не можетъ быть мыслимо нами, какъ основаніе *для всѣхъ другихъ* данныхъ, т. е. никакое изъ нихъ не можетъ быть нами постигнуто, какъ способное произвести всѣ остальныя данныя. Если ему и свойственна безконечность, то лишь въ извѣстной опредѣленной области. Такъ, мы имѣемъ, во первыхъ, группы *качественныхъ* данныхъ, совершенно невыводимыхъ одна отъ другой. Для насъ не понятно нетолько то, чтобы *звукъ* произвелъ *свѣтъ*, или наоборотъ, но и то, чтобы *зеленый цвѣтъ* произвелъ *красный цвѣтъ*. Далѣе, существуютъ данныя *количественнаго* характера, которыя могутъ образовать одни другія черезъ уменьшеніе и увеличеніе. Самыя качественныя измѣненія объясняются наукою изъ количественныхъ причинъ, именно изъ измѣненія размѣровъ движенія, дѣйствующаго на наши органы ощущеній. Но это объясненіе не бросаетъ никакого свѣта на происхожденіе и смѣну качествъ въ принадлежащемъ имъ своеобразіи. Если физика скажетъ намъ, что свѣтъ происходитъ отъ волнообразнаго движенія, и что различія цвѣтовъ зависятъ отъ различій въ длинѣ волнъ этого движенія, то отсюда еще намъ не станетъ понятною та своеобразная качественная особенность, которая называется *краснотою* или *желтизною*. Такимъ образомъ, какъ различныя группы качествъ, такъ и вообще качественный и количественный элементы нашей чувственности одни относительно другихъ, являются для ума безъ всякой внутренней, понятной ему, связи. Равнымъ образомъ, и въ области количественнаго, способность образованія

одного изъ *другого* принадлежитъ лишь однороднымъ величинамъ: изъ пространствъ образуются пространства, а изъ временъ — времена, но пространство не производитъ времени, и наоборотъ. Правда, всѣ количественныя измѣненія во внѣшней природѣ наука сводитъ, какъ къ ихъ первоисточнику, къ такъ называемому *веществу*. Но само вещество есть лишь совокупность многихъ разнородныхъ признаковъ, одинъ изъ другого невыводимыхъ. *Что именно* связываетъ эти признаки, остается для ума неизвѣстнымъ, и, стало быть, сводя количественныя измѣненія во внѣшней природѣ къ первоисточнику, называемому веществомъ, мы лишь перемѣщаемъ въ этотъ первоисточникъ ту-же раздѣльность конечныхъ, ограниченныхъ аттрибутовъ, какую находимъ въ явленіяхъ означенной природы. Если въ частномъ, единичномъ явленіи мы не находимъ основанія для времени въ пространствѣ, а для пространства во времени, не видимъ, почему протяженное должно быть непроницаемымъ, а непроницаемое оказывать притяженіе на разстояніи, то обоснованность этихъ аттрибутовъ нисколько не увеличится, коль скоро мы назовемъ всю совокупность ихъ общимъ терминомъ „вещество“. И если даже допустить, что въ понятіи вещества нашъ умъ дѣйствительно находитъ чуждое ограниченности основаніе для всѣхъ данныхъ внѣшней природы, то это основаніе все-же оказывается страдающимъ такою ограниченностью въ отношеніи данныхъ внутренней духовной природы, изъ силъ и свойствъ вещества необъяснимыхъ. Съ другой стороны, и въ понятіи внутренней природы, какъ предмета опыта, мы не находимъ такого всесторонне обосновывающаго начала. Всѣ состоянія сознанія, открывающіяся нашему опыту, суть состоянія, во времени происходящія изъ неизвѣстнаго источника и затѣмъ снова исчезающія неизвѣстно куда. Намъ не только не понятно, какимъ образомъ одно изъ нихъ могло-бы произвести другое, но не понятно даже, какимъ образомъ какое-либо изъ нихъ, исчезнувъ изъ сознанія, снова въ него возвращается. Такимъ образомъ, если является надобность искать первое основаніе въ душѣ, какъ предметѣ опыта, то

очевидно, что такимъ основаніемъ можетъ быть не какое-либо частное, проходящее состояніе сознанія, а лишь то, что открывается внутреннему опыту, какъ постоянно пребывающее при смѣнѣ этихъ частныхъ состояній. Но что-же внутренній опытъ обнаруживаетъ намъ постояннаго въ душѣ? Наше „я“, какъ предметъ самосознанія? Но, оставляя даже въ сторонѣ возраженія, приводимыя эмпиристами противъ дѣйствительнаго постоянства этого „я“, мы не видимъ, чтобы опытъ открывалъ намъ, какимъ образомъ изъ „я“ происходятъ отдѣльныя состоянія сознанія. Слѣдовательно, допуская даже дѣйствительное постоянство „я“, мы все-таки находимъ его пораженнымъ тою-же ограниченностью, какая принадлежитъ всему опытному; ибо изъ этого „я“ также нельзя объяснить происхожденіе какого-либо представленія, какъ изъ пространства нельзя объяснить происхожденіе времени, а изъ движенія—происхожденіе ощущенія.

Правда, въ новѣйшее время встрѣчаетъ много приверженцевъ ученіе, по которому первое начало открывается намъ въ *волѣ*. Но каковы-бы ни были умозрительныя достоинства этого ученія, не можетъ подлежать сомнѣнію, что, съ точки зрѣнія *опытной*, происхожденіе явленій изъ воли столь-же не понятно, какъ и происхожденіе ихъ изъ „я“. Какимъ образомъ *воля* производитъ ощущеніе *зеленаго цвѣта* или *холода?* Очевидно, что для нашего внутренняго опыта этотъ вопросъ также не разрѣшимъ, какъ и вопросъ о томъ, какимъ образомъ *зеленый цвѣтъ* могъ-бы произвести *холодъ* или *волю*. Стало быть, содержаніе опытнаго понятія воли, по своей ограниченности или конечности въ отношеніи другихъ явленій, также не можетъ быть первымъ основаніемъ.

Такой получается выводъ, если разсматривать данныя опыта въ ихъ взаимной зависимости. Посмотримъ теперь, что окажется, если разсматривать какое-либо изъ нихъ внѣ такой зависимости.

Все данное намъ раздѣляется, какъ уже сказано, на двѣ обширныя категоріи: *качества* и *величины*. Но никакое качество не можетъ быть предметомъ отдѣльнаго разсмотрѣ-

нія, независимо отъ всякаго количественнаго опредѣленія; ибо хотя качество не сводится на эти послѣднія опредѣленія, однако качество можетъ существовать лишь подъ условіемъ нѣкоторой степени *напряженности*; представивъ себѣ эту напряженность равною нулю, мы уничтожаемъ и самое качество. Завися-же всегда отъ величины, качество не можетъ поэтому быть и мыслимо само по себѣ, какъ нѣчто первое. Обращаясь за тѣмъ къ величинамъ, мы находимъ ихъ два рода: напряженныя (интенсивныя) и протяженныя (экстенсивныя). Что касается величинъ второго рода, то по самому понятію своему онѣ, разсматриваемыя сами въ себѣ, убѣгаютъ въ неопредѣленную безконечность. Всякая протяженная величина состоитъ изъ частей внѣположныхъ и допускаетъ новое приложеніе такихъ частей. Поэтому, какъ-бы она ни была мала, она можетъ быть вновь раздѣлена, и какъ-бы она ни была велика, она способна къ новому возрастанію. Мы никогда не находимъ въ этихъ величинахъ дѣйствительно *перваго* или *основнаго*, но всегда открываемъ въ нихъ лишь незавершенный процессъ движенія въ безконечность. Если пространство есть первое начало, то въ немъ самомъ должно быть нѣчто первое, на чемъ нашъ умъ можетъ остановиться: первое въ пространствѣ есть или тѣ первыя части, изъ которыхъ оно составлено, или все пространство, какъ цѣлое. Но какую-бы часть пространства мы ни взяли, первѣе ея тѣ меньшія части, изъ которыхъ она состоитъ; какая-бы ни была намъ дана полнота пространства, она объемлется еще болѣе обширною полнотою. Такимъ образомъ, найти *первое* въ пространствѣ, а слѣдовательно, опереться на немъ умомъ какъ на первомъ началѣ, для насъ не возможно. Тоже самое справедливо и о времени. Его наименьшая часть также не достижима для послѣдовательнаго дѣленія. Передъ его первымъ и за его послѣднимъ моментомъ для нашего мысленнаго взора растилается все тотъ-же безбрежный океанъ предыдущаго и послѣдующаго. Слѣдовательно, въ содержаніи понятія протяженной величины первое начало найдено быть не можетъ.

Иное представляется намъ въ области величинъ напряженныхъ. Здѣсь умъ нашъ не осужденъ непремѣнно на regressus in infinitum. Не состоя изъ частей внѣположныхъ, напряженныя величины непосредственно не представляются намъ сложными или составными, но аттрибутъ этой сложности или составности привходитъ въ нихъ лишь черезъ опытное сравненіе ихъ съ другими однородными напряженными величинами. Вслѣдствіе того, при созерцаніи напряженной величины, какъ таковой, мы не сознаемъ необходимости совершать надъ нею процессъ дѣленія на части или прибавленія новыхъ частей. Если мы видимъ желтую стѣну дома, то воспріятіе пространства этой стѣны есть вмѣстѣ воспріятіе пространствъ, изъ которыхъ оно состоитъ; но воспріятіе ея желтизны не есть еще воспріятіе тѣхъ меньшихъ степеней напряженности желтаго цвѣта, изъ которыхъ слагается данная степень его напряженности. Равнымъ образомъ, съ воспріятіемъ всякаго даннаго пространства стѣны непремѣнно связано воспріятіе того, что опредѣленно воспринимаемая нами часть этого пространства объемлется болѣе обширнымъ неопредѣленнымъ пространствомъ; но воспріятіе желтаго цвѣта стѣны еще не сопряжено съ воспріятіемъ того, что есть дальнѣйшая, большая степень напряженности этого цвѣта. Поэтому, когда мы, затѣмъ, мыслимъ стѣну, какъ протяженную и желтую, то въ этомъ мышленіи необходимо дана мысленная-же уменьшаемость и увеличиваемость ея протяженія, но нисколько не дана необходимо мысленная уменьшаемость и увеличиваемость напряженности ея желтизны. Если какіе-либо иные опыты не научили насъ, что эта напряженность можетъ уменьшаться и увеличиваться, то для насъ нѣтъ никакого препятствія признавать данную степень этой напряженности за нѣчто абсолютно — неизмѣнное, всегда существующее въ одинаковой мѣрѣ. Вслѣдствіе того, мы вообще можемъ безпрепятственно мыслить предѣлы уменьшенія или увеличенія напряженныхъ величинъ конечными. Для насъ, напримѣръ, совершенно мыслимо, что напряженность цвѣта, теплоты или боли не можетъ понизиться или повыситься далѣе извѣстной опредѣленной степени.

То, что мы называемъ „веществомъ“, сводится собственно къ аттрибуту той или другой степени напряженности сопротивленія и тяготѣнія, такъ что „вещество“ также относится къ категоріи напряженныхъ величинъ. И, вслѣдствіе того, въ понятіи вещества насъ также не затрудняетъ тотъ regressus in infinitum, съ которымъ мы встрѣчаемся въ понятіи пространства. При безконечной дѣлимости пространства, для насъ мыслимы, однако, недѣлимыя далѣе *первыя* части вещества, или *атомы*, представляющіе собою наименьшія могущія существовать и, тѣмъ неменѣе, конечныя массы. Обычное возраженіе противъ теоріи атомовъ состоитъ въ томъ, что атомъ, будучи протяженъ, потому самому долженъ быть и дѣлимъ. Но это возраженіе доказываетъ только *дѣлимость пространства*, занимаемаго атомомъ, а не *физическую* дѣлимость атома. Не видно, почему не можетъ быть такая конечная часть вещества, которая способна противостоять любому дѣйствію раздробляющей силы, и которая, слѣдовательно, *физически* недѣлима, при всей дѣлимости занимаемаго ею пространства. Нужна ли атомистическая гипотеза для науки и не представляетъ ли она какихъ либо иныхъ затрудненій— это вопросъ, рѣшеніе котораго въ настоящее время до насъ не касается; но, очевидно, что со стороны мыслимости атома противъ этой гипотезы нѣтъ принципіальнаго возраженія.

Если, такимъ образомъ, разсмотрѣніе напряженныхъ величинъ, какъ таковыхъ, не приводитъ непремѣнно къ regressus in infinitum, то, повидимому, съ этой стороны не встрѣчается препятствія къ предположенію, что въ области означенныхъ величинъ можетъ быть найдено первое начало. Однако, при ближайшемъ изслѣдованіи такое предположеніе оказывается невозможнымъ. Мы видѣли, что можемъ постигнуть напряженную величину, какъ состоящую изъ частей меньшей напряженности, не непосредственнымъ созерцаніемъ, а лишь по сравненію съ другою напряженною величиною. Если же это такъ, то, признавая нѣкоторыя напряженныя величины первичными элементами, изъ которыхъ состоятъ всѣ прочія напряженныя величины, мы можемъ это сдѣлать лишь чрезъ *сравненіе*

вторыхъ съ первыми. Но эти сравниваемыя напряженныя величины должны быть даны или въ разныхъ *мѣстахъ*, или въ разныя *времена*, такъ какъ, данныя одновременно и совмѣстно, онѣ не явятся различными, а сольются съ первыми въ совокупное ощущеніе. Стало быть, условіемъ воспріемлемости первыхъ элементовъ напряженныхъ величинъ служитъ данность ихъ въ разныхъ пространствахъ или въ разныя времена, т. е. эти элементы могутъ быть даны лишь подъ *условіемъ* протяженныхъ величинъ. Слѣдовательно, какъ обусловленная, напряженная величина не можетъ быть первымъ началомъ. Не можетъ быть такимъ началомъ и протяженная величина, такъ какъ она, при безъотносительномъ ея разсмотрѣніи, разлагается въ неопредѣленную безконечность. А такъ какъ и качественныя данныя, какъ было объяснено выше, не могутъ быть первыми началами, то получается тотъ общій выводъ, что такихъ началъ вообще нельзя искать въ области данныхъ опыта.

Въ частности, заключеніе о непремѣнной обусловленности напряженныхъ величинъ величинами протяженными совершенно справедливо и о веществѣ, понимаемомъ подъ аттрибутами сопротивленія и тяготѣнія. Субъективно мы опредѣляемъ степень сопротивленія и вѣса тѣла по различію степени препятствій, полагаемыхъ въ разныхъ мѣстахъ или въ разныя времена нашимъ движеніямъ, и по различію усилій, потребныхъ также въ разныхъ мѣстахъ или въ разныя времена для удержанія тѣла отъ паденія на землю. Стало быть, вещество, какъ напряженная величина, не только требуетъ, какъ и прочія напряженныя величины, пространственно-временныхъ данныхъ для сравненія, но представляетъ еще ту особенность, что сама воспринимается черезъ сознаваемое нами *движеніе*, т. е. черезъ актъ, протяженный въ пространствѣ и времени. Объективно, свойства вещественности также непремѣнно обусловлены протяженіемъ: ибо *сопротивляться* значитъ оказывать препятствіе *движенію* другаго тѣла въ данное *мѣсто*, а *тяготѣть* значитъ приводить другое тѣло и самому приводиться имъ въ *движеніе*, при-

чемъ это другое тѣло должно находиться и въ другомъ *мѣстѣ*. Въ мірѣ непространственномъ и неподвижномъ не окажется и аттрибутовъ сопротивленія и тяготѣнія, т. е. не окажется явленій *вещественности*. Такимъ образомъ, и субъективно, и объективно, та напряженная величина, которая именуется *веществомъ*, обусловлена величинами протяженными, и, стало быть, она не есть первое начало.

Изъ сказаннаго можно сдѣлать тотъ выводъ, что вообще въ области опытныхъ данныхъ нашъ умъ не можетъ найти первыхъ основаній, ибо ни одно изъ этихъ данныхъ не представляется способнымъ къ произведенію всѣхъ другихъ данныхъ, т. е. всѣ они, мыслимыя какъ производящія причины, ограничены или конечны; съ другой-же стороны, мыслимыя сами по себѣ, одни изъ нихъ не могутъ быть первыми по своей непремѣнной обусловленности другими, а эти другія— потому, что въ нихъ самихъ *первое* убѣгаетъ отъ ума въ неопредѣленную даль. Вслѣдствіе того, для изысканія перваго начала, умъ видитъ себя принужденнымъ вознестись надъ чувственною областью въ область сверхчувственной, чистой мысли.

Здѣсь, однако, противъ самоизслѣдованія ума выдвигается рядъ возраженій, пытающихся выяснить или ненадобность познанія перваго начала, или его невозможность, или, по крайней мѣрѣ, доказать, что это начало должно быть изыскиваемо не въ умѣ, какъ таковомъ, а гдѣ-то внѣ его.

Въ возвышеніи надъ областью опыта, для познанія перваго начала, говорятъ намъ *во-первыхъ*, нѣтъ никакой надобности.

Знаніе сверхчувственнаго, объявляется *во-вторыхъ*, притомъ и не возможно, такъ какъ всякое познаніе есть непремѣнно познаніе чувственное.

Эти два возраженія нерѣдко сочетаются вмѣстѣ; но мы раздѣлимъ ихъ для удобства разсмотрѣнія и, для этого-же удобства, не гоняясь въ данномъ случаѣ за особенною точ-

ностью терминовъ, назовемъ первое—*позитивнымъ*, а второе—*эмпирическимъ*.

Сверхчувственное познаніе, говорятъ намъ *въ-третьихъ*, дѣйствительно есть; но оно таково лишь *по происхожденію*, а не *по предмету*. Мы имѣемъ чистыя понятія ума, но не можемъ прилагать ихъ внѣ опытной области для изысканія перваго начала. Это возраженіе мы назовемъ *критическимъ*, ибо такъ называлъ его авторъ такого ученія о познаніи—*Кантъ*.

Наконецъ, *въ четвертыхъ*, противъ отысканія перваго начала въ умѣ предъявляются возраженія *реалистическія*, по которымъ первымъ началомъ служитъ *не умъ*, а отличная отъ него *вещь*. Смотря по предполагаемому способу познанія этой вещи, реалистическія возраженія могутъ быть раздѣлены на *три* категоріи: а) *раціоналистическій реализмъ* пытается достигнуть этой вещи *мышленіемъ*, б) *эмпирическій реализмъ* — соединеннымъ съ актомъ опыта *непосредственнымъ убѣжденіемъ* въ независимомъ отъ ума бытіи предмета опыта и в) *мистическій реализмъ*—особою способностью *созерцанія сверхчувственнаго*.

Обозрѣвъ, такимъ образомъ, весь строй противниковъ *метафизики ума*, приступимъ теперь къ послѣдовательному критическому разбору приводимыхъ ими возраженій.

Сказать, что въ возвышеніи надъ опытомъ для отысканія перваго начала нѣтъ надобности, значитъ сказать, что наука можетъ довольствоваться одними *вторыми* началами. Вторыя начала суть то-же, что начала условныя, т. е. такія, которыя, по самой природѣ своей, обусловлены другими началами. Слѣдовательно, предлагая уму довольствоваться вторыми началами, позитивизмъ собственно предлагаетъ останавливать изслѣдованіе на извѣстномъ основаніи, условно принятомъ за первое, хотя умъ при этомъ сознаетъ, что сказанное основаніе само нуждается въ дальнѣйшемъ основаніи.

Такая остановка ума на условно-первомъ основаніи, поскольку она зависитъ отъ убѣжденія въ невозможности достигнуть безусловно-перваго основанія, составитъ предметъ нашего разсмотрѣнія тогда, когда мы перейдемъ ко второму возраженію. Теперь-же мы занимаемся лишь тѣмъ возраженіемъ противъ метафизики, которое, оставляя въ сторонѣ вопросъ о ея *возможности*, доказываетъ ея *ненужность*, *достаточность* для науки одного опытнаго знанія. Очевидно, что это возраженіе возможно лишь при томъ условіи, если вообще задачу науки возможно полагать *не* въ отысканіи основаній, а въ чемъ-либо другомъ. Ибо, если задачею науки служитъ нахожденіе основаній, то удовлетвориться на *вторыхъ* основаніяхъ для нея не возможно, такъ какъ эти основанія сами нуждаются въ основаніяхъ; не возможно удовлетвориться и на безконечномъ рядѣ основаній, такъ какъ этотъ рядъ самъ является ничѣмъ не обоснованнымъ. И дѣйствительно, позитивное отрицаніе надобности метафизики связывается съ такимъ понятіемъ о задачѣ науки, при которомъ этою задачею провозглашается *не обоснованіе*, а *предвидѣніе* явленій. Начала науки, принимаемыя за первыя, получаютъ при этомъ не то назначеніе, чтобы нашъ умъ понялъ разумныя основы всего существующаго, но чтобы онъ могъ, при наступленіи одного явленія, предвидѣть наивозможно длинный рядъ слѣдующихъ за нимъ явленій. Для достиженія такого предвидѣнія явленій метафизика, дѣйствительно, не необходима. Для него нужно только, чтобы порядокъ слѣдованія явленій былъ выраженъ въ точныхъ и удобоприменимыхъ формулахъ. Затѣмъ, какой внутренній смыслъ этихъ формулъ — объявляется неинтереснымъ. Напримѣръ, для ума, ищущаго основаній, не достаточно узнать, что душа de facto связана съ тѣломъ, т. е. что за такими-то измѣненіями тѣла слѣдуютъ такія-то состоянія души; не находя въ понятіи *тѣла* ничего такого, что обосновывало-бы душу, умъ не довольствуется признаніемъ этого факта за *первое* основаніе, но ищетъ оное далѣе, порождая, тѣмъ самымъ, *метафизическія* умствованія

о коренной природѣ тѣла и души. Но если дѣло только въ предвидѣніи явленій, то такого условнаго основанія достаточно: ибо, выразивъ въ точномъ законѣ обусловленность явленій души явленіями тѣла, мы можемъ точно предсказывать первыя на основаніи вторыхъ, нисколько не отягощая себя вопросомъ о томъ, что такое тѣло и что такое душа по существу. Стало быть, если дѣйствительно все дѣло науки состоитъ въ предсказываніи явленій, то наука смѣло можетъ поступиться метафизикою.

Цѣль предсказанія явленій не можетъ, однако, быть мыслима умомъ, какъ окончательная или высшая. Умъ не удовлетворяется ею — потому что главный интересъ нашей умственной работы, конечно, состоитъ не въ томъ, чтобы развертывать предъ своимъ мысленнымъ взоромъ пестрый калейдоскопъ того, что имѣетъ быть въ будущемъ. Если желательно предвидѣть явленія, то, конечно, потому, что желательно сообразовать свои дѣйствія съ ожидаемыми явленіями. Наука, ограничивающая себя задачею предвидѣнія явленій, имѣетъ, стало быть, цѣну не сама въ себѣ, а какъ средство лучше сообразоваться съ ходомъ явленій. Конечною цѣлью науки оказывается, при этомъ, наилучшее приспособленіе къ природѣ, средствомъ для котораго служитъ предвидѣніе ея явленій. Слѣдовательно, метафизика, въ конечномъ результатѣ, отбрасывается, какъ излишняя, во имя *практической цѣли* наилучшаго приспособленія къ природѣ; для этой цѣли, говорятъ намъ, достаточно лишь предвидѣнія явленій, т. е. опытной науки, а въ познаніи сверхъопытнаго нѣтъ нужды.

Можетъ-ли, однако, понятіе наилучшаго приспособленія къ природѣ быть прочнымъ основаніемъ для ограниченія научной дѣятельности однимъ предвидѣніемъ явленій природы? Наилучше приспособленъ къ природѣ тотъ, кто наилучше удовлетворяетъ въ ней свои потребности. Какія-же именно? Если *всѣ*, то, стало быть, и потребность метафизическаго знанія. Если-же *не всѣ*, то кто-же дѣлаетъ выборъ между потребностями, удовлетвореніе которыхъ законно, и потреб-

ностями, удовлетвореніе которыхъ незаконно? Опять-таки приходится сослаться на науку. Но если, при такой ссылкѣ, заранѣе исключить знаніе сверхчувственнаго, то это значитъ не рѣшать, а предрѣшать вопросъ. Если-же допустить это знаніе, хотя-бы предположительно, съ тѣмъ, чтобы обнаружить, возможно оно, или нѣтъ, то это значитъ уже рѣшать вопросъ о *возможности* метафизики, а не вопросъ о ея *надобности*, Коль скоро она *возможна*, то и *надобна*, потому что заранѣе отвергать какую-либо потребность ума, какъ неподлежащую удовлетворенію, мы не имѣемъ права.

Далѣе, что такое та „природа“, для приспособленія къ которой не нужно, будто-бы, иной науки, кромѣ науки, предсказывающей явленія? Образуется-ли понятіе этой „природы“ уже съ предварительнымъ исключеніемъ изъ него всякихъ сверхъопытныхъ аттрибутовъ, или-же вопросъ о существованіи такихъ аттрибутовъ остается открытымъ? Если природа понимается въ первомъ смыслѣ, то это опять есть предрѣшеніе вопроса. Если-же во второмъ, то вопросъ снова задается не о надобности, а о *возможности* знанія сверхъопытнаго, т. е. мы снова переходимъ въ сферу втораго возраженія противъ метафизики.

Такимъ образомъ, мы видимъ, что отрицаніе познанія сверхчувственнаго *за его ненадобностью* основывается на совершенно произвольномъ сокращеніи задачи научнаго изслѣдованія. Основательнымъ станетъ такое отрицаніе лишь въ томъ случаѣ, если будетъ доказано, что познаніе сверхчувственнаго *не возможно*. Именно это и утверждаетъ *второе* возраженіе, къ которому мы теперь и обращаемся (примѣч. 1-е).

Было уже указано выше, что чувственность, какъ таковая, не компетентна въ рѣшеніи вопроса о томъ, существуетъ ли знаніе сверхчувственнаго; ибо, если такое знаніе и существуетъ, то оно для чувственности не доступно. Поэтому, прямое возраженіе противъ знанія сверхчувствен-

наго на основаніи чувственности также не заслуживаетъ вниманія, какъ, напримѣръ, не заслуживало-бы вниманія отрицаніе существованія ощущеній звука на томъ основаніи, что ихъ нельзя воспринимать глазомъ.

Но кромѣ такого прямаго возраженія, въ распоряженіи эмпиризма находится косвенное, которое мы не можемъ оставить безъ разсмотрѣнія. Самоизслѣдованіе ума предполагаетъ возможность *чистой мысли*, т. е. мысли, освобожденной отъ всякаго чувственнаго содержанія. Допустимъ, что такое освобожденіе возможно. Но ясно, что эта мысль, нынѣ свободная отъ чувственности, есть та-же самая мысль, которая, до этого освобожденія, была сопряжена съ чувственностью, образуя, вмѣстѣ съ послѣднею, опытное знаніе. Если, стало быть, существуетъ въ нашемъ знаніи *сверхчувственное*, то самый опытъ имѣетъ сложный составъ— изъ *чувственнаго содержанія* и изъ *сверхчувственныхъ априорныхъ формъ*. Въ составѣ самого опыта должны быть, слѣдовательно, элементы, изъ чувственности необъяснимые. Здѣсь то и открывается пунктъ, на который эмпиризмъ можетъ произвести свое нападеніе. Въ составѣ опыта, говоритъ онъ, нѣтъ ничего сверхчувственнаго, ничего такого, что не можетъ быть объяснено изъ чувственныхъ источниковъ; поэтому, если изъ опытнаго знанія выдѣлить то, что внесено въ него чувственностью, то не останется *ровно ничего*; стало быть, чистая мысль есть *чистый нуль*.

Для того, чтобы утверждать, что въ нашемъ опытѣ нѣтъ ничего, кромѣ того, что внесено въ него чувственностью, эмпиризмъ долженъ, конечно, выяснить, въ чемъ состоятъ тѣ первичные элементы чувственности, изъ которыхъ онъ берется объяснить опытъ. Такіе элементы онъ, дѣйствительно, указываетъ въ *ощущеніяхъ*, въ ихъ *воспроизведеніяхъ (представленіяхъ)* и въ управляющихъ воспроизведеніемъ ощущеній *законахъ ассоціаціи*. Существуютъ ощущенія; эти ощущенія воспроизводятся въ представленіяхъ, т. е., когда ощущеніе было испытано, то можетъ появиться въ сознаніи болѣе или менѣе сходная съ нимъ копія, именуемая

представленіемъ; появленіе такой копіи обусловливается такъ называемою ассоціаціею, т. е. связью воспроизводимаго въ сознаніи представленія съ наличными состояніями сознанія, причемъ повтореніе какъ самаго ощущенія, такъ и его воспроизведенія, усиливаетъ вѣроятность его новаго воспроизведенія. Такимъ образомъ, состоянія и ихъ группы весьма бѣглыя и рѣдкія могутъ совсѣмъ утратиться для сознанія; такія состоянія и группы, которыя болѣе постоянны, соразмѣрно тому болѣе упрочиваются въ сознаніи; а то, что въ опытѣ совершенно постоянно, достигаетъ и въ нашемъ представленіи такого-же постоянства: такія группы представляются намъ нерасторжимыми. Такъ возникаютъ въ насъ, дѣйствіемъ общихъ законовъ ассоціаціи, убѣжденія, отрицаніе которыхъ для насъ не мыслимо. Мы такъ привыкаемъ считать ихъ вѣрными при всѣхъ измѣненіяхъ опыта, что они являются некритическому уму независимыми отъ опыта, или апріорными. Здѣсь источникъ метафизическаго предразсудка, будто въ нашемъ сознаніи есть нѣчто, отъ чувственности независимое и изъ нея невыводимое. Стоитъ правильно понять исторію развитія познанія изъ его первыхъ элементовъ, и этотъ предразсудокъ разсѣется.

Прежде, чѣмъ мы познакомимся съ тѣмъ, какимъ образомъ эмпиризмъ строитъ опытъ изъ признаваемыхъ имъ первыхъ элементовъ познанія, надлежитъ подвергнуть самые эти элементы ближайшему разсмотрѣнію.

Что такое *ощущеніе?* Отвѣтить на этотъ вопросъ въ духѣ эмпиризма значитъ указать, какія свойства открываетъ намъ опытъ въ „ощущеніи“. Опытъ *развитаго* сознанія открываетъ въ ощущеніи, во первыхъ, извѣстное *качество*, во вторыхъ, извѣстную *напряженность*, въ третьихъ, онъ находитъ ощущеніе въ извѣстномъ *мѣстѣ*, въ четвертыхъ, въ извѣстное *время*. Изслѣдуя далѣе, мы находимъ, что *качество* и *напряженность* познаются нами не иначе, какъ путемъ отличенія отъ ощущенія иного качества и иной напряженности; что *мѣсто* и *время* ощущенія опредѣляются также лишь относительно мѣстъ и временъ другихъ ощущеній.

Такимъ образомъ, по свидѣтельству опыта *развитаго* сознанія, ощущеніе возможно лишь подъ условіемъ *сравненія* его съ другими ощущеніями по качеству, напряженности, мѣсту и времени. Такъ говоритъ развитое сознаніе. *Но* въ *неразвитомъ*, начинающемъ дѣйствовать сознаніи такое сравненіе, съ эмпиристической точки зрѣнія, не возможно. *Все* должно начинаться съ ощущенія; слѣдовательно, или самое сравненіе ощущеній есть также ощущеніе, или оно образуется изъ ощущеній. Для признанія перваго нѣтъ никакихъ основаній, такъ какъ сравненіе, совершаясь по поводу чувственныхъ данныхъ, само, какъ особый предметъ чувственнаго воззрѣнія, не дано. Признавать сравненіе ощущеній также за ощущеніе не только было-бы голословно, но и совершенно нелѣпо, потому что, если бы мы ощущали сравненіе ощущеній, то поскольку сравненіе признается за ощущеніе, оно само должно бы было подлежать сравненію, это опять новому, и т. д. до безконечности; т. е. получилась бы надобность предположить безконечный рядъ ощущеній, сравнивающихъ ощущенія. Итакъ, остается признать, что самое сравненіе ощущеній происходитъ изъ ощущеній, т. е. что въ началѣ ощущенія существуютъ *безотносительно*, каждое независимо отъ другаго, а затѣмъ уже, изъ нихъ самихъ, вырабатываются тѣ отношенія, въ которыхъ они являются развитому сознанію. Мы должны, слѣдовательно, признать, что первоначальныя ощущенія не отличаются сознаніемъ одно отъ другаго ни по качеству, ни по напряженности, ни по мѣсту, ни по времени. Спрашивается теперь, сохраняетъ ли такое безотносительное ощущеніе хотя какой либо чувственный признакъ? На основаніи сказаннаго выше, мы должны отвѣтить на этотъ вопросъ рѣшительнымъ отрицаніемъ. Выведенное изъ отношеній къ другимъ ощущеніямъ, ощущеніе выводится и изъ условій чувственной представимости для *развитаго* сознанія, оно становится для него *нулемъ*, изъ котораго ничего нельзя построить. Быть можетъ, эмпиристы отвѣтятъ на это, что для первоначальнаго сознанія условія чувственной предста-

вимости иныя, такъ что въ немъ можетъ быть совершенно отдѣльное, безъотносительное ощущеніе. Но если позволительно сдѣлать такое предположеніе, то выходитъ, что вообще позволительно любое предположеніе, совершенно не имѣющее опоры въ опытѣ, лишь-бы оно согласовалось съ интересами философіи, выставляющей себя защитницею опыта! Не понятно, для чего предпринимать эту защиту такими крайними средствами, если самый предметъ защиты—опытъ развитаго сознанія—не имѣетъ никакой цѣны для своего собственнаго обоснованія, такъ что можно, не справляясь съ нимъ, создавать любую гипотезу о его происхожденіи.

При томъ, если даже допустить, что ощущеніе, въ развитомъ сознаніи всегда соотносительное другимъ ощущеніямъ, первоначально существуетъ безъотносительно, то самое происхожденіе послѣдующихъ отношеній между ощущеніями станетъ непонятнымъ. Откуда возьмется, въ такомъ случаѣ, та дѣятельность сравненія ощущеній, которая, въ развитомъ сознаніи, столь для нихъ существенна? Въ самихъ ощущеніяхъ ея, по предположенію, нѣтъ; возникнуть независимо отъ ощущеній она, по началамъ эмпиризма, не можетъ; не можетъ, какъ доказано выше, и сама быть ощущеніемъ. Итакъ, ей взяться не откуда. Если ощущеніе первоначально безъотносительно, то оно должно остаться таковымъ и для развитаго сознанія; а это противорѣчитъ свидѣтельству опыта.

Какой-же получается выводъ изъ разсмотрѣнія перваго краеугольнаго камня эмпиризма—его ученія объ ощущеніяхъ, какъ о первоначальныхъ элементахъ опыта. Эмпиризмъ говоритъ: если исключить изъ опыта его чувственную составную часть, то получится чистый нуль; мы-же нашли совершенно обратное: если исключить изъ опыта сравнивающую и различающую дѣятельность ума, то получится чистый нуль—безъотносительное ощущеніе. Уничтожается слѣдовательно, не умъ, независимый отъ чувственности, а чувственность, независимая отъ ума (примѣч. 2-е).

Возникшія въ сознаніи ощущенія, по выходѣ изъ него, могутъ, затѣмъ, воспроизводиться въ представленіяхъ. Для

развитаго сознанія эти явленія воспроизведенія не представляются непонятными. Это сознаніе содержитъ въ себѣ образованное уже въ немъ понятіе о человѣческомъ существѣ, какъ о такомъ цѣломъ, въ которомъ совершаются и сознаваемые и несознаваемые человѣкомъ процессы; поэтому, для такого сознанія мыслимо, что процессы изъ сознательныхъ становятся безсознательными и потомъ снова воспроизводятся въ сознаніи. Но съ точки зрѣнія эмпиризма о безсознательныхъ состояніяхъ говорить не возможно, такъ какъ эти состоянія, не будучи ни ощущеніями, ни представленіями, не имѣютъ и бытія. Выходъ изъ сознанія для эмпиризма равносиленъ уничтоженію. Ибо гдѣ можетъ храниться вышедшее изъ сознанія состояніе? Въ *душѣ*? Но *явленія* души суть сознаваемыя нами ощущенія и представленія, а душа *не являющаяся* есть существо сверхъопытное и, слѣдовательно, отвергаемое эмпиризмомъ. Въ *тѣлѣ*? Но *явленія* тѣла суть также собраніе ощущеній и представленій, а неявляющееся тѣло также есть лишь метафизическій призракъ. Итакъ, *воспроизведенія*, собственно говоря, нѣтъ. Ощущеніе, по выходѣ изъ сознанія, тѣмъ самымъ перестаетъ существовать. Представленіе, о которомъ мы говоримъ, что въ немъ ощущеніе воспроизводится, согласно началамъ эмпиризма, должно быть мыслимо какъ совершенно новое образованіе, только *сходное* съ бывшимъ ощущеніемъ (прим. 3). Но если такъ, если бывшаго ощущенія болѣе *совсѣмъ нѣтъ*, то какимъ образомъ знаемъ мы, что представленіе съ нимъ сходно или не сходно? Заключеніе о сходствѣ или несходствѣ двухъ состояній предполагаетъ ихъ сравненіе. Но съ чѣмъ же сравниваемъ мы представленіе, когда ощущеніе совершенно уничтожилось? Мѣсяцъ тому назадъ я сознавалъ группу ощущеній, именуемую *слономъ*; затѣмъ эта группа ощущеній вышла изъ моего сознанія; нынѣ я ее воспроизвожу въ *представленіи слона*, сознавая, при томъ, тожество *представляемаго* слона со слономъ, который былъ мною *ощущаемъ*. Дѣйствительнаго тожества, какъ сказано, тутъ быть не можетъ, но есть лишь *сходство* слона представ-

ляемаго со слономъ ощущаемымъ. Однако, какъ-же я нахожу это сходство? Очевидно, что для его опредѣленія, я, по поводу представленія слона, долженъ припомнить испытанное мною ощущеніе слона и затѣмъ сравнить первое со вторымъ. Но припоминаемое ощущеніе есть опять таки только представленіе, слѣдовательно, я сравниваю лишь представленіе съ представленіемъ, а до *бывшаго* ощущенія никакъ не дохожу. Оно *какъ-то* хранится у меня, такъ какъ иначе я не могу ничего съ нимъ сравнивать. Но оно хранится не въ видѣ ощущенія, ибо ощущеніе уже прошло. Равнымъ образомъ, не въ видѣ представленія, потому что въ этомъ случаѣ я сравнивалъ бы только два представленія, а не ощущеніе съ представленіемъ. Поэтому, я долженъ признать одно изъ двухъ: или, что въ моемъ умѣ могутъ содержаться познанія не только въ видѣ ощущеній и представленій, но въ какомъ то иномъ видѣ, *лишенномъ чувственнаго характера*; или что воспроизведеніе не возможно. Если нашъ опытъ составленъ только изъ чувственныхъ элементовъ—ощущеній и представленій; если каждое изъ нихъ, выходя изъ сознанія, тѣмъ самымъ уничтожается;—то самое опытное знаніе не возможно, такъ какъ оно предполагаетъ признаніе сходства (или различія) прежнихъ и наличныхъ состояній сознанія, стало быть, ихъ сравненіе, а сравнивать что-либо съ тѣмъ, чего вовсе нѣтъ болѣе въ сознаніи, никакъ не возможно.

Такимъ образомъ, мы и по поводу воспроизведенія приходимъ къ тому-же выводу, что и по поводу ощущенія. Если изъ опыта выдѣлить сравнивающую дѣятельность ума (какъ доказано, изъ чувственности необъяснимую), то возможность воспроизведенія уничтожается, такъ какъ воспроизводимыя состоянія не могутъ при этомъ быть сознаваемы нами какъ копіи своихъ оригиналовъ, за полнымъ отсутствіемъ послѣднихъ для сознанія.

Обратимся теперь къ такъ называемымъ законамъ ассоціаціи и посмотримъ, что останется отъ нихъ за исключеніемъ изъ опыта всякаго сверхчувственнаго элемента. Законы

ассоціаціи указываютъ тѣ условія, при которыхъ, по поводу наличныхъ состояній сознанія, воспроизводятся другія состоянія, бывшія въ сознаніи ранѣе. Каковы-бы ни были эти условія по своему содержанію (ассоціація по сходству, контрасту, мѣсту, времени), общая формальная сторона всякой ассоціаціи состоитъ въ *постоянствѣ* ассоціируемыхъ группъ. Состоянія сознанія въ той мѣрѣ склонны служить одни для другихъ поводами къ воспроизведенію, въ какой они постоянно соединены въ извѣстныя группы, и въ какой самыя эти группы постояннѣе для сознанія, т. е. чаще въ немъ повторяются. Слѣдовательно, ассоціація состоитъ собственно въ томъ, что постоянство воспроизводимыхъ группъ обусловливается постоянствомъ группъ, данныхъ сознанію первоначально, или, иначе, въ томъ, что постоянство въ группировкѣ представленій обусловливается постоянствомъ въ группировкѣ ощущеній. Если-бы не было постоянства въ группировкѣ ощущеній, то никакая ассоціаціонная связь представленій не была-бы возможна, не было-бы порядка и въ группировкѣ представленій.

А отсюда получается слѣдующій выводъ. Эмпиристы говорятъ: единообразія опытнаго знанія суть результаты ассоціаціи. На основаніи-же сказаннаго нами, выходитъ наоборотъ: ассоціація есть результатъ тѣхъ единообразій, которыя искони открываются сознанію въ группировкѣ ощущеній. По мнѣнію эмпиризма, законы опытной науки суть порожденія ассоціаціи. По доказанному-же нами, ассоціація возможна лишь потому, что ощущенія съ самаго начала даны въ закономѣрномъ порядкѣ. Не ассоціація, слѣдовательно, первѣе закона, а законъ первѣе ассоціаціи. Не будучи выводимъ изъ ассоціаціи, а, напротивъ, служа ея основаніемъ, этотъ законъ постоянства въ группировкѣ ощущеній вообще не имѣетъ чувственнаго происхожденія. Всякая попытка вывести его изъ чувственности разбивается о тѣ-же затрудненія, какія были приведены нами ранѣе по поводу отношеній между ощущеніями. При томъ, мы побуждаемся въ этомъ случаѣ къ соображеніямъ, подобнымъ тѣмъ, съ какими имѣли

дѣло при разсмотрѣніи вопроса о воспроизведеніяхъ. Постоянство группъ есть то-же, что повторяемость ихъ въ сознаніи. Но между повторяющимися группами ощущеній мы, съ точки зрѣнія эмпиризма, также не имѣемъ права допустить реальное тожество, какъ не можемъ его допустить между ощущеніемъ и его воспроизведеніемъ. Поэтому, говоря, что нѣкоторая группа ощущеній повторяется въ сознаніи, мы утверждаемъ собственно появленіе новой группы, только *сходной* съ бывшею въ сознаніи раньше. И опять возникаетъ для насъ вопросъ, какъ возможно сознаніе такого сходства, т. е. *сравненіе*, если одинъ изъ сравниваемыхъ членовъ совершенно исчезнулъ изъ сознанія. И опять, рядомъ одинаковыхъ съ вышеприведенными разсужденій, мы должны придти къ тому выводу, что и въ этомъ случаѣ наличное состояніе сознанія мы сравниваемъ съ чѣмъ-то, не имѣющимъ чувственнаго пребыванія въ сознаніи, т. е. къ признанію уже на первой ступени сознательной жизни сверхчувственнаго элемента въ составѣ нашего опыта. Отбросимъ этотъ сверхчувственный элементъ, и ассоціація станетъ невозможною, какъ оказались уже невозможными безъ такого элемента и ощущеніе и его воспроизведеніе.

Такимъ образомъ, мы приходимъ къ тому общему заключенію, что признаваемые эмпиристами элементы опыта — ощущеніе, воспроизведеніе и ассоціація—сами невозможны безъ нѣкоторыхъ сверхчувственныхъ условій. И, стало быть, уже разборъ элементовъ опыта показалъ намъ, что въ его составъ входитъ знаніе не только чувственное, но и сверхчувственное. Отвергнувъ послѣднее, мы уничтожаемъ возможность существованія и перваго.

Обращаясь теперь къ вопросу о томъ, какимъ образомъ эмпиризмъ строитъ опытъ изъ предположенныхъ имъ элементовъ знанія, мы должны, прежде всего, выяснить тѣ основныя понятія, которыя служатъ условіями возможности опыта, и затѣмъ разсмотрѣть, могутъ ли эти понятія имѣть исключительно чувственное происхожденіе. Такія основныя понятія суть *понятія причинности* и *субъекта знанія*.

Опытное знаніе имѣетъ задачею установленіе законовъ явленій. Но законъ есть не что иное, какъ извѣстный общій порядокъ наступленія явленій. Слѣдовательно, опытное знаніе исходитъ изъ того предположенія, что явленія наступаютъ въ *порядкѣ*, т. е. что въ этомъ наступленіи существуетъ единобразіе, или, другими словами, что явленіе наступаетъ, когда тому даны *постоянныя условія* въ видѣ наступленія другихъ явленій. Такимъ образомъ, для того, чтобы опытное знаніе было осуществимо, одни явленія должны быть обусловлены другими, т. е. явленія должны состоять въ причинной связи. Понятіе этой связи эмпиризмъ долженъ объяснить изъ предположенныхъ имъ элементовъ опыта.

Предметъ опыта познается производящимъ опытъ *субъектомъ*. Поэтому, для эмпиризма недостаточно выяснить, какимъ образомъ изъ ощущеній и представленій, по законамъ ассоціаціи, образуется предметъ опыта, но надлежитъ показать, какъ изъ этихъ-же элементовъ происходитъ субъектъ опытнаго знанія.

Что опытъ не открываетъ намъ никакой дѣйствительной связи вещей, т. е. что, наблюдая явленія, мы *не наблюдаемъ* при этомъ перехода чего либо изъ одного явленія въ другое,—это положеніе философія признала гораздо ранѣе установленія *Юмомъ* его пресловутой теоріи причинности. Уже картезіанцы указали на то, что причинная связь тѣла и души есть связь сверхъопытная; а *Спиноза* и *Лейбницъ* распространили это положеніе и на всѣ явленія міра, такъ какъ для этихъ мыслителей связь вещей есть лишь богоучрежденный порядокъ міра, т. е. нѣчто сверхъопытное, открываемое не наблюденіемъ, а разумомъ. *Юмъ*, съ своей стороны, старался показать, что причинная связь не открывается и разуму. Если бы, такъ разсуждалъ онъ, понятіе причинности было сверхъопытнымъ или апріорнымъ, то, подвергая причину мысленному анализу, мы открывали бы въ ней силу производить дѣйствіе. Но этого нѣтъ. Сколько бы мы ни анализировали, напримѣръ, понятіе

огня, мы, до наблюденія, никакъ не догадаемся, *что* именно можетъ сдѣлать огонь. Итакъ, если дѣйствительная связь вещей не открывается ни опыту, ни разуму, то она вообще не открывается; ея не существуетъ для познанія, или, иначе, она есть не познаніе, а нѣкоторый естественно возникающій въ насъ предразсудокъ. Мы наблюдаемъ одно слѣдованіе явленій. Если это слѣдованіе совершается постоянно, то мы *привыкаемъ* за появленіемъ предыдущаго ожидать появленія послѣдующаго. Это привычное для насъ ожиданіе мы представляемъ себѣ, какъ возможность или силу произведенія послѣдующаго, заключающуюся въ предыдущемъ. *Практически* такой предразсудокъ для насъ полезенъ, ибо онъ позволяетъ намъ предвидѣть явленія. Но явно, что онъ не имѣетъ никакой метафизической цѣнности. При такомъ пониманіи причинности, мы не имѣемъ, напримѣръ, никакого права объяснять данныя на опытѣ явленія дѣйствіемъ какихъ либо сверхъопытныхъ силъ или началъ, такъ какъ на эти начала дѣйствіе нашей привычки никоимъ образомъ не можетъ распространиться. Причинность для *Юма* есть, такимъ образомъ, лишь ставшее привычнымъ для насъ постоянное слѣдованіе явленій и, въ этомъ качествѣ, безусловно ограничена въ своей приложимости только предметами опыта.

Не будемъ вдаваться покуда въ изслѣдованіе вопроса, дѣйствительно ли умъ не въ состояніи a priori усмотрѣть никакой связи между причиною и дѣйствіемъ. Допустимъ, что лишь чувственность установляетъ обусловленность одного явленія другимъ, и что лишь ассоціація поселяетъ въ насъ довѣріе къ постоянству этой обусловленности. Но во всякомъ случаѣ изложенное ученіе о причинности объясняетъ лишь то, почему въ *насъ* возникаетъ убѣжденіе въ постоянствѣ законовъ природы, а не то, почему природа, въ своихъ процессахъ, согласуется съ такимъ убѣжденіемъ. Сказанное убѣжденіе, образованное на основаніи *прошедшихъ* событій, служитъ посылкою для предсказанія того-же порядка событій въ *будущемъ*. Но если никакой внутренней связи между

явленіями, слѣд. и между прошедшими и будущими явленіями, не существуетъ, то какимъ образомъ опытъ прошедшаго постоянства въ слѣдованіи явленій можетъ удостовѣрять насъ въ сохраненіи такого же постоянства и въ будущемъ? Очевидно, слѣдовательно, что, если справедлива Юмовская теорія причинности, то закона этой причинности, какъ сколько нибудь достовѣрной относительно будущихъ явленій истины, установить не возможно. Правда, эмпиристы могутъ отвѣтить, что они и не притязаютъ на безусловную достовѣрность закона причинности, но считаютъ его лишь истиною въ высшей степени вѣроятною. Однако, легко убѣдиться, что какое либо приложеніе началъ вѣроятности къ рѣшенію вопроса о томъ, на сколько достовѣренъ законъ причинности, къ будущимъ явленіямъ, съ эмпиристической точки зрѣнія, должно быть совершенно отрицаемо. Очевидно, что *не причинность основывается на вѣроятности*, а *вѣроятность на причинности*. Если мы, опуская руку въ ящикъ, содержащій поровну *бѣлыхъ* и *черныхъ* шаровъ, утверждаемъ, что вѣроятность вынуть шаръ того или другаго цвѣта $= {}^1/_2$, то при этомъ исходимъ изъ *двухъ* предположеній: во 1) изъ того, что бѣлые и черные шары *безпричинно* не уничтожатся въ ящикѣ и не измѣнятся въ своемъ цвѣтѣ и во 2) изъ того, что, не зная *причины*, вслѣдствіе которой рука скорѣе встрѣтитъ бѣлый, чѣмъ черный шаръ, или на оборотъ, мы можемъ въ равной мѣрѣ разсчитывать на тотъ или иной случай. Но если мы допустимъ, что съ момента опусканія шаровъ въ ящикъ на нихъ уже не распространяется дѣйствіе закона причинности, то по отношенію къ нимъ и какой либо разсчетъ вѣроятности станетъ новозможнымъ. Такимъ образомъ, всякая вѣроятность опирается на убѣжденіе въ силѣ закона причинности и, слѣдовательно, основывать это убѣжденіе на вѣроятности значитъ впадать въ логическій кругъ. Если справедливо, что явленія внутренно безсвязны, и что всякое ожиданіе постоянства въ ихъ слѣдованіи основывается единственно на привычкѣ къ такому постоянству въ прошедшемъ, то законъ причинности

не имѣетъ не только достовѣрности, но и какой либо степени вѣроятности: его просто *нѣтъ*, онъ *уничтожается*. Подъ видомъ обоснованія этого закона, ученіе эмпиризма просто отмѣняетъ его, а слѣдовательно, отмѣняетъ и научное значеніе самаго опыта. Эмпиризмъ находитъ въ составѣ опытнаго знанія законъ причинности, безъ котораго самый опытъ не возможенъ. Но дать какое либо доказательство этому закону съ опытной точки зрѣнія онъ не въ состояніи, а можетъ только отрицать его. Такимъ образомъ, первое изъ основныхъ понятій опыта остается не выведеннымъ изъ чувственныхъ элементовъ (прим. 4-е).

Если всякій предметъ знанія есть совокупность ощущеній и представленій, соединенныхъ дѣйствіемъ ассоціаціи, то необходимо возникаетъ вопросъ о томъ, *кто* носитель или *субъектъ* этихъ ощущеній и представленій. Свойство ощущеній и представленій состоитъ, по взгляду эмпиризма, именно въ ихъ субъективности, т. е. въ томъ, что они *существуютъ* только для содержащаго ихъ въ себѣ субъекта, а не независимо отъ него. Ощущеніе и представленіе есть то, что ощущается и представляется именно *мною*, а не *тобою* и *не имъ*, и что, переставъ быть *моимъ* состояніемъ, перестаетъ существовать. Спрашивается, кто-же, съ точки зрѣнія эмпиризма, этотъ *я*, какъ носитель и условіе ощущеній и представленій. На этотъ вопросъ эмпиризмъ можетъ отвѣчать лишь такъ: *субъектъ есть результатъ сочетанія или суммированія чувственныхъ состояній*. Но при этомъ получаются слѣдующія два неразрѣшимыхъ затрудненія: *Во первыхъ*, если субъектъ происходитъ отъ суммированія чувственныхъ состояній, то первоначально каждое изъ этихъ состояній *не* субъективно, т. е. существуетъ не *для меня* или *для тебя*, но само *по себѣ*. Но если такъ, то во что-же обращается основоположеніе эмпиризма, что мы знаемъ лишь свои собственныя чувственныя состоянія? *Во вторыхъ*, каждое чувственное состояніе *преходяще*, *субъектъ*-же сознаетъ себя, какъ *тожественный при ихъ смѣнѣ*. Спрашивается, какимъ образомъ рядъ преходящихъ

состояній образуетъ нить, *сохраняющую свое тожество? что* именно сохраняется тожественнымъ въ этой нити? Не *отдѣльные ея моменты*, ибо они, какъ сказано, преходятъ; *не общій ея законъ*, ибо если нѣтъ субъекта, который мыслитъ или созерцаетъ этотъ законъ, то послѣдній не имѣетъ существованія, особаго отъ ряда смѣняющихся состояній. Итакъ объяснить субъектъ, какъ результатъ сочетанія чувственныхъ состояній, совершенно не возможно. Онъ есть *нѣчто*, неизвѣстно откуда присоединяющееся къ чувственности.

Если столь очевидное противорѣчіе эмпиризма своему основному началу не сразу бросается въ глаза, то, главнымъ образомъ, потому, что самый терминъ „субъектъ“ страдаетъ двусмысленностью, употребляясь то въ смыслѣ опытно-психологическомъ, то въ смыслѣ метафизическомъ, и потому, произвольно подставляя подъ этотъ терминъ то одно, то другое его значеніе, эмпиризмъ можетъ маскировать несостоятельность своего ученія о субъектѣ. Въ опытномъ смыслѣ своемъ субъектъ означаетъ *душу*, т. е. предметъ такъ называемаго *внутренняго воспріятія*. И при такомъ пониманіи субъекта, эмпиризму, конечно, легко доказать, что содержаніе его понятія несомнѣнно имѣетъ опытное происхожденіе. Наиболѣе постоянныя группы ощущеній, наиболѣе часто повторяясь и воспроизводясь въ сознаніи, сопровождая наибольшее количество его состояній, могутъ, наконецъ, достигнуть такой устойчивости въ сознаніи, что какъ-бы срастаются съ нимъ, появляются въ немъ при каждомъ его актѣ и, такимъ образомъ, являются постоянно характеризующими его спутниками. Сознавая что-либо, человѣкъ сознаетъ и эти группы, какъ свою постоянную принадлежность, въ отличіе отъ такихъ группъ, которыя то появляются, то исчезаютъ. Эти постоянныя группы и образуютъ его опытное представленіе о себѣ самомъ, составляютъ содержаніе его воспріятія *себя самого*, какъ *души*. Всякимъ другимъ группамъ сознательныхъ состояній принадлежитъ постоянство лишь *условное*, постоянство *закона* ихъ появленія при извѣстныхъ условіяхъ, ска-

занныя-же группы, всегда связанныя съ сознаніемъ, являются ему безусловно постояннымъ фактомъ, тѣмъ continuum'омъ, на которомъ разстилаются преходящія состоянія сознанія. Это опытно-возникающее постоянное самоощущеніе или самочувствіе и есть то, что *Кантъ* называетъ *опытнымъ самосознаніемъ* (въ отличіе отъ чистаго или трансцендентальнаго).

Едва-ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что тѣ постоянныя группы ощущеній, которыя составляютъ содержаніе опытнаго самосознанія, суть преимущественно группы ощущеній усилія. Эти ощущенія изъ всѣхъ самыя *постоянныя*, такъ какъ они сопровождаютъ всѣ другія ощущенія: видѣть, слышать, обонять, вкушать, осязать, значитъ непремѣнно совершать движенія соотвѣтствующими органами ощущеній, слѣдовательно, испытывать, вмѣстѣ съ послѣдними, и ощущенія усилія. Съ другой стороны, ощущенія усилія отличаются отъ другихъ ощущеній преимущественною слитностью или непрерывностью, въ такой мѣрѣ, что даже границы производимыхъ нами движеній точно опредѣляются лишь зрительными или осязательными значками. Поэтому, ощущенія усилія особенно способны служить тѣмъ постояннымъ continuum'омъ, которымъ мы представляемся сами себѣ, какъ чувственныя существа; причемъ, конечно, нельзя отвергать, что къ этому основному содержанію опытнаго самосознанія присоединяются и другія, болѣе постоянныя группы ощущеній иныхъ родовъ, дополняющія и разнообразящія собою общій фонъ нашего самочувствія. Но коль скоро основою этого самочувствія служатъ группы ощущеній усилія, то является тотъ неизбѣжный результатъ, что развитіе опытнаго самосознанія непремѣнно идетъ въ строгомъ соотвѣтствіи съ развитіемъ сознанія внѣшняго міра, что опытное „я“ выростаетъ въ постоянномъ противоположеніи и связи съ опытнымъ „не—я“. Ощущеніе усилія есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, ощущеніе преодолѣваемаго усиліемъ сопротивленія. Вмѣстѣ съ упроченіемъ въ сознаніи представленія „я“ упрочивается, слѣдовательно, и представленіе того, что сопротивляется этому „я“, какъ чуждая, внѣшняя и не-

проницаемая для него граница, какъ „не—я“. Внутреннее самочувствіе есть, вмѣстѣ, чувствованіе того, что *внѣ* насъ. И поэтому, моментъ достиженія опытнымъ самосознаніемъ полной напряженности есть моментъ достиженія полной напряженности и сознаніемъ „не—я“. Опытныя „я“ и „не—я“, субъектъ и объектъ, духъ и вещество, суть представленія соотносительныя, дополняющія и ограничивающія одно другое и развивающіяся въ необходимомъ и тѣсномъ взаимномъ соотвѣтствіи.

Такимъ образомъ выясненіе процесса происхожденія опытнаго субъекта есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, очевидное выясненіе того, что этотъ субъектъ не есть тотъ постоянный субъектъ, объяснить который изъ опыта обязана философія эмпиризма. Развитіе опытнаго „я“ есть собственно раздѣленіе содержанія сознанія на опытное „я“ и опытное „не—я“, слѣдовательно, оно оставляетъ по прежнему открытымъ вопросъ объ общемъ субъектѣ этого раздѣленнаго содержанія, о томъ *единомъ*, которому даны и опытное „я“ и опытное „не—я“, Это единое *должно быть*, такъ какъ и опытное „я“ и опытное „не—я“ даны одному общему, содержащему ихъ субъекту. Но это единое не есть ни опытное „я“, ни опытное „не—я“, ни ихъ сумма. Оно не есть опытное „я“, потому что это „я“ *не содержитъ* въ себѣ опытнаго „не—я“, а есть отдѣльная отъ послѣдняго *часть* сознанія; по той-же причинѣ, оно не есть опытное „не—я“. Оно, наконецъ, не есть *сумма* этихъ двухъ частей, такъ какъ оно *не составляется* изъ нихъ, а служитъ ихъ условіемъ, вмѣстилищемъ. Словомъ, это *единое*, этотъ *субъектъ* и опытнаго субъекта и опытнаго объекта, *послѣ* ихъ опытнаго объясненія остается столь-же необъясненнымъ, какъ и *до* него. И совершенно понятно, что такъ и должно быть: самъ опытъ есть совокупность *субъективныхъ* состояній, существующихъ *подъ условіемъ* субъекта; и, стало быть, вполнѣ естественно, что опытъ не можетъ объяснить свое собственное условіе. Опытъ можетъ показать, какъ, подъ этимъ верховнымъ условіемъ, данное намъ содержаніе сознанія раздѣляется на опыт-

ныя „я“ и „не—я“, *душу* и *вещество*. Но ни душа, ни вещество, ни сумма отъ ихъ сложенія не могутъ быть искомымъ первичнымъ субъектомъ, такъ какъ они суть не что иное, какъ содержащіяся въ немъ состоянія. Этотъ первичный субъектъ не есть уже предметъ *опытнаго самосознанія*, но самосознанія, которое *Кантъ* называетъ *трансцендентальнымъ* или *чистымъ*, т. е. лишеннымъ чувственной представимости. Дѣйствительно, свойство субъекта per se таково, что будучи необходимымъ условіемъ всякаго ощущенія и представленія, онъ самъ не имѣетъ въ себѣ ничего воззрительнаго. Если мы представляемъ себѣ наше „я“, то представляемъ опытное „я“ или нашу *душу*, извѣстныя группы данныхъ внутренняго опыта; первичное-же „я“ ускользаетъ отъ представленія, оставаясь, однако, постояннымъ и необходимымъ требованіемъ нашей *мысли*. Поэтому, совершенно понятно, что эмпиризмъ не находитъ этого „я“ въ числѣ ощущаемаго и представимаго. Вслѣдствіе того, эмпиризмъ просто *отрицаетъ* чистое самосознаніе,—заключеніе совершенно произвольное и приводящее къ нелѣпымъ послѣдствіямъ. Оно произвольно потому, что, какъ было уже объяснено, нельзя отвергать сверхчувственное знаніе на томъ основаніи, что чувственными средствами мы не можемъ его обнаружить. Оно приводитъ къ нелѣпымъ послѣдствіямъ потому, что, отрицая чистый субъектъ и утверждая, однако, что все существующее существуетъ лишь для субъекта, эмпиризмъ принужденъ признавать за субъектъ, для котораго все существуетъ, опытный субъектъ или душу, понимаемую какъ предметъ внутренняго опыта. Но эта душа сама есть совокупность состояній сознанія. И такъ выходитъ, что одни состоянія сознанія существуютъ для другихъ состояній сознанія, какъ для своего субъекта, а самаго субъекта какъ условія того, что для него существуетъ, вовсе не оказывается.

Второе изъ основныхъ понятій опыта, понятіе *субъекта*, оказывается, слѣдовательно, также невыводимымъ изъ чувственныхъ элементовъ знанія, какъ и понятіе *причинности*. А стало быть, обѣщаніе эмпиризма объяснить составъ опыта

изъ этихъ элементовъ остается не исполненнымъ. Вопреки эмпиризму, мы вынуждены признать, что въ составъ опыта, какъ его необходимыя условія, входятъ понятія несомнѣнно сверхчувственнаго происхожденія (примѣч. 5-е).

Здѣсь можетъ, однако, представиться такое возраженіе. Всякое понятіе характеризуется для нашего сознанія нѣкоторыми признаки, которыми оно отличается отъ другихъ понятій. Понятіе безъ признаковъ есть то-же, что понятіе не существующее для сознанія, такъ какъ сознавать—значитъ отличать, а понятіе безъ признаковъ есть понятіе неотличимое. Стало быть, если есть соерхчувственныя понятія, то есть и сверхчувственные признаки, признаки, создаваемые чистою мыслью, независимо отъ ощущеній и представленій. Однако обнаружить такую способность мысли творить свое содержаніе еще никому не удавалось. Содержаніе мысли, слѣдовательно и всякій признакъ понятія, стало быть, и понятіе, какъ таковое, берется, значитъ, всегда изъ чувственности; а это противорѣчитъ сдѣланному только что выводу о существованіи сверхчувственныхъ понятій.

Для отвѣта на это возраженіе намъ надлежитъ рѣшить общій вопросъ о томъ, *что такое понятіе* и что такое *признаки понятія*. Суть-ли признаки только *принадлежности* понятія, или-же составляютъ собою *самое понятіе?* Вопросъ этотъ сводится, слѣдовательно, къ вопросу о томъ, ограниченъ-ли человѣческій умъ одними *представленіями*, или-же въ немъ есть, кромѣ того, особыя образованія, относящіяся къ представленіямъ, какъ отвлеченное къ наглядному, и именуемыя собственно *понятіями*, къ вопросу, составляющему предметъ давнишняго спора между *номинализмомъ* и *концептуализмомъ*. Эмпиризмъ, послѣдовательно развитый, естественно приводитъ къ номинализму, т. е. къ такому рѣшенію этого вопроса, по которому понятій собственно нѣтъ, но есть только представленія и ихъ группы, а то, что называется понятіемъ, есть лишь *слово* или *названіе*, соозначающее собою такую группу представленій. Номинализмъ, безъ сомнѣнія, правъ противъ того вида концептуализма, который

приравниваетъ понятія яко-бы существующимъ въ умѣ *отвлеченнымъ* представленіямъ. Отвлеченныхъ представленій, т. е. такихъ, которыя, сохраняя свою воззрительность, вмѣстѣ съ тѣмъ *лишены частныхъ* воззрительныхъ свойствъ, конечно не существуетъ. У насъ нѣтъ представленія *человѣка—вообще*, который не былъ-бы ни бѣлъ, ни черенъ, ни малъ, ни великъ, ни европеецъ, ни негръ, а просто человѣкъ, какъ таковый. Номинализмъ совершенно правъ, говоря, что мы не можемъ представить себѣ такого человѣка, ибо содержаніе всякаго представленія есть нѣкоторая данная сознанію частная группа состояній, т. е. по отношенію, напримѣръ, къ человѣку, всегда *нѣкоторый* человѣкъ.

Но такое отрицаніе существованія отвлеченныхъ представленій отнюдь еще не тожественно отрицанію понятій. Отрицать существованіе понятій на томъ основаніи, что у насъ нѣтъ отвлеченныхъ представленій, значитъ заранѣе исходить изъ того положенія, что понятіе тожественно представленію, слѣдовательно, признавать доказуемое за основаніе доказательства. Номинализмъ не можетъ отрицать, что мы мыслимъ не только отдѣльныя вещи, но и *сходства* вещей, и что, въ силу такихъ сходствъ, мы соединяемъ вещи въ группы, обозначаемыя родовыми названіями. Если я представляю себѣ *цвѣтъ*, то я представляю *нѣкоторый* цвѣтъ, или синій, или красный, или зеленый и т. п., а не цвѣтъ *вообще*; *представленія* цвѣта—вообще я не имѣю. Но очевидно, что *общее названіе* для всѣхъ этихъ частныхъ цвѣтовъ образовалось вслѣдствіе существующаго между ними сходства, побуждающаго меня соединять всѣ явленія цвѣта въ одну общую группу. Что-же такое эта мысль о *сходствѣ* цвѣтовъ? Если это—нѣкоторый *частный* признакъ каждаго цвѣта въ отдѣльности, въ которомъ они сходны, и который я представляю себѣ, выдѣляя его отъ прочихъ признаковъ, то, стало быть, я обладаю способностью такъ раздѣлить представленіе цвѣта, чтобы у меня получилось представленіе цвѣта не краснаго, или синяго и т. п., но цвѣта какъ таковаго, цвѣта вообще. Но вѣдь именно эту способность номиналисты

и отвергаютъ. Или возьмемъ другой примѣръ: всякій представляемый мною треугольникъ есть *нѣкоторый* треугольникъ, большой или малый, прямоугольный или косоугольный, представленія-же треугольника вообще у меня нѣтъ. Однако, когда я употребляю терминъ „треугольникъ", я очевидно мыслю *сходство* и большихъ и малыхъ, и прямоугольныхъ и косоугольныхъ треугольниковъ въ одномъ общемъ *свойствѣ*, именно въ свойствѣ треугольности. Я *знаю* это общее свойство. Но въ чемъ-же состоитъ это знаніе? Такъ какъ для номинализма всякое знаніе есть *представленіе*, то, слѣдовательно, выходитъ, что я могу представить *треугольность* отдѣльно отъ частныхъ особенностей треугольниковъ, могу сдѣлать то, что самъ номинализмъ только что призналъ невозможнымъ. Если-же я *знаю* свойство треугольности, какъ общее, но не *представляю* его, то у меня есть въ умѣ особыя отличныя отъ представленій, *отвлеченныя мысли* о вещахъ, которыя я и называю понятіями.

Признаніе понятій вытекаетъ, слѣдовательно, изъ самой полемики номинализма противъ того грубаго вида концептуализма, который признаетъ существованіе въ умѣ, кромѣ конкретныхъ представленій, еще отвлеченныхъ. Если послѣднихъ нѣтъ, и если, однако, есть знаніе *общаго*, т. е. отвлекаемаго отъ частнаго, то явно, что это знаніе состоитъ не въ представленіяхъ, а въ образованіяхъ инаго рода, не имѣющихъ въ себѣ, какъ таковыхъ, *чувственной воззрительности*. Чувственные *признаки*, съ которыми мы связываемъ въ сознаніи эти образованія, именуемыя нами *понятіями*, суть, слѣдовательно, не *слагаемыя*, изъ которыхъ *составляются* понятія, а лишь принадлежности того, что по природѣ своей сверхчувственно. Поэтому, мыслить не значитъ *представлять*, но значитъ лишь *объединять* или *связывать* представленія посредствомъ понятій. Въ этой истинѣ убѣждаетъ насъ весьма простой анализъ самаго акта мышленія. Всякое мышленіе состоитъ въ *сужденіи*, т. е. въ приписаніи подлежащему сужденія или отрицаніи отъ него признака, выражаемаго сказуемымъ. Но отрицательныя сужденія

служатъ, очевидно, лишь средствами для избѣжанія смѣшенія понятій, которыя затѣмъ должны быть изложены въ сужденіяхъ утвердительныхъ. Поэтому, для рѣшенія вопроса объ отношеніи понятія къ его признакамъ, мы можемъ ограничиться одними утвердительными сужденіями. Мы можемъ, стало быть, сказать, что промыслить данный субъектъ *вполнѣ*, значитъ изложить въ сужденіяхъ всевозможные его признаки. Положимъ, что это сдѣлано. Пусть, напримѣръ, о *человѣкѣ* изложено все, что только можно о немъ изложить, т. е. полученъ полный рядъ сужденій, сказуемыя которыхъ исчерпываютъ собою все, что *свойственно* человѣку. Что-же останется при этомъ на долю *подлежащаго* „человѣкъ“, которому мы приписываемъ, въ видѣ сказуемыхъ, *всѣ* его представимые признаки? Такъ какъ, напримѣръ, въ сужденіи: „человѣкъ есть двуногое млекопитающее“, мы утверждаемъ о человѣкѣ нѣкоторую совокупность свойствъ, то ясно, что *иное* есть человѣкъ, *иное* эта совокупность свойствъ; одно есть *опредѣляемое*, другое *опредѣляющее*. Слѣдовательно, составивъ всевозможныя сужденія о „человѣкѣ“, мы тѣмъ самымъ *отличили* человѣка отъ всякаго его опредѣленія, отъ всякаго представимаго его свойства. Это понятіе „человѣка“ остается чисто мысленнымъ образованіемъ, такъ какъ все воззрительное перешло изъ него въ сказуемыя. Но подлежащее „человѣкъ“ мыслится нами тожественнымъ *во всѣхъ сужденіяхъ*, все равно, исчерпываютъ-ли они всевозможные его признаки, или не исчерпываютъ. Стало быть *подлежащее* сужденія, и *всякаго* сужденія, всегда есть нѣчто лишь *мыслимое*, *понятіе*, а не представленіе; *представляемые-же* его признаки суть лишь *средства* связать мыслью чувственный міръ, дабы ввести въ послѣдній выражаемое этимъ понятіемъ *отношеніе*. Понятіе „человѣка“, какъ и всякое иное понятіе, есть собственно постоянное или тожественное *отношеніе*, которое умъ установляетъ между представленіями, а *признакъ* понятія есть заявленіе ума, что это отношеніе дѣйствительно касается такого-то представленія. Слѣдовательно, выдѣливъ изъ понятія *всѣ* его признаки, мы не уничтожаемъ его, а продолжаемъ

мыслить, какъ отвлеченную, лишенную всякой представимости, *связь* представленій; и эта *связь* представленій, какъ тожественная во всѣхъ сужденіяхъ объ одномъ и томъ-же понятіи, и образуетъ собою *подлежащее* всѣхъ этихъ сужденій, тогда какъ связуемыя имъ представленія составляютъ *содержаніе* его сказуемыхъ. Подлежащее сужденія съ номиналистической точки зрѣнія, само объявляется *представленіемъ*. Но чувственные признаки этого представленія могутъ конечно стать сказуемымъ, т. е. быть приписаны подлежащему. Стало быть, подлежащее не есть представленіе, а *то мысленное нѣчто*, которому приписываются представленія.

Итакъ, понятіе есть постоянная мысленная связь представленій, и постоянство этой связи выражается въ логическомъ требованіи или законѣ тожества, предъявляемомъ нами *подлежащему* всѣхъ сужденій, въ которыхъ мы приписываемъ понятію его признаки въ качествѣ сказуемыхъ. Эта постоянная связь представленій, или соединяющая ихъ логическая нить тожества, образуется не изъ воспроизведенія и ассоціаціи представленій, но, напротивъ, сама служитъ условіемъ и воспроизведенія, и ассоціаціи. По поводу воспроизведенія было уже сказано, что для эмпиризма является неразрѣшимымъ затрудненіемъ объяснить, какимъ образомъ воспроизведеніе прошедшаго состоянія кажется уму тѣмъ-же самымъ состояніемъ, которое было ранѣе. Этого послѣдняго состоянія уже болѣе *нѣтъ*, и, слѣдовательно, сравнивать съ нимъ новое состояніе не возможно. Остается, очевидно, признать, что или дѣятельности сравненія и отожествленія прежнихъ и новыхъ состояній сознанія вовсе нѣтъ,—но тогда нѣтъ и воспроизведенія; или, если есть такая дѣятельность, то *прежнее* состояніе, исчезнувшее изъ чувственности, хранится въ умѣ уже не какъ ощущеніе или представленіе, а какъ *мысленное* образованіе, т. е. *понятіе*. Когда мы въ *представляемой* лошади признаемъ *туже* лошадь, которую *видѣли* раньше, то это тожество есть тожество не *представленія* и *ощущенія*, а представляе-

маго и ощущаемаго *предмета*, т. е. того *мысленнаго подлежащаго*, къ которому мы относимъ и ощущаемые и представляемые признаки лошади, тожество *понятія* лошади. *Понятіе* лошади служитъ стало быть, условіемъ самаго воспроизведенія ея представленія, т. е. форма понятія или сверхчувственной мысли лежитъ въ основаніи самой дѣятельности воспроизведенія, какъ ея условіе. Точно также, эта-же форма служитъ условіемъ всякой ассоціаціи. Было объяснено ранѣе, что не ассоціація производитъ постоянство въ группировкѣ состояній нашего сознанія, но что, наоборотъ, ассоціація возможна только потому, что эта группировка постоянна, т. е. потому, что наши ощущенія уже даны сознанію въ постоянныхъ группахъ. А исконное постоянство группъ ощущеній есть то-же, что исконное существованіе постоянныхъ отношеній, связующихъ ощущенія. Но было также объяснено, что, если между ощущеніями необходимо признать первоначальныя связующія ихъ отношенія, то эти отношенія имѣютъ характеръ сверхчувственный, т. е. что они не суть ощущенія и не производятся изъ нихъ. А такая сверхчувственная постоянная связь ощущеній и есть понятіе, которое, слѣдовательно, съ самаго начала присутствуетъ во всякомъ актѣ познанія, какъ его *формальная* составная часть, связующая его чувственное содержаніе.

Если признать сказанное, то окажется совершенно ошибочнымъ обычный взглядъ, будто понятія развиваются *изъ* представленій. По этому взгляду, познаніе начинается съ ощущеній, изъ ощущеній происходятъ представленія, а представленія обобщаются въ понятія. Этотъ ходячій видъ концептуализма совершенно ниспровергается номиналистическою критикою. Какимъ это образомъ представленіе можетъ быть обобщено? Такимъ-ли, что представленіе изъ частнаго дѣлается общимъ? Но это предполагаетъ отвлеченіе, а отвлеченныхъ представленій не существуетъ. Или такимъ, что *общее* неизвѣстно откуда берется въ умѣ вслѣдъ за представленіемъ? Но тогда оно есть произведеніе самаго ума, происходящее

лишь *по поводу* представленія, а не изъ него. Что-же побуждаетъ умъ производить это общее? Чувственное содержаніе представленій? Но такъ какъ это содержаніе таковоже, какъ содержаніе ощущеній, то такая обобщающая сила ума должна одинаково проявляться и по поводу ощущеній, т. е. понятію нѣтъ надобности непремѣнно ждать представленій для своего происхожденія. Такимъ образомъ, или понятія вовсе не оказывается, или понятія *производятся самимъ умомъ*, не изъ чувственности, а лишь *по поводу* чувственности. Однако, это выраженіе „по поводу чувственности“ не должно быть понимаемо такъ, какъ будто *сначала* дана чувственность, а *потомъ* уже умъ, по ея поводу, производитъ понятія. Мы видѣли, что самая чувственность не можетъ быть дана *безъ связующихъ ее сверхчувственныхъ формъ или отношеній*. Познаніе съ самаго начала представляетъ въ себѣ соединеніе *формальнаго* и *реальнаго*, *мысленнаго и чувственнаго элементовъ*; и потому развитіе понятій совершается не *изъ* представленій, *а параллельно съ ними*, черезъ выдѣленіе въ сознаніи сопряженныхъ съ чувственностью и связующихъ ее *формъ* или *отношеній*, *тожество* которыхъ мыслится въ *подлежащемъ* тѣхъ сужденій, въ коихъ *излагается* понятіе черезъ приписаніе ему чувственныхъ признаковъ. *Мы мыслимъ не представленіями, а отношеніями представленій*: вотъ краткая формула того, какъ относится понятіе къ представленію.

Мы видимъ, слѣдовательно, что сдѣланное нами противъ эмпиризма заявленіе: „въ нашемъ умѣ есть сверхчувственныя понятія“ было невполнѣ точно. Правильнѣе сказать: „всякое понятіе, какъ понятіе, сверхчувственно, ибо всякое понятіе имѣетъ источникъ въ исконномъ, сверхчувственномъ отношеніи, связующемъ ощущенія“. Можно лишь сказать, что въ однихъ изъ понятій, какъ наприм. въ понятіи причинности, проявляется связующая дѣятельность ума по поводу *всякой* чувственности; въ другихъ-же, напр. въ понятіи лошади, эта дѣятельность обнаруживается по поводу

лишь *нѣкоторой* частной группы чувственныхъ состояній. Поэтому, понятія перваго рода выражаютъ собою *общее* свойство ума, понятія-же втораго рода для него случайны, не существенны: если нѣтъ такой-то чувственной группы, то умъ ихъ и не производитъ. Это различіе весьма важно для опредѣленія того, какія изъ понятій должны и какія не должны служить предметомъ самоизслѣдованія ума, т. е. какія изъ нихъ суть его *категоріи*, и какія—лишь частныя и случайныя производныя этихъ категорій; но оно не опровергаетъ сверхчувственной природы всякаго понятія.

Итакъ, каковъ-же получается общій результатъ произведеннаго нами разбора возраженій эмпиризма противъ сверхчувственнаго знанія? Если есть такое знаніе, то оно должно содержаться въ самомъ опытѣ. „Въ опытѣ оно не содержится“, рѣшительно заявляетъ эмпиризмъ: „я берусь объяснить весь составъ опыта изъ чувственныхъ элементовъ“. Онъ указываетъ такіе элементы въ ощущеніяхъ и ихъ воспроизведеніи по законамъ ассоціаціи. Но разсмотрѣвъ эти элементы, мы нашли, что, съ исключеніемъ ихъ сверхчувственныхъ условій, они сами уничтожаются. Эмпиризмъ утверждаетъ, что *всѣ* понятія могутъ быть построены изъ этихъ элементовъ; мы нашли, что основныя понятія опыта—причинности и субъекта—не могутъ быть изъ нихъ построены. И обращаясь, затѣмъ, къ вопросу о понятіи вообще, мы убѣдились, что оно есть всегда сверхчувственное образованіе ума, проистекающее изъ такой его дѣятельности, безъ которой и сама чувственность не можетъ быть дана сознанію.

Вопреки эмпиризму мы установили то положеніе, что въ нашемъ познаніи есть сверхчувственныя составныя части, служащія условіями возможности самаго опыта. Однако, доказательство этого положенія еще не разрѣшаетъ вопроса о возможности чистой мысли. Выяснилось, дѣйствительно, что въ строеніи опыта участвуютъ сверхчувственныя формы или отношенія мысли; но не выяснилось, чтобы эти формы или

отношенія могли отрѣшиться отъ всякаго чувственнаго содержанія и составить собою познаніе чисто-умственнаго или апріорнаго характера. Напротивъ, предшествующія разсужденія приводятъ, повидимому, скорѣе къ тому заключенію, что такое сверхъопытное употребленіе формъ ума не возможно. Понятіе оказалось все-же возникающимъ въ умѣ *по поводу* того или инаго чувственнаго содержанія и имѣющимъ значеніе лишь средства связывать это содержаніе постоянными отношеніями. Оказалось, стало быть, что, служа условіемъ возможности опыта, формы ума сами даны всегда лишь въ приложеніи къ опыту и, выведенныя изъ этого приложенія, теряютъ всякое значеніе для познанія.

Именно таковъ смыслъ того возраженія противъ метафизики, которое пущено въ ходъ *Кантомъ* и названо нами „критическимъ“, такъ какъ онъ самъ называлъ такъ свою философію. *Кантъ* утверждаетъ, что у насъ есть познаніе, *сверхъопытное по происхожденію*, но нѣтъ познанія, *сверхъопытнаго по приложенію*. Если согласиться съ этимъ утвержденіемъ *Канта*, то философія, какъ наука о сверхчувственныхъ первоосновахъ вещей, окажется столь-же невозможною, какъ она не возможна при принятіи началъ эмпиризма, и опытъ долженъ будетъ признаваться единственною законною областью знанія. Что пользы въ томъ, что, напримѣръ, понятіе причинности, по происхожденію своему, сверхъопытно, если прилагать его мы имѣемъ право только къ явленіямъ? Возможность заключенія къ сверхъопытнымъ причинамъ явленій также отвергается при этомъ, какъ и при принятіи ученія о причинности *Юма*. Въ результатѣ критики *Канта* получается тотъ-же самый скептицизмъ, который онъ старается ниспровергнуть черезъ установленіе необходимыхъ началъ знанія въ самомъ умѣ, ибо то, къ чему прилагаются эти начала, именно явленія, остается и для *Канта* столь-же необоснованными, случайными данными чувственности, какъ и для эмпиризма, а далѣе явленій, по ихъ согласному ученію, наше знаніе не простирается.

Апріорныя формы или понятія разсудка *Кантъ* назы-

ваетъ *категоріями*, предлагая, какъ извѣстно, цѣлый списокъ ихъ, классифицированный согласно принимаемому имъ раздѣленію сужденій. Къ числу этихъ понятій относятся и понятія *бытія* и *причинности*. Такимъ образомъ, коль скоро категоріи могутъ быть употребляемы лишь въ предѣлахъ опыта, *бытіе* какой либо сверхъопытной *причины* не можетъ быть допущено. Но что-же получается при такомъ предположеніи? Категоріи *производятъ* опытъ, объединяя данное въ немъ чувственное содержаніе. Слѣдовательно, всякій опытный предметъ происходитъ совокупнымъ дѣйствіемъ чувственности и сверхчувственныхъ категорій разсудка. Но если такъ, то категоріи суть однѣ изъ *причинъ*, производящихъ предметы опыта. А если такъ, то выходитъ, что опытный міръ имѣетъ сверхъопытныя причины, о которыхъ мы *знаемъ*. Между тѣмъ, по началамъ кантовой критики, такое знаніе не возможно, такъ какъ оно предполагаетъ перенесеніе понятій бытія и причинности за предѣлы чувственныхъ данныхъ. Выходитъ слѣдовательно, что, если положеніе критики о невозможности познанія сверхъопытныхъ причинъ вѣрно, то сама критика не возможна, ибо она сама есть такое познаніе, или, наоборотъ, что, если критика возможна, то не вѣрно ея положеніе о непознаваемости сверхъопытнаго. Правда, была попытка избѣгнуть этой роковой для критической философіи дилеммы посредствомъ такого предположенія, что, хотя категоріи апріорны, но фактъ ихъ существованія познается опытомъ, именно опытомъ внутреннимъ или психологическимъ. Но такое предположеніе приводитъ къ явнымъ несообразностямъ. Апріорныя начала знанія суть тѣ, которыя происходятъ не изъ опыта, а только *по поводу* опыта; если-же они происходятъ не изъ опыта, то, слѣдовательно, источникъ ихъ сверхчувственный. Поэтому, утверждая, что существованіе такихъ началъ постигается посредствомъ внутренняго опыта, мы утверждаемъ, что предметомъ этого опыта можетъ быть сверхчувственное, т. е. что опытъ имѣетъ дѣло не только съ явленіемъ, но и съ тѣмъ, что не является, т. е. что опытъ

есть нѣчто большее, чѣмъ опытъ. Такимъ образомъ, попытка (сдѣланная *Фрисомъ*) устранить указанное выше затрудненіе кантовой критики черезъ превращеніе этой критики въ опытную психологію совершенно не достигаетъ цѣли, а только еще болѣе сбиваетъ философію съ ея истиннаго пути. Если-бы *Кантъ* стоялъ въ своей критикѣ на точкѣ зрѣнія опытно-психологической, то онъ не былъ-бы тѣмъ великимъ преобразователемъ философіи, самыя ошибки котораго были поучительны для послѣдующихъ мыслителей. Заслуга *Канта* состояла *именно въ томъ*, что въ дѣлѣ изслѣдованія ума онъ отвергъ опытно-психологическій пріемъ и пошелъ *чисто-метафизическимъ путемъ трансцендентальной дедукціи*; именно *это* и *только это* дало возможность *Канту* преодолѣть и догматизмъ и эмпиризмъ. Ни эмпиризмъ, ни догматизмъ не видѣли коренной, существенной разницы между *разсудкомъ* и *чувственностью*, *формою* и *содержаніемъ* ума, *понятіемъ* и *представленіемъ*. Находя въ сознаніи, по свидѣтельству внутренняго опыта, только *ощущенія* и *представленія* (по терминологіи *Юма*, *впечатлѣнія фактовъ* и *идеи*), и видя, что первыя суть только воспроизведенія вторыхъ, эмпиризмъ всякое познаніе производилъ изъ ощущенія, послѣдствіемъ чего было отрицаніе метафизики. Для спасенія послѣдней, догматизмъ считалъ нужнымъ признавать, что существуютъ познанія, не производимыя изъ ощущеній; но не усматривая родоваго различія понятій отъ представленій, онъ могъ понимать эти познанія лишь какъ *прирожденныя представленія*, подвергая себя, тѣмъ самымъ, всей непреоборимой силѣ эмпиристическихъ возраженій противъ такихъ представленій. Если *Канту* удалось прочно установить существованіе апріорныхъ началъ знанія, то исключительно потому, что онъ сталъ искать эти начала *не психологическимъ*, а *метафизическимъ* путемъ, не какъ *усматриваемыя внутреннимъ чувствомъ* представленія, а какъ находимыя посредствомъ *трансцендентальнаго вывода чистыя, т. е. совершенно непредставимыя, мыслимыя, условія опыта*, какъ тѣ

формы ума, которыя *совокупно* съ чувственностью производятъ опытъ, ни сами, однако, не пораждая чувственности, ни пораждаясь ею. Слѣдовательно весь *смыслъ* и вся *сила* кантовой критики состоятъ въ томъ, что она есть не *опытная психологія*, а *метафизика* ума, и поворотить ее на опытно-психологическую дорогу значило бы, стало быть, сдѣлать ее безсмысленною и безспльною (примѣч. 6-е).

Но почему-же *Кантъ*, долженствуя, по всей справедливости, считаться истиннымъ основателемъ метафизики ума, оказался, однако, въ такомъ странномъ положеніи, что выводы, къ которымъ онъ приходитъ, дѣлаютъ самую эту метафизику невозможною? Какимъ образомъ, самъ возводя опытъ къ его сверхчувственной причинѣ, онъ отрицаетъ, однако, возможность переносить категорію причинности въ область сверхчувственнаго? Вся критика чистаго разума есть не что иное, какъ объясненіе происхожденія опытной природы дѣйствіемъ *сверхчувственныхъ причинъ—трансцендентальнаго субъекта* съ его *категоріями*; и та-же критика заявляетъ, что о сверхчувственной причинности мы не имѣемъ вовсе права говорить. Это противорѣчіе, безъ сомнѣнія, находится въ тѣсной связи съ тѣмъ самымъ великимъ открытіемъ *Канта*, которое сдѣлало его основателемъ всей новѣйшей философіи, съ открытіемъ того, что апріорный элементъ знанія есть *чистая форма*, только сочетанная съ содержаніемъ знанія, но не производящая этого содержанія. Если-же апріорныйэ лементъ знанія таковъ, то очевидно, что, для образованія знанія, ему необходимо чувственное содержаніе, и, слѣдовательно, знаніе безъ *чувственности* не возможно,—не возможно, слѣдовательно, перенесеніе формъ или категорій знанія за предѣлы чувственности. Съ этимъ выводомъ критики *Канта* мы необходимо должны согласиться, и, слѣдовательно, прежде чѣмъ осуждать его за вышеуказанное противорѣчіе, не мѣшаетъ посмотрѣть, есть ли это дѣйствительное противорѣчіе, или-же только недоразумѣніе, легко устранимое, коль скоро мы отъ буквы кантовой критики проникнемъ въ глубину ея духа.

Познаніе не можетъ быть безъ содержанія; а такъ какъ содержаніе вносится въ познаніе чувственностью, то познаніе не можетъ обходиться безъ чувственнаго значка, безъ чего либо *воззрительнаго*, *представляемаго*. Поэтому, *Кантъ* совершенно правъ, говоря, что категоріи мысли могутъ приводить къ познанію, лишь сопрягаясь съ представленіями, выведенныя же изъ такого союза, лишаются всякаго значенія. Съ другой стороны, предметомъ самоизслѣдованія ума, того самоизслѣдованія, которымъ занимается и *Кантъ*, служатъ *чистыя формы* ума, совершенно сверхчувственныя и, какъ таковыя, непредставимыя. Какъ это возможно? Самъ *Кантъ* оставляетъ этотъ вопросъ безъ отвѣта. Рѣшеніе этого вопроса опытно-психологическою школою не удовлетворительно, ибо внутренній опытъ не можетъ имѣть предметомъ сказанныя сверхчувственныя формы. Остается, стало быть, повидимому, или признать возможность самопознанія ума необъяснимою, или придти къ предположенію какой то особой способности усмотрѣнія умомъ своихъ собственныхъ дѣйствій (*умственное воззрѣніе Фихте*). Но если умъ не можетъ объяснить, *какъ* онъ познаетъ свои дѣйствія, то что-же ручается въ правильности его теоріи этихъ дѣйствій, въ подлинности находимыхъ имъ въ себѣ самомъ формъ или категорій? Съ другой стороны, терминъ „умственное воззрѣніе“ не объясняетъ ровно ничего; этотъ терминъ говоритъ только, что умъ усматриваетъ себя,—въ чемъ никто не сомнѣвается,—но не говоритъ, какою *силою* или *способомъ* онъ себя усматриваетъ,—а въ этомъ то и заключается вопросъ. Такимъ образомъ, является надобность рѣшить вопросъ о самопознаніи ума такъ, чтобы, не скрываясь за новые, ничего не выражающіе термины и не отвергая необходимости чувственнаго элемента въ какомъ бы то ни было познаніи, понять самопознаніе ума, какъ чистое или сверхчувственное.

Вопросъ этотъ, очевидно, можетъ быть рѣшенъ лишь такъ: Если сверхчувственное въ умѣ должно быть познано, и если мы не можемъ познать его, не *представляя*, то, стало быть, *у насъ должны быть такія представленія*,

въ *образѣ* которыхъ мы познаемъ это сверхчувственное. Мы должны обладать такими представленіями, сознавая которыя, мы сознавали бы, что представляемъ въ образѣ ихъ то, что само по себѣ не представимо, т. е. ***понятія***. Эти представленія должны быть таковы, чтобы мы сознавали ихъ, какъ нѣкоторые *символы* или *знаки*, знаменующіе собою ***постоянную мысленную связь*** другихъ представленій.

Такія *символическія*, *означающія* представленія у насъ дѣйствительно существуютъ; особенность ихъ состоитъ въ томъ, что пользуясь ими, мы интересуемся собственнымъ ихъ содержаніемъ лишь какъ *средствомъ* для познанія того, что они символизуютъ или означаютъ. Поэтому, при ихъ помощи, мы можемъ познавать и ***дѣйствія ума***, сами по себѣ непредставимыя. Главныя изъ этихъ означающихъ представленій суть *представленія словъ*, вслѣдствіе чего слово служитъ почти исключительнымъ средствомъ упроченія и сохраненія понятій. Довольно указать на то, что, будучи замѣстителемъ для сознанія цѣлой группы представленій, нерѣдко весьма сложнаго состава, слово въ такой степени сберегаетъ время и трудъ нашей сознательной дѣятельности, что въ насъ образуется постоянная склонность производить умственныя дѣйствія не надъ группами представленій, а надъ означающими ихъ словами. Вслѣдствіе того, если у насъ нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что реальный смыслъ слова (т. е. означаемыя имъ представленія) понимается нами правильно, то мы не задаемъ себѣ даже труда, при употребленіи словъ, воспроизводить этотъ реальный смыслъ. А такъ какъ, по законамъ ассоціаціи, то, что мы дѣлаемъ, при постоянномъ повтореніи, упрочивается въ видѣ привычки, то, относительно наиболѣе обыденныхъ и наиболѣе извѣстныхъ представленій, для насъ становится совершенно привычнымъ употреблять означающія ихъ слова безъ справки или съ очень малою справкою объ ихъ реальномъ значеніи. Представленія этихъ словъ, какъ таковыя, становятся совершенно достаточными возбудителями другихъ состояній нашего сознанія и самыхъ нашихъ дѣйствій, безъ необходимости посредствую-

щей вставки реальнаго значенія словъ. Если-бы человѣкъ, употребляя или слыша слова, всегда вставлялъ при этомъ въ свое сознаніе хотя-бы даже самыя существенныя черты ихъ реальнаго смысла, то самый простой разговоръ потребовалъ-бы времени, неимовѣрно долгаго. „Этому человѣку восемьдесятъ лѣтъ“, „онъ получаетъ три тысячи рублей годоваго дохода“, „онъ вернулся изъ Америки“, — если мы попробуемъ воспроизвести сколько-нибудь удовлетворительно реальный смыслъ словъ, входящихъ въ каждое изъ этихъ выраженій, то даже трудно будетъ заранѣе опредѣлить размѣръ потребнаго на то труда и времени. Между тѣмъ, мы въ теченіи вечера десятки разъ слышимъ и употребляемъ подобныя выраженія, *понимая ихъ*, т. е. будучи въ состояніи испытывать по поводу ихъ тѣ внутреннія состоянія и, если нужно, производить тѣ дѣйствія, которыя испытывали-бы и производили-бы по поводу ихъ реальнаго смысла. Такая способность умственнаго дѣйствія надъ названіями вмѣсто означаемыхъ названіями группъ представленій приводитъ къ слѣдующимъ *двумъ* результатамъ, весьма важнымъ для дѣла самонаблюденія ума:

Во 1-хъ, имѣя возможность, при употребленіи словъ, совершенно не воспроизводить въ умѣ тѣхъ представленій, которыя ими означаются, мы имѣемъ возможность представлять группы представленій подъ нѣкоторымъ постояннымъ знакомъ, не связаннымъ необходимо ни съ однимъ изъ представленій, входящихъ въ составъ этой группы. Вслѣдствіе того, сказанный значекъ представляетъ для нашего ума то, что *обще* всей данной группѣ, т. е. *постоянную мысленную ея связь*. Постоянство означающаго слова сливается въ нашемъ умѣ съ постоянствомъ этой связи или, иначе, съ постоянствомъ того подлежащаго, къ которому мы относимъ всѣ аттрибуты понятія. Слово служитъ для насъ представителемъ не того или иного изъ представленій о предметѣ, но самаго *предмета*, къ которому относятся представленія. Такъ, слово „человѣкъ“ есть знакъ не для *разумности* или *двуногости*, но для того *предмета*, который разуменъ и

двуногъ. Такимъ образомъ, при помощи слова, мысленный, сверхчувственный элементъ знанія отдѣляется отъ чувственнаго его элемента и закрѣпляется для сознанія постояннымъ терминомъ. Номиналисты, правильно указывающіе на то, что такъ называемыя *отвлеченныя представленія* суть собственно не что иное, какъ имѣющія *отвлеченное значеніе* слова, т. е. слова, соозначающія цѣлыя группы представленій, упускаютъ, однако, изъ виду, что такое слово возможно лишь потому, что въ каждой данной группѣ есть дѣйствительно нѣчто отвлеченное, только не въ видѣ *представленія*, а въ видѣ *понятія*. Если-бы этого понятія не было, то, какъ было уже объяснено выше, самое постоянство *группы* представленій было-бы невозможно. Но, съ другой стороны, этотъ сверхчувственный, связующій представленія актъ ума, чтобы быть познаннымъ, долженъ быть *представленъ* сознаніемъ подъ видомъ нѣкотораго символа, каковымъ и служитъ *слово*. Безъ такого символа, связующее дѣйствіе ума не могло-бы быть нетолько предметомъ изслѣдованія, но не могло-бы и успѣшно связывать представленія: первое — потому, что мы не имѣли-бы тогда возможности выдѣлить понятіе, какъ опредѣленное *нѣчто*, изъ связуемаго имъ чувственнаго матеріала; второе—потому, что при отсутствіи сокращенныхъ и удобныхъ для храненія въ памяти значковъ, означающихъ связь между представленіями, группы представленій давали-бы уму, для его дѣйствій, такой громоздкій и тяжеловѣсный матеріалъ, съ которымъ было-бы весьма трудно и мѣшкотно обращаться. Безъ существованія способности рѣчи, или вообще способности какого-либо означенія понятій, человѣкъ, можетъ быть, обладалъ-бы самыми элементарными и малообъемистыми понятіями, но не былъ-бы способенъ не только *мыслить* объ этихъ понятіяхъ, но и умственно связывать сколько-нибудь сложныя и широкія по объему группы представленій.

Во 2-хъ, представляя подъ словеснымъ знакомъ постоянную мысленную связь представленій, мы представляемъ себѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ, подъ особыми терминами, и самое *свойство* этой связи, т. е. какъ тѣ общія отношенія, которыя суще-

ствуютъ между представленіями, такъ и способы составленія сложныхъ представленій изъ простыхъ или разложенія первыхъ на вторыя. Образовавъ-же понятія этихъ отношеній и способовъ и будучи, какъ сказано, въ состояніи отрѣшать эти понятія отъ первоначально соединеннаго съ ними даннаго чувственнаго матеріала, мы оказываемся способны распространять эти отношенія далеко за предѣлы нашей чувственности и даже за предѣлы самыхъ ея условій. Такъ образуются понятія, которымъ *вовсе не можетъ* существовать соотвѣтственныхъ представленій, такъ какъ для образованія послѣднихъ требовалось-бы увеличить до невозможности силу нашей чувственности или измѣнить ея основные законы. Напримѣръ, термины *увеличеніе* или *уменьшеніе*, выражающіе извѣстные *представляемые* нами способы образованія однихъ представленій изъ другихъ, могутъ, черезъ сказанный процессъ расширенія, переноситься въ область совершенно непредставимую. Для того, чтобы пройти нашимъ представленіямъ длину въ билліонъ верстъ, не хватило-бы цѣлой жизни; но *понятіе* этой длины у насъ столь-же опредѣленное и отчетливое, какъ и понятіе представимой длины двухъ футовъ, потому что нашъ умъ мыслитъ совершенно однородными какъ тотъ процессъ наростанія большихъ разстояній изъ меньшихъ, которымъ образуются два фута, такъ и тотъ, которымъ образуется билліонъ верстъ. И хотя первое разстояніе представимо, а второе не представимо, но предметомъ размышленія и разсчета понятіе втораго можетъ служить съ такимъ-же удобствомъ, какъ и понятіе перваго. Нѣкоторыя понятія отношеній даже превосходятъ самыя условія нашей чувственности. Такъ, тотъ видъ увеличенія, который называется *возвышеніемъ въ степень*, еще можетъ быть изображенъ на наглядномъ примѣрѣ до 3-й степени; но такъ какъ протяженныхъ величинъ, имѣющихъ болѣе трехъ измѣреній, не существуетъ, то, образуя числа высшихъ степеней, мы не можемъ наглядно ихъ представить: это отношеніе между величинами мы расширяемъ, слѣдовательно, мысленно далѣе самыхъ условій чувственной его представимости. Есть, нако-

нецъ, такія отношенія, которыя мы употребляемъ съ яснымъ сознаніемъ того, что имъ, даже въ предѣлахъ чувственности, не можетъ соотвѣтствовать какое-либо представленіе. Мы знаемъ, что не можетъ быть такой представимой величины, которая была-бы квадратнымъ корнемъ отрицательнаго числа, и, однако, для нуждъ математическаго изслѣдованія, употребляемъ мнимыя величины. Такое перенесеніе мысленныхъ отношеній за предѣлы возможной чувственности происходитъ нетолько съ математическими, но и съ другими понятіями. Какъ мы мыслимъ о величинахъ слишкомъ большихъ или слишкомъ малыхъ для нашего представленія, также мы можемъ мыслить и причины, которыя никогда не составятъ предмета нашего наблюденія по своей малости или удаленности въ пространствѣ и времени. Какъ мы распространяемъ математическія отношенія за предѣлы самыхъ условій нашей чувственности, такъ мы можемъ мыслить совершенно сверхчувственную причину, совершенно сверхчувственнымъ-же способомъ создавшую міръ. Несомнѣнно, что *представить* эту причину или образъ ея дѣйствія мы не въ состояніи. Поэтому, если-бы *мыслить* значило *представлять*, то самое понятіе о Богѣ и его творческомъ дѣйствіи было-бы для насъ невозможно; между тѣмъ, это понятіе мы имѣемъ. Правда, эмпиризмъ нерѣдко утверждаетъ, что обладаніе этимъ понятіемъ есть только кажущееся, что въ дѣйствительности мы, напримѣръ, вовсе не можемъ мыслить *сотвореніе міра*. Однако, если спросить эмпириста, почему существованіе этого понятія только кажущееся, то онъ отвѣчаетъ: потому что предметъ его не можетъ быть представленъ (прим. 7-е). Такимъ образомъ, и тутъ доказуемое становится основаніемъ доказательства; невозможность имѣть понятіе о непредставимомъ доказывается тѣмъ, что понятія о непредставимомъ не возможны. Если-бы о сверхчувственномъ у насъ точно не могло быть понятій, то намъ-бы не могло и *казаться*, будто мы ихъ имѣемъ. Слово „казаться“ означаетъ, что мы принимаемъ нѣчто не за то, что оно есть. Въ данномъ случаѣ, оно значитъ, что мы чувственное ошибочно принимаемъ за

сверхчувственное: не имѣя, напримѣръ, *дѣйствительной* мысли о сотвореніи міра, принимаемъ за таковую мысль то, что вовсе не есть эта мысль. Но убѣжденіе въ такой ошибкѣ возможно, очевидно, лишь при различеніи чувственнаго отъ сверхчувственнаго, слѣдовательно, при существованіи понятія послѣдняго; стало-быть, возможность такого понятія предполагается самымъ тѣмъ фактомъ, что оно кажется намъ *существующимъ*. Если мой глазъ ошибается, принимая предметъ въ сажень длиною за предметъ длиною въ 1 футъ, то это доказываетъ погрѣшимость глаза, но никакъ не можетъ доказывать, что глазъ не обладаетъ воспріятіемъ предмета длиною въ 1 футъ; напротивъ, самая возможность такой ошибки глаза доказываетъ существованіе въ глазу способности подобнаго воспріятія. Точно также, если эмпиризмъ правъ, утверждая, что мы ошибочно относимъ нѣкоторыя наши мысли къ сверхчувственнымъ *предметамъ*, то тѣмъ самымъ онъ признаетъ существованіе мысли объ этихъ предметахъ; иначе самая такая ошибка мысли не была-бы возможна.

Итакъ, на возраженіе, которое мы назвали *критическимъ*, и которое гласитъ: въ нашемъ познаніи есть сверхчувственное, но оно можетъ имѣть приложеніе лишь къ предметамъ чувственнымъ, мы отвѣчаемъ: если-бы это было такъ, то самое познаніе этой сверхчувственной составной части нашего познанія было-бы невозможно. На вопросъ-же: какимъ образомъ можемъ мы познавать сверхчувственное, когда всякое знаніе требуетъ чего-либо представимаго, т. е. чувственнаго, мы отвѣчаемъ: посредствомъ *символическихъ* или *означающихъ* представленій, т. е. главнѣйше, посредствомъ представленій *словъ*. Слово мы сознаемъ какъ *знакъ* того, что оно означаетъ. Но это означаемое мы можемъ и не держать въ сознаніи, какъ извѣстное представленіе, мысля, однако, это означаемое сущимъ. Поэтому съ употребленіемъ словъ связывается мысль о возможности сущаго, которое и не представляется. Слѣдовательно, выражаемыя словами отношенія могутъ отрѣшаться отъ ихъ даннаго чувственнаго со-

держанія и распространяться, затѣмъ, на область, совершенно превышающую возможныя границы этого содержанія, т. е. на область сверхчувственнаго *).

Здѣсь возстаетъ, однако, на пути нашего изслѣдованія новый рядъ возраженій. Положимъ, скажутъ намъ, вы доказали существованіе понятій о сверхчувственномъ, какъ объ источникѣ или первопричинѣ чувственнаго. Но почему-же это сверхчувственное есть *умъ*, и, почему, стало быть, метафизика есть *самоизслѣдованіе ума*? Быть можетъ это сверхчувственное есть совершенно разнородная уму „вещь въ себѣ", которую онъ можетъ и долженъ мыслить, но которую не въ правѣ отожествлять съ собою. Такое возраженіе мы назвали *реалистическимъ*, такъ какъ метафизику, признающую „вещь въ себѣ", или первосущее, за нѣчто отличное отъ ума, принято вообще называть *реализмомъ*.

Реализмъ, утверждая, что вещь въ себѣ не тожественна уму и, однако, познается умомъ, долженъ прежде всего отвѣтить на вопросъ о томъ органѣ, посредствомъ котораго осуществляется такое познаніе умомъ разнородной ему вещи въ себѣ. Согласно свойству этого предполагаемаго органа, реализмъ раздѣляется на *раціоналистическій*, *эмпирическій* и *мистическій*.

1) По воззрѣнію раціоналистическаго реализма, вещь въ себѣ познается *мышленіемъ*. Этотъ взглядъ предполагаетъ, слѣдовательно, что нашъ умъ, кромѣ понятій о чувственномъ, имѣетъ понятіе или понятія о сверхчувственномъ, какъ о такомъ, которое несомнѣнно существуетъ какъ *нетожественная уму вещь*. Уму приписывается, такимъ образомъ,

---

*) Изъ изложеннаго видно, что рѣчь есть средство облегченія мышленія и *представленія* сверхчувственнаго. *Мысль* возможна и безъ рѣчи (хотя дѣйствіе ея при этомъ не можетъ быть столь успѣшно), но *самопознаніе ума* требуетъ пособія рѣчи. При этомъ необходимо имѣть въ виду, что я нисколько не отрицаю того факта, что, при отсутствіи способности *словесной* рѣчи, роль ея для ума могла-бы заступаться—и дѣйствительно заступается—рѣчью другого рода, именно *мимическою*.

сила свидѣтельствовать посредствомъ своихъ понятій о томъ, что совершенно выходитъ изъ его сферы. A priori, такое предположеніе не заключаетъ въ себѣ ничего нелѣпаго: понятіе бытія, и въ частности, сверхчувственнаго бытія, несомнѣнно принадлежитъ уму; несомнѣнно, что это понятіе имѣетъ и происхожденіе сверхчувственное. Слѣдовательно, весь вопросъ заключается въ содержаніи этого понятія, въ томъ, *что именно* мыслитъ въ немъ умъ—нѣчто *разнородное себѣ* или только *самого себя*. Если-бы оказалось первое, то намъ пришлось-бы согласиться съ раціоналистическимъ реализмомъ въ томъ, что, по необходимымъ требованіямъ ума, первооснова вещей должна быть мыслима какъ отличная отъ ума субстанція. Это положеніе выражало-бы *необъяснимый* далѣе фактъ, который не подлежалъ-бы никакимъ дальнѣйшимъ возраженіямъ. Ибо, такъ какъ всякое возраженіе есть дѣйствіе ума, слѣдовательно, предполагаетъ довѣріе къ достовѣрности выводовъ ума, то уму не представлялось-бы никакихъ основаній оспаривать тѣ истины, которыя имъ самимъ мыслятся съ необходимостью. Остается, слѣдовательно, для установленія или опроверженія начала раціоналистическаго реализма, рѣшить вопросъ о томъ, *что* именно содержится въ понятіи сверхчувственнаго бытія.

Мы видѣли, что сверхчувственною составною частью знанія служитъ *понятіе*, т. е. *постоянная мысленная связь представленій*. *Такое* сверхчувственное есть *чистая форма* знанія, содержаніе которой доставляется чувственностью. Но эта форма, или, иначе, это объединяющее, связующее дѣйствіе ума, сама можетъ становиться предметомъ или содержаніемъ знанія, будучи *представлена* нами, при помощи *слова*, отрѣшенно отъ связуемыхъ ею представленій. Такимъ образомъ возникаютъ понятія уже сверхчувственнаго содержанія, *понятія о понятіяхъ* или о связующихъ дѣйствіяхъ ума, понятія, связанныя въ общемъ понятіи объ умѣ, какъ о связи или единствѣ всего познаваемаго. Поэтому, единственнымъ содержаніемъ нашихъ понятій о сверхчувственномъ служитъ *умъ*. Когда мы расширяемъ мысленныя отно-

шенія за предѣлы доступной намъ чувственности или даже за предѣлы самыхъ ея условій, мы мыслимъ вещь въ себѣ разнородною не нашему *уму*, а нашей *чувственности*; мы мыслимъ, что умъ, какъ таковой (т. е. не нашъ индивидуальный, а *какой-либо* умъ) способенъ совершать свое связующее дѣйствіе въ области такихъ данныхъ (такой чувственности), о которыхъ мы не въ состояніи имѣть никакого представленія. Содержаніемъ нашихъ понятій о сверхчувственномъ служитъ, стало быть, не что иное, какъ умъ; но *содержаніе самаго этого ума* можетъ совершенно отличаться отъ того содержанія, которое дано въ *нашей* чувственности. Слѣдовательно, о вещи въ себѣ, какъ разнородной уму, мы не можемъ мыслить, но можемъ мыслить лишь о такихъ вещахъ, которыя существенно отличны отъ *насъ* въ томъ смыслѣ, что *ихъ уму* представляется *совершенно отличная отъ нашей и не представимая нами чувственность*. Возможность признанія бытія такихъ вещей раціоналистическій до-кантовскій реализмъ смѣшалъ съ возможностью признанія бытія вещей, нетожественныхъ уму. Причина такого смѣшенія заключалась именно въ томъ, что до-кантовская философія не видѣла рѣзкаго, родоваго различія между чувственностью и умомъ, представленіемъ и понятіемъ; поэтому, изъ той совершенно правильной посылки, что вещи могутъ быть разнородны нашимъ *ощущеніямъ* и *представленіямъ*, она дѣлала тотъ неправильный выводъ, что вещи могутъ быть разнородны нашему *уму*. Вина этой философіи (ея *догматизма*) заключалась вовсе не въ томъ, что она допускала *познаваемость вещей въ себѣ*; такое допущеніе необходимо и для критической философіи, потому что, для этой философіи, иной вещи въ себѣ, кромѣ ума, не можетъ быть, и, стало быть, поскольку умъ познаваемъ, познаваема и вещь въ себѣ. Догматизмъ, некритичность до-кантовской философіи состояли въ томъ, что, *не зная ума*, эта философія не могла *признать* его и въ вещи въ себѣ и, потому, предполагала послѣднюю за нѣчто разнородное уму. Сдѣлавши-же такое предположеніе, догматическая философія

тщетно пыталась найти для понятія вещи въ себѣ какое-либо содержаніе. *Представимаго* для насъ содержанія въ этомъ понятіи нѣтъ; а *мысленнымъ* содержаніемъ можетъ служить только умъ съ его дѣйствіями: поэтому, отличая *вещь въ себѣ* отъ *ума*, догматизмъ обратилъ понятіе вещи въ себѣ въ пустое *безсодержательное слово*. Обнаруженіе пустоты и безсодержательности *догматическаго* понятія вещи въ себѣ было великою заслугою *Канта;* посредствомъ такого обнаруженія онъ ниспровергъ *догматическую* метафизику, т. е. показалъ пустоту и призрачность всякаго такого познанія, которое полагаетъ своимъ предметомъ *отличную отъ ума вещь въ себѣ*. Къ сожалѣнію, вслѣдствіе сбивчивости и двусмысленности въ изложеніи критики чистаго разума, смыслъ этой критики, которая есть не что иное какъ *метафизика ума*, былъ понятъ и теперь еще понимается многими такъ, какъ будто *Кантъ* ниспровергъ *всякую* метафизику, *всякую* познаваемость сверхчувственнаго. Вслѣдствіе того, основатель метафизики ума многими излагателями его ученія становится, въ качествѣ довольно жалкой фигуры половинчатаго, недодѣланнаго эмпириста, ступенью ниже такихъ цѣльныхъ, послѣдовательныхъ эмпиристовъ, какъ *Юмъ* или *Контъ*, а пышный разцвѣтъ этой метафизики у *Фихте* и *Гегеля* объявляется уклоненіемъ отъ здраваго духа кантовой философіи (примѣч. 8-е).

2) Основатель новаго эмпиризма *Локкъ*, утверждая, что всякое знаніе имѣетъ чувственное происхожденіе, признавалъ, однако, возможными понятія и о сверхчувственныхъ предметахъ, напр. о субстанціи, о Богѣ. Причина такого противорѣчія заключалась, безъ сомнѣнія, въ томъ, что самые предметы чувственнаго знанія, въ отношеніи ихъ *первичныхъ качествъ* (математическихъ, геометрическихъ и механическихъ свойствъ), *Локкъ* полагалъ сущими независимо отъ сознанія, слѣдовательно, *за* предѣлами сознанія признавалъ самобытную дѣйствительность вещей. Но когда *Юмъ*, послѣдовательно развивая начала эмпиризма, провозгласилъ, что всякая вещь и всякая связь вещей есть лишь привычное со-

единеніе ощущеній и представленій, то о вещахъ, сущихъ независимо отъ сознанія, говорить оказалось не возможно. Вещь въ себѣ, неявляющееся сущее, по началамъ юмовскаго эмпиризма, должна быть признана понятіемъ мнимымъ, касающимся чего-то, о чемъ мы не можемъ составить никакого сужденія. Конечно, эмпиризмъ не имѣетъ права категорически утверждать, что за предѣлами чувственности *нѣтъ ничего*, ибо это значило-бы превосходить сказанные предѣлы. Правильнѣе сказать, что, поскольку самое противоположеніе понятій бытія и небытія, по ученію эмпиризма, можетъ образоваться лишь изъ чувственности, эмпиризмъ не имѣетъ права говорить ни о *бытіи*, ни о *небытіи* вещи въ себѣ; онъ долженъ просто воздержаться по отношенію къ ней отъ всякаго сужденія, *уничтожить* самое это понятіе, какъ совершенно призрачное.

Противъ *Юма* воздвигся, однако, рядъ мыслителей, которые пытались доказать, что нашъ опытъ имѣетъ дѣло не только съ явленіями сознанія, но съ вещами, существующими независимо отъ сознанія. Знаменитый въ свое время *Ридъ* утверждалъ, что скептическій выводъ *Юма* относительно такихъ вещей зависитъ отъ неправильнаго пониманія *Юмомъ* природы нашего опыта. *Юмъ* полагалъ, что опытъ есть *ощущеніе*. Это не вѣрно. Опытъ есть не только *ощущеніе*, но и *воспріятіе*, т. е. не только *чувственное состояніе*, но и *убѣжденіе*, что данная вещь *дѣйствительно существуетъ*. Это убѣжденіе первоначально и не преоборимо никакимъ скептицизмомъ, такъ какъ самъ скептикъ, увѣряя себя, что вся природа есть не болѣе какъ его ощущеніе, не можетъ, однако, искоренить въ себѣ непосредственное убѣжденіе въ подлинномъ бытіи этой природы. *Ощущаемъ* мы то, что *Локкъ* называетъ *вторичными качествами* вещей, какъ-то цвѣта, звуки, запахи и т. п.; *воспринимаемъ первичныя* качества, какъ-то число, протяженіе, движеніе. Первыя качества, слѣдовательно, существуютъ лишь въ нашемъ сознаніи, вторыя-же въ самихъ вещахъ. Въ настоящемъ столѣтіи *Гамильтонъ*, воспроиз-

водя, въ сущности, ученіе *Рида*, соединилъ его съ результатами Критики *Канта*. Подобно *Канту*, *Гамильтонъ* признаетъ, что наши понятія имѣютъ силу въ приложеніи лишь къ условному, опытному, и, въ случаѣ распространенія ихъ на первоосновы вещей, запутываютъ нашъ умъ въ неразрѣшимыя противорѣчія. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, *Гамильтонъ* отрицаетъ тотъ взглядъ, согласно которому предметомъ опыта служатъ не вещи, а лишь состоянія сознанія. Тому противорѣчитъ, по его мнѣнію, свидѣтельство самого сознанія. Именно, сознаніе свидѣтельствуетъ мнѣ, что въ актѣ воспріятія я непосредственно (т. е. безъ всякаго разсужденія или доказательства) различаю *себя* отъ того, что *не есмь я*. Нашъ разсудокъ не имѣетъ права оспаривать это непосредственное убѣжденіе сознанія, ибо всякое доказательство разсудка имѣетъ своею первою посылкою фактъ сознанія, т. е., иначе, всякое доказательство разсудка основано на довѣріи къ непосредственному свидѣтельству сознанія. Какимъ-же образомъ разсудокъ можетъ направляться противъ собственнаго своего основанія? Остается, поэтому, вѣрить свидѣтельству сознанія, различающему *я* и *не-я, субъектъ* и предлежащую ему, но отличную отъ него *вещь*. Это ученіе *Гамильтонъ* называетъ *естественнымъ реализмомъ*, при чемъ, подобно *Риду*, признаетъ первичныя качества существующими не только въ нашемъ сознаніи, но и въ самихъ вещахъ.

Заслуга названныхъ мыслителей заключается въ томъ совершенно правильномъ съ ихъ стороны указаніи, что опытъ состоитъ не въ *ощущеніяхъ*, а въ *воспріятіяхъ*, т. е. не въ *пассивномъ* сознаваніи одного чувственнаго содержанія, но въ *дѣйствіи ума*, связующаго эти состоянія своими *формами* или *отношеніями*. Это дѣйствительно *коренное* возраженіе, совершенно разбивающее эмпиризмъ, ибо оно доказываетъ, что въ самыхъ основахъ нашего знанія лежитъ возможность знанія чувственнаго и знанія сверхчувственнаго. Но затѣмъ и *Ридъ* и *Гамильтонъ* въ дальнѣйшей характеристикѣ того, что свидѣтельствуется воспріятіемъ, произ-

вольно переносятъ результаты интроспективнаго психологическаго анализа *развитаго* сознанія на сознаніе *неразвитое*, на его простѣйшіе, элементарные акты. *Юмъ* нисколько и не думалъ отрицать, что воспріятіе развитаго сознанія различаетъ *насъ самихъ* отъ *воспринимаемыхъ нами вещей*, и что эти вещи мы представляемъ и мыслимъ съ математическими, геометрическими и механическими аттрибутами. Но онъ отрицалъ первоначальность, непроизводность такого убѣжденія; и доказать эту первоначальность или непроизводность *Риду* и его школѣ не удалось. Да, по самому свойству предмета, это доказательство и не можетъ удасться, такъ какъ прямой опытъ надъ первоначальнымъ сознаніемъ не возможенъ, а законность заключенія къ этому сознанію отъ развитаго сознанія отвергается школою *Юма*.

Сверхъ того, если-бы даже такое заключеніе и было возможно, то оно нисколько не приводило-бы къ признанію бытія *не-я* въ метафизическомъ значеніи этого слова. Мы видѣли, что метафизическое понятіе *субъекта* или *я* есть понятіе о немъ не какъ о предметѣ внутренняго опыта или о *душѣ*, но какъ о *я* трансцендентальномъ, служащемъ сверхъопытнымъ единствомъ или связью всѣхъ безъ исключенія явленій. По отношенію къ этому *я*, метафизическое *не-я* есть также совершенно сверхъопытная вещь, совершенно исключенная изъ сферы *я* и возможнаго его опыта. Очевидно, что *воспріятіе* не можетъ свидѣтельствовать о различіи *такихъ я* и *не-я*, ибо ни то, ни другое *не воспринимаемо*. Различіе-же *я* и *не-я*, данное для воспріятія, есть различіе *опытныхъ я* и *не-я*, различіе *души* и *внѣшняго міра*. Если даже допустить, вмѣстѣ съ *Ридомъ* и *Гамильтономъ*, что такое различіе для сознанія первоначально, то это будетъ значить только, что сверхъопытное *я*, уже въ простѣйшихъ актахъ опыта, соединяетъ одни изъ данныхъ ему явленій въ *понятіе души*, а другія въ *понятіе внѣшняго міра*, но нисколько не будетъ значить, что въ этихъ простѣйшихъ актахъ опыта *я* отличаетъ себя отъ чего-то такого сверхъопытнаго, что не есть *я*. Между тѣмъ, задача

эмпирическаго реализма состоитъ въ доказательствѣ вовсе не того, что *я* различаетъ душу и внѣшній міръ, а того, что вмѣстѣ съ опытомъ *я* имѣетъ познаніе бытія сверхъопытнаго *не-я*; такимъ образомъ, эта задача остается не выполненною.

Въ новѣйшее время *Герберта Спенсера* возобновилъ реализмъ *Рида* и *Гамильтона* въ измѣненномъ, но далеко не улучшенномъ, а, напротивъ, въ весьма ухудшенномъ видѣ. Признавая истиннымъ то положеніе эмпиризма, что всякое познаніе имѣетъ происхожденіе чувственное, *Спенсеръ* старается, однако, доказать, что это познаніе относится не только къ нашимъ ощущеніямъ, но и къ независимо отъ насъ сущимъ вещамъ. Самый ходъ этого доказательства у *Спенсера* таковъ. Всякая истина пріемлется нами за таковую или на основаніи доказательства или по непосредственному убѣжденію, безъ доказательства. Но явно, что всякая доказуемая истина опирается въ концѣ концовъ на истину недоказуемую, потому что, если нѣтъ такихъ первыхъ посылокъ для доказательствъ, но всякая посылка должна быть въ свою очередь доказана, то никакое доказательство не возможно, за незаконченностью его основаній. Итакъ, должны быть первыя, недоказуемыя истины, принимаемыя нами за аксіомы. Признакъ этихъ истинъ заключается въ томъ, что отрицаніе ихъ не мыслимо, т. е. что въ сужденіяхъ, которыя ихъ выражаютъ, мы никакимъ усиліемъ ума не можемъ отдѣлить подлежащее отъ его сказуемаго. Въ этой недѣлимости частей сужденія *Спенсеръ* находитъ то верховное мѣрило достовѣрности, которое онъ называетъ *критеріемъ немыслимости*. Правда, какъ эмпиристъ, онъ не можетъ признавать этотъ критерій за безусловно достовѣрный, такъ какъ всякое соединеніе въ сужденіи подлежащаго и сказуемаго основывается на опытѣ. Но этотъ опытъ можетъ быть столь единообразенъ въ теченіи длиннаго ряда человѣческихъ поколѣній, что, дѣйствіемъ приспособленія и наслѣдственности, извѣстныя сужденія пріобрѣтаютъ какъ-бы производную апріорность, и человѣкъ не можетъ расторгнуть ихъ части никакимъ усиліемъ ума, не по природѣ ума, а въ силу долговременно упроченной при-

вычки. Къ числу такихъ нерасторжимыхъ и, потому, обязательныхъ для ума сужденій принадлежитъ и сужденіе, приписывающее предметамъ нашего воспріятія отдѣльное отъ насъ бытіе. Воспринимая предметъ и испытывая отъ него сопротивленіе, человѣкъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ отдѣлаться отъ убѣжденія, что этотъ предметъ отличенъ отъ его *я*. Какое-либо доказательство безсильно противъ этого убѣжденія, ибо, какъ сказано, истины доказуемыя не могутъ оспаривать истины недоказуемыя, на которыя онѣ сами опираются. Поэтому, остается признать истину реализма. Но, въ отличіе отъ *Рида* и *Гамильтона*, *Спенсеръ*, защищая самобытность воспринимаемыхъ вещей, признаетъ, однако, первичныя ихъ качества совершенно субъективными. По его взгляду, мы убѣждены, что есть вещи внѣ насъ, но, каковы эти вещи, мы не знаемъ: онѣ, по свойствамъ своимъ, не познаваемы. Это ученіе *Спенсера* называетъ „преобразованнымъ (transfigured) реализмомъ“.

Не требуется большой критической проницательности для удостовѣренія въ томъ, что ученіе реализма, въ постановкѣ, приданной ему *Спенсеромъ*, является еще менѣе убѣдительнымъ, чѣмъ у *Рида* и *Гамильтона*. Для нихъ реалистическое убѣжденіе есть первичное внушеніе ума, истекающее (независимо отъ опыта) изъ самой природы ума. Для *Спенсера*-же, какъ эмпириста, это есть укоренившаяся въ умѣ и унаслѣдованная умомъ склонность, истекающая изъ единообразія опыта. Но какимъ образомъ единообразіе опыта можетъ поселить въ умѣ убѣжденіе въ бытіи сверхъопытнаго? Если познаніе ограничено лишь данными чувственности, то самый продолжительный и единообразный опытъ не въ силахъ привести умъ къ убѣжденію въ томъ, что *за* этою чувственностью скрывается ея непознаваемая причина. На основаніи этого опыта могутъ (чего не отвергаетъ и оспариваемый *Спенсеромъ Ю.мъ*) образоваться понятія *опытныхъ* субъекта и объекта, т. е. *души* и *внѣшней природы*; но всѣ признаки послѣдней, въ томъ числѣ и *вещественность* и *протяженность*, по сознанію самого *Спенсера*, суть

состоянія нашей чувственности; слѣдовательно, убѣжденіе въ бытіи внѣшней природы не есть еще убѣжденіе въ бытіи того непознаваемаго, которое (бытіе) старается утвердить *Спенсеръ*. Сверхъ того, полагая, что въ актѣ воспріятія намъ даны не одни наши собственныя ощущенія, но дѣйствительныя вещи и что, слѣдовательно, эти вещи составляютъ *предметы* воспріятій, *Ридъ* и *Гамильтонъ* ясно понимали, что воспріятію должны подлежать какія-либо *свойства* вещей; что нельзя говорить о воспріятіи *вещей* и, вмѣстѣ съ тѣмъ, обращать вещи въ какіе-то невоспринимаемые призраки. Поэтому, *объективныя*, т. е. *первичныя*, свойства вещей они, въ духѣ своего ученія, совершенно правильно считали не только нашими *ощущеніями*, но принадлежностями самихъ вещей. Но *Спенсеръ*, утверждая, подобно названнымъ мыслителямъ, что мы воспринимаемъ самыя вещи, въ то-же время утверждаетъ, что всѣ безъ исключенія свойства вещей существуютъ лишь въ нашемъ ощущеніи. Спрашивается, что-же такое въ этомъ случаѣ есть воспринимаемая нами *дѣйствительная вещь*. *Спенсеръ* отвѣчаетъ: *„нѣчто непознаваемое“*. Но такъ какъ съ этимъ непознаваемымъ мы можемъ сноситься лишь *посредствомъ* получаемыхъ отъ него ощущеній, то о *непосредственномъ* воспріятіи этого непознаваемаго не можетъ быть и рѣчи. Это непознаваемое, находящееся совершенно за предѣлами возможнаго опыта, можетъ быть постигнуто не воспріятіемъ, а лишь *умозаключеніемъ* отъ воспріятія; умозаключеніе-же это состоитъ въ томъ, что мы заключаемъ къ непознаваемому, какъ къ *причинѣ* нашихъ ощущеній, слѣдовательно, предполагаетъ распространеніе понятія причинности *за предѣлы возможнаго опыта*. Къ сожалѣнію, *Спенсеръ* не даетъ никакой теоріи причинности, и потому нельзя составить заключенія о томъ, считаетъ-ли онъ законнымъ такое перенесеніе. Но если онъ послѣдовательный эмпиристъ, то и самое понятіе причинности долженъ производить изъ чувственныхъ источниковъ; а съ этимъ не ладится объясненіе чувственности непознаваемыми, сверхчувственными причинами.

Спенсеръ справедливо признаетъ верховнымъ основаніемъ всякой истины то, что онъ называетъ критеріемъ немыслимости, т. е. невозможность отрицанія извѣстныхъ сужденій; и совершенно вѣрно указываетъ на то, что эта невозможность отрицанія состоитъ въ неотдѣлимости сказуемаго сужденія отъ его подлежащаго. Но не различая *мышленія* отъ *представленія*, онъ не въ состояніи, какъ слѣдуетъ, понять значеніе этого критерія. Въ сужденіяхъ, отрицаніе которыхъ не мыслимо, мы, по его словамъ, *никакимъ усиліемъ ума* не можемъ совершить сказанное раздѣленіе. Въ примѣръ онъ приводитъ такія сужденія: „все сопротивляющееся протяженно“, „сумма двухъ сторонъ треугольника болѣе третьей“. Однако, остается непонятнымъ, что разумѣется въ данномъ случаѣ подъ *„усиліемъ ума“*. Если подъ этимъ словомъ разумѣть расторженіе умомъ данной совокупности представляемыхъ свойствъ вещи на отдѣльныя представленія, то номинализмъ вообще отрицаетъ такую способность, и, слѣдовательно, понимая критерій немыслимости въ этомъ смыслѣ, мы должны отожествить его съ общимъ *положеніемъ* номинализма касательно невозможности обладанія отвлеченными представленіями. Соглашаясь съ этимъ положеніемъ номинализма, мы видѣли, что именно эта *невозможность* приводитъ къ *необходимости* признанія за органъ ума не *представленія*, а *понятія*. Если-же такъ, то и усиліе ума расторгнуть части сужденія должно касаться не *представимаго*, а *мысленнаго* расторженія подлежащаго и сказуемаго. Возможность или невозможность такого расторженія обусловливается для ума тѣмъ, получится или нѣтъ при этомъ *какое-либо противорѣчіе*. Напримѣръ, если мы спросимъ себя: „почему мы должны мыслить сопротивляющееся непремѣнно протяженнымъ“, то должны отвѣтить на этотъ вопросъ такъ: „сопротивляться значитъ полагать препятствіе проникновенію въ извѣстное *мѣсто*; стало быть, сопротивляющееся непремѣнно занимаетъ *мѣсто*, т. е. часть пространства, слѣдовательно *протяженно*. Поэтому, было-бы *противорѣчіемъ* отрицать отъ сопротивляющагося признакъ

протяженности". Если мы спросимъ себя: „почему мы должны мыслить сумму двухъ сторонъ треугольника большею третьей его стороны", то намъ придется отвѣчать: „потому что отрицаніе этого сужденія *противорѣчило*-бы опредѣленію прямой линіи".

Такимъ образомъ, то, что *Спенсеръ* называетъ *критеріемъ немыслимости*, есть, въ существѣ, не что иное какъ *начало противорѣчія*; т. е. мы должны считать *необходимыми* такія сужденія, отрицаніе коихъ запутывало-бы нашъ умъ въ противорѣчіе съ самимъ собою. Представимость-же или непредставимость того, что мы мыслимъ, тутъ совершенно не при чемъ. Если-же это такъ, то и вопросъ о томъ, необходимо-ли мы должны относить содержаніе нашего опыта къ причинѣ, отличной отъ ума, есть вопросъ не о томъ, соединяется ли воспріятіе (или представленіе) этого содержанія съ воспріятіемъ *внѣшней* отъ насъ вещи, но въ томъ, приводитъ ли отрицаніе этой причины къ какому-либо противорѣчію. Изъ того, что было говорено ранѣе, видно, что не отрицаніе, а, напротивъ, признаніе такой причины запутывало-бы нашъ умъ въ противорѣчіе: ибо мы можемъ мыслить только или чувственныя данныя, или дѣйствія ума, а это совершенно противорѣчитъ признанію возможности мыслить причину, которая не есть ни чувственное данное, ни умъ (примѣч. 9-е).

Изъ нѣмецкихъ мыслителей, писавшихъ послѣ *Канта*, подходитъ подъ понятіе эмпирическаго реалиста *Гербартъ*, который утверждаетъ, что, хотя нашему воспріятію даны только явленія, однако, подъ этими явленіями мы необходимо должны полагать сущее: каждое явленіе непремѣнно указываетъ на ту сущность, которая намъ въ немъ является. Однако, если это убѣжденіе въ бытіи скрывающейся за явленіемъ сущности понимать, какъ непосредственное внушеніе ума, то такой взглядъ подлежитъ тѣмъ-же возраженіямъ, какъ и взгляды *Рида* и *Гамильтона*. Если-же ученіе *Гербарта* разумѣть въ томъ смыслѣ, что мы отъ явленія должны необходимо заключать къ отличнымъ отъ ума

вещамъ въ себѣ, какъ къ ихъ *причинамъ*, то и въ опроверженіе этого ученія было уже нами сказано достаточно.

Особымъ видомъ эмпирическаго реализма должны считаться тѣ ученія, которыя, отрицая за *внѣшнимъ* опытомъ способность удостовѣрять насъ въ бытіи вещей въ себѣ, приписываютъ, однако, эту способность внутреннему опыту.

Ученія, по которымъ предметомъ внутренняго опыта служитъ не только являющееся, но и сущее въ себѣ, могутъ быть раздѣлены на *три* категоріи: а) по мнѣнію однихъ мыслителей я непосредственно сознаю *себя*, какъ мыслящую или духовную субстанцію; б) другіе полагаютъ, что сущее въ себѣ открывается намъ, какъ нѣчто духовное, во всякомъ воспріятіи, поскольку мы воспринимаемъ всегда лишь состоянія своей души; в) наконецъ, третій разрядъ мыслителей утверждаетъ, что сущее въ себѣ открывается намъ спеціально въ воспріятіи *воли*.

а) Что касается *первой* категоріи ученій, то поскольку подъ *я* разумѣется *опытный субъектъ* или *душа*, къ нимъ примѣнимы тѣ-же возраженія, какія будутъ приведены противъ второго взгляда. Если-же при этомъ имѣется въ виду *сверхъопытный субъектъ*, то, такъ какъ послѣдній по самому понятію своему не есть предметъ опыта, касающіяся его ученія не могутъ имѣть характеръ эмпирическаго реализма. Необходимая мысль о такомъ субъектѣ есть *чистое самосознаніе* ума и, слѣдовательно, указываетъ, какъ на сверхъопытное, не на *душу*, а на *умъ*. Ошибочность смѣшенія *логическаго* субъекта такого самосознанія съ *духовною субстанціею* съ достаточною ясностью обнаружена *Кантомъ* въ его критикѣ раціональной психологіи, и потому останавливаться на этомъ предметѣ нѣтъ основанія.

б) Внѣшній міръ, при анализѣ, превращается въ совокупность *нашихъ* собственныхъ ощущеній и представленій, т. е. всякій опытъ есть, собственно говоря, внутренній опытъ, имѣетъ предметомъ *состояніе души*. Стало-быть, то сущее, которое мы знаемъ *непосредственно*, есть *душа*: ей принадлежитъ дѣйствительное, подлинное существованіе, сомнѣ-

ваться въ которомъ не возможно, ибо нельзя-же сомнѣваться въ томъ, что мы дѣйствительно имѣемъ ощущенія и представленія. Итакъ душа несомнѣнно существуетъ какъ непроизводное, первоначальное основаніе всего, т. е. какъ вещь въ себѣ.

Этотъ видъ реализма опровергается, однако, весьма простыми соображеніями. Во 1-хъ, намъ извѣстно, что познаніе слагается не только изъ ощущеній и представленій, но и изъ апріорныхъ формъ ума, которыя, становясь сами предметомъ понятія, допускаютъ мысль о бытіи сверхчувственнаго кромѣ души и за ея *границами*. Во 2-хъ, если даже не признавать такихъ формъ, то и въ этомъ случаѣ мы не имѣемъ права сказать, что въ актѣ ощущенія, дающаго по предположенію единственный матеріалъ для познанія, мы ощущаемъ только душу. Что разумѣется въ этомъ случаѣ подъ *душою?* Если *опытный субъектъ*, т. е. *духовная часть* нашего организма, то мы знаемъ, что понятіе этой части есть сложное, производное, развившееся параллельно и совокупно съ понятіемъ тѣлесной части организма и мыслимое всегда въ связи съ послѣднею. Очевидно, что нелѣпо утверждать, будто мы ощущаемъ только состоянія души, состояній-же тѣла не ощущеніемъ, коль скоро „душу“ мы разумѣемъ въ такомъ популярномъ и обычномъ значеніи этого слова. Если говорятъ о такой *душѣ*, то разумѣютъ подъ этимъ словомъ *то* въ нашемъ организмѣ, что не имѣетъ *вещественности*, т. е. силы механическаго сопротивленія. Но развѣ, когда мы *ощущаемъ*, мы не ощущаемъ этого сопротивленія, не ощущаемъ, стало-быть, *вещества*? Поэтому разбираемый видъ спиритуализма долженъ подразумѣвать подъ „душою“ не то, что обыкновенно понимается подъ этимъ словомъ, т. е. не *психическую* часть цѣлаго человѣческаго организма, а нѣчто иное. Подъ душою, какъ ясно видно изъ словъ основателя этого ученія *Берклея*, разумѣется вообще *все воспринимаемое*. А именно Берклей разсуждаетъ такъ: такъ какъ *esse=percipi* (быть=быть воспринимаемымъ), то существуетъ лишь воспринимаемое, т. е. только наши собственныя

состоянія или *идеи*. Слѣдовательно вещества, какъ чего то отличнаго отъ насъ, нѣтъ, но есть только идеи, состоянія духовныя: т. е. существуютъ одни духи. Но почему *воспринимаемое* есть *идея* или вообще духовное состояніе? Не потому, конечно, что оно принадлежитъ нѣкоторой отличной отъ него *душѣ*, ибо такая невоспринимаемая душа столь-же не допустима, какъ и вещество. Равнымъ образомъ, не потому, что оно *не вещественно*: ибо если вещества *нѣтъ*, то сказать, что воспринимаемое *не вещественно*, не значитъ опредѣлить его какимъ-либо признакомъ, а значитъ только сказать, что *оно есть*, и болѣе не сказать ничего; если-же вещество *есть* и воспринимаемое *отличается* отъ него, какъ *не вещественное*, то это не согласно съ отрицаніемъ бытія вещества. Итакъ, почему изъ положенія *esse=percipi* слѣдуетъ *духовный* характеръ всего сущаго, остается не выясненнымъ. Изъ него слѣдуетъ собственно, что *первоначально* нѣтъ ни духа, ни вещества, но есть лишь *общій* матеріалъ, впослѣдствіи раздѣляемый сознаніемъ на духъ и вещество. Формула: *esse=percipi* выражаетъ только то убѣжденіе, что все сущее есть непремѣнно воспринимаемое, т. е. *сознаваемое* нами, что, слѣдовательно, всякое бытіе есть бытіе *для сознанія*. Этого и довольно, такъ могутъ намъ отвѣтить, ибо сознающій дѣятель и есть душа, и слѣдовательно, поскольку сущее есть сознаваемое, оно есть содержащееся въ душѣ, состояніе души. Но „сознающій дѣятель“ есть выраженіе, означающее или нѣчто *не воспринимаемое*, или *воспринимаемое*. Перваго смысла оно для берклеянца имѣть не можетъ; если-же оно имѣетъ второй смыслъ, то подъ „сознающимъ дѣятелемъ“ должно разумѣть лишь *совокупность всего воспринимаемаго*. Въ такомъ случаѣ, говоря, что все воспринимаемое находится въ *душѣ*, мы говоримъ только, что все воспринимаемое есть воспринимаемое, т. е. разбираемый видъ спиритуализма обращается въ ничего не значущее тожесловіе.

Права такъ называемаго *внутренняго опыта* оказываются слѣдовательно ничуть не большими правъ *внѣшняго опыта*. Если второй знакомитъ только съ явленіями, то то-же

дѣлаетъ и первый; если-же отъ перваго можно *заключать* къ сверхъопытной причинѣ, то то-же можно дѣлать и отъ второго.

в) Если мы признаемъ, что внутренній опытъ не болѣе достовѣренъ въ смыслѣ непосредственнаго познанія вещи въ себѣ, чѣмъ внѣшній, то съ тѣмъ вмѣстѣ падаетъ то ученіе, по которому вещь въ себѣ открывается намъ въ воспріятіи нашей воли, такъ какъ это воспріятіе относится къ области внутренняго опыта. Признать за волею какія-либо особыя метафизическія права можно-бы было лишь въ томъ случаѣ, если-бы удалось доказать, что воспріятіе воли, по предмету своему, совершенно разнородно прочимъ воспріятіямъ, что оно проникаетъ въ ту глубину сущаго, которая для другихъ воспріятій не доступна. Еще до-кантовская философія нерѣдко склонялась къ такому взгляду, ибо бывало высказываемо мнѣніе, что *понятіе причинности* мы заимствуемъ отъ *явленія нашей воли*, такъ какъ это явленіе даетъ намъ тотъ образецъ *дѣятельной силы*, который мы прилагаемъ потомъ и къ явленіямъ внѣшней природы. Если-бы это было такъ, то, поскольку понятіе причинности есть корень всей метафизики, пришлось-бы признать, что послѣдняя коренится во внутреннемъ опытѣ. Но дѣло въ томъ, что психологическій анализъ, лежащій въ основѣ этого мнѣнія, весьма грубъ и несовершенъ. Соображенія, при помощи которыхъ доказывается, что произвольное дѣйствіе содержитъ въ себѣ элементарный и типическій видъ причинной зависимости, по коему мы заключаемъ о такой-же зависимости въ прочихъ вещахъ, представляетъ собою едва-ли не лучшій примѣръ неточности результатовъ прямого интроспективнаго изслѣдованія. Готовое, развитое во всѣхъ частяхъ произвольное дѣйствіе представляется сознанію такимъ, въ которомъ мышечное движеніе обусловлено хотѣніемъ, а хотѣніе—представленіемъ цѣли, и которое, поэтому, является какъ-бы духовнымъ причиненіемъ внѣшняго событія. Но если обратиться къ исторіи развитія этого дѣйствія, то дѣло представится не совсѣмъ такимъ. Во-первыхъ, что касается отно-

шенія *хотѣнія*, т. е. собственно импульса или усилія воли къ мышечному движенію, то извѣстно, что по этому поводу существуетъ два разныхъ взгляда: одни психологи считаютъ это усиліе такимъ состояніемъ сознанія, которое соотвѣтствуетъ центральной иннерваціи, т. е. дѣятельности центральной части нервной системы; другіе сводятъ его къ ощущеніямъ осязательнымъ. Если принять второй взглядъ, то придется признать, что *обусловливаніе* движенія хотѣніемъ есть результатъ лишь послѣдующаго психофизическаго развитія; что *первоначальному* сознанію, въ коемъ складываются всѣ основныя категоріи, въ томъ числѣ и категорія причинности, хотѣніе не можетъ являться *причиною* движенія, и что слѣдовательно, не въ явленіи воли источникъ понятія причинности. Первый-же взглядъ болѣе ладитъ съ такимъ предположеніемъ, ибо если онъ справедливъ, то необходимо согласиться, что мы, какъ дѣйствующія существа, сознаемъ въ себѣ *силу* производить дѣйствіе. Но и при этомъ взглядѣ необходимо признать, что для совершенія дѣйствія мышечный механизмъ движенія долженъ быть уже готовъ, т. е., что мы сознаемъ извѣстную систему мышечныхъ движеній не какъ *создаваемую нами*, а лишь *какъ пускаемую нами въ ходъ*. Вслѣдствіе того, воля и въ этомъ случаѣ никогда не сознается какъ *единственная причина* дѣйствія: она сознается лишь какъ *распорядитель того*, что *создано не имъ*, а потому сознаніе воли отнюдь не можетъ быть источникомъ *всего* содержанія понятія причинности. Подъ руководствомъ этого сознанія причиненіе произвольныхъ дѣйствій должно представляться человѣку, какъ соединеніе его собственной самодѣятельности съ чѣмъ-то, что отъ него не зависитъ; т. е. человѣкъ различаетъ причину *духовную*, *внутреннюю*, отъ причины *внѣшней*, а вовсе не сводитъ вторую на первую. Спиритуалисты могутъ, правда, утверждать, что, находя въ себѣ внутреннюю, духовную причину, человѣкъ внѣшнюю причину мыслитъ по ея образцу, т. е., что ту часть въ своемъ произвольномъ дѣйствіи, которая не причиняется его волею, онъ приписываетъ дѣйствію внѣшней,

чужой воли; однако, это утвержденіе совершенно голословно, такъ какъ нѣтъ ни малѣйшаго довода въ пользу какой-либо первоначальной, естественной склонности человѣка считать части и силы своего тѣла произведеніемъ духовныхъ причинъ. Напротивъ, сколько извѣстно, существуетъ противоположная склонность — овеществлять душу, представлять ее себѣ какъ родъ двойника тѣлеснаго организма, сохраняющаго и по отдѣленіи отъ тѣла его свойства и потребности. Такимъ образомъ все убѣждаетъ насъ, что въ образованіи содержанія понятія причинности съ самаго начала участвуетъ матеріалъ, доставляемый какъ внутреннимъ, такъ и внѣшнимъ опытомъ, и что если, по недостатку знанія, человѣкъ первоначально склоненъ одухотворять многія вещественныя причины, то не менѣе склоненъ онъ овеществлять многія духовныя причины. А если сообразить отношеніе къ хотѣнію третьяго изъ упомянутыхъ нами элементовъ развитаго произвольнаго дѣйствія—представленія цѣли—то внѣшнему опыту придется приписать гораздо болѣе значенія, чѣмъ внутреннему, въ развитіи яснаго сознанія о причинности. Можетъ существовать споръ о томъ, что первоначальнѣе — импульсъ воли (хотѣніе) или то движеніе, которое, будто-бы, производится этимъ импульсомъ; но не можетъ быть сомнѣнія, что представленіе цѣли, являющееся для развитаго сознанія первымъ членомъ произвольнаго дѣйствія, возникаетъ и вырабатывается лишь впослѣдствіи, первоначально-же произвольное движеніе пускается въ ходъ чрезъ непосредственное возбужденіе *чувства*, напримѣръ, *боли*, *голода*, *отвращенія* и т. под. Между тѣмъ лишь по выработкѣ способности подчинять свои хотѣнія представленію цѣли, человѣкъ можетъ сознавать свою волю, какъ самостоятельный духовный источникъ своего дѣйствія. Кажется ясно, что, когда ребенокъ отдергиваетъ свою руку отъ обжигающаго ее пламени, то онъ сознаетъ за *причину* такого отдергиванія не рѣшеніе своей воли, а *боль* отъ обжога и что, слѣдовательно, никакого понятія о себѣ, какъ о самодѣятельной духовной силѣ, управляющей внѣшними движеніями, онъ при этомъ не получаетъ. Въ

первое время своей жизни ребенокъ находитъ себя окруженнымъ множествомъ вещей, порождаемыя которыми чувства непреодолимо приводятъ его въ движенія, и дѣйствія своей воли подчиняетъ этимъ вещамъ, какъ ихъ причинамъ: ему *хочется* взять яблоко, *потому что* оно *вкусно*, ему *не хочется* надѣть сапоги, *потому что* они *узки* и т. д. Словомъ, его первоначальный опытъ непреодолимо внушаетъ ему гораздо болѣе представленій о зависимости его хотѣній отъ внѣшнихъ причинъ, чѣмъ о зависимости внѣшнихъ вещей отъ его хотѣній, и лишь послѣдующее развитіе его души постепенно пріучаетъ его къ выработкѣ понятія о ея духовной самостоятельности; и хотя съ упроченіемъ и расширеніемъ сознанія этой самостоятельности для человѣка дѣйствительно является возможность представлять духовную силу, какъ причину событій, но параллельно развитію этого представленія все болѣе и болѣе упрочивается и расширяется сознаніе закономѣрнаго дѣйствія внѣшнихъ причинъ. Подчиненіе хотѣній представленію цѣлей совершается тѣмъ успѣшнѣе, чѣмъ это представленіе болѣе сообразовано съ независимыми отъ человѣческой воли единообразіями внѣшней природы, т. е. съ ея *причинностью*. Поэтому, развитіе въ сознаніи представленія себя, какъ самостоятельной духовной причины, всегда сопрягается съ развитіемъ представленія о внѣшней причинности съ ея столь-же самостоятельными законами; и такимъ образомъ въ душѣ человѣка никогда не бываетъ момента, когда-бы *воля* представлялась ему единственною причиняющею силою.

Ко всему сказанному по поводу того предположенія, будто въ *волѣ* человѣческій опытъ находитъ первичный и основной типъ причины, можно присовокупить еще слѣдующее. Первичныя и основныя внушенія опыта, по самой природѣ человѣческаго знанія, *всегда остаются несомнѣнными*. Что я *вижу*, *слышу*, *осязаю*, *обоняю*, *вкушаю*, *испытываю боль*, *голодъ* и *холодъ*, *нахожу* вещи внѣ себя въ *пространствѣ* и *движеніи*—эти факты не опровержимы и совершенно несомнѣнны для какой-бы то ни

было науки и философіи и сохраняютъ одинаковую достовѣрность на любомъ уровнѣ развитія моей сознательной жизни. Можетъ измѣняться лишь истолкованіе этихъ фактовъ, но не степень ихъ достовѣрности, какъ таковыхъ. Слѣдовательно, если-бы основнымъ и первичнымъ фактомъ причинности былъ фактъ нашего произвольнаго дѣйствія, то онъ оставался-бы столь-же не искоренимъ, какъ фактъ *голода* или *протяженности*. Философія могла-бы дѣлать изъ этого факта тѣ или иныя заключенія, но человѣку, на всякомъ уровнѣ его развитія всякое причиненіе *представлялось-бы* въ образѣ нѣкотораго *хотѣнія*, производящаго *дѣйствіе*. Между тѣмъ, мы вовсе этого не находимъ. Мы *знаемъ*, что наше хотѣніе движетъ нашу руку; но что наша рука толкаетъ шаръ также потому, что въ ней есть свое хотѣніе, и что этотъ шаръ толкаетъ другой шаръ также вслѣдствіе нѣкотораго своего хотѣнія, этого мы не только не знаемъ, но считаемъ нелѣпостью, покуда философія извѣстнаго направленія не пріучила насъ къ такому воззрѣнію. Поэтому, если-бы даже мы совсѣмъ не знали исторіи нашей души, то и въ такомъ случаѣ для насъ была-бы очевидна несостоятельность разбираемаго ученія.

Казалось-бы, что *Кантъ*, отвергнувъ метафизическія права всякой чувственности, какъ внѣшней, такъ и внутренней, тѣмъ самымъ долженъ былъ искоренить спиритуализмъ, если не вообще, то, по крайней мѣрѣ, въ тѣхъ философскихъ направленіяхъ, которыя выросли на почвѣ критической философіи. Но къ сожалѣнію самъ *Кантъ* подалъ поводъ къ возрожденію спиритуализма. Выставивъ то глубокоистинное положеніе, что за механическою причинностью міра скрывается умопостигаемая свобода, *Кантъ* ошибочно утверждалъ, что эта свобода теоретически уже не доказуема, но есть лишь нѣкоторый постулатъ, вытекающій изъ практическихъ основаній. Тѣмъ самымъ *Кантъ* установилъ метафизическое первенство практическаго разума надъ теоретическимъ и подготовилъ успѣхъ того воззрѣнія, по которому изслѣдованіе не *ума*, а *воли*, возноситъ насъ въ

область первоисточника всего существующаго. Обративъ критическій идеализмъ *Канта* въ субъективный, *Фихте* еще болѣе усилилъ приматъ *воли* надъ *умомъ*, полагая, что послѣдній есть лишь состояніе сознанія безсознательнаго *я*, состоящаго въ безконечномъ стремленіи, и такимъ образомъ высказавъ, въ сущности, положеніе *Шопенгауэра*, что *сущее въ себѣ есть безсознательная воля, а умъ есть лишь ея явленіе*. Высказывая такой взглядъ, *Фихте* не основывалъ его *на внутреннемъ опытѣ*; однако, онъ далъ поводъ и къ такому обоснованію спиритуализма, ибо указалъ, какъ на органъ философскаго самопознанія, на особую способность *умственнаго воззрѣнія*, имѣющую всѣ признаки внутренняго опыта, такъ какъ при помощи этой способности *я* какъ-бы непосредственно усматриваетъ и наблюдаетъ свои дѣйствія. Такимъ образомъ основоположеніе *Шопенгауэра* „міръ есть воля“ уже готово въ философіи *Фихте*, и *Шопенгауэръ* развилъ его только въ болѣе грубомъ, бьющемъ на эффектъ видѣ, устранивъ изъ міровоззрѣнія *Фихте* его возвышенный нравственный идеализмъ.

По *Шопенгауэру* наряду съ *объективнымъ* знаніемъ себя, какъ тѣла, мы имѣемъ непосредственное сознаніе о себѣ, какъ о *волѣ*, и въ этомъ сознаніи постигаемъ истинную свою природу, по аналогіи съ которою мыслимъ и истинную природу другихъ вещей. Но *Шопенгауэръ* не выясняетъ и не доказываетъ радикальнаго отличія воли отъ прочихъ предметовъ нашего воспріятія. Весь міръ, какъ предметъ объективнаго знанія, провозглашается имъ за наше представленіе на томъ основаніи, что содержаніемъ его служатъ *наши ощущенія*, а формами—*субъективныя* формы *нашего разсудка—пространство, время* и *причинность*. Поэтому, для утвержденія своего ученія о волѣ, *Шопенгауэру* надлежало доказать, что познаніе *воли* опирается не на *ощущеніе*, и что оно совершается не въ формахъ пространства, времени и причинности. Между тѣмъ, что-же мы находимъ у *Шопенгауэра?* Познаніе воли опирается у него на *внутреннее* воспріятіе, которое, какъ онъ самъ признаетъ,

хотя *болѣе непосредственно*, чѣмъ всякое иное воспріятіе, но все-же *не вполнѣ непосредственно*. Поэтому и въ познаніи воли остается различіе между *бытіемъ въ себѣ* и *его воспріятіемъ*. Воспринимаемая нами воля есть, поэтому, также явленіе, но лишь *наиболѣе близкое къ вещи въ себѣ*. Но такое предположеніе совершенно не ладитъ съ тѣмъ, что самъ *Шопенгауэръ* говоритъ о вещи въ себѣ. *Большая* или *меньшая* близость есть то-же, что *большее* или *меньшее сходство*; но сходство предполагаетъ *сравнимость*, *однородность*, а вещь въ себѣ, по *Шопенгауэру*, совершенно *разнородна явленію*, и, стало-быть, ни о какой *большей* или *меньшей* ихъ близости онъ не имѣетъ права говорить. Далѣе, что касается вопроса о *формахъ разсудка* въ примѣненіи къ воспріятію воли, то *Шопенгауэръ* самъ соглашается съ тѣмъ, что это воспріятіе дано въ формѣ *времени*, но утверждаетъ только, что оно свободно отъ формъ *пространства* и *причинности*. Насколько *Шопенгауэръ* правъ по вопросу о безпространственности воли, какъ предмета внутренняго воспріятія, мы разбирать не будемъ; но метафизическаго значенія этотъ вопросъ въ данномъ случаѣ не имѣетъ, ибо если и согласиться съ *Кантомъ*, что пространство есть форма лишь внѣшняго воспріятія, то внутреннее воспріятіе еще не станетъ отъ того (какъ признаетъ и *Кантъ*) менѣе феноменальнымъ по своему предмету. Отрицаніе-же причинности въ волѣ есть со стороны *Шопенгауэра* просто игра словами, такъ какъ если воля есть *сила*, то не видно какой-же еще требуется для нея причинности. Такимъ образомъ, никакихъ сколько-нибудь убѣдительныхъ основаній къ признанію особыхъ метафизическихъ правъ за воспріятіемъ воли сравнительно съ прочими воспріятіями мы у *Шопенгауэра* не находимъ, какъ не находимъ ихъ и у другихъ сродныхъ ему мыслителей (примѣч. 10-е).

3) Подъ „мистическимъ реализмомъ“ слѣдуетъ разумѣть тѣ ученія, которыя утверждаютъ, что первоисточникъ существующаго открывается намъ не черезъ мышленіе, но и не черезъ чувственный опытъ, а черезъ особую высшую

воззрительную способность, непосредственно обнаруживающую намъ сверхъопытное. Этотъ предполагаемый органъ мистическаго знанія въ разное время и у разныхъ авторовъ получалъ разныя названія: *изступленія* или *экстаза*, *вѣры*, *откровенія*, *умственнаго усмотрѣнія*; были и такіе мистики, которые примѣняли къ нему названіе *разума*. Какъ различны названія мистическаго органа, такъ различны и взгляды мистиковъ на возможность пользованія имъ: одни изъ нихъ признаютъ его общимъ достояніемъ человѣческой природы; другіе приписываютъ его лишь особоизбраннымъ людямъ; третьи полагаютъ, что онъ пріобрѣтается чрезъ упражненіе; есть и такіе, которые относятъ обладаніе имъ къ дѣйствію благодати Божіей. Одни считаютъ пользованіе сказаннымъ органомъ вполнѣ доступнымъ и въ настоящей жизни, другіе полагаютъ, что полная мѣра такого пользованія достижима лишь по отдѣленіи души отъ тѣла. Но каковы-бы ни были воззрѣнія разныхъ мистиковъ на этотъ предметъ, всѣ они согласуются въ превознесеніи означеннаго органа надъ опытомъ и мышленіемъ, какъ верховнаго критерія и источника истины.

По самому существу своему, основоположеніе мистицизма не доступно прямой критикѣ. Ибо, ссылаясь на существованіе мистическаго органа, какъ на достовѣрно-извѣстный ему фактъ, мистикъ ко всякому сомнѣнію въ этомъ фактѣ считаетъ себя въ правѣ относиться также, какъ зрящій относится къ заявленію слѣпаго, что зрѣнія нѣтъ. Правда, тотъ видъ мистицизма, который признаетъ сказанный органъ за общее и постоянное достояніе всѣхъ людей, находится въ этомъ отношеніи въ положеніи болѣе неблагопріятномъ, когда встрѣчаетъ со стороны нѣкоторыхъ людей заявленіе, что они такого органа въ себѣ не находятъ. Но убѣжденный мистикъ относится къ подобному заявленію, какъ къ злоумышленному и неискреннему и, такимъ образомъ, возстановляетъ истину своего ученія на счетъ нравственнаго достоинства своихъ оппонентовъ.

При такомъ положеніи дѣла, опроверженіе мистицизма

можетъ быть ведено лишь косвеннымъ путемъ, черезъ разборъ не основоположеній его, а результатовъ. Если эти результаты таковы, что къ нимъ возможно придти лишь путемъ принимаемаго мистиками сверхчувственнаго воззрѣнія, какъ-бы оно ни называлось, то придется признать дѣйствительное существованіе такого воззрѣнія; если-же эти результаты окажутся несомнѣнно опытнаго или мысленнаго происхожденія, то и мистическій органъ должно будетъ признать за вымыселъ.

Если обратиться къ содержанію мистической метафизики, то коренное начало ея окажется представляющимъ замѣчательное сходство у всѣхъ философовъ этого направленія—и у *Плотина*, и у *Скотта-Эригены*, и у *Экгардта*, и у *Бёме*, и у *Шеллинга*, и у тѣхъ новѣйшихъ мистиковъ, которые склонны выдавать свое ученіе за нѣкоторую *новую* философію. Всѣ они признаютъ Бога или первое начало всего превышающимъ *всякое опредѣленіе*; поэтому, нѣкоторые изъ нихъ склонны возносить его даже надъ опредѣленіемъ *бытія*, называя его „сверхсущимъ“, „еще не-сущимъ“, даже прилагая къ нему терминъ „ничто“. Такое согласіе въ мистическихъ ученіяхъ представляется для нихъ благопріятнымъ, такъ какъ оно можетъ служить доводомъ въ пользу того, что мистическій органъ, приводя въ своемъ дѣйствіи постоянно къ одинаковымъ результатамъ, есть дѣйствительно опредѣленно дѣйствующій, а слѣдовательно, подлинный органъ познанія. Но, съ другой стороны, такая одинаковость результатовъ можетъ зависѣть отъ того, что въ основѣ всякаго мистицизма лежитъ всегда *одинаковое* предположеніе, логическое развитіе котораго, естественно, должно приводить и къ одинаковымъ послѣдствіямъ. Дѣйствительно, всякій мистицизмъ предполагаетъ непремѣнно, что предметъ высшаго, мистическаго усмотрѣнія превышаетъ силы опыта и мышленія, слѣдовательно превышаетъ и тѣ опредѣленія, которыя почерпаются изъ опыта или изъ категорій ума; поэтому, мистицизмъ долженъ возносить первое начало выше какой-либо опредѣленности понятія, выше даже

понятія *бытія*. Но правильность или неправильность этого предположенія именно и составляетъ спорный вопросъ; и если обратить вниманіе на вышеприведенные постоянные результаты мистическаго предположенія, то сказанный вопросъ едва-ли будетъ затруднителенъ для рѣшенія. Возвышеніе мистическаго первоначала надъ всякимъ опредѣленіемъ ума есть, очевидно, лишь кажущееся или мнимое; ибо, при всѣхъ возможныхъ словесныхъ увертках, приходится приписать ему формы *бытія* и *причинности*. Если даже назвать его „сверхсущимъ“ или „еще не сущимъ“, то все-же мы мыслимъ его „сущимъ“ и производящимъ прочее, т. е. „причиннымъ“. Слѣдовательно, если мы выразимъ въ точныхъ терминахъ то, что мистикъ признаетъ въ своемъ первомъ началѣ, то окажется, что онъ разумѣетъ подъ этимъ началомъ нѣкоторую *сущую первопричину*, *имѣющую непредставимое для насъ содержаніе*. Для образованія такого понятія нужды въ какомъ-либо высшемъ, мистическомъ органѣ вѣдѣнія, очевидно, нѣтъ; и слѣдовательно, предположеніе такого органа не подтверждается характеромъ самаго начала мистической философіи.

Также мало подтверждается сказанное предположеніе тѣмъ употребленіемъ, какое дѣлаютъ мистики изъ принимаемаго ими начала. Въ рѣшеніи вопроса о томъ, какимъ образомъ изъ этого начала происходитъ все то, что составляетъ предметъ обычнаго мышленія и опыта, мы не находимъ у мистиковъ никакихъ понятій, образованіе которыхъ превышалобы общепризнаваемыя силы познанія. Понимается-ли ими происхожденіе міра, какъ *истеченіе* (эманація) отъ Бога, или какъ *твореніе*, *устроеніе*, *проявленіе* Бога въ мірѣ,— ни одно изъ этихъ понятій не содержитъ въ себѣ такихъ элементовъ, которые не коренились-бы въ опытѣ или въ мысли. Равнымъ образомъ, и въ строеніи уже *происшедшаго*, даннаго намъ міра ни одно мистическое ученіе не обнаруживаетъ такихъ свойствъ, для познанія которыхъ мысль и опытъ были-бы не достаточны. Даже *магическія* явленія (если допустить ихъ существованіе) познаются этими-

же обычными способами, такъ какъ всякое *обнаруженіе* магическихъ силъ состоитъ въ извѣстныхъ *чувственныхъ* воспріятіяхъ, а *заключеніе* о природѣ этихъ силъ есть нѣкоторая *гипотеза*, построяемая умомъ на обычныхъ логическихъ основаніяхъ (примѣч. 11-е).

Итакъ, въ признаніи мистическаго органа познанія не имѣется никакой нужды, такъ какъ всѣ результаты, приписываемые этому органу, достижимы и безъ него. Предполагать существованіе такого органа философія имѣла-бы основаніе лишь въ томъ случаѣ, если-бы ея попытки познать сверхчувственное *разумнымъ* путемъ были осуждены на безъисходную неудачу. Напримѣръ, если-бы оказался правъ эмпиризмъ въ его отрицаніи всего сверхчувственнаго, то непремѣнно оказался-бы правъ и мистицизмъ въ его предположеніи особой, сверхразумной силы познанія. Фактъ несомнѣннаго существованія *понятій о сверхопытномъ* доказываетъ, что эти понятія *какъ-то* произошли. *Объяснить* ихъ происхожденіе эмпиризмъ не можетъ и, стало-быть, по эмпиризму выходитъ, что умъ *не способенъ* произвести такія понятія; поэтому, если согласиться съ эмпиризмомъ, то приходится объяснять сказанныя понятія не изъ ума, а изъ какой-то особой, непостижимой для ума, силы вѣдѣнія. Окончательное торжество эмпиризма или вообще такой философіи, которая скептически или отрицательно рѣшаетъ вопросы метафизики, было-бы, поэтому, и окончательнымъ торжествомъ мистицизма. Поэтому-же *временное* торжество или распространеніе отрицательной и скептической философіи сопровождается *временнымъ* усиленіемъ мистицизма, которое продолжается дотолѣ, доколѣ человѣческій умъ не найдетъ новыхъ *разумныхъ* путей къ сверхъопытному, избавляющихъ его и отъ скептицизма. И въ такомъ своемъ взаимномъ отношеніи, оба они, и скептицизмъ и мистицизмъ, имѣютъ громадную историческую цѣнность для развитія человѣческой мысли. *Положительная правда* принадлежитъ *разумному умозрѣнію*, которое стремится познать сверхъопытное посредствомъ правильныхъ умозаключеній къ нему

по началу причинности. Но это великое предпріятіе осуществимо лишь черезъ постепенныя, продолжительныя усилія ума. Каждый достигнутый въ этомъ направленіи успѣхъ есть не болѣе какъ поднятіе нашего ума лишь на одну, нерѣдко весьма незначительную, ступень изъ тьмы и суеты міра къ вѣчному свѣту и спокойному самодержавію его Первоисточника. Но по слабости и самомнѣнію человѣческаго ума, онъ стремится успокоиться на достигнутой имъ ступени, какъ на окончательной, превращая, такимъ образомъ, положительную ея правду въ *ложь односторонняго и узкаго догматизма*. Скептицизмъ и мистицизмъ и являются цѣлебными средствами противъ такой остановки и догматической оцѣпенѣлости ума: первый—потому что онъ постоянно открываетъ слабыя стороны даннаго догматическаго убѣжденія въ достигнутой, будто-бы, положительной истинѣ, второй—потому что онъ постоянно указываетъ на ту совокупность истинъ, къ положительному обоснованію которыхъ слѣдуетъ стремиться разуму. И, такимъ образомъ, совокупною работою этихъ враждующихъ между собою теченій мысли, послѣдняя въ концѣ концовъ постоянно направляется въ надлежащее свое русло.

Сто десять лѣтъ тому назадъ произведена была та великая реформа человѣческаго мышленія, отъ которой самъ творецъ ея ожидалъ, что открытый ею для философіи путь вполнѣ удовлетворитъ людей относительно того, что всегда до того времени, впрочемъ, напрасно, занимало любопытство разума. *Кантъ* выражалъ даже надежду, что эта великая цѣль можетъ быть достигнута до окончанія „настоящаго“ для *него Канта*, т. е. XVIII столѣтія. Однако, исторія далеко не оправдала такой надежды, и нынѣ едва-ли найдется мыслитель, который рѣшится высказать ее не только относительно „настоящаго“ для *насъ*, XIX столѣтія, но и вообще относительно какого-либо опредѣленнаго срока.

Сущность реформы *Канта* состояла въ поднятіи философской мысли одинаково и надъ *эмпиризмомъ*, отрицавшимъ

познаваемость сущаго въ себѣ, и надъ *догматизмомъ*, полагавшимъ это сущее въ себѣ въ нѣкоторой чуждой уму и, вмѣстѣ съ тѣмъ, откуда-то навязанной ему вещи. Сущее въ себѣ для *Канта* есть *самъ умъ*: вотъ исходная точка, указанная имъ новѣйшей философіи. Если работа *Канта* имѣетъ *историческое значеніе*, то *только эта*. Дѣйствительно, находить значеніе *Канта* въ томъ, что онъ *отрицалъ метафизику*, значитъ обращать его во второго *Юма*, только гораздо менѣе послѣдовательнаго и смѣлаго. Находить это значеніе въ томъ, что, отвергнувъ познаваемость „вещи въ себѣ“ въ догматическомъ смыслѣ этого слова, онъ сохраняетъ, однако, убѣжденіе въ ея *бытіи*, значитъ обращать его во второго *Рида*, только менѣе сдержаннаго и осторожнаго. Въ обоихъ случаяхъ реформаторское величіе *Канта* отрицается, и права его на званіе родоначальника новѣйшей философіи представляются лишенными всякаго основанія.

Какъ видно изъ предыдущаго изложенія, авторъ настоящаго сочиненія высказываетъ въ немъ ту-же мысль, которую проводилъ и въ прежнихъ своихъ трудахъ—именно, что со времени появленія Критики *Канта* должны считаться опровергнутыми и *эмпиризмъ* и *догматическій реализмъ*, т. е. что всякое философское ученіе, которое отрицаетъ сущее въ себѣ или признаетъ его *не за умъ*, а за *вещество*, или за душу *(волю)*, или за *непознаваемую*, не умственнаго характера *субстанцію*, есть ученіе *отсталое*, возвращающее мысль въ уже превзойденное ею и потому незаконное положеніе. Но высказывать такую мысль, значитъ брать на себя обязанность объяснить, почему-же не исполнилась надежда *Канта*, если не на скорое конечное разрѣшеніе задачъ философіи, то хотя-бы на то, что для нея открытъ такой путь, съ котораго она болѣе не сойдетъ. Почему именно нынѣшнее столѣтіе сдѣлалось свидѣтелемъ появленія отвергнутыхъ *Кантомъ* эмпиризма и догматизма въ формахъ *позитивизма Конта* и *Дж. Ст. Милля*, теоріи *непознаваемаго Герберта Спенсера*, нѣмецкаго *матеріализма*, метафизики *воли Шопенгауэра* и *Гартмана?* Почему и те-

перь, при видимомъ оживленіи метафизическаго интереса и въ Западной Европѣ и у насъ въ Россіи, этотъ интересъ принимаетъ направленіе явно реакціонное, ища себѣ опоры не въ *чистой мысли*, а во *внутреннемъ воспріятіи*, или *мистическомъ усмотрѣніи*, и угощая любителей философскихъ яствъ все тою-же, сотни разъ разогрѣваемою и приготовляемою подъ новыми приправами „волею“? Для всякаго философскаго писателя, который признаетъ правильнымъ указанный *Кантомъ* путь *метафизики ума*, всѣ эти позднѣйшіе по времени пути, конечно, представляются неправильными. Но въ такомъ случаѣ, отчего-же они увлекаютъ умы до забвенія ими правильнаго пути? Весьма легко, безъ сомнѣнія, рѣшить подобный вопросъ посредствомъ обвиненія проповѣдниковъ и послѣдователей новѣйшихъ философскихъ ученій въ недостаткѣ правильнаго пониманія и силы сужденія. Но приличная каждому участнику въ общей философской работѣ скромная оцѣнка собственныхъ силъ, убѣждаетъ его въ нелѣпости того предположенія, будто онъ лично болѣе способенъ къ открытію истины, чѣмъ тѣ выдающіеся умы, которые служатъ предметомъ его критики. Да и независимо этого соображенія, причину всякаго неуспѣха всегда правильнѣе искать не *внѣ*, а *внутри* испытавшаго неудачу дѣла. Если вполнѣ истинное по своему началу опроверженіе эмпиризма и догматизма *фактически* не было въ состояніи уничтожить ихъ силу, то всего правдоподобнѣе предположить, что дѣйствительное рѣшеніе этой задачи *не было вполнѣ согласно* съ ея началомъ, но заключало въ себѣ какія-нибудь крупныя погрѣшности, подорвавшія авторитетъ самаго начала.

Говоря о погрѣшностяхъ въ рѣшеніи задачи метафизики ума, я далекъ отъ мысли произносить слово осужденія относительно тѣхъ великихъ мыслителей, которымъ эта метафизика обязана своимъ развитіемъ. Задача эта столь трудна и многосложна, что она не могла быть исполнена въ скорости и вѣроятно долго еще будетъ служить испытаніемъ для критической силы человѣческой мысли. По самому понятію своему, метафизика, полагающая первое начало свое единственно

въ умѣ, возлагаетъ на себя болѣе трудное предпріятіе, чѣмъ метафизика всякаго иного типа. Всякая метафизика, какъ *познаніе*, есть дѣло *ума*. Но та метафизика, которая утверждаетъ, что вещь въ себѣ *не есть умъ*, или есть *не вполнѣ умъ*, тѣмъ самымъ заранѣе вводитъ въ свое содержаніе нѣчто, *не проницаемое* умомъ, но только *принимаемое* имъ. Правда, эта метафизика должна принять за первичный, далѣе необъяснимый фактъ, что нѣчто, совершенно чуждое и разнородное уму, можетъ *быть въ умѣ* въ качествѣ его понятія. Но коль скоро это признано, то дальнѣйшій путь метафизики становится сравнительно легокъ и гладокъ, такъ какъ все непонятное и неразрѣшимое она можетъ складывать въ устроенное ею убѣжище невѣдѣнія, относить на долю признаваемыхъ ею темныхъ, ирраціональныхъ силъ. Ея не затрудняетъ вопросъ, откуда берется предлежащая уму *реальность*, ибо эта реальность заранѣе предполагается возникшею въ умѣ независимо отъ ума. Въ иномъ положеніи находится метафизика ума: для нея реальность есть порожденіе ума, имѣетъ въ немъ свой источникъ; но эта-же реальность въ актѣ познанія оказывается не выводимою изъ ума, данною ему, какъ нѣчто первичное, изъ ума не проистекающее. Поэтому, передъ метафизикою ума воздвигается, несуществующій для догматизма, но роковой для нея вопросъ: *откуда берется реальный элементъ познанія, содержаніе или матерія познанія?* Побѣдоносное движеніе метафизики ума пресѣклось именно по той причинѣ, что этотъ свой гордіевъ узелъ она попыталась не развязать, а разсѣчь. Великая заслуга *Гегеля* состояла въ томъ, что онъ освободилъ метафизику ума отъ всѣхъ тѣхъ примѣсей догматизма, которыя еще сохранялись и у *Канта*, и у *Фихте*, и у *Шеллинга*, и сообщилъ ей характеръ *панлогизма*, характеръ ученія, признающаго *сущее* проникнутымъ исключительно *закономъ ума*. Но понимая законъ ума единственно въ его *формальномъ* смыслѣ, *Гегель* призналъ возможнымъ реальное содержаніе ума вывести изъ его голой отвлеченной формы, развить это содержаніе изъ понятія первоначально

безсодержательнаго собственнымъ движеніемъ этого понятія. Осуществленіе такой попытки могло временно ослѣпить и увлечь умы, но для прочнаго успѣха панлогизма было скорѣе гибельно, чѣмъ полезно, такъ какъ весьма скоро обнаружившаяся неудачность этой попытки надолго уронила значеніе метафизики ума, побудила людей возвратиться къ отсталымъ, еще до-кантовскимъ, началамъ *эмпиризма* и *реализма* и, слѣдовательно, породила то паденіе философской мысли, которое продолжаетъ обнаруживаться въ ней и до настоящаго времени.

Итакъ, причина того, почему метафизика ума нынѣ оказывается въ упадкѣ, а позитивизмъ, матеріализмъ, спиритуализмъ, агностицизмъ гордо подняли свою голову, заключается, главнымъ образомъ въ неудачѣ, понесенной предпріятіемъ *Гегеля*. Но основоначало метафизики ума не исчерпывается гегеліанствомъ; это видно изъ того, что, не смотря на совершившееся паденіе гегеліанства, сказанное основоначало *остается не опровергнутымъ*, т. е. что никому еще не удалось доказать *бытіе чего-либо сверхчувственнаго, кромѣ ума*. Послѣ кратковременнаго успѣха большая часть реакціонныхъ метафизическихъ ученій потеряла свой кредитъ между серьезными умами. Матеріализмъ все болѣе и болѣе отдается нынѣ на забаву начинающимъ студентамъ медицины. Несомнѣнно также, что лучшими совершенными умами уже произнесенъ рѣшительный приговоръ надъ эмпиризмомъ, не только тѣмъ, который является въ видѣ поверхностнаго французскаго позитивизма, но и тѣмъ, который данъ въ видѣ болѣе обдуманнаго и глубокомысленнаго ученія *Юма*. Метафизическія умствованія *Спенсера* потерпѣли еще болѣе скорое крушеніе даже среди такихъ людей, которые восторгались его трудами въ области психологіи, біологіи, обществовѣдѣнія и этики; и точно—слишкомъ уже грубо высказываемое имъ требованіе—признавать съ одной стороны, единственнымъ источникомъ познанія чувственность, а съ другой—имѣть убѣжденіе въ бытіи нѣкоторой совершенно сверхчувственной, никакому ор-

гану познанія недоступной реальности. Такимъ образомъ, серьезнымъ соперникомъ метафизики ума остается собственно *спиритуализмъ* съ его столь популярнымъ нынѣ ученіемъ о волѣ. Можетъ, правда, возникнуть сомнѣніе, слѣдуетъ-ли считать метафизику ума и спиритуализмъ дѣйствительно соперничающими ученіями, и, при правильномъ пониманіи того и другого, не оказываются-ли они тожественными. „Метафизика ума, такъ могутъ сказать, есть также *спиритуализмъ*, такъ какъ и она сообщаетъ достоинство вещи въ себѣ одной изъ силъ или способностей нашей души. Далѣе, „умъ", какъ вещь въ себѣ, долженъ быть непремѣнно понимаемъ, какъ сила производящая или творческая, т. е. какъ соединенный съ *волею*. Такимъ образомъ метафизика ума непремѣнно разумѣетъ вещь въ себѣ какъ нѣкоторое *единство ума и воли*. Съ другой стороны, наиболѣе распространенное нынѣ спиритуалистическое ученіе—ученіе *Гартмана*—также опредѣляетъ первоисточникъ всего, какъ *соединеніе ума съ волею*. Гдѣ-же тутъ поводъ къ принципіальному разногласію?" Но такое толкованіе дѣла основано на недоразумѣніи. Умъ, какъ вещь въ себѣ, конечно, можетъ быть названъ началомъ *духовнымъ*, въ смыслѣ его полной *идеальности*, въ томъ смыслѣ, въ какомъ христіанское богословіе именуетъ Бога *духомъ*, или въ какомъ *Гегель* высшее опредѣленіе абсолютнаго находитъ въ понятіи *абсолютнаго духа*. Но когда говорится о *душѣ*, то говорится о *предметѣ опытномъ*, который, по объясненію *Канта*, въ той-же мѣрѣ не есть вещь въ себѣ, въ какой мѣрѣ не есть такая вещь тотъ опытный предметъ, который называется веществомъ. Поэтому, не встрѣчая препятствія назвать первоначало *духомъ*, метафизика ума отнюдь не соглашается назвать его *душою* или *частію души*. Духъ, какъ первоначало, есть предметъ *чистой мысли*, т. е. мысли, совлекшей съ себя все *чувственное*, стало быть, и *внутреннюю чувственность*, аттрибуты *души*. Этотъ духъ, какъ показалъ еще *Кантъ*, постигается не *психологическимъ опытомъ*, а *трансцендентальною дедукціею*, т. е. *не наблю-*

дается, а *выводится умозрительно*, какъ *условіе* всякаго опытнаго предмета, слѣдовательно, и какъ *условіе души*. Въ этомъ именно пунктѣ и заключается коренное разногласіе между метафизикою ума и спиритуализмомъ: первая есть *умозрѣніе*, т. е. дѣятельность *чистой мысли*, а второй есть *метафизика внутренняго опыта*, *психологія*, превращенная въ *метафизику*. По этой причинѣ и тотъ умъ, который признается *Гартманомъ* за одинъ изъ аттрибутовъ его „безсознательнаго“, есть вовсе не тотъ умъ, о которомъ идетъ рѣчь у *Канта*. Стоя на опытнопсихологической точкѣ зрѣнія, *Гартманъ* говоритъ объ умѣ, какъ о *представленіи*, а *Кантъ*, съ трансцендентальной точки зрѣнія, говоритъ о немъ, какъ о *чистомъ понятіи*. Перенесеніе ума, какъ *представленія*, въ область сверхъопытнаго, есть, поэтому, по ученію метафизики ума, не *согласіе* съ нею, а грубый, отвергаемый ею антропоморфизмъ. Далѣе, въ смыслѣ фигуральномъ или символическомъ можно, пожалуй, именовать творческую силу сверхъопытнаго *волею*. Но я считаю за лучшее избѣгать этого термина именно потому, что съ нимъ связывается характерное для спиритуализма представленіе, будто *источникъ* и *образецъ* этой творческой силы данъ въ открывающемся нашему внутреннему опыту явленіи *нашей воли*. Это явленіе имѣетъ для опредѣленія сверхъопытнаго столь-же мало значенія, какъ явленіе *вѣса* или *краснаго цвѣта*. Какъ Богъ не есть нѣчто *вѣсомое* или *красное*, такъ онъ не есть что-либо подобное нашей волѣ. Творческая сила Бога есть, для метафизики ума, аттрибутъ, возникающій отъ перенесенія на него *сверхъопытнаго* понятія *причинности* *), которое, именно какъ *сверхъопытное*, вовсе не почерпается изъ наблюденія надъ нашею волею; напротивъ, самое явленіе этой воли приводится въ причинное отношеніе къ другимъ явленіямъ лишь чрезъ подчиненіе его сказанному понятію. Въ настоящемъ случаѣ спиритуализмъ

*) Перенесенія, законность котораго была совершенно ошибочно отрицаема *Кантомъ*. Именно вслѣдствіе этой ошибки онъ и остановился на полъ-дорогѣ въ развитіи метафизики ума.

также превращаетъ *психологію* въ *метафизику* вопреки строгимъ требованіямъ Критики *Канта*. Что споръ между метафизикою ума и спиритуализмомъ касается тутъ не однихъ словъ, видно изъ глубокаго различія ихъ міровоззрѣній. Если творческая сила Бога понимается аналогически нашей волѣ, то (не говоря уже о томъ, что это пониманіе ничего не объясняетъ, такъ какъ наша воля творческой силы не имѣетъ) въ Богѣ предполагается нѣчто не *вполнѣ проникнутое умомъ*, нѣкоторое *стихійное, слѣпое* начало, т. е. и самъ Богъ унижается въ своемъ достоинствѣ, да и взглядъ на міръ проникается *пессимизмомъ*, поскольку въ происхожденіи міра оказывается нѣкоторое *роковое безуміе, зло*, надъ которымъ и Богъ безсиленъ. Если-же творческая сила есть *тотъ-же* умъ и *всецѣло* умъ, есть дѣйствіе вполнѣ подвластное Божественной Премудрости, то пессимизмъ истребляется въ самомъ своемъ зародышѣ. Онъ истребляется не въ томъ смыслѣ, чтобы фактъ даннаго на опытѣ зла отвергался, но въ томъ смыслѣ, что зло признается за *явленіе*, допущенное въ мірѣ по *разумнымъ* основаніямъ, не всегда, конечно, доступнымъ нашему ограниченному пониманію.

Хотя, конечно, далеко не всякій спиритуализмъ отожествляется съ его наиболѣе популярнымъ нынѣ видомъ, но о всякомъ спиритуализмѣ можно сказать, что онъ переноситъ на сверчувственное тѣ опредѣленія, которыя открываются *опытомъ*, именно *опытомъ внутреннимъ*, и что, слѣдовательно, онъ представляетъ собою возвращеніе къ догматической, до-кантовской точкѣ зрѣнія. Поэтому, спиритуализмъ отнюдь не можетъ отожествиться съ метафизикою ума, но остается ея соперникомъ и, притомъ, какъ сказано выше, *единственнымъ* соперникомъ, имѣющимъ, по крайней мѣрѣ, *видимость* внутренней силы. Если-же такъ, то побѣда имено надъ этимъ соперникомъ наиболѣе существенна для возстановленія авторитета метафизики ума. *Отрицательная* сторона этой побѣды, т. е. *опроверженіе* притязаній спиритуализма, не представляетъ большихъ трудностей. Не трудно доказать, что никакое изъ поставленныхъ внутреннимъ опы-

томъ состояній нашей души, ниже вся совокупность такихъ состояній, не можетъ служить первоисточникомъ существующаго: ибо ни въ какомъ своемъ предметѣ внутренній опытъ не открываетъ намъ *творческой силы*, способности производить содержаніе познанія. Но это опроверженіе спиритуализма, повидимому, въ такой-же степени есть опроверженіе и метафизики ума, такъ какъ и умъ, какъ предметъ нашего самосознанія, точно также не представляется для насъ силою творческою. Такимъ образомъ, опроверженіе противника является со стороны этой метафизики какъ-бы опроверженіемъ себя самой.

Здѣсь-то именно и обнаруживается тотъ узелъ, отъ возможности или невозможности развязать который зависитъ возможность или невозможность метафизики ума. Первоисточникъ существующаго есть *Творецъ*, и если для метафизики ума актъ творчества столь-же не объяснимъ, какъ онъ не объяснимъ для спиритуализма, то имѣется столь-же мало внутреннихъ основаній для ея принятія, какъ и для принятія спиритуализма. Но именно здѣсь-же открывается для метафизики ума возможность *приступа* къ рѣшенію этой задачи, для спиритуализма не существующая.

Если *воля* или какое-либо иное опытное состояніе или дѣйствіе души признаются имѣющими творческую силу, то эта сила, поколику она не *дана* воспріятію, непремѣнно лишь *примысливается* къ предмету опыта, какъ нѣчто, только *умопостигаемое*. Поэтому, спиритуалистическое основоначало состоитъ какъ-бы изъ *двухъ* частей: изъ *опытнаго даннаго* и изъ *умопостигаемой прибавки* къ нему. Но такъ какъ эта прибавка и есть именно то понятіе *творчества*, котораго ищетъ метафизика, то собственно она, т. е. прибавка, и составляетъ *существенное* въ спиритуалистическомъ основоначалѣ, а слѣдовательно, *опытная* его часть *не существенна*. Такимъ образомъ, метафизическая задача спиритуализма оказалась-бы разрѣшенною совершенно въ одинаковой мѣрѣ, если-бы, оставивъ всякія данныя внутренняго опыта, онъ прямо сказалъ: *все сотворено умопостигаемою силою*. Сущность метафизическаго основоначала оказывается, слѣдо-

вательно, для самого спиритуализма въ необъяснимомъ для него *понятіи умопостигаемаго.*

Чтобы мыслить умопостигаемое, наша мысль должна совершенно возвыситься надъ всякою чувственностью, надъ всѣмъ *представимымъ*, т. е. стать *чистою мыслью*. Слѣдовательно, *лишь актомъ чистой мысли, освобожденной отъ всего представимаго, постигается творческая сила.* Но этотъ же актъ чистой мысли не оставляетъ въ ней никакого содержанія, кромѣ мыслимаго въ ней *закона ума,* который сознается нами лишь какъ форма, безсильная творить содержаніе познанія. Отсюда коренная задача метафизики ума, съ рѣшеніемъ которой связана вся ея участь, заключается въ слѣдующемъ:

Показавъ, что предметомъ чистой мысли служитъ умъ, какъ таковый: 1) обнаружить, что отсутствіе творческой силы въ **нашемъ** *умѣ зависитъ именно отъ того, что онъ* **не вполнѣ** *умъ; 2) выяснить, что въ понятіи* **полнаго** *ума необходимо данъ аттрибутъ творчества; 3) установить, по законамъ самаго ума, возможность происхожденія* **неполнаго** *ума отъ полнаго творческаго ума, т. е. отъ Бога.*

Я полагаю, что разрѣшеніе такой задачи исполнимо, и что оно, при томъ, въ настоящее время есть дѣло требующее не открытія новаго начала, но лишь здравой критики началъ уже существующихъ. По мнѣнію моему, задача всякой будущей, и въ частности, русской философіи можетъ быть уподоблена не задачѣ древней философіи или совершившей уже свой кругъ отъ *Бекона* и *Декарта* до *Гегеля* философіи западно-европейской, *производившихъ новыя философскія начала*, но скорѣе задачѣ средневѣковой схоластики, подвергавшей результаты древней мысли формальной обработкѣ. Преимущество этой новой схоластики передъ средневѣковою состоитъ, впрочемъ, въ характерной для первой совершенной *свободѣ мысли*, а также въ обладаніи знаніемъ источниковъ въ ихъ точномъ, неискаженномъ видѣ.

ПРИМѢЧАНІЯ.

[1]) Беконъ Веруламскій ясно сознаетъ, что, исходя изъ однихъ практическихъ соображеній о полезности науки, нельзя еще принципіально отрицать познаніе сверхъопытнаго. Поэтому, онъ не отвергаетъ *возможности* и законности наукъ о Богѣ и о конечныхъ причинахъ. Философія, по его мнѣнію, имѣетъ предметами Бога, природу и человѣка. Философія, имѣющая предметомъ Бога, есть *естественное богословіе*. «Оно опредѣляется какъ такая наука, или правильнѣе *искра науки* (scientiae scintilla), какую можно имѣть о Богѣ подъ руководствомъ свѣта природы (per lumen naturae) и созерцанія сотворенныхъ вещей ... Поэтому Богъ никогда не прибѣгалъ къ чуду, чтобы обратить къ вѣрѣ атеиста: ибо послѣдній можетъ быть приведенъ къ понятію Бога самимъ природнымъ свѣтомъ» (De augm. scient., lib. III, cap. II). О метафизикѣ, какъ познаніи конечныхъ причинъ, онъ говоритъ слѣдующее (ib. cap. IV): «Вторая часть метафизики есть изслѣдованіе конечныхъ причинъ, которое мы не считаемъ *подлежащимъ уничтоженію*, но *дурно помѣщеннымъ*. Обыкновенно эти изслѣдованія относятся на долю *физики*, а не *метафизики*. Если-бы это былъ лишь недостатокъ порядка, я не считалъ-бы его важнымъ, такъ какъ порядокъ служитъ лишь для ясности, а не принадлежитъ къ существу науки. Но сказанное измѣненіе порядка породило общеизвѣстное зло и причинило философіи весьма большой вредъ. Ибо изслѣдованіе *конечныхъ причинъ* въ *физикѣ* вытѣснило и привело въ упадокъ изслѣдованіе *физическихъ причинъ* и произвело то, что люди, къ величайшему ущербу для науки, успокоились на этого рода великолѣпныхъ и таинственныхъ причинахъ, вмѣсто того, чтобы ревностно предаться изслѣдованію дѣйствительныхъ, физическихъ причинъ... Не потому говоримъ такъ, чтобы эти конечныя причины не были истинны и вполнѣ достойны изученія въ области метафизическихъ умозрѣній,

но потому, что когда онѣ вторгаются въ область физическихъ причинъ, то жестоко истребляютъ ея населеніе и опустошаютъ ее... Итакъ, вотъ, что я сказалъ-бы о *метафизикѣ*: ту часть ея, которая занимается *конечными причинами*, излагаемую въ книгахъ какъ по *физикѣ*, такъ и по *метафизикѣ*, я-бы не отрицалъ, но считалъ-бы ее помѣщенную въ послѣднихъ правильно, а въ первыхъ неумѣстно...»

У основателя позитивизма въ тѣсномъ значеніи этого слова, *Огюста Конта*, мы не находимъ уже такой мудрой осторожности въ сужденіи о метафизикѣ. Онъ съ догматическою исключительностью и произвольностью установляетъ для науки единственную задачу предвидѣнія явленій и выбрасываетъ метафизику изъ круга научнаго изслѣдованія. Безъ сомнѣнія, сознаніе шаткости такого рѣшенія побудило *Конта* стараться, по крайней мѣрѣ, доказать, что это нежеланіе сохранить метафизику принадлежитъ не только *лично ему*, но составляетъ особенность современнаго историческаго момента. Для этой цѣли изобрѣтенъ *Контомъ* его извѣстный законъ трехъ состояній, по которому человѣческій умъ, въ изслѣдованіи вещей, проходитъ ступени *религіозную*, *метафизическую* и, напослѣдокъ, *позитивную*. Но очевидно, что только ослѣпленные послѣдователи *Конта* могутъ находить въ этомъ законѣ какое-либо подобіе принципіальнаго возраженія противъ метафизики. Совершенно справедливо, что спеціальная наука съ теченіемъ времени отдѣляется и отъ религіозныхъ вѣрованій и отъ метафизическихъ ученій въ нѣчто самостоятельное. Но почему-же и религія и метафизика должны быть при этомъ упразднены? Факты показываютъ, что онѣ продолжаютъ существовать въ человѣческихъ умахъ и послѣ такого раздѣленія. Конечно, позитивисты могутъ на это возразить, что продолженіе фактическаго существованія религіи и метафизики свидѣтельствуетъ только о томъ, что не всѣ умы достигли высшей, позитивной, ступени. Но почему-же эта ступень высшая? Если потому, что она *позднѣйшая*, то нужно еще доказать, что все позднѣйшее выше того, что было раньше. Если-же потому что на сторонѣ позитивной ступени спеціальная наука, то, стало быть, заранѣе признается, что вся истина принадлежитъ ей, а религія и метафизика, какъ таковыя, суть скопища заблужденій. Но въ такомъ случаѣ не изъ закона трехъ состояній слѣдуетъ отрицаніе метафизики, а самый этотъ законъ оправдывается въ его послѣдствіяхъ для человѣческаго ума изъ заранѣе допущеннаго отрицанія метафизики. Основаніемъ такого отрицанія остается, стало быть, лишь произвольное рѣшеніе позитивиста: «*я не хочу метафизики*».

[2]) Въ томъ, что ощущеніе существуетъ всегда лишь въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ другимъ ощущеніямъ, согласны психо-

логи даже эмпиристическаго или близкихъ къ нему направленій. «Надлежитъ въ самомъ началѣ, говоритъ *Бенъ* (The senses and the intellect, 3-d ed., стр. 8), дать нѣкоторое понятіе о великомъ духовномъ законѣ, именно о законѣ *относительности*. Этотъ законъ утверждаетъ, что, такъ какъ смѣна впечатлѣній есть необходимое условіе нашего сознанія... то каждый духовный опытъ непремѣнно *двусторонень*. Мы никакъ не можемъ чувствовать или знать тепло иначе, какъ путемъ перехода отъ холода. Во всякомъ чувствѣ два противоположныхъ состоянія. Во всякомъ актѣ познанія двѣ вещи познаются совокупно». И эту относительность ощущеній *Бенъ* очевидно считаетъ основнымъ свойствомъ ума, а не чѣмъ-то производнымъ *изъ* ощущеній (ib., стр. 322). *Гербертъ Спенсеръ* говоритъ (The principles of psychology, 2 ed., I, 163): «Ближайшія составныя части души суть двухъ крайне различныхъ родовъ— чувства и отношенія между чувствами. Можно, конечно, и отношенія назвать чувствами. Но различіе между этими чувствами отношеній и тѣмъ, что мы обыкновенно называемъ чувствами, столь рѣзко, что тѣ и другія нужно помѣщать отдѣльно» (164). И далѣе (165): «мы должны также признать, что какъ отношеніе не можетъ существовать отдѣльно отъ чувствъ, составляющихъ его границы, такъ и чувство можетъ существовать лишь чрезъ отношенія къ прочимъ чувствамъ, которыя ограничиваютъ ихъ въ пространствѣ или во времени, или въ томъ и другомъ вмѣстѣ». По словамъ *Вундта* (Grundzüge d. physiol. Psychologie, 1-е изд., стр. 711), «*чистое* ощущеніе есть отвлеченность, которой въ нашемъ сознаніи никогда не бываетъ. Послѣднее обладаетъ *только представленіями*: ощущенія всегда соединены въ немъ по общимъ формамъ нагляднаго представленія, времени и пространству». Еще рѣшительнѣе высказываетъ *Вундтъ* въ другомъ своемъ сочиненіи: «Какъ нѣтъ логическаго мышленія, которое не было-бы мышленіемъ о предметахъ, т. е. не было-бы связано съ опытнымъ содержаніемъ, также нѣтъ опытнаго содержанія, которое уже не было-бы извѣстнымъ образомъ обработано мышленіемъ» (System d. Philosophie, 1889; стр. 219). У *Тена* мы читаемъ (De l'intelligence, 2 изд., т. I, 400): «Наши ощущенія, строго говоря, суть ощущенія совокупныя, состоящія изъ ощущеній болѣе простыхъ, эти также и т. д. Можно, поэтому, за неимѣніемъ лучшаго слова, сказать вмѣстѣ съ Кондильякомъ, что первичное внутреннее событіе (evenement interieur primordial), составляющее наши знанія, есть ощущеніе. Но должно замѣтить, что это названіе означаетъ просто его наиболѣе замѣтное состояніе, что въ этомъ состояніи оно есть лишь цѣлое, что это цѣлое есть слѣдствіе или группа элементарныхъ ощущеній, состоящихъ изъ ощущеній болѣе элементарныхъ... что такимъ обра-

зомъ первичное внутреннее событіе идетъ упрощаясь и понижаясь въ безконечность за доступные намъ предѣлы (hors de notre portée et de nos prises)». *Риль* говоритъ (Der philosophische Kriticismus, т. II, ч. I, 41): «То, что мы сознаемъ въ ощущеніи, есть различіе, отношеніе двухъ возбужденій, которыя лишь чрезъ ихъ взаимодѣйствіе образуютъ, какъ свой продуктъ, *ощущеніе*». И далѣе (71): «Всякое ощущеніе есть процессъ возведенія въ сознаніе опредѣленнаго различія между двумя возбужденіями». *Селли* (Comparison въ Mind XL, 439 исл.): «Я утверждаю здѣсь..., что во всякомъ воспріятіи есть усвоеніе (apprehension) отношенія болѣе или менѣе сложнаго и болѣе или менѣе отчетливаго. Мысль объ усвоеніи (apprehending) нѣкотораго содержанія въ совершенной отдѣльности отъ другихъ содержаній кажется мнѣ почти непонятною». *Шубертъ-Сельдернъ* (Der Gegenstand d. Psychologie und das Bewusstsein въ Vierteljahrsschrift für wissenschaft. Philos., VIII Jahrgang, 4, стр. 410): «Безъ пространственныхъ и временныхъ отношеній, безъ отношеній несходства и сходства вообще не можетъ быть мыслимъ или данъ какой-либо міръ воспріятій, представленій, чувствъ или побужденій». *А. Мейнонгъ*, (Ueber Begriff und Eigenschaften der Empfindung, ib., XII, 3, 351) говоритъ, что «чистыя ощущенія въ ихъ отдѣльности не могутъ быть найдены на опытѣ» и т. д.

Въ статьѣ о воспріятіи пространства (Perception of space (I), Mind. XLV, 14 и сл.) *У. Джемсъ* пытается доказать, что *отношенія*, данныя въ этомъ воспріятіи, суть не что иное какъ *ощущенія*: «Какъ въ области количества отношеніе между двумя числами есть новое число, такъ въ области пространства *отношенія суть факты того-же порядка какъ и факты связываемые этими отношеніями* .... Когда мы говоримъ объ отношеніи направленія двухъ точекъ одной къ другой, то подразумѣваемъ просто линію, которая соединяетъ эти двѣ точки. Эта линія *есть* отношеніе: осязайте ее, и вы осязаете отношеніе, смотрите на нее и вы видите отношеніе... Точно также отношеніе направленія между двумя линіями тожественно съ своеобразнымъ ощущеніемъ формы пространства, заключеннаго между ними». Но на это разсужденіе автора можно отвѣтить слѣдующее: какъ число есть *не отношеніе* между числами, а лишь его *показатель*, такъ и линія есть *не отношеніе* направленія между двумя точками, а лишь его *показатель*. Вопросъ объ отношеніи есть прежде всего *вопросъ ума* о томъ, какъ *связать* или *соединить различныя данныя*; слѣдов. отношеніе есть *связь различныхъ данныхъ*, а *линія* или *число* есть лишь *нѣкоторый* видъ или способъ этой связи, *содержаніе* котораго, какъ и всякое содержаніе ума, безъ сомнѣнія, можетъ быть ощущаемо.

Если-бы нашъ умъ не нуждался въ связываніи двухъ ощущаемыхъ нами положеній, то онъ не нуждался-бы и въ линіи между ними. Но почему умъ нуждается въ связываніи двухъ положеній? Если по закону нашей чувственности каждое изъ нихъ существуетъ отдѣльно, безотносительно къ другому, то и нужды въ такомъ связываніи не можетъ возникнуть. Если-же законъ этотъ требуетъ, чтобы каждое изъ нихъ было соотносительно къ другому, то этотъ законъ есть необходимое и общее условіе всякой чувственности, и, какъ таковое, самъ уже чувственнаго характера имѣть не можетъ.

Приведенный нами авторъ старается спасти чувственный характеръ *отношеній* тѣмъ соображеніемъ, что сознательная наша жизнь вообще представляетъ собою нѣчто сплошное, непрерывное, а «ощущенія», какъ какого-то самостоятельнаго, отграниченнаго отъ прочихъ состоянія, вовсе нѣтъ (The principles of psychology, 1890, I, 229—248). Поэтому, по мнѣнію *Дж.*, вполнѣ понятно, что у насъ одинаково могутъ быть чувства, какъ *состояній*, такъ и *переходовъ* между ними (отношеній, ib., 244 и сл.). Но вопросъ о чувственномъ характерѣ отношеній весьма мало зависитъ отъ того, признаемъ-ли мы чувственность сплошною или дискретною. Тѣ писатели, которыхъ *Дж.* обвиняетъ въ психологическомъ атомизмѣ (какъ напримѣръ *Бенъ*), вовсе не отрицали возможности непрерывнаго чувственнаго процесса (ощущеніе *движенія*). Но въ непрерывномъ процессѣ, также какъ и въ дискретномъ, различается сторона *формальная* и *содержательная*, и первая также не является предметомъ чувственности. Если ощущенія *a* и *b* связаны непрерывнымъ чувственнымъ переходомъ, то совокупность *a b* столь-же является различенною и соотносящеюся въ своихъ частяхъ, какъ и тогда, когда *a* и *b* дискретны, т. е. въ первомъ случаѣ, какъ и во второмъ, кромѣ *a* и *b*, есть *то, что ихъ сравниваетъ и связываетъ*. Полагая, что *самый переходъ* есть такая *сила сравненія и связи*, мы упускаемъ изъ виду, что онъ *совершается во времени*, т. е. состоитъ изъ *преходящихъ моментовъ*, *которые сами нуждаются въ связи*, ибо иначе мы не можемъ сознавать ихъ въ совокупности. Непрерывное *теченіе чувственности* въ нашей *мысли* предполагаетъ *единство* мысли, для которой и въ которой совершается это теченіе. Самъ *Джемсъ* признаетъ, что такое единство есть, т. е. что при всякомъ многообразіи содержанія мысль остается *единою* (ib., 276 и слѣд.). Далѣе, изъ словъ его видно, что самое это единство не есть *предметъ чувственности*; ибо въ такомъ случаѣ, воспринимая содержаніе мысли, человѣкъ непремѣнно *воспринималъ-бы и свою мысль какъ единую*, т. е. каждый актъ воспріятія сопровождался-бы самосознаніемъ; а этого не бываетъ (ib , 274—275). Слѣдовательно, актъ обнаруженія

мысли или *формы ума*, сопряженной съ чувственнымъ содержаніемъ, *не данъ* въ чувственномъ воспріятіи, а производится уже послѣдующимъ дѣйствіемъ рефлексіи. Что такая рефлексія, т. е. такое самопознаніе мысли, поскольку оно есть состояніе души, *сопровождается* чувственнымъ актомъ, это я не отрицаю. Но этотъ актъ, какъ мною объяснено въ своемъ мѣстѣ текста, имѣетъ лишь *созначающее* или *символическое* значеніе, есть не самое сверхчувственное, а только его *знакъ*.

[3]) Въ статьѣ «Association and thought» (Mind, XLVII, 354 и сл.) *Брадлей* высказываетъ мнѣніе, что «психологія (какъ и прочія науки) имѣетъ право считать явленія тожественными, поскольку они имѣютъ одинаковое содержаніе» (358). Но самъ талантливый авторъ называемой статьи соглашается, что это точка зрѣнія опытно-психологическая, а не метафизическая,—а теперь мы стоимъ на послѣдней точкѣ зрѣнія.

[4]) Было-бы несправедливо не признать, что затрудненіе эмпиристической теоріи причинности сознается и самими эмпиристами; но только способы, предлагаемые ими для его разрѣшенія, или не удачны, или представляютъ собою отступленіе отъ началъ эмпиризма. «Понятіе о причинѣ, говоритъ *Миллъ*, есть *коренъ* всей теоріи наведенія» (Система логики, русск. пер. 1865 г., т. I, стр. 377). И въ другомъ мѣстѣ: «Сила всѣхъ индуктивныхъ методовъ зависитъ отъ предположенія, что каждое событіе или начало каждаго явленія должны быть производимы какою либо причиною... (ib., II, 93). Если это выраженіе имѣетъ какой либо смыслъ, то оно значитъ, конечно, что *наведеніе основывается на понятіи причинности*, и что, стало быть, обратно, понятіе причинности не можетъ быть основано на наведеніи. Но признать это значило-бы отказаться отъ эмпиристическаго начала, и потому *Миллъ* далѣе пытается вывести понятіе причинности индуктивнымъ путемъ. По его мнѣнію, вѣра во всеобщность во всей природѣ закона связи причины съ дѣйствіемъ сама есть примѣръ наведенія, къ которому мы приходимъ путемъ обобщенія законовъ менѣе общихъ. Но такъ какъ *научное, строгое* установленіе какихъ-либо законовъ само опирается на законъ причинности, то сказанные частные законы, установляемые *до* признанія общаго закона причинности, производятся наведеніемъ *ненаучнымъ*, «слабымъ» и «ненадежнымъ» (ib., стр. 98 и 99). Но въ такомъ случаѣ, и законъ причинности не долженъ-ли быть «слабымъ» и «ненадежнымъ»? а съ этимъ признаніемъ не падаетъ-ли и вся наука? То, что говоритъ *Миллъ* въ опроверженіе этого возраженія, весьма мало способно ослабить его силу. Прежде всего онъ указываетъ на то, что первоначальныя (такъ сказать, допричинныя) наведенія, будучи

не достовѣрны, исправляются дальнѣйшимъ совершенствованіемъ процесса наведенія (стр. 100). Но такъ какъ это совершенствованіе возможно лишь при признаніи достовѣрности закона причинности, то все-таки оказывается, что эта достовѣрность берется неизвѣстно откуда, что *достовѣрное* обобщеніе возникаетъ изъ *недостовѣрныхъ*. Самъ, повидимому, чувствуя странность такого утвержденія, *Миллъ* дѣлаетъ быстрый скачекъ въ другую сторону и начинаетъ доказывать, что первоначальное, ненаучное наведеніе можетъ быть и вполнѣ достовѣрно, когда касается наиболѣе общихъ истинъ, напримѣръ, ариѳметическихъ и геометрическихъ, и что къ числу такихъ-же истинъ относится и законъ причинности (101). Но если такъ, то что-же значитъ только что приведенное положеніе *М.*, что этотъ законъ есть дальнѣйшее обобщеніе первоначальныхъ, недостовѣрныхъ обобщеній? Или сказанный законъ съ самаго начала достовѣренъ, или онъ не достовѣренъ; можно утверждать то *или* другое, но утверждать *и* то *и* другое, какъ дѣлаетъ *М.*, значитъ смѣяться надъ логикою.

Оставляя, однако, въ сторонѣ это противорѣчіе, остановимся лишь на второмъ взглядѣ *Милля*, по которому достовѣрность закона причинности также основывается на первоначальномъ, еще ненаучномъ наведеніи, какъ и достовѣрность истинъ математическихъ. Допустивъ даже (чего на дѣлѣ нѣтъ), что индуктивное происхожденіе математическихъ истинъ безспорно, мы могли-бы приравнять этимъ истинамъ законъ причинности лишь въ томъ случаѣ, если-бы наблюденіе и опытъ столь-же непосредственно и явно обнаруживали и подтверждали господство этого закона, какъ то оказывается относительно математическихъ и геометрическихъ аксіомъ. Такъ и утверждаетъ *М.*, говоря, что для закона причинности мы не знаемъ ни одного исключенія (стр. 102). Но если это незнаніе исключеній есть результатъ *научнаго наведенія*, то поскольку оно цѣликомъ опирается на *предварительное* убѣжденіе въ истинѣ закона причинности, это незнаніе еще не доказываетъ ничего. Если-же *Миллъ* хочетъ сказать, что обычный, ненаучный опытъ всюду и непосредственно открываетъ намъ причинность явленій, то это противорѣчитъ заявленіямъ самого *Милля*, что обобщеніе относительно единообразія порядка природы есть наведеніе «отнюдь не самаго очевиднаго рода» (I, 357); что «фактически не вѣрно, будто человѣчество всегда вѣрило, что всѣ послѣдовательности событій единообразны и происходятъ по опредѣленнымъ законамъ» (II, 97); что греческіе философы вѣрили въ случай (ib.); что даже въ настоящее время многіе признаютъ одинъ важный разрядъ явленій не управляемымъ опредѣленными законами (98); что, вѣроятно нѣтъ ни одного закона связи причины со слѣдствіемъ,

который не встрѣчалъ-бы иногда противодѣйствія и не представлялъ-бы кажущихся исключеній (102). Но если такъ, то во что-же обращается мнѣніе *М.*, будто обычное, ненаучное наведеніе способно сообщить закону причинности достовѣрность равную достовѣрности геометрическихъ аксіомъ? Если мнѣніе *Милля* по этому предмету представляетъ собою собраніе противорѣчій, то у *Бена* мы находимъ уже прямое признаніе недостаточности эмпиристическаго начала. «Вопросы, говоритъ онъ (The empiricist position, Mind LV, стр. 376), означаемые терминами причинность и единообразіе природы, философически тожественны, т. е. затрудненіе, которое должно быть преодолѣно, для обоихъ одинаково. Менѣе запутанное выраженіе для спорнаго пункта есть второе— единообразіе природы. Сущность всего дѣла заключается въ томъ, можетъ-ли достовѣрность этого закона быть установлена единственно опытомъ. Долженъ-ли, поэтому, эмпиристъ, для того, чтобы быть вѣрнымъ своему ученію, утверждать, что опытъ устанавливаетъ *необходимую связь* причины и дѣйствія, въ такой формѣ, что «то, что было, будетъ». Я отвѣчаю словами *Гоббза*, что «опытъ не заключаетъ ни къ чему вообще». Таковъ здравый эмпиризмъ, какъ я его понимаю. Мы признаемъ, что опытъ учитъ о томъ, что было, но для предвидѣнія будущаго мы нуждаемся въ утвержденіи «что было, будетъ», будущее будетъ повтореніемъ прошедшаго. Это утвержденіе очевидно выходитъ за предѣлы опыта въ обычномъ значеніи этого слова: его гарантія должна быть отыскана въ какой-либо другой области». «Терминъ опытъ, говоритъ онъ далѣе (стр. 378), не пригоденъ для означенія утвержденія, которое превосходитъ опытъ. Это утвержденіе должно стоять само по себѣ; оно совсѣмъ единственное въ своемъ родѣ. Оно есть самосодержащее, самодовлѣющее основаніе всеобщаго космоса. Безъ него мы не можемъ ничего сдѣлать; съ нимъ мы можемъ сдѣлать все. Оно требуетъ опыта въ томъ смыслѣ, что прошедшее единообразіе должно быть сначала установлено: не должно быть исключеній и противорѣчій въ прежнихъ случаяхъ; коль скоро обезпечена достовѣрность прошедшаго, мы требуемъ того-же въ будущемъ. Если, же, когда будущее становится прошедшимъ, возникаетъ исключеніе, то данный случай долженъ быть исключенъ изъ области единообразія, а все прочее остается по старому». И затѣмъ (стр. 391). «Опытъ, самъ по себѣ, не можетъ установить всеобщую истину; съ этимъ постулатомъ (единообразія природы) можетъ».

Апріорный характеръ начала причинности или по крайней мѣрѣ апріорные элементы въ немъ признаютъ *Риль*, *Вундтъ*, *Р. Майеръ* и *Гельмгольцъ* (для желающихъ ознакомиться съ новѣйшею исторіею этого понятія можно рекомендовать сочиненіе *Э. Кенига*:

E. Koenig. Die Entwickelung des Causalproblemms in der Philosophie seit Kant. 1890).

[5]) Утверждая, что эмпиризмъ не въ состояніи объяснить субъектъ сознанія, я разумѣю эмпиризмъ послѣдовательный, согласный съ своимъ началомъ, который твердо стоитъ на томъ основоположеніи, что все существующее существуетъ лишь для сознанія, т. е. что esse = percipi. Этотъ эмпиризмъ можно назвать *крайнимъ* въ отличіе отъ *умѣреннаго, непослѣдовательнаго* эмпиризма, представителемъ котораго является *Гербертъ Спенсеръ*, признающій бытіе сверхъопытнаго (непознаваемаго). Для послѣдовательнаго эмпириста субъектъ не объяснимъ, ибо для него всякое бытіе *субъективно*, т. е. дано *мнѣ* и, стало быть, *я* есть условіе всякаго бытія; а коль скоро оно есть *условіе*, то его нельзя объяснить изъ обусловленнаго имъ. *Дж. Ст. Миллъ* съ похвальною добросовѣстностью соглашается, что тожество субъекта, при смѣнѣ его состояній, не объяснимо, и потому говоритъ, что «самою мудрою вещью, какую мы можемъ сдѣлать въ этомъ случаѣ, это—принять необъяснимый фактъ безъ всякой теоріи того, какимъ образомъ онъ можетъ имѣть мѣсто» (Обз. филос. Гамильтона, русск. пер. стр. 201). Колеблющіяся и нерѣшительныя выраженія, въ которыхъ *Бенъ* касается этого предмета, указываютъ по меньшей мѣрѣ на то, что для него вопросъ о возможности эмпирическаго объясненія субъекта не рѣшенъ: «По Юму, говоритъ онъ (M-r James Wards Psychology, Mind, XLIV, 458 и сл.), духъ или душа есть просто «названіе для ряда духовныхъ явленій, которыя образуютъ одинъ индивидуальный духъ». Но такъ какъ мы несомнѣнно существа самосознающія, т. е. знаемъ, что совершается съ нами, какъ пріемниками впечатлѣній и подвергающимися различнымъ воздѣйствіямъ, то какъ можетъ рядъ знать о себѣ? Дѣятельное и предметъ дѣятельности (agent and patient) никогда не бываютъ вмѣстѣ въ одномъ актѣ. Знать и быть знаемымъ должно быть различнымъ. Что касается «ряда состояній, знающаго о себѣ самомъ», то я сознаюсь, что не вижу въ этомъ неопреодолимой трудности. Это можетъ быть фактъ, а можетъ быть не фактъ; это можетъ быть весьма грубое выраженіе для того, къ чему оно примѣняется; но это нисколько не парадоксально, ни самопротиворѣчиво. Безъ сомнѣнія, это не выдвигаетъ возможности самопознанія на первый планъ, что, однако, есть не одно и то-же съ ея отрицаніемъ. Алгебраическій рядъ можетъ безъ всякаго противорѣчія знать о самомъ себѣ (?); единственное, что можно противъ этого возразить, есть отсутствіе въ пользу того фактической очевидности *)

*) Бенъ упускаетъ тутъ изъ виду, что если-бы алгебрическій рядъ зналъ о себѣ, то у него было-бы, значитъ, свое *я* отличное отъ ряда, какъ таковаго.

Мы безъ сомнѣнія прибѣгаемъ для описанія нашего духовнаго устройства къ глаголу, грамматическое подлежащее котораго есть «я» или «мы». Есть-ли это только фигуральное выраженіе, или-же это есть одинъ и единственный способъ описанія явленій? Если это фигура, то она можетъ быть измѣнена; если-же это болѣе чѣмъ фигура, если это есть единственное адекватное описаніе явленія, то мы конечно должны склониться къ выводу г. Уарда, что *есть субъектъ болѣе или менѣе отличный отъ актовъ познанія, чувствованія и дѣйствованія*. Но я, впрочемъ, не убѣжденъ въ абсолютной, неотстранимой необходимости принять такой способъ выраженія». Насколько, однако, *Бенъ* не убѣжденъ и въ противномъ, видно изъ слѣдующихъ дальнѣйшихъ его словъ: «*я принимаю теорію субъекта до времени, съ нѣкоторыми оговорками: во-первыхъ, съ тѣмъ, чтобы она не обратилась въ ядро и убѣжище для мистицизма; во-вторыхъ, чтобы я могъ употреблять ее или оставлять въ сторонѣ, какъ можетъ оказаться удобнѣе*». На какихъ условіяхъ принимаетъ *Бенъ* сказанную теорію—это, конечно, можетъ интересовать лишь тѣхъ, кто признаетъ за нимъ право законодательства въ наукѣ. Для-насъ же интересно лишь сознаніе этого виднаго представителя эмпирической доктрины въ томъ, что одинъ изъ капитальнѣйшихъ вопросовъ ея допускаетъ рѣшеніе въ ту и другую сторону.

Въ своемъ сочиненіи «The principles of psychology» (1890), *Джемсъ*, не довольствуясь уже тѣми колеблющимися и двусмысленными выраженіями, какія мы находимъ у *Милля* и *Бена*, рѣшительно высказывается противъ вывода тожества субъекта изъ сочетанія ощущеній по законамъ ассоціаціи. Взглядъ *Дж.* на этотъ предметъ въ существенныхъ чертахъ совпадаетъ съ ученіемъ *Канта*, ибо, подобно *Канту*, *Дж.* признаетъ, что тожество «я» не есть тожество *сознающей субстанціи* или *души* (I, 342—350), но состоитъ просто въ фактѣ признанія себя мыслію тожественною съ прежними своими состояніями (I, 338 и слѣдующее). Но относясь съ живѣйшимъ одобреніемъ къ такому освобожденію англійской опытной психологіи отъ долго господствовавшихъ въ ней ходячихъ догмъ, пущенныхъ въ ходъ *Юмомъ*, мы не можемъ отнестись съ равнымъ одобреніемъ къ оцѣнкѣ *Джемсомъ* ученія *Канта*, ибо воспроизводя въ существѣ воззрѣнія послѣдняго, *Дж.*, вмѣстѣ съ тѣмъ, подвергаетъ ихъ придирчивой и несправедливой критикѣ (I, 350 и сл.). Безпристрастный читатель «психологіи» *Джемса* никакъ не согласится съ тѣмъ, что его мнѣніе о субъектѣ должно быть помѣщено особо отъ всѣхъ прочихъ, какъ онъ утверждаетъ (I, 371): въ томъ, въ чемъ оно истинно, оно совпадаетъ съ ученіемъ *Канта*, хотя, конечно, послѣднее, именно по своей оригинальности, обос-

новано гораздо глубже, проведено съ большею послѣдовательностью и изложено доказательнѣе, чѣмъ его новѣйшая копія. Главная ошибка *Джемса* заключается въ томъ, что, защищая *формальное* тожество субъекта, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ всячески—но, конечно, тщетно пытается *реализовать* его въ чемъ-либо *чувственномъ*, самъ, однако, утверждая, что при сознаваемомъ тожествѣ мысли всякое *состояніе ея преходяще* (I, 337 и сл.). Если нельзя отожествить «я» съ преходящимъ рядомъ ощущеній, то нельзя сказать о немъ, что оно есть и *преходящая мысль* (ib, 342).

Во избѣжаніе возможныхъ недоразумѣній со стороны читателя при чтеніи моей критики эмпиристическаго ученія о субъектѣ, я нахожу нужнымъ сдѣлать слѣдующія два замѣчанія.

а) Утверждая, что главный матеріалъ, изъ котораго строится наше понятіе *опытнаго субъекта* или *души*, есть ощущеніе усилія, я воздерживаюсь отъ сужденія о томъ, въ чемъ именно состоитъ это ощущеніе, т. е. имѣетъ-ли оно происхожденіе периферическое, или-же (какъ полагаютъ *Бенъ* и *Вундтъ*) есть ощущеніе, возникающее въ центральныхъ частяхъ нервной системы. То или иное рѣшеніе этого вопроса нисколько не измѣняетъ того факта, что *опытно*, какъ *душу*, мы сознаемъ себя преимущественно въ фактѣ *усилія* или *воли*.

Въ русской литературѣ по вопросу объ элементахъ воли я укажу, какъ на заслуживающую вниманія, на статью подъ этимъ заглавіемъ г. *Н. Ланге* въ журналѣ «Вопросы философіи и психологіи» (годъ I. кн. 4-я спец. отд. стр. 1—25). Выводъ автора, что хотѣніе присоединяется къ безсознательному механизму движенія лишь впослѣдствіи, представляется мнѣ правдоподобнымъ. Но отсюда едвали можно вывести, какъ полагаетъ авторъ, что «хотѣніе, какъ сознательный актъ, есть лишь периферическое ощущеніе уже исполненныхъ движеній» (стр. 24). *Покуда* движеніе безсознательно, хотѣнія еще вовсе нѣтъ. Когда-же душа человѣка уже доразвилась до хотѣнія, то послѣднее, хотя-бы оно порвоначально образовалась какъ результатъ уже исполненныхъ движеній, становится по отношенію къ тѣмъ-же движеніямъ, вновь исполняемымъ, субъективнымъ показателемъ ихъ органическихъ условій.

б) Равнымъ образомъ въ настоящемъ изложеніи совершенно оставляется въ сторонѣ вопросъ о томъ, *что такое умопостигаемый или трансцендентальный субъектъ*. Я утверждаю о немъ, покуда, только какъ о сверхъопытномъ условіи всякаго опыта, не предрѣшая вопроса о его природѣ или о выводахъ, которые могутъ быть сдѣланы изъ его понятія. Ошибка *Декарта*, обнаруженная *Кантомъ*, состояла именно въ томъ, что отъ факта *субъекта мысли* онъ прямо заключилъ къ бытію *мыслящаго существа*.

[6]) Такъ какъ *Фрисъ* есть родоначальникъ той вѣтви критической философіи, которая можетъ назваться *психологическою*, то не безъинтересно разсмотрѣть сущность его ученія о внутреннемъ ощущеніи, какъ источникѣ самопознанія *). Внутреннее ощущеніе, по его опредѣленію (N. Kr., I, стр. 74) есть «внутреннее самовоззрѣніе (Selbstanschaung) души въ ея измѣнчивыхъ дѣятельностяхъ и состояніяхъ». «Поэтому внутренняя чувственность есть то-же, что мы обыкновенно называемъ сознаніемъ или опытнымъ сознаніемъ» (76). Для пониманія дѣятельности внутренняго ощущенія надлежитъ имѣть въ виду, что въ нашей душѣ, кромѣ сознательныхъ, есть безсознательныя (смутныя) представленія: первыя даны нашему сознанію непосредственно, вторыя посредственно (77). «Это различіе смутнаго и яснаго въ нашей внутренней дѣятельности вполнѣ объясняетъ намъ, какое мѣсто занимаетъ внутреннее ощущеніе въ нашей душѣ: *оно есть воспріимчивость души, дѣлающая ее способною вновь возводить въ сознаніе извѣстныя свои дѣятельности*» (78). И далѣе: «Кромѣ простаго существованія дѣятельности въ душѣ, требуется еще извѣстная воспріимчивость для того, чтобы мы могли эту дѣятельность сознавать» (с. 79). Въ силу такой способности возводить въ сознаніе дѣйствія души, въ ней возникаетъ *самосознаніе*, т. е. представленіе *я есмь*, представленіе общаго и тожественнаго субъекта всѣхъ душевныхъ состояній. Это представленіе *существуетъ* независимо отъ внутренняго ощущенія, какъ проявленіе самодѣятельности разума, чистаго самосознанія или чистой апперцепціи, которая лежитъ въ основѣ самой чувственности. Сверхчувственный характеръ этого представленія доказывается, по мнѣнію *Ф.*, во-первыхъ, тѣмъ, что «оно относится къ одному внутреннему воспріятію совершенно также, какъ и къ другому, выраженіе для каждаго отдѣльнаго воспріятія есть всегда: я чувствую, я думаю, я хочу и т. д. Такимъ образомъ чистое самосознаніе уже содержится во всякомъ внутреннемъ воспріятіи. Во-вторыхъ, представленіе *я есмь* относится нетолько къ каждому внутреннему воспріятію въ отдѣльности, но также ко всей ихъ совокупности, опредѣляя предметъ одного вмѣстѣ какъ предметъ другого и полагая въ основу всей внутренней дѣятельности *я*, какъ ея тожественный, простой и саморавный субъектъ» (81). Но для того, чтобы это чистое самосознаніе

*) Хотя для полнаго самопознанія *Ф.* считаетъ необходимою, кромѣ внутренняго ощущенія, и разсудочную дѣятельность рефлексіи (Neue Kritik d. Vernunft, 1807; I, стр. 70), но такъ какъ рефлексія не создаетъ своего матеріала, а только обработываетъ его, то онъ самъ считаетъ внутреннее ощущеніе «единственнымъ источникомъ, изъ котораго я могу почерпнуть мое самопознаніе» (ib., стр. 89).

стало предметомъ внутренняго чувства (опытнаго сознанія), оно должно соединиться съ отдѣльными внутренними воспріятіями: «Представленіе *я есмь* не можетъ быть дано душѣ вмѣстѣ съ отдѣльными внутренними воспріятіями, оно имѣетъ мѣсто независимо отъ каждаго изъ нихъ, лежитъ въ основѣ ихъ всѣхъ уже въ самомъ разумѣ, но возводится въ наше сознаніе лишь въ сопровожденіи отдѣльныхъ внутреннихъ воспріятій» (81). Но представленіе *я есмь* или чистое самосознаніе не есть воспріятіе, знакомящее насъ съ своимъ предметомъ, а лишь *неопредѣленное и непосредственное чувство моего существованія*, становящееся воспринимаемымъ *какъ опытное чувство* лишь при опредѣленіи и возбужденіи его тѣмъ или инымъ отдѣльнымъ воспріятіемъ (82). Поэтому въ представленіи *я есмь* не заключается *воспріятія себя самого*: въ немъ дано лишь непосредственное сознаніе моего *существованія*, а *самъ я* при этомъ не воспринимаюсь, но лишь *мыслюсь*. «Предметъ этого сознанія есть *я*, но когда я о немъ мыслю, то тѣмъ самымъ ставлю вообще вещь въ *отношеніе* къ себѣ самой, нисколько не узнавая, *что* это за вещь. Въ чистомъ самосознаніи выражается не то, *что такое я*, но только фактъ, что *я есмь*, поэтому оно не воспріятіе, а представленіе рефлексіи. Въ томъ-то и состоитъ характерное отличіе рефлективнаго знанія отъ нагляднаго, что предметъ перваго данъ не непосредственно, а лишь примысливается черезъ нѣкоторое отношеніе. Если *я*, напримѣръ, вижу тѣнь человѣка, его же не вижу, то конечно можетъ случиться, что я узнаю, кто онъ и гдѣ онъ, но не наглядно, а черезъ рефлексію, посредствомъ отношенія, такъ какъ я воспринимаю не его самого, а лишь его дѣйствіе—тѣнь. Точно также въ «я есмь» предметъ *я* данъ не непосредственно, а лишь чрезъ отношеніе, такъ что мы совсѣмъ не узнаемъ, *что такое* мы» (82—83). «Такимъ образомъ чистое самосознаніе опредѣляетъ свой предметъ лишь чрезъ рефлексію и не приходитъ посредствомъ нея къ опредѣленному познанію, покуда въ какомъ-нибудь отдѣльномъ воспріятіи моей дѣятельности не опредѣляется опытно» (84). Субъектъ чистаго самосознанія есть лишь форма внутренняго самопознанія, пріобрѣтающая содержаніе отъ соединенія съ воспріятіемъ различныхъ душевныхъ дѣятельностей (85). Эта форма вноситъ единство въ многообразіе опытнаго содержанія душевной жизни: послѣднее есть нѣкоторое дѣйствіе, данное «всегда въ отношеніи къ чистому самопознанію, которое содержитъ въ себѣ *я*, какъ дѣятельное, въ отношеніи причины къ этому дѣйствію» (85).

«Организація нашей способности сознавать самихъ себя состоитъ, стало быть, въ слѣдующемъ: *въ основѣ ея лежитъ чистая апперцепція или способность души или разума сознавать самихъ*

себя, но это сознаніе опредѣляется лишь посредствомъ внутренняго ощущенія какъ отдѣльное внутреннее воспріятіе, и лишь посредствомъ этого опытнаго опредѣленія достигаю я до самопознанія» (86). Но какъ совершается этотъ процессъ онагляженія самосознанія черезъ отдѣльныя внутреннія воспріятія? Есть отдѣльное воспріятіе, и есть чистое самосознаніе. Какъ-же соединяются они такъ, чтобы я сознавалъ себя въ этомъ воспріятіи т. е. чтобы оно сознавалось мною какъ наглядное проявленіе дѣятельности моего *я*? *Ф.* рѣшаетъ этотъ вопросъ такъ (86): «я отвѣчаю: чрезъ непосредственное возникновеніе въ душѣ внутренняго ощущенія, въ которомъ я воспринимаю самого себя». Это отношеніе чистаго самосознанія и опытнаго содержанія души есть по *Ф.* просто фактъ, причины котораго уже выходятъ за предѣлы наблюденія (87).

Итакъ по ученію *Ф.* самопознаніе ума можетъ происходить лишь такимъ образомъ, что представленіе нашего *я*, которое само по себѣ, въ чистомъ видѣ, есть лишь *смутное чувство собственнаго бытія* или *чистая форма внутренней чувственности*, соединяется съ содержаніемъ внутренняго воспріятія, при чемъ это представленіе становится *содержательнымъ познаніемъ о себѣ самомъ* какъ о *дѣятельной причинѣ* самыхъ воспріятій (хотя способъ дѣйствія этой причины и остается для насъ невѣдомъ). Но при этомъ возникаетъ слѣдующее затрудненіе: если чистое самосознаніе, представленіе *я есмь*, есть *чистая форма* внутренней чувственности, не имѣющая, слѣдовательно, сама по себѣ, никакого содержанія, то ее нельзя назвать *чувствомъ*, такъ какъ чувство имѣетъ чувственное содержаніе; какъ *чистая* форма, наше *я* не имѣетъ и не можетъ имѣть никакого содержанія, никакой *представимости*: *я есмь* есть не представленіе, но *чистая мысль*, становящаяся представленіемъ лишь въ соединеніи съ чувственнымъ воспріятіемъ. Если-же такъ, то чистое самосознаніе не можетъ *непосредственно удостовѣрять фактъ моего существованія*: ибо будучи лишь чистою, безсодержательною формою, оно само по себѣ ничего не удостовѣряетъ, покуда съ нимъ не соединено какое-либо чувственное содержаніе. Другими словами, если чистое самосознаніе есть чистая форма внутренней чувственности, то наше *я* можетъ быть *непосредственно* дано сознанію лишь въ соединеніи съ этою чувственностью, а когда оно выводится изъ этого соединенія и полагается какъ чистый, сверхъопытный субъектъ, то это уже не непосредственное знаніе, а *выводъ*, *заключеніе* отъ опытнаго къ сверхъопытному, т. е. не опытъ, а умозрѣніе, не *психологія*, а *метафизика*. *Я* какъ трансцендентальный, сверхъопытный субъектъ, отнюдь не можетъ, слѣдовательно, постигаться тѣмъ

процессомъ, какой предполагаетъ *Ф.*, т. е. такъ, что *смутное чувство* объ этомъ *я* становится *опредѣленнымъ* черезъ внутреннее воспріятіе, но процессъ этого постиженія есть *умозрительный выводъ*. Если, какъ справедливо указываетъ *Ф.*, въ *чистомъ* самосознаніи не дано воспріятія себя самого (какъ *чистаго*-же субекта), то этому воспріятію не откуда взяться и въ *опытномъ* самосознаніи: послѣднему данъ лишь *опытный субъектъ*, а чистый субъектъ только *умопостигается* какъ его *сверхъопытное условіе*, никогда не могущее стать предметомъ воспріятія. Поэтому самопознаніе посредствомъ внутренняго воспріятія можетъ служить лишь орудіемъ опытнаго изслѣдованія о явленіяхъ души, а никакъ не того, что *мыслится первымъ* условіемъ и души и внѣшней природы.

[7]) По вопросу о мыслимости сотворенія міра эмпиристы разногласятъ между собою. *Гербертъ Спенсеръ* считаетъ сотвореніе міра немыслимымъ. Сущность его аргументаціи состоитъ въ томъ, что это сотвореніе мы не можемъ себѣ *представить*. Представленіе сотворенія матеріи міра изъ ничего «не можетъ быть осуществлено въ мысли». То-же справедливо и о сотвореніи пространства: «Ибо если пространство сотворено, то ранѣе его не было. Но несуществованіе пространства не можетъ быть представлено никакимъ усиліемъ ума». Наконецъ сотвореніе міра предполагаетъ самосущаго Творца. Но самосуществованіе для насъ также не представимо, какъ и сотвореніе, ибо самосуществующее есть то-же, что безпричинное, а безпричинное есть то-же, что безначальное или вѣчное: но «представленіе существованія въ теченіе безконечнаго прошедшаго включаетъ въ себѣ представленіе самого этого безконечнаго прошедшаго, а это для насъ не возможно». (*Основныя начала* § 11).

Дж. Ст. Миллъ утверждаетъ, напротивъ, что мы въ состояніи *представить* себѣ *начало* и *конецъ* всякаго физическаго существованія (Обз. фил. У. Гамильтона, р. пер. 274 и сл.). Но если такое представленіе возникновенія вещей изъ ничего и уничтоженія ихъ *М.* относитъ ко всякой *отдѣльной* вещи, т. е. хочетъ сказать, что мы можемъ представить себѣ, что ранѣе *не было* или что послѣ *не будетъ* одного изъ окружающихъ насъ предметовъ, а будетъ *вмѣсто него* другой или останется на его мѣстѣ *пустота*, то тутъ еще нѣтъ представленія творенія и уничтоженія. Если-же мнѣніе *М.* понимать такъ, что мы можемъ представить себѣ *начало* и *конецъ всего міра*, отсутствіе чего-либо до міра и послѣ него, то это психологически не вѣрно. Самъ *М.* соглашается, что представить себѣ отсутствіе пространства и времени мы не можемъ. Но представленіе пространства и времени есть непремѣнно представ-

леніе *чего-то* пространственнаго и временнаго: стало быть, *представляя* пространство и время, мы *предполагаемъ* нѣчто *существующее* въ мірѣ.

Согласно излагаемому нами ученію, *Г. Сп.* правъ, отрицая *представимость* сотворенія, но ошибочно заключаетъ отсюда къ его *немыслимости*; *Д. Ст. М.* правъ, утверждая *мыслимость* сотворенія, но ошибается, полагая, что оно *представимо*.

[8]) Сбивчивость и двусмысленность въ изложеніи Критики чистаго разума, подавшія поводъ къ указанному мною недоразумѣнію, заключаются, главнымъ образомъ, въ слѣдующемъ: Во 1-хъ, *Кантъ* дѣйствительно чрезмѣрно выдвинулъ на первый планъ *отрицательную* задачу Критики, вслѣдствіе чего прямымъ ея результатомъ представляется не столько *самопознаніе* ума, сколько доказательство его *ограниченности предметами опыта*. Въ предисловіи ко 2-му изданію Критики *К.* говоритъ: «Спросятъ, что за сокровище оставляемъ мы потомству въ метафизикѣ, очищенной критикою и такимъ образомъ получившей прочное положеніе? При бѣгломъ обзорѣ нашего труда, можетъ быть, замѣтятъ, что польза отъ него только отрицательная и состоитъ въ предостереженіи переступать предѣлы опыта: это первая его заслуга. Но легко убѣдиться и въ положительной, если принять во вниманіе, что сужденія, въ которыхъ разумъ переступаетъ предѣлы опыта, въ сущности, не расширяютъ, а скорѣе сокращаютъ дѣятельность разума: расширяя безъ мѣры предѣлы чувственности, они стѣсняютъ дѣятельность чистаго (практическаго) разума. Поэтому, ограничивая чувственность, критика кажется отрицательной, но устраняя препятствіе, ограничивающее дѣятельность разума, она приноситъ положительную и важную пользу. Послѣдняя станетъ еще очевиднѣе, если убѣдиться, что есть необходимая практическая дѣятельность разума (нравственная), для которой онъ не нуждается ни въ какой теоретической помощи, но, напротивъ, долженъ быть обезпеченъ отъ ея содѣйствія, чтобы не впасть въ противорѣчіе съ самимъ собою». Так. обр., по заявленію самого *К.*, *положительный* результатъ критики лишь *косвенный*— устраненіе препятствій для практическаго разума, а *прямой* ея результатъ только отрицательный. Что-же удивительнаго, если и нынѣ понимаютъ критику *К.* лишь какъ отрицаніе познаваемости сверхъопытнаго, забывая, что она сама съ начала до конца есть *познаніе сверхъопытнаго*, и что *прямой положительный ея результатъ* есть ученіе о той *сверхъопытной причинѣ*, которая называется *умомъ*. Во 2-хъ, именно въ той части критики, гдѣ *К.* разсуждаетъ объ *органѣ самопознанія ума— сверхъопытномъ самосознаніи* (трансцендентальной апперцепціи) онъ безпрестанно сбивается въ терминахъ, сплошь и къ ряду подставляя

вмѣсто «субъекта»—«душу», и сообщая, так. обр., всему этому изслѣдованію ложный видъ изслѣдованія психологическаго, подобнаго тому, какое мы находимъ у *Локка* и *Юма*. Вслѣдствіе того совершенно естественно, что кантова метафизика ума была понята, да и теперь часто понимается, какъ изслѣдованіе о познаніи нашею *душою* того, что есть *внѣ ея*, а законы ума — категоріи — были принимаемы за прирожденныя понятія души. Это пониманіе плоско, но въ такомъ плоскомъ пониманіи своего ученія значительно виновенъ самъ *Кантъ*. Въ 3-хъ, всѣ разсужденія *Канта* о *вещахъ въ себѣ* еще болѣе усиливаютъ такое пониманіе, давая въ то-же время поводъ обвинять *К.* въ противорѣчіи, ибо если эти вещи *существуютъ и причиняютъ* явленія, то, стало-быть, категоріи *бытія* и *причинности*, вопреки требованію критики, можно переносить за предѣлы опыта. Если-бы *К.* болѣе выдвинулъ впередъ положительную сторону своего ученія, то тогда выяснилось-бы, что для него *вещь въ себѣ* есть *умъ въ себѣ*, на который мы вправѣ переносить сказанныя категоріи, а что разнородной уму вещи въ себѣ не существуетъ.

[9]) По мнѣнію *Рида* въ актъ воспріятія входятъ: 1) нѣкоторое понятіе о воспринимаемомъ предметѣ; 2) непреодолимое убѣжденіе и твердая увѣренность въ его дѣйствительномъ существованіи и 3) то, что это убѣжденіе и эта вѣра *непосредственныя, а не производятся разсужденіемъ*. Относительно второго пункта *Ридъ* замѣчаетъ: а) сказанное убѣжденіе возникаетъ всегда, когда воспріятіе достигаетъ такой точности и продолжительности, что мы не сомнѣваемся въ томъ, что воспринимаемъ дѣйствительный предметъ; б) философы, отрицавшіе бытіе воспринимаемыхъ предметовъ, практически всегда руководились убѣжденіемъ въ дѣйствительности этого бытія. Относительно третьяго пункта: «въ нашихъ глазахъ достаточно одного доказательства существованія предмета,—именно, что мы его воспринимаемъ; мы не требуемъ другого доказательства. Когда воспріятіе предписываетъ намъ убѣжденіе, его авторитетъ заключается въ немъ самомъ; оно пренебрегаетъ опираться на какое-либо разсужденіе...». «Никто не старается искать основанія вѣрить въ то, что онъ воспринимаетъ, и прежде, чѣмъ мы способны разсуждать, мы имѣемъ не менѣе довѣрія къ нашимъ чувствамъ, чѣмъ и послѣ; самый невѣжественный дикарь столь-же совершенно убѣжденъ въ дѣйствительности того, что онъ видитъ, слышитъ, осязаетъ, какъ и самый искусный логикъ».

Главный источникъ скептическаго отношенія къ свидѣтельству воспріятія состоитъ, по мнѣнію *Рида*, въ томъ взглядѣ картезіанцевъ и *Локка*, будто мы воспринимаемъ не самыя вещи, а наши субъективныя состоянія, *представленія* или *идеи*. Но: а) эта теорія совер-

шенно противорѣчитъ всеобщему чувству людей, свидѣтельствующему, что мы воспринимаемъ дѣйствительныя вещи; б) самое существованіе предполагаемыхъ представленій, служащихъ предметами воспріятія, не доказывается авторами. Я вижу предметъ, а идеалистъ говоритъ: ты видишь не предметъ, а представленіе, и ссылается въ подтвержденіе своей мысли на то, что человѣкъ можетъ воспроизвести представленіе и по удаленіи предмета. Но это слабое доказательство, ибо я могу сказать и такъ: потому я и могу воспроизвести представленіе, что я видѣлъ самый предметъ; не будь предмета, не было-бы и представленія; в) если эти представленія суть наши основныя, непосредственныя знанія, то они должны быть намъ совершенно извѣстны. Между тѣмъ существуютъ крайнія разногласія относительно ихъ. Одни полагаютъ, что они существуютъ сами по себѣ; другіе помѣщаютъ ихъ въ Божественномъ умѣ, третьи—въ духѣ, четвертые—въ мозгу; г) признаніе этихъ представленій нисколько не объясняетъ дѣятельности познанія, такъ какъ ихъ воспріятіе остается для насъ столь-же не объяснимо, какъ и воспріятіе самыхъ предметовъ; д) эта теорія приводитъ къ послѣдствіямъ, противнымъ здравому смыслу, именно—къ отрицанію бытія вещества и духа. Приведемъ слова самого *Рида*: «Я не думаю, говоритъ онъ, чтобы человѣку было дано понять, какимъ образомъ онъ воспринимаетъ внѣшніе предметы, а также, какимъ образомъ сознаніе удостовѣряетъ его въ томъ, что происходитъ въ немъ самомъ; воспріятіе, сознаніе, память, воображеніе суть простыя и первоначальныя способности нашего духа и первичныя начала нашей природы. Такимъ образомъ, я могъ показать, что теоріи философовъ не достаточны и не основательны; но я не беру на себя предпріятія замѣнить ихъ своею теоріею». «Мы чувствуемъ, что воспріятіе, открывая намъ предметы, заставляетъ насъ вѣрить въ ихъ бытіе, и что эта вѣра не есть плодъ размышленія, но непосредственно связана съ воспріятіемъ. Философы сколько угодно могутъ утруждать себя смѣлыми умозрѣніями по этому поводу, но не въ ихъ власти ни укрѣпить, ни ослабить эту вѣру, ни объяснить, откуда она происходитъ. Въ этомъ отношеніи философъ и пастухъ стоятъ на одномъ уровнѣ: они одинаково довѣряютъ свидѣтельству своихъ чувствъ; и единственное основаніе, которое они могутъ привести, состоитъ въ невозможности не довѣрять».

Рида полагаетъ, что реализмъ, утверждающій, что мы воспринимаемъ *вещи*, а не *идеи*, свободенъ отъ указанныхъ недостатковъ идеализма. Идеализмъ обязанъ доказать, что мы воспринимаемъ идеи, а не вещи, потому что непосредственное сознаніе въ этомъ насъ не убѣждаетъ. Между тѣмъ реализмъ не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ. Правда, и съ точки зрѣнія реализма актъ

воспріятія не понятенъ, реализмъ его не объясняетъ, но это для него и не необходимо. Наше сознаніе утверждаетъ, что воспріятіе существуетъ, и ему больше ничего не нужно. Главное тутъ—довѣріе къ свидѣтельству своихъ чувствъ, которое почерпаетъ свою силу въ томъ фактѣ, что имъ невозможно не довѣрять. Кто сомнѣвается, напр., въ томъ, что мы видимъ *солнце*, а не *идею* солнца! Откуда тутъ возможенъ скептицизмъ? Онъ вытекаетъ изъ смѣшенія въ актѣ воспріятія того, что есть воспріятіе, и того, что не есть воспріятіе, т. е. воспріятія съ ощущеніемъ. Поэтому важно ихъ точно разграничить. *Воспріятіе* предмета соединяется съ *ощущеніемъ* его качествъ. «Ощущеніе есть исключительно то, что я испытываю; его сущность состоитъ въ ощущаемости; когда оно прекращается, его болѣе нѣтъ». Поэтому ощущеніе не содержитъ въ себѣ предмета, отличнаго отъ акта ощущающаго духа. Напротивъ, воспріятіе имѣетъ предметъ внѣ насъ. Опытъ учитъ меня, что ощущеніе запаха возбуждается присутствіемъ розы, и что оно исчезаетъ, когда роза удаляется; начала моей природы заставляютъ меня заключать, что въ розѣ есть свойство, служащее причиною ощущенія. Всякое воспріятіе сопровождается спеціальнымъ ощущеніемъ. Ощущеніе имѣетъ предметомъ *знакъ*, воспріятіе—означаемую *вещь*.

Изъ свойствъ предметовъ одни нами воспринимаются, другія только ощущаются. Первыя суть—такъ названныя Локкомъ—первичныя качества вещей (математическія и механическія свойства), вторыя—вторичныя (цвѣтъ, запахъ и т. п.). Первыя имѣютъ дѣйствительное существованіе, вторыя существуютъ только для насъ. (*Reid.* Essays on the intellectual powers of man, II, гл. V—XVII и XIX).

Возраженія *Рида* противъ теоріи исключительной субъективности воспріятія во многомъ весьма мѣтки, хотя, вслѣдствіе недостаточно глубокаго анализа предмета, у него смѣшаны возраженія цѣнныя съ поверхностными. Главная заслуга *Р.* состоитъ въ различеніи *ощущенія* и *воспріятія*, хотя свойства того и другого опредѣлены имъ неточно; а, вслѣдствіе такого неточнаго опредѣленія, у него получается неточность и въ выводахъ. Воспріятіе, какъ *группа ощущеній, связанная формою ума*, не можетъ имѣть *непосредственнаго* отношенія къ какому-либо *содержанію внѣ познающаго субъекта*, т. к. непосреднственнымъ содержаніемъ воспріятія служитъ *ощущеніе*. Всякій выходъ изъ такой субъективности можетъ совершаться лишь черезъ умозаключеніе по началу причинности. Поэтому *Р.* не правъ, полагая, что мы непосредственно воспринимаемъ *вещи*, если подъ «вещами» разумѣть *вещи въ себѣ*; этого вида идеализма *Р.* не опровергъ. Его возраженія имѣютъ силу лишь противъ того идеализма, который утверждаетъ, что мы

воспринимаемъ первоначально лишь *состоянія нашей души*, а вещественный міръ только строимъ изъ этихъ состояній, и что, слѣдовательно, существуетъ лишь душа, а вещества нѣтъ. Мы воспринимаемъ *ощущенія*; но ощущеніе содержитъ въ себѣ и *духовный* и *вещественный* матеріалъ, впослѣдствіи раздѣляемый нами на *душу* и *тѣло*. Поэтому, если мы воспринимаемъ душу, то воспринимаемъ и вещество, или правильнѣе сказать, воспринимаемъ первичные элементы, изъ которыхъ впослѣдствіи строимъ мыслью ту и другое. Въ этомъ смыслѣ *Р.* правъ, говоря, что воспріятіе имѣетъ предметомъ не наши идеи, а вещи, — только вещи *не въ себѣ*, а *являющіяся*, *опытныя* вещи.

Какъ извѣстно, *Ридъ* былъ основателемъ т. назыв. *философіи здраваго смысла* (названіе шотландской философіи не точно, потому что къ шотландцамъ, по національности, принадлежатъ и *Юмъ*, и оба *Милля*, и *Бенъ*). Въ нынѣшнемъ столѣтіи къ послѣдователямъ *Рида* принадлежалъ *сэръ Уильямъ Гамильтонъ*, который углубилъ ученіе *Рида*, соединивъ его съ нѣкоторыми выводами *Канта*. У *Гамильтона* возраженія противъ идеализма носятъ характеръ болѣе обоснованный сравнительно съ *Ридомъ*. По *Гамильтону*, всякая философія, какъ актъ сознанія, подчиняется законамъ его; слѣдовательно первичные акты сознанія суть первыя посылки философіи. Первичные акты сознанія суть неразложимыя данныя его, далѣе которыхъ мысль проникнуть не можетъ; эти неразложимыя данныя сознанія суть нѣкоторыя его непосредственныя свидѣтельства. Въ самомъ дѣлѣ, сознаніе должно опираться на нѣчто, что оно прямо принимаетъ за фактъ: если не признать, что сознаніе опирается на такія свидѣтельства, то знаніе становится невозможнымъ, ибо никакое доказательство не можетъ идти въ безконечность. Вопросъ, значитъ, въ томъ, чтобы найти эти первичныя посылки сознанія и анализировать ихъ. Разъ это сдѣлано, мы имѣемъ философію, основанную на неоспоримыхъ данныхъ. Сознаніе есть судья безапелляціонный, слѣдовательно всякая философія предполагаетъ, что свидѣтельства сознанія истинны; заблужденія-же происходятъ отъ того, что свидѣтельство неправильно толкуется,— къ непреложному факту сознанія примѣшивается нами нѣчто постороннее. Все, что мы сознаемъ,—справедливо, пока не подвергнется нашему, нерѣдко погрѣшающему, разсужденію (S. W. Hamilton, Lectures on metaphysics, Boston, 1859, 198—199).

Первый интересъ философіи состоитъ, стало быть, въ выясненіи правилъ, на основаніи которыхъ должно пользоваться свидѣтельствами сознанія. Этихъ правилъ *Гамильтонъ* даетъ три (ib., 186—196).

1) Данный фактъ можетъ быть признанъ за фактъ сознанія

лишь тогда, когда онъ вполнѣ первоначаленъ и простъ. Я смотрю на предметъ. Первоначальный фактъ тутъ тотъ, что я при помощи зрительнаго воспріятія узнаю этотъ предметъ. Но къ нему примѣшивается много посторонняго: предметъ тому-то принадлежитъ, онъ находится въ такихъ-то отношеніяхъ къ другимъ предметамъ и т. под. Получается сложная система психическихъ актовъ, которая уже не есть первоначальный фактъ сознанія. Эта комбинація можетъ быть и ошибочна. Возможно анализировать ее до того, чтобы не оставалось сомнѣнія, что къ первоначальному факту ничего не прибавлено, и тогда фактъ будетъ достовѣрнымъ, потому что достовѣрнѣе сознанія ничего нѣтъ.

2) Всѣ факты сознанія должны быть признаваемы безъ сдержанности и колебанія.

3) Ничто не должно быть признаваемо, кромѣ фактовъ сознанія или законныхъ изъ нихъ выводовъ, т. е. такихъ, объемъ которыхъ не выходитъ за предѣлы факта.

Установивъ эти правила, *Гамильтонъ* спрашиваетъ, въ чемъ состоитъ первичный фактъ сознанія? Такой фактъ есть фактъ его *двойственности*. «Если я сосредоточу свое вниманіе на простѣйшемъ актѣ воспріятія, говоритъ онъ, я извлеку изъ этого моего наблюденія непреодолимое убѣжденіе въ двухъ фактахъ, или правильнѣе — двухъ вѣтвяхъ одного и того-же факта: именно, что *я есмь*, и что *существуетъ нѣчто отличное отъ меня...*» «*я* и *не-я*—духъ и матерія не только даны вмѣстѣ, но даны въ абсолютномъ соравенствѣ. Одно не предшествуетъ, ни слѣдуетъ за другимъ, и въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ каждое изъ нихъ равно зависимо и не зависимо отъ другого». Этотъ фактъ сознанія практически признается всѣми, но нѣкоторые примѣшиваютъ къ нему много такого, чего въ немъ нѣтъ. Вслѣдствіе этого получаются различныя философскія теоріи, которыя установляютъ то или другое отношеніе между *я* и *не-я*.

1) Одна часть философовъ поступаетъ наиболѣе здраво: она признаетъ фактъ сознанія во всей его полнотѣ, т. е. признаетъ, что есть *я*, и есть *не-я*. *Гамильтонъ* называетъ это ученіе *естественнымъ реализмомъ* или *естественнымъ дуализмомъ*. Къ числу такихъ философовъ принадлежитъ, между прочимъ, и *Ридъ*.

2) Другая часть философовъ отвергаетъ этотъ фактъ или принимаетъ его не во всей полнотѣ. Не ограничиваясь признаніемъ факта въ его первоначальной простотѣ, эти философы полагаютъ, что его можно привести въ болѣе доказательный видъ, хотя доказательнѣе факта сознанія ничего нѣтъ. Такъ возникаютъ слѣдующія философскія ученія:

а) Признавая фактъ двойственности сознанія, нѣкоторые пола-

гаютъ, однако, возможнымъ безъ противорѣчія утверждать, «что неизвѣстный субъектъ, къ которому относится сознаваемое явленіе, не имѣетъ реальности внѣ этого отношенія, т. е., что все наше знаніе духа или вещества есть лишь сознаніе многоразличныхъ группъ ничѣмъ не обоснованныхъ призраковъ». Это ученіе *Гамильтонъ* называетъ *нигилизмомъ*. Послѣдователемъ нигилизма былъ напр. *Юмъ*.

б) Большинство философовъ, «отвергая непосредственное или интуитивное знаніе внѣшней реальности... держится ученія о посредствующемъ или представляющемъ воспріятіи». Они придумали гипотезу, при помощи которой двойственность объяснима. Въ *я* и *не-я* мы различаемъ только образы, которые такимъ образомъ становятся между познаніемъ и вещью. Это ученіе *Гамильтонъ* называетъ *космотетическимъ идеализмомъ* или *гипотетическимъ дуализмомъ*, потому что оно зиждется на предположеніи, что предметами нашего воспріятія служатъ представленія, а не вещи. Къ послѣдователямъ этого направленія принадлежатъ *Декартъ* и *Локкъ*.

в) Есть философы, которые *отвергаютъ* фактъ двойственности сознанія; это, такъ называемый *монизмъ*. Онъ раздѣляется на: 1) ученіе *абсолютнаго тожества*, основоположеніе котораго состоитъ въ томъ, что *я* и *не-я* даны въ первоначальномъ тожествѣ (*Шеллингъ*); 2) *идеализмъ*, утверждающій, что существуетъ одно только *я*, и что это *я* производитъ изъ себя и *не-я* (*Фихте*), и 3) *матеріализмъ*, который признаетъ самостоятельное существованіе только за *не-я* (ib., 200—207).

Задача *Гамильтона*—защита *естественнаго реализма*. Для этой цѣли онъ подвергаетъ анализу дѣятельность воспріятія, такъ какъ первичный актъ сознанія, изъ признанія котораго исходитъ естественный реализмъ, есть воспріятіе. Уже *Ридъ* доказалъ, что главная причина скептицизма заключается въ смѣшеніи ощущенія съ воспріятіемъ. Но, по мнѣнію *Гамильтона*, *Ридъ* не выяснилъ различія между воспріятіемъ и ощущеніемъ. Оно сводится на различіе *чувства* и *знанія*. «Знаніе *объективно*, т. е. въ немъ наше сознаніе относится къ чему-то отличному отъ настоящаго состоянія самого духа; чувство, напротивъ, *субъективно*, т. е. въ немъ наше сознаніе исключительно ограничено удовольствіемъ или страданіемъ, испытываемымъ мыслящимъ существомъ». Таково-же различіе и между воспріятіемъ и ощущеніемъ. «Воспріятіе—собственно есть сознаніе посредствомъ чувствъ свойствъ предмета познаваемаго, какъ чего-то отличнаго отъ меня; ощущеніе—собственно есть сознаніе субъективнаго чувства удовольствія или страданія, сопровождающаго этотъ познавательный актъ». «Въ актѣ воспріятія я сознаю нѣчто, какъ *меня*, и нѣчто, какъ *не-меня*». Въ воспріятіи

цвѣта напр. является нѣчто, что я познаю въ видѣ этого цвѣта; въ ощущеніи цвѣта является удовольствіе или неудовольствіе. Въ какой мѣрѣ усиливается одинъ изъ этихъ элементовъ, въ той мѣрѣ преобладаетъ или воспріятіе или ощущеніе. Въ актѣ зрѣнія воспріятіе преобладаетъ надъ ощущеніемъ, потому онъ отличается объективнымъ характеромъ и направляется къ познанію разстоянія, протяженія и т. п.; въ дѣятельности вкуса преобладаетъ ощущеніе; при помощи зрѣнія мы познаемъ предметы, при помощи вкуса—чувствуемъ ихъ. Въ связи съ этимъ *Гамильтонъ* установляетъ различіе между первичными и вторичными качествами. Первичныя качества суть математическія и механическія свойства вещей, нѣчто воспринимаемое, но не чувствуемое, объективно-существующее въ вещи; вторичныя качества — цвѣтъ, вкусъ и др.; имъ объективнаго существованія въ предметѣ не приписывается (335—347).

Показавъ, чѣмъ различается воспріятіе и ощущеніе, *Гамильтонъ* замѣчаетъ, что мы должны вѣрить первичному акту сознанія, т. е. должны утверждать, что есть *я* и *не-я*, и притомъ это должно быть признано не посредствомъ доказательствъ, а непосредственно, въ чемъ именно и состоитъ естественный реализмъ.

Противники естественнаго реализма дѣлаютъ противъ него извѣстныя возраженія, которыя *Г.* излагаетъ и опровергаетъ такъ (349—360).

1) «Воспріятіе есть актъ познанія; познаніе есть имманетный актъ духа; предположить познаніе чего-нибудь внѣшняго для духа значитъ предположить выходъ духа изъ самого себя..., но дѣйствіе предполагаетъ существованіе, а ничто не можетъ дѣйствовать тамъ, гдѣ его нѣтъ. Поэтому дѣйствовать внѣ себя значитъ быть внѣ себя, что нелѣпо».

Опроверженіе *Гамильтона*.

а) Если мы не въ состояніи понять, какъ возможенъ фактъ сознанія, то это еще не даетъ намъ повода отрицать его. Какъ первичный или основной фактъ, онъ и долженъ быть непонятенъ, такъ какъ нѣтъ другого, болѣе основнаго факта, изъ котораго его можно было-бы вывести.

б) Если ничто не можетъ дѣйствовать внѣ себя, то никакое дѣйствіе одной вещи на другую невозможно, т. е. вообще въ мірѣ нѣтъ никакого дѣйствія.

в) Философы, отвергая, что *я* непосредственно воспринимаетъ *не-я*, полагаютъ, что сознаваемое нами *не-я* есть не самое *не-я*, а лишь его обманчивый образъ. Но такъ какъ этотъ образъ вызывается дѣйствительнымъ *не-я*, то оказывается, что *не-я* можетъ дѣй-

ствовать тамъ, гдѣ его нѣтъ; т. е. способность, произвольно отнимаемое отъ *я*, столь-же произвольно приписывается *не-я*.

2) Духъ и вещество суть вещи не только различныя, но и діаметрально противоположныя; но непосредственно познающее должно быть родственно по природѣ съ познаваемымъ; поэтому духъ не можетъ непосредственно познавать вещество.

Опроверженіе *Гамильтона*.

а) Это возраженіе голословно. Духъ и вещество разсматриваются или какъ предметы знанія, или какъ субстанціи явленій, существующія за воспріятіемъ этихъ явленій. Въ первомъ случаѣ, насколько они имѣютъ различную роль въ актѣ воспріятія, они различны. Но если подъ духомъ и веществомъ разумѣть, какъ въ данномъ возраженіи, неизвѣстныя намъ субстраты явленій, то объ однородности или разнородности ихъ мы ничего не знаемъ.

б) Что можетъ и чего не можетъ дѣлать духъ, объ этомъ мы не имѣемъ права судить a priori, но можемъ узнавать только изъ опыта. Мнѣніе-же о разнородности познающаго и познаваемаго основано на заранѣе составленномъ предположеніи о невозможности непосредственнаго познанія. Были напротивъ мыслители, которые говорили, что познающее должно быть различно отъ познаваемаго.

в) Опытъ, данный въ первичномъ фактѣ нашего сознанія, удостовѣряетъ, что мы непосредственно различаемъ *я* и *не-я*.

3) Третье возраженіе у *Гамильтона* формируется такъ. Ни вещественный предметъ не можетъ проникнуть въ духъ, ни духъ выйти къ вещественному предмету; слѣдовательно возможно лишь посредственное знаніе послѣдняго чрезъ нѣкоторое представленіе.

Въ опроверженіе его *Гамильтонъ* говоритъ:

а) Воспринимать внѣшній предметъ не значитъ воспринимать его совершенно независимо отъ способностей нашего духа, —не значитъ, что представленіе овеществляется, а вещество одухотворяется; —это значитъ только то, что мы можемъ неизвѣстнымъ намъ способомъ воспринимать вещь въ силу именно познавательной способности нашего духа.

б) При воспріятіи не самые предметы входятъ въ духъ, но духъ воспринимаетъ лишь дѣйствія отъ нихъ, по которымъ утверждаетъ объ ихъ присутствіи и объ ихъ свойствахъ. Съ этой точки зрѣнія сознаніе внѣшнихъ предметовъ не болѣе непонятно, чѣмъ вообще соединеніе духа и тѣла. Если существуетъ второе, то отчего-же не быть первому?

4) Воспринимаемые нами предметы измѣняются въ зависимости отъ условій воспріятія, тогда какъ вещи должны оставаться неизмѣнными. Поэтому мы воспринимаемъ не вещи, а лишь наши собственныя представленія. Такъ напр., смотря на столъ желтаго цвѣта

въ красныхъ очкахъ, мы воспринимаемъ его какъ красный, и, смотря на него издали, мы воспринимаемъ его въ размѣрѣ гораздо меньшемъ дѣйствительнаго. Качества предмета здѣсь не измѣняются, но воспріятія измѣняются отъ условій, при которыхъ они происходятъ и которыя вліяютъ на дѣятельность сознанія, слѣдовательно мы воспринимаемъ не вещи, а свои представленія.

Противъ этого возраженія *Гамильтонъ* говоритъ, что такъ какъ воспріятіе производится дѣйствіемъ вещей на нашъ духъ, то все, что измѣняетъ это дѣйствіе (напр. приближеніе или удаленіе), должно измѣнять и наше воспріятіе. Вообще воспріятіе и не можетъ не измѣняться при измѣненіи условій своихъ. Смотря на небо съ различныхъ пунктовъ, мы воспринимаемъ различное расположеніе звѣздъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ расположеніе ихъ можетъ быть неизмѣнно. Но отсюда еще не слѣдуетъ, что звѣзднаго неба вовсе нѣтъ.

Не ограничиваясь апологіею естественнаго реализма, *Г.* критикуетъ затѣмъ самую теорію представляющаго воспріятія. Эта теорія, какъ гипотеза, говоритъ *Г.*, не удовлетворяетъ тѣмъ научнымъ требованіямъ, которымъ должны удовлетворить гипотезы вообще, а именно (372—366).

1) Гипотеза должна быть необходима для объясненія явленій. Необходима-ли эта гипотеза?

а) Всякій первичный фактъ сознанія не объяснимъ, и потому объяснять его черезъ гипотезу нелѣпо. Слѣдовательно, если двойственность *я* и *не-я* есть первичный фактъ сознанія, то нелѣпо строить для объясненія его идеалистическую гипотезу. Если-же этотъ фактъ не есть первичный фактъ, то онъ опирается на другой фактъ и т. д., пока мы не дойдемъ до первичнаго факта. Слѣдовательно въ конечномъ результатѣ все-таки получится непосредственное свидѣтельство сознанія, котораго гипотеза не принимаетъ.

б) Но если даже этотъ фактъ и требуетъ гипотезы, то данная гипотеза ровно ничего не объясняетъ. «Она предполагаетъ, что нашъ духъ представляетъ себѣ вещь, о которой ничего не знаетъ. Неужели это болѣе понятно, чѣмъ тотъ простой фактъ, что духъ непосредственно знаетъ нѣчто, отличное отъ него?..». Итакъ, данная гипотеза не необходима.

2) Гипотеза не должна ниспровергать то, что она объясняетъ. Данная гипотеза имѣетъ въ виду объяснить фактъ познанія. «Но отрицая свидѣтельство сознанія въ пользу непосредственнаго воспріятія внѣшняго міра, она отрицаетъ достовѣрность сознанія вообще, а достовѣрность сознанія есть условіе возможности какого-бы то ни было знанія». Слѣдовательно гипотеза ниспровергаетъ то, что объясняетъ.

3) Фактъ, къ объясненію котораго гипотеза направляется, долженъ быть дѣйствительный, а не предполагаемый. Данная-же гипотеза отрицаетъ непосредственное соединеніе *я* и *не-я* и вводитъ между ними представленіе, которое, какъ познаваемый духомъ предметъ, есть лишь образъ, замѣщающій или представляющій *не я*, само по себѣ, по гипотезѣ, неизвѣстное. «Но замѣтьте, говоритъ *Г.*, погрѣшность этого пріема. Мы способны только: а) утверждать бытіе внѣшняго міра, по скольку мы знаемъ, что онъ существуетъ и б) утверждать, что одна вещь представляетъ другую, поскольку представляемая вещь извѣстна намъ независимо отъ представленія. Но какъ-же поступаетъ гипотеза представляющаго воспріятія? Она на дѣлѣ превращаетъ фактъ въ гипотезу, а гипотезу въ фактъ. По этой теоріи мы не знаемъ о существованіи внѣшняго міра, если не предположимъ, что то, что мы знаемъ, вѣрно представляется нами, какъ сущее», т. е. если не повѣримъ сознанію. «Поэтому гипотетическій реализмъ не можетъ утверждать фактъ внѣшняго міра иначе, какъ на основаніи факта представленія о немъ...». Но онъ не вѣритъ свидѣтельству сознанія относительно *не-я*. «Такимъ образомъ мы имѣемъ право спросить его, какимъ образомъ онъ знаетъ, что внѣшній міръ дѣйствительно представляется намъ!». На этотъ вопросъ гипотетическій реализмъ можетъ только отвѣчать, «что онъ заключаетъ о существованіи міра по факту представленія о немъ. Но фактъ представленія внѣшняго міра предполагаетъ существованіе этого міра; слѣдовательно мы опять возвращаемся къ тому, изъ чего вышли». Это логическій кругъ. Итакъ гипотеза не имѣетъ дѣйствительнаго факта для объясненія.

4) Гипотеза не должна искажать явленіе, для объясненія котораго она изобрѣтена. «Полное, цѣлое явленіе, которое должно быть объяснено, есть явленіе данное въ сознаніи—непосредственнаго знанія *мною* или духомъ *бытія отличнаго отъ меня*, или духа». Гипотеза разрываетъ это единство нашего *я* и *не-я* на двѣ части: на непосредственное знаніе *мною* и на бытіе чего-то, *отличнаго отъ меня*;—или короче,—на интуицію и на бытіе. Она въ своемъ объясненіи, раздѣляетъ то, что едино.

5) Наконецъ, объясняемый фактъ долженъ быть данъ на опытѣ. Фактъ внѣшняго, непознаваемаго міра превосходитъ всякій опытъ, будучи лишь гипотетическимъ утвержденіемъ теоріи. Слѣдовательно пользоваться имъ для объясненія міра невозможно.

На этихъ основаніяхъ, т. е. какъ въ силу первичнаго факта сознанія, такъ и на основаніи приведеннаго нами разбора, *Г.* утверждаетъ, что мы (неизвѣстнымъ намъ путемъ) воспринимаемъ *вещи*, а не *идеи*. Но при этомъ мы должны различать свойства

вторичныя, существующія только въ представленіи, отъ первичныхъ, существующихъ въ вещахъ.

По поводу приведенныхъ соображеній *Гамильтона* я замѣчу слѣдующее:

1) Ссылка на непосредственное свидѣтельство сознанія убѣдительна лишь въ томъ смыслѣ, что данное состояніе, о которомъ сознаніе свидѣтельствуетъ, должно быть признано дѣйствительно существующимъ для сознанія. Если я сознаю *красный цвѣтъ*, то нѣтъ сомнѣнія, что красный цвѣтъ дѣйствительно существуетъ для сознанія. Поэтому, если сознаніе непосредственно свидѣтельствуетъ о различіи *я* и *не-я*, то это свидѣтельство не подлежитъ спору по своему фактическому содержанію: *я* и *не-я* въ такомъ случаѣ несомнѣнно существуютъ для моего сознанія. Весьма мало правдоподобія, чтобы такое различеніе уже было первоначально въ сознаніи: вѣроятнѣе, что для него въ ощущеніяхъ данъ лишь матеріалъ, изъ котораго умъ впослѣдствіи строитъ понятія *опытныхъ я* и *не-я*. Но такъ какъ это построеніе совершенно *правильное*, то, хотя различіе опытныхъ *я* и *не-я* не первоначальное, тѣмъ не менѣе нѣтъ основанія сомнѣваться въ немъ: эти *я* и *не-я дѣйствительно* намъ даны, *душа* и *внѣшній міръ* дѣйствительно существуютъ, какъ предметы опыта,—это положеніе *Г.* совершенно вѣрно, и понимаемое въ этомъ смыслѣ гамильтоново опроверженіе возраженій противъ естественнаго реализма вполнѣ основательно и убѣдительно.

2) Но какимъ образомъ можетъ непосредственное свидѣтельство сознанія удостовѣрять различіе *сверхъопытныхъ я* и *не-я? Непосредственно* сознавать можно лишь *данныя* сознанія. Оставивъ даже въ сторонѣ *я* для простоты изслѣдованія, ограничимся однимъ вопросомъ о *сверхопытномъ не-я*. Можно-ли утверждать, что мы непосредственно сознаемъ его въ воспріятіи? Согласимся даже съ *Г.*, что не зная сущности сознанія, мы не можемъ категорически отрицать возможность непосредственнаго сознанія сверхъопытнаго *не-я*. Но отсюда еще далеко до утвержденія, что такое сознаніе *дѣйствительно есть*, далеко до *несомнѣнной очевидности* основоположенія *Г.* Если-же оно не несомнѣнно, то выходитъ, что оно нуждается въ доказательствѣ, т. е. что истина его не непосредственно дана сознанію,— съ признаніемъ чего падаетъ все зданіе *естественнаго реализма*, какъ ученія метафизическаго.

3) Если *Г.* не оказался въ силахъ обосновать ученіе естественнаго реализма, то ему все принадлежитъ заслуга весьма мѣткихъ возраженій противъ той теоріи, которую онъ называетъ *космотетическимъ идеализмомъ* или *гипотетическимъ* дуализмомъ, и по которой есть отличная отъ ума и разнородная ему *вещь въ себѣ*, являющаяся уму въ его представленіяхъ. *Г.* справедливо говоритъ,

что для насъ нисколько не болѣе понятно, когда намъ говорятъ, что *мы представляемъ себѣ невѣдомое не-я*, чѣмъ, когда намъ говорятъ, что *въ нашихъ представленіяхъ мы непосредственно знаемъ объ этомъ не-я*. Если такое *не-я* нужно для философіи, то правдоподобнѣе *второе* предположеніе, т. к. оно прямо ссылается на необъяснимое далѣе свойство сознанія, между тѣмъ какъ *первое* сначала говоритъ, что сознанію это *не-я* не можетъ быть дано, а потомъ находитъ его неизвѣстно откуда взявшимся въ сознаніи.

Систематическая защита реализма изложена *Гербертомъ Спенсеромъ* въ его «Основаніяхъ психологіи». Въ пользу реализма онъ приводитъ во-первыхъ, три *предварительныхъ* доказательства (кн. VII, главы VI, VII и VIII). а) *Первый* аргументъ—отъ *первоначальности*. «Какъ въ исторіи расы, такъ и въ исторіи каждаго отдѣльнаго ума, реализмъ есть первоначальная концепція», т. е. люди всегда прямо начинаютъ съ того, что бываютъ твердо убѣждены и не сомнѣваются въ воспріятіи ими самихъ вещей; «лишь послѣ того, какъ реалистическая концепція была достигнута и долго существовала безъ спора, стало возможнымъ образованіе идеалистической концепціи, опирающейся на реалистическую». Такимъ образомъ, реализмъ древнѣе идеализма и есть первоначальное убѣжденіе всего человѣчества. б) *Второй* аргументъ—отъ *простоты*. «Свидѣтельство сознанія, на которое опирается реализмъ, есть-ли непосредственное или посредственное? Если оно непосредственное, то всякое возраженіе устраняется, и спору конецъ. Если-же оно посредственное, то оно подлежитъ сравненію со свидѣтельствомъ сознанія, на которое опирается идеализмъ: это свидѣтельство также посредственное. Если-же они оба посредственныя, то возникаетъ вопросъ—въ чемъ они различаются. И наиболѣе очевидное ихъ различіе оказывается въ томъ, что первое предполагаетъ лишь одинъ посредствующій актъ, тогда какъ второе предполагаетъ цѣлый рядъ посредствующихъ актовъ, изъ которыхъ каждый составленъ въ свою очередь изъ нѣсколькихъ посредствующихъ актовъ». Такимъ образомъ, актъ сознанія, на который опирается реализмъ, проще акта сознанія, служащаго опорою идеализма; а что проще, то и достовѣрнѣе; слѣдовательно сравненіе реализма съ идеализмомъ и въ этомъ отношеніи склоняетъ въ пользу перваго. в) *Третій* аргументъ—отъ *отчетливости*. «Если даже предположить, что тѣ свидѣтельства сознанія, на которыя опираются реализмъ и идеализмъ, одинаковы по степени и силѣ, то все-же окажется, что свидѣтельство реализма дано въ терминахъ высшей возможной отчетливости, тогда какъ свидѣтельство идеализма дано въ терминахъ крайне неотчетливыхъ», потому что терминами реализма служатъ воспріятія, а терминами идеализма—идеи, воспроизводимыя нами.

Такимъ образомъ уже предварительное сравненіе реализма съ идеализмомъ склоняетъ изслѣдователя въ пользу перваго. Впрочемъ, по *Спенсеру*, всѣ эти разсужденія сами по себѣ не могутъ имѣть и не имѣютъ рѣшающаго значенія; они ведутъ только къ тому, чтобы обозрѣть и расчистить поле изслѣдованія; поэтому требуется отыскать прямое доказательство въ пользу реализма. «Доказательства реалистовъ обыкновенно бываютъ не убѣдительны вслѣдствіе того, что они не опираются на нѣкоторую общепризнанную истину, съ которой-бы должны согласиться и идеалисты. Хотя *Ридъ* былъ и правъ въ своемъ убѣжденіи, но онъ не можетъ считаться доказавшимъ его, потому что не обосновалъ его. *Гамильтонъ* поставилъ философію здраваго смысла на болѣе удовлетворительное основаніе. Но хотя онъ привелъ ея ученія въ систематическую форму, онъ не далъ имъ критически-провѣреннаго доказательства. Между приводимыми имъ самоочевидными положеніями находится такое: «Сознаніе должно быть признаваемо достовѣрнымъ, покуда не доказана его ошибочность. Ошибочность сознанія доказана, если его данныя, непосредственно въ самихъ себѣ или посредственно въ ихъ необходимыхъ выводахъ, оказываются взаимно противорѣчивыми».

Но, возражаетъ *Спенсеръ*, скептикъ можетъ весьма основательно заявить, что этотъ критерій не имѣетъ значенія, такъ какъ тѣ выводы, посредствомъ которыхъ доказывается ошибочность сознанія, суть сами дѣйствія сознанія, и такъ какъ, слѣдовательно, должно признать достовѣрность частныхъ дѣйствій сознанія для доказательства общей его ложности. «Быть можетъ, на это возразятъ, что обнаруженіе противорѣчія между данными сознанія во всякомъ случаѣ служитъ оправданіемъ скептицизму; что хотя оно не доказываетъ ложности положенія, но все-же доказываетъ невозможность рѣшить, истинно извѣстное положеніе или ложно. Но дѣло въ томъ, что познаніе противорѣчія между двумя первычными данными сознанія, предполагая установленіе между этими данными извѣстнаго отношенія, есть болѣе сложное дѣйствіе сознанія, чѣмъ познаніе каждаго даннаго самого по себѣ; что недостовѣрность сознанія, если она существуетъ, должна дѣлать сложное познаніе болѣе недостовѣрнымъ, чѣмъ простое; что поэтому сознаніе противорѣчія никогда не можетъ имѣть такого вѣса, какъ каждое изъ тѣхъ первичныхъ данныхъ сознанія, между которыми оно предполагается существующимъ; что поэтому логическій скептицизмъ направляется лишь противъ кажущагося противорѣчія и что слѣдовательно скептицизмъ разрушаетъ самъ себя на первомъ шагу»... (§ 415).

Показавъ, что предположеніе достовѣрности сознанія вообще

не можетъ намъ помочь, и убѣдившись, какъ мы видѣли, что въ самомъ сознаніи долженъ существовать способъ опредѣлять его достовѣрность, мы приходимъ къ тому выводу, что должно быть найдено нѣкоторое *частное* состояніе сознанія, которое достовѣрно сравнительно со всѣми прочими состояніями сознанія. Дѣятельность сознанія бываетъ двухъ родовъ: разсуждающая и воспринимающая, посредственная и непосредственная, причемъ первая опирается на послѣднюю. Понятно, что всякое достовѣрное доказательство въ концѣ концовъ опирается на нѣчто недоказуемое, на нѣкоторый убѣдительный для всѣхъ или всеобщій поступокъ; въ противномъ случаѣ получился-бы безконечный рядъ доказательствъ (§ 418). Какъ же найти этотъ всеобщій постулатъ? *Спенсеръ* беретъ слѣдующій примѣръ. «Если, говоритъ онъ, дотронувшись до какого-нибудь тѣла въ темнотѣ, и въ тотъ-же моментъ получивъ сознаніе чего-то протяженнаго, сопровождающаго сопротивленіе, я пожелаю опредѣлить, выражаетъ-ли предложеніе «то, что сопротивляется, протяженно» познаніе на высшей степени достовѣрности, то какъ я въ этомъ случаѣ поступаю? Я пытаюсь мысленно отдѣлить протяженіе отъ сопротивленія. Я мыслю сопротивленіе и пытаюсь удалить протяженіе изъ мысли. Это мнѣ совершенно не удается. Я не способенъ мыслить отрицаніе предложенія: «все сопротивляющееся протяженно», и моя неудача мыслить это отрицаніе убѣждаетъ меня въ томъ, что вмѣстѣ съ подлежащимъ (нѣчто сопротивляющееся) неизмѣнно существуетъ сказуемое (протяженіе). Поэтому немыслимость отрицанія познанія показываетъ, что ему свойственна высшая степень достовѣрности, есть тотъ критерій, посредствомъ котораго мы убѣждаемся въ его ничѣмъ не превосходимой достовѣрности (§ 426). Итакъ критерій достовѣрности найденъ и состоитъ въ томъ, что если нельзя отдѣлить подлежащее отъ сказуемаго, то познаніе, выражаемое соединеніемъ ихъ, необходимо должно считаться достовѣрнымъ и истиннымъ. Почему-же этотъ простой критерій не убѣдителенъ, почему люди спорятъ о достовѣрности познанія? *Спенсеръ* на это замѣчаетъ, что не должно смѣшивать немыслимое съ невѣроятнымъ. «Такъ, не вѣроятно, чтобы пушечное ядро, брошенное изъ Европы, достигло Америки; но это не немыслимо. Напротивъ, не только не вѣроятно, но не мыслимо, чтобы одна сторона треугольника была равна суммѣ двухъ прочихъ сторонъ. Двѣ стороны треугольника не могутъ быть представлены въ сознаніи равными въ ихъ совокупности третьей сторонѣ безъ разрѣшенія представленія треугольника» (§ 427). Далѣе, по мнѣнію Спенсера, приложеніе критерія немыслимости законно лишь относительно простыхъ предложеній (не грамматически простыхъ, а психически первоначальныхъ). Напримѣръ, сравненіе двухъ прямыхъ линій

есть актъ первоначальный, потому что для этого сравненія требуется только наложить одну линію на другую; для сравненія-же длины ломаной и кривой линіи одного накладыванія ихъ одну на другую не достаточно; поэтому сравненіе этихъ линій есть актъ непервоначальный и выражается сложнымъ предложеніемъ, такъ что критерій немыслимости можно приложить только къ первому акту, ко второму-же онъ не приложимъ (§ 428). Возражаютъ, что приложеніе критерія немыслимости приводитъ однако иногда къ ошибкамъ. На это нужно сказать, что какъ извѣстное вычисленіе, напримѣръ $6 \times 6 = 36$, нисколько не теряетъ въ своей истинности отъ ошибокъ людей, такъ и истинность критерія немыслимости нисколько не страдаетъ отъ невнимательности его приложенія. Критерій немыслимости, при всей его погрѣшаемости, есть наилучшій критерій, внимательное употребленіе котораго всегда можетъ приводить къ истинѣ (§ 429). Право употребленія критерія немыслимости опирается на самую природу человѣка. Жизнь человѣка есть постоянное приспособленіе внутреннихъ отправленій къ окружающей природѣ, и мысль есть такая дѣятельность человѣка, которая установляетъ это соотвѣтствіе человѣческаго познанія и природы. «Если существуютъ безусловныя единообразія въ природѣ, если эти единообразія производятъ, какъ то должно быть, безусловныя единообразія въ нашемъ опытѣ и дѣлаютъ насъ неспособными мыслить ихъ отрицаніе,—то, соотвѣтственно каждому безусловному единообразію въ природѣ, обычно повторяющемуся въ нашемъ опытѣ, должно существовать убѣжденіе, отрицаніе котораго не мыслимо, и которое безусловно истинно» (§ 430).

Всеобщій постулатъ прилагается далѣе тѣмъ безошибочнѣе, чѣмъ это приложеніе совершается меньшее число разъ. Напримѣръ всякій счетъ есть прикладываніе одного числа къ другому. Понятно, что чѣмъ меньше прикладываемыхъ одинъ къ другому членовъ, тѣмъ менѣе возможность ошибки. Отсюда для нахожденія истинъ необходимыхъ нужно подвергнуть ихъ троякому испытанію: 1) дѣйствительно-ли нераздѣлимъ субъектъ отъ предиката? 2) простая это, или сложная истина? и 3) примѣненіе къ ней всеобщаго постулата совершается-ли единожды или многократно? Если мы приложимъ эти требованія къ убѣжденію въ существованіи внѣшняго міра, то увидимъ, что фактъ существованія внѣшняго міра не подлежитъ сомнѣнію даже у скептиковъ. А именно: 1) *Юмъ* отрицаетъ доказуемость внѣшняго міра, но не оспариваетъ вѣры въ его существованіе,—не отдѣляетъ субъекта отъ предиката. 2) Это убѣжденіе по *Спенсеру* первоначальное и какъ первоначальное не требуетъ длиннаго ряда выводовъ и построеній, слѣдовательно имѣетъ высшую степень вѣроятности. 3) Приложеніе всеобщаго постулата

къ этому убѣжденію требуется лишь однократное. (Кн. VII, гл. XIII).

Однако, существуетъ антиреалистическая гипотеза, которая указываетъ на тотъ фактъ, что когда мы утверждаемъ бытіе вещей внѣ насъ, то выходимъ за предѣлы нашего сознанія, и ставитъ вопросъ, какъ это возможно. Но указывая на этотъ фактъ, сама сказанная гипотеза впадаетъ въ противорѣчія. «Въ числѣ многихъ ея противорѣчій существуетъ противорѣчіе между утвержденіемъ, что сознаніе не можетъ быть превзойдено, и утвержденіемъ, что не существуетъ ничего за предѣлами сознанія. Если мы не можемъ знать ничего о томъ, что за предѣлами сознанія, то чѣмъ можетъ быть намъ внушено такого рода утвержденіе или отрицаніе, и даже какъ можетъ быть образовано это отрицаніе въ мысли? Самое положеніе, что сознанія о томъ, что находится за его предѣлами, не можетъ быть, допустимо лишь при представленіи границы, и слѣдовательно предполагаетъ родъ сознанія о томъ, что находится за этими границами... Поэтому, одно изъ двухъ—или объективное бытіе можетъ быть познано иначе, чѣмъ въ видѣ состоянія сознанія, а допустить это—значитъ допустить все;—или какъ доказательство, такъ и опроверженіе объективнаго бытія не можетъ быть дано иначе, какъ въ состояніяхъ сознанія. И въ этомъ случаѣ, если состоянія сознанія считаются пригодными для опроверженія, они должны считаться пригодными и для доказательства. Иначе весь вопросъ заранѣе предрѣшается чрезъ признаніе нашей способности дать на него отрицательный отвѣтъ и отрицаніе способности дать положительный отвѣтъ» (§ 442).

Затѣмъ *Спенсеръ* продолжаетъ: «Какъ ни загадочно кажется сознаніе о чемъ-то, что находится за предѣлами сознанія; но изслѣдователь находитъ, что онъ утверждаетъ реальность этого нѣчто въ силу верховнаго закона—онъ принужденъ это дѣлать. Существуетъ нерасторжимая связь между тѣми живыми и опредѣленными состояніями сознанія, которыя извѣстны, какъ ощущенія, и неопредѣленнымъ сознаніемъ, представляющимъ намъ родъ бытія за предѣлами сознанія и отдѣльнаго отъ него. Если человѣкъ беретъ вилку и кладетъ пищу въ ротъ, то онъ бываетъ совершенно не способенъ изгнать изъ ума понятіе чего-то, сопротивляющагося употребляемой имъ силѣ, и онъ не можетъ уничтожить зарождающуюся въ немъ мысль о независимомъ существованіи, отдѣльномъ отъ его языка и нёба и сообщающемъ ему то ощущеніе вкуса, которое онъ не способенъ произвести въ сознаніи своею дѣятельностью. Хотя критическое самоизслѣдованіе показываетъ ему, что онъ не можетъ знать, что это такое, лежащее за его предѣлами, и хотя онъ заключаетъ, что, такъ какъ никто не способенъ сказать

ему, что это такое, то это не болѣе, какъ фикція; тѣмъ не менѣе онъ убѣждается, что это самоизслѣдованіе совершенно не способно искоренить сознаніе этого нѣчто, какъ реальности». Слѣдовательно мы имѣемъ тутъ дѣло съ невозможностью раздѣлить части сужденія. Итакъ сужденіе о внѣшнемъ бытіи не можетъ быть отрицаемо. (§ 448). Но надо выяснить, насколько это сужденіе первоначально? Для рѣшенія этого вопроса *С.* даетъ исторію раздѣленія въ нашемъ сознаніи понятій субъекта и объекта (Кн. VII, гл. XVI, XVII и XVIII).

Представимъ себѣ человѣка, вполнѣ пассивно относящагося къ воспріятіямъ. При этомъ предметы его сознанія раздѣлятся на двѣ группы: *ясныя* или ощущенія и *смутныя* или представленія. Ясныя суть *оригиналы*, смутныя—*копіи* ихъ. Мы вообразили пассивнаго человѣка, но такъ какъ у человѣка есть *воля*, то она не остается въ бездѣйствіи, а вліяетъ на его представленія, измѣняя ихъ въ *качествѣ* и въ *группировкѣ*, надъ ощущеніями-же оказывается безсильною. Представленія зависятъ отъ воли даже и въ своемъ *порядкѣ* и *послѣдовательности*. Затѣмъ, ощущенія *независимы отъ представленій*. Если посадимъ человѣка на берегу моря, то онъ будетъ ощущать сегодня то-же, что и вчера. Что-же касается представленій, то они только отчасти независимы отъ ощущеній: одни изъ нихъ независимы, потому что возникаютъ въ насъ неизвѣстно откуда, а другія зависятъ отъ ощущенія. Спрашивая себя, почему ощущенія независимы отъ представленій, а представленія одни зависимы отъ ощущеній, другія-же независимы, мы приходимъ къ заключенію, что ощущенія имѣютъ законъ образованія въ себѣ самихъ, а представленія отчасти внѣ себя, отчасти въ себѣ. Наконецъ, представленія отличаются отъ ощущеній еще тѣмъ, что послѣднія составляютъ цѣлое неизвѣстнаго объема, первыя-же составляютъ цѣлое, ограниченное тѣмъ, что называютъ *памятью*. Когда я сознаю всѣ эти отличія, то у меня получится различеніе *субъекта* и *объекта*, *я* и *не-я*.

Если мы присоединимъ къ познанію актъ дѣятельности, то, кромѣ группъ ощущеній и представленій, еще является чувство удовольствія или неудовольствія. Къ какому изъ указанныхъ двухъ разрядовъ относятся чувства? По живости своей къ ощущеніямъ, но по связи съ прочими состояніями сознанія къ представленіямъ. Чрезъ чувства въ постоянную связь съ субъектомъ вступаетъ опредѣленная часть объекта, которая образуетъ мое тѣло. Объектъ распадается такимъ образомъ на двѣ части: одну смѣняющуюся, другую несмѣняющуюся, первая образуетъ предметы *внѣ меня*, вторая—*мое тѣло*. При этомъ съ воспріятіями моего тѣла постоянно сочетается *чувство усилія*. Напр. я поворачиваю голову—и вижу

пейзажъ, еще поворачиваю—и вижу другой и т. д. Совокупность воспріятій мѣняется, но не мѣняется лишь чувство производимаго мною усилія. Такимъ образомъ разрядъ объективныхъ состояній дѣлится на смѣняющіеся, т. е. *предметы* (лѣса, рощи, горы и пр.) и на состоянія несмѣняющіеся, т. е. мое *тѣло*.

Главное свойство послѣдняго есть *сопротивленіе*. Я беру одною рукою другую руку — и ощущаю сопротивленіе активное и пассивное. Если вмѣсто своей я беру чужую, то испытываю чувство давленія, оказываемое ею на меня. Слѣдовательно я переношу и на чужую руку свойство своей руки, т. е. чужая рука также есть нѣкоторая сила, противная моей рукѣ. Такимъ-же путемъ я приписываю сопротивленіе вообще предметамъ внѣшняго міра. «Отсюда ясный аггрегатъ (т. е. объектъ) начинается мыслиться не только, какъ независимый отъ смутнаго (т. е. субъекта), но какъ источникъ силы... И это соединеніе независимости, постоянства и силы мы называемъ *веществомъ*... Какъ объектъ есть невѣдомая постоянная *связь*, которая сама никогда не бываетъ явленіемъ, но есть то, что связываетъ явленія вмѣстѣ, такъ и субъектъ есть невѣдомая, постоянная связь, которая сама никогда не есть состояніе сознанія, но связываетъ состоянія сознанія вмѣстѣ». У насъ при пассивномъ состояніи уже является раздѣленіе субъекта и объекта, и чрезъ сопротивленіе, которое мы испытываемъ на собственномъ тѣлѣ, мы начинаемъ мыслить ихъ какъ независимыя силы. Слѣдовательно являются двѣ силы: субъективная и объективная, и весь міръ такимъ образомъ дѣлится на два порядка: субъективный и объективный.

Свое ученіе самъ Спенсеръ называетъ *преобразованнымъ реализмомъ*. Предметы внѣшняго міра дѣйствительно существуютъ; мы имѣемъ неискоренимое свидѣтельство сознанія въ пользу реальности ихъ по *бытію*. Но *свойства*, воспринимаемыя нами въ предметахъ, не имѣютъ реальности: мы не знаемъ, каковы они внѣ нашего сознанія; вѣсъ, сопротивленіе, плотность, какъ и всѣ вообще свойства вещей, суть субъективныя состоянія, производимыя объективными дѣятелями. Такимъ образомъ *преобразованный реализмъ* Спенсера есть въ то-же время и *антиреализмъ*, такъ какъ этимъ ученіемъ отрицается реальность предметовъ по свойствамъ. Въ нашемъ сознаніи предметъ отражается не такимъ, каковъ онъ есть; но сознаніе лишь неотразимо свидѣтельствуетъ, что онъ *есть*, существуетъ *объективно* (Гл. XIX).

Очевидно, что центральнымъ пунктомъ въ ученіи *Спенсера* является ученіе о всеобщемъ постулатѣ—о необходимости признавать за истинныя тѣ сужденія, въ которыхъ связь между подлежащимъ и сказуемымъ не можетъ быть уничтожена никакими усиліями; это

суть сужденія, отрицаніе которыхъ не представимо, слѣдовательно не мыслимо. *Спенсеръ* такимъ образомъ, отожествляетъ *немыслимость* и *непредставимость*, и для него *критерій немыслимости есть критерій непредставимости.* Мы видѣли, что это отожествленіе немыслимаго съ непредставимымъ и мыслимаго съ представимымъ не выдерживаетъ критики.

Непредставимость есть механическая, а немыслимость—логическая нерасторжимость субъекта и предиката.

Спенсеръ, такъ сказать, *овеществилъ* немыслимость, считая немыслимымъ то, что не представимо, а не то, что содержитъ въ себѣ логическое противорѣчіе. Именно къ логическому противорѣчію, а вовсе не къ непредставимости, сводятся всѣ примѣры, которые *Гербертъ Спенсеръ* приводитъ для доказательства своего опредѣленія немыслимости. Такъ, немыслимость отрицанія математическихъ истинъ, по *Спенсеру*, состоитъ въ непредставимости этого отрицанія. Положеніе:—«двѣ линіи треугольника короче третьей»—не мыслимо, по его мнѣнію, потому, что не представимо. На это нужно замѣтить, что сравненіе сторонъ треугольника не дано въ самомъ представленіи треугольника, а есть уже послѣдующій актъ логической дѣятельности. Немыслимость отрицанія математической истины,—что въ треугольникѣ двѣ стороны больше третьей,—состоитъ въ томъ, что отрицаніе этой истины («двѣ стороны меньше третьей») ведетъ къ логическому противорѣчію (—прямая линія, т. е. кратчайшее разстояніе между двумя точками, длиннѣе ломаной, соединяющей эти-же точки). О другомъ примѣрѣ *Спенсера* уже сказано достаточно въ текстѣ.

Но если даже допустить, что *Гербертъ Спенсеръ* правильно толкуетъ начало немыслимости, то приложеніе этого начала у него нельзя считать достаточно обоснованнымъ. Онъ заявляетъ, что критерій немыслимости приложимъ только къ простымъ сужденіямъ. Однако, если мы обратимъ вниманіе на излагаемую *Спенсеромъ* исторію раздѣленія субъекта и объекта въ сознаніи, то сужденіе о реальности предметовъ воспріятія вовсе не окажется простымъ. Спенсерово ученіе объ этомъ предметѣ на дѣлѣ мало отличается отъ ученія *Юма*. *Юмъ* всю область сознанія раздѣляетъ на двѣ части: на ясныя состоянія (*впечатлѣнія*) и смутныя (*идеи*). Такое-же дѣленіе и у *Спенсера*. Изъ впечатлѣній строится объектъ, изъ представленій—субъектъ. Но является вопросъ: это различіе объекта и субъекта есть-ли первичное или производное? Судя по *Спенсеру*, оно—производное, такъ какъ предполагаетъ продолжительную работу ума надъ даннымъ сознанію матеріаломъ.

[10]) Особый своеобразный видъ до-кантовскаго спиритуализма, находящій себѣ и нынѣ послѣдователей, представляется намъ въ

*

монадологіи Лейбница. Признавая необходимымъ, чтобы все сложное состояло изъ простого, *Л.* въ основу всего существующаго полагаетъ простыя субстанціи или *монады*, которыя, какъ простыя, *не дѣлимы* и потому не имѣютъ частей, слѣдовательно не пространственны (La monadologie въ Oeuvres phil. de L. éd. P. Janet, II, 1866, стр. 594, §§ 2 и 3). По своей полной простотѣ монады не могутъ подвергаться какому-либо дѣйствію извнѣ (7). Поэтому всѣ состоянія монады развиваются изъ нея самой, ея собственною силою (11), причемъ разнообразіе состояній должно сопрягаться въ монадѣ съ ея единствомъ или простотою (13). Преходящее состояніе единой и простой субстанціи есть *воспріятіе* (перцепція, 14), а дѣйствіе внутренняго начала, обусловливающее смѣну воспріятій, можетъ быть названо *влеченіемъ* (аппетиція, 15). Ни то, ни другое, по непротяженности монады, не можетъ происходить по основаніямъ механическимъ (17). Если все то, что имѣетъ воспріятіе и влеченія въ самомъ общемъ значеніи этихъ словъ, называть душою, то монада есть *душа* (19). Хотя *Л.* и предпочитаетъ употреблять терминъ «душа» въ болѣе частномъ значеніи слова, для обозначенія лишь такихъ монадъ, которыя обладаютъ отчетливыми воспріятіями и памятью (19), но очевидно, что всякая монада есть для него сила, имѣющая духовную или психическую природу.

Ученіе *Л.* вызываетъ, однако, слѣдующія соображенія: а) Если монада совершенно проста, то въ ней не можетъ быть и разнообразія внутреннихъ состояній, потому что не видно, почему разнообразіе частей въ пространствѣ не совмѣстимо съ единствомъ монады, а разнообразіе частей во времени—совмѣстимо. Послѣдовательные монадологи (каковъ, напримѣръ, *Гербартъ*) должны отрицать возможность какого-бы то ни было измѣненія монады, а при этомъ ея психическій характеръ также отрицается, какъ и вещественный. б) Если въ монадѣ есть внутреннія состоянія, то уподобленіе ихъ воспріятіямъ и влеченіямъ души совершенно голословно. в) Монады не могутъ дѣйствовать одна на другую. Ихъ порядокъ (гармонія) установленъ Богомъ. Итакъ надъ монадами есть Богъ. Дѣйствіе монады на монаду не возможно, но дѣйствіе Бога на монаду возможно. Какою силою? Очевидно не тою-же силою, какую мы признаемъ въ самой монадѣ, т. е. не *психическою*, ибо эта сила не дѣйствуетъ внѣ себя. Слѣдовательно, первая, сверхъестественная, все создавшая и все образовавшая сила не есть сила психическаго характера; а такое признаніе уничтожаетъ метафизику спиритуализма.

Если есть надобность цитировать въ частности тѣ мѣста, въ которыхъ *Шопенгауеръ* съ наибольшею рельефностью выражаетъ свои взгляды, то я укажу на «Welt als Wille und Vorstellung»

изд. 3-е, I, стр. 14, 118, 131, 134, 144, 152, 218, 517; II, 220, 372, 563, 568).

Опредѣляя, подобно *Шопенгауэру*, вещь въ себѣ аттрибутомъ *воли* (хотя, въ отличіе отъ *Ш.*, приписывая в. въ с. также и представленіе), *Гартманъ*, повидимому, не можетъ быть, однако, отнесенъ къ тому разряду реалистовъ, о которомъ у насъ идетъ теперь рѣчь, такъ какъ, по его мнѣнію, убѣжденіе въ бытіи вещи въ себѣ возникаетъ не непосредственно, но является результатомъ *умозаключенія по началу причинности*. По его заявленію «трансцендентальный идеализмъ и трансцендентальный реализмъ (защищаемое имъ ученіе) согласуются въ томъ, что оба они отвергаютъ непосредственную познаваемость вещи въ себѣ» (Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, стр. 113)» «Трансцендентальный реализмъ вѣритъ, что, при воспріятіи предмета своего воспріятія, онъ посредственно узнаетъ нѣчто о вещахъ въ себѣ, къ которымъ онъ трансцендентально относитъ эти предметы, какъ къ ихъ трансцендентнымъ причинамъ» (стр. 117). По ученію *Г.*, къ предметамъ воспріятія «я логически принужденъ *примышлять* трансцендентную причину и именно понимать эту трансцендентную причину, какъ вещь въ себѣ, къ которой я трансцендентально отношу предметъ воспріятія (стр. 119)». Этотъ взглядъ *Гартмана* совершенно правиленъ, и если-бы названный авторъ проводилъ его вполнѣ послѣдовательно, то онъ не сталъ-бы утверждать, что вещь въ себѣ есть (соединенная съ представленіемъ) *воля*: ибо коль скоро *вещь въ себѣ нами не воспринимается*, то по требованію логики—*ничто воспринимаемое нами не есть вещь въ себѣ*, стало быть, и воспринимаемая нами воля не есть такая вещь. Между тѣмъ *Г.* говоритъ: «Я чувствую себя принужденнымъ примышливать трансцендентную причину къ моему ощущенію потому, что мое ощущеніе есть нѣчто возникшее не по моей волѣ (Etwas von mir nicht Gewolltes), вынужденное отъ меня, что я чувствую его какъ конечный членъ столкновенія между нѣкоторою чужою волею и моею собственною волею. Подавленіе моей воли въ этомъ столкновеніи двухъ воль логически принуждаетъ меня признать трансцендентную причинность чужой воли; стало быть, чувство не подчиняющагося моей волѣ принужденія заставляетъ прилагать логическую категорію причинности. Я не чувствую непосредственно чужой воли, но я чувствую непосредственно лишь гнетъ вторженія въ мою собственную субъективность; я лишь безсознательно умозаключаю къ чужому динамическому вліянію, т. е. безсознательно прилагаю категорію причинности въ трансцендентальномъ смыслѣ. Истинно или ложно такое приложеніе,—это остается открытымъ вопросомъ; я знаю только, что духовная организація неотвратимо

принуждаетъ меня къ этому трансцендентальному приложенію, что это основанное на чувствѣ столкновенія воль употребленіе категорій есть самый элементарный случай, какъ-бы первоначальное явленіе (das Urphänomen) всякаго трансцендентальнаго ихъ употребленія, и что всѣ прочіе случаи какого-либо иного трансцендентальнаго употребленія категорій опираются на этотъ случай, какъ на ихъ неизбѣжное предположеніе, и безъ этого первичнаго явленія оказались-бы висящими на воздухѣ. Не довольно того, чтобы въ моей духовной организаціи были заложены возможность и стремленіе къ раскрытію (Entfaltung) категорій, но для этого требуется также извѣстная апріорная связь стремленія къ такому раскрытію съ извѣстными признаками (значками категорій), дабы раскрытіе и приложеніе категорій совершалось не произвольно, какъ придется, но согласно съ требованіями чувственности и истины. Такія вспомогательныя условія для раскрытія и приложенія всѣхъ прочихъ категорій заключаются единственно въ результатѣ трансцендентальнаго приложенія категоріи причинности; а для послѣдней поводомъ къ раскрытію и приложенію (значкомъ категоріи) служитъ чувствуемый гнетъ непроизводимаго нашею волею ощущенія, представленія или воспріятія, который непроизвольно и *a priori* понимается нами, какъ динамическій гнетъ чужой воли» (119—120).

Если вникнуть внимательно въ это разсужденіе *Гартмана*, то оказывается, что, основывая познаніе вещи въ себѣ на умозаключеніи, онъ самое это умозаключеніе основываетъ на такихъ-же первичныхъ непосредственныхъ внушеніяхъ, какія мы находимъ, напримѣръ, у шотландскихъ реалистовъ и *Герберта Спенсера*. Сказанное умозаключеніе вызывается, по *Г.*, *гнетомъ чужой воли, чувствуемымъ мною при ощущеніи*: стало быть, предварительно умозаключенія къ вещи въ себѣ, какъ къ волѣ, у меня, уже при ощущеніи, есть понятіе о чуждой мнѣ волѣ, т. е. именно *объ этой-же вещи въ себѣ*. Для чего-же нужно еще *умозаключать* къ ней, когда она и такъ дана? Для того, говоритъ *Г.*, что «я не чувствую *непосредственно* чужой воли, но чувствую непосредственно лишь гнетъ вторженія въ мою субъективность»; къ чужой-же *волѣ* приходится, поэтому, лишь умозаключать. Не почему-же я считаю себя въ правѣ заключать, что это вторгающееся въ мою субъективность *чужое* есть *воля*? Ясно, что для этого я долженъ приписать сначала своей собственной, *воспринимаемой* мною, волѣ характеръ вещи въ себѣ, чтобы, по аналогіи съ нею, заключать о природѣ вещи въ себѣ внѣ меня. Стало быть, основою трансцендентальнаго реализма *Г.*, если этотъ реализмъ долженъ опредѣлять вещь въ себѣ, какъ волю, является все-таки, какъ и у *Шопенгауера*, непосредственное свидѣтельство внутренняго воспріятія.

Но и независимо отъ ученія о волѣ, трансцендентальный, апріорный характеръ реалистическаго взгляда *Г.*, какъ видно изъ приведенной нами выписки, далеко не выдержанъ. Умозаключеніе къ трансцендентной (сверхъопытной) причинѣ есть, по *Гартману*, *безсознательный* актъ ума, опирающійся на нашу *духовную организацію*, объ истинѣ или ложности котораго мы заранѣе ничего не можемъ сказать, и который, вмѣстѣ съ тѣмъ, служитъ основаніемъ всякаго трансцендентальнаго употребленія категорій, т. е., значитъ, всей метафизики. Такимъ образомъ *Г.* уже *предварительно* признаетъ, за *предѣлами сознанія*, нѣкоторую *духовную организацію*, т. е. нѣкоторую *вещь въ себѣ*, признаетъ, очевидно, на основаніи *непосредственнаго свидѣтельства внутренняго опыта*, такъ какъ для *умозаключенія* къ ней у насъ не имѣется никакой посылки. Эта вещь въ себѣ устроена такимъ образомъ, что въ ней необходимо, a priori, возникаютъ умозаключенія о причинѣ внѣ ея, не имѣющія, однако, самоочевидной достовѣрности, вслѣдствіе чего, конечно, лишена такой достовѣрности и (основанная на этихъ умозаключеніяхъ) вся прочая метафизика. Такимъ образомъ получается какъ-бы *два ученія о вещахъ въ себѣ*: одно—непосредственное и достовѣрное о нашей безсознательной духовной организаціи, и другое—состоящее изъ недостовѣрныхъ апріорныхъ заключеній этой самой организаціи о томъ, что находится внѣ ея. *Первоосновы* гартманова реализма ничѣмъ не оправдываютъ, стало быть, его названія «трансцендентальный»; вопреки своимъ притязаніямъ онъ является также реализмомъ эмпирическимъ и подлежитъ приведеннымъ противъ послѣдняго возраженіямъ.

Къ тому-же разряду ученій относится и ученіе *Вундта*, излагаемое въ его *System der Philosophie* (Leipzig, 1889), не смотря на точки соприкосновенія, представляемыя имъ отчасти съ крайнимъ эмпиризмомъ, отчасти съ реализмомъ шотландской школы и *Герберта Спенсера*, отчасти съ тѣмъ, что *Гартманъ* называетъ трансцендентальнымъ реализмомъ. Съ крайнимъ эмпиризмомъ *В.* согласуется въ отрицаніи *вещи въ себѣ*, поскольку въ ней нѣтъ никакихъ чувственныхъ, представимыхъ признаковъ. Предположеніе такой «вещи въ себѣ», какъ причины нашихъ представленій, онъ считаетъ грубымъ заблужденіемъ, «такъ какъ при причинѣ и дѣйствіи всегда идетъ рѣчь объ отношеніи однородныхъ членовъ одного цѣлаго, а никакъ не объ отношеніи двухъ диспаратныхъ понятій» (стр. 95). Но отрицая такую «вещь въ себѣ», *В.* не менѣе рѣзко отрицаетъ и односторонній субъективизмъ, по которому воспріятіе имѣетъ дѣло не съ самыми вещами, а только съ нашими представленіями. *Представленіе* и его *объектъ* даны изначала вмѣстѣ: «объектъ отъ представленія и представленіе отъ объекта

никогда не отдѣлимы. Независимо отъ нашей представляющей дѣятельности нѣтъ объектовъ» (стр. 93). «По истинѣ подъ объектомъ, который не есть представленіе, и который никогда даже не представимъ, никто не можетъ ничего мыслить... Но то-же самое относится и къ представленію, отъ котораго мы отнимаемъ признакъ объекта» (стр. 94). Ни субъектъ не первоначальнѣе объекта, ни объектъ — субъекта, но оба они даны въ представленіи (стр. 96); поэтому въ первоначальномъ актѣ познанія дано единство мышленія и бытія (стр. 91). Если затѣмъ возникаетъ раздѣленіе субъекта и объекта, то лишь потому, что ступень *воспринимающаго познанія* смѣняется ступенью познанія *рефлектирующаго* или *разсудочнаго*, которая раздѣляетъ въ *понятіи* то, что наглядно не раздѣлимо. «То свойство познанія, по которому оно приписываетъ реальное значеніе представленіямъ и ихъ отношеніямъ, соединяется первоначально со всякимъ мышленіемъ. Но постепенно, отчасти вслѣдствіе размышленія надъ дѣятельностью памяти и фантазіи, отчасти вслѣдствіе столкновенія между различными познавательными дѣйствіями, *процессъ* познанія отдѣляется отъ *объекта*, къ которому онъ относится» (стр. 91). «Всякое познаніе начинаетъ необходимо съ *наивной* формы, еще не знающей различія между представленіемъ и объектомъ; но всякое познаніе столь-же необходимо переходитъ къ *рефлектирующей* формѣ, противопоставляющей объектъ представленію, какъ нѣчто отъ него различное (стр. 92)». Такое раздѣленіе субъекта и объекта совершается по мотивамъ *психологическимъ*, заключающимся въ постоянствѣ, сравнительно со всѣмъ прочимъ представимымъ нами содержаніемъ, тѣхъ ощущеній напряженія, которыя сопровождаютъ дѣйствія нашей воли (стр. 99). Будучи постоянно и непосредственно намъ присущи, они естественно выдѣляются отъ другихъ, образуя основу нашего представленія о субъектѣ (стр. 137). Затѣмъ, на долю субъекта-же относятся «всѣ тѣ составныя части первоначальнаго содержанія воспріятій, которыя непосредственно связаны съ волею, слѣдовательно, чувства и желанія» (стр. 139). Объективный характеръ остается, стало быть, за одними представленіями, но также только отчасти, потому что и послѣднія составляютъ предметъ непосредственнаго воспріятія, при томъ, нерѣдко существуютъ въ насъ безъ соотвѣтствующихъ имъ внѣшнихъ объектовъ. Поэтому, къ объектамъ мы начинаемъ лишь *умозаключать*, какъ къ причинамъ, производящимъ наши субъективныя состоянія, т. е. предметы познанія раздѣляются на *непосредственно-данныя* (субъектъ, я) и *посредственно-данныя* (объектъ, не-я) (стр. 140). Себя самого субъектъ воспринимаетъ *непосредственно*, *объективный*-же міръ данъ ему лишь въ *понятіяхъ*, въ которыхъ, какъ тако-

выхъ, не остается ничего воззрительнаго (40, 152—154). Понятія въ познаніи субъективнаго міра и представленія въ познаніи объективнаго міра сохраняютъ лишь вспомогательное значеніе. При субъективномъ познаніи «понятія могутъ служить лишь къ тому, чтобы различать и приводить въ порядокъ конкретные факты непосредственнаго воспріятія съ общихъ точекъ зрѣнія. Таковы понятія ощущенія, представленія, чувства, желанія, воли и т. п. Такъ какъ существуютъ лишь отдѣльныя ощущенія, представленія, хотѣнія, то эти собирательныя понятія могутъ служить только къ общему обозначенію данныхъ фактовъ, но ничего не могутъ прибавлять къ познанію этихъ фактовъ. Напротивъ, при объективномъ познаніи, представленіе служитъ лишь къ тому, чтобы привести понятія объ объектѣ въ форму, пригодную для мысленнаго употребленія» (стр. 154), т. е. какъ объясняетъ *В.* въ другомъ мѣстѣ, къ тому, чтобы быть *символами* для закрѣпленія въ умѣ понятій, все воззрительное содержаніе отъ которыхъ отнято (стр. 152).

При этомъ естественно возникаетъ вопросъ о томъ, какую-же логическую цѣнность имѣютъ раздѣленные такимъ образомъ субъектъ и объектъ. Что касается *субъекта*, то, такъ какъ познаніе его и по совершеніи этого раздѣленія остается въ видѣ непосредственнаго воспріятія, ему принадлежитъ прежняя степень достовѣрности. «Субъектъ неизмѣнно удерживаетъ непосредственную реальность, принадлежащую ему съ самаго начала, при всѣхъ поправкахъ, какія испытываетъ воспріятіе» (стр. 144). Относительно-же объекта, отдѣленнаго разсудкомъ въ нѣчто особое отъ субъекта, заявленія *В.* представляются, нужно сказать, недовольно опредѣлительными и послѣдовательными По нѣкоторымъ толкованіямъ его, этотъ отдѣльно существующій объектъ есть лишь фикція, несоотвѣтствующая дѣйствительности: «само собою разумѣется, говоритъ онъ (стр. 93), что хотя рефлексія въ состояніи произвести раздѣленіе *понятій*, но эти раздѣленія лишь тогда доказываютъ раздѣленіе самихъ предметовъ, когда дѣйствительно возможно наглядно обнаружить, что продукты рефлективнаго различенія отдѣльны или по крайней мѣрѣ отдѣлимы. Но этого-то именно и нѣтъ въ данномъ случаѣ: объектъ отъ представленія и представленіе отъ объекта никогда не отдѣлимы. Независимо отъ нашей представляющей дѣятельности нѣтъ объектовъ». Въ другомъ мѣстѣ *В.* признаетъ за сказаннымъ раздѣленіемъ, такъ сказать, лишь практическую цѣнность, предостерегая отъ того. чтобы приписывать ему дѣйствительную истину: «когда идетъ дѣло о томъ, чтобы сохранить въ понятіяхъ то, что раздѣлено возникающею изъ естественныхъ побужденій внутренняго опыта абстракціею, то можно безъ колебанія пользоваться обычнымъ противоположеніемъ субъекта и

объекта, познающей дѣятельности и познаваемаго предмета. Но никогда нельзя приписывать этимъ раздѣленіямъ нашего абстрагирующаго мышленія другую цѣну, кромѣ той, что *оба* момента во всѣхъ актахъ и объектахъ познанія *дѣйствительно* даны, что, слѣдовательно, нѣтъ объекта, который не былъ-бы нами мыслимъ и желаемъ, и нѣтъ такого дѣйствія субъекта, которое не заключало-бы въ себѣ объекта, какъ своей неотчуждаемой составной части» (стр. 101).

Не возможно, конечно, выразиться яснѣе, что разсудочное раздѣленіе субъекта и объекта есть не болѣе, какъ фикція ума, б. м. нужная ему въ интересахъ опытной науки, но неимѣющая никакой метафизической цѣнности. И если-бы разбираемый нами авторъ оставался вполнѣ вѣренъ себѣ, то ни въ какихъ его дальнѣйшихъ метафизическихъ умствованіяхъ не было-бы нужды, но онъ прямо могъ-бы остановиться на доктринѣ эмпирическаго реализма. При послѣдовательномъ раскрытіи основоположеній *В.*, его ученіе оказалось-бы въ существенныхъ чертахъ тожественнымъ ученію *Шопенгауэра*. Объектъ и субъектъ даны въ нашемъ представленіи нераздѣльно; раздѣляя ихъ, мы, вмѣстѣ съ тѣмъ, убѣждаемся въ фиктивности объекта, субъектъ-же, наше собственное *я*, остается для насъ непосредственно достовѣрнымъ предметомъ внутренняго воспріятія, и именно какъ *воля*: въ этихъ положеніяхъ *В.* идетъ по стопамъ *Ш.* и подлежитъ одинаковымъ съ послѣднимъ возраженіямъ.

Если *В.* не остается послѣдовательно на этой точкѣ зрѣнія, а считаетъ затѣмъ нужнымъ прибѣгнуть, для опредѣленія истинной природы вещей, къ умозаключенію, основанному на началѣ причинности, то, безъ сомнѣнія, ради того, чтобы избѣгнуть опасности впасть въ отвергаемый имъ субъективизмъ. Дѣйствительно, коль скоро субъектъ остается при своей непосредственной реальности, а объектъ не отдѣлимъ отъ субъекта, то объектъ есть не болѣе, какъ состояніе субъекта. Избѣгнуть такого вывода можно, лишь признавъ, что *за* этимъ состояніемъ скрыта нѣкоторая его причина, которая уже не дана намъ непосредственно, но къ которой мы можемъ лишь умозаключать на основаніи закона связи причины и дѣйствія. Въ сужденіяхъ *В.* о возможности трансцендентнаго употребленія этого закона содержится много вѣрнаго и здраваго; равнымъ образомъ, можно вполнѣ присоединиться къ нему въ наименованіи, по примѣру *Канта*, высшей объединяющей способности ума—*разумомъ* и органовъ ея—*идеями* (107—109, 182, 189 и сл.). Но самое содержаніе метафизическихъ выводовъ *В.* еще менѣе удовлетворительно, чѣмъ у *Шопенгауэра*, и у *Гартмана*. Общая причина міра должна, по *В.*, мыслиться или вещественною, или

духовною, или, наконецъ, нѣкоторымъ сущимъ, отличнымъ и отъ духа и отъ вещества. Но послѣднее предположеніе должно быть отвергнуто, т. к. оно приводитъ къ идеѣ, вполнѣ неопредѣленной и по содержанію и по формѣ, все значеніе которой ограничивалось-бы тѣмъ, что она была-бы простымъ требованіемъ какого либо соединенія обѣихъ другихъ спеціальныхъ идей. Поэтому, если допустить, что вообще возможно достигнуть идеи такого абсолютно-мнимаго бытія, то во всякомъ случаѣ было-бы не возможно «что-либо съ нимъ предпринять. Онтологическая задача, послѣ его отысканія, осталась-бы совершенно въ томъ-же положеніи, какъ и прежде» (стр. 410—411). Равнымъ образомъ, *В.* не удовлетворяется и *матеріалистическимъ* рѣшеніемъ онтологической задачи, такъ какъ оно упускаетъ изъ виду и оставляетъ необъясненнымъ тотъ фактъ, что всякій объектъ есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, необходимо *представленіе*, т. е. нѣчто субъективное или духовное (стр. 411—412). Так. обр. остается возможнымъ искать высшее единство міра лишь въ началѣ *духовномъ*, слѣд. въ *волѣ*, такъ какъ именно въ ней мыслящій субъектъ непосредственно находитъ свою собственную реальность (стр. 414). Что субъектъ есть *воля*—это мы уже знаемъ. Но какъ-же изъ воли выводится объектъ? Представленіе объекта зависитъ отъ дѣйствія на нашу волю нѣкоторой отличной отъ нея силы, которую мы можемъ мыслить также лишь какъ *волю*. Так. обр. содержаніе сущаго есть «множество индивидуальныхъ волевыхъ дѣятельностей, взаимныя отношенія которыхъ состоятъ въ представленіяхъ» (стр. 420).

Ученіе *В.* о мірѣ, какъ о волѣ, какъ было сказано, еще менѣе удовлетворительно, чѣмъ ученія *Шопенгауэра* и *Гартмана*, потому что, раздѣляя недостатки этихъ послѣднихъ ученій, оно, вмѣстѣ съ тѣмъ, весьма ограничиваетъ поле допускаемыхъ ими объясненій: *Ш.* и *Г.* ясно понимаютъ, что если приписывать *волѣ производящую, причиняющую силу*, то рѣчь можетъ идти только о *безсознательной* волѣ, ибо воля, какъ она дана нашему сознанію, *ничего не производитъ*. Поэтому, они совершенно послѣдовательно признаютъ *сознаваемую нами волю* лишь *явленіемъ* безсознательной воли, воли въ себѣ, а не самою этою волею въ себѣ. Но *В.* отрицаетъ безсознательныя состоянія духа (стр. 551 и сл.); стало быть, для него *сознаваемая, ощущаемая* воля и есть воля въ себѣ, и въ волѣ, значитъ, нѣтъ никакихъ свойствъ, которыхъ мы въ ней не воспринимаемъ. Но въ такомъ случаѣ выходитъ, что и то дѣйствіе воли на волю, которое производитъ представленіе, воспринимается нами, что совершенно не согласно со свидѣтельствомъ психологическаго опыта, удостовѣряющаго насъ, что представленіе просто *дано* сознанію, какъ первоначальный, неразложимый далѣе фактъ. По-

этому, или воля не производитъ представленій, или она производитъ его скрытою, невѣдомою силою, которая и образуетъ собою искомое единство міра, не будучи уже *сознаваемою* нами волею: въ томъ и въ другомъ случаѣ метафизика *Вундта* одинаково рушится.

Изъ отголосковъ спиритуализма въ русской философской литературѣ я считаю нужнымъ указать на сочиненіе г. *Л. Лопатина* «Положительныя задачи философіи» и въ частности на часть вторую «Законъ причинной связи, какъ основа умозрительнаго знанія дѣйствительности» (Москва, 1891). Особенность взгляда автора заключается въ томъ, что, по мнѣнію его, внутренній опытъ открываетъ намъ душу, какъ силу *творческую*. Если-бы это было такъ, то противникамъ спиритуализма пришлось-бы сложить оружіе. Но именно радикальность и, если можно такъ выразиться, простота такого положенія заранѣе внушаютъ недовѣріе къ нему. Невольно является вопросъ: о чемъ-же такъ долго и усиленно хлопотала метафизика, если для познанія таинственнаго акта творенія вещей довольно заглянуть въ свою душу? И такое недовѣріе, какъ мнѣ кажется, вполнѣ оправдывается ходомъ доказательствъ г. *Лопатина*.

Не останавливаясь на общихъ съ прочими спиритуалистами соображеніяхъ автора о первоначальности сознанія волеваго усилія и о большей достовѣрности внутренняго опыта сравнительно съ внѣшнимъ, я ограничусь лишь разсмотрѣніемъ того, что прямо относится къ занимающему насъ вопросу. Г. *Лопатинъ* совершенно справедливо указываетъ на то, что творческая сила души должна обнаруживаться уже въ ощущеніи. Так. обр. доказательство творчества души должно распадаться на доказательство творчества ея: во 1-хъ, въ элементарныхъ чувственныхъ актахъ и во 2-хъ, въ актахъ, сознательно производимыхъ нами. Далѣе, давъ такія доказательства, авторъ, поскольку онъ исходитъ отъ внутренняго опыта, очевидно, обязанъ доказать, въ 3-хъ, что творческая сила души *наблюдается* или *воспринимается* нами, а не присоединяется нами къ фактамъ душевной жизни по основаніямъ умозрительнымъ.

а) Доказательство того, что ощущенія производятся творческою силою, заключается въ томъ, что они не возникаютъ по началамъ механическимъ, но, въ отношеніи къ процессу веществ-наго движенія, суть нѣчто новое, имъ не производимое (стр. 339—340). Отсюда авторъ совершенно правильно заключаетъ, что ощущеніе производится особою причиною, которую называетъ психическою силою. Все это покуда и общеизвѣстно и безспорно. Но далѣе г. *Лопатинъ* говоритъ: «является вопросъ: въ какомъ причинномъ отношеніи находится психическая сила къ своимъ продуктамъ—ощущеніямъ? Слишкомъ ясно, что тутъ мыслимо одно твор-

ческое отношеніе, т. е. мы здѣсь имѣемъ дѣло съ продуктами, непрерывно вновь возникающими, а не съ простою перестановкою качественно и количественно неизмѣнныхъ элементовъ. Пока совсѣмъ нѣтъ внѣшнихъ возбужденій, наше сознаніе ничѣмъ еще не наполнено и ничего въ себѣ не содержитъ. Едва возбужденія начались, психическая сила отвѣчаетъ на каждое изъ нихъ специфическимъ, самобытнымъ актомъ воспріятія, и эти акты постепенно образуютъ матеріалъ для ея дальнѣйшей дѣятельности. Иначе мы не можемъ себѣ представить дѣйствіе внѣшняго міра на наше сознаніе. Духъ не есть существо только страдательное, даже въ его чувственной воспріимчивости; мы не имѣемъ понятія, каковы тѣ несознаваемые процессы, которыми условливается въ нашей душѣ происхожденіе отдѣльныхъ ощущеній, но мы неизбѣжно должны признать, что это процессы характера творческаго. Косвенное тому подтвержденіе находимъ въ слѣдующемъ: мы можемъ съ очевидностью опредѣлить скорость и направленіе движенія какой-нибудь массы изъ условій его возникновенія, если они намъ даны; любое механическое движеніе намъ понятно во всѣхъ его признакахъ и можетъ быть въ малѣйшихъ подробностяхъ предсказано a priori, если намъ извѣстны его причины. Но мы можемъ имѣть очень ясное понятіе объ общей природѣ психической силы, самое точное знаніе о свѣтовыхъ колебаніяхъ эѳира и строеніи нервной системы,—и все-таки мы никогда не будемъ въ состояніи съ очевидностью вывести, почему на одни колебанія сознаніе отвѣчаетъ ощущеніями краснаго цвѣта, на другія, положимъ, желтаго» (стр. 340—341).

Уже одно то обстоятельство, что авторъ въ состояніи дать лишь «косвенное подтвержденіе» своему положенію о творчествѣ души въ актѣ ощущенія, доказываетъ, что это положеніе отнюдь не можетъ считаться «слишкомъ яснымъ». При томъ, приводимое г. *Лопатинымъ* косвенное подтвержденіе не представляется убѣдительнымъ. Заявивъ сначала, что мы не имѣемъ понятія о процессахъ происхожденія ощущеній въ душѣ, онъ говоритъ за тѣмъ, что если-бы мы имѣли, между прочимъ, ясное понятіе объ общей природѣ психической силы, то все-таки не были-бы въ состояніи вывести качества ощущеній. Однако, какъ можемъ мы имѣть «ясное понятіе объ общей природѣ психической силы», если, по словамъ самого автора, не знаемъ, какимъ образомъ дѣйствуетъ она при произведеніи ощущеній? Не имѣя-же такого «яснаго понятія», какъ можемъ мы знать, въ состояніи-ли объяснить качество ощущеній изъ указанныхъ авторомъ элементовъ? На какихъ-же основаніяхъ утверждаемъ мы, что процессы происхожденія ощущеній суть процессы творческіе? Все, что мы въ правѣ сдѣлать,—это воздержаться отъ

сужденія о свойствахъ сказанныхъ процессовъ,—на время, если они могутъ когда-нибудь стать извѣстными, или на всегда, если они совершенно не познаваемы.

Но, быть можетъ, позволительно по крайней мѣрѣ, *предполагать*, хотя-бы безъ всякихъ доказательствъ, присутствіе въ этихъ процессахъ акта творчества? И на этотъ вопросъ приходится отвѣчать отрицательно, если сообразить, что творчество предполагаетъ всецѣлое и совершенно первоначальное произведеніе сотвореннаго, *созданіе послѣдняго изъ ничего*. Если былъ матеріалъ, который подвергся преобразованію, если была сила, съ которою данная причина должна была войти во взаимодѣйствіе для произведенія продукта, то такой актъ уже не есть твореніе въ точномъ (т. е. единственно допустимомъ въ наукѣ) смыслѣ этого слова. Но самъ г. *Лопатинъ* указываетъ на необходимость внѣшнихъ возбужденій для возникновенія содержанія сознанія (стр. 341), т. е. на необходимость взаимодѣйствія механическихъ и психическихъ причинъ для происхожденія ощущеній. При такомъ условіи можно-ли говорить о творчествѣ психической силы?

б) На этомъ можно-бы было и кончить разсмотрѣніе вопроса о творческой силѣ души, ибо самъ авторъ признаетъ, что, коль скоро такой силы нѣтъ въ первыхъ элементахъ души, то ей не откуда взяться и въ томъ, что совершается нами сознательно (ср. статью того-же автора «Теоретическія основы нравственной жизни» въ «Вопросахъ философіи и психологіи», годъ II, мн. 5, стр. 34—83); но для полноты изслѣдованія коснемся разсужденій г. *Лопатина* и по этому предмету. Доводы его въ защиту *сознательнаго* творчества души очень не сложны. Оно *есть*, потому что мы его сознаемъ (стр. 343), а считать такое свидѣтельство сознанія за самообманъ мы не имѣемъ права (стр. 344 и слѣд.). Однако, здѣсь мы находимъ уже явное насиліе надъ свидѣтельствомъ нашего сознанія. Творчество есть всецѣлое произведеніе продукта и по *содержанію* и по *формѣ* (ср. у г. *Лопатина* стр. 282). Кто-же изъ людей *сознаетъ* въ себѣ *силу* производить *содержаніе* своего сознанія? Далѣе, самая способность производить *форму* дѣйствія, понимая подъ нею его законъ, также никѣмъ не сознается. Никто еще не заявлялъ, напримѣръ, что общіе законы ассоціаціи безсильны надъ его душою, но что онъ самъ творитъ эти законы. Все, на что притязаютъ психологи-индетерминисты, состоитъ въ способности самостоятельнаго выбора между мотивами дѣйствій, отъ которой до творчества еще безконечно далеко.

в) Что касается до третьяго вопроса, то съ отрицательнымъ рѣшеніемъ двухъ первыхъ и онъ рѣшается отрицательно. Но я нахожу нужнымъ указать на то, что самъ авторъ, пытаясь обосно-

вать свое ученіе о творческой силѣ души на свидѣтельствѣ внутренняго опыта, въ дѣйствительности, по крайней мѣрѣ въ той части этого ученія, которое касается ощущеній, совершенно сходитъ съ опытной почвы.

«Это непосредственное творчество въ области ощущеній и чувствъ, говоритъ онъ (стр. 342), несомнѣнно не находится ни въ какой зависимости отъ усилій и свободнаго выбора нашего индивидуальнаго сознанія... Творческіе процессы, образующіе міръ непосредственныхъ воспріятій, для насъ безотчетны и не сознаваемы, ихъ порожденія представляются намъ невольными и полученными извнѣ, они сами никогда не попадаютъ въ наше сознающее *я*, и мы ни въ чемъ не чувствуемъ себя настолько подчиненными и страдательными, какъ въ нашемъ воспріятіи внѣшней намъ реальности».

Итакъ, конечно, *не внутренній опытъ надъ самими ощущеніями* внушаетъ намъ убѣжденіе въ ихъ сотвореніи психическою силою. Равнымъ образомъ, внутренній опытъ надъ сознательною дѣятельностью также не можетъ служить источникомъ такого убѣжденія, потому что *сознательно* мы никогда ощущеній не творимъ. Слѣдовательно, то убѣжденіе, что ощущенія сотворены психическою силою, вообще опирается не на внутренній опытъ, а на что-то другое. Что такое это другое—о томъ я скажу въ свое время.

Въ журналѣ «Вопросы философіи и психологіи» (г. II. кн. 8. стр. 110—128, въ статьѣ «О детерминизмѣ въ связи съ математическою психологіею») г. *Н. Шишкинъ* старается подтвердить мнѣніе г. *Лопатина* о творческомъ характерѣ психической силы невозможностью для математической психологіи съ точностью предсказывать душевныя явленія, невозможностью, зависящею отъ того, что, при непрерывности наростанія раздраженій, ощущенія наростаютъ прерывно или скачками. Но (если даже допустить, что такъ называемый психофизическій законъ дѣйствительно есть законъ наростанія ощущеній, противъ чего существуютъ основательныя возраженія) обстоятельство, указываемое г. *Шишкинымъ* свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что наростаніе ощущеній опредѣляется *не однимъ* наростаніемъ раздраженій, и болѣе не свидѣтельствуетъ ни о чемъ. Скачекъ отсюда прямо къ творческой силѣ слишкомъ смѣлъ.

[11]) Для правильной оцѣнки мистическихъ ученій надлежитъ обратить вниманіе на рѣшеніе ими вопросовъ: а) объ органѣ мистическаго вѣдѣнія; б) о способахъ пользованія этимъ органомъ; в) о свойствахъ предмета мистическаго вѣдѣнія; г) о приложеніи мистическаго начала къ пониманію опытнаго міра.

а) *Объ органѣ мистическаго вѣдѣнія.* Побужденіе, лежащее въ основѣ всѣхъ мистическихъ поисковъ за высшимъ, возносящимся

надъ умомъ и опытомъ, органомъ вѣдѣнія, заключается въ томъ, что во всякомъ опытно-разумномъ познаніи *познаваемое* все-же остается *различнымъ* отъ *познающаго*, находящимся къ нему только въ *нѣкоторомъ отношеніи*, такъ что предметъ познанія и мысль о немъ *не отожествляются* и, стало-быть, *бытіе* предмета остается *не достигнутымъ*. Поэтому, чтобы сказанное бытіе не было призрачнымъ, необходимо допустить въ человѣческомъ духѣ силу непосредственнаго его схватыванія, такой органъ вѣдѣнія, дѣйствіемъ котораго *я* отожествляется съ первоосновою всякаго бытія *) и въ актѣ этого отожествленія достигаетъ непосредственной въ немъ увѣренности. По *Плотину умъ* лишь *мыслитъ* объ Абсолютномъ, но полнаго, живаго соединенія съ нимъ достигаетъ только въ высшей, сверхъ-умной способности, называемой *Плотиномъ* различно: экстазомъ, энтузіазмомъ, вознесеніемъ, упрощеніемъ. «Достигнувъ ума, утверждаясь въ немъ, душа обладаетъ умопостигаемымъ и мыслитъ; но когда она созерцаетъ высшаго Бога, то оставляетъ все прочее. Она поступаетъ подобно посѣтителю, который, входя во дворецъ, удивляется сначала разнымъ внутреннимъ его украшеніямъ, но который перестаетъ обращать на нихъ вниманіе, какъ только замѣчаетъ его господина, ибо господинъ, высшій по природѣ всѣхъ окружающихъ дворецъ статуй, поглощаетъ все удивленіе, и одинъ заслуживаетъ дѣйствительнаго созерцанія; такимъ образомъ, посѣтитель, устремивъ на него взоръ, созерцаетъ его одного. Вслѣдствіе постояннаго созерцанія зрѣлища, находящагося передъ нимъ, онъ уже не *видитъ* его: видѣніе сливается въ немъ съ видимымъ предметомъ; то, что было сначала для зрителя видимымъ предметомъ, переходитъ въ немъ въ состояніе (самого) видѣнія и заставляетъ его забывать все, что онъ видѣлъ вокругъ себя. Для того, чтобы это сравненіе было вѣрно, нужно, чтобы господинъ, представляющійся тутъ посѣтителю, былъ не человѣкомъ, а Богомъ, и чтобы этотъ Богъ, не довольствуясь тѣмъ, что онъ является взору созерцающаго, проникалъ его душу и всю ее наполнялъ собою» (Эннеада VI, кн. VII, 36). Въ другомъ мѣстѣ *П.* такъ характеризуетъ это (испытанное имъ) состояніе: «Тогда не было двухъ вещей, но созерцавшій былъ одно съ созерцаемымъ, какъ-бы не созерцая его, но сливаясь съ нимъ; и если-бы кто-нибудь могъ сохранить воспоминаніе о томъ, чѣмъ онъ былъ, когда онъ былъ, такимъ образомъ, поглощенъ Богомъ, то онъ имѣлъ-бы самъ въ себѣ вѣрный образъ Бога. Онъ самъ былъ единый, не имѣя въ себѣ

*) Въ дальнѣйшемъ изложеніи, для удобства терминологіи, будемъ называть эту первооснову *Абсолютнымъ*.

самомъ никакого различія, ни по отношенію къ себѣ, ни по отношенію къ другому. Ничто въ немъ не было въ движеніи, ни гнѣвъ, ни стремленіе къ чему-либо, ни разсудокъ, ни самая мысль. Онъ не былъ даже, такъ сказать, самимъ собою, но былъ вознесенъ или восхищенъ, въ спокойномъ отрѣшеніи и удовлетвореніи вмѣстѣ съ самимъ Сущимъ. Онъ никуда отъ Него не уклонялся, не обращался даже самъ къ себѣ, но находился вполнѣ въ одномъ и томъ-же состояніи—не прекраснаго, но даже выше, чѣмъ прекрасное, возносясь надъ самымъ хоромъ добродѣтелей... Это состояніе уже не есть зрѣніе, а иной родъ созерцанія—изступленіе (экстазъ), упрощеніе, отрѣшеніе отъ себя, жажда соприкосновенія, полный покой, желаніе вполнѣ слиться съ созерцаемымъ». (Енн. VI, кн. IX, 11). Такъ какъ состояніе боговидѣнія превышаетъ всякія представленія и мысли, то и описывать его опредѣленно нельзя. Оно недоступно описанію, ибо для того, чтобы выразить нѣчто, мы должны переходить отъ одной части къ другой, пробѣгать послѣдовательно различныя части предмета. Но что-же можно послѣдовательно пробѣгать въ томъ, что совершенно просто? Оно можетъ быть достигнуто лишь чрезъ родъ умственнаго соприкосновенія (Енн. V, кн. III, 17).

Изъ средневѣковыхъ мистиковъ *Іоаннъ Скоттъ Эригена*, хотя и называетъ высшую познавательную способность *умомъ* (intellectus), но опредѣляетъ ее мистически, какъ «созерцаніе», «видѣніе созерцательное», какъ непосредственное отожествленіе познающаго съ познаваемымъ (Ueber die Einth. d. Natur, übers. v. Kirchmann ср. между пр. кн. IV, гл. IX). Ученіе о познаніи *Николая Кузанскаго* (котораго я самъ не читалъ), такъ излагается въ Исторіи Новой Философіи *Фалькенберга* (Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart, Leipzig, 1886; стр. 16): «Различаются четыре ступени познанія: низшая *чувственность* (вмѣстѣ съ воображеніемъ), сообщающая лишь смутные образы, надъ нею раздѣляющій, полагающій пространство и время, дѣйствующій посредствомъ числа и дающій названія *разсудокъ* (ratio), раздѣляющій противоположности по началу противорѣчія, затѣмъ умозрительный *разумъ* (intellectus), который находитъ примиреніе между противоположностями, и выше всего мистическое, превышающее понятіе, *созерцаніе* (visio sine comprehensione, intuitio, unio, filiatio), для котораго противоположности совпадаютъ въ безконечномъ единствѣ».

Въ новое время мистическія стремленія къ непосредственному схватыванію истины питаются (какъ напримѣръ, у *Паскаля* и у такъ называемыхъ нѣмецкихъ философовъ *вѣры*) сознаніемъ скептическихъ результатовъ, къ которымъ приводятъ эмпиризмъ и ра-

ціонализмъ. Затѣмъ реакція противъ раціоналистическихъ ученій *Канта* и *Гегеля* вызвала усиленіе мистическихъ направленій, оживленіе которыхъ въ новѣйшей философіи связывается особенно съ именемъ *Шеллинга*. Если въ періодъ *философіи тожества Ш.*, называя органъ высшаго вѣдѣнія, по примѣру *Фихте*, «умственнымъ созерцаніемъ», и можетъ быть, какъ утверждаетъ *Куно-Фишеръ* (Gesch. d. neuern Philosophie, т. VI, кн. II, 1877; стр. 700). защищенъ отъ упрека въ мистицизмѣ, то впослѣдствіи онъ рѣшительно становится на мистическую точку зрѣнія. Въ послѣдній-же періодъ своего философствованія, въ противоположность ученію *Гегеля*, разложившаго все сущее на понятія разума, *Ш.* устанавливаетъ различіе между *отрицательною* и *положительною* философіею. Первая, дѣйствующая на логическомъ или раціональномъ основаніи, не захватываетъ и не обосновываетъ самого сущаго, но уже предполагаетъ положительное убѣжденіе въ немъ, пріобрѣтаемое сверхразумнымъ или мистическимъ путемъ. Это положеніе *Ш.*, что логическое мышленіе лишь установлятъ отношеніе къ сущему, лишь развиваетъ его понятіе, самое-же бытіе постигается непосредственно, и вытекающее отсюда различіе раціоналистической философіи, какъ области низшей или служебной, отъ лежащаго въ основѣ ея непосредственнаго убѣжденія или *вѣры*, стало руководящимъ и для русской мистики. Видѣть въ ней какое-то *новое самобытное* слово философіи можетъ только тотъ, кто не знаетъ исторіи философіи. Характеристику этой русской философіи вѣры можно найти въ вступительной части моего сочиненія «О высшемъ благѣ», и потому я здѣсь не буду снова возвращаться къ тому-же предмету.

Какъ видно изъ вышеизложеннаго, въ основѣ всѣхъ поисковъ за особымъ органомъ мистическаго вѣдѣнія лежитъ то предположеніе, что умъ въ точномъ значеніи этого слова не способенъ установить бытіе абсолютнаго, а способенъ лишь логически обработывать фактъ *даннаго* ему бытія. Правильность такого предположенія мистики доказываютъ тѣмъ, что въ познаніи ума всегда остается двойственность познаваемаго и познающаго, т. е. что умъ не *отожествляется* съ предметомъ своего познанія. Но если разобрать силу этого доказательства, то она оказывается мнимою, такъ какъ сказанное доказательство опирается на *двѣ* совершенно голословныхъ посылки, одну *догматическаго*, другую *скептическаго* характера, и на *одинъ* весьма грубый паралогизмъ. Догматическая посылка состоитъ въ томъ, что абсолютное или бытіе въ себѣ *разнородно уму*, т. е., что когда мы мыслимъ *умъ въ себѣ*, то *за нимъ* и *внѣ его* еще остается нѣкоторое невѣдомое намъ бытіе. Неосновательность этого предположенія была уже доказана; а разъ оно

отвергнуто, то съ нимъ вмѣстѣ падаетъ и невозможность для ума отожествиться съ абсолютнымъ, падаетъ, стало быть, и нужда въ органѣ мистическаго вѣдѣнія. Вторая посылка носитъ характеръ *скептическій*. Постиженіе умомъ абсолютнаго совершается во всякомъ случаѣ въ *понятіи*, а не въ *воззрѣніи;* нагляднаго, воззрительнаго познанія объ абсолютномъ умъ не имѣетъ. Поэтому, утверждая, что за чувственнымъ міромъ есть его сверхчувственная *причина*, умъ переноситъ *категорію причинности* въ сверхчувственную область. Здѣсь то и выступаетъ со своимъ возраженіемъ скептицизмъ, заявляя, что начало причинности справедливо лишь въ отношеніи къ чувственности; и этимъ скептическимъ возраженіемъ пользуется мистицизмъ, который изъ невозможности *умозаключать* къ сверхчувственному, какъ къ причинѣ чувственнаго, выводитъ, что для познанія сверхчувственнаго необходимъ особый, прямо схватывающій его органъ. Но мы знаемъ, что, насколько ложно догматическое предположеніе отличной отъ ума вещи въ себѣ, настолько-же ложно и скептическое убѣжденіе въ ограниченіи начала причинности одною областью чувственнаго; стало быть, и вторая посылка мистицизма оказывается не основательною.

Паралогизмъ, при помощи котораго доказывается необходимость особаго мистическаго органа, можетъ быть изложенъ такъ:

Всякій выводъ опирается на нѣкоторое непосредственное (невыводимое) убѣжденіе.

Познаніе ума объ абсолютномъ есть выводъ.

Стало быть, познаніе ума объ абсолютномъ опирается на нѣкоторое непосредственное убѣжденіе,—откуда слѣдуетъ, что умъ можетъ только выводить и излагать объ абсолютномъ то, что усмотрѣно въ послѣднемъ непосредственно или мистически.

Въ большей посылкѣ подъ «непосредственнымъ убѣжденіемъ», разумѣется убѣжденіе, *основанное* или на *чувственности*, или на *аксіомахъ* ума, такъ какъ единственно объ *этомъ* непосредственномъ убѣжденіи знаемъ мы достовѣрно при образованіи сказанной посылки; существованіе третьяго—мистическаго—непосредственнаго убѣжденія предстоитъ еще доказать. Въ заключеніи-же «непосредственное убѣжденіе» понимается въ смыслѣ *мистическомъ*, т. е. смыслъ термина въ заключеніи иной, чѣмъ въ посылкѣ. Если изложить вышеприведенный силлогизмъ вполнѣ точно, то онъ получитъ такой видъ:

Всякій выводъ опирается или на нѣкоторое свидѣтельство чувственности или на аксіому ума.

Познаніе ума объ абсолютномъ есть выводъ.

Слѣдовательно, это познаніе опирается или на нѣкоторое свидѣтельство чувственности, или на аксіому ума.

Такимъ образомъ существованіе какого-либо особаго органа мистическаго воззрѣнія остается недоказаннымъ.

б) *О способахъ пользованія органомъ мистическаго вѣдѣнія.* Насколько согласны мистики въ характеристикѣ того, какъ относится органъ мистическаго вѣдѣнія къ его предмету, настолько разнорѣчивы ихъ сужденія о способахъ достиженія и пользованія этимъ органомъ. По *Плотину*, подготовкою къ состоянію экстаза служитъ стремленіе души къ уподобленію Богу, и именно *четырьмя* путями: черезъ *добродѣтель*, *музыку*, *эросъ* (предметъ котораго есть *видимое* прекрасное) и *философію* (Енн. I, гл. II и III). Но эта подготовка еще не обусловливаетъ неизбѣжно наступленіе экстаза, которое есть нѣчто непредугадываемое, таинственное и происходящее рѣдко: во время пребыванія *Порфирія* съ *Плотиномъ* послѣдній испыталъ это состояніе 4 раза, а самъ *Порфирій* достигъ его одинъ разъ, 68 лѣтъ отъ роду. Различные другіе мистики поставляютъ возможность пользоваться мистическимъ органомъ въ зависимость отъ весьма разнообразныхъ условій: одни считаютъ его особымъ даромъ благодати Божіей, другіе принадлежностью всякой души, третьи приводятъ въ связь съ какими-либо исключительными ея дарованіями. *Шеллингъ*, напримѣръ, приписываетъ способность *умственнаго воззрѣнія* лишь нѣкоторымъ людямъ (System d. transc. Idealismus 1800, стр. 51 и слѣд.).

Эти разногласія могутъ зависѣть единственно отъ того, что разные мистики присвоиваютъ характеръ мистическаго вѣдѣнія *различнымъ состояніямъ души*: обморокъ, галлюцинація, благочестивое чувство совершенной любви и преданности Богу, мощный порывъ поэтическаго воображенія—всему этому, смотря по желанію, можно приписать характеръ мистическаго боговидѣнія. Во всякомъ случаѣ, отсюда естественнымъ является то заключеніе, что состояніе мистическаго созерцанія есть не нѣчто основное и элементарное, а *сложное* и *производное* состояніе глубокой и богато-одаренной, но не сладившей со своимъ внутреннимъ богатствомъ, души: а полагаться на свидѣтельство такихъ актовъ души, вообще говоря, опасно; хотя *право* быть принятыми въ разсчетъ они имѣютъ, какъ заявленія реакціи духа противъ узкости и односторонности чувственности и разсудка.

в) *О предметѣ мистическаго вѣдѣнія.* Мистикъ приписываетъ себѣ способность непосредственнаго созерцанія абсолютнаго. Это созерцаніе возносится надъ самымъ умомъ, вслѣдствіе чего достигаемое имъ понятіе абсолютнаго превосходитъ своею отвлеченностью понятія ума; съ другой стороны, какъ созерцаніе, оно привноситъ въ абсолютное воззрительные, представимые аттрибуты. Вслѣдствіе того, въ ученіи мистиковъ объ абсолютномъ соединяются *ирраціо-*

нальная отвлеченность съ *грубымъ эмпиризмомъ*: мысль о Богѣ вмѣстѣ *освобождается* отъ того, отъ чего не можетъ быть освобождена никакая мысль. и *соединяется* съ тѣмъ, что совсѣмъ не соотвѣтствуетъ достоинству чистой мысли. Ученіе мистиковъ о Богѣ есть смѣсь *отвлеченнаго нигилизма* съ *натурализмомъ*. Такой характеръ носитъ оно уже у величайшаго изъ мистическихъ философовъ—*Плотина*. Понятіе Бога въ широкомъ его значеніи обнимаетъ у *Плотина единое, умъ* и *душу*. Единое—начало и первоисточникъ всего—есть область чистой отвлеченности. Оно выше бытія (сверхсущее), не имѣетъ въ себѣ никакой качественности, не есть умъ. но то первоединство, изъ котораго онъ происходитъ (Ср. Енн. V, 3, 15; V, 5, 6; V, 1, 5; II, 9, 6 и др. м.). Здѣсь мы видимъ то, что назвали выше ирраціональною отвлеченностью, ибо опустошенное такимъ образомъ понятіе уничтожается: отвлечь отъ абсолютнаго аттрибутъ бытія, лишить его (умопостигаемаго) содержанія и понимать его, какъ нѣчто надъ и за умомъ, значитъ обратить его въ *ничто*. Превративъ Бога, какъ *единое*, въ ничто, *Плотинъ* въ слѣдующія, низшія, потенціи или ступени божества—*умъ* и *душу*—вводитъ *опытные* признаки. Въ Богѣ какъ *умѣ*, по *Плотину*, является уже множественность, отпаденіе отъ безусловнаго единства, содержательность или (умопостигаемая) *матерія* (Енн. V, 14); а *душа*, третья потенція божества, есть образователь или строитель міра (деміургъ) изъ настоящей, низшей, матеріи, опредѣляемой, какъ начало небытія, порозненности, неопредѣленности, какъ пассивный или отрицательный элементъ міростроенія (Енн. II, 4, 15). *Плотинъ* не объясняетъ процесса происхожденія ума изъ единаго и души изъ ума, а лишь онагляживаетъ этотъ процессъ чрезъ нѣкоторое подобіе. Но во всякомъ случаѣ этотъ процессъ понимается имъ не какъ *свободный*, а какъ нѣкоторое *непроизвольное, непреднамѣренное* истеченіе или отпаденіе (Енн. II, 9, 4—8), т. е. актъ міротворенія понимается имъ *теогоническіи*, какъ нѣкоторое *естественное развитіе божества*. На Бога переносятся такимъ образомъ признакъ опытной, *несвободной* природы, т. е. богословіе *П.* является смѣсью голой отвлеченности съ почерпнутымъ изъ опыта натурализмомъ.

Ученіе *Плотина* о Богѣ послужило тѣмъ образцомъ, по которому завѣдомо или неумышленно сложились всѣ послѣдующія мистическія ученія о Богѣ. Всѣ эти ученія начинаютъ съ нѣкотораго голаго отвлеченнаго первоединства, заставляя послѣднее затѣмъ *теогонически, несвободно осуществляться* въ видѣ міротворящей силы. Но въ христіанскомъ мистицизмѣ натуралистическое пониманіе Божества еще болѣе усилилось сравнительно съ *Плотиномъ*, такъ какъ съ христіанской точки зрѣнія не могъ быть до-

пущенъ принимаемый *П.* дуализмъ Бога и матеріи, а источникъ матеріи долженъ былъ быть помѣщенъ въ Богѣ. Признавая-же Бога за источникъ матеріи и пытаясь представить себѣ свойство Бога—быть такимъ источникомъ, христіанскій мистицизмъ матеріализовалъ самого Бога, помѣстилъ въ немъ самомъ какъ-бы мертвенное, стихійное начало. Для этого мистицизма произведеніе матеріи Богомъ получило также характеръ изліянія, истеченія, исхожденія матеріи изъ темнаго стихійнаго ядра, заключеннаго въ Богѣ. Вмѣстѣ съ матеріализаціею Бога послѣдовало помѣщеніе въ него и источника зла, т. е. на ряду съ натурализмомъ идетъ и нравственное униженіе Божеской природы.

Такъ, по ученію *Беме*, Богъ есть первоначально *ничто*, безкачественное первооснованіе (собственно не-основаніе, Ungrund), обладающее, однако, стремленіемъ къ существованію и къ самосознанію, которое приводитъ къ тому, что Богъ самосозерцаетъ себя, причемъ *созерцаемое* есть отецъ, *созерцающее*—сынъ, а *происхожденіе созерцанія изъ Ungrund*—Духъ Святой. Достигая самосозерцанія, Богъ противопоставляетъ Себя своей первоосновѣ, Ungrund'у, которая образуетъ собою *стремленіе* (Begierde) или *природу* Бога. Въ этой природѣ данъ источникъ и *матеріи*, и *зла*—первой, поскольку она проявляется въ *семи* качествахъ; твердомъ, сладкомъ, горькомъ, молніи, свѣтѣ, звукѣ и тѣлесности, и втораго, поскольку среднее изъ этихъ качествъ—молнія, раздѣляетъ первыя три отъ послѣднихъ трехъ, какъ *зло* отъ *добра* (Falckenberg, 38).

Такъ называемая *философія свободы Шеллинга* (въ полномъ собраніи сочиненій, отд. I, т. VII) сродна ученію *Беме* и въ значительной мѣрѣ возникла подъ его вліяніемъ. Эта философія имѣетъ своею задачею объяснить происхожденіе зла въ мірѣ, произведенномъ всеединымъ и всемогущимъ Богомъ. Различные существовавшіе до него способы этого объясненія не удовлетворяли *Шеллинга*. Зло нельзя считать ни свойствомъ, ни произведеніемъ Бога; нельзя также допустить, что оно есть самостоятельное начало на ряду съ Богомъ. Равнымъ образомъ, неудовлетворительною является и теорія эманаціи, объясняющая зло отпаденіемъ міра отъ Бога: ибо если эта эманація произвольная, то Богъ все-же является виновникомъ зла; если-же она (какъ у *Плотина*) не произвольна, то выходитъ, что зло есть собственно спутникъ міроваго несовершенства, т. е. что различіе добра отъ зла степенное, а не родовое, съ чѣмъ согласиться нельзя, ибо зло не есть *меньшее* добро, а *отрицаніе* добра, *противоположность* добру, своевольное нарушеніе Божественнаго закона. Поэтому *Ш.* прибѣгаетъ къ тому-же рѣшенію этого вопроса, какое даетъ *Беме*: необходимо признать, что въ самомъ Богѣ есть *ничто*, что не есть Богъ, и что въ этомъ *ничто*

заключается причина зла. Въ Богѣ слѣдуетъ различать *сущаго* Бога и производящую его природу или *первооснову*, безсознательное, смутное стремленіе обнаружить себя, какъ Бога. Въ основѣ сущаго Бога лежитъ безсознательное стремленіе или воля открыться, какъ самосознательный, свѣтлый духъ; эта основа и по проявленіи въ Богѣ остается въ немъ безсознательнымъ ядромъ, природою, отличною отъ Бога,—дотолѣ, доколѣ процессомъ развитія Божества не будетъ преодоленъ этотъ дуализмъ. Такимъ образомъ источникъ зла заключается въ первоосновѣ или природѣ Бога.

Сказанное достаточно удостовѣряетъ насъ въ томъ, что подъ видомъ высшаго, недоступнаго уму, познанія объ абсолютномъ, мистицизмъ отчасти разлагаетъ это понятіе въ *ничто*, отчасти грубо матеріализуетъ его, представляя въ видѣ несвободной, стихійной силы, какъ источникъ матеріи и зла. Такимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы давать нѣкоторое высшее, болѣе идеальное воззрѣніе на абсолютное, мистицизмъ унижаетъ это понятіе. *Личный* и *свободный* Богъ непремѣнно отрицается мистиками, хотя не всѣ мистики рѣшаются въ томъ сознаться. Личный Богъ есть Богъ, *сущій* независимо отъ міра; свободный Богъ есть Богъ, *творящій* міръ по своему произволенію, а не такой, который развивается вмѣстѣ съ міромъ, или изъ котораго *непроизвольно* развивается міръ. Оба эти аттрибута Бога совершенно сверхчувственны, ибо всякое чувственное содержаніе *условно* и *не свободно*, стало быть, *зависимо* отъ прочихъ частей міра и *лишено творческой силы*. Поэтому, послѣдовательный эмпиризмъ необходимо долженъ считать понятіе личнаго и свободнаго Бога ирраціональнымъ или мнимымъ, и въ этомъ качествѣ отрицать его. Раціонализмъ можетъ *умопостигать* такого Бога, отказываясь, однако, отъ всякаго воззрительнаго, представляющаго познанія Его *сущности* и Его *творческой* силы. Но мистицизмъ, приписывая себѣ силу сверхчувственнаго воззрительнаго боговѣдѣнія, считаетъ такое раціональное умопостиженіе Бога недостаточнымъ вслѣдствіе его отвлеченности и пытается вознестись надъ нимъ въ непосредственномъ созерцаніи Бога. Не будучи, однако, въ состояніи найти какое-либо собственное содержаніе для такого высшаго созерцанія, мистицизмъ можетъ только наполнить его *чувственнымъ* содержаніемъ, ошибочно принимаемымъ имъ за содержаніе, открываемое предполагаемымъ мистическимъ органомъ. Чувственное-же содержаніе условно и не свободно, а потому и въ мистически-представляемаго Бога переносятся условность и несвобода чувственнаго міра: въ понятіе Бога и его отношеній къ міру вносятся аттрибуты *воли*, *матеріи*, *развитія*, *отпаденія* и т. д., словомъ, вмѣсто *свободы*, вносится *детерминизмъ*. Съ другой стороны, сознавая, что эти аттрибуты не выражаютъ адекватно безу-

словной первоначальности абсолютнаго, мистицизмъ прибѣгаетъ къ такимъ терминамъ, какъ *единое*, *сверхсущее*, *еще не-сущее*, *ничто* и т. д., которые, за отсутствіемъ въ нихъ всякаго содержанія, уничтожаютъ Бога, доколѣ Онъ не раскрылся въ нѣкоторомъ содержаніи міра: вмѣсто *теистическаго* ученія о личномъ и свободномъ Богѣ получаются *пантеизмъ* и *детерминизмъ*.

Такъ какъ истина теизма нами еще не доказана, то намъ могутъ возразить: почему-же Богъ непремѣнно долженъ мыслиться какъ личный и свободный? Но мы покуда и не имѣли еще въ виду доказывать истину теизма. Мы старались доказать, что *нѣтъ* никакого мистическаго органа вѣдѣнія, такъ какъ все *содержаніе* мистическихъ ученій оказывается почерпнутымъ изъ обычной чувственности съ забвеніемъ ея законныхъ предѣловъ, что вся мистика есть не что иное, какъ *искаженный* и *превысившій свои границы эмпиризмъ*. Спеціально-же по отношенію къ христіанству она во всѣхъ своихъ представителяхъ является возвращеніемъ къ языческому *натурализму* въ пониманіи Бога.

г) *О приложеніи мистическаго начала къ пониманію опытнаго міра*. Плодомъ всякой метафизики является то или иное пониманіе опытнаго міра, такъ какъ, хотя познаніе свойствъ и законовъ этого міра есть предметъ спеціальной науки, но эти свойства и законы съ той или другой метафизической точки зрѣнія получаютъ то или иное освѣщеніе. Одинаково признаваемый всѣми механизмъ природы пріобрѣтаетъ для нашего ума различное значеніе, смотря потому, какъ мы мыслимъ о той причинѣ, которая движетъ этимъ механизмомъ. Если эта причина разумна и свободна, то весь механизмъ природы есть лишь внѣшнее средство для осуществленія нѣкоторой высшей задачи; самосознавая себя, какъ умъ и руководимую умомъ волю, человѣкъ тѣмъ самымъ *сознаетъ себя сопричастнымъ умопостигаемой силѣ*, создавшей міръ, и сподвижникомъ ея въ ея высшихъ задачахъ. Если-же эта причина дѣйствуетъ со слѣпою стихійною необходимостью, если природа *въ себѣ*, породившая *являющуюся* природу, только *сильнѣе*, но *не выше*, *не идеальнѣе* этой послѣдней природы, то человѣческое самосознаніе способно только убѣдить человѣка въ той печальной истинѣ, что онъ со всѣми *своими идеалами есть не болѣе*, какъ игрушка нѣкотораго мощнаго и безжалостнаго чудовища, и что всѣ высшія цѣли жизни суть лишь самообманъ. Назвавъ первый видъ пониманія природы *идеализмомъ*, а второй—*матеріализмомъ* въ широкомъ значеніи этихъ терминовъ *), мы должны признать, что всякая философія,

*) Эта прибавка весьма существенна, дабы не смѣшивать широкаго значенія сказанныхъ терминовъ съ ихъ тѣснымъ или точнымъ значеніемъ.

переносящая на абсолютное опытные аттрибуты, непремѣнно приводитъ къ матеріалистическимъ послѣдствіямъ, такъ какъ эти аттрибуты *не свободны*; приписаніе ихъ Богу уподобляетъ Бога природѣ, *натурализуетъ* его, а черезъ то и въ природѣ уничтожаетъ высшія, *сверхъестественныя* начала, которымъ не откуда взяться въ природѣ, если самъ Богъ не *сверхъестественъ*. Поэтому, хотя *чувствомъ* и *вѣрою* человѣчество въ лучшихъ своихъ представителяхъ всегда стремилось къ совершенно сверхъестественному, *свободному* Богу, но *философское* оправданіе и обоснованіе для такого стремленія было найдено для ума лишь *Кантомъ*: онъ первый одинаково уничтожилъ эмпиристическій *атеизмъ* и догматическій *натурализмъ*, *отрицаніе сверхъчувственнаго* и *уподобленіе его чувственному* въ видѣ отличной отъ ума и потому *овеществленной* или *одушевленной*, стало быть, *натурализованной*, вещи въ себѣ. По этой причинѣ философія Канта *первая* дала возможность понять природу какъ подчиненную началу свободы, какъ нѣкоторый *являющійся* механизмъ, за которымъ мы *умопостигаемъ* свободу, какъ его источникъ и двигатель. Но для того, чтобы эта свобода имѣла дѣйствительно мѣсто, она должна быть совершенно сверхприродна или трансцендентна, лишена всякаго чувственнаго аттрибута, который непремѣнно не свободенъ. Поэтому, возникшій послѣ *Канта* мистицизмъ, натурализовавъ Бога, снова возстановилъ силу матеріализма въ своемъ воззрѣніи на природу. Въ своей «Философіи свободы» *Шеллингъ*, повидимому, защищаетъ то-же начало умопостигаемой свободы, которое установлено *Кантомъ*. Но для *Ш.* «умопостигаемое» есть стихійно дѣйствующая воля, и потому *его* ссылка на умопостигаемое не устраняетъ матеріализма въ широкомъ значеніи этого слова.

Такимъ образомъ и въ отношеніи пониманія природы мистицизмъ не исполняетъ своей задачи—дать нѣкоторое высшее міросозерцаніе, недоступное уму. Міросозерцаніе ума *выше*, ибо оно допускаетъ возвышеніе надъ матеріализмомъ, а мистическое міровоззрѣніе завершается матеріализмомъ, обнаруживая себя и въ этомъ случаѣ, какъ эмпиризмъ, забывшій свои законныя границы.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Опредѣленіе души.

Терминъ „спиритуализмъ“ не имѣетъ той конкретной опредѣленности, какая свойственна термину „матеріализмъ“, такъ какъ понятіе вещества опредѣляется всѣми болѣе или менѣе одинаково, между тѣмъ какъ понятіе души различными мыслителями опредѣляется разно.

Разногласія въ опредѣленіи души касаются слѣдующихъ ея аттрибутовъ: ея *протяженности, совмѣстности и послѣдовательности* ея состояній, принадлежащей ей *силы дѣйствія*, ея *сознательности* и *способа ея воспріятія*.

1) Большинство мыслителей различаютъ душу отъ вещества, какъ *непротяженное* отъ *протяженнаго*. Старая психологія на непротяженности души основывала даже доказательство ея простоты. *Кантъ*, разрушивъ призракъ такъ называемой раціональной психологіи, утверждаетъ, однако, что явленія души совершаются лишь въ формѣ времени, а не пространства. Главные авторитеты современной опытной психологіи сходятся въ признаніи непротяженности души. Однако, если обратиться къ свидѣтельству опыта, то онъ едва-ли подтвердитъ такое воззрѣніе. Опытъ открываетъ намъ душу, какъ рядъ состояній, которымъ свойственно *мѣсто*, *пространственный размѣръ* и *движеніе*. Для нашего вос-

пріятія себя самихъ, наша душа находится *тамъ-же*, гдѣ наше тѣло, и всѣ безъ исключенія состоянія ея *локализуются* нами въ нѣкоторомъ *мѣстѣ* нашего тѣла; всякое представленіе занимаетъ *мѣсто* въ пространственной сферѣ нашего сознанія. Всякое духовное чувство—гнѣвъ, страхъ, радость—состоитъ въ сознаніи позывовъ къ движеніямъ или дѣйствительныхъ движеній, сознаніи, непремѣнно связанномъ съ сознаніемъ мѣста этихъ движеній. Всякое усиліе воли сознается нами какъ усиліе сдѣлать движеніе или сдержать его, слѣдовательно также непремѣнно сопутствуется признакомъ мѣста. Далѣе, совершаясь въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, состоянія души несомнѣнно объемлютъ собою въ этихъ мѣстахъ *большій* или *меньшій* пространственный раіонъ. Ощущенія и представленія бываютъ *болѣе* или *менѣе* по занимаемому ими пространству. Когда у человѣка болитъ вся рука, то, конечно, боль занимаетъ *большее* пространство, чѣмъ когда у него болитъ одинъ палецъ. Чувство, заставляющее человѣка дрожать всѣмъ тѣломъ, сознается человѣкомъ *большимъ* по пространственному раіону, чѣмъ чувство, отъ котораго слегка дрогнутъ или сморщатся его губы. Равнымъ образомъ, и управляющіе движеніями человѣка акты воли сознаются имъ въ разныхъ случаяхъ, какъ охватывающіе *большее* или *меньшее* протяженіе. Наконецъ, *переходя* съ мѣста на мѣсто, душевныя состоянія могутъ осуществить этотъ переходъ не иначе, какъ посредствомъ *движенія*. *Ощущеніе и представленіе движеній* сознается нами, какъ *движеніе ощущеній и представленій*. Если человѣка рѣжутъ, то *чувство* боли движется по его тѣлу вмѣстѣ съ движеніемъ ножа. Коль скоро сознаніе актовъ воли есть сознаніе усилій при движеніяхъ, то аттрибутъ движенія не отдѣлимъ и отъ воли.

Причина, побуждающая столь многихъ мыслителей, вопреки явному свидѣтельству опыта, утверждать непротяженность души, выяснится для насъ при разборѣ прочихъ признаковъ, которыми опредѣляютъ душу. Теперь-же, какъ поводъ, предрасполагающій умы упускать изъ виду ея протя-

женность, укажемъ на то, что этотъ признакъ, несомнѣнно присущій душѣ, дѣйствительно не имѣетъ для нея столь важнаго значенія, какъ для міра вещественнаго. Всякій процессъ вещественнаго міра сводится исключительно на движеніе; самыя силы притяженія и отталкиванія, хотя не сводятся къ движенію, но проявляются лишь въ движеніи и постигаются нами не иначе, какъ нѣкоторыя, невѣдомыя по существу, *условія* движеній. Душевныя-же явленія не суть *только* движенія, а обладаютъ *специфическою качественностью*, изъ движенія необъяснимою. Эта специфическая качественность, данная въ ощущеніяхъ, представленіяхъ, чувствахъ и усиліяхъ воли, какъ *таковая*, не протяженна; и такъ какъ она составляетъ для насъ гораздо болѣе важную сторону душевной жизни, чѣмъ свойственный послѣдней аттрибутъ протяженности, то этотъ аттрибутъ естественно мало обращаетъ на себя наше вниманіе. Онъ еще имѣетъ важность для насъ въ чувственныхъ дѣятельностяхъ души — въ ощущеніи и въ физическомъ чувствѣ, потому что этими дѣятельностями мы непосредственно сносимся съ вещественнымъ міромъ. Но въ высшихъ, *духовныхъ* дѣятельностяхъ, въ мышленіи, въ духовныхъ чувствахъ, въ нравственномъ направленіи воли, насъ въ такой степени поглощаетъ качественное содержаніе душевныхъ состояній, что пространственная ихъ форма совершенно оставляется безъ вниманія. Такимъ образомъ, *внутренній смыслъ* душевныхъ состояній, особенно тѣхъ изъ нихъ, которыя далеки отъ своего чувственнаго источника, полагается человѣкомъ не въ томъ, что они даны сознанію въ пространственной формѣ, а въ качественномъ своеобразіи ихъ содержанія; и давъ этому внутреннему смыслу исключительное значеніе въ пониманіи душевныхъ явленій, легко совершенно упустить изъ виду ихъ пространственную форму.

Итакъ, мы считаемъ вполнѣ законнымъ признать неправильность отличенія душевныхъ состояній отъ вещественныхъ, какъ непротяженныхъ отъ протяженныхъ. Первымъ также свойственна протяженность (мѣсто, пространственный

раіонъ и движеніе), но она оттѣсняется для нашего сознанія на задній планъ и даже совсѣмъ маскируется принадлежащею имъ своеобразною специфическою качественностью.

2) Не менѣе распространено убѣжденіе, что состоянія души не способны существовать для нашего сознанія *совмѣстно*, но всегда протекаютъ въ немъ не иначе, какъ *одно вслѣдъ за другимъ*. Такимъ образомъ, душа нерѣдко отличается отъ вещественнаго міра тѣмъ признакомъ, что въ немъ могутъ, а въ ней не могутъ существовать одновременно многія состоянія. Если-же на это возражаютъ, что мы нерѣдко сознаемъ заразъ многое, то защитники разсматриваемаго взгляда отвѣчаютъ, что такъ только *кажется* вслѣдствіе весьма малыхъ, незамѣтныхъ для насъ, промежутковъ времени, раздѣляющихъ состоянія, въ дѣйствительности не одновременныя, а послѣдовательныя.

При ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла, этотъ взглядъ на душу оказывается, однако, несостоятельнымъ. Прежде всего, позволительно спросить: если наше сознаніе не способно воспринимать одновременно болѣе одного состоянія, то какимъ образомъ сознанію можетъ *казаться*, что оно воспринимаетъ заразъ нѣсколько состояній? Слово „казаться“ означаетъ, что *нѣчто существуетъ лишь для того, кому оно кажется*, т. е. имѣетъ существованіе *лишь въ сознаніи субъекта*, которому оно кажется. Слѣдовательно, говоря, что одновременность состояній лишь кажущаяся для сознанія, мы хотимъ этимъ сказать, что состоянія, сами по себѣ, *внѣ* сознанія, неодновременныя, *сознаются нами, какъ одновременныя*. Но если такъ, то сознаніе, стало быть, способно содержать въ себѣ одновременно многія состоянія. Если человѣку здоровому можетъ *показаться*, что онъ боленъ, то это обстоятельство доказываетъ лишь то, что собственное сознаніе человѣка не можетъ быть достовѣрнымъ свидѣтелемъ о вопросахъ его здоровья и болѣзни, а никакъ не то, чтобы сознаніе было не способно вообще *сознавать* болѣзнь; ибо въ такомъ случаѣ оно было-бы не способно сознавать и *кажущуюся* болѣзнь. Точно также, если сознанію ка-

жутся одновременными два послѣдовательныхъ состоянія, то изъ этого можно лишь вывести, что на *субъективное* свидѣтельство сознанія объ *объективной* одновременности или послѣдовательности событій нельзя вполнѣ положиться, а никакъ не то, чтобы сознаніе было не способно одновременно представлять многое; ибо въ такомъ случаѣ для него не могло-бы существовать и *кажущейся* одновременности.

Далѣе, если одновременное сознаніе нѣсколькихъ состояній не возможно, то какимъ образомъ сознаніе можетъ *сравнивать* различныя состоянія? Если въ *первый* моментъ сознаніе содержитъ только *одно* состояніе *а*, а во второй моментъ только *одно* состояніе *б*, то сознавая *а*, оно *совершенно* не сознаетъ *б* и наоборотъ. Если-же такъ, то и какое-либо сравненіе *а* и *б* не возможно, вообще не возможно какое либо *сознаніе отношеній и связи* между состояніями сознанія, такъ какъ это сознаніе предполагаетъ совокупное и одновременное представленіе многаго. Вся душевная жизнь состояла-бы, при такомъ предположеніи, изъ ряда послѣдовательныхъ, отдѣльныхъ и совершенно безсвязныхъ состояній, и о какомъ либо сочетаніи этихъ состояній въ группы не могло-бы быть и рѣчи.

Наконецъ, должно обратить вниманіе на самую неопредѣленность выраженія: „одно состоянія“, болѣе котораго въ душѣ будто-бы не можетъ быть въ одно и то-же время. Это „одно состояніе“ есть, конечно, нѣчто совершенно простое, не имѣющее никакихъ составныхъ различимымъ сознаніемъ частей, такъ какъ всякая подобная часть есть, по отношенію къ другой части, нѣчто иное и, вмѣстѣ съ этими другими частями, образуетъ уже *многія* состоянія, которымъ сосуществовать въ сознаніи воспрещается. Такимъ образомъ, эти единичныя состоянія, занимающія сознаніе каждое въ данный моментъ времени, суть нѣкоторые совершенно простые, безсоставные элементы души. Но о такихъ элементахъ мы не имѣемъ никакого понятія и никогда ихъ не наблюдаемъ. Всякое воспринимаемое нами ощущеніе имѣетъ de facto извѣстную сложность, извѣстную множественность

признаковъ, т. е. представляется совокупностью нѣсколькихъ состояній. Всякое ощущеніе есть не что иное, какъ сознаваемое нами *измѣненіе* прежде бывшаго состоянія сознанія по качеству, напряженности и мѣсту порознь или вмѣстѣ. Если нѣтъ такого измѣненія, то нѣтъ и ощущенія: въ этомъ состоитъ общепризнанный въ психологіи *законъ относительности*. Если-же такъ, то ощущеніе или вообще состояніе сознанія есть не *реальная* единица, не какой-то психическій *атомъ*, изъ сочетанія котораго съ другими психическими атомами образуется душа, а есть лишь *значекъ*, побуждающій насъ *сравнивать* и *различать*, въ каковой дѣятельности сравненія и различенія и состоитъ функція сознанія. А такъ какъ эта дѣятельность сравненія и различенія предполагаетъ извѣстное многообразіе сравниваемаго и различаемаго, то не возможно никакое ощущеніе и вообще никакое состояніе сознанія, которое не было бы *сравненіемъ и различеніемъ многообразнаго*, т. е. которое не обнимало-бы собою нѣсколькихъ состояній.

Изъ изложеннаго видно, что разбираемый признакъ никакъ не можетъ служить отличіемъ души отъ вещественнаго міра, но что и та и другой способны и къ послѣдовательности и къ одновременности своихъ состояній. Можно сказать только, что дѣйствительно *многое* изъ сосуществующаго въ вещественномъ мірѣ душа можетъ обозрѣвать лишь послѣдовательно. Но это зависитъ не отъ какой-либо природной неспособности души къ сосуществованію ея состояній, а отъ той причины, что тѣлесные органы, воспринимающіе и переработывающіе впечатлѣнія отъ окружающаго міра, сравнительно съ нимъ, весьма малы и, потому, не могутъ сразу обнять всю совокупность этихъ впечатлѣній, а должны овладѣвать ею черезъ послѣдовательное движеніе; стало быть, причина, почему, напримѣръ, *сосуществующія* части горы или дома нашимъ глазомъ обозрѣваются лишь *послѣдовательно*, заключается *не въ душѣ*, а въ *глазѣ*, является причиною не психическаго, а физическаго свойства. А такъ какъ тотъ пространственный раіонъ, въ которомъ сознаніе

помѣщаетъ свои представленія, образуется изъ воспроизведенія пространственныхъ раіоновъ органовъ ощущеній, то совершенно естественно, что и первый пространственный раіонъ слишкомъ тѣсенъ для одновременнаго помѣщенія въ немъ представленій всѣхъ тѣхъ предметовъ и явленій, которые могутъ одновременно помѣщаться въ пространственномъ раіонѣ вещественнаго міра; и потому многіе изъ этихъ предметовъ и явленій изъ сосуществующихъ становятся для сознанія послѣдовательными. Если находящіеся на площади одновременно 1000 человѣкъ въ небольшой комнатѣ могутъ побывать лишь послѣдовательно, одни за другими, то это доказываетъ только, что комната тѣснѣе площади, а не то, чтобы въ комнатѣ предметы вообще не могли сосуществовать.

Притомъ, при тѣснотѣ пространства души сравнительно съ пространствомъ вещественнаго міра, еще тѣснѣе въ ней то пространство, въ которомъ сознаваемые ею состоянія воспринимаются ясно и отчетливо (не только *перципируются, но апперципируются*). Это зависитъ также отъ того обстоятельства, что *представляемый* нами раіонъ сознанія есть воспроизведеніе раіона *ощущаемаго*. Вполнѣ ясное и отчетливое ощущеніе возникаетъ въ насъ только тогда, когда органъ ощущенія занимаетъ относительно предмета извѣстное благопріятное положеніе. При отсутствіи этого условія, ощущеніе, хотя-бы и возникшее въ органѣ, воспринимается смутно и не отчетливо, т. е. въ такомъ видѣ, который не удовлетворяетъ нашимъ познавательнымъ требованіямъ. Поэтому, какъ при воспріятіи внѣшняго міра многое, что въ немъ сосуществуетъ, становится для насъ послѣдовательнымъ, такъ затѣмъ изъ сосуществующихъ ощущеній многія опять *апперципируются* лишь послѣдовательно въ томъ еще болѣе тѣсномъ пространственномъ раіонѣ, который служитъ мѣстомъ ясныхъ и отчетливыхъ ощущеній.

То-же *воспроизводится* затѣмъ и въ пространственномъ раіонѣ нашихъ представленій, т. е. и въ немъ самомъ уже существующія представленія не могутъ сразу помѣститься въ области апперцепціи, но должны проходить въ ней по-

слѣдовательно. И это дальнѣйшее превращеніе сосуществующаго въ послѣдовательное зависитъ слѣдовательно не отъ какого-либо основнаго закона души, а отъ физическихъ условій, въ которыхъ она дѣйствуетъ. Обращаясь опять къ примѣру людей на площади и въ комнатѣ, предположимъ, что изъ 1000 сосуществующихъ на площади людей въ комнатѣ заразъ могутъ помѣститься только 25. Предположимъ далѣе, что эти люди входятъ въ комнату, чтобы приложиться къ иконѣ, и что, по ея размѣрамъ, это могутъ сдѣлать заразъ только двое. Въ такомъ случаѣ, какъ толпа *сосуществующихъ* людей лишь *послѣдовательно* будетъ проникать въ комнату, такъ толпа людей, *сосуществующихъ* въ комнатѣ, будетъ лишь *послѣдовательно* проходить передъ иконой. И зависѣть это будетъ не отъ какого-либо основнаго различія въ свойствахъ пространства на площади, въ комнатѣ и передъ иконою, а исключительно отъ того, что второе пространство тѣснѣе перваго, а третье тѣснѣе втораго.

Едва-ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что именно это превращеніе сосуществующаго въ послѣдовательное, какъ *производное* свойство души, зависящее отъ тѣсноты ея тѣлеснаго вмѣстилища сравнительно съ общимъ пространствомъ вещественнаго міра, послужитъ первымъ поводомъ къ возникновенію того предразсудка, будто душа способна обладать лишь послѣдовательно—сознаваемыми состояніями. Но, разъ возникнувъ, этотъ предразсудокъ удерживается нынѣ по основаніямъ *метафизическимъ*, такъ какъ онъ удовлетворяетъ многимъ ходячимъ воззрѣніямъ на природу души. Крайній *сенсуализмъ*, признающій душу суммою отдѣльныхъ чувственныхъ состояній, столь-же благопріятенъ этому предразсудку, какъ и догматическое ученіе о душѣ какъ о *простой субстанціи*. Если душа есть сумма отдѣльныхъ чувственныхъ состояній, такъ что всякое сложное душевное образованіе *произошло изъ сложенія* этихъ простыхъ слагаемыхъ, то они могутъ быть даны лишь послѣдовательно, а не одновременно: сосуществованіе предполагало-бы между ними извѣстное соотношеніе или форму, въ которой они со-

существуютъ, и, слѣдовательно, нѣкоторое связующее ихъ начало, столь-же исконное для души, какъ эти слагаемыя; а признать это—значитъ отвергнуть сенсуализмъ. Съ другой стороны, если душа есть простая субстанція, остающаяся неизмѣнною при смѣнѣ своихъ состояній, то эти состоянія также должны быть даны лишь послѣдовательно, потому что сосуществованіе ихъ показывало-бы, что въ одинъ и тотъ-же моментъ дѣятельность души не едина, а многообразна, что не согласуется съ простотою души. Такимъ образомъ и сенсуалистическое и догматическое воззрѣніе на душу предрасполагаютъ къ принятію вышеизложеннаго предразсудка, который и продолжаетъ держаться въ наукѣ вопреки явному свидѣтельству опыта.

Разъ-же утвердилось убѣжденіе, что въ душѣ нѣтъ сосуществованія, а есть только послѣдовательность состояній, то изъ этого убѣжденія необходимо выростаетъ убѣжденіе и въ непротяженности души. Протяженное предполагаетъ сосуществованіе своихъ частей; слѣдовательно, если въ душѣ нѣтъ сосуществованія, то нѣтъ и протяженности. Такъ, одинъ предразсудокъ питаетъ собою другой, и вслѣдствіе того, вмѣсто дѣйствительныхъ признаковъ души, предлагаются наукѣ ея вымышленные признаки.

3) Что душа не есть ни вещество, ни механическая, вещественная дѣятельность или сила,— это единогласно признается всѣми психологами, мнѣнія которыхъ имѣютъ вѣсъ въ наукѣ. Однако, отсюда не всѣми дѣлаются правильные выводы относительно присущаго душѣ *способа дѣйствія*. Если душа совершенно не вещественна, то и образъ дѣйствія ея совершенно не веществен, т. е. она не можетъ считаться *ни результатомъ, ни источникомъ вещественныхъ процессовъ*. Поэтому, душу надлежитъ считать невещественнымъ спутникомъ тѣла, находящимся съ нимъ въ постоянномъ соотвѣтствіи, но не въ прямомъ причинномъ общеніи, т. е. возвратиться къ взгляду на этотъ предметъ, давно уже высказанному картезіанцами. Другими словами, связь между тѣломъ и душою имѣетъ характеръ *не физическій*,

но и *не психическій*, а *метафизическій*, недоступный разъясненію ни со стороны естествовѣдѣнія, ни со стороны психологіи. Ни естествовѣдѣніе не имѣетъ права объяснять что-либо въ своей области психическими причинами, ни психологія не имѣетъ права говорить о вещественныхъ процессахъ иначе, какъ о такихъ условіяхъ, по *поводу которыхъ*, дѣйствіемъ непонятной для нея силы, возникаютъ тѣ или иныя душевныя состоянія.

Мыслители не-матеріалистическаго направленія охотно признаютъ вторую половину этого вывода, т. е. что душевныя состоянія происходятъ лишь по поводу тѣлесныхъ, но не производятся послѣдними. Первую-же половину далеко не всѣ изъ нихъ склонны допускать, но весьма многіе полагаютъ, что душѣ свойственна сила прямо дѣйствовать на тѣло и производить въ немъ движенія. Апріорныя основанія также говорятъ, однако, противъ существованія такой способности, какъ и противъ способности тѣла производить душевныя явленія. Что-же касается до фактическихъ основаній въ пользу произведенія вещественныхъ измѣненій психическими агентами, то они также мало убѣдительны, какъ и фактическія основанія въ пользу произведенія психическихъ измѣненій вещественными агентами. Если на основаніи опыта утверждается, что наша *воля* производитъ движеніе руки, то точно также на основаніи опыта можно утверждать, что ударъ по рукѣ производитъ боль. На дѣлѣ, однако, ни того ни другого мы не имѣемъ права утверждать. Ударъ по рукѣ производитъ возбужденіе нервной ткани, а боль только, по неизвѣстной намъ причинѣ, сопровождаетъ это возбужденіе. Точно также движеніе руки производится не психическимъ актомъ воли, а тѣмъ состояніемъ нервной системы, которое, въ нашемъ организмѣ, по неизвѣстной причинѣ, соотвѣтствуетъ этому акту. Если всякое состояніе души имѣетъ своимъ постояннымъ коррелятомъ нѣкоторое состояніе нервной ткани, то совершенно понятно, что по поводу состояній души будутъ происходить въ тѣлѣ движенія, производимыя этимъ постояннымъ коррелятомъ; т. е. возникнетъ видимость

прямого воздѣйствія души на тѣло, въ дѣйствительности несуществующаго *).

Сказанное характеризуетъ дѣятельность души *лишь отрицательно*, именно отсутствіемъ въ этой дѣятельности механическй силы. И нужно замѣтить, что при этой отрицательной характеристикѣ наукѣ приходится и оставаться, такъ какъ никакого положительнаго признака, выражающаго собою дѣеспособность души, наука указать не въ состояніи. Въ вещественномъ мірѣ всѣ явленія подчинены закону постоянства работы; въ области-же психическихъ явленій этотъ законъ не дѣйствуетъ, и потому мы не можемъ указать, *что постоянно сохраняется* при разнообразныхъ психическихъ превращеніяхъ. Считать за это постоянное *сознаніе*—мы не имѣемъ права, такъ какъ въ сознаніи не находимъ никакой способности производить свое содержаніе. Притомъ, сознаніе является объединяющимъ началомъ только въ отдѣльныхъ недѣлимыхъ, да и въ нихъ нить сознанія нерѣдко прерывается. Поэтому, въ отличіе отъ вещественныхъ состояній, которые возникаютъ изъ общаго запаса механической работы и снова возвращаются въ этотъ запасъ, душевныя состоянія возникаютъ неизвѣстно откуда и неизвѣстно куда уходятъ. Вслѣдствіе того-же обстоятельства, состоянія, даже соединенныя непрерывною нитью сознанія, не могутъ считаться соединенными причинною связью. Ибо такъ какъ каждое изъ нихъ является *по поводу* нѣкотораго состоянія тѣла, то каждое невѣдомымъ для насъ способомъ обусловлено этимъ состояніемъ, а не предыдущимъ состояніемъ души. Если, напримѣръ, данъ рядъ душевныхъ состояній a, b, c, d..., возникающихъ по поводу тѣлесныхъ состояній A, B, C, D..., то состояніе a никакъ не можетъ непосредственно обусловливать b, а можетъ сдѣлать это лишь черезъ посредство тѣлеснаго состоянія B. Но B зависитъ не отъ душевнаго состоянія a, а отъ предшествующаго тѣлеснаго состоянія A. Слѣдовательно, весь рядъ состояній души

*) Ср. по этому предмету мое сочиненіе «О высшемъ благѣ», приложеніе: О свободѣ воли (стр. 339 и сл.).

состоитъ изъ такихъ членовъ, которые между собою соединены лишь потому, что соединены причинно обусловливающія ихъ состоянія тѣла. Какой-же либо *психической* причинности, позволяющей одному состоянію души производить другое, мы не находимъ. Иными словами, за неприложимостью къ душѣ начала постоянства силы въ физическомъ его смыслѣ, мы вообще не можемъ говорить о какой-либо *психической причинности*. Состоянія души совершенно лишены какой-либо производящей силы не только въ области вещественнаго, но и въ области своего собственнаго, духовнаго міра, между тѣмъ какъ состояніе вещественнаго міра производятъ одно другое и невѣдомымъ для насъ способомъ служатъ поводами къ возникновенію явленій души.

4) Вслѣдствіе отсутствія въ душевныхъ состояніяхъ какой-либо производящей силы, получается иное отношеніе ихъ къ *сознанію*, чѣмъ состояній внѣшняго міра. Это отношеніе тѣхъ и другихъ сосояній къ сознанію вмѣстѣ и чрезвычайно характерно и даетъ поводъ къ нѣкоторымъ несогласіямъ, почему и требуетъ особенно внимательнаго разбора.

Сознаніе есть единственный способъ, посредствомъ котораго намъ что-либо можетъ быть дано. Даже когда мы мыслимъ о чемъ-либо безсознательномъ, то дѣлаемъ это не иначе, какъ посредствомъ сознанія. Будучи-же такою всеобщею формою всего даннаго, сознаніе равно необходимо какъ для того, чтобы былъ данъ вещественный міръ, такъ и для того, чтобы была дана душа, и потому, въ смыслѣ такого всеобщаго способа данности явленій, сознаніе не можетъ считаться отличительнымъ признакомъ души отъ вещественнаго міра.

Съ другой стороны, содержаніе всякаго явленія, подлежащаго сознанію, представляется сознанію только какъ *данное*; источниковъ-же этого содержанія сознаніе въ себѣ не находитъ. И это опять таки справедливо одинаково относительно явленій и вещественнаго и духовнаго міра. Поэтому, коль скоро мы задаемъ себѣ вопросъ о причинахъ, производящихъ явленія, то всегда рѣшаемъ этотъ вопросъ признаніемъ силъ,

независимыхъ отъ сознанія и, слѣдовательно, могущихъ существовать безъ него. Если мы даже признаемъ, что сила производить одни состоянія сознанія принадлежитъ другимъ состояніямъ сознанія, то и эта сила полагается нами, какъ нѣчто самобытное отъ сознанія, скрытое за его состояніями. Ибо сила эта служитъ *связью* состояній сознаній, но *сознаваемая* нами связь состояній есть самое сознаніе, которое производящей силы не имѣетъ; поэтому, если мы предполагаемъ между явленіями связь производящую, дѣйствующую какъ сила, то эта связь есть нѣчто отдѣльное и независимое отъ сознанія.

Такимъ образомъ всѣ явленія, какъ вещественныя, такъ и духовныя, будучи, по формѣ или способу своей данности, сознательными, по производящей ихъ силѣ относятся къ области, независимой отъ сознанія. Иными словами, *явленія* и вещественнаго міра и души *одинаково сознательны*; производящія ихъ *силы одинаково безсознательны*. Такимъ образомъ, признакъ сознанія ни въ томъ, ни въ другомъ отношеніи не можетъ служить къ отличію души отъ вещественнаго міра.

Но различіе безсознательныхъ силъ души и вещественнаго міра заключается въ томъ, что состоянія души не заключаютъ въ себѣ ничего, что можетъ быть мыслимо нами сохраняющимся по удаленіи ихъ изъ сознанія. Безсознательный источникъ психическаго міра есть для психологіи совершенный x, нѣчто непознаваемое по своимъ свойствамъ и не имѣющее никакой аналогіи съ душою, какъ предметомъ сознанія. Называть этотъ безсознательный источникъ души *безсознательною душою*, значитъ играть словами, такъ какъ ни одного изъ свойствъ сознательной души мы не имѣемъ права ей приписать. Поэтому, о душѣ, какъ о таковой, какъ о томъ, что *мы знаемъ*, мы можемъ говорить лишь какъ о душѣ *сознательной*, безсознательный-же источникъ души есть уже не душа, а дѣятель съ психологической точки зрѣнія совершенно непознаваемый. Напротивъ, состоянія внѣшняго міра, поскольку они механичны, т. е. поскольку они суть превращенія остающагося саморавнымъ въ этомъ

мірѣ запаса механической работы, могутъ быть мыслимы сохраняющими свое основное опытное свойство и по удаленіи изъ сознанія. Такъ какъ, въ отличіе отъ опытной, сознаваемой души, мы приписываемъ опытному, сознаваемому вещественному міру аттрибутъ постоянной, саморавной силы, то этотъ аттрибутъ мы сохраняемъ за нимъ мысленно и въ его безсознательномъ источникѣ; между тѣмъ, какъ безсознательный источникъ души есть просто *x*, безсознательный источникъ вещественнаго міра есть присущая ему постоянная, саморавная сила механическаго дѣйствія. Удаляемый нами въ область безсознательнаго, источникъ вещественнаго міра сохраняетъ за собою, слѣдовательно, основной опытный аттрибутъ этого міра. Поэтому, говорить о безсознательной душѣ мы не имѣемъ права, но сохраняемъ право говорить о безсознательномъ вещественномъ мірѣ, какъ объ источникѣ сознаваемыхъ нами его явленій. И въ этомъ смыслѣ сознаніе можетъ считаться отличительнымъ признакомъ души отъ вещественнаго міра.

Какъ *явленія*, и вещественный міръ и душа существуютъ подъ условіемъ сознанія. Источники того и другой одинаково безсознательны. Но безсознательный источникъ вещественнаго міра сохраняетъ его основный опытный аттрибутъ, а безсознательный источникъ души не имѣетъ никакихъ представимыхъ аттрибутовъ. Поэтому, первому можетъ быть присвоено названіе безсознательнаго вещественнаго міра, а второму мы не имѣемъ названіе права присвоивать названіе безсознательной души.

Впрочемъ, не всѣ согласятся съ нами, что не существуетъ безсознательной души, такъ какъ многіе выдающіеся мыслители признавали и признаютъ существованіе безсознательныхъ *представленій* и *воли*. Однако, разсужденія этихъ мыслителей убѣждаютъ насъ только въ томъ, что въ основѣ сознаваемыхъ нами познавательныхъ и волевыхъ актовъ лежитъ безсознательная сила, но нисколько не въ томъ, чтобы эта сила, еще въ безсознательномъ видѣ, содержала въ себѣ представленія и хотѣнія. Такъ какъ терминъ „сознавать“ есть общій терминъ для

„*видѣть*“, „*слышать*“, „*чувствовать*“ и т. д., то нелѣпо утверждать, чтобы *безсознательная* душа видѣла, слышала, чувствовала и т. д. А такъ какъ именно эти дѣятельности доставляютъ душѣ извѣстное намъ ея содержаніе, то безсознательныя душевныя состоянія суть нѣчто совершенно намъ неизвѣстное, т. е. нѣчто такое, что мы не имѣемъ права уподоблять извѣстнымъ намъ состояніямъ души. Сверхъ того, не видно, къ чему служитъ эта гипотеза безсознательной души. Если состоянія этой души столь-же не механичны, какъ и состоянія сознательной души, то они, также какъ эти послѣднія, лишены производящей силы; и слѣдовательно, предположивъ безсознательную душу, мы не можемъ приписать ей силу производить сознательную душу. Если-же безсознательной душѣ свойственна сила произведенія, то эта душа не имѣетъ никакого подобія извѣстной намъ сознательной душѣ, и называть безсознательную душу душою мы, слѣдовательно, не имѣемъ права.

По изложеннымъ основаніямъ, мы приписываемъ душѣ, какъ таковой, лишь сознательное бытіе, вещественному-же міру—и сознательное бытіе, какъ явленію, и безсознательное бытіе, какъ источнику этого явленія. Душа существуетъ лишь *для* сознанія и внѣ сознанія, ея реальнымъ источникомъ служитъ нѣчто, для опытной науки совершенно непознаваемое; вещественный міръ существуетъ, какъ постоянный, саморавный механическій дѣятель, и *для* сознанія и *внѣ* его. Такимъ образомъ, это различіе совпадаетъ съ различіемъ *субъективности* души отъ *объективности* вещественнаго міра.

Душа есть какъ-бы нѣкоторый предносящійся намъ *призракъ*, внѣ насъ, въ реальномъ, механическомъ мірѣ не имѣющій никакого значенія.

Такая субъективность или призрачность души служитъ, съ своей стороны, къ укрѣпленію господствующаго предразсудка о ея непротяженности. Такъ какъ пространственная сфера, въ которой мы сознаемъ свои субъективныя состоянія, есть сфера призрачная, а не реальная, и такъ какъ

носящіеся въ ней образы бѣглы и неустойчивы, то *пространства души*, съ объективной точки зрѣнія точно не существуетъ. Съ этой точки зрѣнія пространство души есть лишь *призракъ пространства*. Поэтому, стоя на почвѣ изученія вещественнаго міра, въ которомъ пространство есть реальный элементъ реальныхъ процессовъ, мы можемъ сказать, что сравнительно съ этимъ реально-протяженнымъ міромъ, душа *не протяженна*; для этого міра она *нигдѣ*, не беретъ изъ него для себя никакого мѣста ни въ длину, ни въ ширину, ни въ глубину. А такъ какъ наше познаніе почерпаетъ свои основныя понятія и опредѣленія изъ изученія реальнаго міра, то нѣтъ ничего удивительнаго, что оно становится склонно придавать такому, лишь *условному*, отрицанію протяженности души значеніе безусловное.

Объ этомъ предметѣ будетъ, впрочемъ, еще сказано при обсужденіи разногласій по поводу способа познанія души, къ которому (обсужденію) мы теперь и обращаемся.

5) Въ виду различія души отъ вещественнаго міра какъ внутренняго отъ внѣшняго, самые процессы познанія той и другого различаютъ, какъ *внутренній* опытъ отъ *внѣшняго*.

Если разумѣть подъ внѣшнимъ опытомъ тотъ опытъ, данныя котораго связываются нами съ *образованнымъ* уже понятіемъ внѣшняго міра, а подъ внутреннимъ опытомъ тотъ, данныя котораго связываются нами съ *образованнымъ* уже понятіемъ внутренняго міра, то такое различіе двухъ родовъ опыта не подлежитъ сомнѣнію. Но при этомъ остается неизвѣстнымъ, есть-ли сказанное различіе основное или производное, т. е. *слѣдуетъ-ли* оно за различеніемъ понятій *психическаго* и *вещественнаго* или-же *производитъ* ихъ различеніе. Возможно, что въ основѣ своей воспріятіе однородно, и только дальнѣйшая умственная переработка этого воспріятія различаетъ въ его содержаніи внутреннее отъ внѣшняго; по воспослѣдованіи-же такого различенія, одни данныя воспріятія относятся къ внутреннему, другія къ внѣшнему міру. Но возможно, что въ самихъ воспріятіяхъ существуетъ коренное различіе, такъ что одни изъ нихъ суть

внутреннія, имѣющія предметомъ состоянія души, а другія внѣшнія, направленныя къ внѣшнему міру. Такимъ образомъ, возникаетъ разногласіе между мыслителями, различающими внутреннее и внѣшнее воспріятіе, и мыслителями, отвергающими такое различіе.

Понимая внѣшній міръ въ широкомъ значеніи этого слова, какъ включающій въ себѣ и наше собственное тѣло, мы, безъ сомнѣнія, должны подъ внѣшними воспріятіями разумѣть не только такія, которыя возникаютъ на поверхности нашего тѣла, но и такія, которыя зарождаются въ его внутреннихъ полостяхъ, словомъ, относить къ внѣшнимъ воспріятіямъ и *наружныя* и *внутренностныя* воспріятія. Подъ „внутренними"-же воспріятіями мы должны разумѣть воспріятія душою лишь ея собственныхъ состояній, независимо отъ состояній тѣла. Не можетъ быть сомнѣнія, что съ точки зрѣнія психо-физіологической, т. е. такой, которая изучаетъ процессъ воспріятія не только субъективно, но и объективно, всякое внутреннее воспріятіе сводится на воспріятіе внутренностное. Признавать существованіе внутренняго воспріятія значитъ признавать, что душа, кромѣ способности возбуждаться къ акту воспріятія посредствомъ тѣла, обладаетъ способностью возбуждаться къ этому акту своими собственными состояніями. Но такое предположеніе совершенно не согласно съ тѣмъ, что было нами ранѣе установлено о душѣ. Было указано на то, что всякое состояніе души обусловливается состояніемъ *тѣла*, а не другими состояніями души: слѣдовательно, и возбуждаться собственными состояніями къ воспріятію ихъ душа не можетъ. При томъ, если состояніе души не сознается ею, то этого состоянія и нѣтъ, стало быть оно не можетъ вызывать дѣятельности воспріятія; если-же оно сознается, то ни въ какой такой дѣятельности нѣтъ нужды, такъ какъ воспріятіе этого состоянія и безъ того уже существуетъ. Правда, изъ сознаваемаго нами мы можемъ по произволу выбирать предметы своего вниманія. Но и эта дѣятельность не подходитъ подъ понятіе внутренняго воспріятія, т. е. воспріятія, совершенно отрѣшеннаго отъ тѣ-

лснаго коррелята. Произвольное сосредоточеніе вниманія, какъ всякій актъ воли, сопровождается *усиліемъ*, а всякое такое усиліе есть нервномышечное напряженіе. Такимъ образомъ, соображая свойства такъ называемыя внутренняго воспріятія, мы находимъ, что оно есть не *внутреннее*, а *внутренностное* воспріятіе, т. е. не такое, которое обусловливается самою душою, а такое, которое обусловливается тѣлесными процессами, совершающимися *внутри* нашего организма.

Но эта психо-физіологическая точка зрѣнія еще не разрѣшаетъ нынѣ занимающаго насъ вопроса о внутреннемъ воспріятіи. Согласимся, что это воспріятіе обусловливается процессами тѣла, и что, слѣдовательно, по своему психофизіологическому ходу оно однородно съ внѣшнимъ воспріятіемъ. Но теперь вопросъ не въ существованіи или отсутствіи вещественныхъ условій происхожденія внутренняго воспріятія, а въ томъ, сознаемъ-ли мы въ самомъ актѣ этого воспріятія предметъ его какъ совершенно невещественный. Если *да*, то хотя-бы объективное научное изслѣдованіе впослѣдствіи и обнаружило вещественные корреляты этого воспріятія, во всякомъ случаѣ были-бы правы тѣ мыслители, которые утверждаютъ, что, *по своему субъективному свойству*, наши воспріятія раздѣляются на внѣшнія, черезъ которыя мы познаемъ вещественный міръ, и на внутреннія, черезъ которыя мы познаемъ душу; и что, слѣдовательно, различеніе вещественнаго міра и души есть не производный, а первоначальный фактъ познанія.

Для правильнаго разрѣшенія этого вопроса, надлежитъ имѣть въ виду, что и въ такъ называемыхъ внѣшнихъ воспріятіяхъ далеко не все содержаніе вещественно. Изъ состава этихъ воспріятій вещественный характеръ признается за свойствомъ *сопротивленія; специфическая-же качественность* считается достояніемъ души. Поэтому, рѣшить вопросъ о существованіи исключительно-внутренняго воспріятія, значитъ рѣшить вопросъ, можетъ-ли существовать воспріятіе, совершенно изъятое отъ ощущенія усилія. Если можетъ,

то можно воспринимать *только* состоянія души; если-же нѣтъ, то стало быть, воспріятіе души дано всегда совокупно съ воспріятіемъ тѣла.

Состоянія души суть *умственныя*, *эмоціональныя* и *волевыя*. Что касается двухъ послѣднихъ разрядовъ состояній, то они всегда связываются въ сознаніи съ ощущеніями производимыхъ или задерживаемыхъ движеній, слѣдовательно, съ ощущеніями усилія. Обращаясь, за симъ, къ состояніямъ умственнымъ (представленіямъ), мы находимъ возможнымъ допустить, что они могутъ существовать и безъ ощущенія усилія. Но это возможно лишь дотолѣ, доколѣ они пробѣгаютъ въ нашемъ сознаніи безъ всякаго вниманія. Когда-же мы сосредоточиваемъ на нихъ вниманіе, то они связываются уже съ актомъ волевымъ, а, слѣдовательно, и съ ощущеніемъ усилія. А такъ какъ пробѣгающія въ сознаніи безъ вниманія, слѣдовательно, неясныя и неотчетливыя представленія не могутъ служить и для образованія понятія о душѣ, то мы можемъ сказать, что и умственныя состоянія, по скольку они доставляютъ матеріалъ для этого понятія, связываются, подобно эмоціональнымъ и волевымъ, съ ощущеніемъ усилія, т. е. что чистаго внутренняго воспріятія, которое относилось-бы только къ душѣ, совершенно не имѣя предметомъ тѣла, у насъ не существуетъ. Иными словами, духовное и вещественное во всѣхъ нашихъ воспріятіяхъ дано совокупно, и различеніе ихъ есть, слѣдовательно, не первоначальное, но возникаетъ чрезъ послѣдующій мысленный анализъ содержанія нашихъ воспріятій.

Если-бы различеніе духовнаго отъ вещественнаго основывалось на непосредственномъ внушеніи внутренняго опыта, то былъ-бы не понятенъ тотъ продолжительный и сложный умственный процессъ, который требуется для этого различенія. Къ *самоотличенію*, къ сознанію отличія своего индивидуальнаго бытія отъ бытія окружающаго міра, человѣкъ приходитъ очень скоро. Такое самоотличеніе свойственно и животнымъ, потому что и собака не станетъ пожирать сама себя, какъ пожираетъ посторонніе для нея предметы. Но

это самоотличеніе захватываетъ всю полноту собственнаго индивидуальнаго существованія, т. е. не только душу, но и тѣло. Для этого самоотличенія въ составъ „себя“ входитъ на столько-же своя *рука* и *нога*, на сколько и свой *гнѣвъ* и свое *удовольствіе*. Далѣе, когда и въ себѣ самомъ человѣкъ начинаетъ различать *душу* и *тѣло*, то, какъ показываетъ самая этимологія слова „душа“, подъ нею разумѣется тонкое парообразное или воздухообразное, слѣдовательно, *вещественное* существо или начало, какъ-бы болѣе легкій и воздушный человѣкъ, оживляющій своимъ присутствіемъ массивнаго и тяжелаго человѣка. Лишь затѣмъ уже понятіе „души“ въ мышленіи философовъ и ученыхъ совлекается своихъ тѣлесныхъ аттрибутовъ, и это, выработанное наукою, понятіе чисто-духовнаго начала сообщается черезъ образованіе и прочимъ людямъ; но на сколько такое понятіе есть произведеніе научной рефлексіи, а не непосредственнаго внушенія, видно изъ того, что и въ образованномъ обществѣ люди, не обучавшіеся наукамъ, донынѣ мыслятъ *духовнаго* человѣка по образу и подобію человѣка *тѣлеснаго*. Да и въ самой наукѣ, уже послѣ того какъ душа начала мыслиться безтѣлесною, въ ней долго сохраняются слѣды ея прежней матеріализаціи. Начало *духовное* долго отожествляютъ, по крайней мѣрѣ въ низшихъ его проявленіяхъ, съ началомъ *жизненнымъ*, т. е. въ душѣ находятъ источникъ вещественныхъ процессовъ питанія и размноженія. Наконецъ, когда она освобождается отъ этихъ отправленій, за нею продолжаетъ сохраняться сила произведенія вещественныхъ движеній въ мышцахъ, т. е. о ней продолжаютъ говорить, какъ о двигателѣ тѣла. И даже въ настоящее время понятіе души, какъ совокупности немеханическихъ состояній, ясно для умовъ весьма немногихъ мыслителей, не говоря уже про массу даже образованнаго общества.

Въ виду сказаннаго, можетъ возникнуть вопросъ, что-же именно побуждаетъ человѣческій умъ къ такому окончательному рѣзкому раздѣленію понятій психическаго и вещественнаго, коль скоро въ воспріятіи признаки того и другого даны

всегда совмѣстно. На это мы отвѣтимъ, что такого раздѣленія и не воспослѣдовало-бы, если въ томъ, что познается человѣкомъ, не было данныхъ для образованія понятія чего-то *исключительно* вещественнаго. По образованіи-же этого понятія, оно какъ-бы вычитается изъ общей совокупности даннаго въ воспріятіи, причемъ получающійся остатокъ и составляетъ понятіе души. Для объясненія этого процесса, предположимъ, что человѣкъ сжимаетъ своею правою рукою сначала свою лѣвую руку, потомъ, съ точно такою-же силою, какой-нибудь посторонній вещественный предметъ. Въ первомъ случаѣ, кромѣ оказываемаго лѣвою рукой сопротивленія, ощутимаго правой рукѣ, человѣкъ въ лѣвой-же рукѣ ощущаетъ давленіе, производимое правою рукою. Во второмъ случаѣ онъ этого послѣдняго ощущенія не имѣетъ. Слѣдовательно, сравнивая оба случая, человѣкъ въ первомъ находитъ, что давленіе дѣйствовало на предметъ и *сопротивляющійся* и *ощущающій*, во второмъ—*только* на *сопротивляющійся*. Ежемгновенное повтореніе подобныхъ опытовъ неминуемо внушаетъ человѣку представленіе о чемъ-то, что, оказывая вещественное сопротивленіе, подобное оказываемому его собственнымъ тѣломъ, при этомъ сопротивленіи не имѣетъ сознаваемыхъ имъ, человѣкомъ, субъективныхъ состояній: т. е. внушаетъ представленіе о чемъ-то *только вещественномъ*. Такимъ образомъ, на этой ступени развитія понятій у человѣка имѣются на лицо: понятіе *исключительно-вещественнаго міра* и понятіе міра, въ которомъ вещественные и духовные признаки даны для его сознанія въ совокупности, иначе—понятія міра *неодушевленнаго* и *одушевленнаго*. Когда-же возникло такое различіе этихъ двухъ понятій, то выдѣленный и упроченный въ сознаніи признакъ исключительной вещественности служитъ къ раздѣленію вещественной и духовной сторонъ и въ сознаніи человѣкомъ себя самого. Это раздѣленіе вспомоществуется въ особенности тѣмъ обстоятельствомъ, что человѣкъ внѣ области своего тѣла находитъ сходныя съ собою тѣла, которыя для его *собственнаго сознанія* являются неодушевленными, но производятъ движенія

сходныя съ тѣми, какія въ немъ самомъ воспринимаются имъ въ соединеніи съ субъективными состояніями. Вслѣдствіе того, у него естественно совершается раздѣленіе и въ себѣ самомъ того, что въ немъ неодушевленно, вещественно, и того, что служитъ одушевляющимъ, животворящимъ началомъ этой вещественной массы, т. е. тѣла и души. Но и это раздѣленіе какъ было указано выше, совершается постепенно, такъ что понятіе души долгое время продолжаетъ быть соединеннымъ съ вещественными аттрибутами и лишь въ окончательномъ своемъ развитіи получаетъ аттрибуты совершенно не механическіе.

Такимъ образомъ, условіемъ происхожденія понятія души служитъ происхожденіе понятія вещественной, неодушевленной природы, за вычетомъ или исключеніемъ аттрибутовъ которой изъ понятія *природы вообще*, получается остатокъ, именуется *душою*.

Это образованіе понятія души черезъ послѣдовательное исключеніе изъ всей данной намъ природы вещественныхъ признаковъ, какъ было уже упомянуто выше, также способствуетъ возникновенію предразсудка о непротяженности души. Покуда душа мыслится какъ тонкое воздухообразное существо, соединенное съ тѣломъ, этому существу, въ числѣ прочихъ вещественныхъ признаковъ, приписывается и признакъ протяженности. Но когда, затѣмъ, по совлеченіи съ нея всякой вещественности, она начинается пониматься какъ оживляющая и одушевляющая тѣло *сила*, то, какъ и всякая другая сила, она полагается лишь способною дѣйствовать въ пространствѣ, но—сама по себѣ—непротяженною. При этомъ пространственные образы, въ которыхъ являются сознанію состоянія души, въ виду пониманія ея, какъ *силы*, получаются значеніе лишь *явленій* этой силы, признаки которыхъ для нея самой не существенны; и потому несомнѣнная протяженность явленій души не считается достаточнымъ основаніемъ къ признанію протяженнымъ самаго ея существа. Но какъ несомнѣнно явствуетъ изъ всего сказаннаго выше, самое пониманіе души, какъ *силы* есть лишь остатокъ прежъ-

ней, ненаучной ея матеріализаціи; съ полнымъ уничтоженіемъ такой матеріализаціи, душа становится лишь совокупностью *субъективныхъ* состояній, т. е. отожествляется съ тѣмъ, что ранѣе считается только ея явленіями. А вслѣдствіе того *являющаяся* протяженность души становится и *дѣйствительною* ея протяженностью, такъ какъ *являющаяся* душа оказывается единственною *дѣйствительною* душою.

На основаніи вышеизложеннаго разсмотрѣнія признаковъ души, я считаю себя въ правѣ дать понятію души такое опредѣленіе:

Душа есть совокупность немеханическихъ состояній, сосуществующихъ и послѣдовательныхъ въ субъективной пространственной сферѣ сознанія, понятіе о которыхъ возникаетъ черезъ вычетъ изъ содержанія того, что мы воспринимаемъ, предварительно образованнаго понятія вещественнаго міра.

Если принять такое опредѣленіе души, то окажется-ли возможенъ спиритуалистическій реализмъ?

Библіотека
СОЦІАЛИСТИЧЕСКАЯ
АКАДЕМІЯ

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

Предисловіе 1

Введеніе въ метафизику 5

Примѣчанія 97

Приложеніе. Опредѣленіе души 155

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Страницы.	Строки.	Напечатано.	Должно читать.
12	2 сверху	почерпнетъ	почерпаетъ
42	7 „	признаки	признаками
61	8 снизу	эмпиристическій	эмпирическій
68	1 сверху	эмпиристическаго	эмпирическаго
74	15 снизу	ощущеніемъ	ощущаемъ
80	2 „	подтотовилъ	подготовилъ
82	10 „	видно какой	видно, какой
87	11 „	всегда	всегда,
107	12 „	порвоначально	первоначально
126	4 „	рѣшенія	рушенія
126	16 „	вѣрности	вѣрности“
129	12 сверху	ощушенія	ощущенія
162	15 снизу	послужитъ	послужило
173	4 сверху	*умстеныя*	*умственныя*
176	1 снизу	силы	силы,