СОЧИНЕНІЯ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ И СТАТЬИ ПО ВВЕДЕНІЮ ВЪ ФИЛОСОФІЮ И ПО ГНОСЕОЛОГІИ.

ВЫПУСКЪ ТРЕТІЙ.

Изданіе Братства Преподобнаго Сергія.

2-я типографія
А. И. Снегиревой въ Сергіевомъ Посадѣ Московск. губ.
1894.

10

Dec. 1915



СОЧИНЕНІЯ В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА.

СОЧИНЕНІЯ

В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА,

ДОКТОРА БОГОСЛОВІЯ,

ПРОФЕССОРА ФИЛОСОФІИ ВЪ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ И СТАТЬИ ПО ВВЕДЕНІЮ ВЪ ФИЛОСОФІЮ И ПО ГНОСЕОЛОГІИ.

Изданіе Братства Преподобнаго Сергія.

Сергіевъ Посадъ
1894.

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

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

1. Метафизическій анализъ раціональнаго познанія . . 1—174

2. Метафизическій анализъ идеальнаго познанія. . . 175—367

МЕТАФИЗИЧЕСКІЙ АНАЛИЗЪ

РАЦІОНАЛЬНАГО ПОЗНАНІЯ.

Исходнымъ началомъ нашей познавательной дѣятельности служатъ впечатлѣнія, получаемыя нами отъ окружающаго насъ міра при помощи внѣшнихъ чувствъ; эти впечатлѣнія преобразуются затѣмъ въ представленія, совокупность которыхъ мы называемъ внѣшнимъ, чувственнымъ опытомъ, а основанное на этомъ опытѣ первоначальное непосредственное познаніе вещей,—эмпирическимъ познаніемъ.

Задачею метафизическаго анализа этого рода познанія было рѣшеніе вопроса: соотвѣтствуетъ ли нашимъ представленіямъ о вещахъ дѣйствительное бытіе и въ какой мѣрѣ достовѣрно наше познаніе о нихъ *)?

Но представленіями вещей не ограничивается наше познаніе. Не смотря на безконечное разнообразіе содержанія, познаніе, не идущее далѣе представленій о вещахъ, было-бы самымъ скуднымъ познаніемъ. Представленіе говоритъ намъ только о томъ, что предметъ *есть*; но *что* такое онъ есть и *какъ* онъ есть, оно еще не высказываетъ. На вопросъ: *что* такое предметъ есть, отвѣчаетъ высшее и имѣющее болѣе значенія для знанія произведеніе познавательной силы нашего духа,—*понятіе;* въ немъ мы не только представляемъ предметъ, но и стараемся *понять*, что онъ такое. Ту способность нашего духа, которая изъ представленій образуетъ понятіе, мы называемъ *разсудкомъ*, а познаніе при помощи понятій,—раціональнымъ познаніемъ.

---

*) См. статью „Метафизическій анализъ эмпирическаго познанія“ въ Сочиненіяхъ В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. 1. вып. 2. стр. 67 и слѣд.

Теперь намъ предстоитъ подвергнуть метафизическому анализу произведеніе нашего разсудка, — понятіе, точно также какъ мы подвергали ему произведеніе чувственнаго познанія, — представленіе, — и рѣшить тѣже самые вопросы, которые были предложены нами относительно послѣдняго: соотвѣтствуетъ-ли нашимъ понятіямъ о вещахъ дѣйствительное бытіе и въ какой мѣрѣ достовѣрно наше раціональное познаніе?

Разсматривая понятіе съ метафизической точки зрѣнія, т. е. безотносительно къ разнообразному содержанію частныхъ понятій, мы легко замѣчаемъ, что существенная, характеристическая черта, отличающая его отъ представленія, та, что оно выражаетъ собою нѣчто *общее* многимъ представленіямъ. Представленіе относится къ одному конкретному предмету; понятіе обнимаетъ собою болѣе или менѣе обширную группу предметовъ. Оно достигаетъ этого извѣстнымъ логическимъ процессомъ: отвлеченіемъ и обобщеніемъ признаковъ, общихъ многимъ предметамъ. Итакъ, содержаніе понятія вообще, независимо отъ спеціальныхъ особенностей различныхъ понятій, собственно есть *общее* или бытіе общее, отличное отъ бытія конкретнаго, о которомъ даетъ намъ знать представленіе.

Но всматриваясь ближе въ то *общее*, которое составляетъ содержаніе понятія, мы замѣчаемъ при этомъ два характеристическіе оттѣнка между понятіями. Общее содержаніе, заключающееся въ понятіяхъ, составляютъ, какъ извѣстно, *признаки* или черты, общія многимъ предметамъ и отъ нихъ отвлекаемыя. Но одни изъ этихъ признаковъ, не смотря на ихъ общность, принадлежатъ только *многимъ* предметамъ или извѣстнымъ группамъ ихъ; эти группы, конечно, могутъ быть больше или меньше, уже или обширнѣе, судя по различной степени отвлеченности понятій. Такъ, напримѣръ, признакъ: *красный цвѣтъ* принадлежитъ меньшей группѣ предметовъ, чѣмъ признакъ: *цвѣтъ* вообще; признакъ: *тяжесть* можетъ быть приписанъ всѣмъ предметамъ матеріальнымъ, но онъ не можетъ быть приписанъ объектамъ духовнымъ и т. п. Вообще большая часть признаковъ, не смотря на обширный кругъ принадлежности или приписуемости ихъ предметамъ, должны быть названы признаками только общими, а не всеобщими. Но есть другаго рода признаки, которые мы можемъ приписать не только нѣкоторымъ или многимъ предметамъ, но и всѣмъ

предметамъ безъ исключенія. Напримѣръ, мы говоримъ, что каждая вещь имѣетъ какое либо *качество*, имѣетъ *причину* своего бытія, находится въ томъ или иномъ *отношеніи* къ другимъ предметамъ и пр. Очевидно, что понятія: качества, причины, отношенія и тому подобныя, могутъ быть примѣнены ко всѣмъ мыслимымъ предметамъ безъ исключенія; слѣдовательно, это признаки не только общіе, но и всеобщіе.

Отсюда видно, что и понятія по характеру ихъ признаковъ, могутъ быть или общими или всеобщими. Перваго рода понятія составляютъ самую большую часть нашихъ понятій, различаясь большею или меньшею общностью, степени которой обозначаются въ логикахъ терминами: классъ, родъ, видъ, подвидъ и т. п., принятыми въ такъ называемыхъ классификаціяхъ. Это понятія *общія*. Второго рода понятія, содержаніемъ которыхъ служатъ признаки всеобщіе, обыкновенно называются категорическими или *категоріями*.

Соотвѣтственно этимъ двумъ отличіямъ понятій и мы будемъ говорить сначала объ общихъ, затѣмъ о категорическихъ понятіяхъ, съ цѣлью рѣшить вопросъ: соотвѣтствуетъ ли общему и всеобщему элементамъ нашихъ понятій что-либо реальное внѣ нашего познающаго духа, въ какой мѣрѣ соотвѣтствуетъ и потому въ какой мѣрѣ достовѣрно наше, основанное на понятіяхъ, познаніе?

I.

Исторія вопроса о метафизическомъ значеніи общихъ понятій идетъ со временъ Платона. Послѣ того какъ Сократъ первый указалъ на важное значеніе понятій для нашего познанія, Платонъ старался разрѣшить вопросъ: что такое реальное внѣ нашего ума можетъ соотвѣтствовать понятіямъ и вообще всему основанному на понятіяхъ и ими выражаемому познанію? Это реальное, по его мнѣнію, составляютъ *идеи* вещей. Идеи суть вѣчныя, неизмѣнныя, существующія самостоятельно, независимо отъ вещей и прежде ихъ прототипы или сущности вещей; дѣйствительныя, въ пространствѣ и времени являющіяся, вещи суть только несовершенныя, болѣе или менѣе тусклыя отображенія идей. Какъ въ мірѣ явленій отображеніемъ идей служатъ дѣйствительныя вещи,

такъ въ нашемъ умѣ или въ нашемъ познаніи отображеніемъ ихъ служатъ *понятія* (λόγοι) *). Такимъ образомъ понятіямъ не только болѣе или менѣе соотвѣтствуютъ дѣйствительные объекты, но они выражаютъ собою или отображаютъ истинную сущность вещей,—предметы не только какъ они являются намъ, но какъ они суть сами по себѣ, въ идеѣ. Отсюда само собою слѣдуетъ громадное значеніе понятій для нашего познанія, такъ какъ только при помощи ихъ мы можемъ познавать истинную сущность вещей.

Свой взглядъ на значеніе общихъ понятій Платонъ не ограничиваетъ однимъ какимъ-нибудь классомъ ихъ, напр. понятіями родовъ и видовъ дѣйствительно существующихъ въ природѣ предметовъ. У него каждое общее понятіе выражаетъ какую-либо идею. Вотъ почему онъ говоритъ объ идеяхъ кровати, стола, силы, здоровья, голоса, цвѣта, объ идеяхъ отношеній и свойствъ, объ идеяхъ математическихъ фигуръ, даже объ идеяхъ небытія и того, что, по своей сущности, повидимому, составляетъ даже противорѣчіе идеѣ. Однимъ словомъ, идею, по мнѣнію Платона, должно допустить вездѣ, гдѣ только какое-нибудь множество имѣетъ одно общее названіе и обозначается однимъ словомъ или, какъ выражается Аристотель, Платонъ для каждаго класса вещей полагаетъ особую идею **).

Несомнѣнная заслуга Платона въ томъ, что онъ первый выставилъ вопросъ о значеніи общихъ понятій и отношеній ихъ

---

*) Иногда смѣшиваютъ Платоновы идеи съ понятіями. Но, какъ замѣчаетъ Юбервегъ, мы во всѣхъ сочиненіяхъ Платона напрасно стали бы искать хотя одно мѣсто, гдѣ слово ἰδέα или εἶδος обозначало-бы или сообозначало субъективное *понятіе*. Подобное пониманіе слова: идея, могло быть внесено только комментаторами и переводчиками его сочиненій. Logik. p. 108.

**) Arist. Metaph. XII. 2. Для разъясненія Платонова ученія объ идеяхъ особенное значеніе имѣетъ одно мѣсто въ началѣ Парменида. Парменидъ спрашиваетъ молодого Сократа: что такое онъ считаетъ за идею? Сократъ безусловно признаетъ нравственныя идеи, какъ напр. идеи справедливости, красоты, блага; идеи физическія, напр. идею человѣка, огня, воды онъ допускаетъ только послѣ нѣкотораго колебанія; идеи же того, что составляетъ только безформенную массу или часть чего-либо другаго, каковы напр. волосса, лужа, грязь, онъ вовсе не признаетъ. Но тутъ Парменидъ (отъ имени котораго здѣсь говоритъ Платонъ) возражаетъ ему и замѣчаетъ, что когда онъ вполнѣ постигнетъ философію, то и эти онъ вещи не станетъ считать

къ дѣйствительному бытію. Онъ совершенно вѣрно старался къ субъективному понятію найти объективный его коррелятъ, опредѣлить, *что* соотвѣтствуетъ ему внѣ нашего ума. Но ошибка его въ томъ, что вмѣсто того, чтобы искать этотъ коррелятъ въ сущности, заключающейся въ самихъ-же вещахъ, онъ олицетворилъ эту сущность въ видѣ идеи, какъ предмета существующаго внѣ вещей и отдѣльно отъ нихъ; другими словами, —въ томъ, что онъ идеѣ приписалъ самобытное существованіе. Вотъ почему Аристотель въ своей полемикѣ противъ него справедливо замѣтилъ, что его идеи суть ненужныя *удвоенія* вещей, т. е. не нужное признаніе, кромѣ реально существующихъ вещей, еще сверхчувственныхъ ихъ прототиповъ; самосущія Платоновы идеи онъ приравниваетъ къ антропоморфическимъ божествамъ народной миѳологіи.

Но опровергая Платоново ученіе объ идеяхъ, какъ объектахъ, обозначеніемъ которыхъ служатъ понятія, Аристотель далекъ отъ той мысли, будто наши понятія имѣютъ только субъективное значеніе, такъ что имъ не соотвѣтствуетъ ничего реальнаго внѣ нашего ума. Полемика его противъ Платона направлена собственно противъ отдѣленія имъ идей (*χωρίζειν*) отъ единичныхъ предметовъ, какъ самостоятельныхъ сущностей. Сущность вещи (*οὐσία*), по его ученію, не отдѣлима отъ самой вещи; она существуетъ въ ней и съ нею, но не надъ нею и не прежде ея, какъ училъ Платонъ объ идеѣ. Но такъ какъ эта сущность во многихъ однородныхъ вещахъ или существахъ одна и таже, то является возможность обозначать ее однимъ и тѣмъ-же словомъ; это мысленное обозначеніе словомъ и есть понятіе. Такимъ образомъ понятію въ дѣйствительномъ мірѣ соотвѣтствуетъ сущность вещи; эта сущность вещи въ чувственномъ бытіи есть ея *форма*, то, что вещь есть (*μορφή, εἶδος, το τι εστί*). Впрочемъ, такое воззрѣніе на значеніе реальнаго, выражаемаго понятіями, очевидно можетъ относиться только къ понятіямъ, обозначающимъ реальные предметы. Что-же касается до понятій отвле-

---

ничтожными, то есть, это значитъ, онъ найдетъ, что и онѣ причастны идеѣ, хотя самымъ отдаленнымъ образомъ. Этимъ выражается мысль, что нѣтъ такой области бытія, которая-бы была совершенно чужда идеѣ и что, поэтому, самое случайное и неразумное нужно вводить въ кругъ идеальнаго пониманія, что все существующее должно понимать, какъ разумное.

ченныхъ, выражающихъ напр. качества, свойства, отношенія вещей, то въ ученіи Аристотеля объ этомъ предметѣ много неяснаго, неопредѣленнаго и даже противорѣчащаго, такъ что и до настоящаго времени здѣсь открыто обширное поле для различныхъ догадокъ и толкованій *). Довольно замѣтить, что, благодаря этой неопредѣленности, Аристотель, въ противоположность Платону, долго считался защитникомъ мнѣнія о субъективномъ только значеніи понятій. Послѣ Аристотеля въ древности для разъясненія вопроса объ отношеніи понятій къ реальному бытію не сдѣлано почти ничего новаго. По ученію стоиковъ, у которыхъ встрѣчаемъ мнѣніе объ этомъ предметѣ, понятія (*λόγοι*) суть чисто субъективныя произведенія нашего ума. Правда, и во внѣшнихъ предметахъ существуетъ или обитаетъ *λόγος*, т. е. всеобщая разумность, и эта разумность или законосообразность раздробляется или раздѣляется на множество отдѣльныхъ *λόγοι*; но при этомъ остается совершенно неяснымъ, въ какое отношеніе эти реальныя обнаруженія разумности въ вещахъ, эти *λόγοι*, стоики поставляли къ выраженіямъ нашего субъективнаго разума, т. е. къ понятіямъ.

Вопросъ о значеніи общихъ понятій, оставшійся въ тѣни въ древней философіи послѣ Платона и Аристотеля, съ особенною силою возникъ во времена схоластики **). Противоположное рѣшеніе этого вопроса раздѣлило большую часть схоластиковъ на двѣ партіи: номиналистовъ и реалистовъ, борьба которыхъ длилась цѣлыя столѣтія и велась съ необычайнымъ оживленіемъ. Номиналисты, во главѣ которыхъ стоитъ Росцеллинъ (1089) считали всѣ общія, родовыя понятія

*) Подробнѣе объ этомъ см у Überweg: Logik. p. 109—110.

**) Онъ только былъ намѣченъ позднѣйшимъ представителемъ древней философіи неоплатоникомъ Порфиріемъ. Въ своемъ введеніи къ трактату Аристотеля о категоріяхъ, изложивъ мнѣнія древнихъ объ этомъ предметѣ, онъ замѣчаетъ, что отказывается при этомъ касаться вопросовъ слишкомъ трудныхъ и разсуждать о томъ напр.: „существуютъ-ли на самомъ дѣлѣ *роды* и *виды*, или же имѣютъ мѣсто только въ нашей мысли, и если существуютъ, то тѣлесны-ли они или безтѣлесны, и отдѣльно-ли отъ предметовъ чувственныхъ или въ самыхъ этихъ предметахъ, совмѣстно съ ними, существуютъ“. Слова эти послужили поводомъ, возбудившимъ долговременные споры въ Средніе Вѣка о значеніи такъ называемыхъ универсалій, или, иначе, родовъ и видовъ. Линицкій: Идеализмъ и Реализмъ (Вѣра и Разумъ. 1884. № 17. 200).

одними именами (nomina, sermones, flatus vocis, — отсюда и названіе: номиналисты), т. е. чисто субъективными произведеніями нашей мысли, которымъ ничего въ дѣйствительности не соотвѣтствуетъ, такъ какъ, по ихъ мнѣнію, реальное бытіе принадлежитъ только индивидуумамъ и предметамъ конкретнымъ. Реалисты (первымъ въ ряду которыхъ былъ Вильгельмъ von Schampeaux, ученикъ Росцеллина) думали напротивъ, что существуетъ только общее, и что, поэтому, въ понятіяхъ выражается истинная сущность вещей, — самая *вещь* (res, — отсюда и названіе: реалисты). Въ своемъ ученіи реалисты склонялись частію къ Платонову, частію къ Аристотелеву воззрѣнію на общія понятія, то есть, одни признавали существованіе объектовъ общихъ понятій, по подобію Платоновыхъ идей, прежде самыхъ вещей (universalia ante rem); другіе, какъ Аристотель, въ самыхъ вещахъ (univ. in re) и неразрывно съ ними. Номиналисты въ свою очередь представляютъ намъ также два оттѣнка: строгіе номиналисты, въ точномъ смыслѣ слова, признавали, что обозначаемое общими понятіями содержаніе существуетъ въ мыслящемъ духѣ, какъ отвлеченіе отъ дѣйствительныхъ предметовъ (conceptus mentis, notiones seu cogitationes ex singularum similitudine specierum collectae; un. post rem) *). Споры номиналистовъ и реалистовъ принимали иногда ожесточенный характеръ, странный, повидимому, для такого отвлеченнаго метафизическаго вопроса, потому что при тѣсномъ отношеніи въ то время философіи къ религіи, они не замедлили отразиться и въ томъ или иномъ пониманіи догматовъ христіанской вѣры. Та и другая партіи, при самомъ появленіи своемъ, начали обвинять другъ друга въ ереси и первый номиналистъ Росцеллинъ былъ принужденъ соборомъ въ Соассонѣ (1092) отказаться отъ своего ученія. Затруднительный пунктъ здѣсь состоялъ въ соглашеніи теоріи номинализма и реализма съ ученіемъ о Святой Троицѣ. Послѣдовательно проведенный реализмъ долженъ былъ придти къ отрицанію Троичности Лицъ въ Божествѣ, потому что для реалиста, признающаго истинно сущимъ только общее, а не конкретное, могъ существовать только Богъ вообще, а не конкретныя лица. Номиналистовъ,

*) Подробности см. у Prantl, Gesch. d. Logik. II. 118 et sq.

напротивъ, заподозрѣвали въ признаніи трехъ божествъ вмѣсто одного, такъ какъ они признавали истинно сущимъ только единичное и конкретное.

Послѣ временъ схоластики вопросъ о значеніи такъ называемыхъ универсалій, не поддержанный жизненными интересами религіи, по видимому, совершенно исчезъ изъ области философіи. Но это только повидимому и касается болѣе формы, въ какой предлагала его себѣ схоластическая философія, чѣмъ содержанія. Въ самомъ дѣлѣ, дѣйствительный смыслъ этого вопроса заключается въ томъ, соотвѣтствуетъ-ли нашему раціональному познанію, которое по его первичнымъ элементамъ все состоитъ изъ общихъ понятій и различной комбинаціи ихъ по логическимъ законамъ, познаваемая и лежащая внѣ нашего познающаго *я* дѣйствительность? Выражаютъ-ли продукты нашего раціональнаго познанія,—понятія что-либо реально сущее въ вещахъ или суть не болѣе, какъ субъективныя произведенія нашей познавательной силы? Очевидно, вопросъ этотъ, по преимуществу, гносеологическаго свойства и потому долженъ быть рѣшаемъ не иначе, какъ при помощи внимательнаго анализа нашего познанія. Ошибка схоластики не въ томъ состояла, что вопросъ, ею выставленный, не имѣлъ смысла или значенія для философіи, но въ томъ, что она избрала не вѣрный методъ для его рѣшенія, стараясь отвѣтить на него чисто метафизическимъ способомъ, безъ предварительнаго изслѣдованія генезиса тѣхъ самыхъ понятій, о значеніи которыхъ разсуждала. Этотъ методъ, противоположный средневѣковому догматизму, былъ указанъ уже Декартомъ и нашелъ себѣ обширное примѣненіе въ разнообразныхъ изслѣдованіяхъ о человѣческомъ познаніи, начало которому положено Локкомъ. Съ такимъ или инымъ рѣшеніемъ вопроса о познаніи само собою вытекаетъ и рѣшеніе вопроса о значеніи общихъ понятій, занимающихъ столь важное мѣсто въ области нашего познанія. Такимъ образомъ вопросъ, столь сильно занимавшій схоластиковъ, въ дѣйствительности не исчезъ въ новой философіи, но только измѣнилъ свою постановку; онъ болѣе или менѣе слился съ вопросомъ о происхожденіи нашихъ познаній и долженъ былъ получить различное рѣшеніе, судя потому, сенсуалистическій или раціоналистическій оттѣнокъ принимала теорія нашего познанія. Если, какъ учитъ сенсу-

ализмъ, всѣ наши познанія происходятъ изъ опыта, и изъ одного только внѣшняго опыта, а на опытѣ существуютъ только индивидуумы и конкретныя вещи, то, очевидно, общимъ понятіямъ не можетъ соотвѣтствовать ничего реальнаго; потому что только конкретное, чувственное представленіе можетъ быть копіей или отображеніемъ индивидуальной вещи; представленіе-же, сложенное изъ частей и, такъ сказать, обломковъ другихъ конкретныхъ представленій (каково общее понятіе), ничего реальнаго выражать не можетъ; мы получаемъ въ результатѣ чистый схоластическій номинализмъ. Если-же въ нашемъ духѣ есть независимая отъ опыта способность познанія, если продуктомъ этой способности является понятіе, если оно не составляетъ простой комбинаціи представленій, но заключаетъ въ себѣ самостоятельный мысленный элементъ, то естественно возникаетъ вопросъ: соотвѣтствуетъ-ли этому раціональному элементу что-либо реальное внѣ насъ? На этотъ вопросъ опять возможенъ двоякій отвѣтъ, судя потому, приписываемъ-ли мы этому раціональному элементу чисто субъективное или вмѣстѣ и объективное значеніе? Вотъ почему, принимая во вниманіе основныя гносеологическія воззрѣнія и вытекающее отсюда рѣшеніе вопроса о значеніи общихъ понятій, и между новѣйшими философами мы можемъ указать и номиналистовъ и реалистовъ. Такъ напр. Канта можно назвать номиналистомъ, такъ какъ онъ отрицаетъ объективное значеніе общихъ понятій, равно какъ и всего нашего познанія; Гегеля, напротивъ, можемъ назвать реалистомъ и, притомъ, крайнимъ реалистомъ, потому что онъ не только въ общемъ видитъ истинно сущее бытіе, но отождествляя мышленіе съ бытіемъ, самыя понятія почитаетъ сущностями вещей (res).

Отсюда видно, что метафизическій вопросъ объ общихъ понятіяхъ распадается собственно на два, хотя тѣсно связанные, но отличные вопроса, изъ которыхъ первый имѣетъ болѣе гносеологическій, второй, — онтологическій оттѣнокъ. 1) Происходятъ-ли наши понятія изъ одного только опыта, составляя лишь извѣстную комбинацію элементовъ, заимствованныхъ изъ чувственныхъ воззрѣній и представленій, или, кромѣ этихъ эмпирическихъ элементовъ, въ немъ заключается неопытный элементъ, привносимый разумомъ? 2) Если такой

элементъ въ нихъ заключается, то соотвѣтствуетъ-ли ему какое-либо дѣйствительное бытіе внѣ нашего разума? Очевидно рѣшеніе перваго вопроса должно предшествовать послѣднему и даже дѣлать возможнымъ самый этотъ вопросъ, потому что, какъ мы сказали, если въ понятіяхъ нѣтъ никакого содержанія кромѣ эмпирическаго, то нечего и спрашивать, соотвѣтствуютъ-ли имъ дѣйствительные объекты, — этотъ вопросъ прямо рѣшается отрицательно.

1. Эмпирическое ученіе о происхожденіи нашихъ понятій изъ одного только опыта ищетъ и, повидимому, находитъ сильное себѣ подтвержденіе въ анализѣ содержанія понятій и отношенія ихъ къ представленіямъ. Въ самомъ дѣлѣ, что такое понятіе? Понятіемъ обыкновенно называютъ соединеніе въ одно цѣлое признаковъ или чертъ, общихъ многимъ частнымъ предметамъ. Но эти признаки или черты суть не что иное какъ эмпирическія-же представленія и, соединяя ихъ въ одно цѣлое, мы получаемъ *образъ*. составленный изъ этихъ представленій, при помощи извѣстной комбинаціи, называемой отвлеченіемъ или обобщеніемъ, такъ что все содержаніе понятій оказывается вполнѣ взятымъ изъ опыта. Отнимите отъ понятія всѣ элементы, заимствованные изъ чувственныхъ представленій,—и въ немъ ничего не останется. Чисто эмпирическое происхожденіе понятія видно изъ того уже, что мы не можемъ имѣть никакого понятія безъ представленія. Самое абстрактное, повидимому, понятіе не возможно безъ сопровождающаго его какого либо чувственнаго образа; если при немъ нѣтъ такого ясно выступающаго образа или представленія, то во всякомъ случаѣ замѣною его всегда служитъ *слово,* мысленно произносимое, а самое слово опять есть не что иное, какъ представленіе извѣстныхъ звуковъ, чувственно произносимыхъ, есть результатъ, слѣдовательно, чувственнаго впечатлѣнія, только не зрѣнія, какъ въ обыкновенномъ образномъ представленіи, а слуха; поэтому-то схоластики номиналисты и называли общія понятія: flatus vocis. Эти-то представленія и слова, въ которыя неизбѣжно облекаются такъ называемыя понятія и составляютъ все существо ихъ; безъ образовъ, безъ словъ нѣтъ мыслей.

Но этого мало. Всматриваясь внимательно въ тѣ представленія, которыя мы принимаемъ за самостоятельныя понятія,

замѣчаемъ, что они даже не суть и *общія* представленія въ строгомъ смыслѣ слова, какъ иногда опредѣляла ихъ логика. На самомъ дѣлѣ даже общее представленіе, не говоря уже о совершенно чуждыхъ всякаго чувственнаго элемента понятіяхъ, едва-ли возможно. На первый разъ это кажется страннымъ; возможность представить себѣ напр. не только этотъ домъ, эту книгу, это дерево, но и домъ, книгу, дерево вообще, т. е. имѣть понятіе о нихъ, кажется несомнѣнною. Но всматриваясь пристальнѣе въ эти такъ называемыя общія представленія, мы невольно приходимъ къ предположенію, не суть-ли они темныя и неопредѣленно тусклыя представленія единичныхъ предметовъ? Возьмемъ напр. общее представленіе: дерево. Дѣйствительно-ли мы представляемъ здѣсь нѣчто такое, что соединяетъ въ себѣ признаки, общіе всѣмъ предметамъ, обозначаемымъ этимъ словомъ,—представляемъ себѣ нѣчто такое, что было-бы въ тоже время и березою и елью и дубомъ и пальмою и ивою и пр.,—словомъ соединяло-бы въ себѣ всѣ черты различныхъ деревьевъ. Нѣтъ; на самомъ дѣлѣ мы говоря: дерево, представляемъ себѣ только въ смутныхъ и неясныхъ очеркахъ какое нибудь дерево, которое мы когда-то видѣли, напр. нѣчто въ родѣ березы, что вовсе уже не походитъ на пальму или ель и вовсе не выражаетъ собою чего-либо общаго, свойственнаго всѣмъ деревьямъ, о чемъ можно-бы сказать, что оно одинаково и ель и пальма и береза и дубъ. Возьмемъ еще общее понятіе: *столъ*. Дѣйствительно-ли при имени: столъ, мы представляемъ себѣ нѣчто такое, что въ одномъ образѣ, одномъ общемъ представленіи соединяло-бы въ себѣ всѣ возможные столы, — и круглый и четырехугольный и продолговатый и треугольный и овальный? Нѣтъ, этого сдѣлать нельзя, и говоря: столъ, мы представляемъ себѣ не какой-то не представимый столъ вообще. т. е. общую фигуру, въ которой-бы соединялись всѣ указанныя нами отличія столовъ, но какой-нибудь отдѣльный столъ, вѣроятно когда-нибудь видѣнный нами, иногда круглый, иногда четвероугольный, иногда продолговатый. Возьмемъ еще понятіе изъ области тѣхъ, которымъ обыкновенно приписываютъ совершенно независимое отъ опыта происхожденіе, — математическое понятіе треугольника. Можемъ-ли мы, спрашиваетъ Берклей, представить треугольникъ вообще, который былъ-бы ни прямо-

угольнымъ, ни тупоугольнымъ, ни равностороннимъ, ни равнобедреннымъ, но былъ-бы одинаковъ всѣмъ этимъ и вмѣстѣ ни чѣмъ изъ этого? „Но можетъ быть, я представляю себѣ только вещи, но мыслю понятія, свойства, отношенія; героя напр. я представляю, но геройство могу только мыслить и пр.? Но болѣе точное изслѣдованіе показываетъ, что это только обманъ. Что происходитъ во мнѣ, когда я слышу или высказываю положеніе: геройство есть добродѣтель? Сначала и ближайшимъ образомъ я слышу или произношу, конечно, слова; но эти слова тотъ часъ же вызываютъ во мнѣ представленія, какъ-бы бѣглы и туманны они ни были. При словѣ: геройство, я вмѣстѣ представляю образъ того или другаго героя, стоящаго на полѣ битвы и т. п. Тоже самое происходитъ, когда я мыслю или высказываю слово: добродѣтель; и оно всегда связано съ рядомъ туманныхъ и мимолетныхъ представленій, которыя тѣмъ яснѣе выступаютъ, чѣмъ болѣе я вдумываюсь въ это слово“ *).

Эти и подобные факты, свидѣтельствующіе о тѣсной связи нашихъ общихъ понятій съ представленіями, издавна служили главною опорою для сенсуалистической теоріи познанія. Впечатлѣніе этихъ фактовъ казалось столь сильнымъ и неотразимымъ, что оно оказало вліяніе даже на философовъ, которыхъ вовсе нельзя причислить къ классу сенсуалистовъ, напр. Берклея и Гербарта. Послѣдній, согласно съ сенсуалистами, утверждаетъ напр., что „понятія не суть ни реальные предметы, ни дѣйствительные акты мышленія“... „Многія фактическія обстоятельства дѣлаютъ сомнительнымъ, дѣйствительно-ли понятія, въ строго логическомъ смыслѣ, находятся въ человѣческомъ мышленіи? Не составляютъ-ли они скорѣе логическихъ идеаловъ, къ которымъ наше дѣйствительное мышленіе должно болѣе и болѣе приближаться... Понятія, какъ понятія, существуютъ только въ нашей абстракціи; въ дѣйствительности, они составляютъ такъ-же мало особый родъ представленій, какъ разсудокъ особую способность“ **). Подобнаго-же рода вопросы на значеніе общихъ понятій находимъ и у другихъ

*) Kroman, Unsere Naturerkenntniss. 1883 p. 13.

**) Psychol. V, 19. 126. Logik. s Aufl. 106. Göring, System d. Krit. Philosophie. 1874. 240.

современныхъ философовъ. По мнѣнію напр. Кромана, все наше мышленіе есть не болѣе, какъ способность образовать представленія, воспроизводить ихъ (память), варьировать (фантазія) и обсуждать, т. е комбинировать для извѣстной цѣли. Кромѣ этихъ способностей, познающій субъектъ не имѣетъ никакихъ другихъ врожденныхъ орудій, какъ напр. способности мыслей. Правда, для цѣлей познанія мы можемъ изъ частей, составляющихъ представленія, образовать при помощи фантазіи болѣе общее представленіе, которое является такимъ образомъ знакомъ или символомъ многихъ представленій. „Но при этомъ всегда нужно имѣть въ виду то, что каждый символъ, низшаго-ли то порядка или высшаго, всегда въ свою очередь есть чувственное представленіе, образъ зрительный или слуховой (слово). Все наше мышленіе есть такимъ образомъ работа съ представленіями, съ образами и дальше ихъ мы никуда идти не можемъ, мышленіе безъ воззрѣній — это философская фикція. Въ этой столь важной истинѣ каждый можетъ убѣдиться при помощи самонаблюденія“ *).

Такимъ образомъ главнымъ основаніемъ эмпирическаго ученія, отвергающаго самостоятельное значеніе общихъ понятій и самаго даже мышленія, какъ особой познавательной способности, служитъ фактъ тѣсной и существенной (какъ полагаютъ) связи понятій съ представленіями. Не касаясь пока вопроса, правильно-ли заключеніе выводимое отсюда, остановимъ наше вниманіе на самомъ этомъ фактѣ и посмотримъ, имѣетъ-ли онъ то абсолютное и всеобщее значеніе, какое ему приписываютъ и дѣйствительно-ли въ нашемъ мышленіи нѣтъ ничего кромѣ представленій?

Прежде всего, вѣрно-ли то, что каждое понятіе непремѣнно сопровождается чувственнымъ представленіемъ? При болѣе

*) Kroman: Unsere Naturkenntniss. 1883. p. 10—15. 21. По мнѣнію Геринга „въ дѣйствительномъ мышленіи существуютъ только представленія и при томъ конкретно-чувственныя представленія“. „Напрасно наше самонаблюденіе искало-бы въ нашемъ познаніи какого-либо представленія (понятія), которое не было-бы чувственно-воззрительной натуры и не носило-бы на себѣ никакого индивидуальнаго отпечатка“. Чистое абстрактное понятіе есть не болѣе. какъ теоретическая фикція или логическій идеалъ, котораго нашъ ограниченный индуктивными представленіями разсудокъ никогда достигнуть не можетъ. Того же мнѣнія держится и Лянге. Göring, System d. Krit. Philosophie. 1874 p. 237. 240 и слѣд.

внимательномъ взглядѣ на содержаніе нашихъ понятій мы вправѣ отвѣчать на этотъ вопросъ отрицательно. Мы замѣчаемъ, что связь понятій съ представленіями тѣмъ болѣе уменьшается, чѣмъ выше и выше мы восходимъ по лѣстницѣ логическаго отвлеченія и обобщенія понятій и вообще простирается не очень далеко. Съ понятіями напримѣръ: ель, сосна, береза, левъ, тигръ, слонъ и пр., мы соединяемъ, конечно, довольно опредѣленныя чувственныя представленія. Далѣе,— съ понятіями: дерево, млекопитающее животное, мы еще можемъ соединять поблеклые и тусклые чувственные образы, которые именно благодаря своей тусклости и неясности кажутся намъ чѣмъ-то выражающимъ общее понятіе и совпадающимъ съ нимъ. Но какъ скоро мы пойдемъ еще выше по степени логической градаціи понятій, то возможность ассоціировать съ ними представленія, даже самыя тусклыя и неопредѣленныя, становитсявсе труднѣе и труднѣе. Таковы, напримѣръ, понятія: животное, органическое существо, органъ тѣла и т. п.—Далѣе, въ насъ существуетъ множество общихъ и отвлеченныхъ понятій, для которыхъ самая смѣлая фантазія едвали пріищетъ соотвѣтствующій образъ; представьте, напримѣръ, понятія: законодательство, знаніе, сомнѣніе. наука, сходство, отношеніе; . ли понятія математическія, напримѣръ: логариѳмъ, извлеченіе кубическаго корня и т. п. Совершенно невозможно указать, изъ какихъ чувственныхъ элементовъ, воззрѣній и представленій могли-бы составиться подобнаго рода понятія. Очевидно, что понятіе есть самостоятельный продуктъ нашего разсудка, а не экстрактъ только чувственныхъ воззрѣній или потемнѣвшее, неопредѣленное представленіе.

Противъ этихъ очевидныхъ фактовъ обыкновенно выставляютъ на видъ то, что при большей степени отвлеченности понятій чувственное представленіе замѣняется однакоже *словомъ*, которое въ сущности есть тоже чувственное представленіе, только не наглядное, основанное на чувствѣ зрѣнія, но происходящее отъ впечатлѣній чувства слуха. Поэтому слово и понятіе —одно и тоже, или лучше, слово собственно и есть понятіе, которое само по себѣ, безъ слова не существуетъ.

Смѣшеніе понятій съ словами есть заблужденіе довольно распространенное въ философскомъ мірѣ. Начало ему положено еще Платономъ; оно усвоено схоластиками номинали-

стами и продолжается до настоящаго времени. У Англійскихъ философовъ, напримѣръ у Милля въ его логикѣ, можно открыть слѣды этого смѣшенія. Но психологическій анализъ опровергаетъ это мнѣніе, которое въ результатѣ ведетъ къ уничтоженію самостоятельности нашего мышленія *).

Нашъ разговоръ, слушаніе и пониманіе словесной рѣчи другихъ, чтеніе и понимапіе рукописи или напечатанной книги— это суть психическіе процессы, при которыхъ въ голосѣ слушающаго, говорящаго или читающаго возникаютъ причинно связанные съ рядомъ извѣстныхъ словъ извѣстныя мысли и сочетанія мыслей, имѣющія несомнѣнную психическую реальность и самостоятельность. Эти мысли очевидно специфически различны отъ простыхъ словъ или отъ акустическаго представленія извѣстныхъ звуковъ, потому что слово само по себѣ имѣетъ столь-же мало значенія, какъ кредитный билетъ самъ по себѣ, независимо отъ той условной цѣны, какую придаютъ ему; какъ послѣдній, оно получаетъ свое достоинство отъ того, что оно *означаетъ*. Произносимыя слова и рѣчи были-бы не имѣющими смысла звуками; читаемыя нами буквы были-бы для насъ не болѣе какъ безсмысленными черточками и пятнами на бумагѣ, если-бы вмѣстѣ съ ними въ голосѣ слушателя или читателя не ассоціировалось и чрезъ нихъ не воспроизводилось нѣчто *иное*, что только условнымъ образомъ *мыслится* при этихъ звукахъ и чертахъ и что однако-же вовсе не есть эти-же самые звуки или черты. Что воспринимаетъ тотъ, кто слышитъ совершенно незнакомую ему иностранную рѣчь или читаетъ такую-же иностранную книгу? Не имѣющіе смысла звуки, не имѣющія значенія черты. Тѣмъ-же самымъ былъ-бы для насъ и отечественный языкъ и отечественное письмо, если-бы съ звуками и буквами его не соединялось въ умѣ нѣчто другое, именно, — опредѣленныя мысли, въ которыхъ заключается *значеніе* этихъ оптическихъ и акустическихъ символовъ и чрезъ что условливается *пониманіе* ихъ. Но теперь, какъ скоро утвержденъ фактъ, что слова и буквы имѣютъ значеніе не сами по себѣ, но по тому только, *что* они вызываютъ въ нашемъ умѣ, то рождается вопросъ: что-же они

*) Психологическіе факты, сюда относящіеся, изложены нами по сочиненію Либмана: Zur Analysis der Wirklichkeit. 1876. 416—438.

вызываютъ? Очевидно, здѣсь возможно только одно изъ двухъ: или то, что вызывается словами или присоединяется къ понимаемымъ нами словамъ, есть представленія, образы, фантазмы; или это есть не имѣющія образа мысли, различныя отъ представленій понятія. Психологическій анализъ показываетъ, что слова иногда дѣйствительно вызываютъ представленія или образы; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ-же свидѣтельствуетъ, что въ другихъ многочисленныхъ случаяхъ такого вызова представленій нѣтъ, что съ словами въ умѣ соединяется нѣчто такое, что совершенно отлично отъ представленій. Такъ напр. когда кто-нибудь говоритъ мнѣ: „въ Парижѣ вспыхнула революція: строятъ баррикады, на улицахъ идетъ битва“, то я понимаю это положеніе конкретно: слова возбуждаютъ во мнѣ рядъ извѣстныхъ представленій или образовъ фантазіи: при этомъ каждой индивидуальной способности представленія открывается обширное поле для всевозможныхъ очерковъ этого событія. Но когда я, вслушиваясь напр. въ какое либо разсужденіе или споръ, слышу отрывочныя фразы: „это доказательство не убѣдительно“ или: „съ этимъ можно согласиться, но только подъ извѣстнымъ условіемъ“, то я, конечно, понимаю эти совершенно абстрактныя положенія также хорошо и быстро, какъ и вышеприведенное конкретное: но не соединяю однакоже съ словами, составляющими эти предложенія, ни с ь каждымъ порознь, ни со всѣми въ совокупности никакихъ конкретныхъ, чувственныхъ представленій. Точно такъже, съ словами, напр.: Москва, столъ, часы, я соединяю извѣстныя представленія; но слыша въ рѣчи слова: отношеніе, произведеніе, значеніе, я не думаю ни о какомъ конкретномъ предметѣ, не представляю ничего, хотя очень хорошо понимаю эти слова; отсюда видно, что при этихъ словахъ я мыслю нѣчто не имѣющее образа, что специфически отлично отъ простаго слова, потому что иначе услышанное мною слово осталось-бы для меня точно такимъ-же лишеннымъ значенія и смысла звукомъ, какъ напр. слово изъ языка Каффровъ или крикъ какой нибудь птицы. Изъ всего этого несомнѣнно слѣдуетъ, что многія, по крайней мѣрѣ, слова воспроизводятъ въ моемъ умѣ нѣчто, что лишено образности, что не есть представленіе, а это служитъ доказательствомъ существованія въ насъ отличныхъ отъ представленій и словъ, абстрактныхъ понятій.

Къ тому же заключенію о характеристическомъ отличіи понятій отъ представленій и словъ ведетъ и психологическое наблюденіе надъ относительною быстротою теченія въ нашемъ сознаніи тѣхъ и другихъ. Къ замѣчательнымъ и интереснымъ пріобрѣтеніямъ современной психологіи принадлежатъ попытки опредѣлить и математически даже вычислить быстроту или количество времени, съ какимъ одно представленіе или понятіе можетъ слѣдовать въ умѣ за другимъ представленіемъ или понятіемъ. Намъ нѣтъ нужды подробно останавливаться на этихъ попыткахъ *). Для насъ, въ отношеніи къ занимающему насъ предмету, интересенъ выставляемый психологами вопросъ: быстрота пониманія словъ одинакова-ли съ быстротою теченія представленій въ нашемъ сознаніи? Иначе,—въ тотъ-же самый промежутокъ времени, въ теченіи котораго мы понимаемъ быстро произносимую другими или читаемую нами самими рѣчь абстрактнаго содержанія, можемъ-ли мы развить въ умѣ столько-же соотвѣтствующихъ словамъ представленій, сколько воспринимаемъ понятыхъ нами словъ? Если нѣтъ, то психическое существованіе отличныхъ отъ образовъ и представленій понятій и мыслей будетъ выше всякаго сомнѣнія. Хотя при настоящихъ средствахъ опытной психологіи нельзя ожидать математически точнаго измѣренія количества времени, нужнаго для сознанія въ душѣ представленія и понятія, но для насъ довольно и того, въ высшей степени вѣроятнаго, вывода, достигнутаго этою наукою, что быстрота прохожденія въ нашемъ сознаніи мыслей или понятій гораздо больше скорости теченія представленій и представляемыхъ словъ и что, поэтому, понятія отличны отъ послѣднихъ. Этотъ фактъ замѣтилъ еще Шопенгауеръ. „Очевидно“, говоритъ онъ, „рѣчь, какъ предметъ внѣшняго опыта, есть не что иное какъ совершенный телеграфъ, который передаетъ произвольные, условные знаки съ самою большею быстротою и съ самыми тонкими оттѣнками. Но что означаютъ эти знаки? Какъ происходитъ ихъ истолкованіе или изъясненіе? Можетъ быть въ то самое время, какъ говоритъ другой, мы слова его рѣчи тотчасъ переводимъ въ образы фантазіи, которые съ быстротою молніи текутъ и движутся, сцѣпляются, преобразуются, рисуются соотвѣтственно

*) О нихъ см. у Либмана, lib. cit. p. 432 et sq.

быстро слѣдующимъ одно за другимъ словамъ и ихъ грамматическимъ флексіямъ? Но въ такомъ случаѣ, какой безпорядокъ и сумбуръ происходилъ-бы въ нашей головѣ въ продолженіе слушанія рѣчи или чтенія книги! Но этого никогда не бываетъ“ *). Эти слова Шопенгауера вполнѣ вѣрны, хотя и съ нѣкоторыми ограниченіями. Такъ напр., слушая или медленно читая какое-либо повѣствованіе или эпическое произведеніе, напр. отрывокъ изъ Гомера, мы, конечно, замѣчаемъ, что, параллельно теченію словъ и одновременно съ ними, пробѣгаетъ въ нашемъ сознаніи рядъ или потокъ образовъ. Это теченіе представленій сопровождается удовольствіемъ, возбуждаемымъ въ насъ ритмическимъ теченіемъ рѣчи, по мѣстамъ прерывается чрезвычайно быстро вторгающимися между представленій критическими замѣчаніями, сомнѣніями, вопросами и т. п.; но эти послѣдніе акты сужденія уже не имѣютъ характера представленій и лишены образности. Теперь представимъ, что мы слушаемъ или читаемъ рѣчь какого-либо научнаго содержанія, философскаго, напр., юридическаго, политическаго и проч. Мы замѣчаемъ при этомъ прежде всего то, что при понимаемыхъ нами словахъ не возникаетъ въ насъ никакихъ образныхъ представленій; при абстрактнаго содержанія рѣчи образы фантазіи возбуждаются въ насъ только въ рѣдкихъ, исключительныхъ случаяхъ; они или случайно вторгаются, какъ непрошенные гости, и въ такомъ случаѣ только мѣшаютъ вниманію и пониманію: это чаще всего бы-бываетъ при продолжительной отвлеченной рѣчи, когда вниманіе утомляется; или они являются моментально, какъ конкретные примѣры для поясненія какого - либо слышаннаго или прочитаннаго отвлеченнаго положенія. За тѣмъ, самое простое размышленіе убѣждаетъ насъ въ томъ, что если - бы мы всѣ слышанныя и понятыя нами въ продолженіи рѣчи или чтенія слова, всѣ обороты рѣчи, всѣ флексіи склоненій и спряженій, предлоги и союзы и т. п., вздумали перелагать въ образы фантазіи и въ представленія, если-бы каждый абстрактный терминъ долженъ былъ вызывать въ насъ, для своего пониманія, какого либо соотвѣтствующаго ему чувственнаго представителя, то такое быстрое теченіе представленій произвело-бы

*) Welt als Wille und Vorstellung. 1. § 9.

полнѣйшій безпорядокъ и невообразимый хаосъ въ нашей головѣ. На самомъ-же дѣлѣ этого никогда не бываетъ, это превосходило-бы всѣ силы самой живой фантазіи и уничтожило-бы всякое пониманіе.

Всѣ эти факты несомнѣнно доказываютъ, что мысль или понятіе не есть одно и тоже, что представленіе или слово, хотя по большей части и сопровождается ими. Часто, вмѣстѣ съ Платономъ *), называли мышленіе беззвучнымъ, внутреннимъ разговоромъ души самой съ собою и отсюда заключали что мысль и слово—одно и тоже, что безъ словъ (или, вообще, безъ чувственныхъ знаковъ понятія) невозможно никакое мышленіе. Но это мнѣніе, если принимать его въ безусловномъ и неограниченномъ смыслѣ, невѣрно. Чистое размышленіе, собственно абстрактное мышленіе идетъ тайно и быстро позади интуитивныхъ воззрѣній, оно только сопровождается словами, но не тожественно съ ними. Въ абстрактномъ мышленіи большею частію только единичные отрывки и главныя остановки на пути недоступнаго воспріятію процесса логическаго размышленія доходятъ до нашего сознанія, какъ внутренно произносимыя слова и выраженія; можно иногда услѣдить, какъ окончательные члены и результаты безмолвнаго мышленія внезапно принимаютъ словесную форму. А какъ часто мы затрудняемся выразить нашу мысль, ищемъ для нея словъ и радуемся, когда находимъ наконецъ подходящія ясныя и точныя для нея выраженія! Это показываетъ, что мысль зародилась и можетъ быть развилась въ насъ прежде имѣющихъ обозначить ее словъ и независимо отъ нихъ. Вообще абстрактное мышленіе, при интенсивной работѣ нашего разсудка, идетъ съ такою быстротою и подвижностью, въ него входитъ такъ много вопросовъ и отвѣтовъ, такъ много индуктивныхъ и дедуктивныхъ рядовъ умозаключеній и т. п., что въ продолженіе самаго малаго промежутка времени развивается въ насъ несравненно больше понятій, сочетаній понятій и раздѣленій ихъ, чѣмъ сколько-бы можно въ то время внутренно произнести словъ. Отсюда слѣдуетъ, что мышленіе

*) *Οὐκουν διάνοια μεν καὶ λόγος ταὐτὸν: πλὴν ὁ μεν εντος τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τουτ'αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάθη διανοια; πάνυ μεν οὖν.* Sophystes, 263.

посредствомъ понятій имѣетъ самостоятельную, отличную отъ интуитивныхъ представленій психическую реальность; это мышленіе, хотя и находитъ себѣ въ языкѣ существенное содѣйствіе (важность такого содѣйствія показываетъ примѣръ глухонѣмыхъ, мыслительный процессъ у которыхъ, за недостаткомъ словесныхъ обозначеній мысли, совершается съ значительнымъ трудомъ), но въ сущности есть независимый отъ языка процессъ. Итакъ, слова не одно и тоже, что понятія, не одно и тоже, что представленія или образы фантазіи; мышленіе посредствомъ понятій не есть, ни внутренній разговоръ души, ни смѣна представленій, но отличный отъ того и другаго психическій актъ *).

Главнымъ поводомъ къ отрицанію самостоятельности понятій и главнымъ основаніемъ номинализма служитъ, конечно, то обстоятельство, что въ большей части случаевъ наше мышленіе дѣйствительно сопровождается, или представленіями, или словами. Но это явленіе, зависящее отъ особенностей чувственно - духовной натуры человѣка, нисколько еще не говоритъ противъ самостоятельности мышленія и даже противъ возможности, при иныхъ условіяхъ существованія нашей души, внѣ связи ея съ чувственностію (напримѣръ, въ жизни загробной), чистаго, не связаннаго съ нею, мышленія, безъ посредства наглядныхъ представленій и словъ. Въ настоящемъ положеніи человѣка эта возможность представляется только въ исключительныхъ случаяхъ, хотя вообще независимость мысли отъ чувственныхъ знаковъ ея достаточно ясна уже изъ тѣхъ фактовъ, на которые мы указали. Что касается теперь до представленій и словъ, сопутствующихъ мысли, то они суть не болѣе, какъ внѣшніе, чувственные знаки или *схемы* понятій, не имѣющіе съ ними существенной, внутренней связи и не тожественные съ ними. Такою схемою бываетъ представленіе на низшихъ ступеняхъ мышленія, слово или наименованіе— на высшихъ. Такъ, напримѣръ, думая о человѣкѣ вообще, мы или представляемъ себѣ какого-либо человѣка, или мысленно произносимъ слово: *человѣкъ*. Но что эта схема, въ

*) Для доказательства отличія понятій отъ словъ и самостоятельности мышленія можетъ служить и тотъ фактъ, что дитя раньше начинаетъ понимать, чѣмъ говорить; это особенно замѣтно на дѣтяхъ, которые, по неизвѣстнымъ намъ причинамъ, начинаютъ говорить очень поздно.

видѣ-ли то представленія или въ видѣ слова только, сопровождаетъ понятіе, примыкаетъ къ нему въ нашемъ сознаніи, а не составляетъ самаго понятія, видно изъ того уже, что, для однихъ и тѣхъ-же понятій, обозначающія ихъ схемы (представленія и слова) могутъ быть очень различны и даже случайны, между тѣмъ какъ понятія остаются одними и тѣми-же, что и доказываетъ, что они соединены съ понятіями только внѣшнею, а не органическою связью и не тожественны съ ними. Такъ, напримѣръ, при понятіи: человѣкъ, каждый представляетъ человѣка по своему; Негръ воображаетъ себѣ чернаго человѣка, Китаецъ—желтолицаго, Русскій—такого человѣка, какъ окружающіе его, и каждый индивидуумъ въ частности — съ различными своеобразными оттѣнками. Общаго между всѣми обозначающими понятіе представленіями только то, что эти представленія, въ отличіе отъ представленій конкретныхъ предметовъ, имѣютъ черты нѣсколько смутныя, сбивчивыя, повидимому не позволяющія отнести ихъ къ какому - либо опредѣленному предмету, который мы дѣйствительно когда либо видѣли, слышали и пр. Но это не болѣе какъ иллюзія, психологически объяснимая тѣмъ, что индивидуальные образы предметовъ съ теченіемъ времени тускнѣютъ, блѣднѣютъ, становятся неопредѣленнѣе и для обозначенія общаго понятія мы именно беремъ одинъ изъ такихъ образовъ, какъ символъ или знакъ болѣе пригодный для отвлеченнаго понятія, чѣмъ ясно конкретное какое - либо представленіе. Но самая свобода въ употребленіи этихъ знаковъ, при сохраненіи единства обозначаемаго понятія, и служитъ яснымъ признакомъ самостоятельности послѣдняго. Также точно не существенна связь мыслей или понятій съ словами; это доказывается уже тѣмъ простымъ фактомъ, что каждый народъ для обозначенія того-же понятія употребляетъ различныя слова. Французъ, Нѣмецъ, Русскій, Англичанинъ, думая о человѣкѣ, мысленно произносятъ совершенно различные звуки и слова, хотя понятіе ихъ о немъ одно и тоже; отсюда видно, что иное дѣло понятіе: человѣкъ,и иное дѣло слово, обозначающее понятіе *).

*) Такъ какъ слово не тожественно съ понятіемъ и рѣчь съ мышленіемъ, то понятно, почему и выраженіе мыслей, общеніе между людьми вовсе не связано съ словомъ или рѣчью, даже не нуждается въ ней. „Условные знаки

Еще одно замѣчаніе или возраженіе со стороны сенсуалистовъ. Если мысль, понятіе есть нѣчто независимое отъ представленій и словъ и отъ нихъ по существу отличное, то мы могли-бы имѣть или по крайней мѣрѣ *представить* себѣ чистое мышленіе, свободное отъ примѣси этихъ сопутствующихъ элементовъ. Но такое чистое мышленіе и невозможно и не представимо для насъ; слѣдовательно, мышленіе не можетъ быть чѣмъ-либо отличнымъ отъ представленій и словъ.

Принимаемъ, хотя и съ нѣкоторыми ограниченіями, посылку сенсуалистовъ, но отвергаемъ правильность выводимаго заключенія. Что чистое мышленіе при настоящихъ условіяхъ психической жизни человѣка, какъ существа не только духовнаго, но и духовно-органическаго, есть явленіе, хотя и не абсолютно невозможное, то, во всякомъ случаѣ, исключительное, это вѣрно. Что такое мышленіе не представимо, это естественно; потому что представить можно только или чувственное или чувственный знакъ или образъ, напримѣръ, слова. Но чтобы обыкновенная связь мысли съ чувственнымъ знакомъ и не представимость чистой мысли свидѣтельствовала о не реальности послѣдней, этого, въ виду указанныхъ нами фактовъ, никакъ допустить нельзя. Несмотря на непредставимость чистой мысли, она также реальна, какъ реальны, напримѣръ, не воспринимаемыя чувственно и не представимыя внѣ ихъ обнаруженія въ предметахъ силы природы: электрическая и другія. Еще лучше отношеніе мысли къ слову можно сравнить съ отношеніемъ души къ тѣлу; они органически связаны, но въ тоже время существенно различны. Видѣть, потому и представить, можно только тѣло; душа не представима чувственно; тѣмъ не менѣе, это нисколько не говоритъ противъ ея самостоятельнаго существованія.

какого угодно рода, безъ всякаго отношенія къ предметамъ, достаточны человѣку для выраженія его представленій. Образное письмо и буквенный алфавитъ суть, такъ сказать, безполезная роскошь, безъ которой мы можемъ легко обойтись. И дѣйствительно мы видимъ, что между двумя континентами мы можемъ сноситься при помощи не болѣе двухъ какихъ угодно знаковъ, будутъ-ли то пунктъ и линія, какъ въ пишущемъ телеграфѣ Морса, или отклоненіе свѣтоваго луча направо и налѣво, какъ въ трансатлантическомъ телеграфѣ Томсона". A. Secchi. Die Grösse d. Schöpfung. Übers. v. Gutter. 1883. p. 43.

Мы старались доказать существенное отличіе понятій отъ представленій и самостоятельность раціональнаго познанія путемъ психологическимъ. Мы могли-бы придти къ тому-же результату и путемъ логическаго анализа абстрактныхъ понятій какъ по ихъ содержанію, такъ и по формѣ, и отдѣлить въ нихъ элементы, дѣйствительно заимствованные изъ опыта, отъ элементовъ, которые никоимъ образомъ не могли произойдти изъ этого источника и должны быть отнесены на счетъ нашего разума. Это мы и попытаемся сдѣлать въ дальнѣйшемъ нашемъ изслѣдованіи о понятіяхъ категорическихъ, такъ какъ въ нихъ съ наибольшею ясностью и силою выступаетъ на видъ этотъ апріорный, не опытный элементъ. Здѣсь-же, что касается до понятій общихъ, въ точномъ значеніи этого слова, ограничимся замѣчаніемъ, что какъ-бы много ни приписывали опыту участія въ ихъ образованіи, мы не можемъ объяснить ихъ происхожденія безъ предположенія независимаго отъ опыта дѣятеля, каковъ нашъ разумъ. Допустимъ въ угоду сенсуалистамъ самое большее,—что все содержаніе нашихъ понятій заимствуется изъ опыта. Однакоже самый рѣшительный сенсуалистъ долженъ признать, что понятіе не тоже, что *конкретное* представленіе или воззрѣніе, что оно есть обобщеніе или извѣстная комбинація представленій или частей ихъ, что эта комбинація составляется не сама собою, какъ нибудь и случайно, но по извѣстнымъ строго опредѣленнымъ законамъ, указываемымъ логикою и для извѣстной цѣли,—познанія. Итакъ, независимо отъ воззрѣній и представленій, мы должны признать въ душѣ особую комбинирующую и отличную отъ нихъ силу, потому что логическая связь мыслей отлична отъ связи представленій по законамъ такъ называемой ассоціаціи идей. Такимъ образомъ, если мы даже допустимъ сенсуалистическое положеніе: nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu, то, во всякомъ случаѣ, съ Лейбницевою прибавкою: nisi intellectus ipse. Правда, вынужденный здѣсь уступить нѣкоторыя права разуму и нѣкоторую долю участія въ образованіи понятій сенсуализмъ старается иногда довести до крайняго minimum эти права; онъ хочетъ видѣть въ разумѣ не болѣе какъ *формальную* способность комбинировать тѣ или иныя представленія, – способность, лишенную всякаго внутренняго со-

держанія; все содержаніе онъ относитъ на счетъ отыта. Однакоже, признавая согласно съ опытомъ, что дѣятельность нашего мышленія есть *сознательная* дѣятельность, онъ долженъ допустить и то, что мы можемъ сознавать не только эмпирическое содержаніе нашихъ мыслей, но и тѣ независимые отъ опыта законы и нормы, по которымъ это содержаніе слагается въ извѣстныя группы, называемыя понятіями, сужденіями, умозаключеніями. Итакъ, вотъ мы имѣемъ сознательныя и вполнѣ независимыя отъ опыта представленія или понятія по крайней мѣрѣ о законахъ нашего разума. Такимъ образомъ, самый крайній эмпиризмъ доженъ допустить не только самостоятельную силу разума, но и извѣстное, хотя ограниченное, содержаніе, исключительно принадлежащее этой силѣ, извѣстные апріорные элементы нашего познанія. Intellectus, о которомъ говоритъ Лейбницъ, есть не простая формальная сила, но обладающая нѣкоторымъ свойственнымъ себѣ содержаніемъ.

Чтобы быть вполнѣ послѣдовательнымъ и избѣжать противорѣчій себѣ, сенсуализмъ долженъ-бы прямо вычеркнуть разумъ съ его самостоятельными законами изъ ряда познавательныхъ способностей и объяснить происхожденіе нашихъ понятій изъ тѣхъ-же механически дѣйствующихъ законовъ, которые управляютъ образованіемъ чувственныхъ воззрѣній и представленій. Въ попыткахъ этого рода не было недостатка, начиная отъ грубой попытки Ляметри, который своею фикціею „человѣка-машины“ думалъ объяснить происхожденіе всѣхъ нашихъ познаній чисто механическимъ путемъ, и кончая болѣе утонченными и сложными теоріями Гербарта и его послѣдователей, объясняющими образованіе нашихъ понятій путемъ притяженія и сплавленія однородныхъ представленій и сходныхъ въ нихъ элементовъ по законамъ, хотя психологическимъ, но столько-же необходимымъ, какъ механическіе законы природы и аналогичнымъ съ ними. Предоставляя психологіи критическій разборъ этихъ теорій *), замѣтимъ, что съ гносеологической и метафизической точки зрѣнія они несомнѣнно должны быть отвергнуты уже потому, что, будучи послѣдовательно проведены, неминуемо приведутъ къ уничто-

*) Основательный разборъ такъ наз. „Verschmeltzungstheorie“ Гербарта, Фортляге и др. см. у Ульрици, въ его Leib und Seele. 1866 p. 448–537.

женію не только достовѣрности, но и самой возможности нашего познанія. Въ самомъ дѣлѣ, если въ насъ нѣтъ самостоятельной силы мышленія, властвующей надъ представленіями и преобразующей ихъ въ понятія по своимъ законамъ, если понятія образуются сами собою по законамъ ассоціаціи представленій и суть тѣже въ сущности представленія, если эти законы дѣйствуютъ съ механическою неизмѣнностію, то какое мы имѣемъ право говорить объ истинѣ и неистинѣ понятій, ихъ достовѣрности и недостовѣрности, предъявлять къ нимъ какія либо логическія требованія? Какъ сами собою образовавшіяся механическимъ путемъ сплавленія сходныхъ представленій и ихъ элементовъ, они имѣютъ равное гносеологическое значеніе.—Далѣе, если понятія въ сущности не отличны отъ представленій и образованіе ихъ подчинено законамъ ассоціаціи послѣднихъ, а представленія не нами создаются, а получаются отвнѣ, слагаясь въ свою очередь изъ чувственныхъ воззрѣній, то все дѣло нашего познанія въ концѣ-концовъ поставляется въ зависимость отъ окружающей насъ эмпирической дѣйствительности, отъ количества и качества получаемыхъ нами впечатлѣній. Какихъ и сколько получено нами впечатлѣній, столько и такихъ должно быть у насъ представленій, а затѣмъ понятій и мыслей, такъ какъ понятія суть только извѣстныя комбинаціи представленій, а законы этихъ комбинацій непреложны и для всѣхъ людей одинаковы; знаніе каждаго человѣка,—простой экстрактъ полученныхъ имъ впечатлѣній; объективной, общеобязательной, единой истины нѣтъ и быть не можетъ. Но подобнаго рода выводъ противорѣчитъ нашему внутреннему опыту. Мы ясно сознаемъ, что образованіе тѣхъ или иныхъ нашихъ понятій вовсе не подчинено какимъ-либо неизбѣжнымъ механическимъ законамъ, что мы свободно владѣемъ ходомъ нашего мышленія, вслѣдствіе чего и возможны такого рода явленія, какъ напр. сомнѣніе въ правильности нашихъ мыслей, ошибки и сознательное исправленіе ихъ, неудовлетворенность даннымъ понятіемъ о предметѣ, стремленіе образовать иное съ полнымъ сознаніемъ возможности сдѣлать это. Конечно, въ нашемъ мышленіи мы дѣйствуемъ по извѣстнымъ логическимъ законамъ; но самая возможность уклоняться отъ этихъ законовъ, не выполнять ихъ, словомъ — заблуждаться ясно показываетъ, что

эти законы вовсе не то-же, что механическіе законы природы, будутъ-ли то законы физическіе или психологическіе законы ассоціаціи представленій, уклоненіе отъ которыхъ невозможно. Это ясно показываетъ, что понятія не происходятъ только въ насъ вслѣдствіе сочетанія представленій, но что мы ихъ производимъ изъ матеріала, отчасти доставляемаго представленіями, и что производитъ ихъ свободно дѣйствующая сила,— разумъ. Въ пользу этого говоритъ и самое разнообразіе понятій между людьми, при одинаковости или сходствѣ представленій. Въ самомъ дѣлѣ, если понятія механически, такъ сказать, сплавляются изъ представленій по извѣстнымъ законамъ, то въ кругу лицъ, получающихъ тожественныя впечатлѣнія, живущихъ напр. въ одной и той-же странѣ, въ одномъ и томъ-же обществѣ, въ одно и тоже время, мы должны-бы находить, если и не тожество, то замѣчательное сходство въ понятіяхъ и образѣ мыслей; но опытъ очевидно противорѣчитъ этому. Если скажутъ, что это различіе понятій, при одинаковости впечатлѣній можетъ быть объяснено различіемъ индивидуальной природы лицъ, получающихъ впечатлѣнія, то на это должно замѣтить, что теорія, которая смотритъ на познавательную способность человѣка какъ на tabula rasa, едва-ли можетъ допустить столь сильное различіе природной индивидуальности между людьми, чтобы она могла значительно видоизмѣнять составъ нашихъ понятій. При томъ-же ни одна сенсуалистическая теорія не указываетъ намъ ни свойствъ этой индивидуальности, ни степени вліянія ея на образованіе нашихъ понятій. И дѣйствительно, при единствѣ законовъ ассоціаціи представленій у всѣхъ людей, индивидуальныя различія (напр. дарованій) могли-бы отражаться только въ нѣкоторой интенсивности, такъ сказать, понятій и въ быстротѣ ихъ образованія, но не въ ихъ содержаніи, которое получается отвнѣ; у однихъ понятія образовались-бы быстрѣе, у другихъ медленнѣе, но содержаніе ихъ было-бы тоже. Между тѣмъ на опытѣ мы видимъ, что между лицами, получающими совершенно сходныя впечатлѣнія отъ окружающаго міра и общества, встрѣчаются не только нѣкоторыя оттѣнки, но радикальная противоположность воззрѣній, зависящая отъ полной разности ихъ понятій о вещахъ, что совершенно необъяснимо съ сенсуалистической точки зрѣнія на наше познаніе.

Наконецъ, считая понятія видоизмѣненіемъ представленій, совершающимся по извѣстнымъ законамъ ихъ сложенія и разложенія, мы должны-бы допустить, что нетолько качество, но и количество нашихъ понятій идетъ пропорціонально съ качествомъ и количествомъ получаемыхъ впечатлѣній, кои сами собою преобразуются въ представленія. Правда, опытъ до извѣстной степени подтверждаетъ такое значеніе количества и качества полученныхъ впечатлѣній для нашего познанія, но онъ-же представляетъ такія частыя исключенія изъ этого правила, которыя показываютъ, что представленія имѣютъ содѣйствующее, а не рѣшающее значеніе въ образованіи нашихъ понятій. Мы видимъ, что при одинаковомъ количествѣ и качествѣ воспринятыхъ впечатлѣній и усвоенныхъ представленій люди чрезвычайно различаются строемъ своего мышленія, что глубина и сила мысли, богатство понятійдалеко не пропорціональны объему полученныхъ впечатлѣній, что масса впечатлѣній и усвоенныхъ представленій имѣетъ иногда подавляющее вліяніе на ходъ, свѣжесть и самостоятельность нашего мышленія. Все это показываетъ, что главный дѣятель въ образованіи нашихъ понятій есть сила разума, свободно образующая ихъ по иммапентнымъ ей законамъ, а не сила представленія, дѣйствующая механически. Относя все въ дѣлѣ мышленія на счетъ впечатлѣній и представленій, мы никакъ не поймемъ того напр., какъ скромный ваятель Сократъ могъ возвыситься надъ уровнемъ міросозерцанія многоученыхъ и много путешествовавшихъ софистовъ, или какъ малограмотный башмачникъ Бемъ, ничего не видавшій, кромѣ своего ничтожнаго роднаго города, могъ создать такія глубокомысленныя понятія, которыя приняты во вниманіе и оцѣнены по достоинству такими широкообразованными философами, какъ напр. Шеллингъ.

2. Какъ скоро утверждена самостоятельность общихъ понятій и отличіе ихъ отъ представленій, какъ скоро признано, что хотя они составляются нашимъ разумомъ на основаніи данныхъ опыта, но не происходятъ изъ одного опыта исключительно, то этимъ дается уже почва для возникновенія и правильнаго рѣшенія другаго метафизическаго вопроса, касающагося общихъ понятій,—соотвѣтствуетъ-ли имъ и въ какой мѣрѣ реальное бытіе и, слѣдовательно, обладаетъ-ли наше раціональное познаніе, по своему содержанію состоящее изъ

сочетанія общихъ понятій, объективною достовѣрностью? Подобнаго рода вопросъ, очевидно, возможенъ только относительно того элемента, который привносится въ понятія нашимъ разумомъ и который дѣлаетъ понятія именно понятіями, а не конкретными представленіями. Что касается до элемента эмпирическаго, до тѣхъ представленій или частей представленій, которыя сопровождаютъ понятія и служатъ ихъ схемами или чувственными представленіями, то, какъ мы уже говорили, они не могутъ имѣть реальнаго значенія. Дѣйствительное отображеніе въ насъ конкретно чувственныхъ объектовъ можетъ быть дано только въ конкретномъ представленіи; а тѣ тусклыя или видоизмѣненныя зрительныя или слуховыя представленія (образы и слова), которыми сопровождаются понятія, не могутъ имѣть никакой соотвѣтствующей себѣ эмпирической вещи.

Въ чемъ-же теперь состоитъ тотъ привносимый въ понятія разумомъ элементъ, который дѣлаетъ ихъ именно понятіями, а не простымъ видоизмѣненіемъ представленій? Отвѣтъ на это заключается уже въ самомъ названіи: *общее* понятіе или общее представленіе. Особенность разума состоитъ въ томъ, что онъ, хотя на почвѣ данныхъ опыта, но самостоятельно составляетъ нѣкоторые мысленные объекты, отличные отъ объектовъ конкретныхъ, о которыхъ даютъ намъ знать чувства, — объекты, которые, вслѣдствіе того, что они соединяютъ въ одно цѣлое свойства, общія многимъ эмпирическимъ предметамъ, можно назвать общими, а по способу ихъ происхожденія въ насъ, — умопостигаемыми объектами. Итакъ, вопросъ здѣсь собственно въ томъ, соотвѣтствуетъ-ли созданіямъ нашего разума—общимъ объектамъ какая-либо находящаяся внѣ нашего разума дѣйствительность, также какъ созданіямъ нашей чувственно-познавательной силы,—представленіямъ дѣйствительныя конкретныя вещи? Иначе,—бытіе общее, познаваемое разумомъ, такъ же ли реально, какъ бытіе конкретное, познаваемое чувствами, слѣдовательно, и познаніе о немъ, такъ же ли достовѣрно, какъ познаніе эмпирическое?

Сенсуализмъ, вполнѣ здѣсь согласный съ средневѣковымъ номинализмомъ, отвѣчаетъ на этотъ вопросъ отрицательно. Дѣйствительно существуетъ и достовѣрно познается только единичное, а не общее. Такъ, напр., въ дѣйствительности существуетъ тотъ, другой, третій человѣкъ, Петръ, Иванъ,

Ѳедоръ, но не существуетъ человѣка вообще; существуетъ тотъ, другой, третій конкретный домъ, столъ, но нѣтъ дома, стола вообще. Значитъ, этимъ общимъ понятіямъ не соотвѣтствуетъ ничего реальнаго и они, какъ выражались схоластики, суть не болѣе какъ nomina, flatus vocis.

Но противъ этого послѣдовательно сенсуалистическаго воззрѣнія прежде всего нужно отмѣтить тотъ завѣдомый и всеобщій фактъ нашего сознанія, что мы постоянно говоримъ и мыслимъ объ общемъ, какъ о чемъ-то реальномъ. Мы говоримъ, пишемъ, разсуждаемъ о домѣ, деревѣ, человѣкѣ и т. п. какъ о чемъ-то дѣйствительномъ; мы не можемъ отрѣшиться отъ такого воззрѣнія, и если-бы намъ удалось отъ него отрѣшиться, то мы должны-бы придти къ печальному убѣжденію, что все, что мы ни говоримъ, говоримъ о чемъ-то не существующемъ реально, все, о чемъ мы разсуждаемъ, пишемъ, относится къ чему-то вовсе не сущему на самомъ дѣлѣ. Мы должны придти къ полному отрицанію возможности познанія. Въ самомъ дѣлѣ, разложите всѣ наши мысли на ихъ послѣдніе элементы и вы увидите, что всѣ онѣ состоятъ изъ сочетанія общихъ понятій въ сужденіяхъ и умозаключеніяхъ. Разложите самую нашу рѣчь на ея послѣдніе элементы, — слова и вы опять увидите, что каждое слово выражаетъ или обозначаетъ какое-либо общее понятіе, а не конкретный предметъ, такъ что и наше мышленіе и наша рѣчь состоитъ собственно изъ различной комбинаціи общихъ понятій. Если-же теперь общимъ понятіямъ не соотвѣтствуетъ ничего реальнаго, то и нашему мышленію и слову также не соотвѣтствуетъ ничего реальнаго. Объективность нашего знанія исчезаетъ; наука, стремящаяся къ выводу общихъ заключеній изъ данныхъ опыта, заботящаяся объ открытіи общихъ законовъ явленій, говорящая не объ индивидуальныхъ предметахъ, а объ общемъ, обращается въ пустой фантомъ, въ иллюзію мысли. Единственно сколько нибудь достовѣрнымъ и объективнымъ элементомъ во всемъ нашемъ познаніи остаются единичныя представленія отдѣльныхъ предметовъ, т. е. самый низшій и менѣе всего цѣнный видъ эмпирическаго познанія, которымъ обладаютъ и животныя. Все то лишнее, что отличаетъ познаніе человѣка отъ знанія животнаго, оказывается не существеннымъ пріобрѣтеніемъ, которымъ спра-

ведливо гордится человѣкъ, но пустою мечтою, лишенною реальности.

Но если нельзя рѣшиться на такое уничтоженіе достовѣрности нашего познанія и на обращеніе его въ субъективный миражъ, если оно должно имѣть какую-либо реальную цѣнность, то очевидно, что это возможно только подъ однимъ условіемъ, что общимъ понятіямъ, изъ которыхъ, какъ изъ своихъ первоначальныхъ элементовъ, оно слагается, соотвѣтствуетъ что либо реальное, что, слѣд., существуетъ внѣ насъ не только конкретное, но и общее.

Противоположное мнѣніе можетъ основываться только на грубо сенсуалистическомъ или, точнѣе, матеріалистическомъ предположеніи, что подлинно существуетъ только то бытіе, о которомъ даютъ намъ знать внѣшнія чувства, — бытіе матеріальное, и что кромѣ его и внѣ его не можетъ быть никакого реальнаго бытія. А такъ какъ все чувственно воспринимаемое является намъ какъ бытіе конкретныхъ вещей, то кромѣ этого конкретнаго бытія, отраженіемъ котораго въ нашемъ сознаніи служатъ воззрѣнія и представленія, не можетъ быть никакого иного реально познаваемаго бытія. Но мы уже имѣли случай говорить о несостоятельности этого метафизическаго принципа матеріализма. Мы показали, что область реально сущаго и объективно познаваемаго далеко не исчерпывается тѣми феноменами, о которыхъ даетъ намъ знать непосредственное чувственное воззрѣніе *). Но если вообще возможно существованіе чего-либо нечувственнаго и нематеріальнаго не только въ насъ, но и внѣ насъ, то очевидно возможно и существованіе въ вещахъ субстрата общихъ понятій,—общаго, ими обозначаемаго. Если-же возможно существованіе такого субстрата, то само собою слѣдуетъ и то, что для воспріятія его, для познанія объективнаго элемента общихъ понятій, мы должны предположить какой-либо другой органъ въ нашей познавательной силѣ, кромѣ способности чувственнаго познанія. Поэтому никакъ не можетъ служить возраженіемъ противъ объективнаго значенія общихъ понятій то, что познанія объ объектахъ ихъ мы не можемъ получить путемъ

*) См. статью „Метафизическій анализъ эмпирическаго познанія“ въ Сочиненіяхъ В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. 1. вып. 2. стр. 67 и слѣд.

непосредственнаго чувственнаго воззрѣнія, что, напримѣръ, этотъ домъ, этотъ столъ, Петра, Ивана мы видимъ, а стола, дома, человѣка, не только видѣть, но въ точномъ смыслѣ и представить даже не можемъ. Несостоятельность этого, основаннаго на грубо-матеріалистическомъ воззрѣніи на дѣйствительность, возраженія выступаетъ для насъ еще яснѣе, когда вспомнимъ, что столь цѣнимыя сенсуализмомъ, по ихъ реальному значенію, воззрѣнія и представленія, вовсе не суть такія вѣрныя и точныя копіи дѣйствительнаго бытія, какъ обыкновенно думаютъ. Вѣдь самое живое и конкретное чувственное воззрѣніе далеко не исчерпываетъ всего содержанія познаваемаго при его помощи и постоянно измѣняющагося предмета, а только нѣкоторыя черты и свойства, схваченныя нами въ извѣстный моментъ его бытія или отразившіяся въ сознаніи. Вѣдь и представленіе въ сущности есть мысленное объединеніе въ одинъ цѣльный образъ впечатлѣній, полученныхъ разными органами чувствъ и въ разное время. Вотъ почему можно сказать, что и воззрѣніе и представленіе есть не копія предмета, а нѣкотораго рода абстракція отъ дѣйствительности, такъ что въ образованіи ихъ какъ-бы въ зародышѣ и на низшей степени повторяется тотъ-же процессъ, который продолжается и съ большею ясностію выступаетъ въ образованіи общихъ понятій; и въ созданіи воззрѣній и представленій, а не однихъ понятій, принимаетъ участіе не одинъ внѣшній міръ, но и наша познавательная сила. Поэтому мы вправѣ видѣть противорѣчіе сенсуализма себѣ самому въ томъ, что онъ, утверждая объективность представленій и воззрѣній, отрицаетъ въ тоже время объективное значеніе общихъ понятій. Если участіе субъективнаго элемента въ образованіи первыхъ не препятствуетъ ни ихъ реальности, ни достовѣрности эмпирическаго познанія, то точно также это обстоятельство не можетъ служить и возраженіемъ противъ достовѣрности понятій и основаннаго на нихъ раціональнаго познанія.

Но все это, скажутъ намъ, устраняетъ только возраженія, которыя могутъ быть выставлены противъ существованія бытія общаго, какъ объективнаго коррелята понятій, но не ручается еще за реальное существованіе его не только въ насъ, но и внѣ насъ. Конечно, для доказательства такого существованія достаточно было бы того простого факта, что понятія о ве-

щахъ не создаются нами произвольно, но на основаніи данныхъ опыта и въ свою очередь прилагаются къ даннымъ опыта, не только въ знаніи, для объясненія ихъ, но и въ практической жизни и подтверждаются такимъ образомъ въ своей истинѣ самимъ опытомъ. Это показываетъ, что въ основанномъ на понятіяхъ знаніи мы имѣемъ не призрачное, а реальное знаніе, что этотъ реальный характеръ его зависитъ отъ нѣкотораго внѣшняго принудительнаго элемента, который заставляетъ нашъ разумъ составлять именно такія, а не иныя понятія о вещахъ, именно,—понятія соотвѣтствующія дѣйствительности и отличать ихъ отъ понятій ложныхъ и дѣйствительности несоотвѣтствующихъ. Такимъ образомъ, внѣ насъ должно быть нѣчто такое, соотвѣтствіе съ чѣмъ опредѣляетъ для насъ степень реальной (а не формальной только) истины и достовѣрности понятій.

Но тѣмъ не менѣе, не ограничиваясь этимъ общимъ выводомъ, всмотримся ближе въ метафизическое содержаніе понятія и попытаемся приложить къ нему тѣ признаки, которые для нашего сознанія служатъ критеріями для опредѣленія реальности бытія и для отличенія объектовъ существующихъ отъ не существующихъ или существующихъ только субъективно, въ нашей мысли.

Главнымъ и самымъ рѣшительнымъ изъ этихъ критеріевъ служитъ дѣйствіе какого-либо объекта на насъ и способность его воспринимать на себя наше воздѣйствіе (такъ называемое дѣйствіе и страданіе, actio et passio). Хотя этотъ признакъ нѣсколько субъективнаго характера, такъ какъ вполнѣ возможно предположить, что можетъ быть реальное бытіе, которое совершенно недоступно нашему познанію, можетъ не оказывать на насъ никакого дѣйствія и не испытывать отъ насъ взаимодѣйствія, но, тѣмъ не менѣе, это признакъ рѣшительный по отношенію къ сферѣ бытія, нами сознаваемаго. Не можетъ реально существовать внѣ насъ то, что никакъ отвнѣ на насъ не дѣйствуетъ, и на что мы не можемъ дѣйствовать, хотя бы и имѣли о томъ мысль или представленіе, напр., крылатая лошадь. Въ этомъ отношеніи реальность бытія конкретнаго несомнѣнна; предметы производятъ на насъ впечатлѣнія и мы, съ своей стороны, по крайней мѣрѣ по отношенію къ предметамъ ближайшимъ къ намъ и намъ до-

ступнымъ, также можемъ дѣйствовать на нихъ, напр., двинуть этотъ столъ, срубить это дерево. Съ этой точки зрѣнія реальность общаго кажется сомнительною. Объ общихъ предметахъ мы, повидимому, должны сказать тоже, что Кантъ говорилъ о пространствѣ и времени въ отрицаніе ихъ реальнаго характера: мы не испытываемъ дѣйствія на насъ пространства и времени самихъ по себѣ, но только предметовъ, которые мы представляемъ себѣ въ пространствѣ и времени. Мы не испытываемъ на себѣ дѣйствія того общаго, которое выражается понятіями, самаго по себѣ, но только индивидуальныхъ вещей, которымъ въ нашемъ познаніи только придаемъ форму общаго; мы не испытываемъ на себѣ, напр., дѣйствія человѣчества, народа, общества, но только дѣйствіе тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ лицъ. Но какъ тамъ невозможность для насъ испытывать впечатлѣнія отъ пространства и времени самихъ по себѣ нисколько не служила доказательствомъ въ пользу субъективнаго только значенія этихъ понятій, такъ точно и здѣсь. Все это соображеніе имѣло-бы силу лишь въ томъ случаѣ, если-бы мы признавали самостоятельное существованіе общихъ понятій въ отдѣльности отъ частныхъ предметовъ, обнимаемыхъ этими понятіями, по подобію, напр., самосущихъ Платоновыхъ идей, стоящихъ надъ понятіями и отдѣльно отъ нихъ; тогда мы имѣли-бы право сказать, что ни мы не испытываемъ дѣйствія этихъ сущностей на насъ, ни сами не можемъ дѣйствовать на нихъ. Но если общее существуетъ не иначе какъ въ частномъ и въ неразрывномъ единеніи съ нимъ, то и дѣйствовать оно на насъ (равно какъ и мы на него) можетъ не иначе, какъ черезъ частное и въ существенной связи съ нимъ. Итакъ, для опредѣленія степени реальности общаго чрезъ приложеніе къ нему категорій дѣйствія и страданія мы должны искать не невозможнаго дѣйствія на насъ общаго самаго по себѣ, въ его отрѣшенности отъ частнаго, но посмотрѣть, не дѣйствуетъ-ли на насъ (и обратно) вмѣстѣ съ конкретными предметами нѣчто такое, что уже не есть спеціальное дѣйствіе того или другаго предмета, но что принадлежитъ извѣстной совокупности или общности ихъ и не заключаетъ-ли въ себѣ это общее дѣйствіе какихъ-либо характеристическихъ отличій отъ дѣйствій частныхъ? Но разсматривая съ этой точки зрѣнія дѣйствія или впечатлѣнія, производимыя на насъ предметами,

мы имѣемъ право отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно. Мы, напр., ясно сознаемъ, что впечатлѣніе, которое производитъ на насъ лѣсъ, вовсе не то, что впечатлѣніе производимое каждымъ деревомъ отдѣльно и что впечатлѣніе общаго ландшафта данной мѣстности опять не то, что впечатлѣніе лѣса, входящаго въ составъ его. Опять дѣйствіе на насъ свѣта, тепла, холода, сырости не то, что впечатлѣніе того или другаго частнаго освѣщеннаго, нагрѣтаго, холоднаго или сыраго предмета. Конечно, въ впечатлѣніи тепла, свѣта и пр. эти предметы дѣйствуютъ на насъ; отвлеченнаго отъ нихъ дѣйствія тепла, свѣта нѣтъ; но они дѣйствуютъ на насъ не своею конкретностью, какъ эти именно предметы, но качествами, общими имъ со многими другими предметами; поэтому характеръ реальности дѣйствія по справедливости долженъ принадлежать не только частному, но и общему. Тоже должно сказать и относительно понятій, принадлежащихъ къ области духовнаго бытія. Возьмемъ, напр., понятія: общественное мнѣніе, христіанская религія, законодательство; они дѣйствуютъ на насъ реально и эта реальность наглядно выражается въ характерѣ и особенностяхъ нашихъ поступковъ. Мы хорошо знаемъ и испытываемъ вліяніе на насъ христіанской религіи, мы подчиняемся общественному мнѣнію и знаемъ вліяніе опредѣленнаго законодательства на жизнь и нравы. Но это дѣйствіе на насъ религіи, общественнаго мнѣнія, законодательства вовсе не одно и тоже, что конкретное вліяніе того или другаго индивидуума изъ окружающихъ насъ лицъ, того или инаго христіанина, судьи. Христіанская, напр., религія не тоже, что то или другое лице, ее исповѣдающее, та или другая лежащая предъ нами книга, въ которой изложены догматы этой религіи, хотя, конечно, она не существуетъ, какъ что-то стоящее отдѣльно отъ лицъ, въ которыхъ она осуществляется; точно также какъ общественное мнѣніе, законодательство не суть самостоятельныя вещи, существующія отдѣльно отъ людей. Какъ не только конкретное, но и общее въ реальномъ бытіи можетъ дѣйствовать на насъ, такъ и наоборотъ, мы, съ своей стороны, можемъ дѣйствовать на него, конечно опять, не иначе, какъ черезъ посредство частнаго. Созрѣвшая въ умѣ нашемъ абстрактная мысль, понятіе можетъ произвести извѣстное дѣйствіе, оказать вліяніе не только

на того, другаго, третьяго человѣка, съ которымъ мы встрѣтились или который прочелъ написанную нами книгу, но чрезъ нихъ на извѣстное общество, народъ, время; а геніальныя понятія и идеи—на все человѣчество.

Такимъ образомъ, въ отношеніи къ категоріи дѣйствія и страданія частное и общее не представляютъ существеннаго различія. Разница лишь въ томъ, что частное и конкретное непосредственно дѣйствуетъ на наши чувства и непосредственно познается въ чувственномъ воззрѣніи и представленіи,—общее же дѣйствуетъ на насъ въ конкретномъ и черезъ конкретное, поэтому и познаемъ его мы не иначе какъ въ частномъ и черезъ посредство частнаго; общія понятія составляются разумомъ на основаніи данныхъ опыта и путемъ отвлеченія отъ нихъ; въ этомъ отношеніи раціональное познаніе въ отличіе отъ эмпирическаго мы можемъ назвать посредственнымъ познаніемъ.

Другимъ критеріемъ къ опредѣленію степени реальности бытія служитъ признакъ постоянства и неизмѣнности. На основаніи этого признака мы отличаемъ въ реальномъ бытіи явленіе и сущность вещи; случайныя и существенныя, измѣнчивыя и неизмѣнныя свойства предмета. Хотя какъ явленіе, такъ и сущность, какъ случайное, такъ и необходимое въ предметѣ составляютъ одинаково реальныя опредѣленія его, но, тѣмъ не менѣе, мы признаемъ, что истинное, подлинное бытіе въ немъ принадлежитъ именно тому, что составляетъ его сущность, его неизмѣнное начало среди измѣнчивыхъ феноменовъ. Такъ, напр., въ извѣстномъ деревѣ такое или иное количество, расположеніе вѣтвей и листьевъ случайно и измѣнчиво, но самое дерево, или, лучше сказать, то невидимое, организующее его начало, отъ котораго зависитъ его жизнь, а съ нею и возможность происходящихъ въ немъ измѣненій, остается неизмѣннымъ и постоянно пребывающимъ, пока живетъ дерево. Прилагая теперь этотъ признакъ постоянства и устойчивости къ бытію конкретному и общему для опредѣленія степени реальности ихъ, легко замѣчаемъ, что бытіе общее въ этомъ отношеніи имѣетъ большія преимущества предъ бытіемъ конкретнымъ и что эти премущества увеличиваются въ той мѣрѣ, въ какой мы восходимъ по ступенямъ общности. Такъ напр. извѣстной породы дерево суще-

ствуетъ въ то время, какъ отдѣльные экземпляры этой породы возникаютъ и уничтожаются; человѣкъ существуетъ на землѣ постоянно, хотя отдѣльныя лица одинъ за другимъ исчезаютъ и т. п.

Конечно, выставляя предикатъ постоянства и неизмѣнности бытія, какъ доказательство реальности общаго, мы не думаемъ злоупотреблять этимъ предикатомъ и вдаваться въ противуположную номинализму крайность идеалистическаго реализма и на основаніи этого предиката считать, наоборотъ, истинно сущимъ и реальнымъ одно общее, а бытіе индивидуальное только отрицаніемъ его, или случайнымъ феноменомъ нашего сознанія. Идеализмъ, какъ извѣстно, съ особенною силою и односторонностью держится за этотъ признакъ неизмѣнности и постоянства, какъ за единственно вѣрную примѣту истинно сущаго бытія; роды вещей, говоритъ онъ, вѣчны и неизмѣнны; индивидуумы эфемерны и скоропреходящи; слѣдовательно, только общее, типы, идеи подлинно существуютъ и достовѣрно познаются. Но прежде всего должно замѣтить, что и общее,—роды и типы существъ и предметовъ, хотя болѣе устойчивы, чѣмъ индивидуумы, но также не вѣчны и потому къ нимъ не можетъ быть приложенъ признакъ бытія абсолютнаго; они только относительно устойчивѣе и постояннѣе, чѣмъ предметы индивидуальные. Затѣмъ, эта большая ихъ устойчивость и большее постоянство бытія нисколько не уполномочиваетъ насъ на заключеніе, что менѣе устойчивое и постоянное,—индивидуальное, поэтому, и не существуетъ реально и есть только случайный моментъ бытія общаго. Изъ сравненія бытія общаго съ конкретнымъ логически слѣдуетъ не уничтоженіе истины и реальности послѣдняго, а только то заключеніе, что оно, хотя реально существуетъ, но *менѣе* приближается къ типу бытія абсолютнаго, чѣмъ бытіе общее. Для нашей цѣли достаточно было-бы даже того результата, что бытіе общее, если и не болѣе, то во всякомъ случаѣ *не менѣе* реально, чѣмъ бытіе конкретное, такъ какъ къ нему вполнѣ прилагается признакъ постоянства, характеризующій реальное бытіе. А отсюда слѣдуетъ, что и общія понятія. выражающія въ нашемъ познаніи это общее, не менѣе объективны, какъ и конкретныя представленія.

Противъ этого вывода о значеніи общихъ понятій могутъ, конечно, указать на представляющуюся на первый взглядъ измѣнчивость, разнообразіе и постоянную усовершаемость нашихъ понятій въ сравненіи съ неизмѣнностью и одинаковостью у всѣхъ представленій о конкретныхъ предметахъ. Напр. это дерево, этотъ домъ, этого человѣка представляютъ всѣ люди одинаково, но понятія о деревѣ, домѣ, человѣкѣ вообще очень разнообразны; вотъ почему и бываетъ такъ трудно дать точное логическое опредѣленіе понятіямъ. Отсюда, повидимому, слѣдуетъ, что представленія даютъ намъ отображенія дѣйствительно существующихъ вещей, тогда какъ понятія суть только субъективные продукты нашего познающаго ума. Не будемъ здѣсь говорить о томъ, что и представленія наши о вещахъ не такъ однообразны и неизмѣнны, какъ кажутся; одинъ и тотъ-же предметъ, сообразно индивидуальной особенности каждаго, представляется для каждаго съ своеобразнымъ, неуловимымъ для другаго оттѣнкомъ. Дѣло въ томъ, что, такъ называемая измѣнчивость понятій касается не общаго содержанія ихъ, а только большей полноты, ясности, правильности пониманія этого содержанія. Измѣнчивый и преходящій элементъ здѣсь относится не къ самому предмету понятія, а къ различнымъ степенямъ субъективнаго усвоенія его нашимъ познающимъ разумомъ. Когда, напр., мы говоримъ: человѣкъ, животное, дерево, то каждый очень хорошо понимаетъ, о чемъ здѣсь идетъ рѣчь, хотя между понятіями о человѣкѣ, животномъ, деревѣ физіолога, философа или простолюдина есть чрезвычайное различіе и между этими понятіями опять можетъ быть множество градацій и оттѣнковъ. Слѣдовательно, общее, понимаемое въ понятіи, одно и тоже, а только степени пониманія различны; у одного понятіе болѣе полно, точно, широко, у другого менѣе. Отсюда видно, что разность пониманія содержимаго въ понятіи не можетъ служить доказательствомъ реальности самаго содержанія. Если-же дѣйствительно существуетъ относительное различіе между однообразіемъ представленій и разнообразіемъ понятій, то это зависитъ отъ того, что представленіе есть низшая форма познанія, имѣющая свои довольно тѣсно очерченные предѣлы; представленіе человѣка не болѣе даетъ для знанія, чѣмъ представленіе животнаго. Оно завершено въ своемъ развитіи, будучи

ограничено полемъ дѣйствія нашихъ чувственныхъ органовъ, и никакія усилія не могутъ заставить человѣка представить предметъ яснѣе, полнѣе, иначе, чѣмъ сколько позволяютъ видѣть въ немъ нормальные органы чувствъ. Иное дѣло—понятія; сила и способность пониманія не ограничена ничѣмъ, кромѣ условій ограниченности нашей духовной природы вообще. Поэтому вполнѣ естественна измѣнчивость и усовершаемость понятій, чѣмъ условливается и самая возможность постепенно идущаго впередъ познанія. Но эта измѣнчивость познанія также мало можетъ говорить противъ реальности познаваемаго при помощи понятій, какъ напр., въ области представленій то обстоятельство, что близорукій или съ слабымъ зрѣніемъ видитъ предметы хуже и не такъ отчетливо представляетъ ихъ, какъ человѣкъ съ хорошимъ зрѣніемъ, не можетъ наводить тѣни сомнѣнія на дѣйствительность самыхъ представляемыхъ предметовъ.

Такимъ образомъ и въ отношеніи къ признаку постоянства и неизмѣнности бытія реальность общаго является по меньшей мѣрѣ столь же достовѣрною, какъ и реальность конкретнаго. Главная причина, почему такъ часто отрицается истина общаго и потому объективное значеніе общихъ понятій та, что стоящій на низшей ступени познанія человѣкъ привыкаетъ считать болѣе дѣйствительнымъ и реальнымъ только наглядно ему представляющееся, чувственное и конкретное. Онъ не можетъ себѣ представить инаго бытія кромѣ того, которое постоянно дѣйствуетъ на его внѣшнія чувства. Тѣмъ болѣе трудно для не философскаго мышленія такое представленіе потому, что общее или идеальное въ предметахъ существуетъ не отдѣльно отъ конкретнаго, но въ связи съ нимъ и имъ постоянно закрывается: конкретное и чувственное для насъ всегда становится на первомъ планѣ. Но этотъ предразсудокъ обыденнаго мышленія, на которомъ въ сущности и основываются теоріи сенсуализма и номинализма, должна разрушить философія при помощи анализа какъ представленія, такъ и понятія. Она показываетъ, что чувственно конкретными вещами не исчерпывается область сущаго, что бытіе общее и не чувственное, хотя оно и не представимо въ чувственно адекватныхъ образахъ, тѣмъ не менѣе, реально существуетъ и составляетъ, поэтому, предметъ объективнаго познанія.

Утвержденіемъ самостоятельности и достовѣрности общихъ понятій достигнута ближайшая цѣль нашего изслѣдованія этихъ понятій,—опроверженіе сенсуалистическаго воззрѣнія на ихъ происхожденіе и значеніе. Что касается до вопроса о сущности того метафизическаго или идеальнаго элемента, выраженіемъ котораго въ нашемъ познаніи служатъ понятія, и до отношенія его къ элементу чувственному или эмпирическому, то рѣшеніе его должно составлять дальнѣшую задачу метафизики, какъ ученія о сущности бытія. Въ настоящемъ случаѣ ограничимся ближайшимъ къ нашему предмету и вытекающимъ изъ нашего изслѣдованія заключеніемъ, что общее столь-же реально, какъ и частное, но существуетъ не отдѣльно отъ послѣдняго, а въ существенной связи съ нимъ. При такомъ воззрѣніи сохраняется въ своемъ истинномъ значеніи познаніе какъ общаго, такъ и частнаго, и устраняются крайности, какъ идеалистическаго реализма, утверждающаго истину только общаго, съ уничтоженіемъ бытія конкретнаго, такъ и сенсуалистическаго номинализма, утверждающаго только бытіе конкретное, съ уничтоженіемъ истины общаго. Иначе, коротко выражаясь довольно точною въ настоящемъ случаѣ формулою схоластической философіи, мы признаемъ universalia in re и отрицаемъ universalia ante rem идеалистовъ и universalia post rem сенсуалистовъ.

II.

Разсматривая содержаніе нашего разума, мы нашли, что спеціальную принадлежность его, въ отличіи отъ способности чувственнаго воззрѣнія и представленія, составляютъ понятія; понятія, по ихъ характеристической особенности, мы раздѣлили на два класса: общія и всеобщія или категорическія. Метафизическій анализъ понятій перваго рода показалъ намъ несостоятельность сенсуалистическаго ученія объ ихъ происхожденіи и значеніи и привелъ насъ къ открытію въ нихъ не эмпирическаго элемента, происходящаго изъ разума, а за тѣмъ къ убѣжденію въ соотвѣтствіи этого элемента дѣйствительному бытію вещей и, въ силу этого, къ признанію объективной достовѣрности нашего раціональнаго познанія. Но, не смотря на это, въ образованіи общихъ понятій самостоятельная дѣя-

тельность нашего разума не могла еще выступить съ полною ясностію и силою. Общія понятія, хотя происходятъ не изъ одного опыта, но во всякомъ случаѣ на основаніи данныхъ опыта и имѣютъ ближайшее примѣненіе къ эмпирическимъ предметамъ и явленіямъ. Эта близость къ опыту и зависимость отъ него тѣмъ значительнѣе, чѣмъ ниже мы нисходимъ по ступенямъ абстракціи и чѣмъ ближе подходятъ понятія къ представленіямъ, отъ которыхъ они отвлечены; эмпирическій элементъ здѣсь почти закрываетъ собою элементъ раціональный и замаскировываетъ его для мало наблюдательнаго взора такъ, что можетъ показаться, что все содержаніе понятій заимствуется отвнѣ, а разуму принадлежитъ только чисто формальная дѣятельность комбинаціи данныхъ опыта. Поэтому въ борьбѣ сенсуализма съ раціонализмомъ гораздо больше имѣютъ значенія и, по крайней мѣрѣ, въ новѣйшей философіи гораздо больше обращаютъ на себя вниманія понятія такъ называемыя категорическія, въ которыхъ съ наибольшею ясностію выражается вполнѣ самостоятельная дѣятельность нашего разума. О всѣхъ прочихъ понятіяхъ, какъ-бы абстрактны они ни были, можно сказать только, что ихъ содержаніе отчасти заимствуется изъ опыта, отчасти принадлежитъ разуму. Но въ понятіяхъ категорическихъ, повидимому, не только форма, но и самое содержаніе вполнѣ принадлежитъ разуму и поэтому они справедливо называются иногда чистыми понятіями разума. Если такое воззрѣніе на нихъ окажется вѣрнымъ, то вѣковая тяжба сенсуализма и раціонализма будетъ рѣшительно выиграна въ пользу послѣдняго и вмѣстѣ съ тѣмъ будетъ пріобрѣтена и надежная основа для рѣшенія другаго, вытекающаго отсюда метафизическаго вопроса: объ отношеніи категорическихъ понятій къ дѣйствительному бытію и о степени достовѣрности основаннаго на нихъ раціональнаго познанія.

Первую попытку выдѣленія основныхъ понятій разума изъ ряда прочихъ и сведенія ихъ въ нѣкоторое систематическое цѣлое обыкновенно видятъ въ такъ называемыхъ десяти началахъ (ἀρχαί) или десяти парахъ противоположностей въ Пиѳагорейской философіи. Эти начала суть: ограниченное и без-

граничное, четъ и нечетъ, единое и многое, правое и лѣвое, мужеское и женское, покоющееся и движущееся, прямое и кривое, свѣтъ и мракъ, добро и зло, квадратъ и продолговатый четвероугольникъ. Но, кромѣ простаго перечисленія этихъ началъ, намъ не осталось ничего, что̀ могло-бы уяснить ихъ дѣйствительный смыслъ и причину такого, а не иного, ихъ выбора и порядка. Если и можно здѣсь видѣть нѣчто похожее на перечень категорическихъ понятій, то, очевидно, это перечень очень поверхностный и несовершенный. Изъ него можно видѣть только, что, подобно всѣмъ архаическимъ философамъ, Пиѳагорейцы не различали еще ясно основныхъ началъ знанія отъ началъ реальнаго бытія. Но, не смотря на свое крайнее несовершенство, Пиѳагорова попытка систематизаціи основныхъ началъ знанія и бытія есть единственная въ архаической философіи. Что касается до разъясненія отдѣльныхъ категорическихъ понятій, то замѣтная доля участія въ этомъ дѣлѣ принадлежитъ Елейской философіи, чего и слѣдовало ожидать по ея абстрактному и идеалистическому направленію. Въ полемикѣ (особенно Зенона) противъ защитниковъ Гераклитова ученія о множественности и измѣнчивости сущаго, философы этой школы постоянно примѣняли понятія о сущемъ и не сущемъ, о тожественномъ и различномъ, неограниченномъ и ограниченномъ, о покоѣ и движеніи; ихъ примѣру, но съ другою, менѣе научною, цѣлью, слѣдовали и нѣкоторые софисты, напр. Горгій. Но такое, чисто прикладное употребленіе категорическихъ понятій, обратившееся въ чисто діалектическую игру ими у софистовъ, отчасти у Зенона, важно было для философіи тѣмъ, что указало на нужду обстоятельнаго раскрытія этого предмета. Эту необходимость болѣе точнаго опредѣленія всеобщихъ понятій разума видѣлъ уже и Сократъ, который, по свидѣтельству Аристотеля, первый сталъ заниматься этимъ дѣломъ (*το ὁρίζεσθαι καθόλ8*). Но не только онъ, но и ближайшій преемникъ его въ дѣлѣ философіи Платонъ, не примѣнили этого требованія ко всей совокупности категорическихъ понятій. Правда, Платонъ представилъ намъ въ своихъ діалогахъ глубокомысленные образцы анализа многихъ изъ этихъ понятій, напр.: о сущемъ, покоѣ и движеніи (въ Софистѣ), о тожественномъ и различномъ, ограниченномъ и неограниченномъ, цѣломъ и частяхъ (въ Тимеѣ и Парменидѣ)

и др. Но эти изслѣдованія, обязанныя своимъ происхожденіемъ большею частію полемикѣ противъ современныхъ ему ученій, не смотря на ихъ частныя достоинства, не составляютъ систематическаго цѣлаго и не даютъ отвѣта относительно ихъ происхожденія въ нашемъ умѣ и значенія. Первый, дѣйствительно важный въ исторіи философіи опытъ свода всеобщихъ понятій и ихъ научнаго раскрытія мы встрѣчаемъ у Аристотеля въ его сочиненіи: *о категоріяхъ*. Поводомъ къ такому раскрытію ихъ для Аристотеля былъ анализъ грамматическаго предложенія, выражающаго логическое сужденіе, которое составляетъ основную форму мышленія и познанія. Въ подлежащемъ Аристотель открываетъ понятіе субстанціи (*οὐσία*); сказуемое (*κατηγορία* *) даетъ понятіе объ акциденціяхъ или принадлежностяхъ субстанціи. Это раздѣленіе лежитъ въ основаніи десяти открытыхъ имъ категорій, кои суть: *οὐσία, πόσον, ποῖον, πρός τι, πού, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν*,— т. е. субстанція, количество, качество, отношеніе, пространство, время, положеніе, имѣніе чего либо, дѣйствіе, страданіе. Къ этимъ категоріямъ послѣ присоединены еще пять такъ называемыхъ „послѣдующихъ категорій“ (postpraedicamenta): *ἀντικεῖσθαι, πρότερον, ὕστερον, ἅμα, κίνησις*, т. е. противоположность, предыдущее, послѣдующее, совмѣстность, движеніе **). Категоріи Аристотель называетъ первыми или наивысшими родовыми понятіями (*τὰ πρῶτα, τὰ ἀνωτάτω τῶν γενῶν*), такъ какъ ни сами они не могутъ разрѣшиться одно въ другое, ни всѣ вмѣстѣ быть подведенными подъ какое либо высшее понятіе или быть выведенными изъ него.

Кантъ, первый послѣ Аристотеля философъ, занявшійся систематическимъ построеніемъ категорій, даетъ такой отзывъ о его трудѣ. „Намѣреніе Аристотеля отыскать основныя поня-

*) Отсюда происходитъ и названіе *категорія*, которое Аристотель ввелъ въ философію для обозначенія всеобщихъ понятій разсудка. Слово: категорія происходитъ отъ *κατηγορεῖν*, обвинять кого-либо въ судѣ; собственно придавать обвиняемому какой-либо эпитетъ, выражающій его вину, напр. такой-то— похититель, убійца и пр.; этотъ эпитетъ и есть *κατηγορία*. Аристотель перенесъ это юридическое названіе въ философію для обозначенія общихъ признаковъ, кои прилагаются къ предмету въ сознаніи и говорятъ, что онъ такое.

**) Думаютъ, впрочемъ, что эти „послѣдующія категоріи“ не принадлежатъ Аристотелю, но прибавлены позднѣйшими перипатетиками.

тія разума было вполнѣ достойно этого остроумнаго мыслителя. Но такъ какъ при этомъ онъ не имѣлъ никакого руководящаго начала, то онъ нахваталъ ихъ, какъ они попадались ему подъ руку, и сперва собралъ ихъ десять и назвалъ ихъ категоріями (предикаментами). Въ послѣдствіи онъ нашелъ еще пять, кои присоединилъ къ первымъ подъ названіемъ послѣдующихъ категорій (postpraedicamenta). Однакоже его таблица все-таки осталась неполною. Кромѣ того, въ ней находятся формы чувственнаго познанія (ubi, situs, primus, simul) и чисто эмпирическое понятіе движенія, которое не принадлежитъ къ реестру первоначальныхъ понятій разсудка; иныя-же изъ его категорій суть понятія производныя (actio et passio). Всю эту рапсодію можно считать развѣ толчкомъ для будущаго изслѣдователя, а не выраженіемъ правильно проведенной идеи, отчего во многихъ изложеніяхъ его философіи категоріи были оставляемы, какъ совершенно безполезныя“ *).

Этотъ отзывъ Канта совершенно вѣрно указываетъ на главный недостатокъ ученія Аристотеля о категоріяхъ,—отсутствіе начала для ихъ выведенія. Его категоріи, какъ мѣтко замѣчаетъ Тренделенбургъ, неизвѣстно откуда приходятъ и куда идутъ **). Самый вопросъ,—какимъ образомъ Аристотель пришелъ къ открытію категорическихъ понятій, откуда взялось десятеричное число ихъ, какое назначеніе для его философіи имѣетъ все его ученіе о категоріяхъ, до сихъ поръ составляетъ предметъ споровъ между изслѣдователями его философіи. Вообще его изслѣдованіе о категоріяхъ носитъ столько-же метафизическій, сколько логическій и даже грамматическій характеръ; поэтому оно имѣетъ у него примѣненіе столько же къ философіи, сколько и къ топикѣ, наукѣ объ *общихъ мѣстахъ* или началахъ краснорѣчія. Не говоримъ о томъ, что въ его изслѣдованіи не находимъ отвѣта на самый существенный вопросъ,—объ отношеніи категорій къ реальному бытію.

Но не смотря на всѣ недостатки ученія Аристотеля о категоріяхъ ему принадлежитъ несомнѣнная заслуга какъ открытія самыхъ категорій, такъ и обстоятельнаго раскрытія по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ изъ нихъ, напримѣръ, понятій

*) Prolegomena zu e. künft. Metaph. Ed. v. Kirchmann. 1876. § 39.
**) Gesch. d. Kategorienlehre, p. 10.

о сущности и причинѣ. Все значеніе этой заслуги мы можемъ оцѣнить, когда вспомнимъ, что, несмотря на замѣченные недостатки его ученія о категоріяхъ, онъ одинъ сдѣлалъ здѣсь можетъ быть больше, чѣмъ всѣ послѣдующіе философы до Декарта. Дѣйствительно, всѣ труды слѣдовавшихъ за нимъ философовъ ограничивались только разработкою того матеріала, который оставилъ Аристотель,—сокращеніемъ или расширеніемъ числа категорій, болѣе точнымъ логическимъ опредѣленіемъ какъ ихъ, такъ и производныхъ изъ нихъ понятій; но капитальные вопросы объ ихъ происхожденіи, значеніи и правѣ приложенія къ познанію реальнаго бытія, оставались открытыми.

У стоиковъ находимъ попытку свести къ болѣе общимъ началамъ десятеричное число категорій Аристотеля и опредѣлить ихъ отношеніе къ реальному бытію. Они признавали только четыре основныя категоріи, которыя называли наивысшими родами (*τα γενικώτατα*); эти роды суть: *ὑποκειμένα* (субстрактъ), *ποία* (количество), *πῶς ἔχοντα* (качество) и *πρός τὶ πῶς ἔχοντα* (отношеніе); первымъ двумъ родамъ соотвѣтствуютъ понятія матеріи и формы, послѣднія опредѣляютъ различныя отношенія дѣйствительныхъ вещей. Неоплатоникъ Плотинъ первый поставилъ на видъ важный вопросъ: какія категорическія понятія могутъ быть приложены къ міру чувственному и какія къ сверхчувственному и замѣтилъ въ этомъ отношеніи недостатокъ Аристотелева ученія о категоріяхъ. Рѣшить этотъ вопросъ онъ думалъ чрезъ соглашеніе Платонова ученія объ идеяхъ съ ученіемъ Аристотеля о категоріяхъ. Онъ призналъ пять первоначальныхъ понятій для опредѣленія міра сверхчувственнаго и пять параллельныхъ или имѣющихъ приложеніе къ міру чувственному. Къ сверхчувственному міру у него прилагаются понятія: бытія, состоянія, движенія, тожества и различія. Къ міру чувственному—понятія: субстанціи (подъ которою онъ разумѣетъ то форму, то матерію, то соединеніе той и другой), отношенія, акциденцій субстанціи (къ которымъ онъ относитъ качество и количество), времени и мѣста, дѣйствія и страданія. Послѣдняго рода категоріи служатъ, по Плотину, отображеніемъ пяти первыхъ, идеальныхъ. Впрочемъ, какъ самый вопросъ, поставленный Плотиномъ, такъ и его рѣшеніе были оставлены безъ вниманія въ послѣдующей неоплатонической философіи;

слѣдовавшіе за нимъ философы возвратились къ Аристотелеву ученію о категоріи, ограничиваясь комментаріями на него.

Въ виду того огромнаго значенія, которое въ средневѣковой философіи получилъ вопросъ объ общихъ понятіяхъ въ спорахъ номиналистовъ и реалистовъ можно бы ожидать и новой постановки и новаго рѣшенія столь соприкосновеннаго съ ученіемъ объ общихъ понятіяхъ вопроса о категоріяхъ. Но на самомъ дѣлѣ, вслѣдствіе рабской зависимости этой философіи отъ Аристотеля, эти ожиданія оказались тщетными. Схоластическая философія ограничилась детальною разработкою ученія этого философа, болѣе точнымъ опредѣленіемъ категорическихъ понятій, выводомъ изъ нихъ понятій второстепенныхъ, тщательнымъ изученіемъ ихъ взаимныхъ отношеній и оттѣнковъ, но главные вопросы, касающіеся ихъ общаго начала, происхожденія и значенія въ нашемъ познаніи, остались незатронутыми. Если же и были попытки оригинальнаго построенія категорій, то они далеко не были шагомъ впередъ *). Конечно, детальною разработкою ученія Аристотеля о категоріяхъ схоластическая философія принесла значительную для философіи пользу установленіемъ точной и строгой философской терминологіи, но въ тоже время крайняя мелочность ея пріемовъ въ этомъ дѣлѣ и чисто внѣшнее, формальное отношеніе къ нему болѣе отвлекало, чѣмъ привлекало послѣдующихъ философовъ къ изслѣдованіямъ этой области. Памятью схоластики осталось здѣсь множество философскихъ терминовъ дикой латыни, отъ которыхъ не скоро освободилась метафизика. Въ это время явились: quoddítas, quiddítas, entitas, haecceitas и др. подобные термины, которые, по выраженію Бакона, сдѣлали философію наукою, писанною не для обыкновенныхъ смертныхъ, а для какого то другаго

*) Такъ, напримѣръ, Раймундъ Люллій (ум. 1315) распространилъ число первоначальныхъ понятій разума до 36 и раздѣлилъ ихъ на четыре круга, въ каждомъ по 9. Какъ можно предугадывать, въ число этихъ понятій вошло много производныхъ, идеи и даже эмпирическія понятія и все это было смѣшано, при кажущемся внѣшнемъ порядкѣ, безъ всякой внутренней связи. Такъ, напримѣръ, въ числѣ этихъ понятій, кромѣ Аристотелевыхъ категорій, вошли: Deus, angelus, coelum, homo, vegetativum, sensitivum, bonitas, sapientia, voluntas и др.

міра, который схоластики въ своей напыщенной рѣчи называли то Парнасомъ, то республикою ученыхъ.

Но, не смотря на то, что гносеологическая сторона въ ученіи о категоріяхъ была оставлена въ тѣни средневѣковою философіею, по самому характеру своему, какъ философія религіозная по преимуществу, она не могла совершенно обойти вопроса о правѣ приложенія категорій, если не ко всему познаваемому вообще, то по крайнейней мѣрѣ къ познанію о Богѣ. Въ сущности это былъ тотъ вопросъ, который выставилъ еще неоплатоникъ Плотинъ: могутъ ли и какія изъ категорій быть приложены къ существу абсолютному? Этотъ вопросъ со всею ясностію предложилъ себѣ бл. Августинъ, котораго можно считать родоначальникомъ схоластической философіи и рѣшилъ его отрицательно. Аристотелевы категоріи, по его мнѣнію, рѣшительно не приложимы къ Божеству; Богъ не подпадаетъ ни подъ одну изъ его категорій *). Хотя въ обыкновенномъ и даже церковномъ словоупотребленіи мы пользуемся категоріями, говоря о Богѣ, но это употребленіе имѣетъ чисто субъективное значеніе, такъ какъ человѣкъ, существо ограниченное, не можетъ иначе мыслить и говорить о Богѣ, какъ по подобію вещей ограниченныхъ. Адекватнаго познанія о Богѣ мы имѣть не можемъ, исключая только отрицательнаго знанія о томъ, что Онъ не есть. Подобнаго же мнѣнія о значеніи категорій для богопознанія держались и нѣкоторые средневѣковые философы, напримѣръ, Абеляръ. Другіе изъ нихъ дѣлили категоріи Аристотеля на такія, которыя могутъ быть приложены къ Божеству въ собственномъ смыслѣ, и на такія, которыя употребляются въ смыслѣ несобственномъ. Такъ, напримѣръ, по Алкуину, къ первымъ относятся понятія: субстанціи, качества, количества, дѣйствія и отношенія; къ

*) „Sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem“. (De trin. V, 2). Даже категорію субстанціи мы въ точномъ смыслѣ не можемъ приложить къ Богу хотя Онъ въ высшей степени *есть* или существуетъ: „manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia quod vere ac proprie dicitur“. (De trin. VIII. 7). Вообще Богъ „verius cogitatur, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur“ (ib.).

послѣднимъ—остальныя. Но большая часть схоластиковъ признавала безусловную приложимость всѣхъ категорій и къ міру сверхчувственному.

Время возрожденія наукъ съ своею полемикою противъ Аристотеля не произвело однако же ничего новаго, чѣмъ бы восполнить недостатки его ученія о категоріяхъ. Философы этого періода, то ограничивались сокращеніемъ тѣхъ же Аристотелевыхъ категорій (такъ, напримѣръ, Laurentius Walla, который допускалъ только три основныя категоріи: субстанціи, качества и дѣйствія), то, какъ Кампанелла, составляли новыя таблицы категорій, еще съ большими недостатками, чѣмъ у Аристотеля.

Родоначальники новой философіи Баконъ и Декартъ своими системами и методомъ положили начало двумъ главнымъ направленіямъ философіи: эмпирическому и раціональному, изъ которыхъ каждое выразилось въ различной постановкѣ и въ различномъ рѣшеніи вопроса о категоріяхъ. Баконъ только указалъ на важность философскаго ученія о понятіяхъ и положеніяхъ, которыя одинаково лежатъ въ основаніи всѣхъ частей философіи, каковы напримѣръ: понятія бытія и небытія, сходства и различія, аксіомы математическія и др., и изслѣдованіе о нихъ поставилъ задачею особой философской науки, названной имъ: philosophia prima или scientia universalis. Но увлеченный интересами знанія эмпирическаго, онъ вовсе не коснулся этой задачи. Своеобразные опыты рѣшенія вопроса о категоріяхъ съ эмпирической точки зрѣнія принадлежатъ позднѣйшимъ представителямъ этого направленія—Локку и Юму. Какъ основатель раціональной философіи, Декартъ естественно долженъ былъ обратить особенное вниманіе на коренныя понятія нашего разума. Съ именемъ Декарта связано возникновеніе столь важнаго въ новой философіи и не представлявшагося во всей ясности древнимъ философамъ вопроса о происхожденіи этихъ понятій въ нашемъ умѣ. Рѣшеніемъ этого вопроса у него служитъ столь извѣстная теорія врожденности идей. Изъ этой врожденности вытекаетъ для него и положительное рѣшеніе дальнѣйшаго вопроса о степени ихъ достовѣрности и соотвѣтствія дѣйствительному бытію, такъ какъ Творецъ, напечатлѣвшій въ насъ эти понятія, не могъ обмануть насъ, вложивъ въ нашъ умъ идеи обманчивыя и не ведущія къ истинѣ. Впрочемъ, самъ Декартъ далеко не развилъ

своей теоріи въ подробностяхъ, даже оставилъ много неяснаго въ своемъ ученіи о категорическихъ понятіяхъ. Такъ, даже нельзя опредѣлить съ точностью, какія именно понятія, кромѣ идеи Бога и нравственныхъ идей, онъ признавалъ врожденными и не происходящими изъ опыта *). Болѣе полное и послѣдовательное примѣненіе началъ философіи Декарта къ ученію объ основныхъ понятіяхъ нашего разума принадлежитъ его послѣдователямъ, у которыхъ оно составило особую часть философіи, подъ названіемъ *онтологіи*,—науки объ общихъ опредѣленіяхъ бытія. Но въ самомъ ученіи Декарта объ идеяхъ уже заключалось нѣкоторое препятствіе къ дальнѣйшему развитію ученія о категоріяхъ. Такъ какъ самая врожденность законовъ нашего разума и основныхъ его понятій, по мнѣнію Декарта и его послѣдователей, служила уже достаточною порукою ихъ достовѣрности, то изслѣдованія объ ихъ происхожденіи и отношеніи къ бытію, были оставлены въ сторонѣ; занимались только исчисленіемъ и опредѣленіемъ категорическихъ понятій, различеніемъ ихъ отъ понятій сходныхъ, приведеніемъ въ нѣкоторый систематическій порядокъ. При такой постановкѣ дѣла, ученію о категоріяхъ грозила опасность возвратиться ко временамъ схоластики и потеряться въ безплодныхъ опредѣленіяхъ, дробленіяхъ и сочетаніяхъ понятій.

Но эта опасность предовращена эмпирическою философіею. Ученіе Декарта о врожденности идей и непосредственной ихъ достовѣрности, не получившее дальнѣйшаго развитія въ его школѣ, было встрѣчено сильными возраженіями со стороны этой школы. Наклонность къ анализу, оставленная въ наслѣдство Бакономъ, съ другой стороны, употребленіе идей и категорическихъ понятій въ философіи безъ достаточнаго разъясненія ихъ происхожденія и степени достовѣрности въ школѣ Декарта послужили поводомъ къ новому пересмотру и новому рѣшенію вопроса о происхожденіи основныхъ понятій нашего

*) Можно думать, что онъ считалъ врожденными понятія: субстанціи и акциденціи, причины и др.; но въ тоже время нѣкоторыя категоріи, повидимому, онъ производитъ изъ абстракціи отъ представленій эмпирическихъ, напримѣръ, качество, свойство.

разума. Локкъ ясно понялъ значеніе этого вопроса въ философіи, говоря, что „прежде чѣмъ входить въ разсужденія о трудныхъ предметахъ, нужно изслѣдовать наши собственныя способности, чтобы видѣть, какіе предметы мы можемъ понимать и какіе выше нашего разумѣнія“. Но не смотря на вѣрно поставленную задачу, Локкъ рѣшилъ ее одностороннимъ образомъ. Его сочиненіе „Опытъ о человѣческомъ познаніи“ главнымъ образомъ направлено противъ ученія о врожденности идей; критика этого ученія привела его къ мнѣнію, что всѣ наши понятія происходятъ первоначально изъ опыта, а потомъ изъ рефлексіи надъ данными опыта. Дѣло, начатое Локкомъ, продолжено въ томъ-же направленіи Юмомъ. Въ своемъ изслѣдованіи о познавательной силѣ человѣка онъ преимущественно подвергнулъ критическому анализу важнѣйшее изъ категорическихъ понятій, — понятіе причины и пришелъ къ заключенію, что всѣ наши сужденія о причинной связи, какъ основанныя на опытѣ, не могутъ имѣть никакого объективнаго значенія, будучи слѣдствіемъ одной привычки замѣчаемую нами послѣдовательность явленій считать причинною ихъ связью. Но такъ какъ на предположеніи объективности причинной связи держится все наше эмпирическое познаніе природы, то, считая это предположеніе одною субъективною привычкою, Юмъ совершенно послѣдовательно отвергъ полную достовѣрность этого познанія и пришелъ къ такъ называемому эмпирическому скептицизму.

Отрицаніе врожденности идей и, вслѣдствіе этого, сомнѣніе въ достовѣрности нашего познанія въ школѣ эмпириковъ возбудило новые опыты пересмотра основныхъ понятій нашего ума въ противоположной, раціональной школѣ. Одинъ изъ важнѣйшихъ представителей этой школы, Лейбницъ съ большею отчетливостью, чѣмъ было въ школѣ Декарта, старался доказать не эмпирическое происхожденіе основныхъ понятій нашего разсудка, преимущественно, понятія о *необходимомъ*, до котораго не можетъ дойти разумъ, на основаніи одного только наблюденія надъ множественнымъ и случайнымъ. Точно также, какъ понятіе о необходимомъ, врождены нашему разуму и другія категорическія понятія, напр.: субстанціи, тожества, единства, причины и пр. Такъ какъ совокупность этихъ понятій вмѣстѣ съ законами нашего мышленія соста-

вляетъ самую природу разума, то сущность своего ученія Лейбницъ, имѣя въ виду извѣстную формулу эмпириковъ: nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu, выразилъ въ слѣдующей формулѣ: nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. Но изслѣдованія Лейбница о категорическихъ понятіяхъ, сообразно общему характеру его философскихъ изслѣдованій, не представляютъ цѣльнаго систематическаго ученія о нихъ и оставляютъ нерѣшенными многіе вопросы относительно ихъ общаго начала и взаимной связи. Создать систематическую философію, на основаніи идей Лейбница, какъ извѣстно, предпринялъ Вольфъ. Ученіе о категоріяхъ, по его мысли, должно составлять содержаніе первой части метафизики,—онтологіи. Но такъ какъ у Лейбница онъ не нашелъ никакого опредѣленнаго принципа для систематическаго построенія категорій, то и въ своей онтологіи онъ не могъ дать ничего болѣе, кромѣ опредѣленія различныхъ категорическихъ понятій, причемъ и въ формальномъ отношеніи изложеніе этихъ опредѣленій часто страдаетъ недостаткомъ единства и связности.

Кантъ засталъ науку объ основныхъ понятіяхъ нашего разума въ такомъ положеніи: съ одной стороны, раціональная онтологія послѣдователей Декарта и Лейбница, утверждавшая независимость отъ опыта этихъ понятій, но неудовлетворительно рѣшавшая вопросъ объ ихъ источникѣ, взаимной связи и значеніи въ общемъ составѣ нашего познанія; съ другой стороны,—эмпирическая теорія познанія, отвергавшая врожденность идей и сводившая все содержаніе нашего познанія къ одному опыту. Видя необходимость новаго пересмотра вопроса о нашемъ познаніи, Кантъ предположилъ себѣ ту-же задачу, которую до него односторонимъ образомъ рѣшали Англійскіе эмпирики,—прежде построенія какой-либо положительной философской системы изслѣдовать самую познавательную способность нашу и опредѣлить, что и въ какой мѣрѣ можемъ мы знать? Рѣшеніе этого вопроса и представляетъ намъ его знаменитая Критика чистаго разума. Посредствомъ строгаго анализа нашего познанія онъ, вопреки эмпиризму, доказалъ существованіе въ нашей познавательной способности независимыхъ отъ опыта формъ познанія и апріорныхъ понятій, изложилъ эти понятія въ строгомъ системати-

ческомъ порядкѣ, старался объяснить ихъ происхожденіе, взаимную связь и значеніе въ дѣлѣ нашего познанія. Но сколько удачно было опроверженіе Кантомъ эмпиризма, столько-же односторонни были выводы, къ которымъ привела его критика раціонализма. Вопреки ученію объ объективномъ значеніи раціональныхъ понятій и идей и о возможности, поэтому, познанія при помощи ихъ бытія дѣйствительнаго, онъ старался доказать субъективное только значеніе ихъ въ дѣлѣ нашего познанія. Мы, по его мнѣнію, не знаемъ и знать не можемъ, соотвѣтствуетъ-ли нашимъ понятіямъ о вещахъ самая ихъ дѣйствительность, не можемъ знать, каковы вещи сами по себѣ; мы знаемъ ихъ только какъ представленія, понятія, идеи, т. е. какъ субъективныя произведенія нашей познавательной силы, образовавшіяся хотя по поводу впечатлѣній неизвѣстныхъ намъ внѣшнихъ объектовъ, но представляющія нѣчто совершенно отличное отъ нихъ. Такимъ образомъ вмѣсто эмпиризма и раціонализма является новая, субъективно-идеалистическая точка зрѣнія на происхожденіе и значеніе категорическихъ понятій.

Каковъ бы ни былъ результатъ, къ которому привело Канта изслѣдованіе категорическихъ понятій въ его Критикѣ чистаго разума, во всякомъ случаѣ, это изслѣдованіе составляетъ эпоху въ исторіи этихъ понятій и Кантъ былъ отчасти правъ въ оцѣнкѣ значенія своего труда, когда говорилъ, что для своего дѣла онъ во всей прежней философіи не имѣлъ ничего, кромѣ категорій Аристотеля, и что его трудъ есть совершенно оригинальный и самостоятельный. Дѣйствительно, это изслѣдованіе и по вѣрно поставленной задачѣ и по методу ея рѣшенія и по тщательности выполненія, представляетъ образецъ строгаго критическаго анализа основныхъ понятій нашего разума. Но еще важнѣе, что Критика чистаго разума, можно сказать, открыла цѣлую новую область философскаго изслѣдованія, обративъ вниманіе философовъ на такой предметъ, которымъ, если и занимались прежніе философы, то безъ достаточно яснаго сознанія его значенія и не въ систематической формѣ. Съ легкой руки Канта, прежняя относительная скудость изслѣдованій о категорическихъ понятіяхъ смѣнилась чрезвычайнымъ ихъ обиліемъ. Важность изслѣдованія категорій, какъ самихъ по себѣ, такъ и въ отношеніи къ вопросу о происхожденіи и

достовѣрности нашего познанія, является общепризнанною въ послѣ-кантовской философіи. Въ каждой сколько-нибудь замѣчательной философской системѣ новѣйшаго времени, мы находимъ опыты такого или иного рѣшенія вопроса о категоріяхъ, не говоря о многочисленныхъ курсахъ логики, гносеологіи и метафизики, гдѣ ученію объ этомъ предметѣ отводится почетное мѣсто *).

Спеціальное метафизическое изслѣдованіе категорическихъ понятій, ихъ систематическая конструкція, опредѣленіе и подробный анализъ каждаго изъ нихъ не входитъ въ задачу нашего настоящаго труда. Мы ограничиваемся общимъ изслѣдованіемъ происхожденія и значенія категорій въ нашемъ познаніи съ цѣлью рѣшить предложенный въ началѣ нашего анализа раціональнаго познанія вопросъ: соотвѣтствуетъ-ли нашимъ *понятіямъ* о вещахъ, изъ которыхъ категорическія занимаютъ важнѣйшее мѣсто, дѣйствительное бытіе вещей и въ какой мѣрѣ, поэтому, достовѣрно наше раціональное познаніе о нихъ?

---

*) Мы замѣтили, что ученіе о категоріяхъ въ настоящее время излагается въ курсахъ логики, гносеологіи и метафизики. Это уже показываетъ, что самое мѣсто этого ученія въ системѣ философскихъ наукъ еще не установлено точно. Зависитъ это различіе главнымъ образомъ отъ различія воззрѣній на значеніе категорическихъ понятій Если категоріи суть только субъективныя формы нашего познанія, какъ думалъ Кантъ и многіе послѣдующіе философы, то мѣсто ученію о нихъ, конечно, въ тѣхъ наукахъ, которыя говорятъ о познаніи, — логикѣ или гносеологіи (которой у Канта соотвѣтствуетъ Критика чистаго разума). Если онѣ суть не только формы познанія, но и формы, опредѣляющія самое бытіе вещей, то имъ мѣсто въ метафизикѣ, которая говоритъ о всеобщихъ формахъ бытія Если бытіе и мышленіе съ опредѣляющими ихъ формами тожественны, это ученіе о категоріяхъ составляетъ особую науку или или особую часть философіи, гдѣ совпадаетъ какъ логическое, такъ и метафизическое изслѣдованіе этихъ понятій; такую своеобразную науку составляетъ такъ называемая логика Гегеля, которая столько же есть логика, какъ и метафизика, что сознавалъ и самъ Гегель, сравнивая ее съ первою философіею (метафизикою) Аристотеля. Подъ вліяніемъ Гегеля не разъ появлялись и впослѣдствіи сочиненія подъ совокупнымъ названіемъ: „Логика и метафизика“, главное содержаніе которыхъ составляло ученіе о категоріяхъ; такова напр. Система логики и метафизики“ извѣстнаго историка философіи Куно Фишера.

По отношенію къ вопросу о происхожденіи и значеніи категорій всѣ философскія воззрѣнія мы можемъ свести къ двумъ главнымъ типамъ, которые назовемъ *эмпирическимъ и раціональнымъ*, различивъ въ послѣднемъ въ свою очередь: *субъективный и объективный*.

1. По ученію эмпириковъ, категорическія понятія точно также, какъ и всѣ другія понятія нашего разума, обязаны своимъ первоначальнымъ происхожденіемъ опыту и различаются отъ обыкновенныхъ родовыхъ и видовыхъ понятій только степенью абстракціи. Какъ абстракціямъ, имъ не можемъ соотвѣтствовать ничего дѣйствительнаго; онѣ составляютъ только формы объединенія и усвоенія нами эмпирическаго содержанія.

По ученію раціоналистовъ, категорическія понятія обязаны своимъ происхожденіемъ разуму и составляютъ не эмпирическій, апріорный элементъ нашего познанія. Что касается до отношенія ихъ къ дѣйствительному бытію, то, по мнѣнію однихъ (защитниковъ субъективнаго воззрѣнія), онѣ составляютъ только субъективныя формы нашего познанія, а не реальнаго бытія вещей. По мнѣнію другихъ (защитниковъ объективнаго воззрѣнія), категоріи составляютъ реальныя опредѣленія самого бытія и, притомъ, по ученію крайнихъ послѣдователей этого воззрѣнія, не какого либо вида бытія, но всего сущаго, бытія абсолютнаго.

При разборѣ этихъ трехъ типическихъ воззрѣній на категоріи, мы преимущественно будемъ имѣть въ виду главныхъ представителей каждаго изъ нихъ,—Локка и Юма для перваго, Канта для второго и Гегеля для послѣдняго.

1. Первоначальный, можно сказать, главный источникъ всѣхъ сенсуалистическихъ воззрѣній на происхожденіе и значеніе категорическихъ понятій есть извѣстное сочиненіе Локка „Опытъ о человѣческомъ познаніи“. Новѣйшій матеріализмъ, по преимуществу занятый рѣшеніемъ положительныхъ метафизическихъ вопросовъ о сущности бытія, о происхожденіи міра о душѣ человѣка и др., мало обращаетъ вниманія на гносео, логическую сторону своего ученія,—на теорію познанія. Онъ не представилъ намъ ни одного, сколько нибудь выдающагося изслѣдованія въ этой области философіи, которое могло-бы замѣнить теоріи англійскихъ эмпириковъ Локка и Юма и болѣе слабыхъ подражателей ихъ,—французскихъ сенсуалистовъ

прошлаго столѣтія; онъ не далъ намъ никакихъ болѣе вѣскихъ доводовъ въ пользу эмпирическаго ученія о происхожденіи основныхъ понятій нашего разума, кромѣ тѣхъ, какіе были высказаны этими философами *). Поэтому говоря объ эмпирической теоріи категорій, мы вправѣ остановиться преимущественно на ученіи упомянутыхъ выше философовъ.

По мнѣнію Локка, категорическія понятія входятъ въ общій составъ всѣхъ нашихъ понятій (идей, по его терминологіи) и по своему происхожденію ни чѣмъ отъ нихъ не отличаются. Локкъ считаетъ человѣческій духъ неспособнымъ произвести какое либо познаніе исключительно изъ себя самого. „Одинъ только опытъ служитъ основаніемъ всѣхъ нашихъ познаній и изъ него одного они первоначально происходятъ. Наблюденія, которыя мы дѣлаемъ надъ предметами внѣшними и чувственными и надъ внутренними операціями нашей души и надъ которыми рефлектируемъ мы сами, доставляютъ нашему духу матеріалъ всѣхъ его мыслей. Вотъ два источника, изъ которыхъ проистекаютъ всѣ наши идеи, какія мы имѣемъ или можемъ имѣть естественнымъ образомъ **). Душа первоначально есть не болѣе какъ чистая таблица (tabula rasa), на которой начертываетъ свои представленія внѣшній, а потомъ внутренній опытъ. Этимъ способомъ духъ получаетъ простыя представленія (idées simples), которыя образуютъ на-

---

*) Доказательствомъ вѣрности сейчасъ сказаннаго нами можетъ служить извѣстное сочиненіе Бюхнера „Сила и матерія“, служащее кодексомъ новѣйшаго матеріализма. Въ главѣ: „Врожденныя идеи“ онъ ограничивается бѣглымъ повтореніемъ воззрѣній Локка и французскихъ сенсуалистовъ на происхожденіе нашихъ познаній изъ опыта. О происхожденіи собственно категорій онъ не говоритъ ничего. Критика чистаго разума Канта и его ученіе о категоріяхъ для него вовсе не существуютъ. Онъ ограничивается только бранью на Нѣмецкихъ философовъ, которые будто-бы по складу своего ума не въ состояніи были ни понять, ни рѣшить вопроса о происхожденіи нашихъ познаній. Поэтому „главнымъ образомъ только Англичане и Французы могли составить и обсудить подобный вопросъ, такъ какъ ни духъ ни языкъ этихъ націй не дозволилъ той ничего незначащей игры понятіями и словами, которая у Нѣмцевъ обыкновенно называется философіею“. Kraft und Stoff. 1864. p. 157.

**) Essai phil. concernant l'entendement humaine. 2 ed 1. 2. c. 1. § 2. Опытъ или наблюденіе, по ученію Локка, раздѣляется: 1) на *ощущеніе* (sensation), отъ чувствъ зависящій источникъ идей, иначе, — чувствен-

чала и матеріалы его познанія. Идти дальше этихъ представленій нашъ духъ не можетъ. Какъ въ нашей дѣятельности наша сила простирается только на то, чтобы слагать и раздѣлять состоящіе въ нашемъ распоряженіи матеріалы, причемъ мы не въ состояніи ни произвести новой матеріи, ни уничтожить даже малѣйшую часть существующей, такъ точно и духъ нашъ не можетъ ни произвести новаго простаго представленія, котораго не получилъ-бы изъ опыта, ни уничтожить такого представленія, какъ скоро оно разъ въ немъ находилось. Къ воспріятію подобныхъ представленій онъ относится чисто пассивно. Однакоже чувственныя представленія или простыя идеи не остаются въ духѣ въ ихъ первоначальномъ видѣ. Кромѣ чувствъ, мы имѣемъ еще разсудокъ, способность принятыя простыя идеи повторять, сравнивать, соединять между собою и изъ нихъ дѣлать новыя, сложныя представленія. Здѣсь нашъ духъ дѣйствуетъ самостоятельно и свободно и эта свободная дѣятельность образуетъ изъ его единичныхъ представленій, при помощи абстракціи, общія представленія, чтобы цѣлые классы вещей мыслить вмѣстѣ и обозначать общими именами“ *).

ный опытъ, который ближайшимъ образомъ состоитъ въ томъ, что наши чувства, занимаясь отдѣльными чувственными предметами, сообщаютъ духу различныя опредѣленныя впечатлѣнія (перцепціи) отъ вещей, сообразно различнымъ способамъ, какъ эти вещи поражаютъ наши чувства. Затѣмъ 2) на *рефлексію*, или внутренній опытъ, который сотоитъ въ воспріятіи дѣйствій нашего духа, занимающагося пріобрѣтенными уже посредствомъ чувственнаго ощущенія идеями. Эти дѣйствія, какъ скоро разсудокъ рефлектируетъ надъ ними и ихъ разсматриваетъ, обогащаютъ нашъ духъ другимъ классомъ идей, которыхъ онъ не могъ пріобрѣсти отъ внѣшнихъ чувствъ, таковы напр.: идеи воспріятія (perception), мышленія, вѣры, сомнѣнія, знанія, хотѣнія и различныхъ родовъ дѣятельности духа. Этотъ второй источникъ нашихъ познаній, хотя не есть собственно чувство, такъ какъ не имѣетъ дѣла съ внѣшними объектами, но есть однако же нѣчто очень похожее на него такъ что, довольно соотвѣтственно дѣлу, можетъ быть названъ *внутреннимъ чувствомъ*, Къ идеямъ послѣдняго рода человѣкъ приходитъ гораздо позже, чѣмъ къ идеямъ ощущенія, потому что онѣ, хотя и постоянно производятъ на духъ ощущенія, но не достаточно еще глубокія для того, чтобы оставить въ немъ ясныя, опредѣленныя и на долго остающіяся идеи, прежде чѣмъ онъ обратитъ вниманіе внутрь на самого себя и свои операціи сдѣлаетъ объектомъ собственнаго разсмотрѣнія. Ib. c. 1, §§ 3, 4, 5.

*) Ibid. lib. 2. c. 2, § 2, 25, c. 12, §§ 1, 2.

Вотъ основное воззрѣніе Локка на происхожденіе нашихъ познаній. Примѣненіе этого воззрѣнія къ объясненію происхожденія понятій абстрактныхъ, категорическихъ и идей, какъ теоретическихъ, такъ и нравственныхъ и составляетъ главное содержаніе его опыта о человѣческомъ познаніи. Что касается до понятій собственно категорическихъ (которыя Локкъ дѣлитъ на модусы, субстанціи и отношенія), то онъ подводитъ ихъ подъ разрядъ сложныхъ идей, возникающихъ изъ свободной комбинаціи идей простыхъ. Такъ, напримѣръ, когда мы замѣчаемъ, что многія простыя идеи постоянно являются нашему сознанію соединенными и въ этомъ соединеніи правильно повторяются, то мы предполагаемъ или воображаемъ, будто между этими идеями есть нѣкоторое связывающее ихъ начало, безъ котораго онѣ существовать не могутъ; это начало или субстратъ правильно соединенныхъ идей мы и называемъ субстанціею. Какъ скоро разсудокъ соединяетъ между собою двѣ вещи, и отъ одной при разсмотрѣніи ея переходитъ къ другой, то возникаютъ сложныя идеи отношеній, напримѣръ, причины и дѣйствія, единства и различія и т. п. Но не смотря на спеціальное различіе способовъ происхожденія той или другой сложной идеи, общее заключеніе эмпирической философіи относительно происхожденія всѣхъ нашихъ понятій и идей удачно выражается формулою: nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu *).

Доказательство этого положенія какъ у Локка, такъ и у другихъ эмпириковъ, сводится обыкновенно къ двумъ аргументамъ: — отрицательному и положительному, косвенному и прямому. Перваго рода аргументъ, который имѣетъ у нихъ преобладающее значеніе, состоитъ въ критикѣ ученія раціоналистовъ о такъ называемой врожденности идей. Доказательную силу этого аргумента Локкъ формулируетъ такъ: „если

*) Почти также формулируетъ свое гносеологическое ученіе и новѣйшій матеріализмъ. По словамъ Молешотта, „въ нашемъ разсудкѣ нѣтъ ничего, что не вошло бы туда чрезъ двери чувствъ“, и „дѣйствительно“, прибавляетъ къ этому Бюхнеръ, „безпристрастное наблюденіе показываетъ, что все, что мы ни знаемъ, мыслимъ, ощущаемъ, есть духовное воспроизведеніе того, что мы или другіе люди прежде насъ получили отвнѣ путемъ чувствъ. Какое-либо иное познаніе, выходящее за предѣлы окружающаго насъ и намъ доступнаго міра, какое-либо сверхъестественное, абсолютное знаніе для насъ невозможно и не существуетъ“. Büchner, Kraft und Stoff. 1864. 156—158.

нѣтъ врожденныхъ идей и если, поэтому, мы должны признать, что нашъ духъ въ своемъ первоначальномъ видѣ есть, такъ сказать, бѣлая бумага безъ всякихъ буквъ, безъ какой-либо идеи, то на вопросъ о происхожденіи нашихъ познаній можетъ быть данъ только одинъ отвѣтъ: все наше познаніе основывается на опытѣ". Аргументъ положительный долженъ состоять въ разъясненіи того, какимъ образомъ на самомъ дѣлѣ наши понятія происходятъ изъ опыта и такимъ образомъ на дѣлѣ показано преимущество эмпирической теоріи познанія предъ раціональною.

а) Что теорія врожденности идей, въ той формѣ, въ какой она была принята Декартомъ и его послѣдователями, имѣетъ свои недостатки, которыми и не замедлили воспользоваться эмпирики, это справедливо. Но не смотря не ея недостатки, какъ положительной гипотезы объясненія происхожденія нашихъ идей *), она имѣетъ несомнѣнное значеніе, какъ отрицательное доказательство невозможности объяснить происхожденіе ихъ изъ опыта. Общую мысль этого доказательства можно выразить такимъ образомъ. Въ нашемъ разумѣ, какъ показываетъ внимательное наблюденіе, находятся многія понятія и положенія, которыя согласно и въ одинаковомъ смыслѣ принимаются всѣми людьми безъ исключенія, независимо отъ ихъ возраста, различія по воспитанію и образованію. Таковы, напр., истины математическія, понятія и законы логическіе, идея Бога, нравственности и др.,—словомъ у насъ есть понятія *всеобщія*. Но такого рода понятія и положенія не могутъ происходить изъ опыта. Что они не могутъ происходить изъ опыта непосредственно (быть простыми идеями, по терминологіи Локка), это само собою понятно и не отвергается эмпириками; въ такомъ опытѣ нѣтъ ничего соотвѣтствующаго подобнаго рода понятіямъ; на опытѣ, напр., мы не видимъ ничего безконечнаго, возможнаго, необходимаго, не видимъ тожества или противорѣчія, субстанцій и пр. Но они не могутъ произойти и путемъ абстракціи отъ данныхъ опыта, потому что абстракція только соединяетъ въ одно дѣйствительные сходные или тожественные признаки, встрѣчающіеся во многихъ частныхъ предметахъ. Но такихъ

*) О нихъ мы будемъ имѣть случай сказать въ послѣдствіи.

признаковъ, изъ которыхъ могло-бы составиться одно общее категорическое понятіе или идея, въ предметахъ нѣтъ. Если-бы мы на опытѣ, напр., видѣли ту, другую, третью субстанцію, то, конечно, путемъ абстракціи могли-бы составить общее понятіе о субстанціи; если бы видѣли тотъ, другой, третій безконечный предметъ или явленіе, то могли-бы точно также составить общее понятіе о безконечномъ и т. д. Далѣе, опытъ есть нѣчто случайное и чрезвычайно разнообразное для каждаго даннаго индивидуума, точно также какъ разнообразны сужденія людей о данныхъ опыта и способность ихъ къ абстракціи. При этомъ условіи мы вправѣ были-бы ожидать не только крайняго разнообразія, противорѣчія въ пониманіи основныхъ идей нашего разума, но даже отрицанія и отсутствія ихъ у однихъ, существованія у другихъ. Но на дѣлѣ этого нѣтъ; не смотря на частные оттѣнки пониманія, въ существенномъ здѣсь всѣ согласны; каждый, напр., очень хорошо понимаетъ, что такое причина и дѣйствіе, что такое количество, большое и малое, что значитъ противорѣчить и соглашаться, что такое нужно назвать тожественнымъ, сходнымъ, различнымъ и т. п. Иначе невозможно было-бы ни пониманіе людьми другъ друга, ни объясненіе чего-либо другимъ, ни доказательство или убѣжденіе другихъ въ чемъ-либо. Такое согласіе людей относительно извѣстныхъ понятій и истинъ, очевидно, показываетъ, что источникъ его не опытъ, который для каждаго различенъ и не размышленіе надъ даннымъ опыта, которое приводитъ къ понятіямъ и сужденіямъ чрезвычайно разнороднымъ и противорѣчивымъ, но самый разумъ, одинаковый у всѣхъ по единству человѣческой духовной природы. Наконецъ, что понятія категорическія и идеи не происходятъ изъ опыта, видно изъ того, что они являются въ насъ прежде всякаго опыта и независимо отъ раціональнаго размышленія надъ данными опыта. Такъ дитя въ самомъ раннемъ возрастѣ имѣетъ и прилагаетъ къ дѣлу этого рода понятія, напр., судитъ по закону тожества и противорѣчія, понимаетъ отличіе причины отъ дѣйствія, знаетъ что такое качество и количество, что хорошо и худо и пр.; точно также и въ томъ-же смыслѣ употребляютъ эти понятія какъ дикарь и человѣкъ необразованный, такъ и ученый. Изъ этого видно, что такъ называемый опытъ, если даже расширимъ

его понятіе и станемъ разумѣть подъ нимъ абстракцію отъ данныхъ опыта, не можемъ служить первоначальнымъ источникомъ этихъ понятій. Этого источника мы должны искать въ насъ самихъ, въ нашихъ познавательныхъ способностяхъ; онѣ должны быть врождены намъ, какъ говорили Декартъ и Лейбницъ, или существовать въ насъ a priori опыта, по выраженію Канта.

Чтобы въ самомъ корнѣ подорвать это доказательство апріорнаго происхожденія основныхъ понятій нашего разума, для эмпиризма, очевидно, нужно доказать несостоятельность самой основной его мысли, именно, что существуютъ въ насъ нѣкоторыя понятія всеобщія и всѣми согласно признаваемыя. Этимъ пріемомъ обыкновенно и пользуются эмпирики; они ссылаются здѣсь на рѣзкія и непримиримыя разногласія, даже противорѣчіе между людьми относительно тѣхъ понятій, которыя раціоналисты считаютъ всеобщими и, потому, врожденными. Какъ извѣстно, особенно сильной критикѣ въ этомъ отношеніи подверглась идея Бога и основныя нравственныя идеи; выставляемо было на видъ, что нѣкоторые люди вовсе не имѣютъ понятія о Богѣ (нѣкоторыя дикія племена), другіе отрицаютъ истину этого понятія (атеисты), что представленія людей о Богѣ, точно также какъ понятія о нравственномъ и безнравственномъ, чрезвычайно разнообразны и т. п. Удачна или нѣтъ была эта критика всеобщности идеи о Богѣ и нравственности, —это теперь для насъ вопросъ сторонній, котораго коснемся въ своемъ мѣстѣ. Въ настоящемъ случаѣ для насъ важно то что подобнаго рода пріемъ опроверженія теоріи врожденности идей оказывается совершенно неудачнымъ и даже непримѣнимымъ къ категорическимъ понятіямъ, о которыхъ у насъ идетъ рѣчь. Можно еще спорить: у всѣхъ-ли людей или нѣтъ есть понятіе о Богѣ, всѣ-ли одинаково понимаютъ, что такое справедливо и несправедливо, но рѣшительно невозможно отрицать того, что всѣ люди безъ исключенія имѣютъ понятія о тожествѣ и противорѣчіи, о причинѣ и дѣйствіи, о возможномъ и дѣйствительномъ и пр., равно какъ и того, что всѣ они пр нимаютъ эти понятія въ одинаковомъ смыслѣ, потому что безъ этихъ понятій и безъ согласія въ нихъ невозможно было-бы самое мышленіе и познаніе, которое однакожъ представляетъ фактъ всеобщій и необходимый.

Поэтому сенсуализмъ здѣсь измѣняетъ нѣсколько свою тактику и старается доказать лишь то, что категорическія понятія и положенія вовсе не составляютъ всеобщей принадлежности людей въ формѣ ясныхъ, отчетливо сознанныхъ истинъ и положеній; а такую именно форму и должны-бы имѣть они, если-бы не происходили изъ опыта, а составляли прирожденное достояніе самаго разума. Если-бы они были дѣломъ разума, то, прежде всего, они должны-бы ясно сознаваться разумомъ. „Я не понимаю“, говоритъ Локкъ, „какимъ образомъ что-либо можетъ быть напечатлѣннымъ въ душѣ безъ того, чтобы не быть замѣченнымъ ею. Быть въ умѣ и не быть сознаваемымъ, быть въ душѣ и не быть замѣчаемымъ,—это значитъ тоже, будто въ умѣ или въ душѣ существуетъ нѣчто и не существуетъ?“ *) Въ силу этого, если-бы основныя истины и положенія нашего разума были прирождены намъ, то онѣ не только должны-бы быть сознаваемы нами на первыхъ порахъ нашего умственнаго развитія, но сознаваемы даже гораздо яснѣе и отчетливѣе, чѣмъ въ послѣдствіи. Возьмемъ, напр., начала тожества и противорѣчія, лежащія въ основѣ нашего мышленія. „Если-бы эти начала были прирождены намъ, то у дѣтей и дикарей они должны-бы свѣтить особенно полнымъ и яснымъ свѣтомъ, потому что эти люди природы менѣе, чѣмъ другіе люди, испорчены мнѣніями, принятыми наобумъ и по привычкѣ; у нихъ воспитаніе и обученіе еще не заковало въ новыя формы изначальныхъ мыслей и никакія чуждыя, искусственно вложенныя въ голову, мнѣнія не стерли еще природою начертанныхъ письменъ,—положеній тожества и противорѣчія“. Но напрасно мы стали-бы искать существованія этихъ положеній у дѣтей и дикихъ обитателей лѣсовъ. „Между тѣмъ опытъ показываетъ, что дѣти точно также какъ и дикари и вообще всѣ научно неразвитые люди имѣютъ въ тоже время множество понятій и мыслей. Можно-ли же сколько нибудь согласно съ разумомъ признавать, что всѣ эти люди не знаютъ тѣхъ письменъ, которыя вложила въ нихъ природа, тогда какъ воспринимаютъ отвнѣ идущія впечатлѣнія и обладаютъ уже извѣстнымъ количествомъ свѣдѣній, хотя и заимствованныхъ отъ окружающаго

*) Lib. cit. § 4.

ихъ міра?“... Итакъ, положеній тожества и противорѣчія нѣтъ у дѣтей, людей глупыхъ, дикарей; даже нѣтъ ихъ у людей просто необразованныхъ научно; они заявляютъ о себѣ и существуютъ только въ академіяхъ образованныхъ народовъ, гдѣ идутъ ученые разговоры и ведутся ученые диспуты. Если-же у всѣхъ вышепоименованныхъ людей нѣтъ этихъ положеній, если они ихъ не знаютъ,—то значитъ, эти положенія не принадлежатъ къ числу тѣхъ, въ которыхъ согласны всѣ люди; слѣдовательно, они не врождены намъ.—Наконецъ, если бы въ душѣ существовали врожденныя понятія, то должны-бы сознаваться не только они, но и тѣ частныя и дальнѣйшія положенія, какія изъ нихъ могли-бы быть выведены. По крайней мѣрѣ каждый человѣкъ былъ бы способенъ собственнымъ размышленіемъ, безъ всякаго опыта и ученія, вывести ихъ изъ главныхъ и основныхъ положеній; такъ напр., имѣя основныя математическія положенія; мы не учась могли-бы знать всю ариѳметику и геометрію; но этого, какъ показываетъ опытъ, никогда не бываетъ; математическія познанія пріобрѣтаются нами путемъ опыта и ученія, основаннаго на опытѣ *).

Какъ ни побѣдоносною представляется эта аргументація защитникамъ эмпирическаго происхожденія нашихъ познаній, но сколько нибудь внимательнаго взгляда на дѣло достаточно, чтобы видѣть, что вся она основана на вольномъ или невольномъ недоразумѣніи относительно того, что именно защищаютъ ихъ противники, когда говорятъ объ апріорномъ элементѣ нашего познанія. Побѣдоносною оказывается она лишь потому, что сражается противъ вымышленнаго врага, котораго поэтому и побѣдить нетрудно **). Дѣйствительно, вся полемика Локка противъ врожденныхъ идей направлена и имѣетъ силу противъ того предположенія, что апріорные элементы нашего

*) Lib. cit. 25, 26, 27.

**) До какой степени въ интересахъ полемики иногда искажается сенсуалистами ученіе о врожденныхъ идеяхъ, образчикомъ можетъ служить пониманіе этого ученія Бюхнеромъ: „Французскій философъ Декартъ“, говоритъ онъ, „принималъ, что душа входитъ въ тѣло снабженная всевозможными знаніями и только опять ихъ забываетъ, какъ скоро выйдетъ изъ утробы матери,- забываетъ затѣмъ, чтобы позже мало по-малу снова вспоминать ихъ. Противъ этого взгляда возсталъ англичанинъ Локкъ и побѣдоноснымъ оружіемъ уничтожилъ ученіе о врожденныхъ идеяхъ“. Kraft und Stoff. 1864, p. 157.

познанія, если могутъ существовать въ насъ, то не иначе какъ въ видѣ знанія, то есть ясныхъ, сознательныхъ, логически опредѣленныхъ понятій и точно формулированныхъ положеній. Можетъ быть въ ученіи Декарта о врожденныхъ идеяхъ (именно въ ученіи объ идеѣ Божества) и были нѣкоторыя недомолвки и слабыя стороны въ этомъ отношеніи, служившія отчасти оправданіемъ Локка. Но ни чѣмъ не можетъ быть оправдано то явленіе, что эти же самыя возраженія, въ различныхъ формахъ и варіаціяхъ, обыкновенно повторяются и до сихъ поръ противъ ученія о существованіи апріорнаго элемента въ нашемъ познаніи. Между тѣмъ никто изъ защитниковъ этого ученія не утверждаетъ, чтобы апріорныя начала нашего разума были первоначально даны въ формѣ опредѣленныхъ понятій и ясно выраженныхъ положеній, чтобы, напр., законъ тожества и противорѣчія былъ врожденъ именно въ томъ видѣ, въ какомъ онъ излагается въ учебникахъ логики или чтобы апріорныя понятія тожества и противорѣчія были тѣ самыя, о которыхъ, какъ выражается Локкъ, разсуждаютъ въ академіяхъ и на ученыхъ диспутахъ. Такое мнѣніе рѣшительно противорѣчило-бы всѣмъ извѣстному психологическому опыту, который показываетъ, что понятія (въ логическомъ смыслѣ) образуются въ нашемъ умѣ постепенно и только мало по-малу получаютъ большую и большую степень ясности, опредѣленности и отчетливости. Когда мы говоримъ: такое-то понятіе существуетъ въ насъ a priori, не происходитъ изъ опыта, то слово *понятіе* мы употребляемъ здѣсь, очевидно, не въ смыслѣ логически опредѣленнаго или нормальнаго понятія, а въ смыслѣ существованія въ насъ въ темномъ и неразвитомъ видѣ тѣхъ основныхъ элементовъ, изъ которыхъ въ послѣдствіи могутъ быть образованы такія понятія *). Такое дальнѣйшее преобразованіе первоначальныхъ элементовъ раціональнаго познанія въ опредѣленныя понятія, равно какъ и выводъ изъ нихъ различнаго рода истинъ и положеній, условливается не только постепеннымъ развитіемъ самостоятельно дѣйствующей силы разума, но и опытомъ,

*) Въ этомъ отношеніи для большей точности мы могли-бы, пожалуй, сказать, что намъ врождены не категорическія понятія, а категоріи, которыя служатъ источникомъ этихъ понятій.

понимаемымъ въ самомъ широкомъ значеніи этого слова, не только какъ совокупность внѣшнихъ впечатлѣній, но и какъ усвоеніе различнаго рода понятій и познаній отъ окружающихъ насъ лицъ (наученіе,—по Локку). Говоря о существованіи апріорнаго элемента въ нашемъ познаніи, мы не только не отвергаемъ значенія этого опыта въ дѣлѣ осуществленія нашего раціональнаго познанія, но, напротивъ, вмѣстѣ съ эмпириками согласны допустить, что опытъ есть существенное его условіе, безъ котораго оно столь же мало было-бы возможно, какъ и самое наше мышленіе вообще, потому что не былобы тогда ничего, что служило-бы мотивомъ и побужденіемъ къ развитію въ насъ умственной, какъ и вообще психической жизни. Опытъ есть столь же необходимый, слагающій элементъ нашего познанія, какъ и разумъ. Различіе между нами и эмпириками лишь въ томъ, что мы непризнаемъ этого эмпирическаго элемента единственнымъ источникомъ нашего познанія, но допускаемъ другого независимаго отъ опыта дѣятеля,—нашъ разумъ, съ исключительно принадлежащимъ ему апріорнымъ содержаніемъ.

Но имѣемъ-ли мы право такъ рѣшительно уклоняться отъ выраженій эмпириковъ, допуская различіе между первоначальными апріорными элементами нашего знанія и послѣдующею, образовавшеюся не безъ помощи опыта, формою ихъ въ видѣ сознательныхъ и опредѣленныхъ понятій? Такое право, какъ мы видѣли, отрицаетъ Локкъ, говоря, что быть въ умѣ и не быть сознаваемымъ,—невозможно; допускать это, значитъ, допускать логическое противорѣчіе; если, поэтому, существуютъ въ нашемъ умѣ какіе либо апріорные элементы, то они *должны* быть не иначе, какъ сознанными понятіями, и тѣмъ болѣе ясно сознанными, чѣмъ менѣе въ нихъ допущено посторонпихъ примѣсей, напр. у дѣтей, людей дикихъ или малообразованныхъ. Но такое требованіе есть теоретическая фикція, рѣшительно опровергаемая психологическимъ опытомъ и наблюденіемъ. Начнемъ съ самой элементарной формы познанія, съ представленія. Въ душѣ дитяти, прежде чѣмъ оно достигнетъ сознательнаго пониманія своего внутренняго міра и окружающихъ его вещей, находится безчисленное множество представленій и даже мыслей, потому что не можемъ-же мы отказать дитяти въ нѣкоторомъ пониманіи и въ сужденіи о вещахъ. Но можемъ-ли мы сказать о всѣхъ несомнѣнно существую-

щихъ въ душѣ представленіяхъ и понятіяхъ, чтобы онѣ были вполнѣ сознательныя представленія и были по этому „замѣчены“ душею, какъ требуетъ Локкъ? Не предшествуетъ - ли такимъ образомъ въ душѣ каждаго человѣка нѣкоторое безсознательное (или точнѣе,—сопровождаемое minimum сознательности) знаніе сознательному? — Далѣе мы видимъ, что каждый человѣкъ въ своемъ мышленіи о различныхъ предметахъ несомнѣнно руководится логическими законами тожества, противорѣчія и достаточнаго основанія, очень хорошо различаетъ причину отъ дѣйствія, понимаетъ, что такое качество или количество и т. п.; но въ то-же время можно-ли сказать, что онъ сознаетъ или замѣчаетъ тѣ законы, по которымъ мыслитъ или имѣетъ опредѣленныя понятія о качествѣ, количествѣ или отношеніи? Очевидно, нѣтъ; эти понятія, какъ сознательныя, образуются послѣ продолжительной рефлексіи надъ содержаніемъ нашего познанія и во всей ихъ ясности составляютъ достояніе не многихъ, теоретически развитыхъ умовъ. Итакъ, на основаніи несомнѣнныхъ показаній опыта мы должны допустить существованіе въ нашемъ умѣ не сознанныхъ или, точнѣе, не познанныхъ элементовъ знанія, въ ихъ отличіи отъ позднѣйшихъ представленій и понятій. Какъ скоро это допущено, то легко объясняется и то явленіе, почему эти элементы познанія не обнаруживаются у дѣтей съ большею ясностію и отчетливостью, чѣмъ у взрослыхъ, чего требуетъ Локкъ; это явленіе есть необходимое слѣдствіе закона постепенности въ развитіи нашего сознанія и разума *).

*) Для разъясненія дѣла считаемъ не излишнимъ привести здѣсь мнѣніе объ этомъ предметѣ одного изъ извѣстнѣйшихъ защитниковъ врожденности идей, Лейбница. Въ своихъ направленныхъ противъ Локка „Новыхъ опытахъ о человѣческомъ познаніи“ онъ говоритъ: „эти всеобщія начала“ (законъ противорѣчія и другіе) „опредѣляютъ наше мышленіе, входятъ въ него и составляютъ его душу и связь. Они столь-же для него необходимы, какъ мускулы и жилы для хожденія, хотя и мы не думаемъ объ нихъ, когда ходимъ. Духъ нашъ постоянно опирается на эти начала, но ему не такъ легко удается выдѣлить ихъ и представить сами по себѣ и въ раздѣльности. Такимъ образомъ духъ обладаетъ многими понятіями, не зная о томъ“... „Мышленіе есть дѣятельность, а основныя истины или познанія, въ какой мѣрѣ онѣ находятся въ насъ даже и тогда, когда мы объ нихъ не думаемъ, суть привычки или склонности (des habitudes ou des dispositions) и мы знаемъ много вещей, хотя и не думаемъ о томъ“... „Прирожденныя истины не суть мысли (pensées),

Какъ скоро признана возможность существованія въ нашей душѣ апріорныхъ началъ познанія въ формѣ элементарнаго знанія, предполагающаго возможность дальнѣйшаго развитія его, то этимъ само собою устраняется и другое возраженіе эмпириковъ, что если-бы какія нибудь начала познанія были врождены намъ, то мы должны-бы сознавать ясно не только эти начала, но и всѣ вытекающія изъ нихъ частныя положенія и истины. Если эти понятія или начала существуютъ первоначально въ эмбріональной, такъ сказать, формѣ знанія, то понятно и естественно, что развитіе заключающагося въ нихъ implicite содержанія можетъ быть только послѣдовательнымъ и постепеннымъ. Это развитіе должно подлежать тѣмъ-же законамъ, какимъ подчинено вообще все развитіе нашей душевной жизни. Оно условливается двумя факторами: съ одной стороны, совершенно самостоятельнымъ и по внутреннимъ, имманентнымъ законамъ совершающимся развитіемъ нашей духовной познавательной силы, которая, какъ сила ограниченная, подчиненная закону времени, не можетъ выступить вся вдругъ, во всей полнотѣ своихъ обнаруженій; съ другой стороны, постоянно расширяющимся вліяніемъ на насъ такъ называемаго опыта, т. е. совокупности всѣхъ сознательныхъ впечатлѣній міра внѣшняго, дающаго матеріалъ для нашей познавательной дѣятельности и служащаго въ тоже время мотивомъ для возбужденія этой дѣятельности. Здѣсь мы въ своеобразной формѣ видимъ тоже явленіе, какъ и во всей живой, органической природѣ; образованіе органическаго существа условливается, съ одной стороны, сѣменемъ или зародышемъ, одареннымъ внутреннею способностію развитія и развивающимся по имманентнымъ природѣ каждаго существа законамъ; съ другой, влія-

---

но только навыки или способности (aptitudes), которыя, поэтому, и могутъ существовать въ насъ даже и тогда, когда и не думаемъ о нихъ". Въ другихъ мѣстахъ своего сочиненія Лейбницъ называетъ врожденныя идеи connoisance virtuelle и отличаетъ ихъ отъ послѣдующаго connoissance actuelle и сравниваетъ эти идеи съ познаніями, хранящимися въ нашей памяти, но не сознаваемыми въ настоящее время; въ другомъ мѣстѣ знаніе, заключающееся въ врожденныхъ идеяхъ, онъ сравниваетъ съ знаніемъ, заключеннымъ въ энтимемахъ (сокращенныхъ умозаключеніяхъ), посылки которыхъ не развиты и не выражены, хотя и предполагаются въ нихъ. Nouveaux essais. L. I. c. I.

ніемъ внѣшнихъ агентовъ, —почвы, климата и другихъ физическихъ условій.

Итакъ, ни то обстоятельство, что основныя начала нашего познанія первоначально являются въ неразвитомъ видѣ, ни то, что они развиваются не иначе, какъ при помощи опыта, какъ явленіе вполнѣ законосообразное, не можетъ служить возраженіемъ противъ апріорнаго происхожденія этихъ началъ. Оно не можетъ служить возраженіемъ даже и въ томъ случаѣ, если-бы все дѣло дальнѣйшаго развитія апріорнаго элемента и превращенія его изъ эмбріональнаго состоянія въ форму знанія мы приписали-бы исключительно опыту; потому что и въ такомъ случаѣ, по крайней мѣрѣ, основныя или исходныя точки такого развитія мы должны - бы считать лежащими за предѣлами опыта. Но на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ; и въ дальнѣйшемъ развитіи раціональнаго познанія изъ первоначальныхъ a priori данныхъ началъ, не смотря на извѣстную долю участія въ этомъ дѣлѣ опыта, самостоятельная дѣятельность разума выступаетъ со всею ясностію, чѣмъ еще болѣе удостовѣряется ихъ не эмпирическое происхожденіе. Здѣсь отчасти мы видимъ осуществленіе того требованія, которое эмпиризмъ считаетъ совершенно невыполнимымъ и выставляетъ, поэтому, какъ одно изъ возраженій противъ ученія о врожденныхъ идеяхъ. Если-бы идеи были врождены намъ, говоритъ Локкъ, то мы могли-бы безъ всякаго опыта вывести изъ главныхъ, a priori данныхъ, положеній всѣ дальнѣйшія ихъ слѣдствія и въ примѣръ такой невозможности приводитъ математику, познаніе которой будто-бы невозможно безъ опыта и наученія. Но именно анализъ математическаго познанія далъ намъ ясное доказательство возможности вполнѣ самостоятельнаго и независимаго отъ опыта этого рода раціональнаго познанія, при чемъ опытъ и наученіе не производятъ въ насъ этого познанія, а только содѣйствуютъ его раскрытію. Но не одно только математическое познаніе можетъ служить такимъ доказательствомъ. Обращая вниманіе и на другія категорическія понятія и на тотъ умственный процессъ, посредствомъ котораго они постепенно разъясняются въ своемъ содержаніи, получаютъ болѣе и болѣе опредѣленную форму понятій, развиваются въ дальнѣйшіе частные выводы и положенія, мы убѣждаемся, что это есть процессъ совершенно независимой отъ опыта

апріорной дѣятельности нашей познавательной силы. Доказательствомъ тому служатъ логика и метафизика,—науки, въ которыхъ категорическія понятія являются въ наиболѣе отчетливомъ видѣ, служа основаніемъ для дальнѣйшихъ выводовъ изъ нихъ, въ первой—въ приложеніи къ знанію, во второй—къ бытію. О раціональномъ и независимомъ отъ опыта характерѣ метафизики говорить нѣтъ нужды, такъ какъ и сами эмпирики обыкновенно признаютъ за нею такой характеръ, а нѣкоторые изъ нихъ, какъ извѣстно, на этомъ именно основаніи отвергаютъ всякое ея значеніе, утверждая, что независимый отъ опыта методъ и содержаніе этой науки лишаютъ ее правъ на названіе и значеніе науки, которая будто-бы должна имѣть дѣло только съ фактами опыта и изъясненіемъ ихъ. О несостоятельности этого мнѣнія мы уже имѣли случай говорить *); здѣсь замѣтимъ только, что и отвергая объективное значеніе метафизики, они должны допустить въ этой наукѣ, по крайней мѣрѣ, возможность субъективнаго, чисто раціональнаго знанія и раскрытія не данныхъ въ опытѣ положеній и понятій. Тоже должно сказать и о логикѣ, которая опредѣляетъ нормы правильнаго мышленія и въ сущности представляетъ чисто раціональное и независимое отъ опыта раскрытіе и приложеніе апріорныхъ началъ тожества, противорѣчія и основанія подъ опредѣляющимъ вліяніемъ также апріорной идеи истины. Правда, что касается до логики, научнаго значенія которой не осмѣливается отрицать сенсуализмъ, были нѣкоторыя слабыя попытки доказать ея эмпирическое происхожденіе и тѣмъ устранить противорѣчащій сенсуалистической теоріи фактъ существованія чисто раціональнаго познанія. Напрасно, говорятъ, думаютъ, будто логическіе законы и правила выводятся изъ какой либо апріорной идеи; они составились эмпирически, путемъ опыта и наблюденія надъ дѣйствительнымъ ходомъ нашего познанія. Тѣ пріемы познанія, которые на опытѣ оказались удачными и приводящими къ истинѣ, къ новымъ мыслямъ и открытіямъ, были замѣ-

*) См. статью „Возможна ли философія?“ въ Сочиненіяхъ В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. I, вып. I, стр. 41. и слѣд.

чаемы человѣкомъ, мало по-малу заносились въ кодексъ обязательныхъ для человѣка законовъ мышленія и, будучи приведены въ систематическій видъ, образовали логику, какъ науку. Но такое мнѣніе противорѣчитъ и характеру логики и исторіи этой науки. Оно, прежде всего, противорѣчитъ безусловной необходимости и потому общеобязательности логическихъ законовъ и правилъ. Могли-ли-бы имѣть эти качества логическіе законы, если-бы они образовались только путемъ наблюденія надъ случайною удачею или неудачею тѣхъ или другихъ пріемовъ въ дѣлѣ познанія? Дѣйствительный успѣхъ или безуспѣшность нашего мышленія въ дѣлѣ познанія того или другаго предмета зависитъ часто не отъ одного только мышленія и употребленныхъ имъ методовъ или пріемовъ познанія, но и отъ случайнаго отношенія къ нему познаваемаго объекта, напримѣръ, отъ благопріятныхъ условій, при которыхъ довелось наблюдать его, отъ случайнаго открытія новыхъ сторонъ въ немъ и т. п. Что сталось-бы съ логикою, если-бы мы, на основаніи одного наблюденія, тѣ пріемы мышленія, при которыхъ произошло случайно новое открытіе, стали считать правильными пріемами, тогда какъ это открытіе могло отъ нихъ и не зависѣть? Бываетъ и то, что при явно невѣрномъ пріемѣ мышленія, оно случайно приходитъ къ вѣрнымъ новымъ мыслямъ и открытіямъ; ужели и эти невѣрные пріемы мы должны заносить въ кодексъ общеобязательныхъ законовъ познанія? *) Къ счастію для логики, она никогда не шла этимъ

*) Средневѣковые алхимики искали философскаго камня и эликсира безсмертія; для этой цѣли по разнымъ сумасброднымъ теоріямъ они смѣшивали и сплавляли различныя вещества и въ результатѣ часто доходили до открытія различныхъ химическихъ веществъ и законовъ ихъ соединенія и до важныхъ изобрѣтеній; такъ, говорятъ, монахъ Бертольдъ Шварцъ, искавши философскаго камня, открылъ порохъ. Здѣсь ложныя теоріи и методы, вообще невѣрное направленіе мышленія привело къ случайной истинѣ и къ расширенію области нашихъ познаній. Ужели, на основаніи этой случайной удачи, методы алхимиковъ мы должны вносить въ кодексъ логики, какъ правильные пріемы эмпирическаго знанія? Еще примѣръ изъ области философіи. Пиѳагоръ, на основаніи той мысли, что самое совершенное въ природѣ должно занимать въ ней центральное мѣсто и что самое совершенное тѣло во вселенной есть солнце, отвергъ общепризнанное въ древности мнѣніе, что земля есть неподвижный центръ мірозданія и за тѣмъ пришелъ къ мысли, что не солнце, какъ болѣе совершенное, обращается около земли, а земля около

эмпирическимъ путемъ. Уму человѣка всегда болѣе или менѣе ясно предносилась идея истины, идеалъ правильнаго, законосообразнаго знанія. Исходя изъ этой апріорной идеи, онъ обыкновенно оцѣнивалъ достоинство всѣхъ, встрѣчающихся ему на опытѣ знаній, и, анализируя ее и раскрывая въ примѣненіи къ спеціальнымъ случаямъ знанія, приходилъ къ установленію логическихъ правилъ. Что эта идея не эмпирическаго происхожденія,—доказательствомъ служитъ то уже, что во всей строгости идеалу логическаго мышленія не удовлетворяетъ ни одно произведеніе человѣческой мысли и знанія; иначе оно было-бы абсолютно совершеннымъ, чего ни с какомъ данномъ знаніи, конечно, сказать нельзя *). Въ этомъ отношеніи логика имѣетъ сходство съ другою, основанною на апріорныхъ принципахъ наукою,—математикою. Какъ эта послѣдняя извлекаетъ свои положенія не изъ наблюденія надъ свойствами величинъ и протяженій дѣйствительно существующихъ въ природѣ предметовъ, но изъ апріорныхъ аксіомъ, основанныхъ на идеѣ пространства и времени, такъ и логика выводитъ свои правила не изъ наблюденія надъ эмпирически данными проявленіями мышленія у тѣхъ или иныхъ лицъ, но изъ апріорной идеи истины. Исторія логики вполнѣ подтверждаетъ это. Когда

солнца. Открытіемъ этой истины Пиѳагоръ на цѣлыя тысячелѣтія опередилъ Коперника; но ужели тотъ методъ или логическій пріемъ, при помощи котораго онъ дошелъ до этой истины, долженъ быть признанъ правильнымъ?

*) Этимъ несоотвѣтствіемъ фактически существующаго знанія съ его идеею, какъ извѣстно, воспользовались скептики для доказательства своего мнѣнія о невозможности знать истину. Но, оставляя въ сторонѣ это мнѣніе, замѣтимъ, что самое скептическое отношеніе ко всякому данному знанію всего лучше показываетъ независимость отъ опыта идеи знанія или нормальнаго логическаго мышленія. Если скептикъ считаетъ неудовлетворительнымъ и не достигающимъ истины каждое данное познаніе, то онъ произноситъ такой приговоръ надъ наличнымъ знаніемъ только потому, что уму его предносится идея вполнѣ совершеннаго знанія, въ сравненіи съ которою никакое данное знаніе не кажется ему удовлетворительнымъ. Откуда-же у него эта идея или идеалъ совершеннаго знанія? Изъ опыта и наблюденія она, очевидно, взята быть не могла, потому что, по собственному признанію скептика, всѣ данныя знанія, какъ-бы они по суду обыкновеннаго мнѣнія ни казались состоятельными, на самомъ дѣлѣ не удовлетворительны, не заслуживаютъ имени истиннаго знанія. Итакъ, очевидно, эта идея, съ точки зрѣнія которой онъ такъ строго судитъ всѣ наличныя знанія, принадлежитъ его собственному уму, есть идея апріорная

напр. отецъ логики, Аристотель впервые излагалъ различныя формы категорическаго умозаключенія, то онъ, какъ показываетъ весь ходъ мышленія въ его логикѣ, вовсе не прибѣгалъ къ наблюденію, какъ мыслили или мыслятъ въ дѣйствительности тѣ или другіе люди, но, исходя изъ анализа идеи законосообразнаго мышленія, опредѣлялъ a priori, какія нормальныя формы *возможны* для умозаключающей дѣятельности разсудка. Доказательствомъ такой независимости его отъ опыта служитъ уже то одно, что большая часть формулъ категорическаго силлогизма (напр. вторая и третья фигуры и большая часть такъ называемыхъ модусовъ этого силлогизма) рѣдко, иныя вовсе не употребляются въ дѣйствительномъ мышленіи. Наблюдать ихъ негдѣ; между тѣмъ никто не станетъ утверждать, что эти формы логически неправильны. Тотъ-же самый не эмпирическій, а дедуктивный пріемъ вывода логическихъ правилъ изъ апріорныхъ началъ, мы могли бы найти и у другихъ философовъ, занимавшихся разработкою логики.

б) Главный аргументъ въ пользу эмпирическаго происхожденія основныхъ понятій нашего разума, какъ мы замѣтили, чисто отрицательнаго свойства,—это полемика противъ ученія о такъ называемой врожденности идей. Несостоятельность возраженій, направленныхъ противъ этого ученія, мы видѣли. Но если-бы эти возраженія были и удачнѣе, чѣмъ какими оказались на самомъ дѣлѣ, ихъ однихъ, конечно, было-бы недостаточно для полнаго научнаго обоснованія сенсуалистической теоріи познанія. Нужно положительное доказательство, что происхожденіе тѣхъ понятій, которыя раціональная философія признаетъ врожденными, вполнѣ объясняется съ эмпирической точки зрѣнія, нужно показать, какъ напр. то или другое категорическое понятіе образуется при помощи опыта и одного только опыта. Въ такихъ объясненіяхъ, конечно, нѣтъ недостатка у эмпириковъ. Но общій и капитальный недостатокъ ихъ тотъ, что, какъ и при критикѣ теоріи врожденныхъ идей, они принимаютъ эти понятія въ формѣ логически опредѣленныхъ понятій и потому (удачно или нѣтъ, — другой вопросъ) стараются объяснить возникновеніе не того или иного апріорнаго элемента нашего познанія, а именно той опредѣленной формы, въ которой онъ является въ послѣдствіи, тогда какъ между тѣмъ и другимъ, какъ мы видѣли, должно быть приз-

нано существенное различіе. Что опредѣленныя категорическія понятія не даны намъ первоначально, но образуются постепенно, что извѣстная доля участія въ ихъ образованіи принадлежитъ опыту, это, конечно, справедливо, и въ этомъ отношеніи попытки эмпириковъ указать, въ чемъ именно состоитъ это участіе опыта, могутъ имѣть научное значеніе, содѣйствуя разъясненію процесса происхожденія нашихъ познаній, по крайней мѣрѣ, съ одной, эмпирической стороны. Но очевидно и то, что мы напрасно стали бы ожидать отъ этихъ попытокъ рѣшенія вопроса о первоисточникѣ нашихъ категорическихъ понятій и идей, такъ какъ весь процессъ дальнѣйшаго раскрытія ихъ уже предполагаетъ элементарное существованіе ихъ въ нашемъ разумѣ и есть именно процессъ ихъ раскрытія, а не первоначальнаго возникновенія въ нашей душѣ.

При такомъ общемъ характерѣ эмпирическаго ученія о генезисѣ категорическихъ понятій намъ нѣтъ уже настоятельной нужды входить въ спеціальную критику ученія эмпириковъ о происхожденіи того или другаго понятія въ частности. Достаточно будетъ, если мы остановимся на двухъ, имѣющихъ, впрочемъ, особенно важное значеніе для философіи, понятіяхъ: *субстанціи* и *причины* съ цѣлью показать несостоятельность эмпирическаго ученія объ ихъ происхожденіи.

аа) Разматривая каждый наблюдаемый нами предметъ, мы различаемъ въ немъ, во-первыхъ, такія свойства или обнаруженія его, которыя не остаются въ немъ постоянно, но подвержены смѣнѣ и замѣнѣ другими, возникаютъ и исчезаютъ; затѣмъ отличаемъ нѣчто, что остается пребывающимъ и неизмѣннымъ среди этихъ измѣняющихся свойствъ и обнаруженій. На этомъ различеніи и основано наше категорическое понятіе субстанціи и акциденцій. Подъ субстанціею вещи мы разумѣемъ именно то, что въ предметѣ служитъ постояннымъ и неизмѣннымъ носителемъ всѣхъ свойствъ и видоизмѣненій его; подъ акциденціями—всѣ тѣ измѣняющіяся свойства и феномены, которые безъ субстанціи не имѣютъ самостоятельнаго бытія, но служатъ лишь ея обнаруженіями. Такъ напр. вода можетъ принимать разныя формы, имѣть различныя качества; можетъ являться въ видѣ льда, паровъ, жидкости, быть теплою, холодною, принимать форму облака, росы, но самый

объектъ или субстратъ, принимающій эти формы, остается однимъ и тѣмъ-же,—водою. Иначе субстанцію мы называемъ сущностью, природою вещи, вещью самою по себѣ.

Намъ нѣтъ нужды входить здѣсь въ спеціальный анализъ столь важнаго въ метафизикѣ понятія о субстанціи; не касаемся и вопроса и о томъ, существуютъ-ли дѣйствительно такъ называемыя субстанціи или вещи сами по себѣ, или онѣ суть только фикціи нашего мышленія. Во всякомъ случаѣ неоспоримо и не оспаривается даже эмпириками то, что человѣкъ, по природному свойству своего мышленія *необходимо* различаетъ въ предметахъ ихъ сущность и явленіе, что какъ скоро воспринимаетъ въ вещахъ различныя измѣненія, то необходимо предполагаетъ, что въ основѣ этихъ измѣненій лежитъ *нѣчто*, на чемъ они держатся и что остается среди ихъ неизмѣннымъ. Явленія безъ являющагося бытія, безъ того, чего явленія они составляютъ, измѣненія безъ постоянно пребывающаго носителя этихъ измѣненій, для насъ немыслимы.

Но можетъ-ли эмпирическая теорія, производящая всѣ наши познанія изъ опыта, объяснить происхожденіе этого, во всякомъ случаѣ, если не объективно, то субъективно необходимаго для мышленія понятія о субстанціи?

Что для понятія о субстанціи нѣтъ основанія въ непосредственномъ чувственномъ опытѣ, такъ какъ мы воспринимаемъ нашими чувствами только явленія,—съ этимъ согласны какъ Локкъ, такъ и послѣдующіе эмпирики. Такимъ образомъ, они согласны съ раціоналистами, по крайней мѣрѣ, въ томъ отношеніи, что первоначальнаго источника этого понятія нужно искать въ разумѣ. Но какъ оно возникаетъ въ нашемъ мышленіи? По мнѣнію Локка, оно возникаетъ очень просто отъ того, что мы для нашихъ болѣе или менѣе однородныхъ воззрѣній *придумываемъ* нѣкоторый субстратъ, который-бы могъ связать ихъ и къ которому мы могли-бы отнести ихъ, какъ его принадлежности. Среди многочисленныхъ, получаемыхъ отвнѣ, впечатлѣній и простыхъ идей мы замѣчаемъ такія, которыя являются нашему сознанію постоянно вмѣстѣ и, не будучи въ состояніи вообразить или понять причины этого явленія, *привыкаемъ* предполагать, что есть нѣкоторая вещь или субстратъ, который ихъ сдерживаетъ, на которомъ они существуютъ и изъ котораго проистекаютъ; этотъ подла-

гаемый подъ простыя идеи субстратъ мы и называемъ субстанціею *).

Не трудно видѣть, что подобнаго рода объясненіе происхожденія въ нашемъ умѣ понятія о субстанціи ровно ничего не объясняетъ. Нашъ умъ *придумываетъ* для извѣстной совокупности явленій общаго ихъ носителя. Однако-же для этого придуманнаго понятія никакихъ элементовъ не дано въ опытѣ, единственномъ источникѣ всѣхъ нашихъ познаній, по ученію эмпириковъ. Откуда-же оно возникло? Не есть-ли оно, слѣдовательно, понятіе неопытное, принадлежащее разуму? Но въ опытѣ, говорятъ намъ, дано, если не самое понятіе субстанціи, то извѣстная однородность или связь представленій или простыхъ идей; замѣчая ихъ постоянно въ этой связи, умъ *привыкаетъ* мыслить ихъ въ соединеніи и предполагаетъ *поэтому* неизвѣстнаго носителя, сдерживающее ихъ начало или субстанцію. Не говоримъ о томъ, что самая связь представленій по ихъ, напр., однородности и совмѣстному бытію вовсе не принадлежитъ опыту, а устанавливается разумомъ и что объяснить возникновеніе понятія о субстанціи изъ этой связи вовсе не значитъ объяснить происхожденіе его эмпирическимъ путемъ. Дѣло въ томъ, что нѣтъ никакого непосреднаго перехода отъ понятія извѣстной связности или объединенія представленій въ нашемъ умѣ къ понятію субстанціи, какъ реальнаго или мыслимаго реальнымъ носителя представляемыхъ нами свойствъ, такъ что появленіе въ нашемъ

*) Essai philos. et c. 1. 2. cap. 23. § 2; c. 13. § 17; cap. 23. § 1. Того же мнѣнія въ сущности держится и Юмъ, съ тѣмъ различіемъ отъ Локка, что онъ гораздо рѣзче, чѣмъ послѣдній, отвергаетъ не только объективное, но и субъективное значеніе понятія субстанціи. По его мнѣнію, ни въ дѣйствительности нѣтъ ничего соотвѣтствующаго идеѣ субстанціи, ни наше мышленіе не вынуждается къ ея представленію То, что мы называемъ субстанціею, есть совокупность извѣстныхъ, совмѣстно существующихъ, качествъ. Такъ какъ эти качества постоянно представляется намъ совмѣстными, то у насъ образуется привычка считать ихъ нераздѣльнымъ цѣлымъ, которое мы и называемъ субстанціею, и затѣмъ отыскивать подобное-же цѣлое во всѣхъ наблюдаемыхъ свойствахъ. Но эта привычка не имѣетъ никакого реальнаго основанія и есть дѣло чистаго произвола; нѣтъ никакого основанія предполагать, будто совмѣстное существованіе извѣстныхъ качествъ, которое намъ удалось замѣтить нѣсколько разъ, должно существовать постоянно, что субстанція явленій должна быть чѣмъ-то постоянно пребывающимъ.

умѣ послѣдняго остается нисколько необъясненнымъ. Для субъективной связи нашихъ представленій существуютъ субъективныя формы нашего мышленія, — общее представленіе и понятіе, существуетъ и внѣшнее объединеніе ихъ въ видѣ словъ или именъ, обозначающихъ извѣстныя группы представленій и этого объединенія вполнѣ было-бы достаточно для цѣлей познанія, если-бы дѣло шло только о формальномъ объединеніи представленій. Но очевидно, что понятіе о субстанціи есть нѣчто совершенно иное, чѣмъ общее понятіе или слово. Мы ясно отличаемъ слова и понятія отъ предметовъ, признаемъ субстанцію, какъ реальную сущность, какъ носителя извѣстныхъ свойствъ и явленій премета, а не нашихъ только представленій о предметѣ. Сущность и явленіе мы необходимо представляемъ какъ нѣчто опредѣляющее извѣстныя стороны въ бытіи предмета, а не нашего только понятія; формальная связь нашихъ представленій въ понятіи не даетъ намъ ни малѣйшаго повода и основанія ни переносить эту связь во внѣ, ни предполагать какой-то реальный субстратъ для этой связи *).

Нѣтъ нужды говорить о томъ, что приписывать *привычкѣ* къ извѣстному соединенію представленій происхожденіе столь всеобщихъ и необходимыхъ понятій, какъ субстанція и принадлежность или сущность и явленіе, значитъ, допускать слишкомъ поверхностное объясненіе. Привычка есть дѣло случайное; она можетъ быть и не быть; отъ привычки, хотя и съ трудомъ, можно отвыкнуть; но едва-ли кто скажетъ, что понятіе субстанціи принадлежитъ къ числу такихъ случайныхъ понятій въ человѣческомъ родѣ. Если-же подобнаго рода привычка составляетъ, по ея всеобщности, неизбѣжное явленіе у всѣхъ людей, то она будетъ уже не простою привычкою,

*) По мнѣнію Локка, это просто происходитъ безъ всякаго основанія, по недосмотру. Видя, что многія простыя идеи соединены вмѣстѣ и обозначаются однимъ именемъ, мы по недосмотру (inadvertance) бываемъ склонны говорить о нихъ, какъ объ одной простой идеѣ и смотрѣть на нихъ, какъ будто онѣ составляютъ одну идею; потому что, какъ я уже сказалъ, не будучи въ состояніи вообразить, какъ эти простыя идеи могли-бы существовать (subsister) сами собою, мы привыкаемъ предполать, что есть нѣкоторая вещь, которая ихъ поддерживаетъ, на которой онѣ существуютъ и изъ которой проистекаютъ и которая поэтому названа субстанціей". Essai phil., l. 2. c. 23 § 1.

а нѣкоторымъ законосообразнымъ требованіемъ нашего ума, заставляющимъ неизбѣжно каждаго человѣка различать въ предметахъ сущность и явленіе, постоянное и измѣнчивое, субстанцію и акциденціи. Но въ такомъ случаѣ кореннаго источника понятія о субстанціи мы принуждены будемъ искать не въ привычкѣ къ извѣстной группировкѣ представленій, но въ самомъ строѣ нашего разума, признавать чисто раціональное происхожденіе его.

Что понятіе субстанціи не есть понятіе, придуманное только нами для объясненія связи представленій, которыя мы привыкли видѣть совокупно являющимися въ нашей душѣ, а необходимое и потому не эмпирическое понятіе нашего разума, это не трудно видѣть при ближайшемъ анализѣ нашего чувственнаго познанія. Ощущенія нашихъ чувствъ, посредствомъ которыхъ мы познаемъ внѣ насъ находящееся бытіе, постоянно измѣняются. Если-бы, согласно показаніямъ нашихъ чувствъ, внѣ насъ было только измѣненіе, если-бы во внѣшнемъ мірѣ не было ничего, что при этомъ измѣненіи пребывало единымъ и тѣмъ-же самымъ, то все было-бы только потокомъ явленій безъ являющагося; мы имѣли-бы передъ собою только нѣчто являющееся, кажущееся, лишенное всякаго бытія и истины. Мы не могли-бы даже выдѣлять и различать наши ощущенія чрезъ отнесеніе ихъ къ ощущаемому, а между явленіями отличать одни, какъ происходящія отъ одного предмета, другія, какъ идущія отъ другаго. Вся масса явленій, которыя отъ начала до конца нашей жизни проходятъ предъ нашими чувствами, была-бы для насъ запутаннымъ и непонятнымъ хаосомъ. Но этотъ хаосъ преобразуется для нашего познанія въ стройный міръ отъ того, что каждое изъ нашихъ ощущеній мы относимъ къ опредѣленному предмету, о которомъ не говоримъ, что онъ только является, но что онъ *есть* и о которомъ даже тогда, когда его явленія смѣняются новыми, утверждаемъ, что онъ остается *тѣмъ-же самымъ*. Только чрезъ это отнесеніе явленій къ предмету, служащему ихъ началомъ, получаемъ мы возможность соединять взаимно связанныя явленія, отдѣлять ихъ отъ другихъ и чрезъ это соединеніе и раздѣленіе приводить всѣ явленія въ извѣстный порядокъ, такъ что не остается ни одного изъ нихъ, которое не было-бы отнесено къ какому либо предмету, какъ *его* свойство или яв-

леніе. При этомъ распредѣленіи явленій и отнесеніи ихъ къ предметамъ, наша мысль имѣетъ уже дѣло не съ явленіями только какъ таковыми, но съ самыми предметами и необходимо предполагаетъ, что въ явленіяхъ и чрезъ ихъ посредство познается самое являющееся, предметъ, всегда остающійся тѣмъ-же предметомъ. И никакая перемѣна явленій не въ силахъ поколебать это наше предположеніе и ввести насъ въ заблужденіе; даже тогда, когда въ чувственномъ явленіи мы не находимъ ничего болѣе, что могли бы удержать какъ постоянно пребывающее, мы не въ состояніи, однакоже, отрѣшиться отъ мысли, что это пребывающее не можетъ совершенно исчезнуть, что весь предметъ не можетъ разрѣшиться въ явленіе безъ остатка. Алмазъ, который по своей твердости превосходитъ всѣ извѣстныя намъ тѣла, когда мы положимъ его подъ наполненный кислородомъ стеклянный колпакъ и подвергнемъ его дѣйствію солнечнаго луча чрезъ зажигательное стекло, сгараетъ и, повидимому, совершенно исчезаетъ; однакоже нашъ умъ не можетъ примириться съ мыслію, что отъ него ничего не осталось; мы предполагаемъ, что его вещество только перешло въ другую форму, въ которой стало недоступно нашему чувству зрѣнія. И дѣйствительно, наше предположеніе оправдывается, когда при ближайшемъ изслѣдованіи оказывается, что находящійся подъ колпакомъ кислородъ измѣнился въ угольную кислоту, и что вѣсъ этой послѣдней вполнѣ равенъ вѣсу, который имѣли прежде алмазъ и кислородъ вмѣстѣ.

На это постоянно пребывающее среди явленій мы смотримъ какъ на истинно сущее и существенное въ вещахъ и называемъ его субстанціею. При постоянной измѣнчивости нашихъ ощущеній, въ которыхъ отражается также постоянно измѣнчивое, доступное нашимъ чувствамъ, внѣшнее, феноменальное бытіе, откуда бы въ насъ могло возникнуть такое понятіе о бытіи субстанціальномъ, если-бы оно не составляло исключительной принадлежности нашего разума? Правда, желающіе во что-бы то ни стало найти опытную основу для этого понятія, замѣчаютъ, что, хотя чувства дѣйствительно представляютъ намъ одни лишь измѣненія явленій, но самыя эти измѣненія представляются намъ вовсе не одинаковыми и равномѣрными; одни изъ нихъ совершаются предъ нами быстрѣе,

другія—медленнѣе. Въ нѣкоторыхъ предметахъ перемѣны происходятъ такъ медленно, что мы ихъ почти не замѣчаемъ; благородные, напр., металлы, которые такъ трудно окисляются, могутъ сохраняться въ теченіе многихъ лѣтъ безъ перемѣны. Иногда въ томъ же самомъ предметѣ измѣненія происходятъ по частямъ и неравномѣрно; извѣстный, напр., предметъ перемѣняетъ только свой цвѣтъ, а его величина и фигура остается тою-же самою, многія деревья теряютъ осенью свои листья, тогда какъ корень, стволъ и вѣтви остаются тѣми-же. Итакъ, нашимъ чувствамъ доступны не только измѣнчивыя явленія, но такія, которыя постоянно пребываютъ въ то время, какъ другія измѣняются. Отсюда видно, что и эмпирическимъ путемъ мы можемъ получить понятіе о постоянномъ и измѣняющемся, которое и лежитъ въ основѣ понятія о субстанціи и акциденціяхъ.

Но при этомъ объясненіи забываютъ, что понятіе субстанціи вовсе не тожественно съ понятіемъ скоро и медленно измѣняющагося въ природѣ и относительно болѣе и менѣе постояннаго. Субстанція не есть только пребывающее въ то время, какъ *другое* измѣняется, но нѣчто всегда остающееся себѣ равнымъ при измѣненіи своихъ *собственныхъ* акциденцій и служащее причиною и основою этихъ измѣненій. Къ понятію субстанціи принадлежитъ, такимъ образомъ, не только представленіе измѣняющагося и остающагося неизмѣннымъ, но и понятіе необходимой *связи* между ними, при которой субстанція остается пребывающимъ носителемъ *своихъ* измѣняющихся акциденцій. Субстанція и акциденціи суть, такимъ образомъ, коррелятивныя, немыслимыя одно безъ другаго, понятія. Чрезъ то самое, что измѣняющееся названо акциденціей, оно уже отнесено къ субстанціи; и чрезъ то, что пребывающее себѣ равнымъ и неизмѣннымъ названо субстанціей, оно мыслится уже носителемъ акциденцій. Понятіе объ этой-то существенной, обоесторонней связи между субстанціею и акциденціею ни коимъ образомъ не можетъ быть заимствовано изъ опыта. Если-бы мы захотѣли связывать между собою то, что на опытѣ является намъ измѣняющимся и остающимся неизмѣннымъ, то получили-бы опять только связь между собою акциденцій, но никогда той связи, какую мы мыслимъ между субстанціею и акциденціями. Такъ напр. измѣняющійся

цвѣтъ предмета мы должны-бы считать акциденціей его, остающейся при этомъ неизмѣнною, фигуры и величины, тогда какъ то и другое по своей измѣнчивости оказывается акциденціей. При смѣнѣ болѣе или менѣе измѣняющихся явленій въ томъ-же предметѣ, мы-бы должны считать первыя акциденціями послѣднихъ, тогда какъ въ дѣйствительности тѣ и другія одинаково относятся къ акциденціямъ.

бб) Категорическое понятіе субстанціи, всегда игравшее столь важную роль въ философіи, по своему чисто раціональному характеру, болѣе, чѣмъ какое либо другое, представляло затрудненій для объясненія его происхожденія и значенія съ эмпирической точки зрѣнія. Не будучи въ состояніи скрыть его раціональной природы, эмпирики думали, по крайней мѣрѣ, умалить его значеніе тѣмъ, что считали его просто *вымысломъ* нашей абстрактной мысли; этимъ легко рѣшался вопросъ о его независимомъ отъ опыта происхожденіи. Но на ряду съ понятіемъ субстанціи, не менѣе важное значеніе имѣетъ, и уже не только въ области философіи, но и въ области положительнаго знанія, понятіе *причины*. Дѣйствительно, все наше научное изслѣдованіе природы въ сущности есть изслѣдованіе причинъ представляющихся намъ явленій. Все значеніе, вся научность, такъ сказать, нашихъ познаній о природѣ основывается на томъ, что, кромѣ простой преемственности явленій во времени, кромѣ простаго сосуществованія ихъ въ пространствѣ, мы ищемъ и находимъ между ними нѣкоторую внутреннюю связь, по которой одно явленіе условливаетъ другое и служитъ его необходимымъ началомъ. Эта связь и называется причинною связью.

Откуда возникаетъ въ насъ первоначально понятіе объ этой связи? Такъ какъ явленія и предметы сами по себѣ представляютъ только простую преемственность, такъ какъ установленіе между ними иной, болѣе внутренней и существенной связи и самый запросъ о такой связи принадлежитъ разсудку, такъ какъ, поэтому, и самое научное познаніе природы, какъ изслѣдованіе причинъ явленій, не есть слѣдствіе простой ассоціаціи представленій о внѣшнихъ предметахъ, а дѣло разума, устанавливающаго извѣстную, не представляющуюся на опытѣ непосредственно, причинную связь между явленіями, то, повидимому, слѣдуетъ, что идея причинной связи сущест-

венно и первоначально принадлежитъ разсудку, который подъ ея вліяніемъ и руководствомъ разсматриваетъ предметы и явленія, данныя въ опытѣ.

Но допустить такое происхожденіе понятія о причинной связи для эмпириковъ значило-бы поступиться своею теоріею познанія въ этой самой области, которая всегда казалась наиболѣе благопріятною почвою для этой теоріи, — области знанія эмпирическаго. Это заставило эмпириковъ, преимущественно Юма, отнестись къ вопросу о происхожденіи этого понятія съ большею внимательностію, чѣмъ относительно другихъ менѣе, повидимому, близкихъ къ опыту, категорическихъ понятій. Сущность ученія ихъ объ этомъ предметѣ заключается въ слѣдующемъ.

Понятіе о причинной связи ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть понятіемъ апріорнымъ, такъ какъ представленія о дѣйствительныхъ причинахъ и дѣйствіяхъ мы никогда не получаемъ путемъ умозаключеній, но только при помощи опыта, когда видимъ, что извѣстные предметы соединены постоянною, правильною связью. Да и какъ могли-бы мы безъ опыта получить понятіе о такой связи? Дѣйствіе есть нѣчто отличное отъ причины, слѣдовательно, не можетъ заключаться въ понятіи послѣдней, не можетъ быть выведено изъ нея. „Человѣкъ“,—говоритъ Юмъ,—долженъ-бы обладать величайшимъ остроуміемъ, если-бы онъ, не имѣя предварительныхъ познаній о дѣйствіяхъ холода и жара, при помощи одного только мышленія, могъ открыть, что ледъ есть дѣйствіе холода, а кристаллъ есть произведеніе жара“.

Итакъ, за объясненіемъ происхожденія понятія о причинной связи мы должны обратиться къ опыту; но и непосредственный опытъ или, что тоже, чувственное впечатлѣніе отъ предметовъ, очевидно, также не даетъ намъ идеи о причинной связи; онъ показываетъ только простую преемственность явленій во времени. Причина и дѣйствіе въ сущности суть два различныя впечатлѣнія, которыя мы получаемъ во времени одно послѣ другаго. Но почему-же теперь мы одни изъ двухъ, преемственно идущихъ одно за другимъ, впечатлѣній не поставляемъ въ причинную зависимость одно отъ другаго, а другія связываемъ особаго рода связью, называемъ предшествующее явленіе причиною послѣдущаго, а это его слѣд-

ствіемъ? Различіе это зависитъ отъ болѣе или менѣе частой повторяемости одного впечатлѣнія послѣ другаго. Простое случайное слѣдованіе одного явленія за другимъ даетъ намъ только представленіе простаго послѣдованія во времени, идею о *прежде* и *послѣ*,—не болѣе. Но какъ скоро одно явленіе повторяется за другимъ многократно, правильно и постоянно, то мы называемъ первое явленіе причиною; а второе, за нимъ слѣдующее.—дѣйствіемъ. „Такъ, напр., видя что въ веществѣ, которое мы называемъ воскомъ, жидкое состояніе, котораго прежде въ немъ не было, постоянно производится, какъ скоро мы прилагаемъ къ нему извѣстную степень жара, мы даемъ представленію жара названіе причины по отношенію къ тому жидкому состоянію, какое находимъ въ воскѣ, а самую расплавленность дѣйствіемъ“ *)

Замѣчая теперь на опытѣ частое или даже постоянное повтореніе одного явленія за другимъ, мы *привыкаемъ* ставить ихъ во взаимную связь и, получивши одно извѣстное впечатлѣніе, ожидаемъ, что за нимъ необходимо послѣдуетъ и другое, которое прежде постоянно за нимъ слѣдовало. Отсюда наши умозаключенія о необходимости причинной связи и о томъ, что за даннымъ явленіемъ необходимо должно слѣдовать другое, которое мы привыкли видѣть съ нимъ соединеннымъ. Такимъ образомъ, источникъ нашего понятія о причинной связи есть не болѣе, какъ привычка видѣть извѣстное, часто повторяющееся послѣдованіе явленій. Но болѣе частое повтореніе слѣдованія одного явленія за другимъ, которое мы называемъ причиннымъ соотношеніемъ ихъ, очевидно, не измѣняетъ самаго характера послѣдованія. Причина и дѣйствіе, въ сущности, суть только два различныя преемственныя впечатлѣнія, между которыми нѣтъ никакой внутренней связи, никакого terminus medius, который уполномочивалъ-бы насъ и на будущее время ожидать необходимо, что одно явленіе вызоветъ другое, именно то, которое за нимъ слѣдовало прежде. Наше ожиданіе основывается на одной простой привычкѣ видѣть впечатлѣнія въ извѣстной связи. Но умозаключенія, основанныя на одной привычкѣ, очевидно, не могутъ имѣть объективной достовѣрности. Такой характеръ нашихъ представленій

*) Локкъ: Essai phil. conc. l'entendement humaine, cap. 26, § 1.

о причинной связи, вмѣстѣ съ другими свойствами нашего эмпирическаго познанія, и привелъ, какъ извѣстно, Юма къ скептицизму, такъ какъ эмпирическое познаніе оказалось лишеннымъ достовѣрности въ самомъ, по видимому, существенномъ своемъ дѣлѣ,—изслѣдованіи причинъ явленій, а кромѣ и выше этого познанія Юмъ не хотѣлъ признать никакого другаго *).

Главное, можно сказать единственное возраженіе, которое выставляютъ эмпирики противъ ученія объ апріорномъ происхожденіи понятія причины, состоитъ въ томъ, что о дѣйствительныхъ причинахъ происходящихъ внѣ насъ явленій мы не иначе можемъ составить себѣ понятіе, какъ при помощи опыта и наблюденія этихъ явленій. A priori мы не можемъ ни объяснить причины даннаго явленія, ни, наоборотъ, изъ причины вывести слѣдствіе. Совершенно справедливо; но это говоритъ только о томъ, что причины и дѣйствія существуютъ не въ нашемъ только разсудкѣ, но и въ дѣйствительности внѣ насъ, въ природѣ, опредѣляя взаимное отношеніе ея предметовъ и явленій; но нисколько еще не предрѣшаетъ вопроса о томъ, откуда мы получаемъ первоначально идею о причинной связи, мы ли, подъ вліяніемъ существенно присущаго уму понятія о причинѣ, предлагаемъ природѣ запросы о причинной связи и получаемъ удовлетворительные отвѣты, потому что дѣйствительно открываемъ въ ней такую связь, или сама природа, путемъ особаго рода впечатлѣній, невольно, такъ сказать, навязываетъ намъ представленіе о ней. Если причины и дѣйствія только существуютъ въ дѣйствительности

---

*) Д. Hume, Eine Untersuchung in Betreff d. menschl. Verstandes. Uebers. v. Kirchmann. 1875. c. IV. p. 35–42; cap. VII. Съ ученіемъ Локка и Юма о причинѣ въ существенномъ согласенъ и Милль. По его мнѣнію, то понятіе о причинѣ, котораго требуетъ наука, таково, что всегда можетъ быть почерпнуто изъ опыта. Законъ связи причины со слѣдствіемъ, признаніе котораго составляетъ главную опору индуктивной науки, есть лишь та обыкновенная истина, что неизмѣнная послѣдовательность каждаго факта въ природѣ за какимъ либо другимъ, предшествовавшимъ ему, фактомъ, обнаруживается наблюденіемъ, независимо отъ какихъ-либо теоретическихъ соображеній. Мы замѣчаемъ, что за нѣкоторыми фактами нѣкоторые факты постоянно слѣдуютъ и, какъ мы думаемъ, будутъ слѣдовать. Неизмѣнно предшествующій фактъ мы называемъ причиною; неизмѣнно слѣдующій за нимъ—слѣдствіемъ. Система логики, пер. Лаврова, т. I. 379. 380.

внѣ насъ лежащей, то понятно и естественно, что понятіе объ этихъ причинахъ мы должны получать не иначе, какъ при помощи наблюденій надъ дѣйствительностію; но это нисколько не говоритъ еще о томъ чтобы изъ этихъ-же наблюденій мы получали и самое понятіе о причинномъ взаимоотношеніи вообще.

Для доказательства того, что понятіе о причинной связи возникаетъ въ насъ путемъ опыта, недостаточно простой ссылки на необходимость наблюденія для открытія причинъ конкретныхъ явленій. Наблюденіе есть извѣстный пріемъ познанія, уже предполагающій понятіе о причинной связи, запросъ о ней; наблюденіе только содѣйствуетъ открытію ея для даннаго круга явленій. Чтобы самое понятіе о причинной связи вообще возникало путемъ опыта, нужно, чтобы извѣстныя какія-либо впечатлѣнія, сами по себѣ, независимо отъ мышленія, представлялись намъ именно какъ причина и дѣйствіе. Но впечатлѣнія, какъ впечатлѣнія, всѣ равны по своему значенію. Опытъ, какъ сознаются сами эмпирики, даетъ намъ представленіе только о простой послѣдовательности идущихъ одно за другимъ впечатлѣній и ничего болѣе. При такомъ характерѣ впечатлѣній вполнѣ естественно, что, при невозможности открыть путемъ опыта другую какую либо связь между явленіями кромѣ преемственности, эмпирики подъ именемъ причинной связи понимаютъ ту-же преемственность, только въ особой ея формѣ, причинности,—это болѣе частая, многократная преемственность или послѣдованіе одного явленія за другимъ.

Но не трудно замѣтить, что преемственность, будетъ-ли она однократною или многократною, существенно отличается отъ причинной зависимости одного явленія отъ другаго и никоимъ образомъ не можетъ дать понятія о ней. Возьмемъ примѣръ, приведенный нами выше: воскъ, который приходитъ въ расплавленное состояніе отъ соприкосновенія съ огнемъ. Что даетъ намъ этотъ фактъ, какъ простой фактъ чувственнаго усмотрѣнія въ послѣдовательности полученныхъ нами впечатлѣній? Онъ даетъ намъ три слѣдующія одно за другимъ представленія: сначала мы видимъ воскъ въ твердомъ состояніи; затѣмъ огонь приближаемый къ воску и, наконецъ, воскъ въ расплавленномъ состояніи; больше чувства намъ ничего не даютъ. Но спрашивается: почему я связываю какъ причину

и дѣйствіе именно два послѣднія представленія: огонь и воскъ въ расплавленномъ состояніи, называю огонь или жаръ причиною расплавленности, а не связываю такимъ-же образомъ два первыя представленія, т. е. воскъ въ твердомъ состояніи и огонь, почему воскъ я не называю причиною огня? На основаніи показаній только чувствъ и одной послѣдовательности впечатлѣній я имѣлъ - бы одинаковое право на то и другое, потому что и второе представленіе точно также постоянно идетъ за первымъ, какъ третье за вторымъ. Если - же я этого не дѣлаю, если, не смотря на одинаковое отношеніе послѣдованія, считаю расплавленность слѣдствіемъ предшествующаго жара, а не считаю жаръ слѣдствіемъ предшествующаго твердаго состоянія воска, то это отъ того, что установленіе причинной связи есть дѣло не чувственнаго впечатлѣнія, а моего судящаго разума, который соединяетъ именно тѣ, а не другія представленія по своимъ законамъ и по своему понятію о причинной связи.

Подобнаго рода примѣровъ, доказывающихъ существенное отличіе послѣдовательности, хотя-бы и постоянной, отъ причинной зависимости можно бы привести множество. Что простую преемственность явленій мы не смѣшиваемъ съ причинною связью—это мы на опытѣ доказываемъ тѣмъ, что очень часто ищемъ причины даннаго явленія вовсе не въ ближайшихъ, примыкающихъ къ нему явленіяхъ, но гораздо дальше, въ явленіяхъ не имѣющихъ непосредственной временной связи съ этимъ явленіемъ. Такъ напр. причину извѣстной болѣзни мы не всегда ищемъ и находимъ въ ближайшихъ обстоятельствахъ, предшествующихъ болѣзни; такою причиною можетъ быть какое-либо органическое разстройство, издавна таившееся въ организмѣ, а ближайшія обстоятельства могли быть только случайными поводами, вызвавшими или случайно сопровождавшими болѣзнь, истинная причина которой вовсе не въ нихъ. Далѣе, — мы часто затрудняемся отыскать причину даннаго явленія, сознаемся, что мы ее не знаемъ, не понимаемъ отъ чего извѣстное явленіе происходитъ; между тѣмъ, мы очень хорошо знаемъ явленія, предшествующія ему. Этого не могло-бы быть, если-бы причинная связь была однородна съ послѣдовательностью явленій; очевидно, понятіе причины дается не опытомъ, но принадлежитъ разуму, ясно отличающему ее отъ

всегда данной въ опытѣ, но не всегда удовлетворяющей его требованіямъ, послѣдовательности явленій.

Конечно, эмпириковъ вводитъ здѣсь въ заблужденіе то, что въ мірѣ явленій отношеніе причины и дѣйствія большею частію совпадаетъ съ послѣдованіемъ во времени; причина есть нѣчто предыдущее, дѣйствіе — послѣдующее. Но изъ этого никакъ не слѣдуетъ, чтобы такое совпаденіе было постояннымъ и необходимымъ, чтобы послѣдующее всегда было слѣдствіемъ предыдущаго, какъ своей причины. Думать такъ, значитъ, открывать широкую дверь для всевозможныхъ заблужденій, давать право умозаключать по формулѣ: post hoc, ergo propter hoc. Эта формула по логикѣ выражаетъ типъ одного изъ ложныхъ умозаключеній: но съ точки зрѣнія эмпириковъ на происхожденіе понятія о причинной связи она должна бы быть вполнѣ дозволительною и истинною.

Правда, здѣсь эмпирики съ особеннымъ удареніемъ указываютъ на *многократность* послѣдованія одного явленія за другимъ, какъ на право поставлять ихъ въ причинное взаимоотношеніе. Не всякое послѣдованіе, говорятъ намъ, есть причинная связь; но многократное повтореніе одного явленія за другимъ заставляетъ насъ называть предыдущее причиною, послѣдующее дѣйствіемъ. Отсюда видно, что въ сущности эмпирики готовы принять указанную выше формулу умозаключенія, но только съ нѣкоторымъ измѣненіемъ и дополненіемъ: многократно post hoc, ergo propter hoc. Но такое измѣненіе не дѣлаетъ ее болѣе правильною и логичною; она продолжаетъ оставаться типомъ ложнаго умозаключенія.

Прежде всего, самое понятіе многократности повторенія одного явленія за другимъ есть понятіе крайне шаткое и не опредѣленное. Сколько именно разъ должно слѣдовать одно явленіе за другимъ, чтобы мы имѣли право называть одно причиною, другое—дѣйствіемъ? Ничего опредѣленнаго здѣсь сказать нельзя; можно постановить только общее правило, что чѣмъ чаще повторяется одно явленіе за другимъ, тѣмъ вѣроятнѣе, что между ними существуетъ причинное взаимоотношеніе.

Но не говоря о томъ, что подобное правило низвело-бы всю точную науку, все познаніе причинъ явленій на степень вѣроятныхъ только умозаключеній, оно совершенно противо-

рѣчитъ дѣйствительному ходу нашего мышленія при открытіи причинной связи, что и показываетъ, что и понятіе объ этой связи мы получаемъ вовсе не изъ наблюденія надъ болѣе или менѣе частою повторяемостью явленій. Иной разъ и однократное появленіе извѣстнаго явленія послѣ другаго даетъ намъ возможность и право заключать объ ихъ причинной зависимости, а иногда, несмотря на многократное послѣдованіе, разумъ справедливо отказывается ставить ихъ въ такую зависимость. Такъ, довольно одинъ разъ съѣсть кусокъ хлѣба и почувствовать себя сытымъ, чтобы вѣрно сказать, что хлѣбъ есть причина насыщенія; напротивъ, безчисленные опыты, что при наступленіи ночи я ложусь спать, не сильны привести меня къ заключенію, что ночь есть причина моего сна. Очевидно, что между многократнымъ послѣдованіемъ и причинною связью нѣтъ того необходимаго соотношенія, которое находятъ эмпирики. Дѣйствительно, можно привести безчисленное множество случаевъ, показывающихъ, что мы вовсе не нуждаемся въ многократномъ повтореніи послѣдовательности извѣстныхъ явленій, чтобы вѣрно судить объ ихъ причинной зависимости, потому что ищемъ и находимъ причины для такихъ явленій, которыя впервые встрѣчаются намъ на опытѣ и вовсе не ожидаемъ ихъ повторенія. При томъ-же, какъ мы и замѣтили, часто находимъ такія причины вовсе не въ соприкосновенныхъ по времени и ближайшихъ фактахъ, но въ фактахъ отдаленныхъ отъ изслѣдуемаго явленія. Напротивъ, строго слѣдуя воззрѣнію эмпириковъ и отожествляя причинность съ многократною преемственностію, мы могли-бы придти къ страннымъ и нелѣпымъ заключеніямъ; напр. имѣли-бы право ночь считать причиною дня, потому что день постоянно слѣдуетъ за ночью, появленіе на горизонтѣ извѣстнаго созвѣздія въ опредѣленное время года имѣли-бы право считать причиною явленій совершающихся тогда на земномъ шарѣ и т. п.

Далѣе, нужно обратить вниманіе и на то еще, что каждое явленіе въ мірѣ не есть продуктъ одной какой-либо простой причины, но зависитъ отъ совокупности множества условій, которыя въ извѣстномъ смыслѣ также могутъ быть названы причинами, его производящими. Но нашъ разумъ, изучающій природу и ея явленія, придаетъ неодинаковое значеніе всѣмъ

этимъ производящимъ данное явленіе условіямъ. Среди множества этихъ условій онъ стремится отыскать главное и коренное,—истинную и существенную причину явленія и отличить ее отъ условій или причинъ второстепенныхъ. Въ этомъ отысканіи коренной причины и заключается главное достоинство научнаго изслѣдованія. Но для достиженія этой цѣли разума нисколько не служитъ простая повторяемость явленій; напротивъ, не давая понятія объ истинной причинѣ ихъ, она могла-бы вводить насъ въ заблужденія, если-бы мы въ своихъ понятіяхъ о причинной связи основывались только на ней. Напримѣръ, мы слышимъ громъ. Какая причина этого явленія? По теоріи эмпириковъ, мы должны считать этою причиною постоянно предшествующее этому явленію другое явленіе. Но этому явленію предшествуетъ не одинъ, а много фактовъ: напримѣръ: время года, жаркій день, облако извѣстной густоты и цвѣта, иногда дождь, молнія. Какой изъ нихъ именно мы должны ставить въ причинное отношеніе съ громомъ,—простое послѣдованіе явленій не говоритъ. Обыкновенное, не научное воззрѣніе поставляетъ громъ въ непосредственную связь съ молніей; молнія есть причина грома; но оно поступаетъ такъ вовсе не по принципу, указываемому эмпириками, а скорѣе противъ него, потому что связь, напримѣръ, грома съ лѣтомъ, съ жаркими днями, съ тучею гораздо постояннѣе, чѣмъ съ молніей; часто мы слышимъ громъ, не видя молніи. Но высшее, научное воззрѣніе эти предшествующія и сопутствующія грому явленія, хотя и приводитъ въ извѣстную связь съ громомъ, но истинную и дѣйствительную причину находитъ ни въ одномъ изъ нихъ, а въ сотрясеніи воздуха, вторгающагося въ произведенныя электричествомъ пустоты. Очевидно, наука не ограничивается наглядно представляющеюся преемственностію явленій, но подъ именемъ причины, въ истинномъ смыслѣ слова, понимаетъ нѣчто иное, понятіе о чемъ дается не простыми впечатлѣніями, а разумомъ.

Эти и подобные факты показываютъ, что хотя причинная связь явленій и существуетъ въ природѣ, но не дается ея явленіями нашему сознанію непосредственно, путемъ впечатлѣній. Первый запросъ объ этой связи и затѣмъ открытіе и установленіе ея принадлежитъ разуму, въ силу того, что въ

немъ a priori находится не зависящее отъ опыта, хотя и прилагаемое къ предметамъ опыта, категорическое понятіе о причинѣ и дѣйствіи. Только апріорностію этого понятія, какъ справедливо указалъ Кантъ, объясняются двѣ характеристическія особенности его: всеобщность и необходимость. Этихъ особенностей не можетъ объяснить эмпирическая теорія познанія съ своей точки зрѣнія. Если-бы понятіе о причинной связи образовалось такъ, какъ учитъ эта теорія, именно въ слѣдствіе привычки видѣть повтореніе многихъ явленій одно за другимъ, то мы признали-бы причинную связь только между этими явленіями. Между тѣмъ мы съ полнымъ и не допускающимъ сомнѣній сознаніемъ истины нашего утвержденія говоримъ: *всякое* дѣйствіе имѣетъ свою причину, независимо отъ того, встрѣчается-ли оно въ первый и единственный разъ, или многократно повторяется въ связи съ другимъ явленіемъ. Но на такое утвержденіе не можетъ дать права никакой опытъ. Точно также мы утверждаемъ, что каждое дѣйствіе *необходимо* должно имѣть причину, но, имѣя въ виду одинъ опытъ, мы не имѣемъ права сказать этого; не имѣемъ основаній не допускать возможности явленій случайныхъ и безпричинныхъ.

На этой всеобщности и необходимости закона причинности основывается въ сущности вся твердость и истина наукъ, занимающихся изслѣдованіемъ причинъ явленій и ближе всего,— наукъ естественныхъ. Если признать справедливымъ мнѣніе эмпириковъ, что представленіе наше о причинной связи основывается только на привычкѣ видѣть часто или постоянно повтореніе однихъ явленій за другими, то все эмпирическое знаніе теряетъ объективный и истинно научный характеръ и получаетъ значеніе только субъективнаго мнѣнія. Въ сущности, основаніе, почему мы извѣстныя дѣйствія приписываемъ извѣстнымъ причинамъ, будетъ заключаться не въ объективныхъ свойствахъ вещей, но въ нашей привычкѣ постоянно соединять извѣстныя впечатлѣнія въ извѣстной ассоціаціи идей. Не говоримъ о ложности и противорѣчіи опыту подобнаго воззрѣнія; всякую привычку можно измѣнить, даже оставить, хотя бы то не безъ труда; между тѣмъ понятіе причинности прилагается нашимъ умомъ ко всѣмъ явленіямъ необходимо, что́ указываетъ на другой, болѣе постоянный, источникъ этого

понятія, чѣмъ привычка. Дѣло въ томъ, что при такомъ воззрѣніи и все наше эмпирическое познаніе природы становится не объективно истиннымъ, а только привычнымъ, субъективнымъ міровоззрѣніемъ; соотвѣтствуетъ-ли оно дѣйствительности, мы не знаемъ и знать не можемъ, въ результатѣ мы получаемъ скептицизмъ. И нужно отдать честь искренности и послѣдовательности Юма, что онъ прямо и рѣшительно высказалъ этотъ конечный результатъ эмпирической теоріи познанія.

Что не внѣшнія чувства и не внѣшній міръ служатъ первоначальнымъ источникомъ понятія о причинѣ, это до такой степени вѣрно, что можно сказать, самый внѣшній міръ, въ впечатлѣніяхъ котораго эмпирики ищутъ начала этого понятія, не существовалъ-бы для насъ, если-бы въ насъ a priori не заключалась уже идея о причинѣ. Въ самомъ дѣлѣ, предположимъ, что существуетъ какое либо явленіе, для котораго мы не имѣемъ побужденія необходимо искать причины. Какъ скоро это явленіе отразится въ нашей душѣ, станетъ ощущеніемъ, то мы, не предполагая никакой причины для него, не будемъ имѣть побужденія относить его въ чему нибудь. Мы остановимся на этомъ ощущеніи, какъ на простомъ феноменѣ нашего сознанія, т. е. видоизмѣненіи нашего *я*. Мы никогда не выйдемъ изъ насъ самихъ; никогда не узнаемъ, что существуетъ міръ внѣшній. Чтобы имѣть понятіе о внѣшнемъ мірѣ, какъ о внѣшнемъ, какъ о чемъ-то отъ насъ отличномъ и отдѣльномъ, необходимо, чтобы, получивъ извѣстное впечатлѣніе, мы имѣли побужденіе и право спросить: откуда оно произошло, какая причина появленія этого феномена въ нашей душѣ? При такомъ вопросѣ, при двоякой невозможности, какъ отнести этотъ феноменъ къ самимъ себѣ, какъ его причинѣ, такъ и видѣть въ немъ явленіе безпричинное, мы принуждены бываемъ отнести его къ причинѣ иной, чѣмъ мы сами, къ причинѣ внѣшней, къ предмету, внѣ насъ существующему. Такимъ образомъ въ категоріи причины заключается коренное основаніе къ признанію внѣшняго міра и къ отличенію его предметовъ отъ нашихъ субъективныхъ состояній. Конечно, мы не говоримъ того, чтобы этотъ процессъ отношенія иныхъ впечатлѣній къ внѣшнимъ предметамъ, иныхъ къ причинѣ внутренней,—нашему *я*, совершался сознательно и

ясно. Но, тѣмъ не менѣе, несомнѣнно, что только при этомъ процессѣ, слѣдовательно, при предположеніи апріорной категоріи причины, возможно отличеніе нашего *я* отъ не *я*, на него дѣйствующаго, слѣдовательно, представленіе внѣшняго міра.

Признавая апріорное происхожденіе категоріи причины, (равно какъ и другихъ категорическихъ понятій), мы, конечно, не думаемъ утверждать того, чтобы это понятіе было дано намъ a priori именно въ видѣ развитаго, логически опредѣленнаго понятія, точно также какъ не утверждаемъ и того, чтобы въ этомъ понятіи было дано какое либо реальное, предметное содержаніе, такъ чтобы мы изъ него a priori могли-бы узнать не то только, что вообще должна быть причина для каждаго явленія, но и то, въ чемъ заключается дѣйствительная, реальная причина его. Такое пониманіе апріорности категорическихъ понятій часто несправедливо навязывалось защитникамъ этого воззрѣнія со стороны эмпириковъ и вызывало возраженія, въ сущности ни на чемъ не основанныя. Такъ напр., имѣя въ виду философски развитое понятіе о причинѣ и ея различныхъ видахъ, замѣчали, что такое понятіе предполагаетъ продолжительный процессъ умственнаго развитія и не можетъ принадлежать къ числу, какъ выражается Локкъ, начертанныхъ самою природою въ нашей душѣ письменъ. Говорили, далѣе, что если-бы въ насъ было апріорное понятіе о причинѣ, то мы имѣли-бы возможность a priori вывести и причины частныхъ явленій, потому что въ общемъ implicite заключается и частное. Но подобнаго рода возраженія имѣли-бы смыслъ, если-бы апріорность категорій мы понимали въ смыслѣ врожденныхъ идей, какъ готовыхъ и опредѣленныхъ понятій. Но они не имѣютъ силы, какъ скоро выраженіе a priori мы будемъ понимать, согласно съ Кантомъ, въ смыслѣ возникновенія или обнаруженія извѣстной категоріи въ связи и одновременно съ опытомъ, хотя и не изъ опыта. Если-бы ни въ насъ не происходило никакихъ измѣненій, изъ которыхъ одно условливало-бы другое, ни отвнѣ на насъ не дѣйствовали-бы никакіе внѣшніе предметы путемъ впечатлѣнія, то, конечно, не могло-бы въ насъ возникнуть и понятіе о причинѣ. Причинная связь предполагаетъ два различные момента, состоящіе въ извѣстномъ соотноше-

ніи; она предполагаетъ причину и дѣйствіе; но одно наше я, само въ себѣ простое, единое и безразличное, не представляетъ такой двойственности. Но какъ скоро дано какое либо явленіе, то тотчасъ возникаетъ въ насъ категорія причины въ положительной или отрицательной формѣ съ первымъ актомъ сознанія, то есть, когда какое-либо явленіе возникло въ душѣ, то мы тотчасъ-же сознаемъ что это явленіе или есть актъ нашего духа, что наше *я* есть его причина, или что оно не есть актъ нашего духа, слѣдовательно, наше *я* не есть его причина, а имѣетъ оно причину внѣ насъ, составляетъ воздѣйствіе какого-либо внѣшняго предмета. Замѣчательно, что изъ этихъ двухъ формъ возникновенія понятія о причинной связи, первая, положительная принадлежитъ исключительно нашему духу, такъ что и психологически можно доказать независимость отъ внѣшняго опыта идеи причинности. Дѣйствительно, первая мысль о причинной связи возникаетъ вслѣдствіе сознанія отношенія актовъ моей воли къ моему дѣйствующему *я*, желанія и его исполненія. Напр. я хочу двинуть мою руку и двигаю ее. Анализъ этого простаго факта даетъ три элемента: 1) сознаніе желанія, которое есть мое, мнѣ принадлежащее; 2) сознаніе произведеннаго мною движенія, и наконецъ, 3) сознаніе отношенія этого движенія къ моему желанію. Какое-же это отношеніе? Очевидно, оно не есть отношенія простаго послѣдованія. Сколько-бы разъ ни повторялось мое желаніе, дѣйствіе будетъ тоже и наше сознаніе увѣряетъ насъ, что дѣйствіе состоитъ въ *необходимой* связи съ моимъ желаніемъ, т. е. связи причинной. Тотъ-же самый фактъ сознанія причинной связи при нѣкоторомъ наблюденіи мы замѣтимъ и въ другихъ актахъ нашей психической дѣятельности, въ какой мѣрѣ они суть наши акты. Что сознаніе нашей внутренней причинности предшествуетъ сознанію причинности внѣшней—это подтверждается и тѣмъ фактомъ, что дѣти и народы, стоящіе на степени умственнаго младенчества, долго не могутъ отрѣшиться отъ того, чтобы и внѣшнюю причинную связь не представлять по образцу внутренней, выражающей причинное отношеніе воли къ ея произведеніямъ. Такъ, напримѣръ, дитя бьетъ камень, о который ударилось, предполагая, что онъ имѣлъ намѣреніе его ударить; такъ человѣкъ, на извѣстной ступени развитія, одушевляетъ неодушевленные предметы природы, приписывая ихъ

дѣйствіе ихъ волѣ, которую по аналогіи съ причиною своихъ дѣйствій представляетъ, какъ причину производимыхъ ими явленій.

Критическій анализъ какъ отрицательныхъ, такъ и положительныхъ доказательствъ, обыкновенно приводимыхъ сенсуалистами въ пользу эмпирическаго происхожденія основныхъ понятій нашего разума, показалъ намъ несостоятельность этого ученія. Теперь мы должны остановиться на томъ результатѣ, къ которому необходимо приводитъ эмпирическая теорія познанія, преимущественно ея ученіе о происхожденіи понятія о причинной связи. Не касаясь пока болѣе или менѣе отдаленныхъ отъ опыта областей знанія и обращая лишь вниманіе на ту сторону его, которую эмпиризмъ всегда признавалъ своею исключительною собственностію,—область знанія природы внѣшней, мы имѣемъ полное право сказать, что естественнымъ и послѣдовательнымъ результатомъ этой теоріи познанія можетъ быть только полное уничтоженіе достовѣрности этого знанія.

Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ состоитъ задача нашего научнаго познанія природы? Въ открытіи и установленіи всеобщихъ и необходимыхъ законовъ явленій. Но возможно-ли достиженіе этой цѣли при сенсуалистическомъ воззрѣніи на происхожденіе нашихъ познаній? Эмпирики производятъ всѣ наши познанія изъ опыта, основаніемъ и первоисточникомъ котораго служатъ чувственныя впечатлѣнія. Но чувственныя воспріятія сами по себѣ никогда не могутъ дать намъ мысли о какой либо всеобщей и необходимой связи между ними. Въ чувственныхъ воспріятіяхъ данное отвнѣ содержаніе ихъ представляется нами въ пространственныхъ и временныхъ отношеніяхъ, но въ этихъ отношеніяхъ мы не замѣчаемъ ничего необходимаго. Когда камень падаетъ на извѣстную точку земной поверхности, то для меня въ чувственныхъ ощущеніяхъ дана только послѣдовательность зрительныхъ впечатлѣній и извѣстныхъ пространственныхъ опредѣленій камня и окружающей его среды, но никакъ не необходимость, что этотъ камень *долженъ* упасть на землю и что всякій другой камень при одинаковыхъ условіяхъ также упадетъ на землю. Мы воспринимаемъ только паденіе камня, но никакъ не необходимость

этого паденія, еще менѣе, — необходимость такого паденія и на будущее время. Откуда-же возникаетъ въ насъ мысль о необходимой связи явленій въ природѣ и почему мы считаемъ себя въ правѣ то, что замѣтили разъ или тысячу разъ, считать неизмѣннымъ закономъ и для будущаго времени? Эмпирики на этотъ вопросъ не могутъ дать никакого удовлетворительнаго отвѣта. Дѣйствительно, съ ихъ точки зрѣнія не можетъ быть никакой всеобщей необходимости явленій природы. Намъ обыкновенно говорятъ объ *ожиданіи*, что при подобныхъ отношеніяхъ должны произойти и подобныя слѣдствія, что въ насъ образуется *привычка* извѣстные факты представлять въ извѣстныхъ пространственныхъ и временныхъ отношеніяхъ, что въ насъ есть *побужденіе* обобщать, т. е неоднократно замѣчаемое нами въ извѣстной связи переносить и на *всѣ* возможные и неизвѣстные еще случаи подобнаго рода. Но, съ эмпирической точки зрѣнія, всѣ эти ожиданія, привычки, побужденія, суть не болѣе, какъ субъективныя состоянія, субъективныя отношенія нашего разума или духа къ полученнымъ впечатлѣніямъ, которыя не находятъ никакого основанія въ самыхъ вещахъ, въ мірѣ явленій. Изъ того, что я чего нибудь ожидаю или привыкаю къ извѣстной послѣдовательности впечатлѣній, нисколько не слѣдуетъ, чтобы это ожидаемое или привычное и на самомъ дѣлѣ наступило. Изъ того, что два факта сходны между собою и столько-то разъ одинъ за другимъ слѣдовали, ничего больше не слѣдуетъ кромѣ того, что они сходны и столько-то разъ одинъ за другимъ слѣдовали; но въ сходствѣ двухъ фактовъ нисколько не содержится указанія на то, чтобы подобныя-же отношенія имѣли мѣсто и въ будущее время; тысячекратное даже слѣдованіе одного явленія за другимъ точно также нисколько не говоритъ о необходимости будущаго такого-же послѣдованія. Не говоримъ о томъ, что эмпирики совершенно опускаютъ изъ виду, что составляетъ еще вопросъ: самыя представленія сходства и послѣдовательности принадлежатъ-ли къ числу эмпирическихъ, основанныхъ на чувственныхъ ощущеніяхъ, представленій, и не вѣрнѣе-ли то, что мы воспринимаемъ только извѣстныя вещи, а не самое ихъ сходство и взаимопослѣдованіе? При внимательномъ анализѣ содержанія чувственныхъ впечатлѣній оказалось-бы, что понятія сходства и различія, взаимоотношенія въ пространствѣ и времени, суть

точно такія-же категорическія понятія, какъ понятія всеобщности и необходимости. Послѣдовательный эмпирикъ, поэтому, долженъ-бы точно также исключить ихъ изъ области чувственныхъ ощущеній и признать ихъ субъективными только формами связи и объединенія впечатлѣній, какъ напр. понятія субстанціи или причинной связи. Но въ такомъ случаѣ, что-же останется намъ отъ всего объективнаго міра, кромѣ извѣстнаго числа чувственныхъ свойствъ вещей, которыя становятся опредѣленными, одна отъ другой отличными или сходными вещами только чрезъ приложеніе къ нимъ извѣстныхъ субъективныхъ опредѣленій сходства и различія? Мы неожиданно, вмѣсто объективныхъ вещей и объективнаго міра эмпириковъ, получаемъ субъективный миражъ идеалистовъ.

Далѣе, говоря о привычкѣ, ожиданіи, стремленіи обобщать, какъ условіяхъ образованія нашихъ познаній о природѣ, эмпирикъ забываетъ объяснить, откуда въ насъ возникаютъ эти субъективныя отношенія къ вещамъ? Можетъ-ли сходство извѣстныхъ впечатлѣній произвести привычку къ нимъ и ожиданіе ихъ повторенія? Такъ называемое ожиданіе и привычка здѣсь есть совершенно новый элементъ, который непонятнымъ образомъ связывается съ извѣстными рядами представленій и который, съ точки зрѣнія эмпириковъ, не можетъ имѣть съ ними ни малѣйшей логической связи. Съ этой точки зрѣнія можетъ быть засвидѣтельствованъ только простой психологическій фактъ, что мы за извѣстнаго рода явленіями ожидаемъ ихъ повторенія; но ни оправданія этого факта, ни даже простой увѣренности, что онъ будетъ повторяться и впередъ т. е., что люди всегда будутъ судить о причинахъ явленій также, какъ теперь, эмпирическая теорія познанія дать не можетъ.

Если, такимъ образомъ, даже наше познаніе о природѣ съ точки зрѣнія эмпиризма должно быть признано не болѣе, какъ нашимъ привычнымъ представленіемъ о ней, не имѣющимъ характера всеобщности и необходимости, то что собственно остается для насъ объективнымъ и достовѣрнымъ? Очевидно, одни непосредственныя, чувственныя ощущенія. Къ этому воззрѣнію и приходятъ послѣдовательные эмпирики. По ученію Локка, достовѣрность познанія тѣмъ болѣе уменьшается, чѣмъ болѣе оно отдаляется отъ первичныхъ ощущеній или простыхъ идей. Самое достовѣрное знаніе есть непосредственно чув-

ственное или интуитивное. Болѣе слабую степень достовѣрности представляетъ познаніе посредствомъ демонстраціи; наименьшую-же степень достовѣрности имѣетъ не интуитивное и не демонстративное убѣжденіе или вѣра, подъ которою Локкъ разумѣетъ вѣру, основанную на откровеніи религіозномъ. Такимъ образомъ, Локкъ совершенно извращаетъ естественную градацію нашихъ познаній, считая наиболѣе цѣннымъ и достовѣрнымъ то познаніе, которое, по общему убѣжденію человѣчества, составляетъ самую низшую форму познанія и лишь первоначальную почву его. Значеніе познанія научнаго, характеристическую особенность котораго составляетъ именно то, что оно есть знаніе, основанное на доказательствахъ (демонстративное), у него значительно колеблется въ своей достовѣрности. Не говоримъ о знаніи религіозномъ, которое Локкъ смѣшиваетъ съ произвольнымъ мнѣніемъ и которому не придаетъ никакой цѣнности. Но Локкъ не осмѣливается дойти до послѣднихъ логическихъ выводовъ эмпирической теоріи познанія; онъ не рѣшается прямо высказать мысль о недостовѣрности нашего раціональнаго познанія, ограничиваясь тѣмъ, что приписываетъ ему только меньшую степень достовѣрности сравнительно съ познаніемъ непосредственно эмпирическимъ. Такой окончательный выводъ принадлежитъ Юму. По его ученію, только тѣ идеи имѣютъ реальное значеніе, которыя соотвѣтствуютъ первоначальнымъ впечатлѣніямъ. Если-же для какого-либо понятія или идеи нельзя указать соотвѣтствующаго ей конкретнаго впечатлѣнія, то это признакъ, что оно есть субъективное произведеніе нашего духа. Такъ какъ впечатлѣнія могутъ производить только представленія объ отдѣльныхъ предметахъ и явленіяхъ, а не объ отношеніяхъ между ними или ихъ связи, то понятно, что всѣ идеи этихъ отношеній (напр. отношеніе причины и дѣйствія) равно какъ и основанныя на нихъ познанія не могутъ быть признаны объективно достовѣрными. Если-же мы обыкновенно считаемъ достовѣрнымъ наше познаніе о мірѣ, то это отъ того, что природа, въ силу нѣкоторой абсолютной и совершенно непостижимой для насъ необходимости, заставляетъ насъ считать истиннымъ то, относительно чего мы не имѣемъ никакихъ разумныхъ основаній заключать, что оно истинно. Такое, не основанное на разумныхъ основаніяхъ, убѣжденіе въ истин-

ности нашего познанія Юмъ называетъ вѣрою или вѣроятностію.

2. Эмпирическій скептицизмъ Юма, главнымъ основаніемъ для котораго служили его воззрѣнія на происхожденіе и значеніе нашего понятія о причинной связи явленій, послужилъ, какъ извѣстно, для Канта поводомъ къ новому внимательному пересмотру всего содержанія нашего разума въ его Критикѣ чистаго разума, съ цѣлью рѣшить вопросъ: существуютъ ли дѣйствительно въ немъ какія либо независимыя отъ опыта начала познанія и, если существуютъ, то въ какой мѣрѣ достовѣрно основанное на нихъ познаніе? Опыты рѣшенія этого вопроса, какъ мы знаемъ, существовали и до Канта. Но не зависимо отъ такого или иного рѣшенія его, общій недостатокъ всѣхъ ихъ состоялъ въ томъ, что тѣ самыя, предполагаемыя апріорными, начала и понятія, о которыхъ разсуждали философы, не были ни опредѣлены съ достаточною ясностію и полнотою, ни систематически выведены изъ какого либо одного общаго принципа. Всего болѣе этотъ недостотокъ былъ замѣтенъ въ изслѣдованіяхъ о человѣческомъ познаніи Локка и Юма, результаты которыхъ преимущественно имѣлъ въ виду Кантъ. Нося общее и крайне неопредѣленное названіе „сложныхъ идей“, категорическія понятія не были точно ограничены ни отъ представленій („простыхъ идей)“, ни отъ обыкновеннымъ общихъ понятій, ни отъ идей въ собственномъ смыслѣ (напримѣръ—идеи Бога и нравственности), и это смѣшеніе не замедлило отразиться въ рѣшеніи вопроса объ ихъ происхожденіи и значеніи. Поэтому первымъ дѣломъ Канта, которое, въ виду недостатковъ въ этомъ отношеніи прежней философіи, стоило ему, по собственному признанію, „наибольшаго труда“ *), было представить систематическій сводъ категорическихъ понятій и основанныхъ на нихъ положеній разума; какъ скоро это было сдѣлано и эти понятія были выдѣлены изъ смѣшенія съ другими элементами нашего познанія, ихъ подлинный, апріорный характеръ долженъ былъ обнаружиться самъ собою.

Чтобы узнать, есть-ли и какія въ нашемъ разсудкѣ понятія, ему исключительно принадлежащія, по мнѣнію Канта,

*) Kritik d. r. Vernunft. Ed. v. Kirchmann. 1877. p. 18.

нужно изслѣдовать самую дѣятельность этой способности. Эта дѣятельность, какъ извѣстно, состоитъ въ образованіи понятій, сужденій и умозаключеній. Но, разсматривая дѣятельность разсудка при образованіи понятій, мы легко замѣчаемъ, что она совершенно совпадаетъ съ сужденіемъ или, другими словами, что понятіе возможно только при помощи сужденія. Какъ, напримѣръ, мы составляемъ понятіе: *человѣкъ?* Сравнивая представленія того, другаго, третьяго человѣка, мы находимъ нѣкоторые признаки общіе всѣмъ имъ, напримѣръ, что они имѣютъ тѣло, мыслятъ, дѣйствуютъ, живутъ и пр. Соединяя всѣ эти найденные общіе признаки въ единствѣ акта сознанія, мы образуемъ понятіе: человѣкъ. Очевидно, что весь процессъ образованія понятія состоитъ изъ ряда сужденій: тотъ, другой, третій имѣетъ тѣло; тотъ, другой, третій имѣетъ способность мыслить, чувствовать и пр. Точно также происходитъ соединеніе отдѣльныхъ признаковъ чрезъ окончательное сужденіе; существо органическое, мыслящее, чувствующее, дѣйствующее есть человѣкъ. Еще понятнѣе, что процессъ образованія умозаключеній также составляется чрезъ рядъ отдѣльныхъ сужденій въ видѣ посылокъ и заключенія. Итакъ, мы должны остановиться на сужденіи, какъ на первоначальномъ и коренномъ актѣ разсудка.

Отправленія разсудка въ дѣлѣ образованія сужденія также различны, какъ различны роды сужденій, не по ихъ содержанію (потому что это содержаніе дается отвнѣ), но по *формѣ,* которая есть уже собственное дѣло разсудка. Подъ именемъ формы сужденія Кантъ разумѣетъ въ немъ то, чрезъ что оно становится сужденіемъ, а связанныя въ сужденіи представленія составляютъ его *матерію.*

Такъ какъ матерія сужденій не принадлежитъ разсудку, но получается изъ представленій, то для открытія основныхъ началъ дѣятельности разсудка мы должны обратиться только къ формѣ сужденія. Разсматривая форму или самый способъ соединенія понятій въ сужденіе, находимъ, что при всякомъ соединеніи двухъ понятій или понятія и представленія можно спросить: 1) на какое число представленій наше сужденіе простирается? Этимъ мы опредѣляемъ объемъ сужденія, его *количество.* По количеству, какъ извѣстно, сужденія бываютъ или единичныя, или частныя, или всеобщія. Затѣмъ,

2) такъ какъ каждое сужденіе опредѣляетъ, можно-ли разнообразное содержаніе представленій соединить въ единствѣ сознанія или нѣтъ, то отсюда проистекаетъ то, что мы называемъ *качествомъ* сужденія; въ этомъ отношеніи сужденія раздѣляются на утвердительныя, отрицательныя и ограничительныя. Далѣе, 3) при каждомъ сужденіи можно спросить: въ какой мѣрѣ или какимъ способомъ мы допускаемъ соединеніе или несоединеніе представленій въ нашемъ сужденіи, или другими словами: въ какомъ *отношеніи* находятся между собою представленія, которыя составляютъ матерію сужденія? Это даетъ понятіе отношенія сужденій, по которому сужденія бываютъ категорическія, условныя и раздѣлительныя. Наконецъ, 4) можно еще изслѣдовать, въ какомъ отношеніи находится цѣлое сужденіе относительно моей познавательной способности,— т. е. связь многообразнаго въ немъ возможна-ли только или дѣйствительна или необходима? Это даетъ такъ называемую *образность* (модальность) сужденія, по отношенію которой сужденія являются или проблемматическими, или ассерторическими, или аподиктическими.

Итакъ, отвлеченіе въ сужденіи чистой формы его отъ разнообразія содержанія дало намъ двѣнадцать общихъ способовъ исключительно принадлежащихъ разсудку, посредствомъ которыхъ онъ соединяетъ доставляемое ему изъ опыта содержаніе.

Если мы теперь обратимъ вниманіе на эти различные способы сужденія, то найдемъ въ нихъ общія понятія, которыя заключаются въ каждомъ изъ этихъ актовъ разсудка. Такъ, въ каждомъ единичномъ сужденіи какой либо признакъ утверждается или отрицается объ одномъ только предметѣ: въ основѣ дѣятельности разсудка при образованіи единичнаго сужденія лежитъ такимъ образомъ понятіе *единства*. Въ частномъ сужденіи данный признакъ прилагается ко многимъ предметамъ или отрицается отъ нихъ; въ сужденіи всеобщемъ прилагается или не прилагается ко всѣмъ предметамъ; въ основѣ функцій разсудка въ этихъ сужденіяхъ, очевидно, лежатъ понятія: *множественности* и *всеобщности*.

Такимъ же образомъ въ сужденіяхъ качественныхъ: утвердительномъ и отрицательномъ заключаются понятія: *утвержденія* и *отрицанія;* ограничительное сужденіе (открытіе котораго принаддежитъ Канту) даетъ понятіе *ограниченія*.

Въ категорическомъ сужденіи опредѣляется: признакъ, приписываемый предмету, мыслимъ ли, какъ содержащійся въ немъ или нѣтъ? Изъ отправленія разсудка въ этомъ случаѣ происходитъ такимъ образомъ понятіе предмета, содержащаго въ себѣ разные признаки, и понятіе нахожденія въ чемъ нибудь, какъ его часть или признакъ,—т. е. понятіе *субстанціи* и ея *принадлежности* (Inhärenz und Subsistenz). Такъ, напримѣръ, въ сужденіи: человѣкъ мыслитъ, я утверждаю, что въ понятіи — человѣкъ находится признакъ мышленія и наоборотъ, что понятіе—человѣкъ заключаетъ въ себѣ признакъ мышленія, какъ его принадлежность или свойство.

В гипотетическомъ сужденіи утверждается, что два категорическія сужденія такъ между собою относятся, что одно служитъ основаніемъ полагать или не полагать другое. Въ основѣ дѣятельности разсудка въ этого рода сужденіи лежитъ такимъ образомъ понятіе *причинности* и *зависимости*. Въ сужденіи раздѣлительномъ многія категорическія сужденія такъ между собою соединяются, что они составляютъ части цѣлаго и притомъ такъ, что положеніе одного есть отрицаніе всѣхъ остальныхъ. Предметы, которые такъ между собою соединены, что одинъ опредѣляетъ другой и чрезъ это самъ опредѣляется и которые составляютъ части цѣлаго, называются вмѣстѣ существующими и понятіе, которое отсюда проистекаетъ, есть понятіе *совмѣстности* (Gemeinschaft).

Такимъ же образомъ находимъ, что модальныя сужденія даютъ: проблемматическое, — понятіе *возможности* и *невозможности;* ассерторическое,—*бытія* и *небытія;* аподиктическое,—*случайности* и *необходимости*.

Итакъ анализъ сужденія, какъ кореннаго акта мышленія, даетъ намъ двѣнадцать основныхъ понятій разсудка: 1) единства, 2) множественности, 3) всеобщности, 4) утвержденія, 5) отрицанія, 6) ограниченія, 7) субстанціи и принадлежности, 8) причинности и зависимости, 9) совмѣстности, 10) возможности и невозможности, 11) бытія и небытія, 12) случайности и необходимости. Этимъ понятіямъ Кантъ, по примѣру Аристотеля, далъ названіе *категорій* *).

*) Вышеперечисленныя категорическія понятія Кантъ считаетъ основными и первоначальными. Но, кромѣ ихъ, онъ допускаетъ существованіе въ на-

Что всѣ эти и другія, производныя изъ нихъ, понятія не происходятъ изъ опыта, но суть *чистыя*, иначе, апріорныя понятія разсудка, это показываетъ уже самый процессъ мышленія, при помощи котораго они выдѣлены изъ ряда прочихъ, предметныхъ понятій. Ибо, чтобы выдѣлить ихъ изъ конкретныхъ сужденій, мы отбросили всю матерію сужденія, то есть, все, что въ сужденіи есть частнаго, многообразнаго, происходящаго отъ представленій; у насъ осталась только чистая, безпредметная, принадлежащая самому разуму, форма познанія. Кромѣ того, не эмпирическое происхожденіе категорій основывается на всѣхъ тѣхъ же доказательствахъ, которыми подтверждалась апріорность формъ пространства и времени. Главное, что препятствуетъ ихъ опытному происхожденію, — это признаки всеобщности и необходимости, которые существенно имъ принадлежатъ и никакимъ образомъ не могутъ быть даны опытомъ. Чтобы видѣть это, возьмемъ, напримѣръ, такое положеніе: все необходимо имѣетъ причину. Въ этомъ положеніи мы находимъ три категорическія понятія: понятіе всеобщности (все) необходимости (необходимо имѣетъ) и причинности (причину). Но ни одно изъ нихъ не можетъ быть соединено съ другимъ въ сужденіи на основаніи одного только опыта. Такъ, на основаніи опыта мы не можемъ сказать, что *все* имѣетъ причину, но только: предметы, которые мы до сихъ поръ наблюдали, каждый разъ оказывались имѣющими причину своего происхожденія. Опытъ даетъ понятіе только объ извѣстномъ, болѣе или менѣе ограниченномъ числѣ предметовъ, а не о всей безусловной совокупности ихъ или

шемъ разумѣ и многихъ другихъ производныхъ изъ нихъ и имъ подчиненныхъ, хотя въ своей Критикѣ чистаго разума не считаетъ нужнымъ для цѣли ея входить въ спеціальное ихъ изложеніе. Таковы, напримѣръ, понятія: силы, дѣйствія и страданія, которыя могутъ быть выведены изъ категоріи причины; понятія: присутствія и сопротивленія, выводимыя изъ категоріи отношенія; понятія: возникновенія, исчезновенія и измѣненія, выводимыя изъ категоріи модальности (Kritik. d. r. Vernunft, ed. v. Kirchmann. p. 122, 123). Къ числу апріорныхъ понятій относятся также такъ называемыя *рефлективныя* понятія, которыя мы получаемъ изъ анализа связи, какая можетъ имѣть мѣсто между данными представленіями въ нашемъ сужденіи. Таковы понятія: 1) *количества*, или единства и различія; 2) *качества*, или согласія и противорѣчія; 3) *отношенія* или внутренняго и внѣшняго и 4) *образности*, или формы и матеріи.

всецѣлости. Опять, на основаніи опыта мы не можемъ сказать, что все *необходимо* должно имѣть причину; ибо отъ частныхъ, наблюдаемыхъ нами, явленій, мы никакъ не имѣемъ права заключать, что и всѣ явленія необходимо должны имѣть тѣ свойства, какія мы замѣчаемъ въ нѣкоторыхъ. При томъ же, въ каждомъ данномъ случаѣ опытъ говоритъ только, что то или другое въ немъ необходимо должно быть. Точно также не эмпирическаго происхожденія и понятіе причины. Подъ именемъ причины мы разумѣемънѣчто такое, за чѣмъ, когда оно дано или положено, необходимо должно слѣдовать нѣчто другое. Опытъ даетъ понятіе только одно за другимъ слѣдующаго, но взаимное послѣдованіе не составляетъ еще причинной связи между явленіями. Отсюда видно, что понятія всеобщности, необходимости, причины, не суть понятія опытныя, но даны a priori въ нашемъ разсудкѣ. Тоже самое и по тѣмъ же основаніямъ должно быть сказано и о всѣхъ прочихъ категоріяхъ.

Такъ какъ категоріи не происходятъ изъ опыта, а только чувственное воззрѣніе можетъ служить основаніемъ къ признанію реальнаго бытія вещи внѣ насъ, то, очевидно, онѣ суть не что иное, какъ чистыя субъективныя формы нашего разсудка, прилагаемыя къ представленіямъ, чтобы составилось познаніе о нихъ. Отсюда, по опредѣленію Канта, „категорія есть чистое понятіе разсудка, которое потому прилагается къ явленіямъ, что разсудокъ долженъ связывать ихъ по своимъ всеобщимъ законамъ, для произведенія познанія о нихъ“.

Но такое приложеніе категорій къ явленіямъ не можетъ быть непосредственнымъ. Категорія есть нѣчто нечувственное, мыслимое только; разнообразное содержаніе впечатлѣній есть нѣчто чувственное, ощущаемое: мы имѣемъ передъ собою чувственныя ощущенія и чистыя понятія разума; первыя не могутъ быть непосредственно подводимы подъ послѣднія. Такое подведеніе возможно только чрезъ нѣчто третье, что, съ одной стороны, носитъ на себѣ чистый, апріорный характеръ и поэтому можетъ быть соединено съ чистыми понятіями разсудка, съ другой—имѣетъ ближайшее отношеніе къ тому чувственному и многообразному элементу, который находится въ воззрѣніяхъ. Это—третье есть чистое воззрѣніе времени, апріорное по происхожденію, но, какъ воззрѣніе, имѣющее ближай-

шую связь съ чувственнымъ элементомъ познанія. Отсюда открывается возможность разнообразнаго соединенія категорическихъ понятій съ формою времени и подведенія опытнаго матеріала познанія подъ категоріи. Такъ какъ воззрѣніе времени есть такая-же апріорная форма нашего познанія, какъ и формы категорій, то изъ соединенія ихъ возникающіе ряды различныхъ понятій и положеній, также, не зависятъ отъ опыта и составляютъ исключительную принадлежность разума. Систематическое выведеніе ихъ и составляетъ главное содержаніе трансцедентальной аналитики въ Критикѣ чистаго разума Канта. Къ числу ихъ принадлежатъ такія напр. положенія: всѣ предметы суть экстенсивныя величины и могутъ быть до безконечности дѣлимы; всѣ предметы должны быть мыслимы какъ интенсивныя величины, то есть, имѣющими степень; между всѣми предметами должна быть мыслима необходимая связь; при всѣхъ измѣненіяхъ явленій пребываетъ субстанція; для всѣхъ явленій въ формѣ пространства долженъ быть предполагаемъ субстратъ или матерія; всѣ перемѣны происходятъ по закону причинности; вмѣстѣ существующія субстанціи должны находиться въ постоянномъ взаимодѣйствіи и пр.

Всѣ эти и подобныя положенія не происходятъ изъ опыта, такъ какъ проистекаютъ изъ приложенія категорій къ апріорной формѣ чувственнаго познанія,—времени и носятъ на себѣ каждое признаки всеобщности и необходимости, которыхъ не могутъ имѣть положенія эмпирическія; опытъ говоритъ только о томъ, что есть, но не о томъ, что всегда бываетъ и должно быть. Такъ напр. когда мы говоримъ, что всякая вещь можетъ быть до безконечности дѣлима, то, очевидно, говоримъ это a priori; потому что на опытѣ, при всемъ совершенствѣ инструментовъ, скоро приходимъ къ концу физической дѣлимости; но не смотря на это, мы всегда готовы предположить, что дѣленіе могло-бы быть продолжено до безконечности, если-бы мы имѣли тончайшіе инструменты. Точно также, когда мы говоримъ, что въ основѣ физическихъ явленій должна быть субстанція или матерія, или что количество ея въ природѣ не увеличивается и не уменьшается, то опять высказываемъ не опытное положеніе, потому что ни чувствами мы никогда не можемъ воспріять матеріи, ни опытомъ доказать ея существованія.

Всѣ такія положенія суть не что иное, какъ апріорныя правила, которыми разсудокъ руководится при соединеніи разнообразнаго содержанія представленій въ мышленіи, чтобы составилось познаніе; они суть формальные законы познанія предметовъ опыта. Но такъ какъ предметы опыта,—вообще весь міръ, существуютъ для насъ не сами по себѣ, но только какъ феномены въ томъ видѣ, какъ мы познаемъ ихъ, и такъ какъ, кромѣ познаваемаго нами при помощи извѣстныхъ формъ нашего познанія, мы не знаемъ никакого другаго міра, то эти законы познанія могутъ быть въ тоже время названы законами опытными или законами природы. Но законами природы они являются, очевидно, не по ихъ объективному значенію или приложимости къ познанію вещей самихъ по себѣ, но по необходимости ихъ, какъ законовъ нашего познанія. Они относятся только къ явленіямъ, къ нашимъ чувственнымъ воззрѣніямъ, которыя мы силою нашего познающаго разсудка соединяемъ въ единство природы. Мы не знаемъ, выражаютъли они бытіе вещей самихъ по себѣ; мы знаемъ только то, что безъ нихъ невозможно никакое познаніе о природѣ, невозможенъ самый опытъ. Такимъ образомъ всеобщіе законы природы въ дѣйствительности суть не законы природы, а законы нашего познающаго природу разума. „Какъ ни страннымъ это можетъ показаться“ замѣчаетъ Кантъ „но тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что разсудокъ почерпаетъ эти законы (a priori) не изъ природы, но самъ предписываетъ ихъ ей“ *).

*) Prolegomena zu j. k. Metaphisik. Ed. v. Kirchmann. 1876. p. 76. „Верховное законодательство природы должно лежать въ насъ самихъ, т. е. въ нашемъ разсудкѣ и всеобщіе законы его мы должны искать не въ природѣ при помощи опыта, а наоборотъ, природу въ ея общей законосообразности должны выводить изъ условій возможности опыта, которыя заключаются въ нашей чувственности и въ нашемъ разсудкѣ. Потому что, какъ-бы иначе возможно было знать эти законы a priori, когда они составляютъ не правила аналитическаго познанія, а воистинну синтетическое расширеніе его? Такое необходимое согласіе принциповъ возможнаго опыта съ законами возможности явленій природы можетъ быть результатомъ только двухъ причинъ: или эти законы отвлекаются отъ природы посредствомъ опыта, или-же, наоборотъ, природа вытекаетъ изъ законовъ возможности опыта и составляетъ одно съ его всеобщею законосообразностью. Но первое противорѣчитъ себѣ, ибо всеобщіе законы природы могутъ и должны познаваться a priori, т. е. независимо отъ всякаго опыта и полагаются въ основаніи вся-

Но приложеніемъ категорій и основанныхъ на нихъ положеній къ познанію природы не ограничивается значеніе ихъ въ дѣлѣ нашего познанія вообще. „Система категорій", въ томъ видѣ, какъ она представлена у Канта, по его мнѣнію, „дѣлаетъ систематическою и обработку каждаго предмета разумомъ и даетъ указаніе или руководственную нить, какъ и по какимъ пунктамъ должно быть проводимо каждое метафизическое изслѣдованіе, какъ скоро оно хочетъ быть полнымъ, такъ какъ категоріи исчерпываютъ всѣ моменты разсудка, подъ которые только можетъ быть подведено каждое понятіе" *). И, дѣйствительно, самъ Кантъ въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ довольно строго держится системы своихъ категорій. Такъ, напримѣръ, его метафизика природы распадается на четыре части по схемѣ категорій. Первая разсматриваетъ движеніе, какъ чистое количество безъ всякаго отношенія къ качеству движимаго, и называется Форономіею; вторая разсматриваетъ его, какъ качество матеріи подъ именемъ первоначальной движущей силы и поэтому называется Динамикою; третья разсматриваетъ матерію во взаимномъ отношеніи ея силъ и носитъ названіе Механики; четвертая разсматриваетъ движеніе и покой въ отношеніи ихъ къ нашему представленію или по категоріи модальности и носитъ названіе Феноменологіи. Въ Логикѣ онъ разсматриваетъ признаки логическаго совершенства познанія также по категоріямъ; познаніе совершенно, когда по своей количественной сторонѣ имѣетъ всеобщій характеръ, по качеству обладаетъ объективною ясностію, по категоріи отношеній имѣетъ объективную истинность, по своей модальности,—объективную достовѣрность. Въ „Критикѣ способности сужденія" понятія прекраснаго и возвышеннаго, въ „Религіи въ предѣлахъ чистаго разума" понятіе религіи, также, разсматриваются по схемамъ категорій. Извѣстно, что во время процвѣтанія Кантовой философіи стремленіе разсматривать каждый предметъ по категоріямъ доходило иногда до крайности, до своего рода новой схоластики; при разсужденіи о самыхъ обыденныхъ предметахъ проводили

кому эмпирическому употребленію разсудка; итакъ остается лишь принять второе предположеніе". Ib. p. 75.

*) Lib. cit. p. 82.

понятіе по категоріямъ, чтобы придать сочиненію наружный видъ философскаго изслѣдованія.

Въ ученіи Канта о категоріяхъ мы обратимъ вниманіе сначала на систематическое построеніе этихъ понятій, затѣмъ, на его ученіе о происхожденіи и значеніи ихъ въ дѣлѣ нашего познанія.

а) Систематическую конструкцію категорій Кантъ, какъ извѣстно, вмѣняетъ себѣ въ особенную заслугу, говоря, что въ этомъ дѣлѣ во всей предшествовавшей философіи онъ не имѣлъ для себя ничего, кромѣ ученія о категоріяхъ Аристотеля, главный недостатокъ котораго (равно какъ и всѣхъ послѣдующихъ философскихъ изслѣдованій объ этомъ предметѣ) состоялъ въ отсутствіи общаго принципа для ихъ вывода, взаимной связи между ними и точнаго разграниченія понятій главныхъ отъ второстепенныхъ и производныхъ.

Что теорія Канта представляетъ намъ далеко возвышающійся надъ всѣми прежними изслѣдованіями этого рода опытъ устраненія этихъ недостатковъ, что въ его ученіи о категоріяхъ и особенно въ систематическомъ выводѣ изъ нихъ основныхъ положеній естествознанія (аксіомы воззрѣнія, антиципаціи воспріятія, аналогіи опыта, постуляты эмпирическаго мышленія) во всей силѣ выразилось его необычайное глубокомысліе и остроуміе, это, конечно, не подлежитъ спору. Но вполнѣ-ли удовлетворяетъ его конструкція выставленнымъ имъ самимъ требованіямъ относительно истинно философскаго ученія о категоріяхъ, — на этотъ вопросъ едва-ли можно дать утвердительный отвѣтъ.

Идеальная философская теорія категорій, съ чѣмъ согласенъ и Кантъ, требуетъ не только полнаго ихъ исчисленія и систематическаго распредѣленія, но и указанія ихъ взаимной связи и происхожденія. Она требуетъ, чтобы было открыто одно общее и основное начало, изъ котораго развивались-бы категоріи съ логическою необходимостью; философское изложеніе предмета должно показать не только то, что есть въ предметѣ, но и причину, почему оно есть такъ, а не иначе. Но нельзя не замѣтить, что теорія Канта не удовлетворяетъ такому требованію. Онъ открываетъ намъ положительно та-

кія-то и такія категорическія понятія, но не указываетъ ни общаго ихъ начала, ни взаимной связи. Онъ подвергаетъ анализу различныя формы сужденій, частію извѣстныя и до него, хотя и не въ систематическомъ видѣ, частію имъ самимъ открытыя, находитъ въ нихъ тѣ и другія понятія и ставитъ ихъ въ извѣстную систему. Но какое основаніе для такой системы? Почему существуютъ эти именно категоріи, какъ относятся онѣ одна къ другой и въ слѣдствіе какого закона необходимости являются въ нашемъ разсудкѣ? Почему, напримѣръ, за категоріею количества слѣдуетъ категорія качества, за нею—отношенія, модальности, а не наоборотъ и не въ другомъ какомъ либо порядкѣ? На всѣ эти вопросы мы не находимъ отвѣта въ теоріи Канта, а кто не видитъ, что эти вопросы суть существенные въ метафизическомъ изслѣдованіи категорій? Повидимому, почитая категоріи чисто субъективными формами нашего познанія, Кантъ по тому самому не считалъ и возможнымъ опредѣленіе значенія этихъ формъ самихъ по себѣ; признавая ихъ апріорными, необходимыми условіями дѣятельности нашей познавательной силы, самою природою ея, онъ не хотѣлъ задавать себѣ вопроса, почему природа нашего разсудка устроена такъ, а не иначе. „Что касается до особенности (Eigenthümlichkeit) нашего разсудка“, говоритъ онъ, „то на вопросъ, почему чрезъ категоріи и при томъ этого рода и въ такомъ, а не иномъ числѣ ихъ, мы достигаемъ единства воспріятія a priori, также трудно представить основаніе, какъ и на то, почему мы имѣемъ эти, а не другія функціи сужденій, или почему пространство и время суть единственныя формы всякаго возможнаго чувственнаго воззрѣнія“ *). Но при подобномъ взглядѣ на значеніе категорій, Кантъ, самъ того не сознавая, приходитъ къ результатамъ прежней теоріи врожденныхъ идей, которая отказывалась отъ изслѣдованія объ ихъ началѣ и взаимной связи подъ тѣмъ предлогомъ, что онѣ врождены намъ.

Правда, отказываясь объяснить причину разнообразія категорій, Кантъ думаетъ найти объединяющее ихъ начало въ нашемъ самосознаніи. Въ каждомъ познаніи многоразличнаго нашъ духъ сознаетъ тожество своихъ функцій, чрезъ которое

*) Kritik d. r. Vernunft. Ed. v. Kirchmann. 1877. p. 148.

онъ достигаетъ синтеза познаваемаго. Всякое единство и связь въ познаніи предполагаетъ единство сознанія, которое предшествуетъ всѣмъ даннымъ воззрѣнія и которое одно дѣлаетъ возможнымъ опредѣленность нашихъ представленій. Это чистое, первопачальное, неизмѣнное самосознаніе Кантъ называетъ трансцедентальною апперцепціей. Указаніе, какимъ образомъ разнообразное содержаніе представленій подводится подъ это необходимое единство самосознанія посредствомъ синтеза разсудка, при участіи категорій, Кантъ называетъ трансцедентальною дедукціей ихъ. Но на самомъ дѣлѣ здѣсь мы не видимъ никакой дедукціи въ точномъ смыслѣ слова, а только отношеніе нашего самосознанія къ познаваемому; категорическія формы здѣсь не выводятся изъ единства самосознанія, а предполагаются какъ данныя въ разумѣ. Главная цѣль, которую преслѣдуетъ Кантъ въ своемъ ученіи о трансцедентальной дедукціи, состоитъ въ томъ, чтобы отсюда вывести право приложенія категорій къ представленіямъ и къ эмпирическому содержанію нашего познанія. Но не трудно видѣть, что эта цѣль не достигается и не можетъ быть достигнута при помощи такъ называемаго единства воспріятія. Единство сознанія, конечно, есть необходимое условіе для субъективнаго мышленія или, что тоже, для сознательнаго мышленія; но оно нисколько еще не объясняетъ, почему мы основанную на категоріяхъ связь между предметами мыслимыми почитаемъ объективною. Стремленіе къ объединенію нашихъ представленій мы представляемъ какъ необходимость связи, условливаемую самыми предметами, а не нашимъ только сознаніемъ. Въ каждомъ сужденіи единство такъ выражается, какъ будто оно основано на дѣйствительной связи мыслимыхъ предметовъ. Напримѣръ, когда мы высказываемъ сужденіе: прямая линія есть кратчайшій путь между двумя точками, то эта связь двухъ понятій въ единство лежитъ въ самомъ содержаніи этихъ понятій. Трудно представить или объяснить, что это единство отъ того произошло, что *я* мыслящее есть нѣчто единое и что я сознаю себя постоянно пребывающимъ единствомъ. Внутренняя связь двухъ понятій не заботится объ единствѣ съ понимающимъ субъектомъ и о примѣненіи къ нему; она существуетъ сама по себѣ, мыслима она или нѣтъ. Итакъ, синтетическое единство воспріятія, которое, какъ постоянно пребывающее

самосознаніе, сопровождаетъ мыслимую связь предметовъ есть, какъ мы сказали, необходимое условіе для сознательнаго мышленія, но не для предмета мыслимаго и не для отношенія предметовъ, которое выражается въ сужденіи. Самосознаніе въ связи понятій сужденія высказываетъ скорѣе ихъ внутреннее, чѣмъ свое собственное единство. Эта связь есть нѣчто объективное, заключающееся въ самыхъ мыслимыхъ предметахъ, а не въ требованіи субъективнаго единства. Вотъ почему Кантъ, хотя и думалъ указать взаимную связь категорій въ единствѣ самосознанія, какъ его требованіе, но такъ какъ это единство въ сущности не было вѣрнымъ, то онъ и не могъ вывести отсюда необходимости категорій въ ихъ разнообразіи и не могъ объяснить, какъ они вытекаютъ изъ этого единства и почему для мышленія нужны именно тѣ, а не другія категоріи. Субъективное единство рѣшительно не вяжется съ категоріями; онѣ остаются сами по себѣ, какъ самостоятельныя формы, а единство само по себѣ, какъ входящій въ нихъ элементъ, а не какъ ихъ начало. Дѣйствительно, почитая процессъ мышленія, какъ процессъ объединенія разнообразнаго содержанія представленій, только слѣдствіемъ нашего субъективнаго единства самосознанія, мы никакъ не въ состояніи будемъ не только вывести отсюда необходимость тѣхъ или другихъ категорій въ ихъ взаимной связи, но и обратно, понять отношеніе ихъ къ нашему самосознанію.

Итакъ, та система категорій, въ какой онѣ представлены у Канта, вовсе не есть систематическое выраженіе ихъ внутренней связи и происхожденія изъ одного какого либо общаго начала. Эта система есть логическая, т. е. добытая посредствомъ сравненія различныхъ понятій и свода однородныхъ изъ нихъ въ извѣстныя группы, но не генетическая, которая должна показать развитіе ихъ изъ одного общаго принципа въ ихъ взаимной связи. Кантъ думалъ найти такое начало въ единствѣ самосознанія; но это начало стоитъ совершенно отдѣльно отъ категорій, которыя изъ него не могутъ быть выведены, какъ необходимыя его формы, чѣмъ уже и обличается невѣрность этого начала. Если Кантъ въ одномъ мѣстѣ назвалъ таблицу категорій Аристотеля сборникомъ, имѣя въ виду отсутствіе внутренней связи между ними, то такое же названіе можетъ быть отчасти примѣнено и къ его

системѣ категорій, хотя, конечно, его сборникъ несравненно болѣе систематиченъ и правиленъ. Нѣкоторая искусственность въ построеніи категорій объясняетъ и то, почему приложеніе ихъ къ дальнѣйшему развитію философской системы какъ у Канта, такъ и у его послѣдователей, оказалось неудачнымъ и нисколько не могло содѣйствовать къ дѣйствительному уясненію различныхъ философскихъ вопросовъ и къ ихъ рѣшенію. Построеніе философскихъ изслѣдованій по схемѣ категорій, не смотря на внѣшній видъ стройности и правильности, который оно придаетъ имъ, страдаетъ искусственностію и натянутостію, при чемъ категоріи постоянно удаляются отъ своего первоначальнаго значенія, представляя лишь отдаленную аналогію между собою и предметнымъ содержаніемъ.

Но, можетъ быть, не удовлетворяя идеѣ строго философскаго вывода изъ одного начала, Кантово построеніе категорій вполнѣ удовлетворяетъ требованіямъ формальной стройности и логической систематизаціи этихъ понятій, представляя опытъ правильнаго свода ихъ въ извѣстныя группы по ихъ однородности и вывода изъ нихъ категорій второстепенныхъ? Но и въ этомъ отношеніи послѣдующая критика указала много существенныхъ недостатковъ, которые въ самой основѣ подкапываютъ и разрушаютъ все столь искусно построенное зданіе системы категорій.

Кантъ придавалъ очень много значенія тройственному числу сужденій въ каждомъ изъ четырехъ разрядовъ ихъ; и дѣйствительно эта тройственность имѣетъ у него важное значеніе при выводѣ изъ нихъ категорическихъ понятій. Но при болѣе внимательномъ взглядѣ на дѣйствительныя различія логическихъ сужденій, эта правильность оказывается очень сомнительною. Такъ, напримѣръ, по количеству онъ дѣлитъ сужденія на всеобщія, частныя и единичныя. Но новѣйшая логика не безъ основанія оспариваетъ самостоятельное существованіе единичнаго сужденія и считаетъ его по существу тождественнымъ со всеобщимъ на томъ основаніи, что въ немъ, также какъ и во всеобщемъ, сужденіе относится ко *всему* объему подлежащаго (напримѣръ, сравните сужденія: „этотъ человѣкъ смертенъ“ и „всѣ люди смертны“), такъ какъ индивидуальный субъектъ заключается только одинъ во всемъ объемѣ понятія. По качеству Кантъ различаетъ суж-

денія утвердительныя, отрицательныя и ограничительныя. Но противъ сужденія ограничительнаго, введеннаго Кантомъ для пополненія симметріи тройственности сужденій подъ каждою изъ четырехъ рубрикъ ихъ, справедливо замѣчаютъ, что это сужденіе есть не болѣе какъ искусственная форма выраженія, достигнутая посредствомъ логическаго эксперимента,—форма, въ которой отрицаніе выводится изъ его естественной связи со связкою сужденія и насильственно втѣсняется въ сказуемое (напримѣръ: этотъ человѣкъ есть не русскій, вмѣсто того чтобы сказать: этотъ человѣкъ не (есть) русскій. Оно по формѣ утвердительное, но по содержанію отрицательное сужденіе и ни коимъ образомъ не можетъ дать понятія ограниченія, отличнаго отъ отрицанія. Въ сужденіяхъ отношенія выводъ понятія совмѣстности или взаимодѣйствія изъ формы раздѣлительнаго сужденія также представляется совершенно произвольнымъ. Раздѣлительное сужденіе разлагаетъ родовое понятіе на его виды, посредствомъ приложенія къ каждому изъ нихъ специфическаго отличія; эти видовыя понятія, посредствомъ единства понятія роднаго, конечно, связываются между собою какъ совмѣстныя. Но эта совмѣстность нисколько не даетъ еще понятія взаимодѣйствія. Такое взаимодѣйствіе, напротивъ, мыслимо только тогда, когда какіе либо виды извѣстнаго рода станемъ представлять себѣ независимыми и самостоятельно другъ другу противостоящими. Притомъ же, взаимодѣйствіе вовсе не требуетъ, чтобы всѣ данные виды извѣстнаго рода мыслимы были въ совокупности, оно даже предполагаетъ противное. Въ сужденіяхъ модальныхъ особенно кидается въ глаза то, что здѣсь понятія бытія и небытія представляются очень сходными съ понятіями реальности и отрицанія, выведенными уже изъ сужденій качественныхъ (положительнаго и отрицательнаго). Повидимому, эти понятія такъ однородны, что не было никакой нужды одни изъ нихъ выводить изъ сужденій качества, другія изъ сужденій модальности. Если-бы, по примѣру нѣкоторыхъ, мы захотѣли объяснять это тѣмъ, что реальность и отрицаніе имѣютъ отношеніе только къ содержанію мышленія, а бытіе и небытіе, напротивъ, къ внѣ насъ лежащей дѣйствительности, то при такомъ взглядѣ двѣ первыя категоріи получили бы субъективное, двѣ послѣднія — исключительно

объективное значеніе; первыя были-бы только категоріями мышленія, послѣднія—бытія. Но такое различеніе совершенно противорѣчило-бы основному воззрѣнію Канта на категоріи, который считалъ всѣ ихъ только субъективными формами мышленія и рѣшительно утверждалъ, что онѣ только въ мышленіи прилагаются къ предметамъ опыта, но не принадлежатъ имъ самимъ по себѣ *).

Если высказанныя нами замѣчанія противъ системы построенія категорій Канта вѣрны, то вся симметрія этого построенія рушится и вмѣстѣ съ тѣмъ открывается, что оно есть болѣе искусственное, чѣмъ основанное на существѣ самаго дѣла. Такую же точно искусственность представляетъ и много цѣнимый Кантомъ выводъ третьихъ категорій именно изъ двухъ первыхъ въ каждомъ изъ четырехъ разрядовъ ихъ. Всеобщность, напримѣръ, у него есть не что иное, какъ соединеніе единичности и множественности въ единство понятія; ограниченіе не что иное, какъ реальность соединенная съ отрицаніемъ; взаимодѣйствіе есть причинность во взаимномъ опредѣленіи двухъ субстанцій; наконецъ необходимость есть бытіе, соединенное съ невозможностію небытія. Но если-бы это было такъ, если-бы категоріи всеобщности, ограниченія, взаимодѣйствія и необходимости были только результатомъ соединенія двухъ первыхъ, то онѣ не должны-бы и причисляться къ разряду первоначальныхъ понятій разсудка, ихъ нужно бы отнести къ числу понятій производныхъ (предикабилій Канта), что значительно сократило-бы число первыхъ. Чтобы спасти ихъ коренной и первоначальный характеръ, Кантъ напрасно ссылается на то, что „связь первыхъ и вторыхъ категорій, чтобы произвести третье понятіе, требуетъ особеннаго акта мышленія“, потому что такой же актъ требуется и для вывода каждаго изъ производныхъ понятій. Не говоримъ о томъ, что самый выводъ третьихъ понятій страдаетъ большими натяжками и никакъ не можетъ быть признанъ правильнымъ. Всеобщность, напримѣръ, по мнѣнію Канта, есть соединеніе единичности и множественно-

*) О другихъ недостаткахъ Кантовой систематики категорій см. Тренделенбурга: Logische Untersuchungen. 1840 p. 295, 309, 310 и др. Ульрици: Logik: 164 et sq. Caius: Antibarbarus logicus. 41—44.

сти въ единствѣ понятія; но здѣсь Кантъ, производя категорію всеобщности, вноситъ новое понятіе: единство, которое вовсе не тождественно съ понятіемъ единичности, какъ вида количества; единичность и множественность не даютъ еще идеи единства многообразнаго или всеобщности. Еще труднѣе вывести изъ понятій возможности и дѣйствительности понятіе необходимости. Да и вообще можно сказать, что всѣ третьи категоріи Канта столько же могутъ быть производными, сколько и первоначальными двухъ первыхъ.

Такимъ образомъ система категорій Канта, не будучи генетическимъ выводомъ ихъ изъ одного принципа, въ тоже время не можетъ быть признана удовлетворительною со стороны логической строгости и стройности. А съ разрушеніемъ ея естественно падаетъ и вся дальнѣйшая, строго основанная на ней, дедукція первоначальныхъ, апріорныхъ положеній нашего разума *).

б) Теперь отъ замѣчаній, касающихся построенія категорій, перейдемъ къ тѣмъ выводамъ, которые Кантъ, на осно-

---

*) Неудача Кантовой систематики категорій и построенныхъ на ней основоположеній чистаго разума признается въ настоящее время даже философами, которые въ извѣстномъ отношеніи могутъ быть названы его прямыми преемниками и послѣдователями,—разумѣемъ Новокантіанцевъ. Трудно отозваться о ней рѣзче, чѣмъ то дѣлаетъ Ланге въ своей исторіи матеріализма. „Мысль Канта, съ несомнѣнностію вывести всѣ апріорные элементы нашего мышленія изъ одного начала, есть самая слабая сторона его теоретической философіи. Если же онъ думалъ, что именно принимаясь за эту задачу онъ выступаетъ реформаторомъ философіи, то мы не должны забывать, что очарованію такого намѣренія трудно противостать... Его „выводъ изъ одного начала“, вообще очень искусительное предпріятіе, въ сущности состоялъ въ томъ, что онъ провелъ пять продольныхъ и четыре поперечныя черты и наполнилъ образовавшіяся пустыя клѣтки различными понятіями; между тѣмъ очевидно, что, напримѣръ, понятія возможности и необходимости составляютъ одну первоначальную форму, изъ которой каждое понятіе образуется чрезъ приложеніе отрицанія. Въ сравненіи съ Кантовымъ, чисто эмпирическое выведеніе категорій у Аристотеля въ сущности было гораздо лучше, потому что оно по крайней мѣрѣ не вело къ столь опаснымъ самообольщеніямъ ... Причину такой неудачи Канта Ланге находитъ въ преувеличенномъ уваженіи его къ прежней эмпирической психологіи и школьной логикѣ. „И чѣмъ дальше шелъ онъ въ приложеніи своихъ категорій къ ихъ частнымъ выводамъ, тѣмъ болѣе терялась подъ нимъ здравая почва его критики и онъ удалялся въ сомнительную область созданій изъ ничего и мышленій спекуляціи“ Geschichte d. Materialismus. 1874. B. 2 p. 51. 25.

ваніи своего анализа сужденія, дѣлаетъ о значеніи ихъ въ нашемъ познаніи. По его мнѣнію, категоріи суть ни прямо изъ опыта, ни путемъ отвлеченія отъ данныхъ опыта не происходящія, слѣдовательно, апріорныя понятія разсудка. Отсюда слѣдуетъ, что имъ нѣтъ ничего соотвѣтствующаго въ дѣйствительности, въ самыхъ познаваемыхъ предметахъ, потому что источникъ ихъ не въ воспріятіяхъ чувствъ, которыя даютъ эмпирическій матеріалъ нашего познанія, но въ нашемъ разумѣ. Какъ апріорныя и предшествующія опыту условія опытнаго познанія, категоріи не могутъ быть отраженіемъ въ нашемъ духѣ какихъ либо свойствъ внѣшней дѣйствительности. Мы не знаемъ вещей самихъ по себѣ, которыя могутъ имѣть свои законы бытія, намъ неизвѣстные; мы знаемъ только явленія, а явленія имѣютъ реальность только въ отношеніи къ ощущающему субъекту, слѣдовательно, и законы ихъ, вытекающіе изъ чистыхъ понятій разсудка, существуютъ только для мыслящаго субъекта.

Въ этомъ ученіи о значеніи категорій нужно различить: 1) основное положеніе; 2) слѣдствіе или заключеніе, которое отсюда выводится. Основное положеніе то, что категоріи суть не происходящія изъ опыта или апріорныя понятія разсудка. Слѣдствіе, отсюда выводимое, то, что, не происходя изъ опыта, онѣ eo ipso не имѣютъ и реальнаго значенія въ предметахъ опыта, нами познаваемыхъ.

Первое положеніе имѣетъ ближайшее отношеніе къ вопросу о происхожденіи нашихъ познаній вообще. Послѣ сказаннаго нами о сенсуалистической теоріи познанія въ примѣненіи ея къ объясненію происхожденія общихъ и категорическихъ понятій, равно какъ и основанныхъ на идеѣ пространства и времени понятій математическихъ, намъ нѣтъ нужды входить въ новое разъясненіе того, почему мы здѣсь совершенно согласны съ Кантомъ и видимъ въ его ученіи о происхожденіи категорій и производныхъ изъ нихъ основоположеній нашего знанія вполнѣ основательную защиту самостоятельности нашего разума и независимости отъ опыта основныхъ началъ нашего раціональнаго познанія. Преимущество его предъ прежними философами, отстаивавшими эту самостоятельность, состоитъ въ томъ, что онъ не остановился на одномъ внѣшнемъ признакѣ апріорности извѣстныхъ понятій,—

согласно-ли признаніе ихъ всѣми людьми (признакѣ, который какъ мы видѣли, всегда давалъ мѣсто сильной полемикѣ со стороны эмпириковъ), но прямо указалъ на внутреннія, существенныя свойства этихъ понятій: всеобщность и необходимость и на невозможность объяснить эти свойства изъ опыта.

Чтобы въ самомъ корнѣ подорвать значеніе доказательствъ Канта въ пользу апріорнаго происхожденія категорій, для новѣйшихъ эмпириковъ оставалось одно средство, — отвергнуть состоятельность тѣхъ самыхъ понятій, которыя у него служатъ несомнѣннымъ критеріемъ апріорности,—всеобщности и необходимости. Дѣйствительно, по мнѣнію новѣйшихъ эмпириковъ, называющихъ себя реалистами (напримѣръ, Баумана, Геринга, Кирхмана), такъ называемое всеобщее и необходимое на самомъ дѣлѣ не существуетъ; всеобщее есть тоже, что очень многое; необходимое тоже, что постоянно или очень часто повторяющееся. Понимаемыя такимъ образомъ эти понятія, очевидно, могутъ быть чисто эмпирическаго происхожденія, такъ какъ, замѣчая на опытѣ, что *очень многіе*, напримѣръ, предметы имѣютъ такія-то свойства, мы считаемъ себя вправѣ замѣнить это выраженіе словомъ: *всѣ*. Точно также замѣчая, что извѣстныя явленія постоянно, сколько то доступно нашему наблюденію, находятся въ извѣстной связи и происходятъ послѣ другихъ явленій, мы говоримъ, что они *необходимо* такъ существуютъ или такъ происходятъ *). Но какъ скоро это признано, то нѣтъ никакой нужды и тѣ понятія, которыя мы мыслимъ съ признаками всеобщности или необходимости, считать апріорными, еще менѣе, нужды считать апріорными и всѣ дальнѣйшія, производныя изъ этихъ понятій положенія, на выводъ которыхъ Кантъ положилъ столько труда. Здѣсь опытное происхожденіе ихъ выступаетъ тѣмъ яснѣе, чѣмъ ближе эти положенія къ дѣйствительности.

*) „Всеобщность и необходимость, которыя мыслятся вмѣстѣ съ извѣстными представленіями, не сообщаютъ этимъ представленіямъ никакихъ особенныхъ достоинствъ, сравнительно съ прочими представленіями. Всеобщность есть не что иное, какъ болѣе или менѣе обширная фактичность (Thatsächlichkeit). Наша всеобщность значитъ не что иное какъ то, что сколько мы ни представляемъ, находимъ такіе-то факты". Необходимость есть только другая форма такой же всеобщности. Göring, System der krit. Philosophie. 1874. 1. p. 235 et sq.

Такъ называемые законы природы, которые Кантъ считаетъ апріорными, очевидно эмпирическаго происхожденія. Прежде всего, они не суть *необходимые* законы и не носятъ, поэтому, того признака, который, по Канту, служитъ рѣшительнымъ признакомъ апріорности. Нѣтъ, напримѣръ, никакой необходимости, чтобы матерія слѣдовала закону тяготѣнія; матерія могла-бы и вовсе не имѣть никакой силы притяженія или имѣть ее подъ другими условіями; точно также могло-бы быть и то, что теплота не расширяла-бы тѣлъ. Мы можемъ сказать только, что такой-то законъ фактически существуетъ, что сила природы дѣйствуетъ такимъ-то образомъ, но никакое чистое естествознаніе не учитъ, что онъ долженъ дѣйствовать именно такъ. Мнимая необходимость здѣсь вовсе не принадлежитъ законамъ природы самимъ по себѣ, но только логическимъ выводамъ изъ нихъ и примѣненіямъ къ частнымъ случаямъ, то-есть, когда, напримѣръ, есть сила тяготѣнія, то мы *необходимо* должны признать, что ей подчинены такіе-то и такіе предметы. Притомъ, эмпирическое происхожденіе законовъ природы доказывается и тѣмъ, что они узнаются не a priori, а путемъ опыта и наблюденія. Если-же Кантъ нѣкоторые изъ нихъ счелъ апріорными, то онъ былъ введенъ въ заблужденіе ихъ болѣе абстрактнымъ характеромъ, который вовсе не исключаетъ ихъ эмпирическаго происхожденія, какъ вывода изъ болѣе конкретныхъ законовъ *).

Но сколько нибудь внимательнаго анализа содержанія и смысла Кантовскихъ категорій и апріорныхъ положеній достаточно, чтобы видѣть полную несостоятельность представленныхъ нами возраженій эмпириковъ. Слишкомъ уже легкомысленнымъ мы должны считать Канта, если онъ при своемъ геніальномъ умѣ не догадался о столь простомъ открытіи эмпириковъ, что *все* значитъ тоже, что очень многое, а *необходимое*—тоже, что постоянно или очень часто повторяющееся. Съ такимъ смѣшеніемъ понятій онъ былъ знакомъ еще у Юма въ его ученіи о категоріи причины и недостатки этого ученія именно и вызвали его Критику чистаго разума. Уже тотъ простой фактъ, что въ нашемъ языкѣ существуютъ слова, а въ философіи понятія, отличающія многое отъ всеобщаго,

*) Kirchmann, Erläuterungen zu Kant's Prolegomena. 1873, p. 37.

постоянное отъ необходимаго, долженъ бы навести эмпириковъ на мысль, что смыслъ этихъ понятій по существу различенъ. Ихъ, повидимому, сбиваетъ здѣсь то обстоятельство, что отъ очень многаго мы часто умозаключаемъ ко всему, отъ частныхъ фактовъ ко всѣмъ (въ индукціи), отъ очень частаго повторенія даннаго явленія къ необходимому закону, какъ причинѣ его повторяемости. Но уже то одно, что здѣсь мы именно *умозаключаемъ* отъ частныхъ фактовъ къ общему, отъ болѣе или менѣе постояннаго къ необходимому, показываетъ, что это общее и необходимое не дано въ частномъ, какъ таковомъ, и существенно отъ него отлично. Иначе, мы всегда оставались-бы при простыхъ фактахъ и не имѣли-бы побужденія отъ частнаго извѣстнаго идти къ общему и необходимому неизвѣстному. Но такое движеніе (въ которомъ и состоитъ вся сущность научнаго познанія природы) возможно только при предположеніи, что въ насъ есть независимыя отъ опыта и ему предшествующія понятія всеобщности и необходимости, которыя и побуждаютъ насъ не довольствоваться частнымъ и случайнымъ, о которомъ только и можетъ дать представленіе непосредственный опытъ, а стремиться къ открытію не даннаго въ немъ всеобщаго и необходимаго.

Что касается до ученія Канта объ апріорномъ происхожденіи различнаго рода категорическихъ положеній, названныхъ имъ законами опытнаго познанія, и, согласно съ его общимъ взглядомъ на сущность этого познанія, законами природы, то вся критика этого ученія, со стороны новѣйшихъ эмпириковъ, основана на рѣшительномъ, вольномъ или невольномъ недоразумѣніи. Что въ самомъ выводѣ этихъ законовъ, особенно же въ пониманіи ихъ значенія, могутъ быть указаны существенные недостатки, это, конечно, безспорно, — и въ чемъ состоитъ главный недостатокъ, сейчасъ укажемъ. Но самая мысль его о возможности образованія изъ категорическихъ понятій нѣкоторыхъ общихъ раціональныхъ положеній и истинъ, относящихся къ эмпирическому знанію, также какъ и къ раціональному, сама по себѣ вѣрна. Возражать противъ этой мысли тѣмъ, что познаніе о фактическихъ законахъ природы (напримѣръ о законѣ тяготѣнія или расширенія тѣла отъ теплоты) мы пріобрѣтаемъ путемъ опыта, что эти законы не могутъ быть абсолютно необходимыми и потому не могутъ

и происходить изъ чистаго разума, значитъ, совершенно забывать, что не объ этихъ законахъ идетъ рѣчь у Канта и что онъ не разъ со всею ясностію отличаетъ эмпирическіе законы природы отъ установленныхъ имъ раціональныхъ законовъ ея познанія *); такъ, напримѣръ, въ своей метафизикѣ естествознанія онъ прямо говоритъ, что законы химическаго сродства не могутъ быть выведены a priori и проч. Ни Кантъ, ни другіе защитники самостоятельности раціональнаго познанія, за исключеніемъ крайнихъ идеалистовъ, никогда не думали выводить эмпирическіе законы явленій изъ чистаго разума. Поэтому, выставляя на видъ эти законы и эмпирическое ихъ происхожденіе, эмпирики, очевидно, нисколько не опровергаютъ этимъ возможности нѣкоторыхъ общихъ апріорныхъ положеній, которыя имѣютъ всеобщее и необходимое приложеніе не къ тому или другому только классу явленій, но ко всей совокупности внѣшняго бытія. Иное дѣло, если-бы они доказали дѣйствительное опытное происхожденіе всѣхъ или нѣкоторыхъ положеній, выставленныхъ Кантомъ; но мы уже видѣли неудачу подобныхъ попытокъ въ объясненіи такого рода положеній: всякое дѣйствіе имѣетъ причину; всякое явленіе предполагаетъ сущность. Такого-же неуспѣха мы съ полнымъ правомъ могли-бы ожидать и отъ попытокъ объясненія эмпирическаго происхожденія другихъ подобнаго рода положеній. Возьмемъ, напримѣръ, повидимому очень близкое къ опыту и уже приведенное нами положеніе: всякая пространственная величина до безконечности дѣлима. Можно-ли доказать истину этого положенія при помощи опыта? Очевидно, нѣтъ, уже потому самому, что мы не имѣемъ ни времени, ни средствъ продолжить дѣленіе до безконечности и убѣдиться, дѣйствительно-ли предметы безконечно дѣлимы или нѣтъ. Если-бы мы даже дошли до фактически недѣлимаго (атомы), то и тогда, вопреки эмпирической очевидности, мы никакъ не могли-бы отрѣшиться отъ мысли, что эта недѣлимость зависитъ только или отъ невозможности *для насъ* произвести дальнѣйшее дѣленіе или отъ того, что какая-то внѣшняя сила сдерживаетъ это дѣленіе, но что на самомъ дѣлѣ, по существу, все пространствен-

*) Напримѣръ см. его Prolegomena zu e. jed. k. Metaphysik. Ed. Kirchmann. 1876, p. 76.

ное должно быть до безконечности дѣлимо. Очевидно, къ подобной мысли вынуждаетъ насъ не опытъ, а необходимость мысли.

Выдѣлить и строго отграничить дѣйствительно апріорныя положенія, имѣющія приложеніе къ познанію природы (раціональные законы Канта), отъ эмпирическихъ есть, конечно, дѣло раціональнаго естествознанія и метафизическаго ученія о природѣ и Канту принадлежитъ первый замѣчательный починъ въ этомъ дѣлѣ. Но смѣшивать эти законы въ одно и отъ эмпирическаго происхожденія послѣднихъ заключать къ такому-же происхожденію первыхъ, какъ дѣлаютъ эмпирики, значитъ, допускать крайне нелогическое смѣшеніе разнородныхъ понятій. Поводомъ къ такому смѣшенію для нихъ, конечно, можетъ служить то, что и раціональные законы природы имѣютъ приложеніе къ опыту и оправдываются имъ. Но заключать отсюда и справедливо (какъ увидимъ) можно только о несостоятельности Кантова ученія о чисто субъективномъ значеніи нашего познанія, въ частности, познанія о природѣ, но никакъ не къ первоначальному происхожденію этихъ законовъ изъ опыта. Опытъ и наблюденіе только поддерживаютъ существованіе этихъ законовъ внѣ нашего разума и тѣмъ гарантируютъ ихъ реальную истину, но нисколько не свидѣтельствуютъ о происхожденіи ихъ отъ опыта, точно также какъ то явленіе, что наши математическія вычисленія оправдываются на опытѣ, не говоритъ противъ раціональнаго происхожденія основоположеній математики.

в) Итакъ, несмотря на возраженія эмпириковъ, мы имѣемъ полное право согласиться съ тѣмъ положеніемъ Канта, что категоріи суть апріорныя, не происходящія изъ опыта, понятія нашего разсудка. Теперь, слѣдуетъ ли отсюда то заключеніе, которое выводитъ Кантъ, именно, что категоріи не болѣе какъ субъективныя формы нашего разсудочнаго познанія, которымъ ничего въ дѣйствительности не соотвѣтствуетъ? Слѣдуетъ-ли, что тѣ, основанныя на категоріяхъ, положенія, которыя служатъ принципами познанія природы, аксіомами естествознанія, имѣютъ лишь субъективно формальное значеніе и что, поэтому, вся природа, какъ законосообразное цѣлое, есть не что иное, какъ систематизированная нами совокупность феноменовъ, а не отраженіе дѣйствительнаго бытія ея въ нашемъ познаніи?

Прежде всего, замѣтимъ, что въ самой теоріи Канта, строго говоря, нѣтъ еще основанія къ такому выводу, который все наше познаніе о природѣ грозитъ обратить въ субъективную фикцію. Результатъ изслѣдованій Канта собственно только тотъ, что мы не знаемъ и знать не можемъ, соотвѣтствуетъ-ли дѣйствительность нашимъ понятіямъ о ней, въ частности, соотвѣтствуетъ ли категорическимъ понятіямъ и положеніямъ что-либо реальное внѣ насъ. Очень можетъ быть, говоритъ онъ, что вещи имѣютъ свои законы бытія, отличные отъ тѣхъ законовъ, которые налагаетъ на феномены нашъ познающій субъектъ.

Этимъ заключеніемъ, повидимому, не отвергается и другая возможность, именно,— очень можетъ быть и то, что законы, налагаемые на феномены нашимъ познающимъ *я*, сходятся съ дѣйствительными законами бытія вещей самихъ по себѣ. Эта возможность столько-же возможна, такъ сказать, какъ и первая. Но Кантъ, какъ оказывается, и не останавливается даже на этой второй возможности; онъ и не заботится о томъ, чтобы изслѣдовать, какая изъ нихъ болѣе мыслима и вѣроятна. Эту послѣднюю возможность, которую ни сколько не исключаетъ его теорія познанія, онъ оставляетъ въ сторонѣ и останавливается лишь на первой. Этого мало; другая возможность, именно, что законы вещей самихъ по себѣ могутъ быть совершенно иными чѣмъ тѣ, которые нашъ разумъ налагаетъ на природу, незамѣтно переходитъ въ полную увѣренность въ томъ, и общимъ заключеніемъ его изслѣдованій о категоріяхъ оказывается то, что наше познаніе несоотвѣтствуетъ дѣйствительности, субъективно въ точномъ смыслѣ слова, что категоріи и положенія, на нихъ основанныя, не имѣютъ никакого другаго значенія, кромѣ формальнаго.

Но такое заключеніе мало того, что показываетъ пристрастное склоненіе вѣсовъ критической философіи на одну сторону, оно противорѣчитъ принципу самой этой философіи. Если мы не знаемъ вещей самихъ по себѣ и законовъ ихъ, то какое право мы имѣемъ говорить, будто эти законы не согласны съ тѣми, которые налагаетъ на внѣшній міръ нашъ разумъ? Не смотря на то, что мы познаемъ предметы по законамъ нашего разума, очень возможно, что познаніе, такимъ образомъ пріобрѣтенное, будетъ сотвѣтствовать дѣствительности

и что наше представленіе о природѣ будетъ не только субъективнымъ произведеніемъ нашей мысли, но и отображеніемъ дѣйствительной природы и ея реальныхъ законовъ,

Но эта возможность, допускаемая теоріею Канта, хотя игнорируемая затѣмъ, не есть только отвлеченная возможность, равноправная съ первою, къ которой пристрастно склоняется Кантъ. Она имѣетъ за себя данныя, которыя превращаютъ ее въ рѣшительную увѣренность въ объективной истинѣ нашего раціональнаго познанія.

Въ ея пользу говоритъ уже всеобщее и неискоренимое наше убѣжденіе въ объективности нашего, основаннаго на законахъ разума, понятія о природѣ и ея явленіяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, предположимъ, согласно съ Кантомъ, что одинаково возможно какъ то, что вещи сами по себѣ существуютъ согласно съ законами разума, такъ и то, что они существуютъ по своимъ законамъ, намъ неизвѣстнымъ. Почему мы необходимо предполагаемъ первое, а не послѣднее, вѣримъ въ объективность познаваемаго нами міра? Такая необходимость не можетъ заключаться въ самомъ нашемъ мышленіи, такъ какъ оно, по мнѣнію Канта, съ одинаковымъ правомъ можетъ предполагать и то и другое, даже скорѣе ведетъ къ предположенію о субъективности нашего познанія. Слѣдовательно, эта необходимость можетъ быть только внѣшнею необходимостью, принудительностію для мышленія, зависящею отъ того, что вещи и на самомъ дѣлѣ таковы, какъ познаются нами по категоріямъ нашего мышленія и невольно заставляютъ насъ находить въ нихъ тѣ-же категорическія свойства, которыя мы находимъ и въ нашемъ разумѣ.

Эта принудительность такъ велика и настоятельна, что самъ Кантъ невольно подчиняется ей и, вслѣдствіе этого, допускаетъ противорѣчія въ свое собственное ученіе о значеніи категорій, разрушающія его.

Въ самомъ дѣлѣ, характеристическая черта субъективнаго идеализма Канта, отличающая его, съ одной стороны, отъ эмпиризма, съ другой, отъ идеализма абсолютнаго, та, что онъ, кромѣ апріорныхъ формъ нашего познанія, признаетъ независимое отъ насъ существованіе чувственнаго матеріала нашего познанія, который является въ видѣ разнообразнаго содержанія, даннаго въ ощущеніяхъ; источникомъ этихъ ощущеній

служатъ неизвѣстныя намъ вещи сами по себѣ. Но въ такомъ признаніи заключается полное противорѣчіе его ученію о субъективномъ значеніи категорій, такъ какъ оказывается, что категорическія опредѣленія переносятся имъ самимъ на такого рода бытіе, которое вовсе не подчинено законамъ разума.

Кантъ самъ называетъ ту необходимую для мышленія матерію, которая получается, независимо отъ самаго мыслящаго субъекта, отвнѣ, „*многоразличнымъ*“, тѣмъ, что объединяется разумомъ посредствомъ различныхъ, принадлежащихъ ему формъ познанія. Но говоря это, онъ, очевидно, долженъ считать реальнымъ опредѣленіемъ внѣшняго бытія категоріи: множества (количества) и различія. Затѣмъ многоразличное не есть только существующее одно подлѣ другаго, но отличающееся одно отъ другаго по своимъ качествамъ; самъ Кантъ чувственныя ощущенія признаетъ качественно различными, по различію нашихъ чувствъ; итакъ, мы должны приписать реальное значеніе категоріи качества. Наконецъ, это качественно и количественно многоразличное находится въ извѣстномъ отношеніи какъ между собою, такъ и къ познающему субъекту,—въ отношеніи взаимодѣйствія. Итакъ, допуская многоразличное, какъ реально сущее, какъ основу субъективныхъ состояній нашего духа, мы должны допустить, что оно опредѣляется почти всѣми категоріями Канта. — Далѣе, допуская существованіе вещи самой по себѣ, какъ основы многоразличія впечатлѣній, Кантъ признаетъ, что она производитъ извѣстнаго рода впечатлѣнія на наши чувства, результатомъ которыхъ въ соединеніи съ нашими познавательными формами и бываетъ наше субъективное представленіе о ней. Но строго держась его теоріи, мы не имѣемъ права сказать о вещи самой по себѣ, что она производитъ на насъ *дѣйствіе* или служитъ *причиною* впечатлѣнія, потому что категорія причины и дѣйствія можетъ быть прилагаема только къ бытію феноменальному, т. е. къ нашимъ представленіямъ о вещахъ, а не вещи самой по себѣ. Одно изъ двухъ: или категорія причины и дѣйствія есть дѣйствительно одна изъ субъективныхъ формъ нашего познанія, но въ такомъ случаѣ мы не имѣемъ права говорить о вещи самой по себѣ, какъ о дѣйствительной причинѣ производимаго ею въ насъ дѣйствія,—разнообразія внѣшнихъ ощущеній; вещь сама по

себѣ — понятіе ни чѣмъ не оправдываемое съ точки зрѣнія критической философіи и мы послѣдовательно должны придти къ чистому идеализму Фихте. Или—вещь сама по себѣ дѣйствительно существуетъ и служитъ причиною извѣстныхъ ощущеній, производитъ на насъ извѣстное дѣйствіе, но въ такомъ случаѣ категоріи причины и дѣйствія имѣютъ не только субъективное значеніе въ насъ, но и объективное внѣ насъ. Но всего страннѣе то, что въ группу категорическихъ понятій Кантъ вводитъ понятія бытія и небытія; но такія понятія, по его ученію, суть только субъективныя формы нашего познанія, не имѣющія реальности. Не смотря на это, онъ признаетъ однако-же *бытіе* вещи самой по себѣ какъ реальное бытіе самаго нашего *я*, по крайней мѣрѣ, бытіе формъ познанія и категорій, какъ чего-то отличнаго отъ простаго феномена. Слѣдовательно, категорія бытія не есть только формальное понятіе, но выражаетъ нѣкоторую дѣйствительность, отличную отъ познанія. Въ противномъ случаѣ мы на самомъ дѣлѣ не должны-бы допускать никакого бытія, видѣть вездѣ одинъ миражъ феноменовъ, неизвѣстно кому и отъ чего являющихся, такъ какъ самое понятіе бытія въ сущности есть только субъективное представленіе. Но въ такомъ случаѣ мы попадаемъ въ бездну безвыходнаго скептицизма или крайняго идеализма.

Но, если скептицизмъ и идеализмъ были-бы дурными средствами, чтобы избѣжать логическихъ противорѣчій, заключающихся въ Кантовой теоріи категорій, то самымъ правильнымъ выходомъ изъ затрудненія—согласить существованіе независимаго отъ насъ бытія съ возможностью познанія его по началамъ нашего разума можетъ быть только признаніе, что между тѣмъ и другимъ есть общія и объединяющія ихъ связи, которыми и служатъ категоріи, служащія реальными опредѣленіями какъ бытія, такъ и познанія. Что эта основанная на категоріяхъ связь не есть мнимая и нами только создаваемая и отъ насъ налагаемая на предметы, доказательствомъ тому служитъ совпаденіе понятій о бытіи, образуемыхъ нашимъ разумомъ независимо отъ опыта, съ дѣйствительнымъ бытіемъ и оправданіе ихъ на опытѣ. Правда, опытъ не можетъ дать намъ прямаго положительнаго доказательства истины основанныхъ на категоріяхъ понятій и положеній, такъ какъ они

имѣютъ характеръ всеобщности и необходимости,—свойства, которыя не могутъ быть провѣрены опытомъ, предѣлы котораго ограничены познаніемъ частнаго и случайнаго. Но онъ подтверждаетъ истину ихъ путемъ отрицательнымъ, удостовѣряя, что и на самомъ дѣлѣ нѣтъ ни одного случая, факта, который-бы не подходилъ подъ эти понятія и законы разума или нарушалъ ихъ. Напримѣръ, опытъ не можетъ прямо подтвердить, что *всякое* дѣйствіе имѣетъ причину, или что *всякая* величина до безконечности дѣлима, ему недоступны всѣ дѣйствія и всѣ величины въ абсолютномъ смыслѣ; но онъ подтверждаетъ истину этихъ положеній безусловно для каждаго на опытѣ встрѣчающагося предмета или явленія. Точно также опытъ подтверждаетъ и истину болѣе спеціальныхъ законовъ природы, познаніе которыхъ совершается не иначе, какъ путемъ употребленія и приложенія въ нашемъ познаніи природы общихъ категорическихъ понятій и положеній. Такъ, напримѣръ, основанныя на анализѣ количественныхъ отношеній астрономическія вычисленія оправдываются на дѣлѣ съ математическою точностью, напримѣръ, вычисленіе о днѣ и часѣ солнечныхъ и лунныхъ затмѣній; мысленно начертанныя на основаніи законовъ механическаго движенія машины и на дѣлѣ производятъ тѣ именно дѣйствія, которыя раціонально предначертаны нами.

Но подобнаго рода факты совпаденія законовъ раціональнаго познанія съ эмпирическими и подтвержденіе послѣднихъ первыми совершенно необъяснимы съ точки зрѣнія субъективнаго идеализма. Самый фактъ совпаденія предполагаетъ реальное существованіе категорическихъ опредѣленій не только въ насъ, но и внѣ насъ, потому что только въ такомъ случаѣ возможна рѣчь о согласіи ихъ и о подтвержденіи законовъ разума опытомъ. Если-бы законы нашего познанія вещей были *только* законами разума, то какой смыслъ имѣлъ-бы вопросъ: согласно-ли что либо съ ними, кромѣ самаго разума? Могли-бы мы говорить о какихъ-либо другихъ законахъ, кромѣ субъективныхъ законовъ нашего познанія? Между тѣмъ этотъ вопросъ имѣетъ полное научное значеніе въ области научнаго познанія; мы постоянно спрашиваемъ, напримѣръ, оправдывается-ли такое-то научное построеніе, такая-то теоретическая формула на самомъ дѣлѣ и въ этомъ оправданіи

находимъ доказательство ея истины. Сила этого научнаго требованія, всецѣло основаннаго на предположеніи объективности нашего познанія, такъ велика, что предъ нею долженъ былъ уступить самый субъективизмъ Канта, въ противорѣчіе съ собственною теоріею познанія. Въ самомъ дѣлѣ, мы знаемъ, что, производя изъ чистаго разума раціональные законы природы, онъ въ тоже время допускаетъ существованіе частныхъ эмпирическихъ законовъ, не выводимыхъ изъ разума и основанныхъ на опытѣ (напримѣръ, законы химическаго сродства, тяготѣнія и проч.). Не говоримъ о томъ, что самое признаніе подобнаго рода законовъ, какъ невыводимыхъ изъ разума, есть чистая непослѣдовательность, которая для своего устраненія неминуемо должна была привести къ идеалистической натурфилософіи Шеллинга и Гегеля и къ ихъ конструированію всѣхъ, а не только Кантовскихъ, законовъ природы a priori. Замѣтимъ лишь то, что, допуская существованіе этихъ эмпирическихъ законовъ, Кантъ на самомъ дѣлѣ, вопреки своей теоріи, долженъ былъ признать объективное значеніе категорій и основанныхъ на нихъ положеній; потому что, очевидно, всѣ эти законы мыслимы не иначе, какъ при предположеніи, что эмпирическое содержаніе ихъ опредѣляется категоріями, что въ нихъ мы говоримъ, напримѣръ, о качествѣ, количествѣ, отношеніи, происхожденіи, причинахъ различныхъ явленій природы. Итакъ, самое существованіе этихъ законовъ, какъ независимыхъ отъ разума, оправдываетъ приложеніе категорій не только къ дѣятельности самаго разума, но и къ дѣйствительности внѣ его лежащей, свидѣтельствуетъ объ ихъ объективномъ значеніи. Иначе, какое-бы право мы имѣли прилагать формы нашего познанія къ матеріалу, данному въ опытѣ и разуму не подчиненному? Такое право возможно только при одномъ условіи, что и на опытѣ нашъ разумъ находитъ нѣчто согласное съ его собственными законами, что категоріи опредѣляютъ не только наше мышленіе, но и бытіе, отчего и становится возможнымъ истинное познаніе, какъ согласіе мысли съ дѣйствительностію.

Кантъ очень хорошо понимаетъ, что такимъ предположеніемъ совпаденія субъективныхъ формъ нашего разума съ объективными формами бытія легко могла-бы быть объяснена возможность и достовѣрность нашего познанія. Но, не смотря

на то, считаетъ невозможнымъ остановиться на немъ, такъ какъ подобнаго рода предположеніе привело-бы къ гипотезѣ о предуставленной самимъ Богомъ гармоніи между мышленіемъ и бытіемъ (иначе, къ системѣ преформаціи чистаго разума), а при такой гипотезѣ, по его мнѣнію, наше познаніе потеряло-бы характеръ необходимости и оказалось-бы основаннымъ на чистой случайности и произволѣ (воля Творца) и потеряло-бы гарантію своей достовѣрности *).

Но, высказывая такое бездоказательное осужденіе теоріи предустановленной гармоніи между мышленіемъ и бытіемъ, Кантъ не замѣчаетъ, что именно этимъ недостаткомъ гарантіи достовѣрности нашего познанія страдаетъ его собственная система. Какъ скоро во главу своей гносеологической теоріи онъ поставилъ положеніе: мы не знаемъ и не можемъ знать дѣйствительнаго бытія вещей самихъ по себѣ, то этимъ самымъ уже значительно поколебалъ достовѣрность нашего познанія. Наше познаніе можетъ имѣть только субъективную достовѣрность *для насъ;* мнимая необходимость его чисто условная, нами самими созданная, — истинно-ли оно само по себѣ, мы не знаемъ; другія существа, одаренныя другими органами чувствъ и другими категоріями, могутъ имѣть свое познаніе, совершенно отличное отъ нашего. Этотъ-ли выводъ можно назвать гарантіею достовѣрности нашего познанія? Съ нимъ съ величайшею охотою согласится самый рѣшительный скептикъ. Если-же такимъ образомъ въ насъ самихъ, въ самомъ субъектѣ, оторванномъ отъ всякой связи съ дѣйствительностію, мы не найдемъ и не можемъ найти гарантію нашего познанія; то вполнѣ естественно, что мы имѣемъ право искать ея внѣ насъ, въ дѣйствительномъ согласіи бытія съ законами нашего мышленія и, окончательно, для объясненія возможности самаго этого согласія, въ той высочайшей причинѣ, которая

*) Kritik d. r. Vernunft. Ed. v. Kirchmann. p. 162. 163. Въ замѣткѣ противъ Крузіуса, который также объясняетъ совпаденіе законовъ мышленія и бытія тѣмъ, что источникъ тѣхъ и другихъ есть высочайшее духовное Существо, Кантъ выставляетъ, сверхъ того, довольно странное возраженіе что при подобномъ воззрѣніи мы потеряли-бы критерій достовѣрности нашихъ познаній, такъ какъ никогда не могли-бы безопасно узнать, что въ нашу природу вложено Духомъ истины и что отцемъ лжи. Prolegomena. Ed. v. Kirchmann, 1876 p. 76.

служитъ первоистóчникомъ какъ мышленія, такъ и бытія,— въ Существѣ высочайшемъ.

Въ мысли о предустановленной Богомъ гармоніи между мышленіемъ и бытіемъ искали послѣдняго завѣренія истины нашего познанія, какъ извѣстно, Декартъ и Лейбницъ. Какъ Существо абсолютно совершенное и истинное, Богъ не могъ дать нашему разуму законовъ познанія обманчивыхъ и несоотвѣтствующихъ дѣйствительному бытію познаваемыхъ вещей. Онъ такъ устроилъ нашъ разумъ, что, правильно употребляя данные ему законы познанія, онъ и дѣйствительно познаетъ истину. Противъ этого доказательства обыкновенно замѣчаютъ, что оно несостоятельно потому, что представляетъ собою такъ называетый въ логикѣ кругъ въ доказательствѣ. Истина и объективность нашего познанія доказывается истиною бытія Божія и предполагаетъ ее; но истина бытія Божія въ свою очередь можетъ быть истиною только при предположеніи истины нашего познанія, въ частности, при предположеніи, что тѣ доводы, на которыхъ основывается эта истина, вѣрны; слѣдовательно, что разумъ путемъ своихъ умозаключеній можетъ познавать и познаетъ истину. Это замѣчаніе и вѣрно и нѣтъ, судя по тому, какъ мы смотримъ на идею Божества и какой способъ происхожденія ей приписываемъ. Оно вѣрно, если идея о Богѣ есть результатъ умозаключенія, продуктъ дѣятельности самаго нашего разума; въ такомъ случаѣ, дѣйствительно, прежде чѣмъ получить идею о Богѣ, мы, при самомъ процессѣ раціопальнаго вывода ея или доказательства, уже предполагаемъ, что наше мышленіе можетъ познавать истину и доходить до познанія о реальномъ бытіи не только чувственномъ, но и сверхчувственномъ; слѣдовательно, мы предполагаемъ уже истиннымъ положеніе (достовѣрность познанія), которое, повидимому, желаемъ еще только доказать изъ истины бытія Божія. Но это замѣчаніе не будетъ имѣть значенія, если источника идеи о Богѣ мы будемъ искать не въ дѣятельности умозаключающаго разсудка, но внѣ насъ, въ реальномъ воздѣйствіи Божества на нашъ духъ; потому что въ такомъ случаѣ мы будемъ имѣть достаточную, внѣшнюю и независимую отъ самаго познающаго субъекта гарантію истины нашего познанія.

3. Разсматривая ученіе Канта о категоріяхъ, мы обратили

вниманіе на три стороны въ этомъ ученіи,—на вопросъ: о систематическомъ построеніи ихъ, происхожденіи и значеніи для нашего познанія. Мы видѣли, что только второй изъ этихъ вопросовъ въ его философіи получилъ удовлетворительное рѣшеніе. Доказательствомъ апріорнаго происхожденія категорій и основоположеній эмпирическаго знанія, изъ нихъ вытекающихъ, Кантъ нанесъ рѣшительный ударъ сенсуализму, который, отвергая самостоятельность разума, производилъ изъ опыта всю совокупность нашихъ познаній. Вопреки сенсуализму онъ возвысилъ и утвердилъ значеніе „чистаго разума“, открывъ въ немъ независимыя отъ опыта начала познанія. Что же касается до перваго и послѣдняго вопросовъ, то въ ученіи Канта мы открыли существенные недостатки. Вмѣсто дѣйствительнаго генетическаго вывода категорій изъ одного принципа, Кантъ далъ намъ только формально-логическое построеніе ихъ, притомъ, въ частностяхъ не удовлетворяющее даже требованіямъ логической стройности и правильности. Вмѣсто философскаго оправданія права приложенія ихъ къ дѣйствительности и утвержденія чрезъ то достовѣрности и объективности нашего познанія, онъ своимъ ученіемъ о чисто субъективномъ ихъ значеніи проложилъ широкую дорогу скептицизму и идеализму. Устранить эти два капитальные недостатка Кантова ученія о категоріяхъ, представить выводъ ихъ изъ одного принципа и генетическую связь ихъ вмѣсто формально-логическаго построенія, затѣмъ, понять ихъ какъ формы не только субъективнаго мышленія, но и бытія,—составило задачу послѣдующей философіи. Первую изъ этихъ задачъ думалъ рѣшить Фихте, посредствомъ вывода категорій изъ общаго начала, нашего *я*, но онъ совершенно отвергъ другую задачу, вовлекши не только категоріи, но и всю дѣйствительность въ идеалистическій кругъ нашего *я*. Дѣло начатое, но неудачно выполненное, Кантомъ беретъ на себя завершить Гегель. Въ своей Логикѣ онъ поставляетъ задачею представить истинно философское построеніе категорій изъ одного принципа и, притомъ, не въ субъективномъ только значеніи ихъ, какъ формъ разсудочнаго познанія, но и въ реальномъ, какъ опредѣленій самого бытія, не въ логическомъ только порядкѣ системы, но въ генетической связи происхожденія одной изъ другой. По его мнѣнію, категоріи не суть только

условія и формы познанія, но формы и законы самаго бытія, не феноменальнаго, притомъ, какъ у Канта, но истиннаго, безусловнаго; онѣ суть законы бытія вещей самихъ по себѣ, по терминологіи Канта. Вотъ почему логика его не отличается отъ онтологіи; въ сущности, это одна наука, такъ какъ законы мышленія и законы бытія тожественны. Такая логика не занимается одними только формами познанія: понятіями, сужденіями, умозаключеніями и пр., какъ обыкновенная разсудочная логика. „Наша логика", говоритъ Гегель, „есть ученіе о категоріяхъ вещей или о самыхъ всеобщихъ опредѣленіяхъ всего существующаго". Она есть „брилліантовая сѣть", въ которую вплетена вся вселенная, потому что она научно представляетъ и развиваетъ чистыя понятія разума (категоріи) или основныя опредѣленія, какъ для субъективнаго познанія, такъ и для объективнаго міра, для всего духовнаго и естественнаго. Будучи логикою,—наукою о мышленіи, она въ то же время есть и онтологія,—наука о бытіи самомъ въ себѣ и заключаетъ въ себѣ именно то, что Аристотель и Вольфъ считали задачей метафизики.

Что касается до философскаго построенія категорій, то у Гегеля это построеніе не есть искуственно логическое сведеніе въ различныя группы общихъ понятій по признакамъ ихъ однородности, какъ было до Канта и у самого Канта. Какъ категоріи суть опредѣленія дѣйствительнаго бытія, такъ и методъ построенія или развитія ихъ не долженъ быть произвольнымъ или искусственнымъ, но методомъ самаго бытія и происхожденія вещей. Такой методъ и есть истинный генетическій методъ философскаго раскрытія понятій или правильнѣе, самый процессъ философіи, такъ какъ въ философіи мы, по мнѣнію Гегеля, исходя изъ чистаго мышленія, не имѣемъ никакого готоваго содержанія, къ которому могли бы приложить готовую форму познанія, но самая форма и есть собственное развитіе ея содержанія. Чистое мышленіе не есть только субъективная дѣятельность человѣка, операція, совершающаяся въ его головѣ, но заключаетъ въ себѣ все бытіе и все содержаніе истины. Отсюда видно, что истинно философскій методъ построенія категорій долженъ въ то же время быть и методомъ самой дѣйствительности, а то, что мы называемъ *методомъ* построенія въ отношеніи къ нашему субъ-

ективному познанію, въ дѣйствительномъ бытіи вещей есть не что иное, какъ самый *процессъ* развитія бытія.

Въ чемъ-же состоитъ теперь истинно логическій методъ категорій или, что тоже, онтологическій процессъ бытія? Первая дѣятельность мышленія состоитъ въ томъ, что оно въ познаніи предмета полагаетъ одностороннее его опредѣленіе и изолируетъ его отъ того, что ему противоположно. Оно, какъ говоритъ Гегель, полагаетъ два противоположныя опредѣленія: *или* то, *или* то (entweder oder) и утверждаетъ одно за исключеніемъ другаго. Это есть дѣятельность мышленія разсудочная,—первый моментъ мышленія есть, такимъ образомъ, *разсудочный*. Но разумъ скоро даетъ понять, что такія разсудочныя опредѣленія не могутъ оставаться въ своей разрозненности, что каждое изъ нихъ можетъ имѣть значеніе только въ отношеніи къ своей противоположности; такимъ образомъ разсудокъ запутывается въ противорѣчіи съ самимъ собою. Сознаніе или открытіе этого противорѣчія составляетъ второй моментъ мышленія; это дѣятельность отрицательная, уничтожающая противоположныя утвержденія одно другимъ. Этотъ второй моментъ въ развитіи мышленія есть *діалектическій*, но онъ есть въ тоже время не только моментъ познанія, но и объективная діалектика самаго бытія; каждая односторонность уничтожается сама собою и превращается въ свою противоположность. Что нашъ разсудокъ въ своемъ поступательномъ движеніи дѣйствительно приходитъ къ сознанію противорѣчій своего собственнаго мышленія, показываетъ скептицизмъ, діалектика софистовъ, какъ возможность утверждать съ равнымъ правомъ два противоположныя мнѣнія объ одномъ и томъ-же предметѣ и, наконецъ, антиноміи Канта. Этотъ, столько-же необходимый, какъ и первый или разсудочный, моментъ мышленія есть, какъ мы сказали, отрицательный. Но такъ какъ изъ обоихъ противоположностей каждая переходитъ въ другую, то въ сущности онѣ одно и тоже и это третье, высшее единство или тожество противорѣчій должно признать завершительнымъ продуктомъ діалектическаго движенія. Этотъ третій моментъ мышленія есть положительно разумный или *спекулятивный*. Результатъ, здѣсь получаемый, не есть только мертвый остатокъ, итогъ, выведенный изъ сложенія двухъ въ третьемъ, который остается какъ нѣчто третье

или среднее; но всѣ эти три момента суть одно; истина есть жизнь, дѣятельность, самообращеніе чрезъ эти три момента.

Итакъ, моменты: разсудочный, діалектическій и спекулятивный,—полагающій, противополагающій и отожествляющій суть три необходимые момента истинно философскаго метода. Разсудочное познаніе есть первый актъ мышленія, но въ немъ нѣтъ еще философскаго вѣдѣнія. Только посредствомъ діалектики, какъ живаго средоточія цѣлаго, выступаютъ съ вѣчною творческою силою мысли противорѣчія изъ абстрактнаго единства разсудка, чтобы быть затѣмъ примиренными въ высшемъ, спекулятивномъ единствѣ.

По обыкновенному понятію о методѣ, онъ есть логическій способъ или форма познанія; онъ предполагаетъ матеріалъ познанія, какъ нѣчто отъ себя отличное; мы познаемъ это *нѣчто* посредствомъ метода. Итакъ, по обыкновенному воззрѣнію на познаніе, мы должны-бы спросить объ общемъ началѣ, принципѣ или понятіи, которое должно быть развиваемо посредствомъ даннаго метода, чтобы отсюда мало по-малу раскрывалось содержаніе логики или, что тоже, онтологіи, то есть, категоріи, какъ формы мышленія и бытія. Но такой вопросъ былъ-бы совершенно неумѣстенъ для философіи Гегеля, которая не хочетъ предполагать ничего за собою или передъ собою, для которой форма мысли и содержаніе,—одно и тоже. Методъ самъ долженъ опредѣлить и свое содержаніе, а не брать его откуда нибудь готовымъ; философія не должна имѣть никакого реальнаго начала. То, что въ дѣйствительности есть первое, все производящее, начало, въ философской дедукціи должно быть послѣднимъ, къ чему мы достигаемъ на концѣ; такова идея абсолютнаго, — божественное и вѣчное начало всѣхъ вещей. Если мы начнемъ съ него, съ самаго лучшаго, что имѣемъ, то это начало будетъ висѣть на воздухѣ недоказаннымъ и всѣ развивающіяся изъ него опредѣленія будутъ страдать тѣмъ-же недостаткомъ. Но начало, съ другой стороны, не можетъ быть и чѣмъ-либо доказаннымъ; потому что въ такомъ случаѣ оно будетъ предполагать за собою нѣчто иное, доказывающее. Отсюда видно, что началомъ можетъ быть только нѣчто самое простое и неопредѣленное, что не имѣло-бы нужды въ доказательствѣ уже потому самому, что въ немъ нѣтъ никакой опредѣлен-

ности, которая нуждалась бы въ доказываніи. Это нѣчто, самое простое, не должно быть также, какъ неопредѣленное, и понятіемъ о чемъ-либо. Но за отстраненіемъ всякаго содержанія, всякой опредѣленности при вопросѣ о началѣ, у насъ, очевидно, не остается ничего, кромѣ самаго понятія: *начало*. Итакъ, это самое понятіе всего лучше и можетъ быть нашимъ началомъ. Что-же мы находимъ, анализируя это понятіе? Въ началѣ,—вещь начинается, и пока она начинается, она еще не есть; о началѣ можно сказать только, что оно *есть*, всякая опредѣленность, всякое *что-нибудь*, что мы прибавили-бы, будетъ уже больше, чѣмъ простое начало.

Итакъ то, съ чего мы должны начать, есть просто *бытіе* (Seyn), мысль о чистомъ бытіи, которая есть столько-же чистая мысль, сколько и чистое бытіе, въ нераздѣльномъ единствѣ того и другаго. Чистое бытіе есть самое пустое изъ всего, что только можетъ быть дано, самое всеобщее и вмѣстѣ самое скудное опредѣленіе, въ которомъ нельзя отказать ни одной вещи, но которое ничего и не говоритъ о ней. Какъ мало можно указать кому-либо чистое бытіе, также мало можно и мыслить его, не мысля о чемъ-нибудь; оба, какъ чистое бытіе, такъ и чистая мысль, есть абстракція нашего духа, которой не достаетъ реальности.

Діалектическое мышленіе теперь должно разрѣшить это понятіе посредствомъ указанія содержащагося въ немъ противорѣчія. Чистое бытіе есть отрицаніе всякой опредѣленности; чтобы достигнуть мысли о чистомъ бытіи, я долженъ исключать всякое опредѣленное бытіе. Итакъ, бытіе можетъ быть мыслимо только чрезъ абсолютное отрицаніе; чтобы мыслить чистое бытіе, я долженъ мыслить ни это, ни другое, ни третье и такъ далѣе въ безконечность. Что-же, поэтому, я собственно мыслю, когда мыслю бытіе? На самомъ дѣлѣ—*ничего*. Итакъ, бытіе въ самомъ себѣ заключаетъ уже мысль о *ничто* и перешло въ него.

Но та-же самая діалектика, которая открыла противорѣчіе въ понятіи бытія, прилагается и къ понятію небытія или ничто. Ничто—есть, ибо оно *есть* мысль Но оно есть не только какая-нибудь мысль, но та-же самая мысль, какъ и чистое бытіе, именно, совершенно неопредѣленная мысль. Ничто есть такимъ образомъ, какъ и бытіе, отрицаніе всякой опредѣленности. Все. что мы употребляемъ, чтобы описать бытіе,

совершенно идетъ и къ характеристикѣ ничто. Итакъ бытіе и ничто въ сущности тожественны. Это положеніе звучитъ такъ странно только тогда, когда бытіе и ничто не связаны съ своимъ противоположеніемъ: взятыя раздѣльно они абсолютно нетожественны. Нѣтъ никакого болѣе рѣзкаго и непримиримаго противорѣчія, какъ между бытіемъ и ничто; однако-же ихъ различіе на самомъ дѣлѣ совершенно непонятно и неопредѣленно и безразлично: ибо дѣло идетъ здѣсь не объ опредѣленномъ бытіи или небытіи чего либо, а о совершенно абстрактныхъ понятіяхъ ихъ.

Разрѣшеніе этого противорѣчія и вмѣстѣ истину можно найти только въ томъ, что оба эти понятія,—бытіе и ничто содиняются и объемлются (begriffen sind) въ процессѣ, въ которомъ они вѣчно полагаютъ свое тожество и равнымъ образомъ опять его уничтожаютъ, чтобы снова въ него возвратиться. Этотъ моментъ, въ которомъ бытіе и ничто связаны такимъ неспокойнымъ способомъ вѣчнаго перехожденія одно въ другое, есть *бываніе* (Werden), развившаяся натура самаго начала. Что становится, бываетъ, то есть и вмѣстѣ не есть; оно только что начинаетъ быть. Небытіе постоянно переходитъ въ бытіе,—это *возникновеніе*; напротивъ въ *исчезновеніи* бытіе обращается въ ничто. Бытіе и ничто уже болѣе несамостоятельны; они составили моментъ *бываніа*.

Итакъ *бытіе, небытіе* и *бываніе*,—вотъ три первыя категоріи, выведенныя путемъ діалектическаго метода.

Представленнаго нами вывода трехъ первыхъ категорій достаточно, чтобы уяснить сущность діалектическаго метода, посредствомъ котораго Гегель выводитъ всѣ дальнѣйшія категоріи. Соотвѣтственно тремъ моментамъ этого метода: тезису, антитезису и синтезису, его Логика распадается на три части: на ученіи о бытіи (Seyn), сущности (Wesen) и понятіи (Begriff). Тотъ-же самый тройственный схематизмъ строго повторяется и въ каждой изъ частей Логики. Такъ, *бытіе*, составляющее предметъ первой части, заключаетъ въ себѣ моменты: *качества*, въ понятіе котораго входятъ категоріи: бытія, бытія опредѣленнаго (Daseyn) и бытія для себя (Für sich Seyn); *количества* которое распадается на чистое количество (reine Quantität), опредѣленное количество (Quantum) и степень; *мѣры*, — гдѣ различаются понятія: специфическаго количества, реальной

мѣры и бываніе сущности (Werden des Wesens). Вторая часть Логики,—*о сущности*, разсматриваетъ категоріи: а) *основы существованія* (Grund der Existenz), куда входятъ понятія тожества, различія и основанія, существованія и вещи; б) *явленія*, моментами котораго служатъ: понятіе міра явленій, содержанія и формы, отношенія; в) *дѣйствительности*, гдѣ разсматриваются категоріи: субстанціальности, причиннаго взаимоотношенія и взаимодѣйствія. Въ третьей части Логики,—ученіи о *понятіи*, Гегель разсматриваетъ: а) *субъективное понятіе*, куда входятъ, какъ частные моменты, обыкновенныя формы мышленія: понятіе, сужденіе, умозаключеніе; б) *объектъ*, гдѣ логическія формы переходятъ въ категоріи механизма, химизма и телеологіи; и наконецъ в) *идею*, какъ высшее единство субъективнаго и объективнаго понятія; здѣсь Гегель разсматриваетъ понятія: жизни, истины и добра и заканчиваетъ абсолютною идеей.

Всѣ эти категоріи развиваются одна изъ другой съ необходимою послѣдовательностію въ формѣ процесса саморазвитія чистаго бытія, пока разумъ не доходитъ до абсолютной идеи, какъ цѣли всего діалектическаго движенія, заключающей въ себѣ и всѣ предыдущіе моменты. Чѣмъ дальше подвигается разумъ въ развитіи категорій, тѣмъ больше находитъ онъ въ полученномъ каждый разъ путемъ положенія, отрицанія и отожествленія результатѣ; поелику то, чего самостоятельность, повидимому, уничтожена отрицаніемъ, на самомъ дѣлѣ не исчезаетъ, но существуетъ, какъ „сохраненный моментъ“, въ новомъ продуктѣ діалектическаго движенія. Послѣднее категорическое понятіе будетъ, поэтому, и самымъ богатымъ; высочайшее начало,—абсолютное, котораго мы достигаемъ въ заключеніе, есть то, въ которомъ содержатся всѣ вещи, не какъ самостоятельныя сущности, но какъ моменты развитія.

Излагать подробно весь этотъ процессъ саморазвивающихся категорій намъ нѣтъ особенной нужды, такъ какъ здѣсь насъ занимаетъ главнымъ образомъ самый методъ выведенія и значеніе, какое Гегель приписываетъ какъ самому методу, такъ и выведеннымъ при помощи его категорическимъ понятіямъ. Методъ въ философіи Гегеля самое главное, — есть самая философія въ зернѣ; потому что въ сущности она не

имѣетъ, не должна имѣть никакого готоваго содержанія; она исходитъ изъ чистаго мышленія и только посредствомъ діалектики сама изъ себя рождаетъ свое содержаніе. Если-бы у Гегеля не было даже никакихъ отдѣльныхъ философскихъ изслѣдованій, не было даже и самой Логики, то оставаясь съ однимъ только этимъ методомъ и съ чистымъ мышленіемъ, мы, по его мнѣнію, необходимо должны-бы вывести и сами все содержаніе философіи въ томъ именно видѣ, въ какомъ оно выведено въ его системѣ. Согласившись на методъ, мы должны согласиться и на всѣ выводы изъ него, на всю систему Гегелевой философіи. Строгая связь и послѣдовательность положеній у Гегеля дѣйствительно такого рода, что онѣ могутъ увлечь мысль въ водоворотъ его философскаго процесса, если мы только согласимся на первый шагъ,—признаемъ вѣрность метода.

Нѣтъ спора, что цѣль, предположенная Гегелемъ въ его Логикѣ—онтологіи, есть самая высшая цѣль, какую только мы можемъ имѣть въ виду не только при метафизическомъ построеніи категорій, но и вообще во всей философіи. Логика Гегеля дѣлаетъ смѣлую попытку, —развить изъ одного начала мышленіе и бытіе, представить степени, по которымъ, какъ онъ говоритъ, мышленіе опредѣляетъ себя къ бытію; она показываетъ намъ самодвиженіе чистой мысли, которое есть вмѣстѣ и самопроизведеніе бытія. И если дѣйствительно эта цѣль можетъ быть достигнута, если возможенъ такой методъ, посредствомъ котораго само себя развивающее чистое мышленіе собственною силою раскрываетъ въ тоже время природу вещей, то мы имѣемъ въ немъ всю полноту истины однимъ разомъ. Цѣль философіи такимъ образомъ достигнута; сущность бытія и истины познана; намъ не остается ничего другаго, какъ проводить категорическій процессъ по различнымъ отдѣльнымъ проявленіямъ бытія, составляющимъ предметы спеціальныхъ наукъ, чтобы раскрыть ихъ во всей истинѣ, со всѣмъ богатствомъ ихъ содержанія. Гегель дѣйствительно такъ и понимаетъ свою Логику; вся остальная его философія есть не что иное, какъ обогащеніе тѣхъ-же логическихъ формъ болѣе конкретнымъ содержаніемъ или что тоже,—проведеніе ихъ по различнымъ ступенямъ и формамъ бытія. Философія природы, исторія, исторія философіи, фи-

лософія религіи, эстетика, ученіе о правѣ, представляютъ только спеціальное опредѣленіе тѣхъ-же логическихъ схемъ и путемъ того-же метода. Такъ, напримѣръ, въ исторіи философіи,—первой категоріи: чистаго бытія, соотвѣтствуетъ первая истинно философская система Парменида, принципомъ философіи котораго было, что все есть бытіе и что бытіе и мышленіе,—одно и тоже. Второй ступени діалектическаго процесса,—категоріи: ничто соотвѣтствуетъ діалектика Зенона, который взаимнымъ противорѣчіемъ понятій старался доказать ничтожество какого-бы то ни было опредѣленнаго бытія. Текучее тожество бытія и ничто, бываніе (Werden), какъ результатъ ихъ, совпадаетъ съ ученіемъ Гераклита, который соединилъ мысли Парменида и Зенона и бываніе или теченіе поставилъ сущностью вещей. Такъ идетъ Гегель дальше и дальше въ исторіи философіи, постоянно находя совпаденіе моментовъ своего категорическаго процесса съ историческимъ послѣдованіемъ философскихъ системъ, до Канта, Якоби и Шеллинга и заканчивая своею собственною философіей, которая должна представить завершительный моментъ ея, совпадая съ послѣднею категоріей абсолютнаго, какъ чистый абсолютный идеализмъ.

Но справедливо-ли такое притязаніе діалектическаго метода быть безусловнымъ органомъ истины, ключемъ, которымъ разомъ отпираются недоступныя дотолѣ никому тайны бытія и познанія?

Мы не станемъ здѣсь останавливаться на вопросѣ объ его историческомъ происхожденіи съ цѣлью показать, что онъ не есть нѣчто абсолютно новое и неизвѣстное до Гегеля *), и

*) Первообразъ діалектическаго метода нѣкоторые находятъ въ Платоновомъ Парменидѣ, который доказываетъ, что понятія единаго и многаго переходятъ одно въ другое, и что если ихъ разсматривать отдѣльно, то они становятся односторонними и противорѣчатъ себѣ. Еще болѣе сходства съ тремя моментами діалектическаго процесса имѣютъ тріады Прокла; такъ, моментами духа онъ прямо считаетъ пребываніе въ себѣ, исхожденіе изъ себя и возвращеніе къ себѣ. Но особенное сходство, можетъ быть и дѣйствительно подавшее Гегелю первую мысль его Логики, представляетъ ученіе Фихте о тезисѣ, антитезисѣ и синтезисѣ какъ моментахъ опредѣляющихъ развитіе его *я*. Его *я* сначала полагаетъ себя; затѣмъ противополагаетъ себѣ *не я;* наконецъ соединяетъ противоположности: *я* и *не я*, при чемъ онѣ не уничтожаютъ себя взаимно.

что если-бы дѣйствительно въ этомъ методѣ было вѣрнѣйшее средство узнать истину, то странно было бы, что умъ человѣка давно не пользовался этимъ средствомъ философскаго познанія, но упорно оставался при своихъ обыкновенныхъ пріемахъ разсудочнаго мышленія и блуждалъ отъ того по невѣрнымъ дорогамъ. Согласимся, что если не по существу, то по своему обширному примѣненію ко всей области познанія и бытія, діалектическій методъ Гегеля составляетъ совершенно новое и оригинальное явленіе въ области мышленія. Посмотримъ, оправдываетъ-ли онъ, и можетъ-ли оправдать тѣ блестящія надежды, которыя возлагаетъ на него Гегель?

Пріемы этого метода мы видѣли отчасти въ способѣ, какимъ выводятся у него три первыя категоріи. Дается понятіе; въ немъ открывается противорѣчіе или, точнѣе сказать, по мысли Гегеля, оно само развиваетъ или раждаетъ изъ себя противорѣчіе, становится своею противоположностью, распадаясь на два исключающіе себя момента. Эти два момента, въ силу самой своей противоположности, уничтожаютъ другъ друга и свое противорѣчіе и становятся, такимъ образомъ, новымъ понятіемъ, Но это новое понятіе совсѣмъ уже не то, чѣмъ были два уничтоженные момента въ своемъ первомъ единствѣ, т. е. простымъ безразличіемъ; это безразличіе раздвоилось и этого раздвоенія нельзя уже уничтожить такъ, чтобы не видно было и слѣда его. Новое понятіе есть понятіе единое, но уже раздѣльно заключающее въ себѣ обѣ противоположности, изъ которыхъ оно составилось. Затѣмъ это единство опять распадается на двѣ противоположности и эти противоположности снова смыкаются въ единство, въ которомъ содержатся также раздѣльно первыя два понятія и два понятія послѣднія. Такое поступательное движеніе будетъ продолжаться все дальше и дальше впередъ, пока мысль не сдѣлаетъ полнаго кругооборота и не возвратится къ первому понятію, изъ котораго она вышла, но обогативши уже его всѣмъ содержаніемъ развитія; вмѣсто понятія просто бытія мы получаемъ понятіе бытія абсолютнаго. Если выразить этотъ методъ въ формулѣ закона философскаго познанія, то она будетъ такова: всѣ противоположенія по своей сущности составляютъ одно и тоже и должны быть понимаемы какъ тожественныя, т. е. должны быть сводимы въ единство понятія.

Такой законъ познанія долженъ показаться очень страннымъ, если будемъ имѣть въ виду обыкновенные пріемы, употребляемые разсудкомъ въ его дѣятельности. Основной законъ нашего мышленія есть законъ тожества, по которому каждая вещь равна самой себѣ и не можетъ быть въ то же время иною, и законъ противорѣчія, по которому изъ двухъ противоположныхъ признаковъ только одинъ можетъ быть приложенъ къ предмету, за исключеніемъ другаго. Діалектическій методъ идетъ наперекоръ этимъ обыкновеннымъ пріемамъ мышленія и этого одного, повидимому, достаточно было бы, чтобы отвергнуть его, какъ несостоятельный и ложный. Но Гегель предвидитъ это возраженіе и не признаетъ надъ своимъ методомъ суда обыкновеннаго мышленія. Онъ вполнѣ допускаетъ противорѣчіе своего метода ходу обычнаго мышленія и такое мышленіе, называемое имъ разсудочнымъ, считаетъ, какъ мы видѣли, низшимъ, первоначальнымъ только моментомъ въ дѣлѣ философскаго познанія, — моментомъ, который долженъ уступить свое мѣсто мышленію діалектическому, открывающему въ немъ противорѣчія, а затѣмъ спекулятивному, отожествляющему эти противорѣчія; обычный, логическій способъ мышленія принадлежитъ разсудку, спекулятивный—разуму. Поэтому, если мы возразимъ, что діалектическое или спекулятивное мышленіе противорѣчитъ обыкновенному мышленію и даже логикѣ, то это возраженіе, на которое Гегель согласенъ, не будетъ имѣть для него никакого значенія. Онъ не разъ выражаетъ мысль, что философія потому и есть философія, что она противоположна разсудку и такъ называемому общему смыслу, подъ именемъ котораго обыкновенно разумѣютъ мѣстную и временную ограниченность разума и которая есть не что иное, какъ своего рода вѣра и даже суевѣріе запутавшагося въ абстракціяхъ разсудка *). Но какъ ни странными казались и сколько насмѣшекъ надъ его философіею ни возбуждали часто встрѣчающіеся у Гегеля предварительные отзывы о разсудкѣ и здравомъ смыслѣ, сами по себѣ они не могутъ быть поставлены въ вину Гегелю, такъ какъ онъ въ рѣзкихъ и парадоксальныхъ выраженіяхъ здѣсь высказывалъ только давно извѣстную мысль, что обыкновенное

*) Wissenschaft der Logik. 1832. 1 Th. 32, 33 и др.

и философское пониманіе вещей не всегда сходятся между собою. Разсудокъ или общій смыслъ, дѣйствительно, останавливается на противоположностяхъ, на „или то, или то“, какъ выражается Гегель, и не идетъ дальше отъ этого, въ своемъ послѣдовательномъ движеніи онъ часто кончаетъ непримиримыми антиноміями. Высшая задача философіи свести эти противоположности къ единству или вывести ихъ изъ одного общаго начала, какъ необходимые моменты его развитія. Философія не любитъ такъ называемаго непримиреннаго дуализма, въ которомъ необходимо представляются всѣ явленія міра для обыкновеннаго мышленія, она старается свести противорѣчія къ единству, найти, такъ сказать, тожество противорѣчій. Этого единства, какъ примиренія субъективнаго и объективнаго, идеальнаго и реальнаго, чувственнаго и духовнаго представляемаго разсудкомъ, какъ несогласимыя противоположности, ищетъ и идеализмъ, чрезъ уничтоженіе реальнаго, и матеріализмъ, чрезъ отрицаніе идеальнаго,—вообще всѣ философскія системы, которыя ищутъ одного начала и одной сущности бытія, не удовлетворяясь простымъ, основаннымъ на очевидности показаній общаго смысла, признаніемъ двухъ противоположныхъ видовъ сущаго, безъ попытки объединить ихъ. Вообще, когда мы сличимъ всякую послѣдовательную монистическую философію съ обыкновеннымъ воззрѣніемъ разсудка, то не станемъ слишкомъ соблазняться такими научными выраженіями Гегеля, что его философія противоположна общему смыслу, или что, въ противоположность обычному воззрѣнію разсудка, міръ философіи самъ въ себѣ и для себя есть міръ на выворотъ (verkerte Welt), понимая ихъ такимъ образомъ, что философія стремится уразумѣть и представить вещи иначе, чѣмъ какими кажутся онѣ обыденному сознанію. Но если философія вправѣ требовать больше, чѣмъ сколько даетъ обыкновенное мышленіе, то слѣдуетъ-ли отсюда, чтобы это *большее* было открываемо какимъ-либо инымъ способомъ познанія, чѣмъ обыкновенные пріемы мышленія? Слѣдуетъ-ли, чтобы разсудокъ не только не могъ сознать недостаточность своихъ первоначальныхъ воззрѣній, но и разрѣшить встрѣчающіяся на пути движенія философской мысли противорѣчія, словомъ,—чтобы для высшаго вѣдѣнія нужны были какіе-либо особые пріемы мышленія, кромѣ извѣстныхъ, логичес-

кихъ, и чтобы эти пріемы заключались именно въ методѣ діалектическомъ? Очевидно, что такое заключеніе не вытекаетъ еще изъ указаній нѣкоторой односторонности разсудочнаго мышленія въ его первопачальномъ движеніи къ истинѣ. А между тѣмъ, кромѣ указанія этихъ односторонностей, у Гегеля нѣтъ никакихъ доказательствъ правильности его метода и никакого ручательства, что его методъ способенъ устранить недостатки разсудочнаго и долженъ быть признанъ единственнымъ методомъ философскаго знанія.

Правда, Гегель отстраняетъ и самое требованіе какого-либо предварительнаго оправданія своего метода, когда замѣчаетъ, что всякія разсужденія о методѣ прежде и внѣ самой системы и развитія изъ нея-же самой понятія о методѣ, въ сущности не болѣе какъ праздныя разсужденія (резонированія), а не доказательства; что его методъ оправдываетъ самъ себя и истина его философіи выходитъ наружу въ самой же его философіи и ею оправдывается; истина его философіи такимъ образомъ доказываетъ и истину метода, ее породившаго. Но, въ такомъ случаѣ, что-же будетъ служить для насъ критеріемъ истины самой его философіи, чтобы отсюда заключать и объ истинѣ ея метода? Сказать-ли, что она сама должна быть такимъ критеріемъ? Но въ такомъ случаѣ философія Гегеля заявляла-бы очень странное требованіе, чтобы ее судили по ея собственнымъ законамъ, чтобы повѣряли ея истину по тѣмъ понятіямъ объ истинѣ, которыя она сама-же установила, — словомъ, такое требованіе есть желаніе безусловной вѣры въ систему, исключающей всякую критику внѣ очерченнаго круга самой-же системы. Скажемъ-ли, что пробою ея истины должно быть непосредственное чувство истины, находящееся въ душѣ человѣка? Но въ такомъ случаѣ мы отдаемъ право творить философскій судъ въ руки того слѣпаго и неяснаго субъективнаго чувства, противъ котораго вооружается самъ Гегель. Этого мало; если мы всмотримся въ сущность этого чувства, то найдемъ, что оно есть безотчетное только и темное выраженіе тѣхъ-же логическихъ требованій разсудка, которыя отвергнуты Гегелемъ; непосредственное чувство истины есть тотъ-же, не сознавшій еще себя, общій или здравый смыслъ.

Итакъ, остается одинъ способъ повѣрки діалектическаго ме-

тода или системы Гегеля (методъ или система здѣсь все равно, такъ какъ система, при отсутствіи реальнаго принципа у него, есть не что иное какъ развитіе самаго-же метода),— именно сличеніе выводовъ діалектики съ самою дѣйствительностію. Если вся область бытія дѣйствительнаго, какъ оно есть, оправдывается и объясняется системою, возраждается, такъ сказать, въ познаніи, то методъ вѣренъ. Для философіи Гегеля такая повѣрка тѣмъ болѣе можетъ и должна быть допущена, что для него мышленіе и бытіе тожественны, что его методъ есть не только методъ произведенія понятій о вещахъ болѣе или менѣе ихъ изъясняющихъ, но выраженіе или осуществленіе процесса самаго бытія; въ немъ чистая мысль самоопредѣляетъ себя къ бытію. Своему методу Гегель дѣйствительно приписываетъ творческую силу развитія изъ ничего или изъ понятія, равнаго ничто, чистаго бытія всего богатства дѣйствительности.

Согласно съ такимъ, открыто заявляемымъ, притязаніемъ діалектическаго метода, мы вправѣ не только считать возможнымъ, но и требовать, чтобы философія Гегеля, при помощи одного своего метода a priori, построила какую угодно вещь, вывела-бы изъ принципа чистой мысли тотъ или иной предметъ дѣйствительно существующій. Въ принципѣ, Гегель, какъ и требуетъ послѣдовательность системы, не отклоняетъ такого требованія и не уступаетъ ничего изъ всеобъемлющаго значенія своего метода. Но на самомъ дѣлѣ, здѣсь между обѣщаніемъ и исполненіемъ, между притязаніемъ и осуществленіемъ, громадная разница. Онъ обѣщаетъ при помощи своего метода вывести всю совокупность дѣйствительнаго бытія; но на самомъ дѣлѣ выполняетъ это обѣщаніе такимъ способомъ, что подъ именемъ дѣйствительнаго бытія разумѣетъ одно только общее; вмѣсто объектовъ живой дѣйствительности у него выступаютъ одно за другимъ самыя абстрактныя понятія и общія формы дѣйствительности. Опъ, какъ и слѣдуетъ ожидать, отказывается діалектически построить тотъ или другой предметъ, какъ индивидуальность, или тотъ или другой конкретный фактъ. Но это не потому, чтобы творческая сила его метода могла гдѣ нибудь истощиться или оказаться безсильною, но потому, что онъ отвергаетъ самое существованіе предметовъ и явленій конкретныхъ, считая ихъ только преходящимъ и не истин-

нымъ моментомъ истинно и дѣйствительно сущаго, которымъ признаетъ только общее. Однако-же, на самомъ дѣлѣ не общее, конкретное существуетъ; и если философскій методъ хочетъ быть не методомъ только познанія извѣстной области существующаго, но и закономъ самаго бытія, то онъ не можетъ отказаться отъ развитія или вывода бытія частнаго и конкретнаго, или показать только *вообще* необходимость понятія о конкретномъ, безъ объясненія тѣхъ многоразличныхъ формъ, въ которыхъ оно проявляется. Если же онъ ихъ не объясняетъ, или, лучше, не *творитъ* въ смыслѣ Гегеля, то онъ уже не можетъ быть признанъ тѣмъ всеобъемлющимъ и необходимымъ закономъ развитія бытія, за который выдаетъ себя. Бытіе будетъ всегда шире и будетъ заключать въ себѣ больше, чѣмъ обѣщаетъ дать методъ. Такимъ образомъ, чтобы сдѣлать свой методъ абсолютно всеобщимъ, Гегель долженъ былъ однимъ разомъ уничтожить все конкретное, какъ не существующее; но такое уничтоженіе скорѣе показываетъ безсиліе метода объяснить его, чѣмъ дѣйствительное ничтожество предметовъ, которыхъ онъ не въ силахъ произвести своимъ мнимымъ творчествомъ. Если каждая философія, дѣйствительно имѣющая своимъ предметомъ общее, не обращаетъ вниманія на конкретную дѣйствительность, то такое, требуемое самою идеею науки, отстраненіе ея есть не признаніе или уничтоженіе такой дѣйствительности, какъ призрачной или неистинной. Философія, какъ спеціальная наука, какъ познаніе можетъ не заниматься ею; но если она хочетъ быть не только наукою, познающею извѣстную сторону бытія, но абсолютнымъ вѣдѣніемъ или творчествомъ, то она не имѣетъ права игнорировать цѣлой стороны бытія, тѣмъ болѣе объявлять ее призрачною, потому только, что не можетъ произвести ее.

Если методъ Гегеля не есть всеобщій, абсолютный методъ бытія и познанія, такъ какъ онъ не объясняетъ всего содержанія дѣйствительности и познаніе въ немъ далеко не уравнивается съ бытіемъ, то по крайней мѣрѣ не есть-ли этотъ методъ болѣе надежный, чѣмъ извѣстные логическіе методы, руководитель въ той области, гдѣ онъ чувствуетъ себя, повидимому, особенно сильнымъ,—въ области бытія общаго, идеальнаго? Можетъ быть, не будучи безусловнымъ методомъ знанія и бытія, онъ есть болѣе надежный методъ познанія фило-

софскаго, чѣмъ всякій другой? Для отвѣта на этотъ вопросъ, мы должны-бы опять, избравши критеріемъ общій ходъ дѣйствительности, (потому что самый методъ, какъ мы сказали, не можетъ быть судьею себя самого, а за обыкновеннымъ мышленіемъ такого права судить не допускаетъ разсматриваемая нами философія) посмотрѣть, совпадаетъ-ли съ нею построеніе общихъ законовъ и формъ ея, которое даетъ намъ система чистаго мышленія? Но на этотъ вопросъ безпристрастная критика должна отвѣчать отрицательно. Сравнивая выведенныя путемъ діалектическимъ общія, категорическія схемы дѣйствительности съ реальнымъ выраженіемъ ея въ природѣ, въ исторіи, въ искусствѣ, въ философіи, мы не находимъ того совпаденія процесса чистой мысли съ процессомъ бытія, въ которомъ увѣряетъ насъ теорія. Построеніе частныхъ философскихъ наукъ по схемѣ категорій, изложенныхъ въ Логикѣ Гегеля, часто представляетъ искусственное вкладываніе извѣстнаго содержанія въ заранѣе заготовленныя рамки и формы, а не свободное развитіе этого содержанія; ходъ дѣйствительности часто насильственно искажается, чтобы примѣнить его къ категорическому процессу. Для оправданія этого общепризнаннаго, впрочемъ, въ настоящее время заключенія о философіи Гегеля, мы не станемъ входить въ спеціальную критику его системы; ограничимся его исторіею философіи. Мы видѣли, что у Гегеля исторія въ тѣсномъ смыслѣ философскаго мышленія начинается Парменидомъ, какъ его Логика— понятіемъ чистаго бытія, которое составляетъ принципъ Парменидовой философіи, но для этого уравненія исторіи съ теоріей Гегель насильственно исключаетъ за границы чистой мысли раннихъ Іонійскихъ философовъ и Пиѳагорейцевъ, которые по времени предшествовали Пармениду, между тѣмъ какъ именно въ Іонійской школѣ бытіе измѣняющееся, то, что Гегель называетъ Werden, служило исходнымъ началомъ философіи. Точно также и Гераклита, и по свидѣтельствамъ древнихъ и по самому характеру его ученія примыкавшаго къ Іонійскимъ философамъ, Гегель насильственнымъ образомъ поставляетъ въ связь съ Елеатами Парменидомъ и Зенономъ, какъ третій моментъ, возникшій изъ противоположности двухъ первыхъ. Дальнѣйшее теченіе философіи также мало соотвѣтствуетъ категорическимъ схемамъ, начертаннымъ въ Логикѣ,

и сами его послѣдователи (напримѣръ, Мишле) замѣчаютъ, что, по его теоріи, за Аристотелемъ непосредственно долженъ-бы слѣдовать Декартъ и Спиноза. Но между Аристотелемъ и Декартомъ лежитъ однако-же цѣлый двухтысячный періодъ, который никакъ не укладывается въ рамки діалектическаго процесса; и вотъ, чтобы связать эти два момента, они о всемъ продолжительномъ періодѣ отъ Аристотеля до Декарта отзываются какъ о времени, когда не было внесено никакого новаго понятія въ философію, а продолжалась лишь переработка стараго *). Такъ въ новой философіи реалистическая система Гербарта неожиданно становится впередъ Гамана, Гердера и Якоби, которые отчасти писали еще до Канта, и прежде системы Фихте, которой эпоха была уже закончена, когда только что явился Гербартъ. Но такое насиліе хронологіи есть жертва, принесенная діалектикѣ, которой нужно было, чтобы реалистическая система Гербарта перешла въ религіозную систему Якоби. Въ подобныхъ противорѣчіяхъ не только хронологіи, но и дѣйствительному характеру фактовъ нѣтъ недостатка не только въ исторіи философіи, но и въ философіи исторіи, въ философіи природы, права и особенно въ философіи религіи. Изъ всего этого слѣдуетъ, что если діалектическій методъ не выдерживаетъ повѣрки дѣйствительностію, то онъ не можетъ быть безусловнымъ методомъ философскаго познанія.

До сихъ поръ мы указывали только на противорѣчіе тѣхъ обѣщаній, какія даетъ діалектическій методъ, съ ихъ исполненіемъ. Онъ обѣщалъ возсоздать актомъ внутренняго творчества все богатство мыслимаго и дѣйствительнаго бытія,—и долженъ былъ для мнимаго выполненія этого обѣщанія отвергнуть, какъ призрачную и ложную, всю область конкретной дѣйствительности, по безсилію вывести ее. Онъ обѣщалъ раскрыть совпаденіе и тожество мысли и дѣйствительности, но на дѣлѣ дѣйствительность оказалась не вездѣ послушною его методу; она часто не совпадаетъ съ процессомъ чистаго мышленія **). Теперь мы должны обратиться къ самому ме-

*) Michelet: Geschichte d. letzten Systeme d. Philosophie in Deutschland. 2 Th. 739

**) Примѣры см. у Тренделенбурга въ его Logische Untersuchungen. 1840. Th. 1. p. 69 et sq.

тоду и посмотрѣть, въ состояніи-ли онъ выполнить то, что обѣщаетъ, и дѣйствительно-ли онъ есть процессъ *чистаго* мышленія, за который выдаетъ себя? Не привносится-ли въ этотъ процессъ какихъ-либо побочныхъ и вспомогательныхъ понятій, которые только и дѣлаютъ его возможнымъ, но за то лишаютъ характера чистаго и свободнаго отъ всякихъ предположеній процесса мысли?

Остановимся прежде всего на самомъ понятіи *процесса*. Это понятіе, очевидно, предполагается діалектическимъ методомъ: одно понятіе отрицаетъ другое, за тѣмъ является тожество ихъ; это тожество снова распадается, за тѣмъ объединяется и такъ далѣе и далѣе. Такъ напр., въ указанныхъ нами трехъ первыхъ категоріяхъ бытіе переходитъ въ ничто, ничто и бытіе соединяются, переходятъ въ бываніе и т. д. Но что такое означаютъ понятія: переходитъ, отрицаетъ, соединяетъ, отожествляетъ? Даются ли они въ простомъ понятіи чистаго бытія? Очевидно, нѣтъ; чистое бытіе, равно какъ и чистое мышленіе, съ лишеніемъ всякой опредѣленности, лишилось и побужденія къ какому-бы то ни было переходу или къ дальнѣйшему движенію отъ момента къ моменту. Если возможенъ и мыслимъ такой переходъ отъ одного понятія къ другому и поступаніе впередъ, то не иначе, какъ подъ условіемъ предзанятаго понятія о движеніи и временномъ послѣдованіи, котораго не можетъ дать понятіе чистаго мышленія или бытія. Конечно, въ духѣ своей системы, Гегель можетъ сказать, что такое поступаніе или перехожденіе одного момента въ другой, есть только кажущееся, что иначе нельзя себѣ представить развитія понятій чистой мысли, какъ такимъ образомъ, что моменты ея слѣдуютъ одинъ за другимъ, но что это послѣдованіе въ сущности есть нѣчто обманчивое, существующее только для разсудочнаго мышленія, которое не въ силахъ иначе вообразить себѣ діалектическій процессъ. Но въ такомъ случаѣ самая эта обманчивость, какъ необходимое явленіе нашего сознанія, должна-бы быть объяснена. На самомъ же дѣлѣ это не такъ. Мы видимъ, что діалектическій процессъ у Гегеля предполагаетъ именно *временное* послѣдованіе, какъ нѣчто существенное и реальное. Такъ въ природѣ, въ исторіи, въ религіи, въ философіи,—вездѣ діалектическій процессъ совпадаетъ съ хронологическимъ послѣдо-

ваніемъ,—и *прежде* и *послѣ* одного момента за другимъ суть реальныя прежде и послѣ. Отсюда видно, что основнымъ началомъ діалектическаго процесса служитъ не одно только понятіе чистаго бытія или мышленія, но и скрытое понятіе временнаго движенія или измѣненія.

Такимъ образомъ на первыхъ же порахъ діалектика оказывается невѣрною себѣ. Но эта невѣрность выступаетъ все яснѣе и яспѣе, чѣмъ дальше мы идемъ впередъ по пути развитія категорическихъ понятій. Среди этихъ понятій мы встрѣчаемъ такія, которыя никакъ не могутъ быть выведены изъ чистой мысли безъ помощи опыта, по крайней мѣрѣ безъ предположенія пространства, времени, движенія. Можно-ли въ самомъ дѣлѣ безъ предварительнаго понятія о пространствѣ вывести понятіе экстенсивной величины и безъ понятія времени категоріи интенсивности и числа? Между тѣмъ пространство и время являются у Гегеля только въ философіи природы, какъ формы инобытія абсолютной идеи. Можно-ли безъ всякаго предположенія дѣйствительнаго бытія вывести тѣ категоріи, которыя у Гегеля являются въ послѣднихъ отдѣлахъ его Логики: объ объективности и идеѣ? Такъ онъ выводитъ понятія механизма, химизма и жизни, какъ такія же точно апріорныя категоріи, какъ, напримѣръ, качество, количество и проч. Изъ понятія механизма онъ выводитъ: аггрегатъ, различный механизмъ (случайность) и механизмъ абсолютный, въ примѣръ котораго приводится солнечная система. Въ химизмѣ является нейтральность въ жизни —понятія: внутренняго органическаго образованія, ассимиляціи и родового процесса. Конечно, намѣреніе, съ которымъ введены эти и подобныя понятія въ кругъ чистой категоріи, понятно. Что въ Логикѣ является какъ всеобщая форма бытія и мышленія, то должно реализоваться въ философіи природы. Безъ привнесенія подобныхъ понятій въ кругъ логическаго процесса трудно было бы оправдать этотъ процессъ дѣйствительностію и изумить читателя такимъ овеществленіемъ формъ чистой мысли. Но какъ появились въ Логикѣ подобныя категоріи? Суть-ли онѣ дѣйствительно плодъ творческаго мышленія, — прообразы и типы дѣйствительности, за что выдаетъ ихъ Гегель, или простыя абстракціи отъ воззрѣній опыта, чего однако-же онъ допустить не хочетъ? Кто попристальнѣе всмот-

рится въ такія, напримѣръ, понятія, какъ химизмъ, механизмъ, тяготѣніе, нейтральность, органическая сила и другія, кто обратитъ вниманіе на примѣры, которыми объясняетъ ихъ Гегель и которые можно назвать столько же примѣрами, сколько дѣйствительными эмпирическими данными, отъ которыхъ они отвлечены, тотъ вправѣ усумниться въ ихъ чисто діалектическомъ происхожденіи. Послѣдователи Гегеля иногда вмѣняютъ ему въ особенную заслугу чисто философское построеніе философіи природы, повидимому, труднѣе всего подчиняющейся игу систематическаго построенія, и самъ Гегель справедливо называетъ ее прикладною логикою, такъ какъ его философія природы только придаетъ конкретную форму и опредѣленность чистымъ логическимъ категоріямъ. Но едва ли дѣло выходитъ не наоборотъ. Его Логика не есть произведеніе чистаго мышленія, какъ онъ утверждаетъ, но во многихъ мѣстахъ тайно вводитъ эмпирическія воззрѣнія и отвлеченія отъ природы. Въ самомъ дѣлѣ, трудно сказать, какъ много вводится предметнаго содержанія въ такъ называемое чистое мышленіе посредствомъ привнесенія формъ пространства и времени и такихъ искусно замаскированныхъ діалектикою категорій, какъ тѣ, которыя мы видѣли выше. Кто будетъ имѣть въ виду все значеніе подобныхъ элементовъ, тотъ не станетъ вѣрить въ творческое саморазвитіе чистой мысли. Самое конкретное въ Логикѣ Гегеля заимствовано изъ опыта и, еслибы мы потребовали назадъ все взятое изъ него, то чистое мышленіе внезапно оскудѣло-бы.

При этомъ, такъ какъ философія Гегеля утверждаетъ, что она развиваетъ все свое содержаніе изъ чистой мысли и не хочетъ знать никакихъ другихъ понятій, кромѣ тѣхъ, какія раждаетъ изъ самой себя, необходимо возникаетъ вопросъ: въ какомъ отношеніи къ ней находится то, что мы называемъ эмпирическимъ познаніемъ? Такъ какъ діалектика выводитъ все богатство своего содержанія изъ чистой мысли, то въ ней мы имѣемъ, употребляя выраженіе Канта, чистое знаніе a priori, въ которомъ діалектическій разумъ не имѣетъ никакого prius, кромѣ себя самого. Но опытъ или, лучше сказать, разсудокъ, оперирующій надъ данными опыта, даетъ тоже содержаніе инымъ путемъ. Имѣемъ-ли мы здѣсь два совершенно независимые, отдѣльные пути познанія, — эмпирическія науки съ

своимъ богатымъ содержаніемъ и неоспоримыми фактами и знаніе о томъ же, пріобрѣтаемое при помощи діалектики, которое объемлетъ природу и духъ, не исключая ничего въ своемъ абсолютномъ вѣдѣніи? Если скажемъ, что это два совершенно разные пути, независимые, но сходящіеся у одной цѣли, то непонятно, зачѣмъ эта двойственность и зачѣмъ именно существуетъ путь эмпиріи, который съ точки зрѣнія спекулятивной философіи есть не истинный, такъ какъ здѣсь мы вращаемся въ формахъ низшаго разсудочнаго познанія? Но на такое полное отрицаніе значенія эмпирическаго знанія не рѣшается философія Гегеля. На упрекъ, что, притворяясь забывающею опытъ въ своемъ началѣ, она однако-жъ пользуется его указаніями въ послѣдствіи, она отвѣчаетъ, что не справедливо думаютъ, будто она хочетъ познать все a priori, пророчески, такъ сказать, создавать дѣйствительность. Такъ, по словамъ Гегеля, философія природы имѣетъ своимъ предположеніемъ опытную форму, философія исторіи—знаніе событій и фактовъ, эстетика—исторію и произведенія искусства. Но такое признаніе не рѣшаетъ недоумѣній, а только показываетъ непослѣдовательность и невѣрность философіи Гегеля самой себѣ; какъ скоро она предполагаетъ эмпирическія науки, то вмѣстѣ съ тѣмъ она предполагаетъ, какъ истинный, и тотъ способъ научнаго изслѣдованія, который имѣетъ мѣсто въ этихъ наукахъ; слѣдовательно, вся система чистаго мышленія покоится на чуждомъ основаніи, заложенномъ тѣмъ самымъ разсудочнымъ мышленіемъ, состоятельность котораго въ дѣлѣ философіи рѣшительно отвергнута. Въ самомъ дѣлѣ, въ философіи Гегеля нигдѣ удовлетворительно не разъяснено, какъ относится діалектическій методъ къ методамъ положительныхъ наукъ, выводы изъ которыхъ однакоже принимаются философіею въ свою область и даже считаются предположеніями спеціальныхъ философскихъ наукъ. Если скажемъ, что діалектика только перерабатываетъ и пересоздаетъ содержаніе фактическихъ наукъ въ систематическое цѣлое, то она не будетъ представлять ничего особеннаго передъ тѣми системами, которыя по отношенію къ природѣ свою задачу поставляютъ не въ построеніи ея a priori, а только въ философской систематизаціи данныхъ опыта. Различіе здѣсь будетъ касаться только формы и діалектика станетъ только формальнымъ методомъ.

Но въ такомъ случаѣ она потеряетъ все свое значеніе и не будетъ имѣть права хвалиться мнимымъ творчествомъ самоопредѣляющейся къ бытію мысли. Здѣсь неизбѣжна дилемма: или діалектика все производитъ изъ себя самой, независимо отъ опыта; въ такомъ случаѣ она должна все знать и мы въ правѣ требовать, чтобы она безъ всякой помощи опыта построила ту или другую эмпирическую дѣйствительность a priori: или она предполагаетъ эмпирическія свѣдѣнія и тотъ способъ мышленія, какимъ они собраны; но въ такомъ случаѣ методъ не вѣренъ себѣ и не есть процессъ развитія чистой, безъ всякихъ предположеній, мысли, за что онъ выдаетъ себя.

Если теперь діалектическій методъ не есть чуждое всякихъ предположеній развитіе чистой мысли, то раждается вопросъ: отъ чего могло произойти подобное самообольщеніе Гегеля относительно его значенія и въ чемъ состоитъ сущность его?

Логика Гегеля, по собственному его признанію, начинаетъ абстракціею; чистое бытіе, говоритъ онъ, есть чистая абстракція. Дѣйствительно, когда чистое бытіе изображается такимъ образомъ, что, за исключеніемъ какой-бы то ни было опредѣленности, оно становится равнымъ ничто, то здѣсь мысль, путемъ отвлеченія, цѣлый міръ сдѣлала пустымъ. Но сущность абстракціи въ томъ и состоитъ, что она насильственно держитъ въ разъединеніи моменты мысли, которые въ первоначальномъ ея видѣ были соединены. Что въ абстракціи изолировано, то должно стремиться къ возвращенію назадъ изъ своего вынужденнаго положенія. Абстрактное понятіе, такъ какъ оно составляетъ нѣчто, часть оторванную отъ живой цѣльной мысли, должно носить на себѣ слѣды, что оно есть только часть, т.-е. оно должно требовать своего дополненія. Когда это дополненіе приходитъ, то является новое понятіе, которое содержитъ въ себѣ и прежнее. Новое понятіе, поелику оно сдѣлало одинъ только шагъ на пути возвращенія абстракціи къ тому, съ чего она снята, возобновляетъ описанное дѣйствіе и такъ далѣе, пока не будетъ возстановлено цѣльное воззрѣніе. Чѣмъ точнѣе различаются элементы понятія, чѣмъ вѣрнѣе соблюдается порядокъ послѣдованія, въ которомъ понятіе ищетъ другаго, какъ своего дополненія, тѣмъ яснѣе и правильнѣе будутъ нисходить по ступенямъ нисхо-

дящаго развитія вновь возникающія понятія. Очевидно, такимъ образомъ мы дойдемъ до болѣе конкретныхъ и живыхъ понятій и передъ нами можетъ развиться цѣлый міръ изъ самаго абстрактнаго понятія, — бытія, которое мы отвлекли отъ цѣльнаго, опредѣленнаго міроваго бытія. Здѣсь-то, при ближайшемъ разсмотрѣніи, и скрывается тайна діалектическаго метода. Онъ есть не что иное, какъ искусство низводить первоначальную абстракцію, обогащая ее мало по-малу тѣмъ содержаніемъ, отъ котораго она отвлечена. Заключающіяся въ общемъ понятіи представленія должны будутъ выступать какъ его части, какъ подчиненные ему моменты и заслуга діалектики будетъ состоять въ точномъ и всесторонпемъ обзорѣ этихъ частей и чрезъ то въ утвержденіи ихъ взаимной связи и общей зависимости отъ понятія высшаго. Но то, что происходитъ отъ этой работы, есть только исторія субъективнаго познанія, а никакъ не развитіе самыхъ вещей изъ ихъ элементовъ. Такъ, уже первой абстракціи чистаго бытія не соотвѣтствуетъ никакое дѣйствительное бытіе; это — насильственное созданіе абстрактной мысли и ничто не даетъ намъ права и побужденія искать въ такомъ чистомъ бытіи перваго зародыша объективнаго развитія вещей. Если, затѣмъ, уничтоженныя или, лучше сказать, отдаленныя на время болѣе конкретныя понятія опять мало по-малу являются на свѣтъ и снова разрастаются, то въ этомъ нѣтъ никакого чуда діалектическаго метода; это простая реакція естественнаго воззрѣнія противъ насильственнаго разъединенія. Такъ бытіе и ничто тотчасъ требуютъ, какъ свое дополненіе, понятіе бываніа (Werden) или бытія измѣняющагося, изъ котораго путемъ абстракціи они образовались; бываніе производитъ существованіе (Dasein); существованіе переходитъ въ бытіе опредѣленное (Fürsichseyn); бытіе ограниченное является какъ количество, сравненіе количества производитъ мѣру и т. д. Такимъ образомъ діалектическій методъ оказывается ничѣмъ инымъ, какъ своеобразнымъ дедуктивнымъ методомъ, процессомъ разложенія самаго общаго и отвлеченнаго понятія, каково, напримѣръ, понятіе бытія, на тѣ, изъ которыхъ оно составилось путемъ субъективнаго мышленія. Различіе здѣсь только въ томъ, что въ философіи Гегеля предшествующій, внутренній процессъ

этого отвлеченія, совершившійся предварительно въ умѣ самого философа, остается не только, какъ онъ остается въ умѣ каждаго, не ясно сознаннымъ, но и не признаннымъ. Чистое бытіе является у него какъ нѣчто непосредственно данное. Но такая непосредственность есть явленіе психологически невозможное. Если мы говоримъ и разсуждаемъ о категорическихъ понятіяхъ и выводимъ ихъ одно изъ другаго, то это не значитъ еще того, чтобы эти понятія, какъ понятія логическія, даны были намъ непосредственно или сами производили одно другое. Въ ихъ абстрактной формѣ они образовались въ умѣ мало по-малу, путемъ отвлеченія отъ нихъ всего частнаго, конкретнаго. Въ дѣйствительности нѣтъ, напримѣръ, чистаго количества, качества, мѣры и т. п., но есть количество, качество, мѣра чего-нибудь. Разсудокъ долженъ отбросить это: что-нибудь,—предметное содержаніе, чтобы получить чистое категорическое понятіе и сдѣлать его предметомъ своего изслѣдованія. Философія для своихъ цѣлей, конечно, не занимается этимъ психологическимъ процессомъ образованія понятій,—процессомъ, который, впрочемъ, можетъ представлять индивидуальныя особенности у каждаго,—она беретъ эти понятія, какъ данныя. Но тѣмъ не менѣе, она не вправѣ забывать этотъ предшествующій процессъ и почитать категорическія понятія непосредственнымъ порожденіемъ чистой мысли, а систематическій порядокъ ихъ логической группировки—генетическимъ процессомъ развитія ихъ одного изъ другаго. Такое забвеніе, такой обманъ мысли, считающей непосредственнымъ своимъ порожденіемъ то, что добыто путемъ предварительныхъ разсудочныхъ операцій, часто встрѣчается въ исторіи философіи. Возможность такого самообольщенія, по отношенію къ другимъ философскимъ системамъ, хорошо понимаетъ Гегель, но, не смотря на то, въ своей системѣ страдаетъ тѣмъ-же недостаткомъ. Противъ его-же системы можетъ быть обращено замѣчаніе, высказанное имъ по поводу ученія Якоби о непосредственномъ умственномъ созерцаніи Божества. „Къ самымъ обыкновеннымъ опытамъ“, говоритъ онъ, „принадлежитъ тотъ психологическій феноменъ, что истины, о которыхъ очень хорошо извѣстно, что онѣ составляютъ результатъ очень сложныхъ и посредствованныхъ актовъ познанія, для тѣхъ, кому такое познаніе сдѣлалось сподручнымъ и привычнымъ,

представляются ихъ сознанію непосредственными. Математику и каждому, хорошо знакомому съ наукою, непосредственно представляются, какъ извѣстные, такіе выводы и положенія, къ которымъ на самомъ дѣлѣ приводитъ очень запутанный анализъ. Каждый образованный человѣкъ имѣетъ въ своемъ сознаніи множество общихъ положеній, истинъ, воззрѣній, какъ непосредственно присущія его уму данныя, но которыя на самомъ дѣлѣ родились въ его душѣ только послѣ долгаго обдумыванія и изъ долгаго опыта жизни. Быстрота и ловкость, которыхъ мы достигаемъ въ какой нибудь наукѣ или искусствѣ, состоятъ въ томъ, что мы такого рода познанія имѣемъ непосредственно въ своемъ сознаніи, даже во внѣшней дѣятельности и навыкѣ нашихъ членовъ. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ непосредственность знанія не только не исключаетъ предыдущаго посредствованія, но такъ тѣсно соединена съ нимъ, что непосредственное знаніе въ дѣйствительности есть продуктъ посредственно пріобрѣтенныхъ познаній“ *). Ошибался или нѣтъ Якоби, считая непосредственнымъ созерцаніемъ существующее въ нашемъ умѣ понятіе о Богѣ, это вопросъ для насъ теперь сторонній; но нельзя не замѣтить, что именно въ этомъ родѣ ошибается Гегель, когда считаетъ непосредственнымъ продуктомъ чистаго спекулятивнаго мышленія свои категорическія понятія. Все то, что онъ выводитъ изъ своего понятія чистаго бытія, какъ нѣчто неожиданное и новое, не было-ли заключено въ немъ уже прежде, при помощи сложныхъ, предварительныхъ операцій, въ которыхъ главнымъ дѣятелемъ было разсудочное мышленіе, и все содержаніе его Логики не оказалось-ли новымъ только потому, что дѣйствительное происхожденіе его изъ опыта и рефлексіи было забыто **)?

Но какъ скоро разрушено притязаніе діалектическаго метода на самостоятельность, то вмѣстѣ съ тѣмъ падаетъ и оказывается совершенно обманчивымъ и то значеніе, какое онъ ему приписываетъ. Полагая, что изъ чистаго мышленія мо-

---

*) Encyklopädie, ed. v. Rosenhanz. 1870. 92—23.

**) Главнымъ пособіемъ при критикѣ діалектическаго метода построенія категорій служили для насъ Тренделенбурга: Logische Untersuchungen 1840. T. 1. p. 23—100.

жетъ быть a priori выведено все богатство опредѣленій дѣйствительнаго и истинно сущаго бытія, Гегель, конечно, былъ вправѣ называть свой методъ „творческимъ“, „абсолютнымъ“, „божественнымъ“, такъ какъ здѣсь все выводилось или творилось изъ ничего или, что то же, изъ чистаго бытія, которое, по его словамъ, равно ничто. И такого рода названія суть у Гегеля не простыя только метафизическія выраженія, чтобы рельефнѣе выставить преимущества своего метода. Нѣтъ, они имѣютъ у него вполнѣ реальный смыслъ. Его развивающаяся по категоріямъ мысль есть мысль не только познающая внѣ ея лежащее и отъ нея независимое бытіе, но опредѣляющая себя къ бытію и тожественная съ нимъ мысль. Его чистое понятіе есть абсолютное, божественное понятіе и логическій процессъ есть непосредственное представленіе самоопредѣленія Божества къ бытію. Поэтому его Логика, раскрывая царство чистой мысли самой въ себѣ, представляетъ самый процессъ самооткроовенія Божества, какъ оно есть въ своемъ вѣчномъ бываніи (Werden), прежде сотворенія природы и конечнаго духа *).

Нѣтъ нужды говорить, въ какой мѣрѣ незаконно такое притязаніе ограниченнаго, человѣческаго мышленія на свое тожество съ мышленіемъ божественнымъ, составляющее крайній предѣлъ философской гордости, возможной только въ системахъ идеалистическаго пантеизма, смѣшивающаго абсолютное съ условнымъ, божественное съ человѣческимъ. Здѣсь не мѣсто входить въ критическій разборъ этого направленія и вытекающихъ изъ него гносеологическихъ воззрѣній. Но достаточно и сказаннаго нами о діалектическомъ методѣ, чтобы видѣть ихъ несостоятельность. Этотъ методъ самъ себя уличаетъ въ томъ, что не можетъ быть абсолютнымъ или творческимъ методомъ, уже тѣмъ однимъ, что онъ, какъ мы видѣли, не производитъ, не творитъ *всей* дѣствительности, а что онъ производитъ и, повидимому, творитъ, то производитъ вовсе не творческою, собственною силою, а лишь при помощи тайно заимствованныхъ изъ опыта понятій.

На самомъ дѣлѣ, ни діалектическій, ни другой какой методъ познанія не имѣетъ права считаться абсолютнымъ методомъ,

*) Logik. 2. p. 175. Encykl. § 85.

безусловнымъ органомъ истины. Абсолютное знаніе принадлежитъ абсолютному существу,—Богу и такое знаніе вовсе не предполагаетъ чего либо похожаго на *методъ*, съ понятіемъ котораго неизбѣжно соединяется мысль о поступательномъ, временномъ движеніи мышленія къ недостигнутой еще имъ цѣли,—истинѣ. Законъ развитія вещей и происхожденія ихъ одной изъ другой еще можетъ быть поставленъ въ параллель съ закономъ постепеннаго познаванія вещей или происхожденіемъ понятій о нихъ въ нашемъ мышленіи. Поэтому, говоря о методѣ, мы можемъ имѣть въ виду и дѣйствительное бытіе и мышленіе и говорить о совпаденіи, даже тожествѣ того и другаго. Но это дѣйствительное бытіе и мышленіе не есть тоже, что бытіе и мышленіе абсолютное. Какъ въ бытіи абсолютномъ мы не можемъ предположить временно-послѣдовательнаго саморазвитія по какимъ-либо необходимымъ стадіямъ или моментамъ, такъ точно и въ познаніи ума абсолютнаго мы не можемъ допустить послѣдовательнаго поступанія мышленія, какъ это имѣетъ мѣсто въ познаніи ума ограниченнаго. Когда мы говоримъ объ абсолютной мысли, о божественномъ мышленіи, то въ сущности мы употребляемъ очень неточныя выраженія, конечно, за недостаткомъ лучшихъ, чтобы представить совершенно непостижимый для насъ актъ божественнаго познанія.

Вообще, мы никакъ не должны забывать различія между знаніемъ абсолютнымъ и ограниченнымъ,—различія, о которомъ каждую минуту напоминало-бы намъ несовершенство нашихъ познаній, если-бы философствующій умъ не былъ склоненъ часто по самообольщенію признавать свою систему абсолютно истинною. Только божественное знаніе или мышленіе можетъ быть творческимъ; мышленіе человѣческое метафорически можетъ быть названо творческимъ лишь въ смыслѣ воспроизведенія этого творчества въ нашемъ умѣ силою познанія, открывающаго происхожденіе и причины вещей. Но такое творчество мысли, очевидно, предполагаетъ за собою дѣйствительное бытіе, которое должно быть воспринято и воспроизведено. Наше мышленіе останется пустымъ и безплоднымъ, наше абстрактное понятіе „слѣпымъ“, употребляя выраженіе Канта, если оно ничего не получитъ отъ дѣйствительности. Конечно, отвергая возможность производить дѣйствительность одною силою

чистаго мышленія и не признавая за діалектическимъ методомъ такой чудесной силы, мы отвергали вмѣстѣ съ тѣмъ и то тожество мышленія и бытія, познанія и дѣйствительности, о которомъ говоритъ Гегель. Такое тожество есть только вѣчный идеалъ, стремленіе къ которому должно составлять послѣднюю цѣль нашего познанія истины, но который вполнѣ осуществляется только въ мышленіи божественномъ, которое дѣйствительно опредѣляетъ собою и бытіе вещей. Въ мышленіи ограниченномъ этотъ идеалъ только осуществляется постепенно, но ни въ одинъ моментъ его и ни въ одной философской системѣ не представляется осуществившимся. Идеалъ знанія: *тожество* мышленія и бытія въ дѣйствительномъ познаніи осуществляется всегда только какъ *согласіе* мышленія и бытія. Но согласіе предполагаетъ отдѣльность и предшествующее различіе познающаго и познаваемаго; тожество незаконно смѣшиваетъ до безразличія мысль и бытіе. Полное единство мышленія и бытія возможно лишь для Ума Высочайшаго, каждая мысль котораго становится самымъ дѣломъ и который въ единомъ, цѣльномъ и нераздѣльномъ актѣ объемлетъ все существующее и не только въ прошедшемъ и настоящемъ, но и будущемъ. Но такое абсолютное знаніе не доступно уму человѣка; ему суждено не безконечное знаніе, а безконечное познаваніе.

Теперь сдѣлаемъ окончательный выводъ изъ сказаннаго нами по поводу ученія о категоріяхъ Гегеля.

Діалектическій методъ даетъ самыя великія обѣщанія. Онъ хочетъ развить изъ чистой мысли, лишь изъ нея одной, всѣ основныя формы или моменты дѣйствительнаго бытія, въ томъ видѣ, въ какомъ они развиваются творческимъ актомъ божественнаго разума.

Но человѣческое, ограниченное мышленіе есть слишкомъ слабая почва, чтобы выдержать тяжесть такого мірозданія; скоро оказывается, что собственныя средства чистаго мышленія недостаточны для такого титаническаго предпріятія.

Логика ничего не хочетъ предполагать, кромѣ совершенно чистаго и безсодержательнаго понятія бытія. Но она тайкомъ вноситъ заимствованныя изъ области опыта и рефлексіи пренебрегаемаго ею разсудочнаго мышленія представленія и понятія. Первые шаги ея уже невозможны безъ этого могуще-

ственнаго и скрытаго пособія. Чѣмъ дальше она идетъ, тѣмъ присутствіе этого пособія открывается яснѣе и яснѣе; за мнимыми произведеніями чистаго разума скрываются предметныя представленія, безъ которыхъ они не имѣли-бы ни конкретной живости, ни даже возможности удержаться въ нашей головѣ, какъ понятія, имѣющія какое-либо опредѣленное содержаніе. Скрытое, безотчетное привнесеніе чуждыхъ чистому мышленію понятій составляетъ главную вину и невѣрность себѣ онтологіи, которая утверждаетъ, что не имѣетъ за собою никакихъ предположеній, ничего, кромѣ чистаго мышленія.

Діалектика имѣетъ цѣлью въ процессѣ развивающихся самоопредѣленій чистой мысли представить генезисъ всей совокупности дѣйствительнаго бытія. Но на самомъ дѣлѣ оказывается, что она не въ силахъ этого выполнить. Мнимое достиженіе этой цѣли становится возможнымъ только черезъ пожертвованіе и уничтоженіе для философской мысли цѣлой стороны бытія; конкретное объявляется призрачнымъ, не истиннымъ и приносится въ жертву идеалистическому понятію о сущемъ.

Но и независимо отъ этого, построеніе общихъ или идеальныхъ формъ дѣйствительности, также, не всегда удается спекулятивной философіи. Дѣйствительность часто не совпадаетъ съ теоретическимъ построеніемъ ея и насильственно втягивается въ рамки категорическаго процесса.

Всего этого достаточно, чтобы видѣть, что діалектическій методъ не можетъ быть абсолютнымъ органомъ тожественнаго съ бытіемъ познанія. Самая мысль о такомъ тожествѣ есть тщетное притязаніе ума, забывающаго о своей ограниченности и смѣшивающаго ограниченное и условное съ безусловнымъ.

II. Въ предшествующемъ нашемъ изслѣдованіи о категоріяхъ мы подвергли критическому разсмотрѣнію двѣ противоположныя теоріи категорій: эмпирическую и идеалистическую, различивъ въ послѣдней два оттѣнка, принадлежащіе идеализму субъективному и объективному. Типическими представителями этихъ теорій мы избрали Локка для первой, Канта и Гегеля для послѣднихъ. Теперь намъ остается подвести итоги всего сказаннаго нами по поводу этихъ теорій и выяснить тѣ общіе, положительные результаты, къ какимъ приводитъ насъ критика указанныхъ односторонніхъ воззрѣній. Изъ анализа

ихъ можно видѣть, что въ ученіи о категоріяхъ насъ занимали главнымъ образомъ три вопроса: a) объ ихъ происхожденіи, b) значеніи и c) систематическомъ построеніи.

a) Вопросъ о первоначальномъ происхожденіи и дальнѣйшемъ образованіи категорическихъ понятій въ нашемъ разсудкѣ, повидимому, скорѣе долженъ-бы входить въ область психологіи, чѣмъ метафизики. Но, тѣмъ не менѣе, метафизика никогда не могла обойти его, потому что такое или иное рѣшеніе его имѣетъ существенное вліяніе на опредѣленіе гносеологическаго значенія категорій и отношенія ихъ къ реальному бытію. При томъ-же, опытная психологія, при своихъ наличныхъ средствахъ, и не можетъ окончательно рѣшить этого вопроса, такъ какъ, по выраженію Канта, категоріи предшествуютъ всякому опыту и безъ нихъ невозможенъ самый опытъ; глубочайшіе корни категорическихъ понятій лежатъ за предѣлами эмпирическаго наблюденія и открыть ихъ можетъ только метафизическій анализъ.

Мы видѣли, что вопросъ о происхожденіи категорій не одинаково рѣшался эмпириками, съ одной стороны, Декартомъ, Лейбницемъ, Кантомъ, съ другой. Первые, согласно съ общими началами своей теоріи познанія, недопускавшими существованія въ нашемъ разумѣ никакого содержанія, независимаго отъ опыта, почитали и категоріи понятіями, образовавшимися путемъ отвлеченія отъ данныхъ опыта. Послѣдніе признавали ихъ независимою отъ опыта, существенною принадлежностію самого разума. Въ борьбѣ между сенсуализмомъ и раціонализмомъ мы рѣшительно стали на сторону послѣдняго, признавъ категоріи, по терминологіи Декарта, врожденными, по терминологіи Канта, апріорными понятіями нашего разсудка. Но затѣмъ возникаетъ дальнѣйшій вопросъ: какъ понимать эту врожденность? Такъ-ли, что категоріи существуютъ въ нашемъ разумѣ какъ готовыя, опредѣленныя понятія или въ немъ даны только нѣкоторые элементы для образованія этихъ понятій, въ дѣйствительности-же они возникаютъ только при воздѣйствіи на нашъ духъ предметовъ опыта, — и если вѣрно послѣднее, то является вопросъ: какимъ предметамъ и какого опыта принадлежитъ содѣйствующее участіе въ ихъ образованіи?

Декартъ, не давая опредѣленнаго отвѣта на вопросъ о пер-

вичной гносеологической формѣ своихъ врожденныхъ идей, въ составъ которыхъ входили и категоріи, позволялъ думать, что онъ понимаетъ эту врожденность въ смыслѣ существованія въ нашемъ разумѣ ясныхъ и опредѣленныхъ категорическихъ *понятій*. Противъ этой мысли, главнымъ образомъ, и была направлена вся полемика противъ врожденныхъ идей со стороны эмпириковъ, и въ какой мѣрѣ они ограничивались одною критикою этой мысли—они были правы. Категорическія понятія, какъ *понятія*, принадлежатъ къ числу самыхъ абстрактныхъ понятій нашего разсудка и на нихъ слишкомъ замѣтна работа рефлектирующей философской мысли, чтобы они могли быть признаны первоначальнымъ и всеобщимъ достояніемъ человѣческаго разума, врожденными понятіями въ точномъ смыслѣ. Но эмпиризмъ былъ не правъ въ томъ отношеніи, что, отвергнувъ врожденность категорій въ смыслѣ декартовскомъ, онъ счелъ себя въ правѣ отвергнуть и существованіе какихъ-бы то ни было апріорныхъ элементовъ въ нашемъ познаніи. Въ этомъ заключалась двойная ошибка: во-первыхъ, изъ того, что опредѣленныя и развитыя категорическія понятія не составляютъ первоначальнаго достоянія нашего разума, а образовались въ послѣдствіи, нисколько еще не слѣдуетъ, чтобы они образовались именно путемъ эмпирическимъ, по примѣру прочихъ, отвлеченныхъ отъ фактовъ опыта, понятій. Очень можетъ быть, что они обязаны своимъ происхожденіемъ, если не исключительно, то главнымъ образомъ по крайней мѣрѣ, самостоятельной дѣятельности разума и составляютъ продуктъ раціональнаго раскрытія и опредѣленія первоначальныхъ, апріорныхъ элементовъ нашего познанія. Анализъ содержанія категорическихъ понятій показалъ намъ справедливость этого предположенія. Затѣмъ, эмпиризмъ, въ увлеченіи борьбою противъ раціонализма, никогда не хотѣлъ надлежащимъ образомъ понять, что въ вопросѣ объ апріорномъ элементѣ нашего познанія дѣло идетъ не о тѣхъ болѣе или менѣе отчетливо сознаваемыхъ и опредѣленныхъ понятіяхъ, о причинѣ, напримѣръ, субстанціи, тожествѣ и пр., какія встрѣчаются въ философскихъ сочиненіяхъ или въ общемъ научномъ словоупотребленіи, но о первоначальныхъ и присущихъ каждому мыслящему существу, на какой-бы то ни было степени умственнаго развитія, категорическихъ воз-

зрѣніяхъ, условливающихъ всю познавательную дѣятельность человѣка,—словомъ, что раціонализмъ, выражаясь точнѣе, признаетъ врожденность не категорическихъ понятій, а категорій. Но при правильной постановкѣ вопроса о происхожденіи послѣднихъ, рѣшеніе его, какъ мы видѣли, должно быть несомнѣнно въ пользу раціонализма.

Но признавать апріорность основныхъ элементовъ нашего раціональнаго познанія,—категорій, вовсе не значитъ утверждать совершенную независимость этого познанія отъ опыта; утверждать послѣднее, значило-бы, впасть въ противуположную эмпиризму крайность абсолютнаго идеализма, который (въ лицѣ Гегеля) думалъ вывести все содержаніе категорій изъ одного чистаго мышленія. Такую зависимость отъ опыта мы должны признать, какъ по отношенію къ первоначальному возникновенію категорій въ нашемъ разумѣ, такъ и по отношенію къ дальнѣйшему образованію изъ нихъ категорическихъ *понятій*. Что касается до категорій, то къ нимъ вполнѣ можно примѣнить то, что замѣчено Кантомъ относительно апріорности формъ чувственнаго воззрѣнія (пространства и времени); апріорность ихъ означаетъ лишь то, что *основаніе* въ категорическихъ опредѣленіяхъ находится въ душѣ независимо отъ предметовъ опыта; но возникаютъ они въ нашемъ умѣ вмѣстѣ съ воздѣйствіемъ на насъ этихъ предметовъ, по поводу ихъ, хотя и не отъ нихъ. Хотя категоріи составляютъ существенную, апріорную принадлежность нашего разума, но вызываются къ дѣйствительному обнаруженію ихъ при помощи опыта. И это вполнѣ понятно и естественно; человѣческое познаніе есть результатъ взаимодѣйствія двухъ факторовъ: познающаго и познаваемаго, самостоятельной, по извѣстнымъ законамъ совершающейся дѣятельности разума и воспринимаемыхъ душею объектовъ, на которые простирается эта дѣятельность. Отсутствіе одного изъ этихъ факторовъ сдѣлало-бы невозможнымъ и самое познаніе. Если-бы возможно было представить такое состояніе нашего *я*, при которомъ на него ничего-бы не дѣйствовало, въ которомъ бы оно оставалось въ своемъ чистомъ, самозаключенномъ бытіи, то въ немъ не могли бы возникнуть и категоріи точно также, какъ и вообще какое-бы то ни было познаніе, даже самая психическая жизнь. Мы-бы не могли, напримѣръ, имѣть поня-

тія ни о качествѣ, ни о количествѣ, ни объ отношеніи, потому что всѣ эти категоріи предполагаютъ существованіе данныхъ предметовъ познанія, при которыхъ только и возможно ихъ различеніе по качеству, исчисленіе и поставленіе въ то или иное отношеніе къ намъ или между собою.

Если теперь воздѣйствіе на наше познающее *я* множественнаго, разнообразнаго, предметнаго, въ самомъ общемъ и широкомъ смыслѣ можно назвать опытомъ, то мы, конечно, имѣемъ право сказать, что въ генезисѣ категорій, апріорное основаніе которыхъ заключается въ природѣ нашего разума, принимаетъ участіе и опытъ. При этомъ считаемъ не излишнимъ замѣтить, что обычное въ раціональной философіи выраженіе, что категоріи существуютъ a priori опыта, никакъ не должно понимать въ смыслѣ психологическомъ, какъ обозначеніе временнаго предшествованія ихъ въ нашемъ познающемъ разумѣ данному изъ опыта матеріалу познанія, такъ, какъ будто они существуютъ въ видѣ готовыхъ формъ или схемъ, которыя затѣмъ налагаются на привносимое отвнѣ содержаніе. Такое пониманіе слова: a priori можетъ возбуждать справедливое недоразумѣніе эмпириковъ. Психологически они могутъ быть названы апріорными развѣ въ томъ общемъ смыслѣ, что каждому опредѣленному познанію долженъ предшествовать производитель его—наше *я* съ имманентными ему законами познанія, хотя и въ этомъ смыслѣ выраженіе: a priori будетъ выражать скорѣе идеальный, чѣмъ дѣйствительный эмпирическій фактъ. Ибо хотя первый моментъ или первый актъ нашей познавательной дѣятельности недоступенъ нашему самонаблюденію, какъ лежащій за предѣлами нашей сознательной жизни, но, судя по тому, что дѣятельность нашихъ внѣшнихъ чувствъ обнаруживается съ самаго перваго момента существованія человѣка, что усвоеніе чувственныхъ впечатлѣній составляетъ уже нѣкоторый первоначальный видъ опыта, мы вправѣ предположить, что и въ первоначальной, предсознательной стадіи существованія души категоріи возникаютъ одновременно съ опытомъ, а не прежде его. Но выраженія: „a priori опыта“, „составляющія условія возможности самого опыта“, по отношенію къ категоріямъ имѣютъ тотъ опредѣленный смыслъ, что ими отрицается то ложное эмпирическое ученіе, будто они составляютъ результатъ обобщенія или

комбинаціи чувственныхъ впечатлѣній, такъ какъ самая эта обобщающая и комбинирующая дѣятельность разума, даже въ самомъ первоначальномъ и грубомъ видѣ, невозможна безъ примѣненія къ опыту категорическихъ понятій. Самая простая комбинація чувственныхъ представленій по ихъ однородности, смежности, современности, сходству, предполагаетъ уже понятія тожества и различія, количества, качества и др. Въ этомъ отношеніи категоріи несомнѣнно составляютъ условія возможности самого опыта, какъ комбинаціи первоначальныхъ чувственныхъ воззрѣній.

Такимъ образомъ, потенціально заключающіяся въ природѣ нашего разума категоріи получаютъ свою актуальность при помощи воздѣйствія на нашъ духъ впечатлѣній отвнѣ, совокупность которыхъ мы называемъ опытомъ. Но не только въ первоначальномъ происхожденіи, но и въ дальнѣйшемъ образованіи ихъ въ сознательныя, категорическія *понятія*, мы должны признать также законную долю участія опыта. Для нашего сознанія категоріи первоначально не даны въ чистомъ и отрѣшенномъ отъ опредѣленнаго ими предметнаго или эмпирическаго содержанія видѣ; мы не знаемъ качества, количества, причины, дѣйствія и пр. самихъ по себѣ, но только качество, количество, причину чего нибудь. Чтобы получить чистыя категорическія понятія, мы должны выдѣлить ихъ изъ соединенія съ эмпирическимъ содержаніемъ, отличить въ этомъ содержаніи апріорный и апостеріорный элементы. Это достигается посредствомъ извѣстнаго логическаго пріема абстракціи и въ этомъ отношеніи, конечно, опредѣленныя категорическія понятія могутъ быть названы абстрактными понятіями. Но такой процессъ ихъ образованія нисколько не говоритъ въ пользу эмпирической теоріи познанія, которая ставитъ категоріи въ одинъ рядъ съ обыкновенными общими понятіями разсудка. Съ одной стороны, этотъ процессъ состоитъ не въ обобщеніи только или объединеніи эмпирическихъ признаковъ, общихъ многимъ эмпирическимъ представленіямъ, но въ отвлеченіи или аналитическомъ отдѣленіи отъ нихъ заключающагося въ нихъ не опытнаго или апріорнаго элемента *). Съ

*) Вотъ почему не вѣрно употребительное въ древней и встрѣчающееся иногда въ новой философіи названіе категорій наивысшими родовыми понятіями.

другой, тѣ эмпирическія данныя, которыя служатъ, такъ сказать, матеріаломъ для извлеченія изъ нихъ категорическихъ понятій, вовсе не суть данныя внѣшняго опыта, но факты опыта внутренняго или самопознанія. Существенный недостатокъ эмпиризма состоитъ въ томъ, что, говоря о категоріяхъ и ихъ эмпирическомъ происхожденіи, онъ имѣетъ въ виду исключительно опытъ внѣшній,—чувственныя впечатлѣнія и образованныя изъ нихъ представленія. Но мы видѣли, что изъ *такого* опыта нельзя объяснять происхожденія категорическихъ понятій. Иное дѣло, если мы обратимся къ опыту внутреннему, какъ сознанію нашихъ собственныхъ психологическихъ состояній и самонаблюденій. По отношенію къ этому опыту, мы дѣйствительно можемъ сказать, что данныя его служатъ для нашего разума тѣми фактами, посредствомъ наблюденія которыхъ и анализа мы получаемъ первоначально опредѣленныя *понятія* о категоріяхъ. На такой путь образованія категорическихъ понятій указываетъ уже самый способъ или методъ, какимъ они были извлекаемы изъ общаго состава нашихъ познаній философами. Аристотель, которому принадлежитъ честь перваго научнаго раскрытія ихъ, вывелъ ихъ не изъ наблюденія надъ внѣшнею дѣйствительностію и общими свойствами эмпирическихъ предметовъ, но посредствомъ анализа грамматическаго предложенія или наблюденія надъ дѣятельностію нашего разума въ образованіи понятій, выраженіемъ которыхъ для него служили слова. Кантъ достигъ того-же при помощи логической формы сужденія. Не говоримъ о Гегелѣ и его попыткѣ вывести категорическія понятія изъ чистаго мышленія. Но и независимо отъ этихъ примѣровъ научнаго вывода категорій, слѣдя за генезисомъ категорическихъ понятій въ нашемъ познаніи, не трудно убѣдиться, что къ нимъ мы приходимъ путемъ не внѣшняго, а внутренняго опыта.

Такъ, самое близкое и непосредственное понятіе о *бытіи* мы получаемъ чрезъ сознаніе своего *я*, собственнаго существованія. Но сознаніе своего я, какъ сущаго, возможно не иначе, какъ чрезъ отличеніе себя отъ чего либо инаго, чрезъ противоположеніе себѣ *не я*. Я не могъ бы и сознавать себя, если-бы не было чего либо иного, въ отношеніи къ чему я могъ-бы утверждать или полагать свое бытіе. Если-бы мы стали

анализировать этотъ коренной фактъ самосознанія далѣе, то легко могли-бы открыть въ немъ источникъ категорическихъ понятій: бытія и небытія, тожества и различія, утвержденія и отрицанія, положенія и противоположенія.

Но наше *я* не есть простое и безразличное единство, полагающее свое бытіе въ противоположность къ *не я*. Оно есть существо живое и дѣятельное и жизнь его условливается существованіемъ въ немъ различныхъ силъ и способностей, при помощи которыхъ оно вступаетъ въ разнообразныя отношенія къ окружающему его *не я* или міру внѣшнему. Сознаніе разнообразныхъ отношеній, какъ къ своимъ собственнымъ силамъ и способностямъ и пріобрѣтенному при помощи ихъ содержанію психической жизни, такъ и ко внѣшней дѣйствительности, служитъ источникомъ дальнѣйшихъ категорическихъ понятій. По отношенію къ своимъ собственнымъ способностямъ и силамъ, наше *я* сознаетъ себя, съ одной стороны, ихъ началомъ и связующимъ единствомъ, съ другой, самыя эти способности своими, себѣ принадлежащими; отсюда категоріи субстанціи и ея принадлежностей. По отношенію къ содержанію своей психической жизни, оно различаетъ феномены, которые вполнѣ или отчасти обязаны своимъ происхожденіемъ ему самому и феномены, которые оно сознаетъ не имъ произведенными, а только пассивно усвоенными или сознанными имъ. Къ числу первыхъ относятся, напримѣръ, наши свободныя дѣйствія; къ числу послѣднихъ впечатлѣнія отъ внѣшнихъ предметовъ. Первые пробуждаютъ въ насъ понятіе о причинѣ и дѣйствіи; послѣднія — о воздѣйствіи на насъ и испытаніи воздѣйствія (такъ называемыя въ метафизикахъ: дѣйствіе и страданіе,— actio et passio). Наконецъ, обращая вниманіе на отношеніе различныхъ моментовъ нашего сознанія, какъ между собою, такъ и къ предметамъ, подпадающимъ нашему сознанію, наше сознаніе утверждаетъ, прежде всего, ихъ различіе и множественность, затѣмъ, отношеніе ихъ между собою и къ нашему *я*; отсюда не трудно вывести категоріи: количества, качества и взаимоотношенія.

Такимъ образомъ, въ самосознаніи, въ нашемъ внутреннемъ опытѣ, мы можемъ найти источникъ почти всѣхъ нашихъ категорическихъ понятій. Но такое происхожденіе этихъ поня-

тій изъ опыта не имѣетъ ничего общаго съ эмпирическимъ ученіемъ объ опытномъ ихъ происхожденіи и вполнѣ можетъ быть соглашено съ ученіемъ объ ихъ апріорности. Ибо этотъ внутренній опытъ есть не что иное, какъ сознательное и раздѣльное умопредставленіе или воззрѣніе тѣхъ самыхъ формъ и природныхъ элементовъ нашего разума, которые и прежде въ немъ находились, но въ состояніи безотчетномъ и смѣшанномъ съ предметнымъ содержаніемъ.

Говоря о происхожденіи категорій, не можемъ оставить безъ вниманія одной современной теоріи, касающейся этого предмета,—теоріи, которая имѣетъ притязаніе положить конецъ безконечнымъ пререканіямъ между раціонализмомъ и эмпиризмомъ, между защитниками и противниками такъ называемыхъ „врожденныхъ идей“ и установить между ними вѣчный миръ, признавъ въ извѣстномъ отношеніи правыми тѣхъ и другихъ. Исходя изъ началъ эволюціонной теоріи Дарвина и примѣняя ее къ объясненію психическихъ явленій, Спенсеръ и его послѣдователи полагаютъ, что категорическія понятія (равно какъ и представленія пространства и времени) можно признать въ тоже время врожденными и нѣтъ,—врожденными по отношенію къ индивидууму и пріобрѣтенными по отношенію ко всему человѣческому роду, такъ какъ то, что апріорично для индивидуума, можетъ быть эмпирическимъ для рода. Человѣкъ, какъ выражается Кроманъ, можетъ быть урожденнымъ барономъ, между тѣмъ какъ его прадѣдъ пріобрѣлъ это достоинство *). Существующіе въ разумѣ современнаго человѣка законы мышленія и такъ называемыя прирожденныя понятія и истины суть только унаслѣдованные результаты опытовъ и ассоціацій идей предшествующихъ поколѣній,—результаты, которые до такой степени отожествились съ нашимъ разумомъ, что могутъ показаться самою природою его; наслѣдственность здѣсь принимаетъ видъ врожденности. Въ настоящее время человѣческій индивидуумъ уже не имѣетъ нужды доходить до нѣкоторыхъ основныхъ идей нашего разума тѣмъ путемъ, какимъ шли его первые предки,—путемъ опытовъ и сочетаній идей или ощущеній; достаточно того, что они пріобрѣтены уже предыдущими поколѣніями;

*) Unsere Naturerkentniss. 1883. 4.

они переданы ему непосредственно и онъ пользуется ими, какъ будто онѣ составляютъ дѣйствительно первоначальную принадлежность его разума. Ничего не значитъ, что эти основные устои его интеллектуальной жизни образовались какъ нѣкоторыя скалы изъ прибавленія песчинки къ песчинкѣ, благодаря медленному скопленію ихъ; вѣка связали ихъ такимъ плотнымъ цементомъ, что они вполнѣ исполняютъ роль врожденныхъ понятій и аксіомъ прежней психологіи; но не должно забывать, что эти понятія не всегда были аксіомами, но стали таковыми. Они вовсе не суть необходимы въ томъ смыслѣ, что они вѣчны, абсолютны, основаны на самомъ строеніи нашего духа; но они необходимы, дѣйствительно, въ томъ смыслѣ, что уже не могутъ исчезнуть, точно также какъ и другія принадлежности человѣческаго организма, образовавшіяся и утвердившіяся путемъ наслѣдственности.

По поводу спеціальнаго вопроса о категоріяхъ, конечно, было-бы неумѣстно входить въ обсужденіе основныхъ началъ эволюціонной теоріи и примѣненія ея къ объясненію происхожденія человѣка съ его физическими и психическими особенностями. Но и съ перваго взгляда не трудно замѣтить, что въ сущности она нисколько не рѣшаетъ вопроса о происхожденіи категорическихъ понятій, но только откладываетъ его въ сторону и отсылаетъ насъ за его рѣшеніемъ къ незапамятнымъ до-историческимъ временамъ нашихъ обезьяноподобныхъ предковъ. Но отъ этого дѣло нисколько не становится яснѣе. Спрашивается, какимъ-же образомъ у этихъ нашихъ предковъ впервые образовались понятія, которыя въ настоящее время мы находимъ прирожденными намъ? Мы теперь урожденные бароны, но откуда-же получилъ баронское достоинство первый баронъ? Если, что и утверждаетъ эволюціонная теорія, они первоначально образовались путемъ впечатлѣній чувственныхъ, то мы стоимъ на эмпирической теоріи познанія со всѣми ея недостатками и эти недостатки нисколько не устраняются тѣмъ, что объектомъ, получающимъ эти впечатлѣнія, считается архаическій, а не современный человѣкъ. Эволюціонная теорія особенно настаиваетъ на томъ, что эти понятія образовались постепенно и мало по-малу, такъже какъ изъ накопленія маленькихъ песчинокъ образуется скала. Роль песчинокъ здѣсь, очевидно, играютъ чувственныя

впечатлѣнія; но какъ изъ отдѣльныхъ чувственныхъ впечатлѣній, сколько-бы и какъ-бы долго мы ихъ ни складывали, могутъ образоваться такія, напримѣръ, понятія, какъ субстанціи, причины, качества, тожества и пр.. для насъ совершенно непонятно, да и сама эволюціонная теорія здѣсь ничего не говоритъ, ограничиваясь только общимъ утвержденіемъ возможности такого образованія. Но критика эмпирическаго ученія показала намъ полную невозможность вывести категорическія понятія изъ чувственныхъ впечатлѣній; количество, равно какъ и постепенность историческаго наслоенія ихъ, здѣсь ничего не значитъ, то есть, нисколько не измѣняетъ характера самыхъ впечатлѣній. Далѣе, если-бы образованіе апріорныхъ понятій стояло въ какой либо причинной связи съ постепеннымъ накопленіемъ въ душѣ человѣка эмпирическихъ впечатлѣній и составляло осадокъ и результатъ ихъ, то мы и въ настоящее время, по крайней мѣрѣ, на исторической памяти людей, могли бы замѣтить слѣды подобнаго происхожденія этихъ понятій; законы, напримѣръ, мышленія и категоріи, по которымъ мыслитъ дикарь, были бы не тѣ же самые и не въ томъ же числѣ, какъ тѣ, по которымъ мыслитъ Европеецъ, тѣмъ болѣе, высокоразвитый ученый. Но на самомъ дѣлѣ у всѣхъ существъ, называемыхъ людьми, природа разума одна и таже; всѣ они признаютъ одни и тѣже логическіе законы и располагаютъ свои мысли по тѣмъ же категоріямъ и въ томъ же ихъ количествѣ. Точно также не замѣчаемъ мы никакого различія въ строеніи разума и между нами и народами, жившими тысячи лѣтъ назадъ. Могутъ быть чрезвычайно различны степени интеллектуальнаго развитія, но не самая природа разума съ его основными законами и понятіями. Такъ, культивированное растеніе можетъ быть больше, роскошнѣе, многоплоднѣе дикаго экземпляра той же породы; но, и въ дикомъ, и въ культурномъ состояніи оно одно и тоже и сохраняетъ неизмѣнные, характеристическіе признаки этого рода растенія. Наконецъ, играющее столь важную роль въ эволюціонной теоріи понятіе наслѣдственности никакъ не можетъ быть примѣнено къ объясненію факта закрѣпленія, такъ сказать, въ человѣческой природѣ и затѣмъ передачи цѣлаго состава апріорныхъ понятій нашего разума. Правда, опытъ показываетъ случаи, когда

по наслѣдству передаются нѣкоторые таланты (напримѣръ, музыкальный), нѣкоторыя психическія настроенности, душевныя болѣзни. Но тотъ же опытъ показываетъ, что эти случаи вовсе не составляютъ какого-либо неизбѣжнаго закона природы, но суть факты исключительные. Отъ умнаго отца не всегда рождаются умные дѣти; потомки извѣстнаго художника и музыканта часто вовсе не наслѣдуютъ талантовъ своихъ предковъ. Если-бы путемъ наслѣдственности мы получали и совокупность тѣхъ умственныхъ пріобрѣтеній, которыя называемъ апріорными понятіями, то человѣчеству и отдѣльнымъ лицамъ постоянно грозила-бы опасность потерять ихъ и вдругъ оказаться лишенными всѣхъ характеристическихъ особенностей человѣческаго разума. Притомъ, наслѣдственно, и то въ исключительныхъ случаяхъ, могутъ передаваться только нѣкоторыя особенности познавательной способности, касающіяся ея энергіи и направленія, а никакъ не совокупность какихъ-либо опредѣленныхъ понятій и идей, даже въ самой зачаточной и элементарной ихъ формѣ. Совершенно не понятно, какимъ образомъ могутъ передаваться по наслѣдству изъ рода въ родъ благопріобрѣтенныя кѣмъ-либо понятія о причинѣ и дѣйствіи, тожествѣ и противорѣчіи, сущности и явленіи и т. п., и притомъ такъ, что ни разу не было случая, чтобы кто нибудь потерялъ хотя-бы одно изъ нихъ. Иное дѣло, если они составляютъ существенное достояніе самой духовной природы человѣка; въ такомъ случаѣ вполнѣ объяснимо существованіе ихъ въ человѣкѣ, пока человѣкъ остается человѣкомъ и раждается отъ человѣка, существа той-же духовно-чувственной природы. Не понятно въ разсматриваемой нами гипотезѣ точно также и то, почему именно должны, такъ сказать, кристаллизоваться и передаваться по наслѣдству только апріорныя понятія, болѣе сложные продукты эволюціоннаго развитія, тогда какъ не сознаются въ насъ и не передаются представленія болѣе простыя и однородныя. Почему, напримѣръ, не врождены намъ понятія о солнцѣ, лунѣ, деревѣ, водѣ и пр., но каждый человѣкъ образуетъ ихъ вновь и ничего о нихъ не знаетъ, пока самъ не увидитъ этихъ предметовъ? Вѣдь, во всякомъ случаѣ, эти предметы дѣйствовали на чувства человѣка всегда со времени появленія его на земномъ шарѣ и, притомъ, гораздо по

стояннѣе и продолжительнѣе, чѣмъ тѣ неизвѣстныя и неуловимыя, крайне слабыя въ началѣ, впечатлѣнія, путемъ ассоціаціи которыхъ слагались въ насъ будто-бы идеи и апріорныя понятія. Почему же постоянное накопленіе и постоянное дѣйствіе на насъ этихъ эмпирическихъ представленій не образовало въ теченіе вѣковъ апріорныхъ идей о нѣкоторыхъ, по крайней мѣрѣ, важнѣйшихъ эмпирическихъ объектахъ?

Такимъ образомъ, объясненіе происхожденія категорическихъ понятій путемъ наслѣдственной передачи первоначально образовавшихся путемъ внѣшняго опыта, а затѣмъ принявшихъ неподвижную и устойчивую форму, представленій извѣстнаго рода есть совершенно произвольная гипотеза, нисколько не примиряющая, какъ думаютъ, раціональнаго апріоризма съ эмпирическимъ апостеріоризмомъ. Въ сущности, она чисто сенсуалистическая гипотеза, въ сравненіи съ обыкновеннымъ эмпиризмомъ имѣющая тотъ существенный недостатокъ, что, тогда какъ послѣдній въ пользу своего воззрѣнія можетъ приводить нѣкоторыя основанія, заимствуемыя изъ дѣйствительныхъ, хотя и односторонніхъ наблюденій надъ образованіемъ нашихъ понятій, эволюціонизмъ отсылаетъ насъ въ такую даль вѣковъ, гдѣ невозможно никакое, сколько-нибудь научное, объясненіе процесса возникновенія основныхъ понятій нашего разума.

b) Второй вопросъ, касающійся категорій, есть вопросъ объ ихъ значеніи въ области нашего познанія. Мы признали ихъ апріорною принадлежностью нашей разумной природы; мы видѣли, что первоначальныя понятія о нихъ мы получаемъ не путемъ внѣшняго опыта, но сознательнаго наблюденія надъ нашею духовною природою и ея основными феноменами. Возникаетъ вопросъ, имѣемъ ли мы право эти субъективныя опредѣленія переносить на внѣ насъ лежащую, эмпирическую дѣйствительность, приписывать не только своимъ представленіямъ и понятіямъ, но и предметамъ качество, количество, сущность и т. п., какъ ихъ реальныя опредѣленія?

На этотъ вопросъ мы получили два противоположные отвѣта. Кантъ, съ которымъ въ этомъ случаѣ согласны и эмпирики, признаетъ за ними только субъективное значеніе. Будутъ-ли категоріи понятіями отвлеченными отъ эмпирическихъ данныхъ, какъ думаютъ эмпирики, или a priori принадлежа-

щими нашей познавательной способности, какъ полагаетъ Кантъ,—во всякомъ случаѣ онѣ выражаютъ только способы или формы нашего субъективнаго познанія, не имѣющія себѣ ничего соотвѣтствующаго внѣ насъ, въ познаваемой дѣйствительности. Гегель, напротивъ, признаетъ за ними объективное значеніе и, притомъ, въ самомъ обширномъ значеніи, почитая ихъ реальными опредѣленіями бытія не только міроваго, но и абсолютнаго, моментами діалектическаго развитія абсолютной идеи.

Критика какъ эмпиризма, такъ и субъективнаго идеализма, привела насъ къ заключенію объ объективномъ значеніи категорій, какъ опредѣленій не только нашего мышленія, но и познаваемаго, при помощи нашего мышленія, бытія. Противоположное воззрѣніе на нихъ, какъ мы видѣли, неизбѣжно должно привести къ скептицизму, къ уничтоженію истины и достовѣрности нашего познанія, которое, какъ познаніе раціональное, очевидно, все основывается на предположеніи объективнаго значенія тѣхъ категорическихъ опредѣленій, при помощи которыхъ нашъ разумъ познаетъ дѣйствительное бытіе. Что вполнѣ себя сознающее и послѣдовательно проведенное эмпирическое ученіе о категоріяхъ ведетъ къ скептицизму, это показали результаты философіи Юма. Что въ философіи Канта присутствуетъ скрытый скептическій элементъ, — это также несомнѣнно, и только быстрый поворотъ послѣдующей за нимъ философіи отъ крайняго субъектизма къ не менѣе крайнему идеализму воспрепятствовалъ высказаться этому элементу со всею ясностью. Отзвукъ этого скептицизма по отношенію къ раціональному познанію вообще, философскому въ особенности, мы видимъ въ современномъ ново-кантіанизмѣ и позитивизмѣ.

Итакъ, категоріи мы должны признать формами или опредѣленіями не только знанія, но и бытія. То обстоятельство, что онѣ составляютъ существенно принадлежащія нашему разуму формы познанія, нисколько не можетъ служить препятствіемъ быть имъ въ тоже время и формами реальнаго бытія. *Я* и не *я*, міръ внутренній и внѣшній, духовный и физическій, представляя существенныя отличія, не представляютъ однако-же абсолютной противоположности между собою, такъ чтобы одинъ составлялъ отрицаніе другаго; въ такомъ случаѣ невозможно было-бы не только познаніе, но и взаимное отно-

шеніе ихъ другъ къ другу, дѣйствіе внѣшняго бытія на наше *я* и обратное воздѣйствіе на него. Если-же то и другое, какъ показываетъ опытъ, дѣйствительно существуетъ, то мы должны необходимо предположить, что между нашимъ познающимъ *я* и познаваемымъ имъ внѣшнимъ міромъ должно находиться что-либо общее, ихъ связывающее и объединяющее; этимъ объединяющимъ началомъ и служатъ (кромѣ формъ пространства и времени) категоріи.

Такому объективному значенію категорій нисколько не противорѣчитъ и то, что онѣ принадлежатъ нашему разуму a priori и что къ первоначальному познанію ихъ мы приходимъ путемъ не внѣшняго, а внутренняго опыта. Законы и формы нашего разума, составляющіе его природную принадлежность, могутъ быть въ тоже время и законами бытія, а что они первоначально сознаются и познаются нами именно какъ субъективныя наши формы,—это вполнѣ естественно, такъ какъ мы сами всего ближе къ намъ самимъ и наше сознаніе всего яснѣе и непосредственнѣе обнаруживаетъ ихъ присутствіе въ нашемъ субъективномъ мірѣ. Но весь дальнѣйшій ходъ нашего познанія скоро удостовѣряетъ насъ, что мы имѣемъ полное право переносить ихъ на явленія міра внѣшняго и что они выражаютъ собою не мыслимыя только и нами полагаемыя, но дѣйствительныя опредѣленія вещей.

Но какъ скоро мы признали, что категоріи составляютъ не только формы нашего познающаго субъекта, но и опредѣленія внѣ насъ лежащаго объекта, то возникаетъ вопросъ: ограничивается-ли наше право приложенія ихъ къ дѣйствительному бытію только бытіемъ условнымъ и ограниченнымъ, или оно простирается и на бытіе абсолютное и безусловное? Такой вопросъ неизбѣжно вызывается нашею критикою ученія о категоріяхъ Гегеля. Что онѣ не могутъ быть послѣдовательно развивающимися моментами жизни самого абсолютнаго, что діалектическій процессъ категорій вовсе не представляетъ собою процесса саморазвитія Божества, какъ оно есть въ своемъ вѣчномъ бываніи (Werden) прежде сотворенія природы и конечнаго духа, какъ училъ Гегель, это мы видѣли. Но, отвергая воззрѣніе Гегеля на значеніе категорій, должны-ли мы вмѣстѣ съ тѣмъ отвергнуть и основную мысль этого воззрѣнія,—именно, что категоріи имѣютъ приложеніе не только

къ міру эмпирическому, но и идеальному, не только къ бытію условному, но и безусловному?

Въ древней христіанской философіи, подъ вліяніемъ отчасти неоплатоническої мысли о непознаваемости абсолютнаго начала бытія, отчасти религіознаго ученія о безконечномъ совершенствѣ Творца и Его непостижимости для ограниченной силы человѣческаго разума, не разъ выражалась мысль о совершенной неприложимости категорій къ познанію Божества *). Въ новой философіи отрицаніе права разума прилагать категоріи къ познанію Божества есть естественный результатъ ученія о нихъ Канта. Приложеніе категорій въ дѣлѣ познанія у него строго ограничивается предметами опыта. Всякое употребленіе этихъ понятій для познанія предметовъ сверхъопытныхъ, въ частности, для познанія Божества, невозможно. Богъ не есть и не можетъ быть предметомъ непосредственнаго опыта, а потому и понятіе о Немъ не можетъ быть опредѣляемо при помощи напр. категорій субстанціи, причины, качества и другихъ. Съ этою мыслію Канта вполнѣ согласны нѣкоторые философы, даже не раздѣляющіе общихъ его воззрѣній на субъективное значеніе категорій. Такъ напр. Тренделенбургъ, вопреки Канту, защищая объективное значеніе

*) Такъ, напримѣръ, по ученію Климента Александрійскаго, Богу невозможно приписывать никакихъ положительныхъ предикатовъ; мы знаемъ только то, что Онъ не есть. Онъ не есть, ни родъ, ни видъ, ни индивидуумъ, ни различіе, ни число, ни свойство, ни что-либо такое, чему нѣчто приличествуетъ, какъ признакъ (Strom. V, 1. 11. 12). По мнѣнію Діонисія Ареопагита, Богъ Самъ по Себѣ, въ своемъ дѣйствительномъ существѣ, непостижимъ и невыразимъ Онъ не есть ни сущность, ни жизнь, ни свѣтъ, ни чувство, ни умъ, ни мудрость, ни благость, ни божество, но нѣчто такое, что превосходнѣе и превыше всего этого. Никакая монада или тріада, никакое число, никакое единство, никакое рожденіе, ничто сущее или то, что мы познаемъ о сущемъ, не изъясняютъ для нашего разума превосходящую всякій разумъ таинственность Пресущественнаго и все превосходящаго Превышебожества (Superdeitatis) (Uberweg, Gesch. d Phil. 1873. 11, 100. 101). Бл. Августинъ также полагаетъ, что категоріи не могутъ служить для опредѣленія природы божественной. Богъ не подходитъ ни подъ одну изъ категорій; мы должны мыслить Бога sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem (De Trin. V, 2). Даже понятіе субстанціи мы приписываемъ Богу въ несобственномъ смыслѣ (abusive).

категорій, считаетъ, однакоже, вопреки Гегелю. необходимымъ ограничить это значеніе только областью бытія условнаго. Выводя категоріи изъ понятія движенія, которое, по его мнѣнію, есть актъ (That) конечнаго мышленія и конечнаго бытія, онъ на этомъ основаніи утверждаетъ, что и приложеніе они могутъ имѣть только къ конечному бытію. „Мы не имѣемъ никакого права", говоритъ онъ, „пространство и время, количество и качество, субстанцію и акциденцію, дѣйствіе и взаимодѣйствіе, такъ какъ они проистекаютъ изъ понятія движенія, простирать по ту сторону этой конечной области бытія. На границѣ этой области мы слагаемъ оружіе нашего конечнаго познанія". Категоріи имѣютъ объективное значеніе только для міра, а не для Бога; конечное существо въ своемъ познаніи не можетъ перейти само за себя къ безконечному; безконечное не вмѣщается въ границахъ понятій, которыя и имѣютъ значеніе только для условнаго духа и условныхъ вещей *).

Но главное и ничѣмъ не устранимое затрудненіе принять подобное воззрѣніе на категоріи состоитъ въ томъ, что послѣдовательное проведеніе его ведетъ къ совершенному уничтоженію возможности какого то ни было познанія о Богѣ. Имъ разомъ вычеркивается изъ ряда наукъ, какъ познаній о дѣйствительномъ бытіи, не только все богословіе, но и всякаго рода философское ученіе о Богѣ. Все наше познаніе основывается на приложеніи къ познаваемому категорическихъ понятій, какъ не субъективныхъ только, но и объективныхъ опредѣленій. Если въ познаніи о Богѣ они имѣютъ только субъективное значеніе, какъ способы нашего человѣческаго и совершенно не адекватнаго предмету пониманія, то все это познаніе превращается въ неимѣющій никакой дѣйствительной цѣнности субъективный миражъ. Всѣ наши мнимо-раціональныя понятія о Богѣ, въ сущности и по своему внутреннему достоинству, ничѣмъ не отличаются отъ самыхъ грубыхъ миѳологическихъ представленій о Богѣ, ибо тѣ и другія одинаково составляютъ только человѣческіе и не соотвѣтствующіе своему предмету способы представленія чего-то совершенно неизвѣстнаго. Да и самое существованіе Бога, какъ неизвѣстной намъ причины міра, представляется сомнительнымъ потому, что вѣдь и самыя

*) Logisch. Untersuch. II, 338. 349. 368.

понятія бытія, причины и дѣйствія суть въ сущности категорическія, слѣдовательно, субъективныя понятія.

Если намъ скажутъ, что въ замѣнъ категорій у насъ остаются идеи, какъ болѣе адекватныя и болѣе содержательныя формы познанія Божества, то это нисколько не спасетъ объективнаго характера нашего познанія о Богѣ, какъ скоро будетъ отвергнутъ такой-же характеръ категорій въ дѣлѣ этого познанія. Прежде всего, раздѣляя подобное воззрѣніе, мы допустимъ противорѣчіе себѣ; ибо, признавая субъективное значеніе за категоріями, на какомъ основаніи мы станемъ утверждать объективное значеніе за идеями, тѣмъ болѣе что, отвергнувъ вмѣстѣ съ апріорными элементами познанія всякую компетентность разума въ дѣлѣ познанія о Богѣ, мы отрѣзали себѣ и всякій путь раціонально доказать такое значеніе? Почему идеи того или другаго совершенства мы должны считать пригодными для опредѣленія понятія о Богѣ, а не придавать имъ, точно также какъ и категоріямъ, значенія субъективныхъ, чисто человѣческихъ воззрѣній? Затѣмъ, идеальныя опредѣленія совершенствъ въ Богѣ невозможны и немыслимы безъ опредѣленій категорическихъ и, признавая за первыми реальное значеніе, мы необходимо придаемъ такое же и послѣднимъ, по ихъ существенной взаимной связи. Въ самомъ дѣлѣ, можно-ли, напримѣръ, утверждать единство Божества, не имѣя въ виду категорій *количества*, говорить о Его премудрости, святости, благости, отвергая реальное значеніе категоріи *качества*? Можно-ли говорить о Богѣ, какъ Творцѣ міра, считая не приложимымъ къ Нему понятіе *причины*, говорить о Промыслѣ, не допуская *отношенія* Его къ міру и *дѣйствія* Его на міръ? Можно-ли говорить о какомъ либо истинномъ понятіи о Богѣ, не *противополагая* его ложнымъ, не *отрицая* послѣднихъ?

Въ самомъ дѣлѣ, если возможно какое либо познаніе о Богѣ, то для осуществленія его мы необходимо должны допустить объективное значеніе категорій въ приложеніи къ бытію, не только условному, но и безусловному. На право такого приложенія указываетъ уже самый характеръ категорическихъ понятій, какъ безусловно всеобщихъ и необходимыхъ опредѣленій нашего мышленія. Въ этомъ отношеніи разсудокъ не дѣлаетъ и не можетъ дѣлать различія между мыслимыми объ-

ектами, и какъ скоро что-либо *мыслится* и познается, это необходимо мыслится и познается при помощи категорій; это— законъ разума, самая природа его. Этимъ и объясняется противорѣчіе себѣ всѣхъ тѣхъ философовъ, которые рѣшительно отвергая значеніе категорій въ дѣлѣ познанія Божества, въ тоже время предлагаютъ намъ, какъ истинныя, положительныя понятія о Богѣ, которыя не могутъ ни образоваться въ ихъ собственномъ разумѣ, ни быть передаваемы другимъ иначе, какъ при помощи тѣхъ самыхъ категорій, примѣненіе которыхъ въ дѣлѣ богопознанія въ теоріи отвергается.

Итакъ, и на основаніи самаго факта существованія различныхъ, признаваемыхъ за истинныя, понятій о Богѣ, даже у тѣхъ философовъ, которые въ принципѣ отвергаютъ возможность такого рода понятій, и на основаніи свойствъ самаго разума, какъ единственной и всеобщей познавательной способности, мы должны допустить право приложенія категорій не только къ бытію эмпирическому и условному, но и къ безусловному и сверхчувственному *).

с) Третій вопросъ, касающійся категорій, есть, какъ мы сказали, вопросъ объ ихъ систематическомъ построеніи. Систематическое построеніе категорій, конечно, предполагаетъ нѣкоторое начало или принципъ, изъ котораго они должны быть выведены съ логическою послѣдовательностію. Но возможно ли найти такой принципъ? На этотъ вопросъ мы имѣемъ два противоположные отвѣта у философовъ, которые избраны нами, какъ представители двухъ различныхъ воззрѣній на категоріи: субъективнаго и объективнаго,—у Канта и Гегеля. По мнѣнію Канта, на вопросъ, почему мы имѣемъ тѣ или другія категоріи, въ томъ, а не иномъ числѣ, точно также не можетъ быть дано отвѣта, какъ и на то, почему мы имѣемъ именно тѣ, а не другія формы сужденія или почему пространство и время суть единственныя формы нашего чувственнаго воззрѣнія **). При такомъ взглядѣ на категоріи,

*) Ближайшее разъясненіе вопроса о возможности и границахъ богопознанія, равно какъ и о томъ, какія категоріи и въ какомъ смыслѣ могутъ быть примѣняемы въ дѣлѣ познанія о Богѣ,—принадлежитъ раціональному богословію.

**) Kritik d. r. Vernunft. Ed. v. Kirchmann. 1877. p. 148.

метафизическое выведеніе ихъ или построеніе изъ одного принципа, очевидно, невозможно. Если категоріи суть природныя, субъективныя формы дѣятельности нашего разсудка, то стараться вывести ихъ изъ одного какого-либо начала былобы также странно, какъ вывести, напримѣръ, пять нашихъ чувствъ изъ одного какого-либо чувства или искать отвѣта на вопросъ: почему мы имѣемъ именно пять чувствъ, не болѣе ни менѣе, и почему именно этихъ, а не другихъ какихъ либо? По отношенію къ категорическимъ понятіямъ, поэтому, возможенъ не генетическій выводъ, но только чисто логическая систематизація, сведеніе ихъ въ различныя группы по сходству и различію. Опытъ такой систематизаціи и даетъ намъ Кантъ въ своей таблицѣ категорій. Совершенно иначе смотритъ на задачу построенія категорій Гегель. Въ своей Логикѣ онъ представляетъ намъ первый въ философіи и замѣчательный по своей оригинальности опытъ вывода не только категорическихъ понятій въ точномъ смыслѣ, но вмѣстѣ съ ними и самыхъ основныхъ законовъ и формъ мышленія, равно какъ и идей изъ одного общаго принципа, — понятія *бытія*. Такой выводъ имѣетъ значеніе не только логическое, какъ болѣе или менѣе удачная систематизація ихъ, но и метафизическое,какъ построеніе основныхъ началъ знанія и бытія.

Если, независимо отъ частныхъ недостатковъ построенія категорій у Канта и Гегеля (о которыхъ мы говорили), обратимъ вниманіе лишь на главную задачу философской систематики категорій, то должны будемъ признать, что эта задача поставлена гораздо вѣрнѣе и шире у послѣдняго, чѣмъ у перваго. Идеалъ философскаго мышленія есть вообще сведеніе всего частнаго и разнообразнаго къ единству принципа и выводъ его изъ этого принципа съ строгою необходимостію и послѣдовательностію; идеалъ философскаго построенія категорій есть, поэтому, именно тотъ, который имѣлъ въ виду Гегель,—генетическое развитіе ихъ изъ одного начала. Въ метафизическомъ отношеніи выводъ категорій у Гегеля имѣетъ и то несомнѣнное преимущество, что онъ смотритъ на нихъ не какъ на формы только нашего субъективнаго познанія, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ на опредѣленія и самого бытія и потому источника ихъ ищетъ не въ нашемъ только *я* или въ

самосознаніи, но въ общемъ реальномъ принципѣ какъ бытія, такъ и мышленія.

Возможно-ли и въ какой мѣрѣ осуществленіе этого идеала философскаго построенія категорій,—идеала съ такою ясностію выставленнаго Гегелемъ, хотя его собственное построеніе, какъ мы видѣли, оказалось неудачнымъ? Рѣшеніе этого вопроса должно составлять одну изъ задачъ спеціальнаго метафизическаго ученія о категоріяхъ, въ отношеніи къ которому наше изслѣдованіе, начавшееся преимущественно вопросомъ объ ихъ происхожденіи и значеніи, имѣетъ значеніе общаго введенія. Содержаніе этого ученія должно состоять въ систематическомъ построеніи категорическихъ понятій, ближайшемъ опредѣленіи каждаго изъ нихъ, въ выводѣ понятій производныхъ и второстепенныхъ и затѣмъ цѣлыхъ категорическихъ положеній, имѣющихъ значеніе аксіомъ раціональнаго познанія.

МЕТАФИЗИЧЕСКІЙ АНАЛИЗЪ

ИДЕАЛЬНАГО ПОЗНАНІЯ.

Въ предшествовавшихъ нашихъ изслѣдованіяхъ о познаніи эмпирическомъ и раціональномъ предметомъ нашего метафизическаго анализа служили *представленія*, получаемыя эмпирическимъ путемъ, при помощи внѣшнихъ чувствъ, и *понятія*, отчасти составленныя разсудкомъ на основаніи данныхъ опыта, отчасти непосредственно и независимо отъ опыта принадлежащія разсудку, т. е. понятія общія и категорическія. Цѣль этого анализа состояла въ томъ, чтобы уяснить вопросъ о происхожденіи этихъ двухъ элементовъ нашего познанія и затѣмъ рѣшить, въ какой мѣрѣ соотвѣтствуетъ имъ реальное бытіе внѣ нашего познающаго духа.

Но, кромѣ эмпирическихъ представленій и понятій раціональныхъ мы находимъ въ области нашего познанія еще иной, особенный родъ понятій или познаній, которыя существенно отличаются отъ тѣхъ и другихъ. Это—понятія о предметахъ сверхчувственныхъ или идеальныхъ; таковы, напр.: Богъ, истина, добро, безконечное и др. Что эти понятія не происходятъ изъ чувственнаго опыта непосредственно, не суть представленія,—это понятно само собою; предметы этихъ понятій не суть объекты какого-либо чувственнаго воззрѣнія. Что они не суть абстракціи отъ данныхъ опыта, общія понятія—покажемъ въ послѣдствіи. Здѣсь ограничимся замѣчаніемъ, что уже въ силу того одного, что понятія, которыя мы назвали идеальными, суть понятія о предметахъ сверхчувственныхъ, они не могутъ быть простыми абстракціями отъ предметовъ чувственныхъ; каждая абстракція снимаетъ или отвлекаетъ отъ многихъ пред-

метныхъ представленій признаки, общіе всѣмъ имъ; но каждый эмпирическій предметъ, каждое представленіе о немъ имѣетъ только эмпирическіе, чувственные признаки; идеальныхъ, сверхчувственныхъ свойствъ эмпирическое познаніе въ немъ не указываетъ и отвлечь ихъ отъ представленій мы, поэтому, не можемъ. Откуда бы, напримѣръ, мы могли отвлечь признакъ безконечности въ понятіи объ абсолютномъ, когда всѣ чувственныя вещи, безъ исключенія, представляются намъ конечными и ограниченными? Не будучи общими понятіями, понятія, о которыхъ мы говоримъ, не могутъ также быть и категоріями нашего разсудка. Съ категоріями они имѣютъ, конечно, ту общую черту, что суть понятія a priori, принадлежащія нашему духу и не происходящія изъ внѣшняго опыта, ни путемъ прямаго воздѣйствія предметовъ опыта на нашъ духъ, ни путемъ абстракціи отъ данныхъ опыта. Но въ тоже время они представляютъ черты, существенно отличающія ихъ отъ категорій. Категоріи выражаютъ чисто формальныя опредѣленія вещей, безразличныя къ ихъ содержанію и потому одинаково обязательно и въ одинаковомъ смыслѣ прилагаются ко всѣмъ мыслимымъ предметамъ безъ исключенія; каждый предметъ, напр., долженъ имѣть причину своего существованія, то или другое качество, долженъ находиться въ извѣстномъ отношеніи къ другимъ предметамъ и проч. Но уже съ самыми выраженіями: идея, идеальный, общій смыслъ не безъ основанія привыкъ соединять мысль о чемъ-то болѣе содержательномъ и болѣе цѣнномъ для нашего познанія, чѣмъ обыкновенныя представленія о вещахъ и общія категорическія ихъ опредѣленія. Дѣйствительно, существенное отличіе идеальныхъ понятій отъ категорическихъ состоитъ въ томъ, что они, прежде всего, суть *качественныя* понятія, выражающія не просто свойства, но извѣстное совершенство вещей. Напр. когда мы говоримъ, такой-то предметъ имѣетъ такую-то причину своего бытія, производитъ такое-то дѣйствіе, то мы здѣсь не выходимъ изъ области чисто категорическихъ опредѣленій и эмпирическихъ понятій; мы утверждаемъ фактъ, безъ оцѣнки его. Но когда мы спрашиваемъ: въ какой мѣрѣ достовѣрно, истинно наше понятіе о причинѣ даннаго явленія, хорошо или дурно, нравственно или безнравственно такое-то дѣйствіе человѣка,—то, очевидно, привносимъ сюда понятія истины, нрав-

ственнаго добра, которыя совершенно отличны отъ категорическихъ и не заключаются въ нихъ. Уже изъ этого примѣра видна и другая черта, отличающая идеальныя понятія отъ категорическихъ,—ихъ идеальная, а не эмпирическая и категорическая всеобщность и необходимость. Каждая вещь необходимо должна, напр., имѣть причину своего бытія, оказывать дѣйствіе на другія вещи; но качества истины, добра не принадлежатъ всѣмъ предметамъ и всѣмъ понятіямъ въ одинаковомъ смыслѣ и въ одинаковой мѣрѣ; понятіе можетъ быть истиннымъ и не истиннымъ, дѣйствіе—добрымъ и злымъ, и, притомъ, въ различной степени. Необходимость идеальныхъ понятій есть не эмпирическая, а идеальная въ томъ смыслѣ, что каждый предметъ *долженъ* соотвѣтствовать понятію объ истинѣ, добрѣ; но въ дѣйствительности онъ можетъ и соотвѣтствовать ему и нѣтъ.—Наконецъ, характеристическая черта категорическихъ понятій, какъ формальныхъ, состоитъ въ томъ, что они не имѣютъ собственнаго внутренняго содержанія и могутъ быть мыслимы не иначе, какъ въ видѣ необходимыхъ опредѣленій эмпирически данныхъ вещей; они не могутъ быть мыслимы, какъ реальныя сущности или силы, опредѣляющія бытіе вещей. Мы говоримъ о качествѣ, количествѣ, причинѣ, мѣрѣ, числѣ чего-нибудь и не можемъ представить качества, количества, мѣры, числа, какъ чего-то самобытнаго и независимаго отъ существующихъ предметовъ. Иное дѣло тѣ понятія, которыя выражаютъ для нашего ума идеальные образы, типы или нормы вещей. Вѣрно-ли или нѣтъ мнѣніе многихъ философовъ, которые въ основу чувственно являющихся вещей поставляли сверхчувственныя идеальныя начала (какъ-бы ихъ ни называли), какъ живыя, образующія ихъ силы,—этого вопроса мы пока не касаемся. Дѣло въ томъ, что для высшаго, по крайней мѣрѣ, философскаго знанія вполнѣ мыслимо и возможно представленіе нѣкоторыхъ идеальныхъ основъ, какъ реальныхъ сущностей и живыхъ началъ феноменальнаго бытія. Съ особенною ясностію и, притомъ, не только для философскаго, но и для обыкновеннаго сознанія, выступаетъ эта возможность въ той основной идеѣ, въ которой, какъ въ фокусѣ, сосредоточиваются всѣ прочія понятія объ идеальныхъ качествахъ и свойствахъ бытія,—разумѣемъ идею о Богѣ. Бога мы, и притомъ необходимо, мыслимъ не какъ формальное только понятіе, опредѣляющее ту

или иную сторону бытія вещей (какъ въ понятіяхъ категорическихъ), но какъ самосущій, реальный объектъ.

Итакъ, въ области нашего познанія мы находимъ понятія существенно отличныя отъ представленій, общихъ и категорическихъ понятій. Такія понятія мы называемъ *идеями*. Такъ какъ эти понятія не выводятся, ни изъ опыта, ни изъ рефлектирующей надъ данными опыта дѣятельности разсудка, то для объясненія ихъ происхожденія мы должны признать въ нашемъ духѣ особую способность на ряду съ способностью представленій и понятій (чувства и разсудокъ), которую въ отличіе отъ разсудка называемъ разумомъ или *умомъ*. Предметъ-же, познаваемый, умомъ вообще составляетъ *бытіе* сверхчувственное или *идеальное* *).

---

*) Слово *идея* съ опредѣленнымъ значеніемъ этого слова введено въ философію Платономъ. Въ его ученіи должно отличать идею саму по себѣ и идею въ нашемъ познаніи, какъ извѣстную форму или видъ нашихъ познаній о вещахъ. Идеи сами по себѣ,—это типы или первообразы дѣйствительныхъ вещей, предметы, какъ они сами по себѣ суть, независимо отъ чувственнаго явленія ихъ во внѣшней дѣйствительности; онѣ составляютъ истинную сущность вещей — *το ὄν*. Эти идеи въ ихъ гармонической совокупности образуютъ цѣльный, стройный идеальный міръ, существующій вѣчно, неизмѣнно, независимо отъ ограниченій, налагаемыхъ на нихъ матеріей. Во главѣ системы или міра идей, какъ связывающее и объединяющее ихъ начало, находится идея верховнаго блага или Божества. Идеи въ нашей душѣ суть созерцанія этихъ чистыхъ идей нашимъ умомъ, представленія предметовъ не такъ, какъ они чувственно являются, но какъ они суть сами по себѣ, въ ихъ подлинной сущности. Но нашъ умъ не можетъ созерцать идей прямо и непосредственно; для этого нужно было-бы освобожденіе человѣка отъ ограниченія его чувственнымъ тѣломъ. Прямо и непосредственно созерцать идеи, какъ вещи сами по себѣ, человѣкъ могъ только тогда, когда самъ находился въ состояніи совершенства и чисто духовнаго существованія,—въ періодъ жизни души, предшествовавшій жизни настоящей, въ соединеніи ея съ тѣломъ. Дѣйствительность такой жизни предполагаетъ уже самый фактъ существованія идей въ нашемъ умѣ. Итакъ, если въ нашей душѣ находятся идеи, какъ понятія о вещахъ въ ихъ истинной сущности, то онѣ суть не что иное, какъ воспоминанія того познанія, какое имѣла душа наша до соединенія ея съ тѣломъ. Такимъ образомъ идеи въ нашей душѣ суть только остатки прежняго болѣе совершеннаго знанія, *припамятованія*, какъ говоритъ Платонъ. Дѣятельность ума, слѣдовательно, состоитъ въ самоуглубленіи, въ разсматриваніи или созерцаніи идей, въ немъ заключающихся; углубляясь въ эти идеи, человѣкъ и въ настоящемъ состояніи можетъ постигать истину и истинно сущее чрезъ отраженіе его, сохранившееся въ нашемъ умѣ.

Задача метафизическаго анализа по отношенію къ познанію идеальному или умственному та же, что и по отношенію къ

Платонова теорія идей, какъ извѣстно, отвергнута Аристотелемъ. Опровергая существованіе идей, какъ реальныхъ сущностей, имѣющихъ самостоятельное бытіе, Аристотель отвергъ и значеніе ума въ томъ смыслѣ, какъ понималъ его Платонъ. Та дѣйствительность, которая составляетъ основу и сущность феноменальнаго бытія, познается нами при помощи умозаключающаго разсудка, отвлекающаго общее отъ частнаго обыкновенными пріемами мышленія. Этого рода дѣйствительность, которую, въ отличіе отъ Платоновыхъ идей, Аристотель назвалъ εἶδος или οὐσία (сущность), не есть что-либо стоящее надъ предметами, но существенно соединенная съ предметами внутренная сторона ихъ бытія.

Но, не смотря на критику Аристотеля и на спеціальное значеніе слова *идея* у Платона, этотъ терминъ удержался въ философіи, хотя смыслъ, какой стали соединять съ нимъ философы различныхъ направленій, оказался очень широкимъ и далекимъ отъ первоначальнаго. Наиболѣе обширное и неопредѣленное употребленіе этого термина находимъ во Французской и Англійской философіи, гдѣ слово идея употребляется просто въ смыслѣ понятія, представленія, даже чувственнаго воззрѣнія Уклоненіе отъ первоначальнаго, Платоновскаго смысла слова — идея здѣсь иногда доходитъ до того (напр. у Берклея и его послѣдователей), что подъ этимъ терминомъ разумѣется прямо противоположное тому, что понималъ Платонъ, — феноменъ, явленіе въ противоположность истинно сущему (Kirchmann, Anmerk. zû Berkley's Werke. p. 69). Наибольшую близость къ первоначальному значенію слова — идея находимъ въ Нѣмецкой философіи. Здѣсь со временъ Канта находимъ довольно точно установившееся значеніе словъ: *умъ* и *идея* въ томъ смыслѣ, что идеями называются понятія о предметахъ, выходящихъ изъ области чувственно-эмпирическаго и разсудочно абстрактнаго знанія, а умомъ (Vernunft) — способность образованія этихъ понятій, отличная отъ разсудка (Verstand). При всемъ различіи взглядовъ на значеніе идей, на способъ ихъ происхожденія въ нашемъ познаніи, на задачу самой дѣятельности ума и на отношеніе его къ разсудку, различеніе идеи и понятія, ума и разсудка составляетъ принадлежность философіи главныхъ Германскихъ мыслителей, каковы: Кантъ, Якоби, Шеллингъ и Гегель.

Въ нѣсколько своеобразномъ значеніи понимаетъ слово: идея нашъ отечественный философъ В. Карповъ. Онъ признаетъ существованіе отличной отъ разсудка силы идеальнаго созерцанія, которую называетъ умомъ (ratio). *Органъ* такого созерцанія въ умѣ, соотвѣтствующій органамъ чувства въ способности чувственнаго воспріятія, есть идея. Мы познаемъ сверхчувственное посредствомъ идеи подобно тому, какъ предметы чувственные при помощи чувствъ (Систем. изложеніе Логики. 16. 17). Но самая способность ума или идеальнаго созерцанія не есть-ли тотъ органъ, которымъ мы познаемъ идеальное бытіе? Что касается до идей, то это не органъ умственнаго познанія, но или предметъ его, если будемъ понимать идею въ смыслѣ объективномъ, или произведеніе, въ томъ-же значеніи, какъ представленіе есть продуктъ чувственно-познавательной способности, а понятіе—силы разсудка.

познанію эмпирическому и раціональному, которое составляло предметъ нашихъ предыдущихъ изслѣдованій. Среди разнообразія понятій, называемыхъ идеями, мы должны отыскать самыя общія и основныя, затѣмъ разъяснить ихъ происхожденіе въ нашемъ умѣ, съ цѣлью рѣшить вопросъ: соотвѣтствуетъ-ли этимъ понятіямъ что-либо реальное, внѣ нашего познающаго ума?

Обыкновенно, и не безъ основанія, разнообразіе идей подводятъ къ тремъ главнымъ и кореннымъ идеямъ: истины, добра и изящнаго. Ближайшее раскрытіе содержанія этихъ идей и частныхъ ихъ примѣненій къ различнымъ сферамъ познанія, дѣятельности и эстетическаго творчества, составляетъ предметъ отдѣльныхъ философскихъ наукъ: логики съ гносеологіею, нравственной философіи съ философіею права и эстетики. Метафизика должна попытаться сдѣлать дальнѣйшее обобщеніе и найти въ этихъ идеяхъ общія и характеристическія черты, которыя позволили-бы объединить ихъ въ какой-либо одной общей и основной идеѣ и эту идею сдѣлать за тѣмъ содержаніемъ своего аналитическаго изслѣдованія.

Общая черта, принадлежащая всѣмъ тремъ указаннымъ нами идеямъ, та, что онѣ одинаково выражаютъ собою идею *совершенства*, каждая въ своей спеціальной сферѣ. Какъ истину, такъ добро и изящное мы представляемъ чѣмъ-то совершеннымъ, нормальнымъ, къ чему мы должны стремиться и осуществленіе чего должно быть существенною задачею разумнаго человѣческаго знанія и жизни. Итакъ высшую и объединяющую всѣ другія идеи идею, въ самомъ общемъ смыслѣ, мы можемъ назвать *идеею совершенства*. Но уже то одно обстоятельство, что къ совершенному (въ частности—къ истинному, доброму, прекрасному) мы постоянно стремимся, что оно составляетъ постоянную цѣль нашего знанія и жизни, показываетъ, что это совершенство не дано какъ эмпирическая дѣйствительность, что оно не осуществлено ни въ какомъ частномъ и существующемъ познаніи, ни въ какомъ фактѣ нравственной жизни, какъ-бы совершенными они ни казались. Нѣтъ никакой нужды разъяснять ту очевидную истину, что всѣ наши познанія ограничены, недостаточны, соединены съ ошибками и заблужденіями, что всѣ наши поступки далеко не соотвѣтствуютъ нормѣ истинно-нравственнаго дѣйствова-

нія,—словомъ, что всѣ произведенія человѣческаго знанія, воли, чувства, могутъ быть названы только относительно совершенными. Вотъ почему человѣкъ не удовлетворяется никакимъ даннымъ совершенствомъ ни въ знаніи, ни въ жизни, но стремится къ болѣе и болѣе совершенному. Отсюда вытекаетъ второй существенный признакъ той общей идеи, которую мы опредѣлили какъ идею совершенства; она есть идея не просто совершенства, но совершенства безотносительнаго, или что тоже—*абсолютнаго*, безконечнаго, не осуществляемаго никакой данной дѣйствительностію и не могущаго быть осуществленнымъ въ предѣлахъ бытія условнаго и ограниченнаго. Но самое стремленіе къ абсолютному совершенству было-бы немыслимо и невозможно, если-бы въ природѣ человѣка не лежало твердой увѣренности въ реальномъ существованіи такого совершенства. Чтобы стремиться къ чему нибудь, мы должны быть увѣрены, что предметъ нашихъ стремленій дѣйствительно существуетъ, что мы можемъ достигнуть его; иначе многовѣковый трудъ познавательной и практической дѣятельности человѣка былъ-бы жалкимъ и непонятнымъ траги-комическимъ стремленіемъ къ тому, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Итакъ, третья отличительная черта идеи абсолютнаго совершенства та, что оно есть не мнимое, но дѣйствительно существующее совершенство; иначе, — та единая и основная идея, о которой мы говоримъ, есть идея не только абстрактнаго, абсолютнаго совершенства, но абсолютно совершеннаго бытія, абсолютно совершенной дѣйствительности или что тоже,—идея абсолютнаго Существа.

Такимъ образомъ, идея абсолютно совершеннаго Существа есть та искомая нами коренная и основная идея нашего ума, въ которой сосредоточиваются и объединяются, какъ въ общемъ началѣ, всѣ прочія идеи, изъ которыхъ каждая представляетъ только частное раскрытіе абсолютнаго совершенства въ той или другой сферѣ бытія, знанія и жизни.

Какъ идея истины находитъ свое осуществленіе въ наукѣ, идея добра въ нравственной и общественной жизни, идея изящнаго въ искусствѣ, такъ идея абсолютно совершеннаго Существа находитъ свое выраженіе въ высшей и всеобъемлющей сферѣ проявленія человѣческаго духа, — въ религіи, гдѣ она является намъ какъ идея Божества. Что идея Боже-

ства въ своей глубочайшей основѣ вполнѣ совпадаетъ съ идеею абсолютно совершеннаго Существа, показываетъ общее и коренное содержаніе всѣхъ религій. Какъ-бы ни были несовершенны, недостаточны, иногда превратны понятія о Божествѣ многочисленныхъ религій человѣчества, всѣ они въ своихъ представленіяхъ о Богѣ стараются, по крайней мѣрѣ, выразить понятіе о существѣ всесовершенномъ. Заблужденіе ложныхъ религій состояло не въ томъ, чтобы человѣкъ вмѣсто всесовершеннаго Существа сознательно почиталъ Богомъ что-либо несовершенное, но въ томъ, что, сообразно степенямъ умственнаго и нравственнаго развитія, понималъ самое совершенство очень различно; но, во всякомъ случаѣ, онъ по крайней мѣрѣ думалъ, что представляетъ себѣ нѣчто самое совершенное. Какъ скоро развивающаяся мысль находила, что воображаемое ею совершенство есть мнимое или недостаточное, она бросала прежнее представленіе о Божествѣ и искала новаго. Отсюда происходила живая и постоянная смѣна религіозныхъ представленій и замѣна ихъ новыми, составляющая содержаніе исторіи религіознаго сознанія. Весь процессъ религіознаго развитія человѣчества можно въ сущности назвать исканіемъ абсолютно совершеннаго; Богъ есть существо всесовершенное, — вотъ общая мысль, проходящая во всѣхъ религіяхъ, вѣчное зерно истины, содержащееся подъ оболочкою всевозможныхъ, часто крайне несовершенныхъ, религіозныхъ представленій.

Итакъ, для насъ теперь ближе опредѣлилось содержаніе анализа идеальнаго познанія, предметомъ котораго должны быть не частныя идеи, но общая и основная, которую мы нашли въ идеѣ абсолютно совершеннаго Существа или что тоже—Божества. Первый вопросъ, подлежащій нашему изслѣдованію, есть вопросъ о происхожденіи этой идеи въ нашемъ духѣ.

I.

Первоначальнымъ и вмѣстѣ самымъ обширнымъ источникомъ нашихъ познаній служитъ, какъ извѣстно, опытъ, съ его орудіями—наблюденіемъ и самонаблюденіемъ. Не можетъ-ли идея о Богѣ происходить изъ этого источника?

Что она не можетъ происходить изъ внѣшняго опыта непосредственно,—это само собою очевидно. Понятіе о Богѣ не имѣетъ ничего общаго съ представленіями о чувственныхъ, ограниченныхъ пространствомъ и временемъ, предметахъ. Но сфера дѣятельности силы представленія не ограничивается, какъ извѣстно, одними чисто объективными представленіями, составляющими простое отображеніе реально существующихъ предметовъ и ихъ свойствъ. Въ нашемъ духѣ возможно дальнѣйшее преобразованіе этихъ представленій и дальнѣйшая комбинація ихъ, вслѣдствіе которой они до такой степени видоизмѣняются и удаляются отъ представленій дѣйствительныхъ вещей, что на первый взглядъ кажутся не имѣющими съ ними ничего общаго. Сила, свободно преобразующая представленія и создающая изъ нихъ далекіе отъ дѣйствительности образы, есть фантазія. Имѣя теперь въ виду, что фантазія можетъ производить и такія представленія, которымъ нѣтъ ничего соотвѣтствующаго въ дѣйствительности, рождается вопросъ, не есть-ли идея о Богѣ одно изъ такихъ представленій? Не служитъ-ли, поэтому, дѣйствительнымъ источникомъ ея, если не прямо, то косвенно, тотъ-же опытъ, который составляетъ единственный, какъ думаютъ нѣкоторые, источникъ всѣхъ нашихъ познаній? Такой вопросъ невольно вызываетъ и то обстоятельство, что большая часть религіозныхъ представленій, составляющихъ содержаніе многочисленныхъ языческихъ религій, дѣйствительно суть созданія воображенія; въ образахъ боговъ и въ миѳологическихъ сказаніяхъ о нихъ съ поразительною ясностію выступаетъ игра той силы, которую мы называемъ фантазіею.

Съ простымъ вымысломъ фантазіи отождествляютъ идею о Богѣ многочисленныя и разнообразныя философскія теоріи, которыя вообще отвергаютъ объективную истину этой идеи. Различіе между ними лишь въ томъ, какіе внѣшніе или внутренніе мотивы выставляютъ они на первый планъ, чтобы объяснить ту дѣятельность силы воображенія, которая создаетъ первоначальную идею о Богѣ.

Но прежде чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію этихъ мотивовъ, мы должны остановить вниманіе на общей мысли, лежащей въ основѣ всѣхъ подобнаго рода теорій, — именно на отожествленіи идеи о Богѣ съ представленіями нашей фантазіи.

Предполагаютъ, что все содержаніе разнообразныхъ понятій о Богѣ можетъ быть безъ остатка разложено на различнаго рода представленія и что, за исключеніемъ этого рода элементовъ, въ ней уже ничего болѣе не остается и что ни чѣмъ существеннымъ, поэтому, отъ обыкновенныхъ произведеній фантазіи она не отличается.

Такое мнѣніе могло-бы имѣть нѣкоторую вѣроятность, если-бы мы имѣли дѣло лишь съ религіозными представленіями племенъ и народовъ, стоящихъ на низшей степени умственнаго развитія; въ ихъ миѳологіяхъ мы могли-бы видѣть чистый продуктъ фантазіи. Но исторія религіи показываетъ намъ, что такой характеръ религіозныя вѣрованія имѣли только на низшей стадіи религіознаго сознанія и то не всего человѣческаго рода; что при дальнѣйшемъ развитіи его религіозная идея болѣе и болѣе очищалась отъ примѣсей фантастическаго элемента и возвышалась до чистаго, лишеннаго всякой чувственной окраски, понятія о Богѣ. Отсюда уже видно, что миѳологическія, обязанныя отчасти своимъ происхожденіемъ фантазіи, представленія о Богѣ, вовсе не составляютъ всего содержанія религіозной идеи, но только низшую, далеко не соотвѣтствующую своему предмету, форму религіознаго сознанія, условливаемую извѣстною степенью его развитія. Въ самомъ дѣлѣ, если-бы все содержаніе религіозной идеи давалось фантазіею и одною только фантазіею, то, какъ скоро разумъ созналъ несостоятельность чувственнаго представленія о Богѣ, эта идея должна-бы сама собою уничтожиться. Но на самомъ дѣлѣ это не такъ. И въ каждой, сколько нибудь развитой языческой религіи, на ряду съ миѳологическими представленіями, мы встрѣчаемъ такія понятія о Богѣ, которыя далеко возвышаются надъ уровнемъ чувственныхъ представленій. Не говоримъ о религіяхъ болѣе совершенныхъ и о различныхъ раціональныхъ понятіяхъ о Богѣ, принадлежащихъ философамъ.

Итакъ, идея о Богѣ, если мы будемъ имѣть въ виду всю полноту и широту ея развитія въ религіозномъ сознаніи человѣчества, не можетъ быть произведеніемъ фантазіи уже по тому самому, что фантазія далеко не покрываетъ и не исчерпываетъ всѣхъ обнаруженій этой идеи. Если и можно искать какого либо участія этой способности въ раскрытіи идеи о

Богѣ, то развѣ только какого либо случайнаго, временнаго и внѣшняго элемента въ ней, — именно миѳологическаго. Что касается до самаго содержанія этой идеи, которая, какъ мы видѣли, есть понятіе объ *абсолютно совершенномъ Существѣ*, то оно никоимъ образомъ не можетъ быть создано фантазіею.

Психологія говоритъ намъ, что по своимъ первоначальнымъ, составнымъ элементамъ произведенія фантазіи находятся въ самой тѣсной зависимости отъ представленій чувственныхъ. Фантазія только свободно комбинируетъ эти представленія или отдѣльныя черты ихъ, — видоизмѣняетъ, увеличиваетъ или уменьшаетъ ихъ по произволу или подъ вліяніемъ эстетическихъ требованій, но она не можетъ создать ничего абсолютно новаго,—представленія, элементовъ для котораго не заключалось-бы въ чувственной дѣйствительности. Но въ идеѣ о Богѣ мы встрѣчаемъ именно такія черты, которыя ни коимъ образомъ не могутъ образоваться путемъ самаго смѣлаго комбинированія элементовъ чувственныхъ представленій. Такъ, прежде всего, Божество мы мыслимъ какъ *абсолютное*, называемъ его безконечнымъ, вѣчнымъ, самосущимъ, безусловною причиною бытія и проч. Но всѣ эти признаки составляютъ рѣшительное противорѣчіе тѣмъ чувственнымъ представленіямъ надъ которыми оперируетъ фантазія и изъ которыхъ создаетъ свои образы. Самое смѣлое фантастическое представленіе есть, однакоже, по существу своему чувственное представленіе и потому можетъ дать намъ конкретный образъ только *ограниченнаго* пространствомъ и временемъ объекта; но оно не можетъ сообщить намъ какого-бы-то ни было понятія о неограниченномъ, безконечномъ

Точно также не можетъ создать фантазія и второго существеннаго элемента въ идеѣ Божества,—понятія объ абсолютномъ *совершенствѣ* Существа, признаваемаго нами безусловнымъ началомъ бытія. Въ произведеніяхъ фантазіи, какъ таковыхъ, непосредственно не дается никакого понятія о совершенствѣ ихъ или даже о превосходствѣ ихъ предъ представленіями о дѣйствительныхъ предметахъ. Напротивъ, обыкновенный, здравый смыслъ всегда готовъ, и справедливо, считать представленія о дѣйствительныхъ предметахъ болѣе состоятельными и совершенными, чѣмъ представленія, созданныя фантазіею,— и именно потому, что первыя отображаютъ собою ре-

альные предметы, а послѣднія—не болѣе какъ пустыя мечты. Если-же, повидимому, вопреки голосу здраваго смысла, заставляющему предпочитать реальное существующему только въ воображеніи, религіозное сознаніе и философское мышленіе приписываетъ предикатъ совершенства, и притомъ абсолютнаго, такому объекту нашей мысли, о которомъ не можетъ дать никакого понятія внѣшняя, чувственная дѣйствительность, то, очевидно, идея, выражающая такой объектъ, не можетъ быть произведеніемъ воображенія. Если-бы она была произведеніемъ этой способности, то ничто не давало-бы намъ ни повода, ни права приписывать предмету этой идеи совершенство, тѣмъ болѣе, абсолютное совершенство. Идея о Богѣ не болѣе имѣла-бы для насъ цѣны и достоинства, какъ и всякое другое фантастическое произведеніе. Наконецъ, изъ дѣятельности фантазіи еще менѣе можетъ быть объяснена третья существенная черта въ идеѣ о Богѣ,—признаніе его абсолютно-совершеннымъ *Существомъ*, имѣющимъ бытіе не только въ нашей мысли, но и внѣ насъ, въ самой дѣйствительности.

Характеристическая черта, отличающая всѣ возможныя созданія нашей фантазіи, есть сопровождающее ихъ ясное сознаніе ихъ нереальности. Какъ-бы увлекательнымъ ни казалось для насъ иное произведеніе нашей фантазіи, будетъ-ли то обыкновенная мечта или высокохудожественное созданіе поэта, мы очень хорошо сознаемъ, что это произведеніе не болѣе какъ свободное созданіе нашего собственнаго духа, не имѣющее реальнаго значенія и истины. Только дитя можетъ повѣрить истинѣ фантастической сказки, которую ему разсказываютъ, только не владѣющій вполнѣ своими способностями можетъ считать дѣйствительно существующими предметами образы, созданные его воображеніемъ и относиться къ нимъ, какъ къ существамъ живымъ. Высшія произведенія фантазіи, создаваемыя подъ вліяніемъ эстетической способности, идеалы, не отличаются въ этомъ отношеніи отъ обыкновенныхъ произведеній воображенія. Каждый сознаетъ, что идеалъ есть сложившееся подъ вліяніемъ ума и эстетическаго чувства представленіе фантазіи о томъ, чѣмъ-бы долженъ быть извѣстный предметъ; но то уже самое, что здѣсь представляется, чѣмъ-бы *долженъ быть* предметъ, для каждаго служитъ яснымъ свидѣтельствомъ, что этого идеальнаго предмета

еще нѣтъ въ данный моментъ, что онъ не существуетъ реально.

Совершенно иной характеръ представляетъ намъ религіозная идея. Мы *необходимо* почитаемъ предметъ ея—Божество реально существующимъ; она и немыслима безъ сопровождающаго ее сознанія ея объективной истины. Такое сознаніе до такой степени сильно и живо, что при недовольно ясномъ отличеніи этой идеи отъ формъ ея выраженія въ нашемъ познаніи и при смѣшеніи ея съ этими формами (что и имѣетъ мѣсто на низшей ступени религіознаго сознанія и при недостаточномъ умственномъ развитіи), оно можетъ увлечь человѣка къ признанію реальности и этихъ самыхъ формъ, которыя тѣсно связаны съ нею и отдѣлить которыя отъ сущности человѣкъ еще не въ силахъ. Вотъ почему получаютъ для недовольно яснаго еще умственнаго взора человѣка жизненность и реальность созданные фантазіею религіозные образы и представленія, въ которыхъ онъ старается выразить идею о Богѣ въ ея различныхъ отношеніяхъ и съ различныхъ сторонъ. Этимъ объясняется то характеристическое явленіе, что какъ скоро представленіе фантазіи есть представленіе религіозное, т. е. имѣющее какое-либо отношеніе къ идеѣ Божества или къ міру сверхчувственному, оно, какъ-бы ни казалось иногда нелѣпымъ (напр. въ миѳахъ языческихъ), получаетъ для сознанія необыкновенную силу. Но какъ скоро тоже представленіе не имѣетъ религіознаго характера, то какъ-бы правдоподобно оно ни было, никто одаренный здравымъ смысломъ не считаетъ его реальнымъ. Что за причина такого существеннаго различія въ отношеніи нашего сознанія къ представленіямъ, повидимому, одинаково обязаннымъ своимъ происхожденіемъ фантазіи? Очевидно, она можетъ заключаться только въ томъ, что въ представленія религіознаго типа привходитъ совершенно новый элементъ—идея Божества, сопровождающее которую живое и неискоренимое сознаніе ея реальности переносится и на соединяемыя съ нею чувственныя представленія. Иначе мы не найдемъ никакого основанія, почему, при предполагаемой у человѣка способности считать дѣйствительными создаваемые фантазіею образы, эта способность дѣйствуетъ только въ связи съ однимъ извѣстнымъ представленіемъ (о Божествѣ) и мгновенно теряетъ свою силу въ другихъ слу-

чаяхъ. Почему, напримѣръ, человѣкъ не считаетъ дѣйствительностію сказку, поэму, созданный имъ идеалъ ученаго, воина, гражданина и пр., а только одинъ идеалъ сверхчувственнаго всесовершеннаго Существа и всѣ имѣющія связь съ этимъ идеаломъ представленія? Перваго рода идеалъ гораздо ближе къ дѣйствительности, чѣмъ представленіе о Существѣ абсолютномъ и повѣрить ихъ реальному существованію гораздо легче, чѣмъ бытію послѣдняго; однако-же на дѣлѣ видимъ совершенно иное. Очевидно, что способность, заставляющая насъ съ непоколебимою увѣренностію признавать дѣйствительное бытіе Существа сверхчувственнаго, совершенно отлична отъ способности создавать образы несуществующихъ предметовъ. Сопровождающее идею о Богѣ и находящіяся съ нею въ связи представленія сознаніе ея истины и реальности показываетъ, что она возникаетъ изъ другаго источника, чѣмъ обыкновенныя произведенія воображенія.

Сознаніе реальности идеи о Богѣ условливаетъ въ свою очередь и другую не менѣе существенную особенность, отличающую ее отъ всѣхъ созданій творческой фантазіи; эта особенность—живое отношеніе человѣка къ предмету, выражаемому этою идеею и могущественное вліяніе ея на его жизнь и дѣятельность. Даже высшія и наиболѣе вліятельныя изъ произведеній фантазіи,—созданія эстетическія, служатъ только предметомъ художественнаго наслажденія, имѣющаго теоретическій характеръ. Убѣжденный въ ихъ нереальности человѣкъ не можетъ вступать съ ними въ живыя отношенія; ихъ вліяніе на жизнь не болѣе того вліянія, какое можетъ имѣть ясное и наглядное понятіе о предметѣ на опредѣленіе нашихъ дѣйствій. Если представленія эстетическія сильнѣе дѣйствуютъ на чувство, чѣмъ понятія разсудка, то въ замѣнъ того имъ недостаетъ силы разумнаго убѣжденія, свойственнаго понятіямъ. Напротивъ, идея о Богѣ имѣетъ такую живую, способную опредѣлять нашу дѣятельность силу, какой не могутъ имѣть самыя ясныя и достовѣрныя понятія разсудка, не говоря уже о представленіяхъ фантазіи. Съ тѣхъ поръ какъ исторія запомнитъ о существованіи человѣческаго рода, религіозная идея является могущественнымъ дѣятелемъ въ нравственной и общественной жизни людей; она правитъ ихъ дѣятельностію, возбуждаетъ человѣка къ лишеніямъ, подвигамъ, самопожертвова-

ніямъ, къ которымъ не можетъ увлечь не только какая либо мечта фантазіи, но и самое крѣпкое убѣжденіе разсудка; религія часто опредѣляетъ характеръ соціальныхъ учрежденій и законовъ и видоизмѣняетъ формы семейнаго и общественнаго быта; вообще она представляется такою силою, съ какою едвали могутъ идти въ сравненіе всѣ прочіе мотивы человѣческихъ дѣйствій. Естественно-ли предположить, чтобы простой вымыселъ фантазіи могъ пріобрѣсти такое значеніе, какого не могли имѣть никакія другія понятія нашего ума? Вліяніе религіозной идеи ясно показываетъ, что въ ней заключается истинная, а не мечтательная сила,—сила, которую можетъ сообщить ей не произволъ фантазіи, а внутренняя самостоятельная ея истина.

Сказаннаго нами о невозможности объяснить происхожденіе идеи о Богѣ изъ дѣятельности воображенія было-бы достаточно для опроверженія *въ принципѣ* всѣхъ теорій, отвергающихъ объективное значеніе этой идеи и, соотвѣтственно тому, естественно ищущихъ ея источника въ той именно способности нашего духа, которая даетъ намъ не понятія о дѣйствительныхъ предметахъ, но мечтательныя и лишенныя всякаго объективнаго характера представленія. Тѣм ъне менѣе, не считаемъ излишнимъ остановиться на болѣе извѣстныхъ и распространенныхъ изъ этихъ теорій, чтобы не могли упрекнуть насъ въ томъ, что, подвергая критикѣ общее положеніе всѣхъ теорій, мы опустили изъ виду спеціальныя объясненія, которыя предположеніе о происхожденіи идеи Божества, при помощи фантазіи, могли-бы сдѣлать болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ то можетъ показаться при общемъ сравненіи содержанія идеи о Богѣ съ содержаніемъ произведеній воображенія.

Спеціальное различіе теорій, почитающихъ идею о Богѣ продуктомъ воображенія, зависитъ отъ того, какіе именно выставляются мотивы, побуждающіе эту способность дѣйствовать въ извѣстномъ направленіи и создавать представленія о Божествѣ. Такихъ мотивовъ одни искали преимущественно во внѣшнихъ впечатлѣніяхъ на человѣка окружающей его природы; другіе во внутреннихъ побужденіяхъ, исходящихъ изъ природы самого человѣка.

1. Изъ внѣшнихъ мотивовъ, возбуждающихъ усиленную дѣятельность фантазіи, едва-ли не первое мѣсто принадлежитъ впечатлѣніямъ, производимымъ на нашъ духъ необычайными,

преимущественно, грозными явленіями природы и возбуждаемому ими чувству страха. У страха, какъ говоритъ пословица, глаза велики, и подъ вліяніемъ этого аффекта наше воображеніе особенно склонно преувеличивать значеніе полученныхъ впечатлѣній и создавать фантастическіе образы. Вотъ почему между философами, считавшими идею о Богѣ пустымъ вымысломъ воображенія, отъ древности такъ сильно распространено мнѣніе, что коренной источникъ этой идеи есть страхъ предъ грозными явленіями природы: timor primos fecit deos, какъ говоритъ Лукрецій.

Не трудно замѣтить несостоятельность этого мнѣнія; оно основано на грубомъ смѣшеніи чувствованій, имѣющихъ совершенно различный характеръ. Небольшаго психологическаго наблюденія достаточно, чтобы видѣть, что между обыкновеннымъ страхомъ и тѣмъ чувствомъ страха предъ высшимъ Существомъ, которое можно назвать благоговѣніемъ и которое составляетъ одинъ изъ элементовъ религіознаго сознанія, находится существенное различіе. Въ обыкновенномъ страхѣ предъ страшными предметами и явленіями нѣтъ ничего, кромѣ инстинктивнаго, болѣзненнаго ощущенія, сопровождаемаго иногда болѣе или менѣе яснымъ представленіемъ грозящей опасности. Естественнымъ послѣдствіемъ этого страха можетъ быть только одно стремленіе освободиться отъ грозящей опасности, отстранить опасный предметъ; если-же это невозможно, остается простое сознаніе своей безпомощности. Совершенно иной характеръ имѣетъ то чувство страха или, точнѣе, благоговѣнія, съ какимъ человѣкъ относится къ предметамъ религіознаго поклоненія. Особенность этого чувства въ томъ, что оно относится не къ простымъ предметамъ природы, какъ къ таковымъ, но къ живымъ, дѣятельнымъ, сверхчувственнымъ существамъ, которыя предполагаются властвующими надъ этими предметами или ихъ оживляющими. Въ религіозномъ страхѣ не громъ, напримѣръ, страшитъ человѣка, а то могучее существо, которое владѣетъ громомъ и молніею. Отъ этого и результаты этого чувства отличны отъ тѣхъ, какіе даетъ намъ обыкновенный страхъ. Человѣкъ не остается въ пассивномъ отношеніи къ поразившему его предмету, не ищетъ только отстранить его или спастись отъ него, но повергается предъ Существомъ, которое служитъ предметомъ его благоговѣйнаго

чувства, съ мольбою, съ просьбою о помощи, о защитѣ. Откуда-же теперь возникаетъ это новое представленіе о существѣ или существахъ, властвующихъ надъ явленіями природы? Откуда это живое отношеніе къ нимъ, которое мы называемъ религіознымъ? Въ простомъ чувствѣ страха предъ извѣстными феноменами природы нѣтъ никакихъ данныхъ къ сколько нибудь вѣроятному психологическому объясненію подобной особенности религіознаго чувства. Страхъ предъ грозными и необычайными для нихъ явленіями природы чувствуютъ и животныя; но отчего-же страхъ не переходитъ у нихъ въ благоговѣніе, въ религію? *) Страхъ и теперь чувствуетъ человѣкъ при многихъ необыкновенныхъ явленіяхъ природы, при встрѣчѣ съ опасными предметами, но ни передъ однимъ изъ нихъ онъ не чувствуетъ благоговѣнія и не испытываетъ религіознаго чувства; очевидно, страхъ и благоговѣніе — понятія далеко не тождественныя.

Все это показываетъ, что грозныя явленія природы, сами по себѣ, какое-бы сильное впечатлѣніе на душу ни производили, не могли-бы образовать въ ней религіозной идеи, если-бы въ умѣ человѣка не находилось предварительно внутренняго побужденія къ ея образованію. Если въ человѣкѣ уже есть хотя темная идея о Существѣ высочайшемъ, болѣе могущественномъ, чѣмъ онъ, то очень можетъ быть, что, при неразвитости ума, пораженный грозными явленіями природы и ея силами, онъ къ этимъ именно явленіямъ и силамъ отнесетъ то понятіе о Существѣ высочайшемъ, которое находится въ его душѣ. Но если-бы въ немъ не было никакого ощущенія бытія высшей его невидимой Силы, если-бы не было, по крайней мѣрѣ, побужденія искать ея въ природѣ, то никакія самыя поразительныя ея явленія не могли-бы вызвать въ его умѣ

*) Впрочемъ, новѣйшіе защитники эволюціонной теоріи происхожденія религіи, какъ, напримѣръ, Дарвинъ и въ этомъ отношеніи слѣдующій за нимъ Гартманъ, не останавливаются предъ этимъ затрудненіемъ и устраняютъ его тѣмъ, что и у животныхъ допускаютъ существованіе элементовъ тѣхъ чувствъ и представленій (страхъ, благоговѣніе, понятіе о чемъ-то необычайномъ, сверхъестественномъ), которыя въ болѣе развитомъ ихъ видѣ у человѣка являются въ формѣ религіи Несостоятельность этого мнѣнія раскрыта въ статьѣ г. Шостьина: „Имѣютъ-ли религію животныя?“ „Вѣра и Разумъ“. 1884. Августъ.

понятія о Богѣ. Страхъ природы остался-бы обыкновеннымъ страхомъ, произвелъ-бы, пожалуй, сознаніе безпомощности и зависимости человѣка отъ природы, но не вызвалъ-бы представленія о Существѣ, управляющемъ явленіями природы.

Не говоримъ о томъ, что чувствомъ страха далеко не исчерпывается все содержаніе религіозныхъ чувствованій и поэтому изъ него не могутъ быть выведены всѣ формы, въ какихъ выражалась идея Божества въ сознаніи человѣчества. Указывая на страхъ, какъ на первоначальный источникъ этой идеи, защитники этого мнѣнія, конечно, имѣли въ виду то явленіе, что у многихъ неразвитыхъ племенъ религіозное чувство выражается преимущественно въ видѣ страха предъ существами, почитаемыми за боговъ, и что эти существа представляются въ чертахъ грозныхъ, заимствованныхъ отъ грозныхъ явленій природы. Но что такое выраженіе религіознаго сознанія есть явленіе далеко не всеобщее даже у племенъ дикихъ, это очевидно. Вотъ почему защитники гипотезы, о которой идетъ рѣчь, обыкновенно стараются дополнить ее тѣмъ, что, при объясненіи происхожденія религіозной идеи, къ страху присоединяютъ еще чувства удивленія человѣка предъ величественными явленіями природы и благодарности къ тѣмъ изъ нихъ, которыя оказываются полезными, пріятными, благодѣтельными для него. Этимъ думаютъ объяснить тотъ элементъ въ религіозномъ сознаніи, когда божество представляется въ чертахъ свѣтлыхъ, возвышенныхъ, какъ начало всего добраго и прекраснаго въ мірѣ. Но это дополнительное объясненіе также мало состоятельно, какъ и предыдущее, и по тѣмъ-же причинамъ. Въ простомъ чувствѣ удивленія и благодарности, какъ таковыхъ, не дано никакихъ основаній для дѣятельности воображенія, преобразующей удивляющіе насъ или полезные намъ предметы въ фантастическія существа или божества, къ которымъ мы должны относить эти чувства. Удивительный предметъ оставался-бы удивительнымъ, полезный—полезнымъ, пріятный—пріятнымъ, безъ ощущенія нами малѣйшей потребности относиться къ нимъ, какъ объектамъ религіознаго почитанія. Особенно нужно сказать это о чувствѣ благодарности; по отношенію къ внѣшнимъ предметамъ это чувство совершенно ложно, неестественно. Что человѣкъ испытываетъ страхъ предъ страшными предметами и явленіями природы,—это такъ. Но

чтобы онъ чувствовалъ какую-либо благодарность или признательность къ предметамъ, отъ которыхъ получаетъ пользу или наслажденіе,—это не вѣрно. Человѣкъ употребляетъ подобные предметы въ свою пользу, но никакого побужденія благодарить ихъ не чувствуетъ. Благодарность можетъ явиться только тогда, когда въ этихъ предметахъ или за ними онъ будетъ предполагать присутствіе высшаго, живаго, могущественнаго Существа; къ этому Существу, а не къ нимъ, и могутъ только относиться религіозныя чувства благодарности и любви.

Нельзя, наконецъ, не обратить вниманія и на тотъ существенный недостатокъ разсматриваемой нами гипотезы, что, думая открыть первоначальный источникъ религіозной идеи, она затѣмъ оставляетъ безъ всякаго объясненія дальнѣйшее распространеніе и устойчивость ея въ человѣческомъ родѣ. И безъ особенныхъ разъясненій, для каждаго не предубѣжденнаго ума очевидно, что подобнаго рода гипотеза, если и можетъ имѣть нѣкоторую тѣнь вѣроятности, то только при объясненіи нѣкоторыхъ формъ религіознаго сознанія, принадлежащихъ очень дикимъ племенамъ. Высшія формы религіи, составляющія принадлежность лицъ и временъ болѣе развитыхъ, раціональныя понятія о Богѣ, встрѣчающіяся даже во времена древнія, наконецъ, всеобщность религіи, ея существованіе во всѣ времена и у всѣхъ народовъ,—все это рѣшительно необъяснимо съ точки зрѣнія разсматриваемой нами теоріи. Пусть, какъ говорилъ Лукрецій, страхъ произвелъ первыхъ боговъ, а чувство благодарности и удивленія прибавило къ нимъ дальнѣйшихъ. Но чему обязана своимъ существованіемъ религія въ послѣдствіи, когда этотъ дѣтскій страхъ разсѣялся, когда умъ человѣка понялъ, что ни страхъ, ни благодарность не измѣняютъ въ нашу пользу явленій окружающей насъ природы? Какимъ образомъ заблужденіе неразвитости первыхъ людей и ихъ безпомощности по отношенію къ природѣ распространялось повсюду и удержалось навсегда, когда съ развитіемъ наукъ, искусствъ, общественной жизни, исчезло чувство страха предъ явленіями природы? Если-бы религія была создана на почвѣ страха, то это созданіе давно-бы рушилось, не оставивъ послѣ себя и слѣда.

2) Гипотеза происхожденія религіозной идеи, съ которою мы до сихъ поръ имѣли дѣло, обращала главное вниманіе

на внѣшнія впечатлѣнія окружающей насъ природы и въ нихъ видѣла тѣ мотивы, которые побуждали воображеніе человѣка создавать образы боговъ. Но, помимо другихъ, главный недостатокъ ея въ томъ, что она рѣшительно не въ состояніи объяснить перехода субъективныхъ ощущеній (страха, удивленія, благодарности), возбуждаемыхъ извѣстными явленіями природы, въ опредѣленныя понятія и представленія о сверхестественныхъ живыхъ существахъ, какъ носителяхъ и виновникахъ этихъ явленій. Ни въ предметахъ природы, ни въ впечатлѣніяхъ, вызываемыхъ ими, самихъ по себѣ, не дано ни малѣйшаго основанія къ подобнаго рода представленіямъ. Этого не могли не замѣтить философы, искавшіе въ дѣятельности воображенія перваго источника идеи о Богѣ, и потому естественно отъ внѣшнихъ должны были обратиться къ внутреннимъ мотивамъ, управляющимъ дѣятельностію этой способности.

Въ дѣятельности воображенія, по мѣрѣ участія въ ней высшихъ силъ человѣческаго духа, — разума и свободы, мы можемъ отличить три степени: а) дѣятельность совершенно отъ насъ независимую, напр., въ сновидѣніяхъ, галлюцинаціяхъ, бредѣ горячечныхъ и душевно больныхъ; б) дѣятельность, сопровождаемую сознаніемъ и свободою, хотя управляемую не столько разумомъ, сколько чувствами и желаніями; сюда относятся какъ обычныя мечты, вращающіяся въ кругу возможнаго и дѣйствительнаго, такъ и чисто фантастическія представленія; наконецъ в) дѣятельность, совершающуюся подъ безотчетнымъ или сознательнымъ вліяніемъ эстетическаго чувства и разума; сюда относятся художественныя произведенія, идеалы, символы различныхъ понятій. Въ каждой изъ этихъ трехъ формъ дѣятельности воображенія думали видѣть первоначальный источникъ религіозной идеи.

а) Главный вопросъ, котораго не могла разрѣшить гипотеза, производящая идею о Богѣ изъ простаго вліянія тѣхъ или иныхъ внѣшнихъ впечатлѣній, какъ мы видѣли, состоялъ въ томъ: откуда первоначально возникли въ умѣ человѣка не содержащіяся въ этихъ впечатлѣніяхъ и возбуждаемыхъ ими чувствахъ представленія о сверхъестественныхъ дѣятеляхъ или существахъ, именуемыхъ богами? Первоначальный источникъ такихъ представленій Спенсеръ находитъ въ самомъ

простомъ и естественноиъ состояніи человѣка,—снѣ и сновидѣніяхъ *).

Для первобытнаго, неразвитаго человѣка сонъ и сновидѣнія представляютъ собою нѣчто въ высшей степени загадочное, невольно обращающее на себя вниманіе его скудной еще мыслительной способности. Во снѣ, напр., онъ часто видитъ, что находится въ какомъ-то другомъ мѣстѣ, далеко отъ своего ложа. Между тѣмъ онъ видитъ, что въ тоже время онъ оставался на томъ-же мѣстѣ, гдѣ заснулъ; въ этомъ убѣждаютъ его и свидѣтельства окружающихъ и то обстоятельство, что проснувшись онъ лежитъ на томъ-же мѣстѣ, гдѣ уснулъ. Чѣмъ объяснить это явленіе? Для дикаря самое простое объясненіе здѣсь то, что онъ одновременно былъ здѣсь и блуждалъ въ другомъ мѣстѣ, т. е., что онъ имѣетъ двѣ индивидуальности, изъ которыхъ одна по временамъ можетъ оставлять другую и потомъ возвращаться назадъ. Отсюда первоначально и возникаетъ мысль „о другомъ нашемъ *я*“, о душѣ или духѣ, который можетъ на-время разлучаться съ тѣломъ,—мысль, которая укрѣпляется въ дикарѣ и другими аналогичными съ сномъ явленіями, каковы, напр. обмороки, каталепсіи, галлюцинаціи. Отсюда не далекъ уже переходъ и къ мысли о возможности независимаго отъ тѣла продолженія бытія нашего другаго *я*,—о загробной жизни. Въ этой мысли еще болѣе укрѣпляютъ дикаря и сновидѣнія, въ которыхъ онъ видитъ во снѣ не только себя, но и другихъ лицъ. Чѣмъ ближе къ живымъ стоялъ умершій по отношеніямъ напр. дружбы, родства, извѣстности, тѣмъ болѣе поражала живыхъ его смерть, тѣмъ чаще и живѣе онъ являлся во снѣ; живость сновидѣній могла доходить до галлюцинацій, а вмѣстѣ съ тѣмъ сильнѣе могла укрѣпляться увѣренность, что покойникъ въ дѣйствительности не исчезъ; разрушено его тѣло, но живетъ его другое *я*, его фантомъ, его тѣнь, живетъ гдѣ-то далеко, но по временамъ является людямъ. Этого мало; во снѣ онъ часто видитъ покойниковъ не такими, какими зналъ ихъ при жизни, но въ чертахъ фантастическихъ, въ положеніяхъ необычайныхъ; видитъ онъ

*) Теорія происхожденія первобытныхъ религіозныхъ идей изложена въ 1-мъ томѣ его: Principes de Sociologie (trad. p. E. Cazelles).

также и другія страны и другіе предметы, какихъ не видывалъ никогда въ бодрственномъ состояніи и которыя противорѣчатъ опыту его обыденной жизни.

При неразвитости первобытнаго человѣка, отсюда у него естественно возникаетъ вѣрованіе въ реальное существованіе видѣнныхъ имъ лицъ и предметовъ,—вообще въ существованіе какого-то другаго, лежащаго за предѣлами обыкновеннаго, невидимаго міра и въ немъ нематеріальныхъ, сверхчувственныхъ существъ.

Такими существами, конечно, прежде всего являются для него души умершихъ лицъ, предковъ; но, при постоянной работѣ фантазіи, видоизмѣняющей образы этихъ душъ во снѣ и наяву, при дальнѣйшемъ развитіи умственныхъ способностей, естественно ожидать, что эти духи мало по-малу превратятся въ существа сверхестественныя и истинное ихъ существо и происхожденіе будетъ забыто. Населяя фантомами душъ умершихъ весь міръ, приписывая имъ способность являться и изчезать, дѣйствовать необычайными способами, дикарь привыкаетъ считать ихъ причинами всего для него страннаго и необъяснимаго; всѣ необычайныя явленія въ природѣ, всѣ перемѣны на небѣ и землѣ, онъ начинаетъ считать ихъ дѣйствіями. Далѣе, такъ какъ духи находятся по близости живыхъ лицъ и доступны чувствамъ дружбы и вражды, то для него вполнѣ естественно, что они вмѣшиваются въ дѣла людей, помогаютъ имъ или вредятъ; отсюда необходимость умилостивлять ихъ, приносить молитвы, жертвы. Съ теченіемъ времени, поклоненіе предкамъ, отличавшимся, знаменитымъ (каковы, напримѣръ, начальники племенъ, герои) начинаетъ выдвигаться на первый планъ и подчинять себѣ почитаніе предковъ незначительныхъ, обыкновенныхъ; является ограниченное число высшихъ существъ, а съ теченіемъ времени эти существа, съ постепеннымъ забвеніемъ ихъ дѣйствительнаго значенія, становятся уже прямо богами.

Такимъ образомъ, первоначальнымъ источникомъ идеи о Богѣ служитъ поклоненіе предкамъ и божества первобытныхъ людей суть не что иное, какъ духи умершихъ людей. Всѣ дальнѣйшія вѣрованія развились изъ этого начала: „позади всѣхъ сверхъестественныхъ существъ всѣхъ народовъ находится всегда человѣческая личность“.

Мы изложили лишь общую мысль теоріи Спенсера, которую онъ старается подтвердить многочисленными и искусно подобранными фактами изъ вѣрованій дикихъ племенъ и различными дополнительными гипотезами въ тѣхъ случаяхъ, когда религіозныя вѣрованія различныхъ народовъ противорѣчили его гипотезѣ. Но, не смотря на массу фактовъ и остроумія дополнительныхъ разъясненій, не трудно убѣдиться, какъ въ теоретической, такъ и фактической ея несостоятельности.

Вся теорія Спенсера въ сущности держится на предположеніи о крайней умственной неразвитости первобытнаго человѣка и, вслѣдствіе этого, о совершенномъ отличіи его мышленія отъ мышленія человѣка цивилизованнаго. По его неразвитости „у дикаря естественно возникаетъ вѣрованіе въ реальное существованіе видѣнныхъ имъ во снѣ лицъ и предметовъ“. Отсюда его увѣренность въ существованіе, какъ собственной, отличной отъ тѣла, души, „двойнаго я“, такъ и душъ умершихъ, которые, мало по-малу, столь-же „естественно“ превращаются въ боговъ. Но такое предположеніе мы въ правѣ назвать чистою фикціею.

Прежде всего, въ высшей степени сомнительны и ненадежны тѣ фактическія основанія, изъ которыхъ Спенсеръ думаетъ выводить заключеніе о подобномъ умственномъ состояніи первобытнаго человѣка. Право на такое сомнѣніе даетъ намъ самъ Спенсеръ. Онъ соглашается, что „въ настоящее время мы не имѣемъ никакихъ данныхъ, чтобы возстановить образъ истинно первобытнаго человѣка“ и что въ сужденіи о немъ „мы должны основываться на тѣхъ свѣдѣніяхъ, которыя почерпаетъ теперь наука изъ наблюденій надъ племенами, занимающими самую низшую степень культуры“. Но эти самыя племена, въ свою очередь, могутъ-ли служить сколько-нибудь надежнымъ матеріаломъ для аналогическаго заключенія объ умственномъ состояніи дѣйствительно первобытныхъ людей? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ могутъ служить слова самого Спенсера. „Опредѣлить, что такое мы должны признавать истинно первоначальнымъ было-бы легко, если-бы мы только имѣли свѣдѣнія о истинно первоначальныхъ людяхъ. Но мы имѣемъ важныя основанія предполагать, что теперь живущіе люди, самыхъ низшихъ породъ, образующіе общественные группы самаго простаго вида, вовсе

не представляютъ человѣка, какимъ онъ первоначально былъ. Вѣроятно, что большая часть изъ нихъ, если не всѣ, имѣли предковъ, стоявшихъ на болѣе высокой степени развитія и въ томъ, во что они вѣрятъ и что они думаютъ, могло остаться нѣчто такое, что́ сохранилось отъ этихъ высшихъ ступеней. Если теорія непрерывнаго упадка, какъ ее обыкновенно понимаютъ, несостоятельна, то точно также должно признать несосостоятельною и теорію непрерывнаго прогресса человѣчества, въ ея неограниченной формѣ. Съ одной стороны, взглядъ, что варварство произошло изъ цивилизаціи, отъ ея упадка, не согласенъ съ фактами; съ другой — нѣтъ достаточныхъ доказательствъ, чтобы и глубочайшее варварство было столь варварскимъ, какимъ мы его видимъ теперь. Вполнѣ возможно, даже, я думаю, въ высшей степени вѣроятно, что упадокъ былъ такимъ-же обыкновеннымъ явленіемъ, какъ и прогрессъ". Но въ такомъ случаѣ, какое мы имѣемъ право отъ вѣрованій самыхъ дикихъ и грубыхъ племенъ дѣлать заключеніе къ первобытнымъ вѣрованіямъ? И вся теорія Спенсера, основанная на наблюденіяхъ (и, притомъ, односторонніхъ) надъ этими племенами, можетъ-ли имѣть какое-либо научное значеніе? *) Но оставимъ въ сторонѣ это проти-

*) То явленіе, которое Спенсеръ считаетъ „возможнымъ и даже въ высшей степени вѣроятнымъ",—именно, что религіозное состояніе современныхъ дикарей есть состояніе упадка въ сравненіи съ предшествующимъ, болѣе совершеннымъ состояніемъ религіи, на самомъ дѣлѣ есть фактъ, оправдываемый не только теоретическими соображеніями, но и исторіею религій. Отсылая за подробнымъ разъясненіемъ этого факта къ нашей статьѣ: „Первобытная религія" (Прав. Обозр. 1879 г. январь), ограничимся въ настоящемъ случаѣ словами извѣстнаго знатока исторіи древнѣйшихъ религій, Макса Миллера. „Что религія подвержена упадку", говоритъ онъ, „объ этомъ постоянно учитъ насъ всемірная исторія; даже болѣе, исторію большей части религій въ извѣстномъ смыслѣ можно назвать исторіею продолжительнаго ниспаденія ихъ отъ первоначальной чистоты. Никто не осмѣлится утверждать, чтобы религія шла однимъ шагомъ съ прогрессомъ общаго образованія... Не видимъ-ли мы, напримѣръ, что Авраамъ, простой номадъ, былъ совершенно убѣжденъ въ необходимости единства Божества, тогда какъ Соломонъ, мудрѣйшій изъ царей земли, строилъ храмы Хамосу и Молоху?... Индусы, которые за нѣсколько тысячъ лѣтъ назадъ съумѣли достигнуть крайнихъ вершинъ философскаго умозрѣнія, теперь во многихъ мѣстахъ унизились до недостойнаго почитанія коровъ и обезьянъ". M. Müller, Vorles. über d. Ursprung und Entwick. d. Religion. 1881. p. 74, 75.

ворѣчіе Спенсера самому себѣ, которое подрываетъ самый корень его гипотезы. Допустимъ, что, дѣйствительно, вѣрованія дикихъ племенъ аналогичны съ вѣрованіями первобытнаго человѣка. Можно-ли и по отношенію къ нимъ сколько-нибудь вѣроподобно допустить тотъ процессъ мышленія, который предлагаетъ Спенсеръ для объясненія ихъ религіозныхъ вѣрованій? Спенсеръ допускаетъ какъ вполнѣ естественный и несомнѣнный фактъ, что дикарь, по своей крайней умственной неразвитости, легко вѣритъ „въ реальное существованіе видѣнныхъ имъ во снѣ лицъ и предметовъ“. Но гдѣ нашелъ онъ даже на самыхъ низшихъ стадіяхъ культуры такого дикаря? Все, что намъ извѣстно о дикихъ племенахъ изъ разсказовъ путешественниковъ и миссіонеровъ, показываетъ, что какъ ни мало развитъ дикарь, но не до такой-же, однако, степени глупъ, чтобы все немыслимое для насъ было для него мыслимо. Поэтому мы вправѣ считать совершенною клеветою на дикаря то увѣреніе, будто онъ неспособенъ отличать сны отъ дѣйствительности и, поэтому, считаетъ за дѣйствительное выхожденіе свое изъ тѣла и блужданіе во образѣ своего другаго *я* сновидѣнія, въ которыхъ дѣйствующимъ лицомъ является онъ самъ; точно также, будто онъ принимаетъ за дѣйствительныя явленія умершихъ видѣнія во снѣ другихъ близкихъ къ нему лицъ. Если-бы въ немъ и зародилась такая по-истинѣ дикая мыслъ, то ежедневный опытъ сейчасъ показалъ-бы ему ея несостоятельность, показалъ-бы также, какъ и каждому изъ насъ, что сонъ есть сонъ, а не дѣйствительность. Примѣръ дѣтей (аналогіей съ которыми часто пользуется Спенсеръ при характеристикѣ дикарей) ясно показываетъ, что такое смѣшеніе немыслимо даже при самомъ маломъ развитіи умственныхъ способностей. Дѣти и безъ особеннаго вразумленія и наставленія отличаютъ сны отъ дѣйствительности и воспитателямъ не представляется случая опровергать и искоренять существующее убѣжденіе, будто все, что они видѣли во снѣ, существуетъ и на яву. Да едва-ли и найдется гдѣ нибудь такой неразвитый дикарь, который свои похожденія во снѣ считалъ-бы дѣйствительными похожденіями своего *я*, на-время отдѣлившагося отъ тѣла, а свои фантастическія грезы—дѣйствительными событіями. Такой дикарь и въ средѣ дикарей прослылъ-бы за сумасшедшаго.

Вообще вся гипотеза Спенсера не имѣетъ ни малѣйшихъ фактическихъ основаній въ психологическомъ наблюденіи надъ дикими племенами. Для спасенія ея остается предположить одно: что первобытный человѣкъ по своимъ умственнымъ способностямъ былъ гораздо ниже послѣдняго изъ нынѣшнихъ дикарей, такъ какъ онъ не былъ еще способенъ различать сны отъ дѣйствительности. Такой измышленный первобытный человѣкъ есть любимое дѣтище современнаго эволюціонизма и матеріализма, производящаго человѣка отъ животныхъ; на него, безъ опасенія встрѣтить фактическія опроверженія, можно взвалить всѣ нелѣпости, какихъ нельзя безнаказанно приписать дѣйствительному человѣку; при этомъ, въ отстраненіе всякихъ сомнѣній, достаточно оговориться: конечно, подобная нелѣпость немыслима теперь, но нужно вспомнить тѣ времена, когда человѣкъ почти не отличается отъ животнаго,—и все нелѣпое окажется естественнымъ и возможнымъ. Но на такой фантастической почвѣ не можетъ держаться никакая научная гипотеза.

Въ такомъ случаѣ, что-же означаетъ та масса фактовъ изъ вѣрованій дикихъ племенъ, которые съ такою тщательностію, хотя и съ одностороннимъ выборомъ, собраны Спенсеромъ и которые должны служить фактическимъ подтвержденіемъ его теоріи? Эти факты несомнѣнно свидѣтельствуютъ о вѣрованіяхъ дикихъ племенъ въ существованіе отличнаго отъ тѣла духовнаго начала въ человѣкѣ въ загробную жизнь; свидѣтельствуютъ они и о томъ, что многіе изъ умершихъ предковъ съ теченіемъ времени становились существами сверхъестественными, богами; но они ничего не говорятъ о первоначальномъ происхожденіи этихъ вѣрованій. Такое происхожденіе можетъ быть объяснено не иначе, какъ предположеніемъ существованія въ душѣ человѣка независимыхъ отъ какого либо внѣшняго или внутренняго опыта (напр. сновидѣній, галлюцинацій) идей о загробной жизни, о Божествѣ,—хотя-бы то въ темномъ и зачаточномъ видѣ. Какъ скоро въ духѣ человѣка существуютъ такія идеи, то мы легко и удобно объяснимъ и всѣ видоизмѣненія ихъ, и въ томъ числѣ, тѣ частные факты, которые, повидимому, говорятъ въ пользу Спенсера. Такъ, существующее уже въ умѣ человѣка вѣрованіе въ загробную жизнь можетъ иногда имѣть вліяніе и на истолкованіе человѣкомъ различныхъ сновидѣній; убѣжденный въ загробномъ существованіи умершихъ

лицъ можетъ иногда считать видѣнія имъ этихъ лицъ во снѣ или въ экстатическомъ состояніи дѣйствительными явленіями ихъ. Но такое мнѣніе можетъ быть только *слѣдствіемъ* существующаго въ душѣ понятія о загробной жизни, а никакъ не его *причиною*. Равнымъ образомъ только предварительно существующая въ умѣ человѣка идея о Богѣ дѣлаетъ понятнымъ и возможнымъ обоготвореніе въ нѣкоторыхъ случаяхъ умершихъ предковъ, точно также какъ возможно въ языческомъ мірѣ обоготвореніе различныхъ силъ, явленій и предметовъ природы. Потому что ни въ воспоминаніяхъ о предкахъ, ни въ сновидѣніяхъ о нихъ самихъ по себѣ не дается ни малѣйшаго основанія считать ихъ существами сверхъестественными, обладающими необычайными силами, божественными, также какъ не дано такого основанія и въ явленіяхъ природы самихъ по себѣ. Очевидно, въ обоготвореніи всякаго рода предметовъ, будетъ-ли оно относиться къ предметамъ природы или къ людямъ, на нихъ изъ глубины своей природы человѣкъ переноситъ тѣ свойства и предметы, идею которыхъ носитъ въ себѣ самомъ. Въ этихъ объектахъ онъ только ищетъ соотвѣтствующаго темной еще идеѣ абсолютно совершеннаго Существа внѣшняго выраженія, хотя, отчасти по ограниченности своего разума, отчасти вслѣдствіе нравственнаго разстройства постоянно ошибается въ своемъ исканіи безъ помощи свыше. Чтобы сдѣлать какой нибудь предметъ божествомъ, обоготворить его, человѣкъ долженъ предварительно имѣть понятіе о Богѣ и божественномъ.

Несостоятельная въ своей основѣ, теорія Спенсера оказывается столько же несостоятельною и въ объясненіи дѣйствительнаго происхожденія тѣхъ разнообразныхъ формъ, въ какихъ является идея о Богѣ въ сознаніи человѣчества, въ различныхъ религіяхъ. Какъ можно видѣть изъ представленнаго очерка ея, она есть чистѣйшій Евгемеризмъ, видящій въ основѣ всѣхъ религій обоготворенныхъ людей. „Позади всѣхъ сверхъестественныхъ существъ всѣхъ народовъ находится всегда человѣческая личность“. Весь религіозный культъ (жрецы, молитвы, жертвы, храмы) происходитъ изъ первоначальнаго чествованія умершихъ предковъ. „Всякій религіозный обрядъ происходитъ изъ какого нибудь погребальнаго, параллельно тому, какъ страхъ къ умершему переходитъ въ религіозное къ нему отношеніе“. Должно отдать Спенсеру честь, что онъ проводитъ

это воззрѣніе со всею послѣдовательностью и остроуміемъ, но это не можетъ придать новой силы теоріи давно извѣстной и не разъ опровергнутой. *) Считая излишнимъ входить здѣсь въ подробный разборъ этой теоріи, такъ какъ имѣемъ дѣло съ происхожденіемъ религіозной идеи вообще, а не частныхъ формъ религіознаго сознанія, замѣтимъ только, что она рѣшительно несогласна съ новѣйшими выводами сравнительнаго изученія религій, которое ясно показываетъ, что, сколько намъ доступны древнія времена, первобытною формою религіи является такъ называемый натурализмъ, въ которомъ внѣшнимъ выраженіемъ божественнаго начала служатъ силы и явленія при-

*) Названіе Евгемеризма эта теорія получила по имени своего основателя Евгемера (311—298 до Рождества Христова). Этотъ философъ изложилъ свое воззрѣніе на религію въ формѣ религіозно-поэтическаго разсказа, цѣлію котораго было показать, что міръ Эллинскихъ боговъ образовался естественнымъ путемъ апоѳеозы великихъ царей древности и другихъ замѣчательныхъ лицъ. Главнымъ мѣстомъ дѣйствія его разсказа служитъ вымышленный островъ Панхея на дальнемъ востокѣ. На этомъ островѣ существуетъ сословіе жрецовъ, обязанность которыхъ—хранить памятники, содержащіе подлинную исторію боговъ. На основаніи этихъ памятниковъ оказывается, что Уранъ, Сатурнъ и другіе боги, были счастливые завоеватели, послѣдній изъ которыхъ (Зевсъ) первый воздвигъ алтари своимъ предкамъ, а затѣмъ и самъ былъ причисленъ къ сонму боговъ. Поводомъ къ такому взгляду на религію послужило для Евгемера то, что многіе города и мѣста почитались родиною извѣстныхъ боговъ, а въ другихъ показывались ихъ гробницы, напр. гробъ Зевса на островѣ Критѣ. Сочиненіе Евгемера имѣло въ древности такое вліяніе, что Плутархъ считалъ себя въ правѣ сказать, что оно распространило безбожіе по всей вселенной (De Iside et Osyr. c. 23). Евгемеризмъ нашелъ себѣ многочисленныхъ послѣдователей не только въ языческомъ (Палефатъ, Діодоръ Сицилійскій, Ефоръ), но и въ христіанскомъ мірѣ, гдѣ этотъ взглядъ часто примѣнялся къ объясненію происхожденія язычества. Его раздѣляли многіе отцы и учители Церкви (Тертулліанъ, Аѳинагоръ, св. Ѳеофилъ Антіохійскій, Минуцій Феликсъ, Лактанцій и др.), а въ XVII и отчасти XVIII ст. онъ легъ въ основу многихъ научныхъ изслѣдованій о религіи. Его раздѣляли Кудвортъ, Мозгеймъ, Бохартъ, Леклеркъ, Воссій и др. Особенно полное примѣненіе этого взгляда представляетъ обширный трудъ аббата Банье (La Mythologie et les fables expliqués par l'histoire, 1738). Въ новѣйшее время, съ легкой руки Спенсера, полузабытая евгемеристическая теорія нашла себѣ снова послѣдователей. Ее вполнѣ или отчасти раздѣляютъ Фюстель-де-Куланжъ, Люкенъ, Ф. Ленорманъ и особенно О. Каспари, который (въ своей: Die Urgeschichte der Menschheit. 1873) считаетъ религію продуктомъ чествованія умершихъ предковъ или вообще людей, чѣмъ либо выдававшихся изъ ряда другихъ, за что они и были обоготворены.

роды. Очень можетъ быть, что и эта теорія, представителемъ которой служитъ М. Миллеръ, также не свободна отъ односторонности, такъ какъ первобытныя вѣрованія арійскихъ племенъ переноситъ на всѣ племена рода человѣческаго. Очень можетъ быть и то, что различныя, независимыя одно отъ другаго, племена въ дѣлѣ религіознаго развитія шли каждый своимъ путемъ и что фетишизмъ, зоолатрія, саббеизмъ, анимизмъ, могли быть только первоначальными вѣрованіями различныхъ племенъ. Съ этой точки зрѣнія и евгемеристическая гипотеза Спенсера можетъ имѣть нѣкоторую долю вѣроятности, какъ объясненіе первобытныхъ вѣрованій нѣкоторыхъ дикихъ племенъ *). Но какъ теорія, имѣющая притязаніе вывести изъ одного принципа всѣ религіозныя воззрѣнія человѣческаго рода, она должна быть признана рѣшительно несостоятельною **).

---

*) Впрочемъ *первобытными* вѣрованіями всѣ эти формы религіознаго сознанія могутъ быть названы только не въ точномъ и строгомъ смыслѣ. На самомъ дѣлѣ они представляютъ формы религіознаго сознанія уже уклонившагося отъ первоначальной и истинно первобытной религіи, формы первоначальнаго язычества.

**) Чтобы видѣть, до какой степени произвольны и искусственны объясненія Спенсера религіозныхъ вѣрованій, которыя не подчиняются его теоріи, достаточно будетъ указать на его объясненіе происхожденія изъ культа мертвыхъ зоолатріи и натурализма, какъ обоготворенія предметовъ и явленій природы. Что касается до первой, то Спенсеръ указываетъ три пути, посредствомъ которыхъ первобытный человѣкъ могъ придти къ отожествленію животнаго съ предкомъ. Дикарь признаетъ, что духъ умершаго держится постоянно около своего земнаго жилья, по крайней мѣрѣ, часто является туда. Съ другой стороны, нѣкоторыя животныя (напр. змѣи) имѣютъ обыкновеніе проникать, притомъ, тихонько, по ночамъ въ жилища людей. Не естественно-ли ему заключить отсюда, что въ видѣ этихъ животныхъ являются души умершихъ? Далѣе, духи усопшихъ имѣютъ обыкновеніе скитаться около мѣста погребенія своего тѣла. Отсюда естественно возникаетъ вѣрованіе, что разныя животныя (напр. летучія мыши, совы и пр.), любящія привитать въ пещерахъ, гдѣ кладется трупъ и вообще въ мѣстахъ погребенія, отожествляются съ духами погребенныхъ здѣсь мертвецовъ. Наконецъ, отожествленію животныхъ съ духами умершихъ всего болѣе способствуетъ бѣдность первобытнаго языка, изобилующаго вообще метафорами. Извѣстно, что у дикихъ люди часто носятъ имена животныхъ. Отсюда, при неспособности первобытнаго языка передать потомству разницу между животнымъ и человѣкомъ, носившимъ его имя, является смѣшеніе имени съ личностью умершаго предка; носившій напр. имя *тигръ* въ послѣдствіи отожествляется съ тигромъ и т. п. Здѣсь основаніе уваженія къ животному, какъ къ прародителю, — религіоз-

б) Отъ сновидѣній, въ которыхъ Спенсеръ ищетъ глубочайшаго корня религіозныхъ вѣрованій, перейдемъ къ дѣятельности воображенія въ бодрственномъ состояніи. Мечты воображенія чрезвычайно разнообразны и характеръ ихъ условливается различными причинами, начиная отъ простой, почти механической, ассоціаціи представленій по законамъ сходства и контраста и кончая разнообразными психическими состояніями, направляющими дѣятельность этой способности въ ту или другую сторону. Итакъ философы, отрицающіе реальную истину идеи о Богѣ и видящіе въ ней продуктъ воображенія, должны указать намъ на тотъ спеціальный мотивъ, который направляетъ дѣятельность этой силы къ созданію тѣхъ особаго рода представленій, которыя мы называемъ религіозными. Такъ какъ, вопреки мнѣнію Спенсера, наиболѣе характеристическою чертою всѣхъ первобытныхъ религій служитъ обоготвореніе предметовъ и явленій природы, такъ какъ сущность этого обоготворенія состоитъ въ томъ, что человѣкъ оживотворяетъ, олицетворяетъ эти предметы, придаетъ имъ свои человѣческія свойства, считаетъ ихъ способными приносить ему пользу или вредъ, то всего естественнѣе казалось

наго чествованія животныхъ, вѣрованія въ божества полуживотнаго, получеловѣческаго характера: здѣсь-же основа ученія о метемпсихозѣ. Натурализмъ или поклоненіе великимъ явленіямъ и силамъ природы, подобно всѣмъ прочимъ родамъ поклоненія, по мнѣнію Спенсера, есть, также, не что иное, какъ одна изъ формъ поклоненія предкамъ, только эта форма еще въ большей степени, чѣмъ зоолатрія и поклоненіе растеніямъ, утратила внѣшніе признаки своего происхожденіи. Частію вслѣдствіе смѣшенія прародителей извѣстнаго племени съ какимъ-либо замѣчательнымъ предметомъ, характеризующимъ родную страну этого племени (гора, море), частію вслѣдствіе буквальнаго пониманія даваемыхъ при рожденіи именъ (полнолуніе, утро, заря и др.), частію вслѣдствіе столь же буквальнаго пониманія именъ, даваемыхъ впослѣдствіи ради восхваленія и почета (солнце, сынъ солнца и под.) проистекли вѣрованія въ происхожденіе извѣстныхъ предковъ отъ неодушевленныхъ предметовъ и явленій природы, а за тѣмъ смѣшеніе ихъ съ этими самыми предметами и явленіями (солнцемъ, луною, океаномъ и пр.). Мало развитый человѣкъ самымъ страннымъ образомъ сталъ смѣшивать естественныя силы и явленія природы съ человѣческими свойствами и происшествіями и былъ такимъ образомъ приведенъ къ столь-же страннымъ обычаямъ умилостивленія этихъ небесныхъ и земныхъ предметовъ посредствомъ принесенія имъ въ жертву пищи и крови, то-есть такихъ приношеній, которыя они обыкновенно дѣлали другимъ своимъ предкамъ.

искать первоначальнаго и кореннаго источника религіозной идеи именно въ способности нашего духа силою воображенія олицетворять неодушевленные предметы природы. Въ существованіи такой способности, равно какъ и въ томъ, что она особенно развита у дѣтей и у младенчествующихъ, стоящихъ на низшей ступени культуры, народовъ, не можетъ быть, конечно, ни малѣйшаго сомнѣнія. Но какъ скоро она существуетъ, то естественно, говорятъ, ожидать, что къ олицетвореннымъ имъ предметамъ человѣкъ станетъ и относиться какъ къ живымъ существомъ, а какъ скоро эти предметы покажутся ему болѣе сильными, могущественными, величественными, чѣмъ онъ самъ, то онъ и станетъ почитать ихъ существами высшими себя,—божествами. Олицетвореніе легко переходитъ въ обоготвореніе *).

Не станемъ касаться здѣсь вопроса о психологическомъ происхожденіи той принадлежащей человѣку способности, которую можно назвать способностію олицетворенія **). Вполнѣ

---

*) Способность олицетворенія (антропоморфизмъ) играетъ болѣе или менѣе значительную роль во всѣхъ эмпирическихъ теоріяхъ происхожденія религіи. Но особенное значеніе она получила въ позитивной философіи и сродныхъ съ нею направленіяхъ. Изъ трехъ Контовыхъ періодовъ развитія человѣчества, первый—теологическій вполнѣ обязанъ своимъ происхожденіемъ способности человѣка къ олицетворенію, такъ какъ въ немъ онъ „представляетъ себѣ феномены какъ-бы произведенными прямымъ и постояннымъ дѣйствіемъ сверхъестественныхъ агентовъ, которые онъ понимаетъ въ видѣ подобныхъ себѣ существъ“. Первобытный человѣкъ былъ не что иное, какъ поэтъ, оживлявшій и олицетворявшій всю природу, относившійся къ бездушному, какъ къ живому. Въ этой поэзіи заключалась и его религія, и его философія, и его наука. Съ этой-же точки зрѣнія объясняютъ происхожденіе религіи Леббокъ и, особенно, Тейлоръ въ своей теоріи анимизма.

**) Вопросъ о происхожденіи и значеніи этой способности олицетворенія, есть вопросъ очень трудный и далеко не выясненный наукою. Извѣстный филологъ Максъ Мюллеръ, у котораго эта способность занимаетъ также очень важное мѣсто при объясненіи происхожденія религіи, причину персонификаціи находитъ въ свойствахъ первобытнаго языка, — особенно языка древнихъ арійскихъ племенъ, изслѣдованіемъ вѣрованій которыхъ онъ занимается. Процессъ образованія языка, по его мнѣнію, совершался такимъ образомъ. Первобытный человѣкъ каждое собственное дѣйствіе сопровождалъ каждый разъ извѣстнымъ не произвольнымъ звукомъ. Эти звуки и были первыя слова. Какъ скоро онъ и въ предметахъ замѣчалъ извѣстнаго рода дѣятельности, похожія на тѣ, съ которыми онъ самъ былъ знакомъ по собственному опыту (напр. ударъ, толчекъ, треніе, движеніе, шумъ и т. п.), то онъ

допустимъ и важное участіе, какое принимаетъ она въ образованіи различнаго рода религіозныхъ представленій, точно также, какъ и представленій поэтическихъ. Замѣтимъ одно, что, какъ-бы ни было велико ея участіе, оно можетъ простираться только на внѣшнюю оболочку религіозной идеи, но не на самую сущность понятія о Богѣ и, поэтому, нисколько не можетъ объяснить ея происхожденія.

Понятіе о Богѣ есть понятіе о Существѣ абсолютно совершенномъ. Но все, что можетъ дать намъ способность олицетворенія, есть только представленіе о существѣ *подобномъ* намъ. Дитя олицетворяетъ свою куклу, говоритъ съ нею, какъ съ существомъ живымъ; поэтъ заставляетъ въ баснѣ говорить растенія, животныхъ; море, горы, долины, солнце, звѣзды у него думаютъ, чувствуютъ, радуются; но отсюда еще далеко до обоготворенія этихъ предметовъ.

Положимъ, въ человѣкѣ неразвитомъ особенно сильно стремленіе одухотворять окружающіе его предметы природы, считать ихъ мыслящими, чувствующими, желающими ему добра или зла. Откуда у него возникаетъ стремленіе считать ихъ

и сталъ называть эти предметы тѣми-же самыми звуками, которыми сопровождалъ и собственныя дѣйствія; рѣку напр. онъ называлъ бѣгущею, шумящею, матерью, (какъ скоро хотѣлъ обозначить плодотворное дѣйствіе на почву рѣчнаго ила), защитницею, (когда имѣлъ въ виду, что она служитъ оплотомъ его страны отъ враговъ), стрѣлою (когда хотѣлъ указать на прямоту и быстроту ея теченія) и т. п. Точно также, по аналогіи съ собственными дѣйствіями, онъ обозначалъ и самое бытіе предметовъ и отношенія ихъ. Вмѣсто того, чтобы сказать, какъ мы: „такая-то вещь существуетъ“, первобытный человѣкъ говорилъ: такая-то вещь, напр. „солнце дышетъ“ „земля живетъ“ „море сердится“. Вмѣсто того, чтобы сказать: „солнце восходитъ вслѣдъ за зарею“, онъ говорилъ: „солнце любитъ зарю и преслѣдуетъ ее“. Вообще всѣ корни именъ, употреблявшихся у древнихъ арійцевъ для обозначенія предметовъ, означаютъ человѣческія *дѣйствія*, и самыя имена — дѣятелей. Отъ этого и произошло роковое недоразумѣніе. Человѣкъ, называя предметы именами собственныхъ дѣйствій, легко привыкалъ думать, что эти предметы и на самомъ дѣлѣ живутъ, какъ онъ и могутъ производить тѣ-же дѣйствія, какъ и онъ. Вотъ источникъ того, что впослѣдствіи названо фигуризмомъ, анимизмомъ, антропоморфизмомъ. (Vorlesungen uber d. Ursprung d. Religion. 1881, p. 210 et sq.).

Но состоятельность такого объясненія подвержена сильному сомнѣнію. Не можемъ судить, въ какой мѣрѣ вѣрна эта теорія образованія языка у арійскихъ племенъ, но, во всякомъ случаѣ, остаемся въ большомъ недоумѣніи,

существами высшими себя, покланяться имъ, какъ богамъ, обоготворять ихъ? Почитая ихъ существами живыми, чувствующими, какъ онъ самъ (антропоморфизируя ихъ), человѣкъ и относился-бы къ нимъ точно также, какъ къ человѣку, то есть къ враждебнымъ враждебно, къ благопріятнымъ—хорошо, тѣмъ болѣе, что и съ своей стороны онъ имѣлъ полную возможность и силу такъ или иначе дѣйствовать на предметы. Подобно дитяти, онъ билъ-бы камень, о который ушибся, предполагая, что онъ чувствуетъ; разговаривалъ-бы съ любимымъ животнымъ и только. Но какимъ образомъ изъ такого дѣтскаго олицетворенія предметовъ могло произойти ихъ обоготвореніе, религія съ многообразіемъ своихъ внутреннихъ и внѣшнихъ проявленій,—рѣшительно непонятно.

Если-бы стремленіе обоготворять предметы, умилостивлять ихъ, приносить жертвы, происходило не изъ внутренняго, сокровеннаго источника, хотя и возмущеннаго въ своей чистотѣ, а изъ простого побужденія относиться съ благодарностью или страхомъ къ благодѣтельнымъ или вреднымъ предметамъ природы, то человѣкъ скорѣе и ближе всего сталъ-бы въ религіозное отношеніе къ подобнымъ себѣ, почиталъ богомъ своего

можетъ-ли быть она приложена къ объясненію происхожденія языковъ всѣхъ прочихъ племенъ и народовъ. Если нѣтъ, —то, очевидно, вся эта теорія персонификаціи является односторонней; она не можетъ служить къ объясненію способности олицетворенія, одинаково принадлежавшей всѣмъ племенамъ человѣчества, а не однимъ арійцамъ. Затѣмъ, въ этой теоріи мы видимъ нѣкоторый circulus in demonstrando въ сущности ничего необъясняющій и не доказывающій. Способность олицетворенія происходитъ изъ того свойства первобытнаго языка арійцевъ, по которому человѣкъ называлъ предметы по аналогіи съ своими собственными дѣйствіями, рѣку напр. существомъ бѣгущимъ, матерью, защитницею, бурное море сердитымъ и проч. Но, вѣдь, такой способъ наименованія не предполагаетъ-ли уже персонификаціи, — способности придавать предметамъ и явленіямъ собственныя свойства и дѣйствія? Такимъ образомъ у М. Мюллера языкъ служитъ источникомъ персонификаціи и на оборотъ, - самый языкъ предполагаетъ эту персонификацію.

Что не въ языкѣ нужно искать объясненія способности олицетворенія — видно изъ того, что, съ одной стороны, она существуетъ уже у дѣтей, почти ничего не говорящихъ, съ другой – у людей развитыхъ, для которыхъ совершенно уже утратился первоначальный, фигуральный смыслъ словъ и которыхъ представленіе и мышленіе не стоятъ ни въ какой зависимости отъ языка. Эта способность къ олицетворенію и до сихъ поръ служитъ однимъ изъ элементовъ поэтическаго творчества.

благодѣтеля или врага, приносилъ-бы жертвы имъ, а не предметамъ природы, на которые онъ переноситъ человѣческія свойства. Но этого не бываетъ на самомъ дѣлѣ. Дикарь обращается съ религіознымъ почитаніемъ не къ подобнымъ себѣ (онъ смутно чувствуетъ, что то, чего онъ ищетъ въ религіи, должно быть выше человѣка), но къ предметамъ природы и, при томъ, не къ каждому благопріятному или опасному, но только къ нѣкоторымъ, избраннымъ имъ по какому-то внутреннему побужденію. Ясно, что онъ религіозно относится къ этимъ предметамъ не потому, что считаетъ ихъ мыслящими и чувствующими, какъ самъ, (въ такомъ случаѣ, какъ мы сказали, ему естественнѣе и прямѣе было-бы вступать въ такое отношеніе къ подобнымъ себѣ), но потому, что предполагаетъ въ нихъ присутствіе высшей, не человѣческой, чудесной силы. Откуда же это новое понятіе высшей человѣка силы, самое понятіе чудеснаго, неестественнаго? Ничто въ природѣ не могло дать такого понятія о высшемъ человѣка и природы, о сверхъестественномъ, еслибъ въ самомъ человѣкѣ не было предварительно понятія о сверхчувственномъ и стремленія къ нему.

Этотъ-то привходящій элементъ сверхчувственнаго, составляющій внутреннюю основу религіи, нетрудно подмѣтить даже на самыхъ низкихъ ступеняхъ религіознаго сознанія. Возьмемъ, напр., фетишизмъ. Здѣсь, повидимому, человѣкъ прямо олицетворяетъ извѣстный предметъ природы, представляетъ его имѣющимъ какую-то магическую силу приносить ему пользу или вредъ,—извѣстный камень, рыбью кость, оленьи рога, извѣстное дерево, животное, напр. змѣю, черепаху. Если-бы здѣсь дѣйствовала одна только способность олицетворенія, то прежде всего было-бы въ высшей степени страннымъ и непонятнымъ, что, вопреки здравому смыслу, она обращалась-бы не на предметы, имѣющіе какое либо сходство съ человѣкомъ, и дозволяющіе нѣкоторую аналогію, но на вещи, не имѣющія и отдаленнаго подобія съ нимъ, каковы, напр., рыбья кость, камень, или оленій рогъ. За тѣмъ, еслибы дѣйствовала одна только упомянутая способность, то не было-бы ни какого основанія, почему-бы дикарь не относился одинаково религіозно ко всѣмъ окружающимъ его предметамъ безъ исключенія. Однакоже не каждый камень, не каждую рыбью кость считаетъ дикарь своимъ фетишемъ; не каждую гору, не каждое

дерево или животное считаетъ подобнымъ себѣ или высшимъ живымъ существомъ. Онъ дѣлаетъ какой-то непонятный выборъ между ними, по какому-то темному религіозному чувству выбираетъ для своего культа одинъ предметъ, по видимому, ни чѣмъ не отличающійся отъ тысячи другихъ того-же рода. Да и какое основаніе въ самомъ предметѣ онъ могъ-бы находить къ его олицетворенію и, за тѣмъ, обоготворенію? Какую пользу или вредъ можетъ принести человѣку рыбья напр. кость, раковина, камень, обрубокъ дерева и подобные предметы? Очевидно, религіозная идея въ человѣкѣ, даже на самой низшей степени его развитія, условливается не способностію его воображенія олицетворять предметы, но какимъ-то чисто внутреннимъ побужденіемъ искать въ природѣ, среди естественнаго, чего-то высшаго, сверхъестественнаго.

Не говоримъ о томъ, общемъ разсматриваемой нами гипотезѣ съ другими, ищущими основанія религіи въ фантазіи, недостаткѣ, что она страдаетъ крайнею односторонностію; кругъ объясняемыхъ ею религіозныхъ представленій очень не обширенъ. Это—фетишизмъ и натурализмъ,—обоготвореніе предметовъ и явленій природы, какъ таковыхъ. Что касается до высшихъ формъ религіознаго сознанія, гдѣ божество ясно противополагается естественнымъ предметамъ, какъ существо, возвышающееся надъ ними и господствующее, какъ существо абсолютно совершенное, то они, съ точки зрѣнія этой гипотезы, остаются совершенно необъяснимыми. Для ихъ объясненія нужно искать другихъ высшихъ мотивовъ для дѣятельности воображенія, чѣмъ простое стремленіе олицетворять предметы внѣшняго міра.

в) Что сущность религіозной идеи, особенно ясно выступающая на высшихъ ступеняхъ ея развитія, состоитъ въ томъ, что человѣкъ думаетъ выразить въ ней понятіе о существѣ абсолютно совершенномъ и, въ этомъ смыслѣ, противоположномъ предметамъ природы, какъ конечнымъ и ограниченнымъ,—съ этимъ вынуждены согласиться многіе философы, отрицающіе реальную истину этой идеи. Но есть-ли необходимость для объясненія происхожденія такой идеи выходить изъ области фантазіи и допускать какой-то особенный способъ ея происхожденія? Конечно, нѣтъ, — отвѣчаетъ Фейер-

бахъ *). Вѣдь кромѣ природы и человѣка не существуетъ ничего реальнаго; только чувственное дѣйствительно и истинно. Поэтому, если въ нашемъ умѣ окажутся представленія и понятія о какихъ либо предметахъ, о которыхъ не знаютъ наши чувства и которые мы называемъ сверхчувственными, то эти понятія, конечно, не могутъ быть отображеніемъ чего-либо реальнаго. Основаніемъ ихъ должны служить какія-либо свойства или качества предметовъ чувственныхъ, единственно существующихъ и единственно доступныхъ нашему сознанію,— свойства, которыя только по недоразумѣнію могутъ быть относимы къ чему-либо лежащему внѣ природы и человѣка.

Къ числу такого рода понятій принадлежитъ и идея о Богѣ. Для объясненія ея происхожденія нѣтъ никакой нужды прибѣгать ни къ понятію врожденности ея, ни къ понятію о Богѣ, какъ реальномъ существѣ, напечатлѣвшемъ ее въ насъ. Всѣ предикаты, входящіе въ составъ идеи о Богѣ, мы найдемъ въ насъ самихъ. Не говоря уже о предикатахъ моральныхъ, каковы, наприм., благость, правосудіе, мудрость, святость и др., которыя самымъ сходствомъ своимъ съ дѣйствительными психическими качествами человѣка обличаютъ свое происхожденіе,—самыя абстрактныя, повидимому, свойства, приписываемыя нами Существу, именуемому абсолютнымъ, имѣютъ свой источникъ въ томъ же человѣческомъ духѣ. Сознавая, напр., безконечность, мы въ дѣйствительности сознаемъ только безконечность нашего сознанія; чувствуя безконечное, мы только чувствуемъ и удостовѣряемъ безконечность нашей способности чувствованія; мысля безконечное, мы мыслимъ и удостовѣряемъ только безконечность нашей мыслительной силы. Коротко сказать: все, что мы ни придумаемъ самаго высокаго и совершеннаго, найдемъ, какъ составной элементъ, въ нашемъ собственномъ существѣ. Дѣло воображенія свести всѣ эти частныя свойства и совершенства въ одно цѣлое, которое и будетъ абсолютно совершеннымъ Существомъ. Но въ сущности это Существо, которое человѣкъ называетъ Богомъ, будетъ не что иное, какъ его же соб-

*) Цитаты изъ сочиненій Фейербаха, сюда относящіеся и болѣе подробный разборъ его ученія см. въ нашей книгѣ: „Религія, ея сущность и происхожденіе“. 1871, стр. 24—28.

ственный духъ, представляемый существующимъ внѣ его и выше его. Свойства божества,—не что иное, какъ идеализованныя свойства самого человѣка, а Богъ вообще, по опредѣленію Фейербаха, „есть не что иное, какъ памятная записная книга человѣка для его самыхъ высшихъ чувствованій и мыслей".

Что же побуждаетъ человѣка создавать себѣ такого рода представленіе и затѣмъ, что главное, не только создавать, но и относиться къ нему, какъ къ реальному, внѣ и выше его находящемуся существу, какъ къ противоположному себѣ объекту? Источникъ такого стремленія, по мнѣнію Фейербаха, скрывается въ присущемъ человѣку эгоизмѣ, въ недовольствѣ его собою и окружающею его дѣйствительностью, въ желаніи создать лучшій порядокъ вещей. Недовольное наличною дѣйствительностію наше сердце, при помощи фантазіи, создаетъ идеалы этого лучшаго, по его мнѣнію, порядка—небо и міръ высшій, загробный. Недовольное окружающимъ его человѣчествомъ, наше сердце желаетъ совершенства людей,—и наша фантазія создаетъ идеалы совершенныхъ людей—боговъ. Такимъ образомъ возникаетъ религія, которая въ сущности есть идеализація нашего собственнаго *я*, развиваясь и видоизмѣняясь съ самопознаніемъ человѣка и видоизмѣненіемъ его понятій о собственномъ совершенствѣ.

Изъ такого понятія о религіозной идеѣ уже само собою видно, что она не только по самому содержанію своему есть лишенная объективнаго значенія,—ложная идея, но, притомъ, вредная и пагубная идея, такъ какъ основана не на простомъ заблужденіи ума, какъ другія ложныя теоретическія понятія, но на практическомъ, чисто эгоистическомъ интересѣ сердца. Теоретически, какъ напр., въ наукѣ, мы относимся къ предмету хладнокровно, ради самаго предмета и его познанія; наши личные интересы здѣсь не замѣшаны и не искажаютъ предметъ нашего знанія. Практическое отношеніе къ предметамъ, по самой сущности своей, эгоистическаго свойства; мы хотимъ, чтобы предметъ былъ не такимъ, каковъ онъ есть, а какимъ желали бы, чтобы онъ былъ. Религія и есть именно такое практическое, эгоистическое отношеніе нашего *я* къ себѣ самому; въ ней мы представляемъ наше собственное существо не такимъ, каково оно есть, но какимъ желаемъ,

чтобы оно было; мы переносимъ на него желанія, потребности, стремленія нашего низшаго, чувственнаго, эгоистическаго *я*. Отсюда—противорѣчіе религіи не только разуму, но и нравственности; она есть плодъ „больнаго, съ природою распавшагося сердца“, источникъ всего мрачнаго, бѣгущаго свѣта и дѣйствительности, начало фанатизма и всѣхъ ужасовъ въ исторіи религіи.

Теорія Фейербаха можетъ служить примѣромъ, до какой степени самоуничиженія и насмѣшки надъ самимъ собою можетъ дойти человѣческій разумъ, какъ скоро онъ отвергнетъ истину бытія высшаго, творческаго Разума. Религія есть не что иное, какъ иллюзія, плодъ фантазіи и эгоизма. Однако же эта иллюзія въ дѣйствительности есть явленіе, принадлежащее всѣмъ вѣкамъ, всѣмъ народамъ на всѣхъ степеняхъ развитія; эта иллюзія не только младенческаго возраста человѣчества, но множества умовъ зрѣлыхъ и крѣпкихъ, мыслителей, считавшихся передовыми вождями человѣчества на пути умственной жизни; эта иллюзія не только испорченныхъ эгоистовъ, но людей высокой нравственной чистоты и самоотверженія; эта иллюзія является намъ, наконецъ, великою, всемірно-историческою силою, измѣнявшею судьбы царствъ и народовъ. Что же послѣ всего этого подумать о человѣкѣ, о его разумѣ, его достоинствѣ, когда однимъ изъ главныхъ руководительныхъ началъ его жизни является пустой вымыселъ его испорченнаго сердца и необузданнаго воображенія? Что подумать о лучшихъ представителяхъ человѣчества въ области знанія и жизни? Почитать религію, самое дорогое для человѣка сокровище, иллюзіею, не значитъ-ли признавать весь родъ человѣческій одержимымъ хроническимъ сумасшествіемъ? Потому что, чѣмъ, какъ не сумасшествіемъ, должно назвать то состояніе души, когда человѣкъ считаетъ реально существующими внѣ себя образы, созданные его собственною фантазіею, и постоянно вплетаетъ эти образы во всѣ отношенія своей жизни! Фейербахъ начинаетъ свою извѣстную книгу „О сущности христіанства“ словами: „религія основывается на существенномъ отличіи человѣка отъ животнаго; звѣри не имѣютъ религіи“; но не будетъ-ли самою жестокою насмѣшкою надъ этимъ отличіемъ, когда оно будетъ состоять въ томъ, чтобы признавать недѣйствительное дѣйствительнымъ, ложь и мечту- истиною?

Вообще, трудно и представить меньше уваженія къ человѣчеству, его разуму и исторіи, чѣмъ то, какое высказывается въ понятіи Фейербаха о происхожденіи религіозной идеи. Не смотря на измѣряемый тысячелѣтіями возрастъ, человѣкъ представляется у него жалкимъ, безумнымъ существомъ, не имѣющимъ смысла и умственнаго здоровья настолько, чтобы разубѣдиться наконецъ въ реальности видѣній своей болѣзненно-настроенной фантазіи.

Что-же могло привести Фейербаха къ такому, явно противорѣчащему здравому смыслу, воззрѣнію на религіозную идею? Основаніемъ для его теоріи, какъ мы видѣли, служитъ его понятіе: а) о содержаніи этой идеи и b) о причинѣ возникновенія ея въ нашемъ духѣ.

а) Все содержаніе идеи о Богѣ, по его мнѣнію, вполнѣ исчерпывается преувеличеннымъ фантазіею представленіемъ обыкновенныхъ человѣческихъ свойствъ. „Тайна всего богословія“, какъ онъ выражается, „есть антропологія, а тайна духа абсолютнаго есть нашъ, такъ называемый, конечный, субъективный духъ“.

Что въ понятіи о Богѣ и Его свойствахъ есть элементы аналогичные съ нашими собственными духовными свойствами и совершенствами, это, конечно, не подлежитъ спору. Богъ, не какъ абстрактное понятіе идеалистической философіи объ абсолютной безличной субстанціи, но какъ предметъ живаго религіознаго сознанія, есть Существо, обладающее сознаніемъ, разумомъ, волею, нравственными совершенствами,—такими свойствами, слабое и ограниченное отображеніе которыхъ мы находимъ въ высшей и лучшей сторонѣ нашего собственнаго существа. Не входя здѣсь въ разъясненіе вопроса, на чемъ основывается наше дѣйствительное право приписывать Богу въ идеальномъ значеніи тѣ свойства, которыя въ ограниченномъ видѣ сами имѣемъ *), разъясненіе, которое

*) Основаніе, почему мы приписываемъ Божеству не только онтологическія (вѣчность, безконечность, самобытность), но и духовныя свойства, заключается въ самой идеѣ о Богѣ. Не потому мы приписываемъ Богу сознаніе, мудрость, свободу и пр., что сами ихъ имѣемъ, (мы не нашли-бы ни логическихъ, ни психологическихъ мотивовъ къ перенесенію этихъ свойствъ на Божество), но потому, что онѣ заключаются въ самой идеѣ всесовершеннаго Существа. Не потому мы приписываемъ Богу разумъ, жизнь, свободу и проч.,

для послѣдователей разсматриваемой нами гипотезы не имѣло-бы значенія, замѣтимъ, что ими опускается изъ виду самое главное и существенное отличіе свойствъ, приписываемыхъ нами Божеству, отъ аналогичныхъ человѣческихъ свойствъ, — это ихъ *абсолютный* характеръ. Мы приписываемъ Богу не просто мудрость, волю, святость, но безконечную мудрость или всевѣдѣніе, безконечное могущество, безконечную святость. Эта черта безконечности, которая такъ характеристична въ понятіи о Богѣ, что многіе философы довольствовались ею одною для опредѣленія понятія о Богѣ, называя Его просто существомъ безконечнымъ, абсолютнымъ, какъ мы замѣтили, никоимъ образомъ не можетъ быть дана въ представленіи конечныхъ и ограниченныхъ предметовъ, ни выведена изъ нихъ при помощи расширенія и преувеличенія фантазіею ихъ конечныхъ предѣловъ. Если-же, вопреки этому, Фейербахъ утверждаетъ, будто въ понятіи безконечности мы выражаемъ только сознаніе безконечности нашего сознанія, безконечности нашей способности чувствованія, безконечности нашей мыслительной силы, то онъ въ защиту своей гипотезы выдумываетъ совершенно немыслимый психологическій фактъ. Напротивъ, мы очень ясно и опредѣленно сознаемъ ограниченность нашего сознанія, нашего чувства, нашего мышленія, какъ по отношенію къ объему (его ограниченность условіями пространства и времени), такъ и по отношенію къ содержанію (его недостатки и несовершенства). Ни о какой собственной безконечности наше сознаніе рѣшительно не знаетъ; если-же мы представляемъ себѣ безконечное сознаніе, безконечное мышленіе и пр., то это отъ того, что предикатъ безконечности привносимъ отъиуда (изъ присущей нашему уму идеи о

что сами ихъ имѣемъ, но потому сами ихъ имѣемъ, что они первоначально и въ высшей степени заключаются въ Богѣ. Откровеніе прекрасно объясняетъ намъ право, по которому мы приписываемъ Богу духовныя силы и совершенства, какія сами имѣемъ, когда учитъ, что человѣкъ созданъ по образу Божію и подобію; что, поэтому, его разумъ, свобода и вообще всѣ совершенства суть отображенія безконечныхъ совершенствъ Творца. Если человѣкъ есть образъ Творца, то естественно, что онъ усматриваетъ въ своемъ Первообразѣ въ высшей степени тѣ свойства, которыя составляютъ богоподобіе его природы. Человѣкъ, вѣрно замѣчаетъ Якоби, потому необходимо антропоморфизируетъ Бога, что Богъ, создавая, его теоморфизировалъ.

Богѣ), а не извлекаемъ его изъ наблюденія надъ собственнымъ существомъ. Итакъ идея о Богѣ, какъ о Существѣ абсолютномъ, не можетъ быть дана какимъ-либо сознаніемъ ограниченныхъ, человѣческихъ свойствъ и, притомъ, не только наличныхъ и дѣйствительныхъ, о которыхъ говоритъ Фейербахъ, но и возможныхъ и предполагаемыхъ *).

Но, можетъ быть, тотъ признакъ абсолютности и по бытію и по совершенствамъ, который мы считаемъ существеннымъ въ идеѣ

---

*) Относительно послѣднихъ приведемъ вполнѣ вѣрное разсужденіе Декарта. Замѣтивъ, что человѣкъ, существо конечное, не могъ-бы имѣть понятія о субстанціи безконечной, если-бы такое понятіе не было положено въ немъ какою-либо дѣйствительно безконечною субстанціею, онъ спрашиваетъ за тѣмъ: „но можетъ быть я что нибудь больше, чѣмъ воображаю, и всѣ совершенства, которыя я приписываю природѣ Божества, находятся во мнѣ какимъ нибудь образомъ въ *возможности*, хотя они еще не проявились и не обнаружили себя дѣйствіями? Дѣйствительно, я знаю по опыту, что мое сознаніе возрастаетъ и усовершается мало по-малу, и я не вижу ничего, что могло-бы воспрепятствовать такому бо́льшему и большему его возрастанію даже въ безконечность; не вижу, почему-бы, когда оно такимъ образомъ возрастетъ и усовершится, немогъ-бы я собственными средствами пріобрѣсть и всѣ другія совершенства божеской природы, и почему-бы возможность или сила, которую я имѣю для пріобрѣтенія этихъ совершенствъ, не была бы достаточною и для того, чтобы произвести въ моемъ умѣ и ихъ идеи?“

„Однако-же, всматриваясь ближе, я нахожу, что этого не можетъ быть. Правда, что мои познанія съ каждымъ днемъ пріобрѣтаютъ новую степень совершенства и что въ моей природѣ гораздо болѣе заключается въ возможности, чѣмъ сколько я имѣю въ дѣйствительности; но, тѣмъ не менѣе, эти преимущества ни коимъ образомъ не приближаются къ идеѣ Божества, въ которой ничего не встрѣчается только въ возможности, но все есть въ дѣйствительности и на самомъ дѣлѣ. И не служитъ-ли неопровержимымъ и самымъ вѣрнымъ доказательствомъ моего несовершенства въ сознаніи моемъ даже то, что оно возрастаетъ постепенно и что мои совершенства умножаются мало по-малу? Далѣе, хотя мои совершенства умножаются болѣе и болѣе, тѣмъ не менѣе, меня не оставляетъ сознаніе, что моя природа никогда не сдѣлается безконечною, потому что никогда не достигнетъ такой степени совершенства, чтобы не была способною пріобрѣсть еще высшее какое-либо совершенство. Но Бога я понимаю дѣйствительно безконечнымъ и въ столь высокой степени, что Онъ ничего уже не можетъ прибавить къ высочайшему совершенству, какимъ обладаетъ. Наконецъ, я хорошо знаю и то, что объективная сущность идеи не можетъ быть произведена существомъ, которое существуетъ только въ возможности, и которое, собственно говоря, есть ничто, но только существомъ дѣйствительнымъ“. Oeuvres de Descartes. Ed. p. I. Simon. 1860. Medit. III, p. 91—96.

о Богѣ, вовсе не имѣетъ такого значенія и произвольно придуманъ и внесенъ въ эту идею философами, для спасенія ея раціональнаго, а не эмпирическаго происхожденія? Въ дѣйствительномъ религіозномъ сознаніи, говорятъ намъ, вовсе нѣтъ этого признака; боги и божества различныхъ религій вовсе не суть абсолютныя существа съ абсолютными совершенствами, но ограниченныя, хотя и превосходящія насъ, существа. Обыкновенная, а не абстрактная религіозная идея, есть въ точномъ смыслѣ антропоморфическая идея,—не болѣе.

Правда, въ языческихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ характеристическая идея абсолютнаго бытія и совершенства не всегда выступаетъ со всею ясностію и рѣшительностію, отъ чего мы и называемъ эти вѣрованія ложными, неудовлетворительными. Но было-бы большою ошибкою думать, чтобы она въ нихъ вовсе не выражалась, хотя въ чертахъ смутныхъ и неясныхъ, въ чувственныхъ образахъ и символахъ, которые по самому своему характеру не способны служить точнымъ выраженіемъ понятія о Богѣ. Боги языческихъ народовъ дѣйствительно напоминаютъ идеализированныхъ людей, но въ тоже время религіозное сознаніе человѣка не только не отожествляетъ ихъ съ людьми, но ясно выражаетъ мысль о безусловномъ превосходствѣ и противоположности божества человѣку. Въ этомъ и заключается противорѣчіе язычества самому себѣ, которое въ послѣдствіи и повело къ его разрушенію. Какъ-бы ни были несовершенны антропоморфическія религіи, но во всѣхъ ихъ ясно выражается мысль, что подъ человѣческими формами и символами, они вовсе не думаютъ представлять какое-либо существо, хотя отличное отъ человѣка, но по природѣ сходное съ нимъ; напротивъ, въ самыхъ несовершенныхъ антропоморфическихъ представленіяхъ, человѣкъ думаетъ выразить выше-человѣческія, абсолютныя совершенства существа высочайшаго. Вотъ отъ чего въ своемъ понятіи о Божествѣ онъ не только соединяетъ совершенныя черты, какія замѣчаетъ въ человѣкѣ, но преувеличиваетъ ихъ до возможныхъ, доступныхъ его пониманію о безконечномъ совершенствѣ, размѣровъ. Въ этомъ преувеличеніи, которое не имѣло-бы смысла, если-бы подъ видомъ божества человѣкъ безотчетно хотѣлъ выразить понятіе только о своемъ, хотя бы-то идеализованномъ *я*, ясно выражается попытка незрѣлаго ума выразить

въ единственно доступной ему, чувственной формѣ понятіе объ абсолютномъ существѣ и абсолютныхъ совершенствахъ. Глубокое сознаніе того, что, не смотря на антропоморфическія черты, божество на самомъ дѣлѣ противоположно человѣку, въ языческихъ религіяхъ выражается и въ томъ фактѣ, что въ нихъ довольно ясно отличаются идеальные, божественные люди отъ боговъ въ точномъ смыслѣ. Во всѣхъ религіяхъ мы находимъ представленія объ идеальномъ человѣкѣ, выражающееся, то въ легендахъ о святыхъ мужахъ, то въ эпическихъ сказаніяхъ о герояхъ. Если-бъ вся религія состояла только въ идеализаціи человѣка, то религіозное сознаніе было-бы вполнѣ удовлетворено этими сказаніями. Но оно всегда отличаетъ эти идеалы отъ представленій о Божествѣ, какъ-бы иногда ни казались эти идеально совершенные люди въ языческихъ религіяхъ похожими на боговъ. Въ представленіи божества человѣкъ съ полнымъ сознаніемъ, не допускающимъ никакого самообольщенія, хочетъ выразить не себя, какимъ онъ долженъ быть, но понятіе о Существѣ, какимъ онъ никогда не можетъ быть и которое превышаетъ границы его природы. Такимъ образомъ между божествомъ и человѣкомъ, даже идеальнымъ, всеобщее религіозное сознаніе полагаетъ безконечное различіе; оно ясно чувствуетъ, что человѣкъ никогда не можетъ быть тѣмъ, чѣмъ онъ представляетъ Божество. Это видно и изъ того еще, что, кромѣ различенія боговъ отъ идеальныхъ людей, во всѣхъ почти, сколько нибудь развитыхъ, религіяхъ мы находимъ, не смотря на антропоморфическія представленія о Божествѣ, болѣе или менѣе ясныя выраженія о непостижимости Божества,—о томъ, что оно недоступно человѣческому познанію, что оно превыше всѣхъ конечныхъ опредѣленій и чувственныхъ его изображеній; таковы, напр. описанія Брамы въ Индійской религіи, Аммуна въ Египетской и т. п. Объ этихъ ясныхъ фактахъ сознательнаго различенія человѣческаго идеала отъ идеи Божества ничего не хочетъ знать разсматриваемая нами теорія, а между тѣмъ они рѣшительно опровергаютъ ее, такъ какъ показываютъ, что религіозному сознанію, даже на низшихъ ступеняхъ его, совершенно чуждо то недоразумѣніе, по которому будто-бы человѣкъ принялъ олицетвореніе своего *я* за отдѣльное отъ себя существо.

Такимъ образомъ, даже на низшихъ ступеняхъ религіознаго сознанія, мы встрѣчаемъ, не смотря на неудовлетворительность внѣшняго выраженія, довольно ясно обозначенными существенныя черты идеи Божества, отличающія ее отъ субъективныхъ идеальныхъ представленій. Само собою понятно, что эти черты еще съ большею ясностію выступаютъ въ болѣе совершенныхъ религіозныхъ и философскихъ понятіяхъ о Богѣ. На этой ступени религіознаго сознанія антропоморфизмъ ясно представляется человѣку неудовлетворительною формою религіозной истины, и онъ стремится познать Божество при помощи чистыхъ понятій разума. Если-бы теперь антропоморфизмъ былъ сущностью религіи, а фантазія—ея органомъ, то какъ скоро нашъ разумъ достигъ бы до признанія неудовлетворительности антропоморфическихъ представленій, религія сама собою должна-бы уничтожиться. Но на самомъ дѣлѣ это не такъ. Мыслители Греціи, впервые ясно сознавшіе нелѣпость антропоморфизма народной религіи, не отвергли вмѣстѣ съ тѣмъ основной истины всякой религіи,—идеи о Богѣ. Религія христіанская, возвѣстившая людямъ истинное понятіе о Богѣ, какъ Существѣ совершенно отличномъ отъ міра, окончательно разсѣявшая ложь миѳологическихъ представленій, тѣмъ не менѣе послужила источникомъ новаго истиннаго религіознаго знанія. Мыслители міра христіанскаго, подвергавшіе глубокому анализу всѣ понятія нашего разума, неужели опять могли обмануться, относительно дѣйствительнаго содержанія идеи о Богѣ и до Фейербаха не могли догадаться, что понятіе о Богѣ и понятіе о человѣкѣ въ сущности тожественны? Многіе изъ нихъ прямо отрицали отъ Божества все, что сколько нибудь напоминало черты конечнаго духа и природы, но, тѣмъ не менѣе, не отрицали, вмѣстѣ съ тѣмъ, знанія и истины понятія о Богѣ.

Все это показываетъ, что въ дѣйствительности религіозная идея далеко не исчерпывается тѣмъ скуднымъ содержаніемъ, какое даетъ ей Фейербахъ; она выходитъ далеко за предѣлы антропоморфизма, что и показываетъ, что послѣдній составляетъ не сущность, а только одну изъ формъ этой идеи и, притомъ, форму далеко не всеобщую *).

*) Дѣйствительно, принимая во вниманіе всю совокупность религіозныхъ вѣрованій человѣчества, легко замѣчаемъ, что такъ называемый антропомор-

b) При полной несостоятельности того понятія о содержаніи идеи о Богѣ, какое даетъ Фейербахъ, естественно ожидать, что также несостоятельно будетъ и его объясненіе причины возникновенія ея въ человѣчествѣ. Такою причиною, по его мнѣнію, служитъ недовольство человѣка собою и окружающею его дѣйствительностью и мечта о томъ, чѣмъ-бы долженъ быть желаемый имъ порядокъ вещей и какимъ-бы желалъ быть онъ самъ. Въ религіи онъ даетъ мечтательное удовлетвореніе тѣмъ своимъ потребностямъ и желаніямъ, которыхъ не удовлетворяетъ дѣйствительность; въ вымышленномъ мірѣ религіозныхъ призраковъ онъ находитъ то, чего желаетъ, но чего не даетъ ему окружающій его міръ. Правда, что религія, удовлетворяя всѣмъ высшимъ потребностямъ нашего духа, удовлетворяетъ и стремленіямъ нашего сердца къ полному счастію и блаженству. Но какія это стремленія? Тѣ-ли „низшія, эгоистическія, чувственныя, противонравственныя“, о которыхъ говоритъ Фейербахъ, какъ о мотивахъ религіи? Нѣтъ; такого рода желанія и стремленія произвели-бы и религію, себѣ соотвѣтствующую, религію чувственнаго на-

---

физмъ вовсе не составляетъ существенной принадлежности даже языческихъ религій, такъ что, независимо отъ ложности содержанія, теорія Фейербаха и сама по себѣ оказывается крайне односторонней. Такъ, и на низшихъ ступеняхъ религіи мы видимъ почитаніе Божества не подъ одною только формою идеальнаго человѣка, но и подъ видомъ неодушевленныхъ предметовъ природы (фетишизмъ), свѣтилъ небесныхъ (саббеизмъ), животныхъ (зоолатризмъ). Далѣе, мы видимъ сравнительно высшія формы религіознаго сознанія, гдѣ Божество отожествляется съ силами и явленіями неодушевленной природы, напр. въ религіяхъ Персидской и Египетской. Если и являются здѣсь антропоморфическія представленія, то они служатъ не для изображенія Божества, какъ идеальнаго человѣка, но для символическаго обозначенія силъ природы. Фантазія въ человѣческихъ чертахъ думаетъ выразить здѣсь вовсе не человѣка въ его идеальномъ совершенствѣ, но силы природы не имѣющія ничего общаго съ человѣкомъ. Такъ напр. въ религіи Египта въ видѣ человѣкообразныхъ боговъ и богинь олицетворяются отвлеченныя понятія духа и матеріи, пространства и времени, эмпирическія представленія солнца, луны, небеснаго свода, рѣки Нила и пр. Всѣ эти формы религіозныхъ вѣрованій рѣшительно необъяснимы съ точки зрѣнія Фейербаха. Какое отношеніе къ идеализаціи нашего собственнаго *я* можетъ имѣть напр., свѣтъ и тьма, пространство и время, солнце и луна? Очевидно, въ религіозныхъ вѣрованіяхъ, внѣшнею оболочкою которыхъ служатъ подобнаго рода представленія, человѣкъ ищетъ не себя самого, а нѣчто такое, что кажется ему высшимъ его самого.

слажденія, которая, и сверхчувственный міръ рисуя чувственными чертами, оправдывала-бы чувственныя и эгоистическія влеченія. Но не такова религія на самомъ дѣлѣ. Даже въ самыхъ низшихъ своихъ видахъ, она всегда болѣе или менѣе требуетъ отреченія отъ чувственности, господства надъ страстями, пожертвованія своимъ эгоистическимъ *я* съ его стремленіями въ пользу обязанностей и требованій, налагаемыхъ отъ имени Существа высочайшаго. Религія всегда является, какъ нѣчто стѣсняющее, ограничивающее чувственныя желанія и стремленія узами высшаго закона. Чѣмъ выше религія, тѣмъ яснѣе и выразительнѣе высказывается характеристическое отношеніе ея къ нашему личному, эгоистическому *я*. которое состоитъ въ требованіи самоотверженія, пожертвованія самыми дорогими личными желаніями, наслажденіями, выгодами во имя высшихъ, религіозныхъ интересовъ. Человѣкъ приноситъ божеству въ жертву самыя цѣнныя и лучшія свои вещи, ограничиваетъ удовлетвореніе своихъ естественныхъ потребностей, подвергаетъ себя лишеніямъ чувствительнымъ для организма, жертвуетъ иногда жизнію близкихъ себѣ и своею собственною, чтобы угодить Богу. Удовлетвореніе-ли это эгоистическихъ и чувственныхъ потребностей? Не говоримъ о высочайшей и совершеннѣйшей религіи — христіанской, которая требуетъ не внѣшнихъ только и вещественныхъ жертвъ, но полнаго самоотреченія, которая повелѣваетъ отвергнуться себя, возненавидѣть и погубить свое грѣховное, эгоистическое *я*, чтобы найти истинную жизнь и блаженство въ Богѣ, путемъ креста и страданій. Не видимъ-ли здѣсь совершенной противоположности чувственно-эгоистическимъ стремленіямъ, думающимъ найти свое удовлетвореніе въ мечтательномъ мірѣ религіозныхъ призраковъ?

Правда, на низшихъ ступеняхъ религіознаго сознанія сверхчувственный міръ представляется иногда въ такихъ чертахъ, которыя, повидимому, даютъ поводъ думать, что въ изображеніи его человѣкомъ руководило желаніе создать, за недостаткомъ дѣйствительнаго, такой міръ, въ которомъ могли-бы найти полное удовлетвореніе его чувственныя влеченія. Таковы представленія о загробной жизни дикихъ племенъ; таковъ рай Магомета. Но нельзя забывать и того, что, вмѣстѣ съ чувственно-блаженною жизнію для добродѣтельныхъ, фан-

тазія народовъ создала и изображенія наказаній для порочныхъ, что у Грековъ напр., кромѣ Елисейскихъ полей, существуетъ и мрачный тартаръ, что у магометанъ, кромѣ рая, существуетъ и адъ со всѣми ужасами мученій и что, поэтому, при представленіи загробнаго міра, человѣкъ столько-же, если не больше, могъ испытывать страха и безпокойства за свою участь, сколько и наслажденія при представленіи пріятнаго для своей чувственности порядка вещей. Вообще-же, религія, на всѣхъ ступеняхъ своего развитія, неразрывно соединяя съ понятіемъ о Богѣ мысль о нравственномъ Законодателѣ и Судіи, а съ представленіемъ загробной жизни мысль не только о наградахъ, но и наказаніяхъ, по самому существу своему, не могла и не можетъ служить удовлетвореніемъ чувственныхъ и эгоистическихъ желаній и надеждъ. Въ этомъ случаѣ человѣкъ создавалъ-бы и выдумывалъ то, что прямо противорѣчило-бы его желаніямъ.

Отсюда видно, что религія дѣйствительно удовлетворяетъ потребностямъ человѣка, но не тѣмъ низшимъ и эгоистическимъ, о которыхъ говоритъ Фейербахъ. Это не потребности „больнаго, самолюбиваго сердца“, но высшія потребности души, ищущей счастія и блаженства не въ конечныхъ вещахъ и не въ удовлетвореніи земныхъ и чувственныхъ желаній, но въ Богѣ и въ удовлетвореніи высшихъ стремленій духа къ истинѣ и добру. Но эти потребности, какъ и удовлетвореніе ихъ, находятся въ рѣшительномъ противорѣчіи со склонностями низшей, чувственной природы, изъ которыхъ Фейербахъ производитъ религію. Если-же религія удовлетворяетъ этимъ высшимъ потребностямъ, то отсюда никакъ не слѣдуетъ, чтобы и сама она была ихъ продуктомъ, мечтательнымъ удовлетвореніемъ ихъ. Было-бы очень странно заключать, что, если какой предметъ удовлетворяетъ нашей потребности, то онъ есть и продуктъ этой потребности; въ такомъ случаѣ мы и хлѣбъ имѣли-бы право считать продуктомъ голода и воду продуктомъ жажды. Напротивъ, удовлетвореніе какимъ-либо предметамъ нашей какой-либо существенной потребности служитъ яснымъ доказательствомъ реальности и истины этого предмета; потребность не можетъ быть удовлетворена сама собою или мечтательнымъ представленіемъ удовлетворенія; голодный не можетъ удовлетвориться однимъ представленіемъ хлѣба, жа-

ждущій—одною мечтою о водѣ. Поэтому, если религія удовлетворяетъ потребности сердца, то уже потому самому она не есть что-либо мечтательное, но истинная и дѣйствительная сила, и источникъ ея не въ человѣкѣ и его безсильныхъ желаніяхъ, но внѣ его,—въ томъ Существѣ, которое составляетъ высочайшій, хотя не всегда ясно сознаваемый, предметъ и цѣль всѣхъ лучшихъ и высшихъ стремленій человѣка.

Такимъ образомъ, самое содержаніе религіи всѣхъ народовъ ясно показываетъ, что ея вѣрованія и чаянія далеко не выражаютъ собою того желательнаго для чувственнаго эгоиз ма порядка вещей міра, мечта о которомъ будто-бы создала религію Напротивъ, имѣя въ виду то, что ея предписанія идутъ въ разрѣзъ съ чувственными наклонностями, что за неисполненіе этихъ предписаній она угрожаетъ тяжкими наказаніями въ настоящемъ и будущемъ, вѣрнѣе можно-бы сказать, что въ религіи человѣкъ вѣритъ въ то, чего вовсе не желаетъ.

Нужно-ли говорить о томъ, что гипотеза Фейербаха въ высшей степени страдаетъ тѣмъ-же недостаткомъ, который присущъ и всѣмъ теоріямъ, видящимъ источникъ идеи о Богѣ въ дѣятельности фантазіи, именно—неспособностью объяснить, какимъ образомъ чисто фантастическое представленіе, отъ чего-бы оно ни происходило, обращается въ непоколебимую увѣренность въ дѣйствительномъ существованіи представляемаго предмета? Отъ чего въ религіи человѣкъ, какъ выражается Фейербахъ, не только олицетворяетъ себя, но и противополагаетъ себѣ свое-же собственное существо и становится къ нему въ различныя отношенія, какъ къ реальному предмету? Это превращеніе фиктивнаго представленія въ религіозное вѣрованіе Фейербахъ не объясняетъ ни однимъ словомъ; оно кажется ему фактомъ само собою понятнымъ. Человѣкъ желаетъ лучшаго порядка вещей, создаетъ міръ сверхчувственный,—и вѣритъ въ него; онъ недоволенъ собой, желаетъ быть совершеннымъ, создаетъ идеалъ,—и подъ именемъ Бога или боговъ вѣритъ въ дѣйствительное существованіе своего вымысла. Но такой способъ умозаключенія отъ желаемаго къ дѣйствительному, какъ мы замѣтили, свойственъ лишь сумасшедшему.

Въ заключеніе нашего разбора гипотезъ, ищущихъ источника идеи о Богѣ въ дѣятельности той способности, которую мы называемъ фантазіею, замѣтимъ, что философы, раздѣляющіе эти гипотезы, забываютъ объ одномъ очень важномъ обстоятельствѣ. Вмѣсто того, чтобъ выводить идею о Богѣ изъ дѣятельности фантазіи, какъ чего-то даннаго и извѣстнаго, имъ предварительно слѣдовало-бы обратить болѣе вниманія на самую эту способность, на коренной мотивъ и цѣль ея дѣятельности. При этомъ для нихъ неожиданно оказалось-бы, что не только фантазія не производитъ идеи о Богѣ, но, напротивъ, самая дѣятельность ея, кажущаяся столь свободною и произвольною, въ глубочайшемъ своемъ основаніи опредѣляется идеею о Богѣ. Въ самомъ дѣлѣ, какой глубочайшій смыслъ дѣятельности фантазіи? Если подъ творчествомъ фантазіи будемъ разумѣть не совершенно безсмысленную и случайную комбинацію представленій, какая напр. имѣетъ мѣсто въ сновидѣніяхъ и какая возможна и у животныхъ, но объединенный нѣкоторою внутреннею связью и идеею ходъ представленій, то легко замѣтить, что сокровеннымъ и истиннымъ мотивомъ возникновенія въ насъ міра образовъ фантазіи служитъ неудовлетворенность наличною, эмпирическою дѣйствительностію, темное желаніе и стремленіе за этою дѣйствительностію искать и предполагать иной, высшій и лучшій, неограничиваемый эмпирическими законами міръ. Человѣкъ создаетъ себѣ такой міръ подъ вліяніемъ нѣкотораго внутренняго убѣжденія, что наличною дѣйствительностью не исчерпывается все бытіе, что за видимымъ міромъ лежитъ другой міръ, сверхчувственный и болѣе совершенный, чѣмъ настоящій. Но что можетъ быть источникомъ такого убѣжденія, какъ не идея бытія сверхчувственнаго и всесовершеннаго, которая составляетъ не изъ опыта (въ которомъ человѣкъ не видитъ ничего подобнаго) происходящую принадлежность его духа? Съ особенною ясностію сказывается присутствіе этой идеи въ высшихъ произведеніяхъ фантазіи—идеалахъ. Эта исключительно человѣческая способность къ идеализаціи, въ которой нѣкоторые думали видѣть источникъ идеи о Богѣ, сама въ свою очередь можетъ быть объяснена только этою идеею. Въ самомъ дѣлѣ, если-бы въ насъ не было хотя темнаго представленія объ абсолютномъ совершен-

ствѣ, не было стремленія къ достиженію этого совершенства, то что заставило-бы человѣка никогда не довольствоваться настоящимъ, постоянно стремиться къ лучшему и въ силу этого стремленія создавать себѣ образы этого лучшаго,—идеалы? Идеалъ предполагаетъ существованіе нѣкотораго понятія о совершенствѣ, а неудовлетворенность ничѣмъ даннымъ, даже идеаломъ, лишь только онъ осуществился, показываетъ, что это понятіе въ существѣ своемъ есть идея абсолютнаго совершенства. Идея-же абсолютнаго совершенства есть элементъ, существенно входящій въ понятіе о Богѣ. Отсюда видно, что идея Божества, какъ живой совокупности всѣхъ совершенствъ въ неограниченной степени и, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ послѣдней цѣли нашихъ стремленій, и есть то, конечно, не ясно и не отчетливо въ обыденной жизни сознаваемое, начало, которое побуждаетъ насъ къ идеальнымъ стремленіямъ, внѣшній обликъ которымъ даетъ фантазія. Такимъ образомъ, самое стремленіе и способность къ созданію идеаловъ мы вправѣ назвать не причиною, а слѣдствіемъ идеи о Богѣ, понимаемой во всей полнотѣ и широтѣ ея содержанія.

Что касается до участія фантазіи въ раскрытіи содержанія, какъ нашихъ идей вообще, такъ и идеи о Богѣ въ особенности, то это есть естественное слѣдствіе самой природы нашего познанія. Наше познаніе условливается дѣятельностію двухъ познавательныхъ силъ: силы представленія, высшее развитіе которой составляетъ фантазія, и силы мышленія, органомъ которой служитъ разсудокъ; каждый познаваемый предметъ долженъ быть данъ нашему сознанію или въ формѣ представленія или въ формѣ понятія; преобладаніе той или другой формы зависитъ, кромѣ другихъ гносеологическихъ условій, главнымъ образомъ, отъ степени интеллектуальнаго развитія человѣка. Подъ этими двумя формами должна являться намъ и идея Божества, какъ скоро она составляетъ предметъ не темнаго только чувства и стремленія, но знанія. Естественное развитіе человѣка требуетъ, чтобы на извѣстной его степени онъ познавалъ Божество и состоящіе съ нимъ въ связи объекты религіознаго знанія не иначе, какъ въ формѣ представленій, точно также какъ при дальнѣйшемъ саморазвитіи, — въ формѣ раціональныхъ понятій. Но ни та, ни другая форма нашего познанія и, притомъ, форма

представленія, какъ низшая, конечно, еще менѣе, чѣмъ форма понятія, могутъ быть вполнѣ адекватными своему содержанію. Онѣ выражаютъ только различныя степени и способы постиженія Существа неограниченнаго и безусловнаго существомъ ограниченнымъ, сообразно съ свойствами и особенностями его ограниченной познавательной силы. Что по отношенію къ идеѣ Бога форма представленія есть не болѣе, какъ субъективная форма нашего познанія Существа абсолютнаго, это говоритъ намъ не только анализъ нашего познанія, но болѣе или менѣе ясно чувствуетъ и непосредственное религіозное сознаніе. Это чувство ясно выражается въ постоянной измѣнчивости, текучести, такъ сказать, создаваемыхъ человѣкомъ образныхъ представленій о Божествѣ. Исторія религіи говоритъ намъ, что, отвергая или забывая одни представленія, оказавшіяся неудовлетворительными, человѣкъ постоянно искалъ новыхъ, казавшихся ему болѣе правильными, опредѣленій Божества. Такое исканіе, независимо отъ выражаемой всѣми сколько-нибудь развитыми религіями мысли о непостижимости Божества, ясно показываетъ, что образныя представленія не тожественны съ выражаемою ими идеею и что они составляютъ лишь различные способы, какъ уяснить себѣ содержаніе этой идеи,—способы, видоизмѣняющіеся по мѣрѣ развитія познавательной силы человѣка.

II.

Поставивъ вопросъ: откуда происходитъ въ нашемъ духѣ идея о Богѣ,—мы за отвѣтомъ на него обратились, прежде всего, къ познанію эмпирическому и къ той гносеологической формѣ, въ которой оно выражается,—формѣ чувственнаго представленія. Какъ путемъ анализа самаго содержанія этой идеи, такъ и путемъ критики различнаго рода гипотезъ, пытавшихся объяснить происхожденіе ея эмпирически, мы пришли къ убѣжденію, что она не можетъ быть ни продуктомъ чувственныхъ воззрѣній и субъективныхъ ощущеній, ими вызываемыхъ (напр. страха, возбуждаемаго въ душѣ грозными явленіями природы), ни дальнѣйшимъ преобразованіемъ этихъ воззрѣній при помощи воображенія. И такъ, мы отъ способности представленія должны перейти теперь къ стоящей ступенью

выше ея познавательной силѣ нашего духа, называемой разсудкомъ и посмотрѣть, не можетъ ли быть разсматриваемая нами идея о Богѣ произведеніемъ этой способности? Иначе,— такъ какъ общій продуктъ дѣятельности разсудка есть *понятіе*, также какъ способности чувственнаго познанія—*представленіе*, то, не будучи представленіемъ, не можетъ-ли быть она раціональнымъ понятіемъ, образованнымъ такъже, какъ образуются и всѣ другія понятія?

Въ нашемъ метафизическомъ анализѣ раціональнаго познанія и его произведенія—понятія, мы отличили два вида понятій: общія или абстрактныя и категорическія. На основаніи этого отличія вопросъ, поставленный нами, распадается на два частные: 1) не можетъ-ли быть идея о Богѣ общимъ понятіемъ нашего разсудка? 2) Не можетъ-ли быть она одною изъ его категорій? Въ ученіи философовъ о происхожденіи идеи о Богѣ мы найдемъ положительные отвѣты на тотъ и другой вопросъ.

1. Тѣ гипотезы происхожденія идеи о Богѣ, о которыхъ мы до сихъ поръ говорили, принадлежали философамъ, которые первоначальный источникъ всѣхъ нашихъ познаній о дѣйствительно сущемъ видѣли въ одномъ чувственномъ опытѣ. Но такъ какъ этотъ опытъ не даетъ намъ никакого ощущенія или представленія о сверхчувственномъ существѣ, которое мы называемъ Божествомъ, то, очевидно, по мнѣнію этихъ философовъ, идея о Богѣ можетъ быть только ложнымъ, вымышленнымъ представленіемъ, созданнымъ при помощи той способности вымысла, которую мы называемъ фантазіею. Но вытекаетъ-ли логически это заключеніе изъ указаннаго нами эмпирическаго принципа познанія, служащаго гносеологическою подкладкою упомянутыхъ гипотезъ? Дѣйствительно-ли не можетъ существовать ничего реальнаго помимо бытія, удостовѣряемаго показаніями нашихъ внѣшнихъ чувствъ? Эмпирики болѣе осторожные, хотя, быть можетъ, менѣе послѣдовательные, даютъ на этотъ вопросъ отрицательный отвѣтъ. Источникомъ нашихъ познаній о дѣйствительно сущемъ служитъ не одинъ непосредственный чувственный опытъ, какъ утверждаетъ это грубый, матеріалистическій эмпиризмъ, отрицающій на этомъ основаніи истину идеи о Богѣ. Хотя началомъ всѣхъ нашихъ познаній дѣйствительно служитъ опытъ,

но въ нашемъ разумѣ дана намъ способность отъ данныхъ опыта и на основаніи ихъ, путемъ умозаключенія, восходить къ тому, что лежитъ за предѣлами опыта. При помощи этой способности мы можемъ со всею увѣренностію заключать о дѣйствительномъ бытіи чего-либо, хотя бы оно и не могло быть предметомъ непосредственнаго усмотрѣнія. Такъ напр. находя на пустынномъ островѣ развалины зданія, мы можемъ заключить, что здѣсь нѣкогда жили люди, хотя бы и не видали этихъ людей. Подобнымъ образомъ можетъ возникнуть въ насъ и увѣренность въ бытіи Божества. Наблюдая качества, свойства эмпирическихъ предметовъ, предлагая себѣ вопросъ о послѣдней причинѣ ихъ происхожденія, мы при помощи умозаключенія доходимъ до понятія о высочайшемъ началѣ бытія,—Богѣ.

Такимъ образомъ, первоначально на эмпирической почвѣ возникла мысль о раціональномъ происхожденіи идеи о Богѣ, путемъ рефлексіи или умозаключенія надъ данными опыта. Защитниками ея являются Локкъ и другіе болѣе умѣренные эмпирики и деисты прошлаго столѣтія (Тиндаль, Шефтсбюри, Болингброкъ и др.), недовольные ученіемъ Декарта о врожденныхъ идеяхъ и твердо стоявшіе на той точкѣ зрѣнія, что въ нашей душѣ не можетъ быть никакихъ понятій, кромѣ происшедшихъ или изъ опыта или изъ рефлексіи надъ данными опыта *). Въ послѣдствіи къ тому-же воззрѣнію прим-

*) По ученію Локка, „хотя Богъ не далъ намъ никакихъ врожденныхъ представленій и не напечатлѣлъ въ душѣ никакихъ первоначальныхъ буквъ или письменъ, изъ которыхъ мы могли-бы вычитать о Его существованіи, но, тѣмъ не менѣе, Онъ одарилъ нашу душу способностями, которыя могутъ дать намъ свидѣтельство о Его бытіи; мы имѣемъ ощущенія, воспріятія и *разумъ*, поэтому, не лишены способности, пока живы, доказать Его бытіе“... Затѣмъ Локкъ указываетъ самый путь, какимъ разумъ доходитъ до понятія о Богѣ. Этотъ путь сходенъ съ тѣмъ, какимъ идетъ космологическое доказательство бытія Божія. Если человѣкъ *есть*, то должно быть нѣчто, что произвело его (равно какъ и весь міръ) и это нѣчто должно быть вѣчнымъ, ибо иначе оно опять должно-бы быть произведено чѣмъ нибудь другимъ. Такое вѣчное существо должно быть всемогущимъ—Богомъ. Впрочемъ, замѣчаетъ Локкъ, такое доказательство есть не единственное; ибо, при различіи темпераментовъ людей и при различныхъ направленіяхъ ихъ мышленія, дѣйствуетъ у одного болѣе то, у другаго другое основаніе для подтвержденія одной и той-же истины и для убѣжденія въ ней. Locke's, Versuch über den menschl. Verstand. Übers. v. Kirchmann. 1873. B. 2. p. 238—242.

кнули принадлежавшіе къ разнымъ школамъ раціоналисты, защитники такъ называемой естественной религіи и враги всякаго положительнаго Откровенія. То, что въ религіи есть истиннаго, происходитъ изъ разума; что выходитъ за предѣлы знанія, доступнаго уму, что обозначается именемъ откровенныхъ истинъ, есть въ сущности человѣческое заблужденіе, соединенное съ самообольщеніемъ касательно своего происхожденія. Никакого внѣшняго источника религіознаго познанія нѣтъ и быть не можетъ; единственный источникъ истиннаго, а не мнимаго богопознанія есть разумъ, который и составляетъ основу такъ называемой естественной религіи въ противоположность основаннымъ на авторитетѣ Откровенія положительнымъ религіямъ, которыя, хотя и могутъ заключать въ себѣ зерно истины, но заключенной въ глубокую скорлупу вымысловъ, сознательно или безотчетно маскируемыхъ божественнымъ авторитетомъ.

Въ высшей степени можетъ показаться страннымъ, что то воззрѣніе на происхожденіе религіозной идеи, которое служитъ опорою деизма, отрицающаго возможность Откровенія и истину положительной религіи, на немъ основанной, мы встрѣчаемъ у философовъ совершенно противоположнаго направленія, всего менѣе сочувствующихъ естественной религіи и основанія для философіи ищущихъ именно въ положительной, христіанской религіи. Мы имѣемъ въ виду многихъ мыслителей строго религіознаго характера, ученіе которыхъ о происхожденіи идей вообще, идеи о Богѣ въ частности, совершенно совпадаетъ съ ученіемъ деистовъ и раціоналистовъ и въ исходной точкѣ и въ своемъ результатѣ. Исходною точкою у нихъ, такъ какъ и у послѣднихъ, служитъ критика и отрицаніе Декартовской теоріи врожденныхъ идей. Но если у насъ нѣтъ врожденныхъ идей, съ другой стороны, если для человѣка падшаго и поврежденнаго грѣхомъ не возможно воздѣйствіе со стороны самого Бога, которое могло-бы произвести идею о Богѣ, то, очевидно, источникъ естественнаго богопознанія можетъ быть только одинъ,—нашъ собственный разумъ, путемъ умозаключеній восходящій отъ конечнаго къ безконечному. Но будучи согласны въ объясненіи источника религіозной идеи раціоналисты и философы, о которыхъ мы говоримъ, далеко расходятся въ оцѣнкѣ этого источника и въ

воззрѣніи на положительную религію; тогда какъ, по мнѣнію первыхъ, этотъ источникъ есть единственный и вполнѣ достаточный для истиннаго, естественнаго богопознанія, по мнѣнію послѣднихъ, онъ, вслѣдствіе поврежденія нашей природы, крайне недостаточенъ и не надеженъ, — вслѣдствіе чего и является необходимость Откровенія сверхъестественнаго, христіанскаго. Но во всякомъ случаѣ, въ объясненіи происхожденія *естественной* религіозной идеи, равно какъ и всѣхъ прочихъ идей, они совершенно согласны съ воззрѣніями эмпириковъ и раціоналистовъ *).

По представленному нами воззрѣнію, идея о Богѣ есть не что иное, какъ *понятіе* нашего разсудка, понятіе, до котораго онъ доходитъ такъже какъ и до другихъ понятій,—путемъ абстракціи и умозаключенія отъ эмпирическихъ данныхъ, путемъ раціональнаго размышленія надъ природою и ея явленіями, надъ человѣкомъ и его свойствами.

*) Представленное нами воззрѣніе на происхожденіе идей, съ идеею Божества включительно, принадлежитъ почти всѣмъ римско-католическимъ философамъ строго религіознаго направленія, состоящимъ подъ вліяніемъ идей схоластической философіи, преимущественно, Ѳомы Аквината. Такъ напр. Гутберлетъ, подвергнувъ сильной критикѣ ученіе Декарта и другихъ философовъ о врожденности идей, говоритъ: „Аристотеле-схоластическая теорія абстракціи (Abstractionstheorie) объясняетъ происхожденіе нашихъ идей способностію души изъ чувственныхъ воспріятій извлекать сверхчувственное,—неизмѣнную и всеобщую сущность вещей, отвлекать умопостигаемое (Intelligibile) отъ чувственнаго. Такъ какъ эта теорія одна вполнѣ соотвѣтствуетъ натурѣ человѣка и фактамъ, то мы принимаемъ ее во всѣхъ существенныхъ пунктахъ“... (За симъ слѣдуетъ раскрытіе этой теоріи. C. Gutberlet, Psychologie. 1881. p. 150 et sq.)„Познаніе умопостигаемаго (Intelligibile)“, говоритъ Стекль, „имѣетъ свой исходный пунктъ и начало въ чувственномъ опытѣ и, притомъ, такъ, что этотъ опытъ не только служитъ поводомъ къ такого рода познанію, но, напротивъ, оно изъ него вполнѣ почерпается“... „Сотворенныя вещи, въ какой мѣрѣ онѣ суть дѣйствія божественной причинности, представляются намъ основаніемъ и исходнымъ пунктомъ познанія о Богѣ и, притомъ, эти вещи суть *единственное* основаніе, при помощи котораго мы достигаемъ познанія о Богѣ, такъ что мы лишь *постольку* можетъ познавать Бога нашимъ разумомъ, насколько даютъ основаніе къ тому сотворенныя вещи. Итакъ, естественное богопознаніе во всемъ своемъ объемѣ посредствуется сотворенными вещами... Именно, чрезъ то только мы достигаемъ до познанія о Богѣ, что отъ сотворенныхъ вещей, какъ дѣйствія, заключаемъ къ Богу, какъ первой и высочайшей причинѣ. Никакой другой путь къ познанію Бога, съ точки зрѣнія чисто естественнаго познанія, немыслимъ“. A. Stöckl: Lehrbuch der Philosophie. 1868. Erkenntnisslehre, p. 383. 388.

Всѣ извѣстные способы, какими нашъ разумъ можетъ доходить до понятія о Богѣ, философія излагаетъ въ такъ называемыхъ доказательствахъ бытія Божія. Въ нихъ мы видимъ всѣ возможные и испытанные разсудкомъ пріемы, посредствомъ которыхъ онъ можетъ доходить до убѣжденія въ истинѣ бытія Божія. Итакъ, путь доказательствъ бытія Божія есть дѣйствительный путь пріобрѣтенія человѣкомъ религіозной идеи.

Но тотъ умственный процессъ, посредствомъ котораго нашъ разсудокъ въ области отвлеченнаго мышленія доходитъ до извѣстныхъ понятій о Богѣ, можетъ-ли быть дѣйствительнымъ процессомъ, какимъ первоначально образовалась и въ нашей душѣ и въ человѣческомъ родѣ идея о Богѣ?

И исторія и опытъ даютъ намъ отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Исторія показываетъ, что идея о Богѣ гораздо старше всѣхъ возможныхъ доказательствъ ея истины, даже въ самомъ простомъ и неразвитомъ ихъ видѣ. Такъ называемыя доказательства бытія Божія являются очень поздно (въ слѣдствіе возникшихъ сомнѣній въ этой истинѣ); всѣ они развиваются мало по-малу, вообще составляютъ достояніе школы, извѣстны только людямъ, знакомымъ съ философіею. Дѣйствительное религіозное сознаніе не знаетъ о нихъ; признаніе бытія Божія въ немъ основывается не на доводахъ разума, но на непосредственномъ чувствѣ и вѣрѣ, подкрѣпляемой авторитетомъ положительныхъ религій. Что было въ жизни рода человѣческаго, то повторяется въ жизни каждаго отдѣльнаго лица; религіозная вѣра каждаго возникаетъ не изъ умозаключеній разсудка и не изъ философскихъ размышленій о сущности бытія и первой его причинѣ; она раньше ихъ и внѣ области знанія научнаго не нуждается въ нихъ. Дѣятельность разсудка, и то въ болѣе развитыхъ личностяхъ, приходитъ послѣ, для разъясненія, повѣрки и утвержденія существующихъ уже въ насъ религіозныхъ убѣжденій.

Къ тому-же заключенію приводитъ насъ, кромѣ указаній исторіи и психологическаго наблюденія, и анализъ самихъ, извѣстныхъ намъ, доказательствъ бытія Божія. Критическое разсмотрѣніе этихъ доказательствъ, начало которому положено Кантомъ, показываетъ, что они не могутъ быть названы до-

казательствами въ точномъ и строгомъ смыслѣ слова, то есть выводомъ неизвѣстной какой-либо для насъ истины изъ другихъ извѣстныхъ, при помощи умозаключенія. Въ нихъ истина бытія Божія, повидимому выводимая въ заключеніи, содержится уже отчасти въ посылкахъ; процессъ доказательства только разъясняетъ и утверждаетъ ее. Доказательства бытія Божія вообще были-бы невозможны, если-бы имъ не предшествовало въ нашемъ умѣ нѣкотораго *предположенія* этого бытія, нѣкотораго, хотя темнаго и неразвитаго, понятія о немъ.

Для разъясненія нами сказаннаго намъ нѣтъ нужды входить въ разсмотрѣніе каждаго изъ извѣстныхъ намъ доказательствъ бытія Божія съ цѣлью показать, что ни одно изъ нихъ не могло быть дѣйствительнымъ путемъ возникновенія въ нашей душѣ идеи о Богѣ. Достаточно остановиться на космологическомъ и тѣсно связанномъ съ нимъ телеологическомъ, на которыя обыкновенно и указываютъ эмпирики и раціоналисты, какъ на пути образованія въ нашемъ умѣ понятія о Богѣ *).

Въ космологическомъ доказательствѣ, какъ извѣстно, нашъ разумъ отъ замѣчаемой повсюду ограниченности, условности, несовершенства всѣхъ вещей и явленій міра восходитъ къ необходимому предположенію безусловной и всесовершенной Причины бытія. Противъ логической законности и правильности такого восхожденія отъ конечнаго къ безконечному, отъ міра къ Богу, какъ первой причинѣ, мы, конечно, ничего сказать не можемъ. Но вопросъ въ томъ, могло-ли-бы состояться самое это восхожденіе, этотъ переходъ отъ конечнаго

*) Дѣйствительно, только эти доказательства и можно имѣть въ виду при разъясненіи вопроса о происхожденіи идеи о Богѣ. Онтологическое, психологическое и историческое (a consensu gentium) прямо исходятъ изъ *предположеній* этой идеи, какъ факта, даннаго въ личномъ и общечеловѣческомъ опытѣ, и только стараются доказать истину ея,—первое путемъ метафизическимъ, второе—психологическимъ, третье—указаніемъ на ея всеобщность. При томъ-же, слишкомъ отвлеченная и искусственная форма двухъ первыхъ сама собою не допускаетъ мысли, чтобы путемъ ихъ человѣкъ могъ доходить до понятія о Богѣ. Тоже должно сказать и о такъ называемомъ нравственномъ доказательствѣ, которое предполагаетъ анализъ фактовъ нравственнаго сознанія, который доступенъ лишь значительно развитому мышленію.

къ безконечному, если-бы въ нашемъ умѣ не было никакого предшествующаго понятія о безконечномъ, а было-бы дано *только* одно конечное, какъ фактъ внѣшняго и внутренняго опыта? На этотъ вопросъ мы должны отвѣчать отрицательно. Разсудокъ, по признанію самихъ эмпириковъ, не допускающихъ никакихъ врожденныхъ понятій, есть способность чисто формальная, не имѣющая собственнаго объективнаго содержанія; онъ только по своимъ законамъ переработываетъ данное ему отвнѣ изъ ощущеній содержаніе, nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu. Но это содержаніе, эта „матерія“ разума есть нѣчто всегда ограниченное, условное, конечное,—и это одинаково имѣетъ значеніе, какъ по отношенію къ каждому единичному чувственному воззрѣнію, такъ и къ цѣлой ихъ совокупности. Поэтому, какъ-бы разсудокъ ни соединялъ и ни комбинировалъ эту матерію, онъ никогда не выступитъ изъ области условнаго и ограниченнаго, никогда не достигнетъ безконечнаго; отъ конечнаго къ безконечному нѣтъ перехода.

Конечно, на это могутъ сказать, что для составленія понятія о безусловномъ нѣтъ нужды выступать за предѣлы условнаго; понятіе о безусловномъ можетъ возникнуть какъ простое отрицаніе, какъ понятіе небытія условнаго, ограниченнаго, конечнаго. Не станемъ говорить о томъ, что, по самому содержанію своему, понятіе безусловнаго вовсе не есть отрицательное понятіе, но имѣетъ чисто положительный характеръ и по отношенію къ понятію условнаго есть необходимое коррелятивное понятіе, столь-же положительное, какъ и это послѣднее. Замѣтимъ лишь то, что если-бы нашъ разумъ, при помощи наблюденія и рефлексіи надъ бытіемъ условнымъ, приходилъ только къ отрицательному понятію отсутствія или небытія этого условнаго, то идея о Богѣ никоимъ образомъ не могла, ни возникнуть, ни имѣть мѣста въ нашемъ духѣ. Такое отрицательное понятіе было-бы вмѣстѣ и совершеннымъ отрицаніемъ всякаго понятія о Богѣ, какъ о реальномъ безусловномъ объектѣ; потому что совершенно немыслимо допустить, чтобы какимъ-либо процессомъ мышленія это отрицательное понятіе небытія внезапно превратилось въ положительное,—въ идею существа абсолютно сущаго, съ совершен-

нымъ забвеніемъ его настоящаго смысла; для такого превращенія нѣтъ никакого повода, никакой, ни логической, ни психологической возможности.

Но эмпирики, производящіе идею о Богѣ путемъ умозаключенія отъ конечнаго къ безконечному, забываютъ, сверхъ сего, и о томъ, что эта идея несравненно шире и содержательнѣе, чѣмъ простое понятіе о безконечномъ; она есть идея существа безконечно *совершеннаго*. Но откуда-бы, путемъ эмпирическаго наблюденія и обобщенія, могло образоваться въ насъ представленіе о такомъ существѣ? Обобщая частныя, замѣчаемыя нами въ мірѣ совершенства, мы могли-бы составить только абстрактное понятіе о совершенствѣ вообще, но не о реальномъ бытіи ихъ въ одномъ дѣйствительномъ существѣ. Кромѣ того, необходимо при этомъ обратить вниманіе и на то еще, что совершенства, соединяемыя нами въ понятіи Существа всесовершеннаго, не суть частныя и ограниченныя, но безконечныя совершенства. Между тѣмъ, какъ всѣ безъ исключенія предметы міра представляются намъ ограниченными и конечными, такъ и совершенства ихъ имѣютъ такой-же характеръ; слѣдовательно, путемъ абстракціи этихъ совершенствъ отъ предметовъ, мы опять пришли-бы только къ понятію ограниченнаго совершенства вообще, но никакъ не къ идеѣ совершенства безусловнаго. Очевидно, если здѣсь къ понятію совершенства присоединяется признакъ абсолютнаго или безконечнаго, то этотъ новый признакъ для своего объясненія предполагаетъ другой какой-либо источникъ, а не простую рефлексію разсудка надъ данными опыта.

Но намъ могутъ сказать: положимъ элементовъ для образованія понятія объ абсолютно совершенномъ Существѣ нѣтъ въ эмпирической дѣйствительности и оно не можетъ составиться путемъ абстракціи отъ данныхъ опыта; но къ такому понятію можетъ привести насъ простой, логическій законъ достаточнаго основанія. Такъ, разсматривая предметы и явленія природы, замѣчая въ нихъ совершенства, красоту и законосообразность, и не очень развитый человѣкъ, повинуясь логическому требованію — искать причины явленіямъ, могъ придти къ предположенію первой причины міра; а подъ вліяніемъ того-же логическаго побужденія — искать достаточной причины, могъ придти къ мысли, что эта причина не есть

частная и ограниченная, но абсолютная и всесовершенная. Это и есть путь такъ называемаго телеологическаго доказательства бытія Божія.

Но, какъ ни простымъ и естественнымъ кажется такой способъ умозаключенія для логически развитаго мышленія, самъ по себѣ онъ не можетъ объяснить намъ первоначальнаго возникновенія религіозной идеи, съ ея существенными качествами — всеобщностью и необходимостью. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь человѣкъ для окружающихъ его предметовъ и явленій ищетъ первой, высочайшей причины. Но что могло-бы заставить человѣка, видящаго около себя только конечныя явленія и ихъ ближайшія частныя причины, искать мимо ихъ и выше ихъ причины сверхчувственной и абсолютной, если-бы въ немъ не было, хотя темнаго, представленія о такой причинѣ? Разумъ человѣка, не нарушая логическаго требованія искать достаточной причины, удобно могъ-бы остановиться на причинахъ ближайшихъ, вторичныхъ, какъ и теперь не только въ обыкновенной жизни, но и въ сферѣ чисто эмпирическаго познанія о природѣ, онъ останавливается на нихъ и ими удовлетворяется. Далѣе, если-бы онъ и не удовлетворялся ближайшими причинами явленій, что могло-бы заставить его искать послѣдней, абсолютной причины, а не довольствоваться рядомъ причинъ одна другую условливающихъ и идущихъ въ безконечность? Кантъ доказывалъ, что такой способъ воззрѣнія не только не противорѣчитъ законамъ разсудка, но даже болѣе содѣйствуетъ расширенію нашего познанія въ области эмпирической, чѣмъ воззрѣніе противоположное. Но положимъ, разумъ изъ двухъ равно возможныхъ предположеній, — признать безконечную цѣпь причинъ или одну абсолютно-послѣднюю причину, почему либо остановился на послѣднемъ предположеніи. Могли-ли одни законы разума, дѣйствующаго исключительно въ своей сферѣ, заставить человѣка признать, что эта причина должна быть живая, личная, всесовершенная, словомъ—Богъ? Мы видѣли, что и очень развитый разсудокъ часто признаетъ первою причиною бытія неразумную, мертвую матерію. Тѣмъ болѣе такое именно представленіе о первой причинѣ должно-бы, повидимому, имѣть мѣсто въ ту отдаленную эпоху, въ которую мы застаемъ религіозныя вѣрованія, когда человѣку, по его умственной неразвитости,

всего естественнѣе казалось-бы представлять первое начало бытія, какъ нѣчто безжизненное и вещественное. По крайней мѣрѣ, если-бы одинъ разсудокъ былъ источникомъ понятія о первой причинѣ бытія, то мы вправѣ были-бы ожидать такого-же разногласія въ понятіяхъ объ этой причинѣ, какое замѣчаемъ напр. среди философовъ. Одна часть человѣческаго рода признавала-бы Божество, другая — нѣтъ; у одной части была-бы религія, у другой нѣтъ. Но на дѣлѣ оказывается иное: религія, основанная на идеѣ Божества, есть явленіе всеобщее, а отрицаніе бытія Божія или представленіе первой причины иначе, чѣмъ Божествомъ, есть явленіе частное, позднѣйшее, замѣчаемое лишь въ кругу людей, которые хотятъ именно отрѣшиться отъ всѣхъ непосредственныхъ убѣжденій и стать на почвѣ одного чистаго разсудка.

Все это показываетъ, что идея о Богѣ не можетъ быть плодомъ одной умозаключающей дѣятельности разсудка. Къ тому-же заключенію приводитъ насъ и самый характеръ и значеніе религіозныхъ идей. Если-бы онѣ были продуктомъ разсудочной только дѣятельности, то онѣ были бы не болѣе, какъ *понятіями* разума объ извѣстныхъ сверхчувственныхъ предметахъ. Но, какъ показываетъ исторія мышленія, понятія разсудка о предметахъ, лежащихъ внѣ сферы эмпирическаго знанія, не представляютъ ни особой устойчивости, ни силы всеобщей убѣдительности. Мы видимъ, что самыя основныя философскія понятія не признавались безусловно во всѣхъ философскихъ школахъ, во всѣ времена; что взгляды мыслителей на самые существенные вопросы знанія, какъ скоро они выходили изъ области опыта, были радикально противоположны. Далѣе, таже исторія показываетъ намъ, что множество истинъ, выработанныхъ усиленнымъ умственнымъ трудомъ лицъ, имѣвшихъ полный авторитетъ въ области знанія, долго не могли получить всеобщаго признанія. Эти истины не только распространялись съ большими препятствіями, послѣ долгой борьбы и противорѣчій, но и въ умахъ самихъ виновниковъ этихъ истинъ не всегда являлись съ характеромъ непоколебимыхъ убѣжденій; мы знаемъ, что не рѣдко и сильные умы сомнѣвались въ достовѣрности своихъ познаній. Если-бы, теперь, религіозныя идеи, подобно прочимъ понятіямъ разсудка, были плодомъ дѣятельности только нашего

мышленія, то онѣ необходимо раздѣляли-бы участь всѣхъ прочихъ раціональныхъ понятій. Религіозныя убѣжденія, не имѣя обширнаго вліянія и круга распространенія, были-бы достояніемъ какой-либо философской школы и, даже въ кругу философовъ этой школы, для жизни онѣ не больше имѣли-бы значенія, чѣмъ то, какое имѣютъ обыкновенныя теоретическія истины. Но совершенно иной характеръ носятъ религіозныя убѣжденія. Истина бытія Божія, равно какъ и другія, тѣсно связанныя съ нею религіозныя истины, представляются намъ господствующими надъ умами и сердцами людей съ такою силою убѣдительности, какой никакъ не могли-бы имѣть, если-бы были продуктомъ дѣятельности разсудка. Если-бы идея о Богѣ была дѣломъ разума, то она и оставалась-бы на ряду съ другими понятіями его, какъ извѣстное представленіе о первомъ началѣ вещей, удовлетворяющее болѣе или менѣе требованіямъ знанія, но никакъ не могла-бы имѣть того могущественнаго, опредѣляющаго всю нашу нравственную дѣятельность значенія, какое имѣетъ она на самомъ дѣлѣ; она осталась-бы научною истиною, но не религіозною идеею. Болѣе или менѣе удовлетворяя разумъ въ его запросахъ о первомъ началѣ вещей, она не могла-бы быть источникомъ тѣхъ многообразныхъ явленій психической жизни, въ которыхъ выражается религія. Эти явленія своею всеобщностію, жизненностію и силою показываютъ, что идея о Богѣ опирается на началѣ болѣе устойчивомъ и живомъ, чѣмъ то, какое могутъ дать выводы разсудка.

На ту же самую самостоятельность и независимость отъ разсудка идеи о Богѣ указываетъ намъ и дальнѣйшій процессъ ея развитія въ человѣческомъ родѣ. Если-бы религіозная идея была плодомъ рефлексіи разсудка надъ данными опыта, то, очевидно, въ самомъ началѣ своего появленія она могла-бы быть только очень слабою и неустойчивою идеею, такъ какъ раціональныя доказательства, приводящія къ ней, по крайне младенческому состоянію ума, были-бы, конечно, очень слабыми и недостаточными. Съ большимъ и большимъ развитіемъ силы мышленія, она высказывалась-бы съ большею и большею ясностію, живостію и силою, пока наконецъ не достигла-бы апогея своего развитія въ ученіи философовъ, какъ представителей высшей силы человѣческаго разума. Но

исторія представляетъ намъ обратное явленіе. Съ наибольшею силою и живостію выступаетъ религіозная идея еще въ то время, когда о философскомъ мышленіи не было и рѣчи; напротивъ, съ большимъ и большимъ развитіемъ раціональнаго мышленія замѣчается часто упадокъ религіознаго знанія и охлажденіе религіознаго чувства.

Вообще, если-бы религіозная идея была исключительно дѣломъ одного разума, то мы вправѣ были-бы ожидать полнаго параллелизма между умственнымъ и религіознымъ развитіемъ человѣка. Мѣра знанія, какъ говоритъ Шлейермахеръ, должна-бы быть мѣрою благочестія или религіозности. Мы должны-бы ожидать, что человѣкъ, умственно развитый или по своимъ дарованіямъ способный къ такому развитію, будетъ способнѣе всякаго другаго сдѣлаться религіознымъ. Мужчина, напримѣръ, долженъ-бы быть всегда религіознѣе женщины, взрослые — дѣтей, образованные — необразованныхъ; наше время вообще религіознѣе, чѣмъ предыдущія, менѣе цивилизованныя эпохи. Но нѣтъ нужды говорить, что опытъ часто показываетъ противное. Далѣе, мы должны-бы предполагать, что человѣкъ философски образованный и въ дѣлѣ богопознанія будетъ стоять несравненно выше, чѣмъ не-философъ. Но этому опять противорѣчитъ опытъ. Человѣкъ простой, незнакомый часто даже съ именемъ философіи, въ религіозномъ отношеніи, не только въ жизни, но и въ познаніи Бога, стоитъ выше чѣмъ философъ. Исторія также показываетъ намъ, что не мудрецы и философы были основателями новыхъ религій или вліятельными провозвѣстниками живыхъ религіозныхъ идей; что религіи видоизмѣнялись, хотя испытывая по временамъ вліяніе современныхъ философскихъ идей, но не по ихъ поводу; что самое вліяніе философскихъ ученій было болѣе отрицательнымъ, уничтожавшимъ несостоятельное въ прежнихъ вѣрованіяхъ, но не положительнымъ мотивомъ, возбуждавшимъ и обновлявшимъ религіозную жизнь. Оставляя въ сторонѣ религіи языческія, достаточно остановиться на одной христіанской. Она произошла не изъ философскихъ школъ Греціи и Рима; ея распространителями были не теоретическіе мудрецы, но люди простые и некнижные, не имѣвшіе даже и того научнаго знанія, которое составляло средній уровень образованности въ ихъ время; высочайшая мудрость была

открыта не премудрымъ и разумнымъ, а младенцамъ (Матѳ. 11, 25).

Все это показываетъ намъ на независимый отъ разсудка источникъ возникновенія религіозной идеи. Да и можетъ-ли быть источникомъ религіи, столь всеобщаго факта въ исторіи человѣчества, та сила нашего духа, которая способна давать противоположные результаты относительно истинъ религіи, столько-же утверждающіе ихъ, сколько и отрицающіе,— тоже разсудочное знаніе, которое, какъ свидѣтельствуетъ опытъ, приводило какъ къ вѣрѣ, такъ и къ невѣрію?

2. Разсматривая разсудокъ, какъ предполагаемый источникъ идеи о Богѣ, мы имѣли въ виду ту характеристическую дѣятельность этой способности, результатомъ которой являются, отличныя отъ представленій, *понятія*, до которыхъ онъ доходитъ отчасти путемъ обыкновенной абстракціи отъ данныхъ опыта, отчасти путемъ умозаключенія отъ частнаго къ общему. Мы видѣли, что идея о Богѣ не можетъ быть такимъ разсудочнымъ понятіемъ. Но, какъ показалъ намъ анализъ раціональнаго познанія, содержаніе нашего разсудка не ограничивается только этими понятіями, первоначальный матеріалъ для которыхъ даютъ чувственныя представленія. Въ немъ находятся, кромѣ того, совершенно самостоятельныя и въ своемъ происхожденіи независящія отъ опыта (апріорныя) понятія, называемыя категоріями, напр. понятія о причинѣ и дѣйствіи, субстанціи, качествѣ, количествѣ и т. п. Рождается вопросъ: не принадлежитъ-ли и идея о Богѣ, равно какъ и прочія идеи, къ числу подобнаго рода понятій? На возможность подобнаго вопроса наводятъ уже черты, общія идеямъ съ категоріями и отличающія ихъ отъ обыкновенныхъ понятій разсудка,— апріорность, всеобщность, необходимость. Если на предложенный вопросъ можетъ быть данъ утвердительный отвѣтъ, то намъ не будетъ нужды искать источника этой идеи гдѣ-либо внѣ самого разума, видѣть въ ней дѣйствіе или впечатлѣніе какого либо реально сущаго объекта; но въ тоже время, будучи исключительною принадлежностію разума, она потеряетъ свой объективный характеръ; она будетъ имѣть такое-же значеніе, какъ и прочія, а priori принадлежащія разуму, категорическія понятія,— значеніе чисто формальное и субъективное, какъ одна изъ общихъ формъ нашего познанія.

Такое воззрѣніе на происхожденіе и значеніе теоретической идеи о Богѣ принадлежитъ Канту, на ученіи котораго объ идеяхъ мы и должны теперь остановиться.

Въ своей Критикѣ чистаго разума Кантъ, послѣ анализа чувственной способности (Sinnlichkeit),—источника представленій и разсудка (Verstand)—источника понятій и категорій, переходитъ къ разуму (Vernunft), той способности нашего духа, которая обыкновенно считается источникомъ идей, и, объяснивъ происхожденіе въ нашемъ духѣ представленій и понятій, переходитъ къ раскрытію процесса образованія идей. Какъ чувственность, по его теоріи, есть способность представленія, разсудокъ—способность сужденія, такъ разумъ есть не что иное, какъ способность умозаключенія. Умозаключать, значитъ, выводить истину или ложность одного сужденія изъ другаго. Выводъ одного сужденія изъ другаго происходитъ или непосредственно или посредствомъ другаго сужденія. Такъ напр. изъ положенія: всѣ люди смертны, я безъ пособія другаго сужденія вывожу другое: слѣдовательно и нѣкоторые люди смертны; такое непосредственное заключеніе есть разсудочное заключеніе. Напротивъ, умозаключеніе, котораго формула напр. такова: всѣ люди смертны, Кай человѣкъ, слѣдовательно, Кай смертенъ, есть посредственное, такъ какъ здѣсь заключеніе: Кай смертенъ, выводится изъ перваго положенія чрезъ посредствующее сужденіе: Кай человѣкъ. Такія посредственныя умозаключенія называются умственными, Vernunftschlüsse, и разсудокъ, въ какой мѣрѣ образуетъ подобнаго рода заключенія, называется разумомъ или умомъ. Сущность посредственнаго умозаключенія состоитъ въ томъ, что въ немъ два положенія или посылки служатъ *основаніемъ* истины заключенія, а заключеніе есть *слѣдствіе* посылокъ. Но такъ какъ основаніе есть условіе слѣдствія, а слѣдствіе есть то, что условливается основаніемъ, то, иначе, посылки можно назвать *условіемъ*, а заключеніе *условнымъ*. Теперь, разумъ въ процессѣ умозаключенія можетъ слѣдовать двоякимъ путемъ: или данное положеніе онъ можетъ разсматривать какъ условное (т. е. заключеніе) и искать условій (т. е. посылокъ); найденное условіе опять разсматривать, какъ условное и искать новаго условія и съ каждымъ найденнымъ условіемъ поступать также, восходя далѣе и далѣе. Или, наоборотъ,

данное общее положеніе онъ можетъ разсматривать какъ условіе и изъ него выводить условливаемое имъ заключеніе; это заключеніе, какъ новое условіе, можетъ опять служить для вывода новыхъ заключеній и такъ далѣе. Въ первомъ родѣ умозаключенія мы будемъ восходить отъ условнаго къ условіямъ; во второмъ—нисходить отъ условія къ тому, что имъ условливается; очевидно, что въ послѣднемъ случаѣ нисхожденіе разума отъ условія къ его слѣдствіямъ должно имѣть границы, какъ въ томъ отношеніи, что, нисходя ниже и ниже, мы дойдемъ до самаго конкретнаго, такъ и въ томъ, что въ подобномъ нисхожденіи мы можемъ остановиться гдѣ намъ угодно, безъ ощущенія неполноты вывода. Иное дѣло при восхожденіи разума отъ условнаго къ условію; здѣсь, въ ряду постепенно другъ друга условливающихъ положеній, разумъ тогда только успокоивается, когда найдетъ такое условіе, которое само уже не можетъ быть разсматриваемо какъ условное, т. е. пока онъ не достигнетъ до *безусловнаго*. Итакъ, въ основаніи дѣятельности разума лежитъ понятіе безусловнаго, а такъ какъ всѣ основныя понятія разума мы называемъ идеями, то это понятіе безусловнаго (абсолютнаго) есть идея.

Общая идея безусловнаго распадается на три частныя, сообразно тремъ формамъ умозаключающей дѣятельности разума. Логика отличаетъ три рода умозаключеній по характеру первой посылки: категорическое, гипотетическое и раздѣлительное. Въ примѣненіи къ этимъ тремъ видамъ умозаключеній идея безусловнаго даетъ слѣдующія три идеи. Въ основаніи категорическаго умозаключенія лежитъ отношеніе субъекта и предиката (иначе — субстанціи и принадлежностей); итакъ, оно даетъ идею безусловнаго *субъекта* (безусловной субстанціи), то-есть, такого, который не можетъ уже быть предикатомъ чего-либо новаго. Въ основѣ гипотетическаго умозаключенія лежитъ отношеніе основанія и слѣдствія; итакъ, оно даетъ идею безусловнаго *основанія*. Раздѣлительное умозаключеніе даетъ идею безусловнаго *цѣлаго*, такъ какъ въ основѣ его лежитъ отношеніе частей къ цѣлому. Какъ скоро эти идеи относятся нашимъ разумомъ къ предполагаемому реальному, почитаются выраженіемъ реальныхъ внѣ насъ находящихся объектовъ, онѣ получаютъ названіе идей души,

міра, Бога. Такъ идея безусловнаго субъекта обыкновенно примѣняется нами къ нашему *я*, потому что такой субъектъ, который не можетъ быть уже предикатомъ ничего другого, такую самостоятельную субстанцію, которая уже не можетъ быть свойствомъ или принадлежностію чего-либо другого, мы, повидимому, находимъ въ нашемъ *я*, въ нашей душѣ. Точно также идею безусловнаго основанія мы почитаемъ реально осуществленною въ понятіи міра, какъ всеобщаго начала явленій. Идея безусловнаго цѣлаго, какъ совокупности всѣхъ реальностей, представляется нами, какъ идея Существа всереальнаго (Ens realissimum), то есть, Божества.

Если, такимъ образомъ, идеи въ сущности суть апріорныя понятія, лежащія въ основаніи трехъ формъ умозаключенія, точно также какъ категоріи суть такого-же рода понятія, лежащія въ основаніи различныхъ формъ нашего сужденія, то, подобно послѣднимъ, они и значеніе, очевидно, должны имѣть только формальное, какъ начала разума, приводящія къ единству наше познаніе. Но этому совершенно послѣдовательному заключенію, повидимому, рѣшительно противорѣчитъ общее сознаніе и даже философское мышленіе (до-кантовская метафизика), приписывающее идеямъ не только формальное, но и реальное значеніе, почитая душу, міръ, Бога самостоятельными объектами, а не принципами только умозаключенія. Но такое воззрѣніе на идеи, по мнѣнію Канта, есть чистое заблужденіе, разрушить которое суждено его Критикѣ чистаго разума; съ одной стороны, оно не можетъ представить никакихъ доказательствъ въ свою пользу, съ другой, противорѣчитъ свойствамъ и природѣ нашего познанія.

Для оправданія своего вывода Кантъ, какъ извѣстно, подвергаетъ критикѣ существовавшія въ его время въ раціональной Лейбнице-Вольфовой философіи доказательства въ пользу реальности какъ идей, такъ и понятій, на нихъ основанныхъ. Онъ критически разсматриваетъ основныя положенія раціональной психологіи, космологіи и естественнаго богословія и находитъ въ доказательствахъ этихъ положеній софизмы, противорѣчія, логическую неправильность, въ слѣдствіе чего совершенно отвергаетъ самую возможность раціональнаго построенія этихъ наукъ, на основаніи идей, полагаемыхъ въ ихъ основу. Въ частности, относительно идеи Божества

онъ подвергаетъ критикѣ существующія доказательства бытія Божія и находя ихъ логически несостоятельными, приходитъ къ заключенію, что существованіе въ нашемъ умѣ идеи Божества не можетъ быть основаніемъ для признанія ея объективной истины.

Это заключеніе, къ которому приводитъ критика понятій, основанныхъ на идеяхъ, предполагаемыхъ реальными, по мнѣнію Канта, вполнѣ подтверждается и теоріею нашего познанія. Познаніе есть слѣдствіе взаимодѣйствія предмета и нашего духа. Свойство предмета,—производить впечатлѣніе, которое нашъ духъ страдательно воспринимаетъ чувственною стороною своей природы. Свойство духа — по имманентнымъ ему законамъ, составляющимъ его разумную природу, давать полученнымъ впечатлѣніямъ форму, преобразовывать ихъ по своему подъ вліяніемъ, какъ формъ чувственнаго воззрѣнія (т. е. пространства и времени), такъ и формъ мышленія (категорій). Безъ этихъ формъ, въ которыхъ выражается самостоятельное участіе нашего духа, самое впечатлѣніе останется несознаннымъ разумно впечатлѣніемъ, а не знаніемъ; но, съ другой стороны, безъ матеріала для мысли, безъ впечатлѣній, разсудокъ, хотя и можетъ сознавать имманентные ему законы и такимъ образомъ достигать познанія, которое конечно, не будетъ имѣть чувственнаго содержанія; но такое познаніе на самомъ дѣлѣ окажется только *формальнымъ*, такъ какъ будетъ имѣть дѣло не съ дѣйствительными предметами, а только съ абстрактными формами возможныхъ предметовъ. Какую-бы необходимость и значеніе для нашего познанія ни имѣли подобныя формальныя понятія, они не станутъ отъ этого реальными: необходимость ихъ для мышленія не служитъ доказательствомъ необходимости бытія того, что обозначается этими понятіями, внѣ нашего мышленія.

Этимъ понятіемъ о сущности нашего познанія самъ собою рѣшается вопросъ, возможно-ли приписывать нашимъ идеямъ (въ частности, идеѣ Божества) реальное значеніе?

Если познаніе не хочетъ быть только пустымъ, формальнымъ, но познаніемъ дѣйствительнаго предмета, то въ немъ должны совмѣстно дѣйствовать чувство и разсудокъ. Если, поэтому, познаніе безусловнаго посредствомъ идей должно имѣть реальное значеніе, то, кромѣ идеи, доставляемой умомъ, чув-

ство должно указать соотвѣтствующій этой идеѣ предметъ; потому что только чувство, впечатлѣніе можетъ дать намъ свидѣтельство о реальномъ существованіи предмета внѣ насъ. Но это по отношенію къ безусловному невозможно; каждый предметъ, какъ скоро онъ дается нашимъ чувствамъ, не есть безусловный; а если онъ безусловенъ, то не можетъ открываться человѣку чувственно. Но такъ какъ, кромѣ ощущеній внѣшняго или внутренняго чувства, нѣтъ для человѣка никакихъ другихъ путей къ воспріятію дѣйствительныхъ предметовъ, то оказывается, что соотвѣтствующій идеѣ безусловнаго предметъ, если онъ и существуетъ, недоступенъ человѣческому разуму и познаніе его невозможно.

Если теперь идея безусловнаго не можетъ быть выраженіемъ реальнаго объекта, то какое значеніе она имѣетъ въ области нашего познанія? На это значеніе указываетъ уже самая теорія нашего познанія. Если безусловное, какъ мы сказали, не можетъ быть предметомъ или содержаніемъ нашего познанія, то понятіе или идея о немъ, очевидно, можетъ принадлежать только къ разряду тѣхъ формальныхъ понятій, которыя, будучи необходимыми для нашего мышленія, не имѣютъ реальнаго значенія. Идея безусловнаго вообще возникаетъ изъ стремленій разума въ ряду предметовъ или, точнѣе, понятій условныхъ найти такое, которое не было-бы уже условнымъ, не предполагало-бы дальнѣйшаго условія, но само было бы началомъ ряда условливающихъ другъ друга понятій. Такое стремленіе основано на самой природѣ познавательной силы человѣка. Вмѣстѣ съ дѣятельностью разсудка, которая приводитъ въ порядокъ разнообразіе чувственныхъ впечатлѣній, заявляетъ свое высшее требованіе и разумъ, требованіе—обнимать дѣйствительность въ ея всецѣлости и единствѣ,—требованіе, въ которомъ выражается *разумная* природа человѣка. Дѣйствительность представляется намъ безконечнымъ, нигдѣ ни по пространству, ни по времени не заключеннымъ разнообразіемъ; разсудокъ связываетъ это разнообразіе по присущему ему закону причинности и обнимаетъ его, какъ связный рядъ явленій, котораго начало и конецъ теряются для него въ безконечности. *Разсудокъ* нисколько не возмущается и не стѣсняется тѣмъ, что въ своемъ познаніи онъ долженъ двигаться въ постоянномъ безконечномъ восхожденіи

отъ данныхъ дѣйствій къ причинамъ. Но иное дѣло *разумъ;* разумъ требуетъ познанія цѣльности въ ряду явленій и стремится къ абсолютному началу причинно-связанной цѣпи явленій. Въ такомъ стремленіи онъ непосредственно предначертываетъ *идею* такого начала, т. е. предмета, который, какъ первый членъ связаннаго причинностію ряда явленій, содержитъ въ себѣ условіе для цѣлаго ряда, не указывая уже ни на какую другую причину, которою онъ могъ бы условливаться. Такъ какъ въ постановкѣ этой идеи высказывается требованіе безусловнаго предмета, а такой предметъ не обнаруживаетъ себя чувственно, то нашъ разумъ пытается познать реальность безусловнаго изъ чистыхъ понятій и чрезъ приложеніе понятій разсудочнаго мышленія обогатить содержаніемъ безсодержательное стремленіе ума; но онъ забываетъ при этомъ, что формальныя понятія разсудка или категоріи, хотя условливаютъ возможность познанія дѣйствительнаго при помощи опыта, но не могутъ построить самой дѣйствительности a priori. Подобныя попытки достигнуть познанія абсолютнаго при помощи разсудочныхъ понятій, конечно, выражаютъ существенную потребность ума; но, по самому свойству его ограниченности, онѣ не имѣютъ и никогда не могутъ имѣть удачи; доказательство тому безплодность и разногласіе философіи при рѣшеніи самыхъ важныхъ проблеммъ, касающихся міра сверхчувственнаго.

Но, несмотря на это, идея безусловнаго имѣетъ важное значеніе для нашего познанія, потому что хотя оно, ограниченное чувственными предметами, постоянно должно двигаться въ области условнаго, но идея безусловнаго препятствуетъ познавательной дѣятельности останавливаться, коснѣть въ томъ или другомъ кругѣ познанія. Возбуждая насъ отъ каждаго вновь пріобрѣтеннаго познанія идти дальше и дальше, она производитъ въ безконечность идущее стремленіе человѣческаго духа къ познанію вселенной; въ идеѣ безконечнаго разума ставитъ познанію безконечную цѣль. Идея безконечнаго, поэтому, не есть какое-либо составительное (konstituirende) начало познанія, но направительное (regulative) начало познанія. Она даетъ не понятія, образующія составъ какого-либо познанія предметовъ, но только правило или направленіе, которымъ мы должны руководствоваться въ нашемъ познаніи.

Такое значеніе имѣетъ каждая изъ трехъ основныхъ идей нашего ума (Бога, міра, души) въ своемъ кругу познаваемаго. Въ частности, идея Божества или идея безусловнаго цѣлаго (существа всереальнаго) есть не что иное, какъ выраженіе того правила разума, по которому онъ заставляетъ насъ, не ограничиваясь случайностію и частностію представляющихся намъ явленій, искать общаго единства, гармоническої полноты и цѣлости въ ихъ познаніи. Въ этомъ отношеніи идею безусловнаго цѣлаго Кантъ называетъ идеаломъ чистаго разума. Но идеалъ не есть дѣйствительность, а только типъ, необходимая норма и правило, по которому мы должны располагать дѣятельностъ нашего ума; такимъ правиломъ субъективнаго познанія и служитъ для насъ идея всецѣлаго, всесовершеннаго единаго бытія.

Такое воззрѣніе на значеніе идеи абсолютнаго, по мнѣнію Канта, не къ тому ведетъ, чтобы отвергнуть истину бытія сверхчувственнаго, въ частности, бытія Божества. Напротивъ, это—истина несомнѣнная, хотя основаніе ея не тамъ, гдѣ думаютъ искать его; оно—не въ теоретическомъ, а въ практическомъ разумѣ. Результатъ критики содержанія нашего разума только тотъ, что идеи по самому существу своему имѣютъ не предметное, но лишь субъективное и формальное значеніе. Соотвѣтствуютъ-ли имъ дѣйствительные предметы, мы не знаемъ и знать не можемъ; мы одинаково не имѣемъ права сказать ни того, что эти идеи выражаютъ реальные, имъ соотвѣтствующіе объекты, ни того, что такихъ объектовъ нѣтъ. Если же мы пріискиваемъ къ идеямъ реальные предметы, олицетворяемъ (гипостазируемъ) ихъ, такъ сказать, прилагая ихъ не къ явленіямъ только, а къ предметамъ самимъ по себѣ, то это не болѣе, какъ иллюзія нашего ума. Такая иллюзія, впрочемъ, очень естественна, потому самому, что идеи суть *необходимыя* условія нашего познанія, а такъ какъ, кромѣ этого познанія, мы не имѣемъ никакого другаго и міръ познаваемый нами должны считать объективнымъ, какъ единственно намъ доступный, то въ обыкновенномъ мышленіи мы считаемъ объективными и идеи, точно также какъ говоримъ напр. о пространствѣ и времени, о сущности, качествѣ, количествѣ и пр., какъ о чемъ-то дѣйствительно сущемъ. Но, если такая иллюзія, дозволительная въ

обыкновенной рѣчи и въ обыкновенномъ представленіи дѣлается началомъ научнаго познанія, то она неизбѣжно влечетъ къ непримиримымъ противорѣчіямъ.

Подвергая критикѣ ученіе Канта объ идеяхъ, мы не станемъ останавливаться ни на его неправильной классификаціи познавательныхъ способностей, ни на его, хотя остроумномъ, но очевидно искусственномъ и натянутомъ выводѣ трехъ главныхъ идей изъ трехъ формъ умозаключенія *).

---

*) Кантова классификація познавательныхъ способностей такова: первая и низшая способность есть чувство (Sinnlichkeit), подъ которымъ онъ понимаетъ какъ внѣшнія, такъ и внутреннее чувство. Вторую степень занимаетъ *разсудокъ* (Verstand); онъ отличается отъ чувства ближайшимъ образомъ тѣмъ, что даетъ общія представленія, тогда какъ послѣднее только единичныя воззрѣнія; и такъ разсудокъ вообще можно назвать способностью общихъ представленій. Такъ какъ разсудокъ не самъ производитъ матерію своихъ представленій, но она дается ему чувствами, то въ приложеніи его формъ къ матеріи или въ способѣ его дѣятельности возможны только три случая: 1) дается частное и разсудокъ извлекаетъ изъ него общее, подъ которымъ стоитъ частное, напр. когда онъ изъ отдѣльныхъ представленій квадрата, трехъугольника, круга и проч., образуетъ понятіе фигуры. Такую дѣятельность познавательной силы мы называемъ разсудкомъ въ тѣснѣйшемъ значеніи этого слова; она есть источникъ категорій; 2) дается общее и изъ него мы выводимъ частное, напр. когда изъ общаго положенія: всѣ люди смертны выводимъ, что и такой-то смертенъ; эту дѣятельность познавательной силы мы называемъ разумомъ (Vernunft) и она есть способность идей. Наконецъ, 3) дается общее и частное и мы имѣемъ цѣлью подчинить послѣднее первому; это происходитъ посредствомъ способности сужденія (Urtheilskraft), которая есть источникъ рефлективныхъ понятій и вмѣстѣ эстетическихъ идей, такъ какъ въ послѣднихъ выражается подчиненіе частнаго общему и нахожденіе въ частномъ его единства съ общимъ. Изъ этой характеристики познавательныхъ способностей уже видно, что Кантовъ разумъ ничѣмъ собственно не отличается отъ разсудка и что не было никакого основанія видѣть въ немъ особую познавательную способность, параллельную способности чувственнаго представленія или воззрѣнія. Если Кантъ особенностію разума полагаетъ то, что онъ есть способность умозаключенія, тогда какъ разсудокъ есть способность сужденія, то это различіе не даетъ никакого права видѣть въ разсудкѣ и разумѣ двѣ познавательныя способности. Въ дѣйствительномъ нашемъ мышленіи между сужденіемъ и умозаключеніемъ нѣтъ той рѣзкой гран

Мы будемъ имѣть въ виду лишь его окончательный выводъ о формально-субъективномъ происхожденіи и значеніи идеи о Богѣ. Къ такому выводу, какъ мы видѣли, онъ идетъ двумя путями, — отрицательнымъ и положительнымъ, — указаніемъ на несостоятельность доказательствъ въ пользу объективной истины идеи о Богѣ и на свойства нашего познанія.

Что касается до Кантовой критики доказательствъ бытія Божія, то, не входя здѣсь въ обсужденіе этого предмета, требующаго спеціальнаго изслѣдованія, замѣтимъ, что эта критика, по самому существу своему, не можетъ быть надежною почвою для вывода заключенія о происхожденіи и значеніи идеи о Богѣ. Каждая критика въ свою очередь можетъ быть подвергнута новой критикѣ и оказаться несостоятельною; съ другой стороны, неудовлетворительность извѣстныхъ доказательствъ нисколько не говоритъ еще, чтобы недостатки ихъ не могли быть исправлены и чтобы не были возможны доказательства болѣе удовлетворительныя. Но сдѣлаемъ здѣсь уступку Канту; положимъ, что не только наличныя, но и возможныя доказательства бытія Божія не могутъ быть удовлетворительными. Слѣдуетъ-ли отсюда, чтобы самый предметъ, бытіе котораго не можетъ научнымъ образомъ быть выведено изъ понятій разсудка, не имѣлъ для знанія никакой

которую проводитъ Кантъ; эти формы постоянно переходятъ одна въ другую. Умозаключеніе, конечно, предполагаетъ сужденія, въ формѣ посылокъ, изъ которыхъ дѣлается выводъ; но, съ другой стороны, и до сужденій (въ различіи отъ простыхъ положеній, напр. солнце свѣтитъ, теперь день) мы доходимъ путемъ предшествующихъ умозаключеній дедуктивныхъ и индуктивныхъ. Вообще всѣ логическія формы разсудка: понятіе, сужденіе и умозаключеніе, существенно связаны между собою, постоянно переходятъ одна въ другую и составляютъ функціи одной познавательной способности, — разсудка. Что касается до вывода трехъ основныхъ идей изъ трехъ формъ умозаключенія, то даже почитатели Кантовой философіи (напр. Ланге) признаютъ его крайне неудачнымъ, еще болѣе неудачнымъ, чѣмъ его выводъ категорій изъ формъ сужденія. Въ послѣднемъ случаѣ онъ имѣлъ передъ собою хотя формы сужденія обыкновенной логики, но въ выводѣ идей трудно даже отыскать какой-либо достаточный поводъ къ такому искусственному построенію. Но, признавая несостоятельнымъ выводъ идей у Канта, Ланге, тѣмъ не менѣе, соглашается съ тѣмъ значеніемъ, какое придаетъ имъ Кантъ въ дѣлѣ нашего познанія и въ указаніи этого значенія видитъ одну изъ величайшихъ его заслугъ (Geschichte d. Materialismus. 1874. B. 11. p. 52. 53).

достовѣрности и чтобы идея, обозначающая этотъ предметъ, имѣла только субъективное знаніе? Самъ Кантъ какъ-бы сознаетъ, что въ его заключеніи больше, чѣмъ дано въ посылкахъ, когда говоритъ, что его критика не ведетъ къ отрицанію реальности предметовъ, обозначаемыхъ идеями, что очень возможно, что идеямъ соотвѣтствуютъ дѣйствительные предметы, но только это намъ неизвѣстно, потому что этого доказать нельзя, точно также какъ нельзя доказать и мнѣнія противоположнаго, т. е. что идеямъ ничего въ дѣйствительности не соотвѣтствуетъ. Но послѣ такого признанія онъ уже не имѣетъ права утверждать, что идеи имѣютъ *только* формальное или регулятивное значеніе, и такимъ образомъ останавливаться на одной изъ равно неопредѣленныхъ и неизвѣстныхъ для него возможностей. Если идеи съ одинаковымъ правомъ могутъ быть и субъективными и объективными, то на какомъ основаніи онъ склоняетъ вѣсы своей критики на одну только сторону и придаетъ имъ только субъективное значеніе? Послѣдовательный выводъ здѣсь можетъ быть только тотъ, что раціональнымъ способомъ доказать реальность идей нельзя и что, поэтому, нужно искать какого-либо другаго пути къ опредѣленію ихъ настоящаго значенія.

Но эта невозможность раціональнымъ путемъ доказать предметность идей сама по себѣ не можетъ нисколько колебать ихъ истины; невозможность изъ чистыхъ понятій разсудка, путемъ силлогизма, доказать *бытіе* какого либо предмета, нисколько не подрываетъ нашей увѣренности въ бытіи его. Для насъ завѣреніе въ существованіи предмета, какъ простомъ существованіи только, получается не изъ логическихъ доказательствъ, но изъ другихъ источниковъ познанія. Можемъ-ли мы, напримѣръ, изъ чистыхъ понятій разсудка доказать бытіе внѣшнихъ предметовъ, въ частности, существованіе того или другаго конкретнаго предмета,—доказать, что этотъ предметъ, который я вижу, есть именно этотъ, а не другой? Конечно, нѣтъ, еслибы мы не имѣли передъ собою самаго предмета; въ доказательство реальности нашего ощущенія, въ истинѣ котораго мы однакоже непосредственно увѣрены, мы можемъ сказать только, что предметъ, который произвелъ на насъ впечатлѣніе, есть тотъ, а не другой потому, что мы сознаемъ его, видимъ, слышимъ тѣмъ, а не другимъ. Мы

здѣсь не доказываемъ, а только указываемъ бытіе предмета, ссылаемся на наше сознаніе, на впечатлѣніе, оставленное въ немъ предметомъ. Чѣмъ, далѣе, мы можемъ доказать бытіе нашихъ внутреннихъ состояній, доказать, напр., что я мыслю о томъ-то, желаю того или другаго, испытываю то или другое состояніе?— Опять ни чѣмъ инымъ, какъ ссылкою на наше сознаніе, на присутствіе въ душѣ самаго факта; доказать, въ логическомъ смыслѣ этого слова, путемъ вывода даннаго понятія изъ другихъ, болѣе общихъ, мы не можемъ ни бытія нашихъ психическихъ состояній, ни существованія внѣшнихъ предметовъ, несмотря на то, что для насъ нѣтъ ничего вѣрнѣе истины этого существованія. Забвеніе этого явленія, предположеніе, что для удостовѣренія бытія предметовъ нужно раціональное доказательство и попытки построенія подобныхъ положительныхъ доказательствъ — и были одною изъ причинъ крайностей идеализма и сенсуализма. И идеализмъ и сенсуализмъ были правы только чужою неправдою и не правы сами собою. Идеалистъ справедливо замѣчалъ, что бытіе внѣшнихъ предметовъ строго логически доказать нельзя, и сенсуалистъ справедливо утверждалъ, что доказать реальности міра сверхчувственнаго нельзя; но оба они были неправы, когда первый на этомъ основаніи утверждалъ, что и предметовъ матеріальнаго міра самихъ по себѣ не существуетъ, а послѣдній, когда говорилъ наоборотъ, что ничего не существуетъ, кромѣ предметовъ чувственныхъ, — словомъ, когда тотъ и другой основывали свои выводы на слабости доказательства положеній противныхъ. Всѣ эти односторонности основываются на томъ ложномъ предположеніи, что разсудочное доказательство бытія предмета есть самое сильное научное завѣреніе его существованія. Но, допуская такое мнѣніе, мы пришли-бы къ самому безвыходному скептицизму, должны-бы усумниться и въ бытіи окружающихъ насъ предметовъ и въ своемъ собственномъ существованіи, на томъ основаніи, что какъ то, такъ и другое не можетъ быть раціонально доказано. Итакъ, есть иное завѣреніе бытія предметовъ, кромѣ раціональнаго; кромѣ знанія разсудочнаго, есть знаніе непосредственное, основанное на свидѣтельствѣ нашего разумнаго сознанія; первое даетъ понятіе о предметѣ,—*знаніе* въ собственномъ смыслѣ; послѣднее даетъ самый предметъ понятія, увѣренность въ его бытіи.

Кантъ не отвергаетъ такого способа завѣренія истины бытія, когда, различая два элемента знанія — объективный и субъективный, говоритъ, что матерія мышленія происходитъ отъ объекта; поэтому и увѣренность въ существованіи предметовъ, внѣ насъ находящихся, основывается на впечатлѣніяхъ отъ нихъ, получаемыхъ при посредствѣ чувствъ. Реальность бытія предметовъ эмпирическихъ, такимъ образомъ, и у него утверждается на сознаніи дѣйствія этихъ предметовъ на насъ. Но такого рода завѣреніе въ бытіи онъ считаетъ невозможнымъ от осительно идеи Божества. Если, говоритъ онъ, познаніе безусловнаго посредствомъ идей должно имѣть реальное значеніе, то, кромѣ идеи, доставляемой умомъ, чувство должно указать соотвѣтствующій идеѣ предметъ; потому что только чувственное впечатлѣніе можетъ засвидѣтельствовать намъ о реальномъ бытіи предмета; но абсолютное не является нашему чувству и не производитъ въ насъ ощущенія или впечатлѣнія, которое свидѣтельствовало-бы о его бытіи. Но на чемъ основывается здѣсь мысль, что абсолютное, опредѣленнѣе,—Божество, не можетъ дать намъ такого ощущенія? Кантъ не представляетъ намъ никакихъ доказательствъ въ подтвержденіе своей мысли, кромѣ случайнаго замѣчанія, что абсолютное не можетъ являться чувственно, потому, что оно безусловно. Такъ, если мы будемъ имѣть въ виду только внѣшнія чувства и познанія, ими сообщаемыя. Но самъ Кантъ въ способности чувственнаго познанія различаетъ, какъ и должно, чувство внѣшнее и чувство внутреннее. Что чувства внѣшнія, представляющія намъ предметы внѣшніе, ограниченные пространствомъ и временемъ, не могутъ дать намъ „опыта“ или ощущенія безусловнаго, это справедливо. Но почему не можетъ дать намъ такого ощущенія или впечатлѣнія чувство внутреннее? Нѣтъ никакихъ основаній ограничивать его сознаніемъ нашихъ только психическихъ состояній. Въ душѣ возможно сознаніе дѣйствія сверхчувственнаго объекта, непосредственное ощущеніе его; въ послѣдствіи мы увидимъ, что это и есть дѣйствительный путь первоначальнаго возникновенія въ насъ идеи о Богѣ.

Упустивъ изъ виду возможность иного завѣренія истины идеи Божества, кромѣ раціональнаго доказательства, Кантъ естественно долженъ быть не вѣрно опредѣлить и ея значе-

ніе. Не признавая эту идею реально необходимымъ сознаніемъ или ощущеніемъ Божества, но въ то-же время не могши не признать ея, доказываемаго опытомъ, существеннаго значенія въ строѣ нашихъ познаній, онъ долженъ былъ отыскать для нея какую-нибудь субъективную необходимость для нашего знанія. Эта необходимость, какъ мы видѣли, состоитъ у него въ томъ, что она служитъ началомъ, побуждающимъ разумъ не ограничиваться даннымъ кругомъ явленій, но стремиться дальше и дальше въ безконечность и понимать міръ, какъ взаимно связанное цѣлое. Но при этомъ предположеніи Кантъ совершенно упускаетъ изъ виду двѣ существенно принадлежащія идеѣ абсолютнаго черты: представленіе объ абсолютномъ совершенствѣ и о реальномъ бытіи абсолютнаго внѣ насъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія, и Кантъ согласенъ съ этимъ, что абсолютное мы представляемъ себѣ не просто какъ начало знанія или бытія вообще, но какъ существо и притомъ всесовершенное; идея объ абсолютномъ совпадаетъ для насъ съ идеею о Богѣ. Но такое представленіе являлось-бы совершенно необъяснимымъ феноменомъ нашего сознанія, если-бы эта идея была только регулятивнымъ началомъ знанія. Если идея абсолютнаго есть только предѣлъ, начало или основаніе, полагаемое нашимъ разумомъ, чтобы не растеряться во множествѣ и разнообразіи явленій и не идти въ безконечность въ цѣпи взаимно условливающихъ себя причинъ, то нѣтъ никакой необходимости представлять себѣ это начало и основаніе чѣмъ-то абсолютно совершеннымъ. Мы-бы и представляли его въ такомъ случаѣ только началомъ, пунктомъ, отъ котораго должны идти или до котораго должны доходить наши познанія,— не болѣе. Нѣтъ ни малѣйшей субъективной необходимости для мышленія, для возможности познанія, представлять это субъективное начало знанія абсолютнымъ совершенствомъ; понятіе бытія вообще, судьбы, матеріи, атомовъ, вполнѣ могло-бы замѣнить идею Божества. Еще менѣе необходимости для мышленія представлять такое необходимое начало знанія не только всесовершеннымъ, но и существомъ, лицемъ. Подобное гипостазированіе или олицетвореніе субъективной идеи было-бы явленіемъ совершенно непонятнымъ, безсмысленнымъ. Кантъ не могъ не видѣть, что подобное олицетвореніе идеи безусловнаго цѣлаго, равно какъ и пре-

чихъ идей, есть *необходимое* дѣйствіе ума; но въ тоже время эта необходимость нисколько не требуется при регулятивномъ значеніи идей. Что-же она такое? Остается одно, къ чему и склоняется Кантъ,—признать эту необходимость олицетворенія идей необходимою иллюзіею человѣческаго ума. Но самое понятіе: необходимая, всеобщая иллюзія, не заключаетъ-ли въ себѣ противорѣчія? Признавать какія-то необходимыя иллюзіи ума, допускать самую возможность ихъ, не значитъ-ли колебать достовѣрность познанія въ самомъ основаніи его? Для насъ останется непостижимымъ странное и вмѣстѣ необходимое почему-то упорство ума—безсодержательнымъ и формальнымъ своимъ требованіямъ навязывать объекты, представлять ихъ, какъ нѣчто внѣ себя существующее и украшать ихъ всевозможными совершенствами. Еще непостижимѣе, что такое упорство является въ немъ только относительно идей. Почему именно изъ всѣхъ формально-субъективныхъ элементовъ знанія нашъ разумъ для олицетворенія избираетъ только идеи? У насъ есть субъективныя, какъ полагаетъ Кантъ, формы чувственнаго познанія, есть чистыя формы познанія разсудочнаго; почему-же нашъ разумъ не придаетъ абсолютнаго совершенства пространству и времени, не почитаетъ ихъ личными, имѣющими бытіе внѣ насъ существами, почему не олицетворяетъ категоріи возможности, дѣйствительности, качества, количества и др.? Не служитъ-ли это свидѣтельствомъ, что наши идеи выходятъ изъ ряда субъективныхъ понятій или регулятивныхъ только началъ познанія?

Далѣе, если обратимъ вниманіе на то, въ чемъ Кантъ полагаетъ регулятивное значеніе идей, то въ ученіи его объ этомъ предметѣ замѣтимъ сбивчивость и противорѣчія, которыя показываютъ несостоятельность этого ученія. Кантъ признаетъ идеи произведеніемъ высшей познавательной способности—*разума* и значеніе ихъ поставляетъ въ томъ, что онѣ препятствуютъ нашему познанію останавливаться въ извѣстныхъ границахъ, требуя, чтобы оно шло дальше и дальше, пока не дойдетъ до безусловнаго, или, что тоже, требуя, чтобы оно шло въ безконечность, такъ какъ безусловнаго въ знаніи мы достигнуть не можемъ. Но въ то-же время Кантъ замѣчаетъ, что *разсудокъ* нисколько не стѣсняется тѣмъ, что въ своемъ познаніи онъ долженъ двигаться въ безконечномъ восхожденіи

отъ частныхъ явленій къ причинамъ. Но, въ такомъ случаѣ, въ дѣятельности нашего разсудка не дано-ли уже то самое, что производится изъ дѣятельности нашего разума и его идей, именно, возможность неограниченности познанія? Если въ свойствѣ разсудка замѣчается уже возможность ни чѣмъ не ограничиваться въ изысканіи причинъ явленій, но идти дальше и дальше въ безконечность, то умъ и его идеи съ ихъ регулятивными предписаніями оказываются совершенно излишними; они повторяютъ то, что уже есть въ самой природѣ разсудка.

Замѣчая, повидимому, это противорѣчіе, Кантъ указываетъ еще на другую сторону значенія идей: тогда какъ разсудокъ можетъ удовлетворяться безконечною причинною связью, разумъ требуетъ познанія цѣлостнаго, законченнаго. Разумъ, источникъ идей, по воззрѣнію Канта, простирается на совокупность всякаго возможнаго опыта, тогда какъ разсудокъ имѣетъ дѣло съ единичнымъ. Разумъ не удовлетворяется ни какимъ рядомъ познанія до тѣхъ поръ, пока не охватитъ всю ихъ совокупность; разумъ, такимъ образомъ, систематиченъ, тогда какъ разсудокъ эмпиричнъ. Идеи души, міра, Бога суть только выраженія этого лежащаго въ нашей разумной организаціи стремленія къ единству. Но, указывая на эту сторону въ значеніи идей, Кантъ не избѣгаетъ противорѣчія собственной теоріи познанія. Предъявляемое разумомъ требованіе единства и законченности познанія противорѣчитъ не только разсудку, но и тому регулятивному значенію, какое прежде Кантъ приписалъ идеямъ ума вообще. Противорѣчитъ разсудку, потому что вноситъ въ знаніе требованіе, не согласное съ его законами; между познавательными способностями является странный антагонизмъ; тогда какъ одна способность требуетъ безконечнаго восхожденія отъ причинъ къ причинамъ, другая способность требуетъ законченности этого восхожденія, послѣдней причины. Противорѣчитъ, далѣе, тому значенію, какое приписано прежде идеямъ въ направленіи нашего познанія, ибо какимъ образомъ идея можетъ требовать, чтобы мы не останавливались ни на какомъ данномъ познаніи, но шли въ безконечность, когда въ то же время по самому существу своему она требуетъ, чтобы мы полагали первое начало ряду явленій? Не можетъ-ли представиться скорѣе, что она не

расширяетъ, а ограничиваетъ наше познаніе, полагая границу безконечному восхожденію отъ причины къ причинѣ?

Наконецъ, должно обратить вниманіе и на то, что Кантовскою теоріей идей въ сущности ни сколько не рѣшается вопросъ о происхожденіи этой идеи въ нашемъ умѣ и не устраняется необходимость искать для объясненія этого происхожденія объективной причины, лежащей внѣ нашего разума. Положимъ, идея безусловнаго на ряду съ прочими апріорными элементами нашего познанія (формами чувственнаго воззрѣнія и категоріями) составляетъ коренную принадлежность нашего разума, самую, такъ сказать, природу его. Ужели этимъ утвержденіемъ и покончень весь вопросъ о ея происхожденіи въ нашемъ умѣ, и относительно ея мы должны удовлетвориться тѣмъ же отвѣтомъ, который далъ Кантъ относительно категорій, именно, что намъ совершенно неизвѣстно и не можетъ быть извѣстно, почему природа нашего разума устроена такъ, а не иначе *)? Ужели логическій законъ основанія, требующій искать причины и объясненія каждаго даннаго факта, прекращаетъ свое дѣйствіе, встрѣчаясь съ апріорными элементами нашего познанія, каковы категоріи и идеи? Природа нашего разума съ его апріорными законами и понятіями дѣйствительно останется для насъ необъяснимою загадкою, если мы, вмѣстѣ съ Кантомъ, станемъ приписывать этимъ законамъ и понятіямъ чисто субъективное значеніе и смотрѣть на нихъ, какъ на природу *только* нашего разума, о соотвѣтствіи котораго съ дѣйствительностію мы ничего сказать не можемъ. Но какъ скоро мы выйдемъ за узкія границы кантовскаго субъективизма и признаемъ, что этимъ законамъ и формамъ должно быть нѣчто соотвѣтствующее въ реальномъ бытіи, то для насъ легко объяснится и ихъ происхожденіе и значеніе. Въ насъ существуютъ такія, а не иныя формы и апріорныя понятія потому, что такова именно соотвѣтствующая этимъ формамъ и познаваемая при помощи ихъ дѣйствительность. Съ этой точки зрѣнія получаетъ свое объясненіе и существующая въ нашемъ умѣ идея безусловнаго. Она находится въ насъ потому, что есть внѣ насъ дѣйствительно безусловное бытіе или существо и своимъ суще-

*) Kritik d. r. Vernunft. Ed. v. Kirchmann. 1877. p. 148.

ствованіемъ въ насъ она обязана этой, адекватной себѣ, производящей причинѣ. Думать иначе, т. е. признавать вмѣстѣ съ Кантомъ эту идею необъяснимою принадлежностью или выраженіемъ самой природы нашего разума, значитъ, допускать неразрѣшимое противорѣчіе въ нашей собственной природѣ. Нашъ духъ, нашъ разумъ есть бытіе ограниченное, конечное и условное; внѣ нашего разума лежащая эмпирическая дѣйствительность, по мнѣнію Канта, также представляется нами, какъ бытіе множественное, ограниченное и конечное; итакъ, ни въ насъ, ни внѣ насъ, ни во внутреннемъ, ни во внѣшнемъ опытѣ намъ не дано ничего безконечнаго и безусловнаго. А между тѣмъ въ насъ лежитъ существенно принадлежащая намъ форма безконечности и безусловности, для которой нѣтъ и не можетъ быть никакого соотвѣтствующаго содержанія. Откуда въ насъ могла явиться эта форма, и не составляетъ-ли вопіющаго противорѣчія разуму самое существованіе ея? Если Кантъ смотритъ на нее, не какъ на форму какого-либо дѣйствительнаго объекта, но только какъ на простое *стремленіе* разума къ окончательному завершенію своихъ познаній, то это ни мало не помогаетъ дѣлу и не уничтожаетъ противорѣчія. Опять раждается вопросъ: откуда можетъ возникнуть самое это стремленіе, основанія къ которому не дано ни въ природѣ нашего духа, ни во внѣ его лежащей дѣйствительности? И какой смыслъ этого стремленія къ чему-то, и несуществующему реально, и на самомъ дѣлѣ вовсе ненужному и для самаго нашего познанія? Ибо, что идея безусловнаго собственно не нужна для нашего познанія, это долженъ признать и Кантъ, какъ скоро утверждаетъ, что нашъ разсудокъ не стѣсняется тѣмъ, что въ своемъ познаніи долженъ постоянно восходить отъ данныхъ явленій и дѣйствій къ ихъ причинамъ и что, напротивъ, самая возможность достигнуть въ этомъ восхожденіи до какого-либо предѣла ограничила-бы его познавательную дѣятельность. Отсюда видно, что идея безусловнаго, если считать ее только субъективнымъ принципомъ нашего познанія, составляла-бы совершенно излишній и необъяснимый элементъ въ немъ *).

*) Эту, такъ сказать, безполезность идей въ дѣлѣ нашего познанія со всею рѣзкостію и ясностію выставляетъ на видъ Кантъ въ своихъ Prolegomena.

Такимъ образомъ, если на идею о Богѣ мы даже станемъ смотрѣть съ точки зрѣнія Канта, какъ на одинъ изъ формальныхъ элементовъ нашего познанія, то и въ такомъ случаѣ для объясненія ея существованія въ нашемъ духѣ необходимо должны предположить воздѣйствіе на нашъ духъ соотвѣтствующаго ей реальнаго объекта.

III.

Ближайшій результатъ, къ которому привела насъ критика Кантовой теоріи идей, состоитъ въ томъ, что идея о Богѣ (равно какъ и прочія идеи), не будучи абстрактнымъ понятіемъ нашего разсудка, не можетъ быть также и формальнымъ только или регулятивнымъ началомъ, а priori принадлежащимъ нашему разуму. Самое существованіе этой идеи въ нашемъ духѣ предполагаетъ дѣйствіе на насъ реальнаго, внѣ насъ находящагося, объекта этой идеи, а съ нашей стороны воспріятіе этого дѣйствія, тотъ „опытъ“, котораго требовалъ Кантъ для удостовѣренія объективнаго характера этой идеи, но котораго онъ не допускалъ, благодаря своему, чисто субъективному, воззрѣнію на наше познаніе. Но такъ какъ этотъ опытъ, очевидно, не можетъ быть чувственнымъ внѣшнимъ опытомъ, который даетъ намъ знать только о предметахъ эмпирическихъ; то мы, если идея о Богѣ можетъ возникнуть

„Замѣчательно“, говоритъ онъ здѣсь, „что идеи разума, не такъ какъ категоріи, не приносятъ намъ ни малѣйшей пользы въ дѣлѣ употребленія разсудка по отношенію къ опыту. Въ этомъ отношеніи безъ нихъ можно совершенно обойтись, даже можно сказать, что началамъ раціональнаго познанія природы онѣ составляютъ противорѣчіе и препятствіе, хотя для другихъ цѣлей, которыя еще нужно опредѣлить, онѣ могутъ быть и необходимы“. Относительно идеи о Богѣ въ частности, онъ замѣчаетъ: „слѣдуя правильному началу философіи природы, мы должны удержаться отъ всякаго объясненія строя природы, которое было-бы извлекаемо изъ воли высочайшаго Существа, такъ какъ это будетъ уже не философія природы, а признаніе, что мы покончили съ нею“. Proleg El. v. Kirchmann. 1876, § 41. При такомъ мнѣніи о гносеологическомъ значеніи идеи о Богѣ, нельзя не видѣть противорѣчія съ тѣмъ, что говорится въ Критикѣ чистаго разума о необходимости идей для расширенія и восполненія нашего познанія.

въ насъ не иначе, какъ путемъ опыта или усвоенія впечатлѣній сверхчувственнаго, необходимо должны предположить въ нашемъ духѣ особую способность къ воспріятію сверхчувственнаго.

Но этимъ общимъ выводомъ, на который даютъ намъ право наши предшествующія изслѣдованія, далеко не рѣшается еще вопросъ о дѣйствительномъ происхожденіи въ насъ идеи о Богѣ. Возникаетъ дальнѣйшій вопросъ: какимъ образомъ понимать реальное дѣйствованіе сверхчувственнаго на нашъ духъ? Есть-ли оно непосредственное и прямое дѣйствіе, или средою, такъ сказать, для него и посредствомъ служатъ какія-либо явленія окружающей насъ дѣйствительности, въ которыхъ отражается сверхчувственное? Какимъ образомъ понимать, далѣе, самую способность воспріятія сверхчувственнаго? Есть-ли это совершенно особая способность въ нашемъ духѣ, или только особенное состояніе и направленіе тѣхъ-же способностей, при помощи которыхъ мы усвояемъ и впечатлѣнія міра внѣшняго? На эти вопросы въ философіи мы встрѣчаемъ разнообразные отвѣты въ различныхъ теоріяхъ происхожденія идеи о Богѣ. Сообразно характеру самихъ выставленныхъ нами вопросовъ, мы раздѣлимъ ихъ на двѣ главныя группы: теоріи, признающія посредственное дѣйствіе Божества на нашъ духъ и теоріи болѣе или менѣе непосредственнаго дѣйствія.

А.

1. Ближайшею на первый взглядъ посредствующею средою дѣйствія Божества на нашъ духъ представляется намъ внѣшняя природа и та способность, при помощи которой мы получаемъ познаніе о ней, — способность эмпирическаго познанія. Не можетъ-ли идея о Богѣ возникнуть въ насъ этимъ путемъ, какъ дѣйствіе на насъ сверхчувственнаго чрезъ природу и органъ познанія ея,—внѣшнія чувства? Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ принадлежитъ извѣстному лингвисту и изслѣдователю древнѣйшихъ религіозныхъ вѣрованій—Максу Мюллеру *).

*) Теорія М. Мюллера изложена нами по его сочиненію: Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion. 2 Aufl. 1881.

Что происхожденіе въ насъ идеи о Богѣ необходимо предполагаетъ, съ одной стороны, дѣйствіе на нашъ духъ реальнаго объекта этой идеи, съ другой—особую способность воспріятія этого дѣйствія, съ этимъ совершенно согласенъ М. Мюллеръ. Сводя всѣ разнообразныя представленія и понятія о Богѣ къ одному коренному и первоначальному, которое называетъ понятіемъ Безконечнаго, онъ признаетъ, что это Безконечное не есть ни логическое понятіе, получаемое путемъ умозаключенія отъ конечнаго къ Безконечному, ни понятіе отрицательное, образуемое путемъ прибавленія отрицательной частицы къ слову, выражающему понятіе положительное. Это безконечное есть, какъ онъ выражается „положительная реальность". Для познанія этой реальности необходима особая способность. „Въ человѣкѣ", говоритъ онъ, „есть особая способность (Anlage), благодаря которой онъ можетъ познавать Безконечное подъ самыми различными именами и подъ измѣнчивыми формами, способность, которая существуетъ не только независимо отъ чувствъ (Sinn) и разсудка (Verstand), но, по своей природѣ, кажется, состоитъ въ самой рѣзкой противоположности къ тому и другому" *).

*) Этимъ признаніемъ особой способности въ одномъ изъ болѣе раннихъ своихъ сочиненій (Einleitung in die Religionswissenschaft, p. 15) въ послѣдствіи былъ „не совсѣмъ доволенъ" М. Мюллеръ, но тѣмъ не менѣе онъ признаетъ, что въ немъ „есть зерно истины". (Vorles. p. 25 26). Что и въ послѣдующее время его взглядъ на этотъ предметъ въ существенномъ мало измѣнился, можно видѣть изъ слѣдующихъ его словъ. „Конечно", отвѣчаетъ онъ на обвиненіе его теоріи въ нѣкоторомъ мистицизмѣ, „на ряду съ двумя функціями сознанія, которыя мы называемъ чувственностію и разсудкомъ, я признаю еще третью, которая служитъ къ познанію безконечнаго и которая, по моему мнѣнію, одна только и заслуживаетъ названіе вѣры (Glauben). Но мнѣ кажется, что лучше честно и откровенно признать фактъ, чѣмъ обманывать себя и другихъ туманными выраженіями... Никто не станетъ отрицать, что религія или религіозная вѣра имѣетъ дѣло съ такими предметами, которыхъ нельзя ни воспринять внѣшними чувствами, ни понять разсудкомъ. Итакъ если мы признаемъ для объясненія способности познавать безконечное третью функцію сознанія, то въ этомъ нѣтъ ничего таинственнаго, напротивъ, это есть только открытое признаніе подлиннаго факта"... Ибо „едва-ли можно спорить противъ того, что чувство и разсудокъ въ обыкновенномъ смыслѣ слова недостаточны, чтобы объяснить фактъ религіи". Взятая сама по себѣ, эта третья функція сознанія нисколько не таинственнѣе двухъ остальныхъ функцій,—чувственнаго воспріятія и разсудка, въ которыхъ также много таинственнаго и непонятнаго (Vorles. p. 30. 31).

Съ этими положеніями М. Мюллера вполнѣ можно было-бы согласиться и сказать, что онъ стоитъ на вѣрной дорогѣ къ объясненію происхожденія идеи о Богѣ, если бы нѣсколько не смущало насъ и не казалось подозрительнымъ и двусмысленнымъ его понятіе о безконечномъ, въ которомъ оно думаетъ видѣть зерно всѣхъ дальнѣйшихъ религіозныхъ понятій. Дѣйствительно, на самомъ дѣлѣ скоро оказывается, что его „безконечное“ далеко не то, что мы разумѣемъ подъ этимъ словомъ, когда считаемъ его однимъ изъ существенныхъ предикатовъ Божества; а вмѣстѣ съ этимъ и вся теорія Мюллера получаетъ неожиданный сенсуалистическій оттѣнокъ. Дѣло въ томъ, что Безконечное онъ понимаетъ какъ внѣшнее, чувственное, лишенное всякаго характера духовности, безконечное; а такъ какъ чувственное можетъ быть и познаваемо посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, то оказывается, что и познавать его мы можемъ путемъ внѣшняго опыта и его особая способность религіознаго познанія оказывается не у дѣлъ.

Безконечное, по мнѣнію М. Мюллера, есть реальность, въ существованіи которой непреложно убѣждаютъ насъ внѣшнія чувства. Въ природѣ, какъ показываетъ опытъ, на ряду и вмѣстѣ съ конечнымъ, существуетъ и безконечно великое и безконечно малое. Такъ, прежде всего, „что касается до простаго отдаленія, то и самый позитивнѣйшій изъ позитивистовъ не можетъ отрицать, что глазъ, при помощи того-же самаго акта, посредствомъ котораго онъ обнимаетъ конечное, вмѣстѣ ощущаетъ и безконечное. Чѣмъ далѣе простирается нашъ взоръ, тѣмъ шире становится горизонтъ; но горизонтъ не знаетъ никакихъ границъ. Итакъ, безконечное содержится уже въ самомъ раннемъ обнаруженіи нашего чувственнаго воспріятія“... „Дикарь, задолго прежде чѣмъ узнаетъ о томъ, воспринимаетъ уже безконечное и это есть тоже самое, еще не сознанное, т. е. не названное безконечное, которое позже проявится въ тысячѣ различныхъ формъ... Представимъ себѣ человѣка, живущаго на горной высотѣ или среди необозримой пустыни, или на уединенномъ коралловомъ островѣ, со всѣхъ сторонъ окруженномъ безграничною гладью моря, представимъ, что надъ головою его простирается бездонная синева небесъ, и мы поймемъ, какъ изъ образовъ, которые наполняютъ его сознаніе, возникаетъ понятіе безконечнаго даже прежде, чѣмъ

конечнаго, потому что безконечное образуетъ вездѣприсущій задній фонъ, на которомъ тускло рисуются образы его земнаго бытія"... „Это предчувствіе, это медленно пробуждающееся чувство безконечнаго проходитъ затѣмъ многія фазы развитія и получаетъ различныя названія; его можно указать и въ томъ изумленіи, съ какимъ Полинезійскій морякъ смотритъ на небо, и въ томъ веселомъ ликованіи, съ которымъ Арійскій пастухъ привѣтствуетъ блескъ зари, и въ той молчаливой сосредоточенности, съ какою уединенный путникъ въ пустынѣ смотритъ на послѣдніе лучи заходящаго солнца и уносится мыслію въ другое отечество"... „Во всѣхъ этихъ чувствахъ и предчувствіяхъ звучитъ таже струна въ тысячѣ различныхъ звуковъ и тоновъ. Въ послѣдствіи мы увидимъ, какъ и почему того-же самаго безконечнаго человѣкъ искалъ въ горахъ, деревьяхъ, источникахъ, въ молніи и бурѣ, въ солнцѣ и мѣсяцѣ; какъ онъ избиралъ одно имя за другимъ, чтобы понять это безконечное, — какъ и почему онъ сталъ называть его гремящимъ, свѣтодавцемъ, молніеноснымъ, подателемъ дождя, пищи, жизни; какъ, затѣмъ, сталъ говорить о немъ, какъ о творцѣ, промыслителѣ, правителѣ, отцѣ или царѣ, Господѣ и Богѣ боговъ, причинѣ причинъ, какъ о вѣчномъ непостижимомъ". Но первое зерно всѣхъ этихъ понятій заключается въ чувствѣ, какое производитъ въ насъ ощущеніе безконечнаго въ природѣ. Природа, такимъ образомъ, была и есть, какъ говоритъ М. Мюллеръ, „единственный царскій путь, который ведетъ насъ отъ конечнаго къ безконечному, отъ естественнаго къ сверхъестественному, отъ природы къ Богу природы" *).

Вотъ основная идея теоріи происхожденія религіи М. Мюллера, — теоріи, какъ мы сказали, положившей въ свою основу вѣрныя начала, но въ результатѣ пришедшей къ полнѣйшему сенсуализму. Едва-ли мы ошибемся, если коренную причину такого страннаго явленія будемъ видѣть въ отожествленіи имъ понятія о Богѣ съ понятіемъ о безконечномъ. Среди разнообразія религіозныхъ понятій М. Мюллеръ, какъ философъ, справедливо долженъ былъ отыскать самое общее, основное и вмѣстѣ самое первоначальное, которое составляло сущность

*) Vorlesungen. p. 41. 42. 49. 53. 54. 257.

и зерно всѣхъ религіозныхъ представленій и котораго эти представленія были-бы лишь дальнѣйшими модификаціями. Но такимъ основнымъ понятіемъ никоимъ образомъ не можетъ быть понятіе о безконечномъ. Что признакъ безконечности есть существенно входящій въ развитое, болѣе или менѣе раціональное, понятіе о Богѣ, это, конечно, несомнѣнно. Но совершенно невѣрна мысль, что этотъ признакъ былъ такимъ признакомъ, который прежде всего выступилъ въ религіозномъ сознаніи человѣчества; еще болѣе невѣрна мысль, будто этотъ признакъ есть принципіальный въ идеѣ о Богѣ, изъ котораго мало по-малу должны развиться всѣ другіе признаки, входящіе въ составъ этой идеи.

Что касается до первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованій всѣхъ народовъ, то, вопреки М. Мюллеру, можно рѣшительно сказать, что первоначальное религіозное сознаніе ничего не знаетъ о безконечности божества. Всѣ боги, не только дикихъ, но и болѣе культурныхъ языческихъ народовъ, суть очень конечныя, ограниченныя пространствомъ и временемъ, хотя и сверхчувственныя существа (боги раждаются одинъ отъ другаго, имѣютъ начало, антропоморфическій или зооморфическій видъ и пр.). Нужна долговременная работа мысли и религіознаго сознанія, чтобы убѣдиться, что божество есть существо дѣйствительно безконечное, что Зевсъ напр. есть не просто Зевсъ громовержецъ, сидящій на Олимпѣ среди другихъ боговъ, но, какъ выражается извѣстный орфическій гимнъ,— начало, средина и конецъ всего, безконечная жизнь, разлитая въ безконечномъ универсѣ. Дѣйствительно, еслибы идея безконечнаго была первоначальною и основною религіозною идеею, то мы вправѣ были-бы ожидать, что, съ одной стороны, первоначальныя божества народовъ будутъ представляемы по аналогіи съ тѣми явленіями, въ которыхъ съ наибольшею ясностію выступаетъ предъ взоромъ человѣка безконечное въ природѣ, съ другой, что отзвукъ этой идеи сохранится въ древнѣйшихъ наименованіяхъ божества. Но ни того, ни другого нѣтъ на самомъ дѣлѣ. Ни бездонная синева небесъ, ни безбрежный океанъ, ни стелющійся вдаль воздухъ, ни самая земля, границъ которой не видалъ человѣкъ, не были предметомъ древнѣйшаго религіознаго культа, какое глубокое чувство ни возбуждали-бы эти „безконечные“ предметы въ человѣкѣ. Дѣй-

ствительными объектами культа служили очень конечные предметы или такія-же воображаемыя, миѳическія существа. Правда, при дальнѣйшемъ развитіи религіознаго сознанія мы встрѣчаемъ олицетвореніе и обоготвореніе такъ называемыхъ безконечныхъ предметовъ; такъ въ числѣ главныхъ боговъ Египта выступаютъ Кнефъ, Нейтъ, Паштъ и Севехъ, служащіе олицетвореніемъ духа, матеріи, пространства и времени; небо Китайцевъ и свѣтъ Зороастра напоминаютъ также чувственно безконечное. Но эти и подобныя олицетворенія принадлежатъ далеко не первоначальнымъ временамъ, и составляютъ плодъ извѣстной религіозной рефлексіи, неудовлетворенной конечными, конкретными божествами и стремящейся къ обобщенію и объединенію древнѣйшихъ натуральныхъ боговъ. Всѣ эти религіозныя представленія принадлежатъ сравнительно позднѣйшему времени, когда дѣйствительно болѣе и болѣе начинала выступать и проясняться въ сознаніи, на ряду съ другими совершенствами абсолютнаго начала бытія, и идея его безконечности, и когда человѣкъ, соотвѣтственно той ступени религіознаго сознанія, на которой стоялъ, искалъ для нея адекватнаго выраженія въ образахъ чувственной безконечности. Съ дальнѣйшимъ развитіемъ религіознаго сознанія онъ мало по-малу отбрасывалъ эти чувственныя оболочки, пока въ философскомъ мышленіи, съ одной, и въ совершеннѣйшей, христіанской религіи, съ другой стороны, онъ не сбросилъ окончательно эти чувственныя формы, чтобы перейти къ понятію истинно безконечнаго.

Къ тому-же самому результату приводитъ насъ и филологическій анализъ словъ, въ которыхъ древніе и новые народы выражали свое понятіе о Богѣ и которыя, по глубокой, доисторической древности языковъ, не безъ основанія считаются лучшимъ ключемъ для разъясненія первоначальныхъ религіозныхъ понятій. Изслѣдованія филологовъ показываютъ, что въ этихъ отъ глубочайшей древности идущихъ наименованіяхъ божества нѣтъ ни малѣйшаго указанія на безконечность. Дѣйствительно, разсматривая всѣ почти существующія у разныхъ народовъ названія божества *), мы находимъ, что они боль-

*) Эти названія собраны въ статьѣ г. Шерцля, „Начало религій и слѣды монотеизма въ язычествѣ“. „Прав. Обозр.“ за 1884 г., январь, стр. 481—484.

шею частію указываютъ или на совершенства существа, почитаемаго божествомъ или на его силу и величіе, или на его первоначальность *); самая меньшая часть ихъ происходитъ отъ конкретныхъ предметовъ и явленій природы, служившихъ предметомъ первоначальнаго культа (напр. огонь, громъ, буря, утренняя заря, податель солнечнаго свѣта); но нѣтъ ни одного изъ нихъ, въ которое входило-бы понятіе безконечности. Тоже самое замѣчается и въ частности, въ индо-европейскихъ языкахъ, спеціальнымъ изслѣдованіемъ которыхъ занимается М. Мюллеръ. Древнѣйшее названіе божества въ нихъ образовано отъ корня *div*, блестѣть Сюда относятся: санскритское *deva*, латинское deus и Iupiter (изъ Diu-piter, т. е. отецъ неба), греческое Zevs, англосаксонское tiu и др. Славянское слово *Богъ* происходитъ отъ корня *bhad*, котораго основное значеніе: „надѣлять, давать“, и означаетъ: податель, повелитель, покровитель. Германское Gott выражаетъ понятіе существа „самосозданнаго“, или, по толкованію другихъ, „имѣющаго свой собственный законъ“. Замѣчательно, что и самъ Мюллеръ, поставившій своею задачею показать, какъ люди пришли къ предикату: *Богъ*, какъ общему обозначенію сущности всѣхъ частныхъ божествъ, приводитъ въ качествѣ такихъ предикатовъ слова: „отецъ живой, дѣятельный, неизмѣнный, безсмертный, свѣтлый“,—слова, въ которыхъ идеи безконечнаго совершенно не видать. Правда, упоминается въ Ведахъ богиня *Aditi* (безконечная, безграничная), но, во-первыхъ, это имя очень поздняго происхожденія, и во-вторыхъ, оно не сдѣлалось нарицательнымъ именемъ для божествъ; между тѣмъ какъ напр. слово *devas*—свѣтлые, небесные и слово *asuras*—живые, утвердились въ качествѣ употребительнѣйшихъ наименованій для божествъ **).

*) Таковы напр. названія: „дивный“, „милостивый“, „великій“, „великое существо“, „владыка земли“, „царь неба“, „духъ неба“, „первый“, „старецъ на верху или на небѣ“, „старѣйшій дѣдъ“ и т. п.

**) E. V. Schmidt. Die Philosophie d. Mythologie und M. Müller. 1880. p. 45. М. Мюллеръ, конечно, и самъ не могъ не замѣтить этого отсутствія идеи безконечности въ древнѣйшихъ наименованіяхъ божества. Но онъ объясняетъ это тѣмъ, что первоначальный языкъ былъ, такъ сказать, немощенъ, чтобы выразить столь трудную идею, какова идея безконечности. Замѣчаніе поверхностное. Если это была идея трудная, то она не могла быть и первоначальною религіозною идеею; она точно также не могла возникнуть въ сознаніи

Не будучи первоначальнымъ элементомъ религіознаго сознанія, понятіе безконечнаго не можетъ быть, какъ мы сказали, и элементомъ основнымъ, то есть, такимъ, изъ котораго логически и психологически можетъ быть выведено все дальнѣйшее содержаніе идеи о Богѣ, въ многоразличіи ея историческихъ формъ. Мы видѣли, что кореннымъ и основнымъ религіознымъ понятіемъ служитъ мысль о существѣ всесовершенномъ; эта мысль составляетъ зерно, изъ котораго развились всѣ прочія религіозныя вѣрованія и изъ котораго всѣ они удобно объясняются, какъ различные фазисы сначала представленія, а затѣмъ понятія объ абсолютно совершенномъ началѣ бытія. Но такимъ зерномъ никакъ не можетъ быть пустая и безсодержательная сама по себѣ идея безконечнаго, тѣмъ болѣе въ той формѣ, въ какой понимаетъ ее М. Мюллеръ,—какъ представленіе чувственнаго безконечнаго. Въ ней не дано ни понятія о совершенствѣ, ни понятія о существѣ. Правда, взглядъ на чувственное безконечное, на безбрежное напр. море, на безграничную пустыню, на небесный сводъ, можетъ пробудить въ насъ чувство высокаго, грандіознаго, — чувство подавляющаго величія природы. Но въ этомъ чувствѣ самомъ по себѣ нѣтъ еще ничего, что давало-бы понятіе о качественномъ совершенствѣ этихъ явленій и что могло-бы служить зерномъ къ выработкѣ понятія о совершенствѣ абсолютномъ. При томъ-же, это чувство, какъ показываетъ опытъ, можетъ быть возбуждено только въ человѣкѣ сравнительно развитомъ; своимъ возникновеніемъ оно обязано болѣе или менѣе ясно сознаваемой идеѣ безконечнаго, символическій образъ которой человѣкъ находитъ въ упомянутыхъ явленіяхъ природы. Дикарь и человѣкъ простой вовсе не поражаются эмпирическою безконечностію, какъ таковою и ни какими фактами нельзя доказать, чтобъ на безбрежное море, на берегу котораго онъ живетъ, онъ смотрѣлъ иначе, какъ на

первобытнаго человѣка, какъ напр. абстрактныя идеи: безусловнаго, самосущаго, всереальнаго существа Если-же она была въ сознаніи, то должна-бы найти и соотвѣтственное себѣ выраженіе, такъ какъ, по теоріи Мюллера, понятіе или представленіе не можетъ быть безъ слова, его выражающаго; у него понятіе и слово,--одно и тоже; не было слова, небыло и идеи. Притомъ,что труднаго заключалось въ томъ, чтобы найти слово для наименованія качествъ безконечности моря, пустыни, небеснаго свода и пр.

самое обыденное и естественное явленіе. Его умъ скорѣе поражался необычайными конкретными предметами и явленіями природы, за которыми слѣдовали явленія, въ которыхъ дѣйствительно выражалась живая сила и вліяніе природы на его жизнь; таково напр. солнце, оплодотворяющая его страну рѣка (напр. Гангъ, Нилъ въ Египтѣ), возраждающая къ жизни природу весна, правильное теченіе звѣздъ и пр. Въ этихъ и подобныхъ явленіяхъ, а не въ монотонномъ эмпирическомъ безконечномъ человѣкъ былъ склоненъ видѣть выраженіе идеи того совершенства и величія, которое должно служить предикатомъ высочайшаго существа.

Еще менѣе, чѣмъ понятіе объ абсолютномъ совершенствѣ, можетъ быть выведено изъ представленія о безконечномъ понятіе о *существѣ* конкретномъ и живомъ, понятіе, составляющее самую существенную принадлежность всѣхъ религій. Превращеніе чувственнаго безконечнаго въ личное божество есть совершенно невозможный и психологически необъяснимый фактъ. Для религіи существуетъ не безконечное, а безконечный. Всю трудность этого дѣла, повидимому, сознавалъ и М. Мюллеръ и поэтому для объясненія такого перехода отъ идеи безконечнаго къ идеѣ божества вводитъ въ свою теорію новую, дополнительную гипотезу,—особой способности первобытнаго человѣка къ антропоморфическому пониманію вещей и явленій природы, которую въ свою очередь объясняетъ особымъ свойствомъ первобытнаго языка. О несостоятельности этой гипотезы для объясненія происхожденія религіозной идеи мы уже имѣли случай говорить. Здѣсь ограничимся замѣчаніемъ, что, вводя эту новую и нисколько не вытекающую изъ его основнаго принципа гипотезу, онъ тѣмъ самымъ признаетъ уже недостаточность и несостоятельность этого принципа для объясненія всего содержанія религіозной идеи и различныхъ формъ ея развитія.

Дѣйствительно, всматриваясь въ идею безконечнаго, въ той особенно формѣ, въ какой она дана у М. Мюллера, мы не только не видимъ въ ней никакой, сколько нибудь благопріятной почвы для развитія религіозной идеи о Существѣ высочайшемъ, но, напротивъ, видимъ идею, которая при дальнѣйшемъ ея развитіи скорѣе можетъ привести къ совершенному отрицанію религіи. Освобожденное отъ чувственной оболочки

эмпирическое представленіе о безконечномъ прямо ведетъ къ представленію безконечности вселенной по пространству и времени, а въ вопросѣ о генесизѣ міра — къ безконечному ряду причинъ (progressus in infinitum); въ этомъ безконечномъ не найдется мѣста никакому другому безконечному и безусловному Существу, и мы придемъ къ чистому матеріализму и атеизму. Это всегда смутно чувствовало религіозное сознаніе и потому на первыхъ порахъ своего развитія, пока не достигло до истиннаго понятія о безконечномъ духовномъ существѣ, старалось по возможности даже удалять въ своемъ сознаніи понятіе о безконечномъ, представляя не только міръ, но и самихъ боговъ конкретно-ограниченными. Въ болѣе развитыхъ религіяхъ безконечное оставалось только какъ нѣкоторый темный и таинственный фонъ, на которомъ рисовались свѣтлые образы боговъ и міровыхъ явленій, и который никогда самъ не превращался въ образъ какого либо живаго и конкретнаго божества; только въ сознаніи позднѣйшихъ религіозныхъ философовъ этотъ фонъ слился съ пантеистическимъ началомъ бытія, имѣвшимъ значеніе лишь для философской мысли (Брама-Ишвара Индусовъ, Аммунъ Египтянъ, Зеруане—Акерене Персовъ и проч.), но не для живаго религіознаго культа.

Итакъ, понятіе о безконечномъ не можетъ служить первоначальнымъ источникомъ религіозной идеи, хотя оно несомнѣнно входитъ, какъ существенный элементъ, въ эту идею,— элементъ мало по-малу выступающій въ религіозномъ сознаніи при дальнѣйшемъ развитіи дѣйствительно первоначальной и коренной религіозной идеи существа всесовершеннаго; ибо *абсолютно* совершенное не иначе можетъ быть мыслимо какъ *безконечно* совершеннымъ и по бытію и по свойствамъ. Но какъ одна изъ составныхъ элементовъ идеи о Богѣ — идея безконечнаго, конечно, не можетъ образоваться въ насъ какимъ либо инымъ путемъ, отличнымъ отъ того, какимъ образуется въ насъ вообще идея о Богѣ, менѣе всего, тѣмъ эмпирическимъ путемъ, на который указываетъ М. Мюллеръ.

Мы указали коренную причину несостоятельности теоріи М. Мюллера въ его неправильномъ опредѣленіи сущности религіи, какъ понятія о безконечномъ. Что могло привести его къ такому одностороннему воззрѣнію? По нашему мнѣнію,

едва-ли не главною виною тому служитъ его чисто сенсуалистическая теорія познанія. Его основное положеніе nihil est in fide, quod non ante fuerit in sensu *) есть простой перифразъ извѣстной сенсуалистической формулы. Внѣшній міръ и пять внѣшнихъ чувствъ, — вотъ первоначальный источникъ всѣхъ нашихъ религіозныхъ понятій. Все, что считаютъ привзошедшимъ въ религію другою дверью, кромѣ внѣшнихъ чувствъ, будетъ ли то апріорное содержаніе духа или непосредственныя внутреннія созерцанія, — все это, по выраженію М. Мюллера, „мысленная контрабанда“ **). При такомъ гносеологическомъ воззрѣніи естественно было ожидать, что, отыскивая въ числѣ предикатовъ, которыми религіозное сознаніе опредѣляло божество, коренной и основной, онъ остановилъ свой выборъ именно на такомъ предикатѣ, который всего удобнѣе подходилъ-бы къ его теоріи познанія, всего болѣе напоминалъ чувственныя свойства вещей, ибо только чувственное можетъ быть познаваемо при помощи чувствъ. Для такой цѣли наиболѣе удобнымъ и показался ему предикатъ безконечности, такъ какъ въ чувственномъ бытіи онъ могъ найти, если и не безконечное, то нѣчто подходящее къ нему и напоминающее его. Вотъ, кажется, истинный психологическій генесизъ его теоріи происхожденія религіозной идеи.

Говорить о несостоятельности сенсуалистической теоріи познанія, раздѣляемой М. Мюллеромъ, въ настоящемъ случаѣ нѣтъ нужды ***). Ограничимся замѣчаніемъ, что между чувственнымъ безконечнымъ (или какъ осторожно выражается онъ: „еще не конечнымъ“) ****) и истинно-безконечнымъ религіи и философіи, есть существенное различіе. Самъ М. Мюллеръ хорошо сознаетъ это различіе, когда прямо утверждаетъ, что религіозная идея безконечнаго имѣетъ положительный характеръ, не есть простое отрицательное понятіе, образовавшееся чрезъ приложеніе частицы *не* къ выраженію: *конечный*. Но его эмпирическое безконечное не есть-ли именно такое отри-

*) Vorlesungen. p. 250.

**) Vorlesungen. p. 252, 253.

***) Объ этой теоріи, въ частности о невозможности вывести понятіе безконечности путемъ опыта, мы говорили въ нашемъ анализѣ раціональнаго познанія

****) „Nochnicht—Endliche.“ Vorles. 42 и др.

цательное понятіе, представленіе о томъ, что данный на опытѣ предметъ еще не имѣетъ конца для нашего зрѣнія? Но отъ такого безконечнаго, или, точнѣе, неопредѣленнаго, не можетъ быть перехода къ подлинно безконечному; неопредѣленное есть продолженное конечное; безконечное есть противоположность конечнаго; о такомъ безконечномъ не можетъ дать понятія конечное *).

Укажемъ еще на одно странное противорѣчіе въ гносеологической теоріи М. Мюллера. Единственнымъ источникомъ познанія о бытіи реальномъ онъ считаетъ внѣшній опытъ. Но въ тоже время, какъ мы видѣли, онъ допускаетъ особую духовную способность, благодаря которой мы можемъ познавать безконечное, — способность, независимую отъ чувства и отъ разсудка, даже противоположную тому и другому. Но для чего нужна эта способность, и въ чемъ состоитъ ея задача, если безконечное мы можемъ познавать при помощи чувствъ, даже болѣе, если мы не можемъ познавать ничего реальнаго иначе, какъ путемъ внѣшняго опыта? Если задачу этой способности будемъ понимать такъ, что опытъ даетъ лишь первоначальное представленіе о безконечномъ, а означенная способность превращаетъ это представленіе въ понятіе о дѣйствительно безконечномъ, то она ничѣмъ не отличается отъ разсудка, который и по мнѣнію Мюллера имѣетъ назначеніе представленія, путемъ абстракціи, преобразовывать въ понятія. Вообще роль особой способности къ познанію безконечнаго у М. Мюллера остается совершенно загадочною и мы едва-ли

*) Самое представленіе конечнаго, ограниченнаго (то есть, опредѣляемаго другимъ), какъ справедливо замѣчаетъ Ульрици, невозможно безъ одновременнаго, хотя-бы то совершенно неяснаго представленія другого, посредствомъ котораго оно ограничивается. Если-бы это ограничивающее или опредѣляющее въ свою очередь было ограниченнымъ, то оно опять предполагало-бы другое ограничивающее, безъ котораго оно было-бы немыслимо. Но *послѣднее* ограничивающее, — ограничивающее чисто какъ таковое, необходимо есть вмѣстѣ съ тѣмъ неограниченное *ни чѣмъ инымъ*, но само полагающее и условливающее всякаго рода границы, — истинно (положительно) безконечное. Коротко, представленіе конечнаго, какъ таковаго, невозможно безъ предположенія отличнаго отъ него безконечнаго; оно включаетъ (involwirt) представленіе безконечнаго безразличнаго и независимо отъ того, представляется-ли оно (то есть, доходитъ-ли до сознанія) вмѣстѣ съ нимъ, или нѣтъ. Leib und Seele, v. H. Ulrici. 1866. 699.

ошибемся, если увидимъ въ ней нѣкоторый слабый и ни къ чему непригодный отзвукъ первоначальнаго вліянія на него Шлейермахера, — вліянія, на которое указываютъ и названія этой способности „вѣрою“ и „чувствомъ“.

2. Главный недостатокъ разсматриваемой нами до сихъ поръ теоріи происхожденія религіозной идеи, принадлежащей М. Мюллеру, состоитъ въ ея грубо-эмпирическомъ характерѣ. — и этотъ недостатокъ ея одинаково выдается, будемъ-ли мы смотрѣть на нее съ объективной или съ субъективной стороны. Что касается до объекта этой идеи, — „безконечнаго“, то хотя М. Мюллеръ и утверждаетъ за нимъ положительный, сверхчувственный характеръ, отожествляя понятіе о немъ съ понятіемъ о Богѣ, но въ развитіи своей теоріи онъ, какъ мы видѣли, сильно склоняется къ тому, чтобы понимать свое безконечное, какъ эмпирическое, чувственное безконечное, въ сущности не имѣющее ничего общаго съ идеею о Богѣ, какъ личномъ, всесовершенномъ Существѣ. Что касается до субъективнаго способа усвоенія этой идеи нашимъ сознаніемъ, то мы видѣли, что, признавая на словахъ особую духовную способность къ воспріятію безкопечнаго, на дѣлѣ онъ впадаетъ въ самый грубый эмпиризмъ, допуская возможность познанія безкопечнаго путемъ внѣшнихъ чувствъ.

Но даже исходя изъ той-же общей точки зрѣнія, изъ которой исходитъ теорія М. Мюллера, — именно, что идея о Богѣ возникаетъ въ насъ путемъ дѣйствія на нашъ духъ окружающей насъ природы, въ какой мѣрѣ выражается въ ней абсолютное начало бытія, можно придать этому воззрѣнію болѣе идеальный и болѣе согласный съ характеромъ этой идеи оттѣнокъ. Этотъ оттѣнокъ мы и находимъ въ столь распространенной не только въ философскомъ, но и богословскомъ мірѣ теоріи Шлейермахера.

И у Шлейермахера, также какъ и М. Мюллера, идея о Богѣ возникаетъ въ нашемъ духѣ вслѣдствіе дѣйствія на насъ безкопечнаго. Но это безконечное дѣйствуетъ на насъ не черезъ какія-либо конкретныя, напоминающія только безконечное, явленія природы, въ родѣ напр., безбрежнаго океана, или бездоннаго небеснаго свода и т. п. Оно воздѣйствуетъ на насъ всею совокупностію и всецѣлостію явленій окружающей насъ вселенной, пробуждая въ насъ чувство полной и

всецѣлой зависимости нашей отъ абсолютнаго. Правда, и всякое конкретное явленіе, уже потому самому, что дѣйствуетъ на наше чувство, на страдательную сторону нашего существа, можетъ пробуждать въ насъ сознаніе нашей зависимости отъ окружающаго насъ бытія, такъ что въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что нѣтъ ни одного чувствованія, которое не было-бы религіознымъ. Но истинно и вполнѣ религіознымъ оно становится тогда, когда человѣкъ чувствуетъ себя зависимымъ не отъ того или другаго предмета въ частности, но отъ всецѣлости окружающаго насъ бытія. Чувство религіозное есть соприкосновеніе жизни всеобщей съ единичною, святое сочетаніе вселенной съ индивидуальностію. Повсюду единичное созерцать въ цѣломъ, ничто единичное не разсматривать какъ единичное, созерцать міръ какъ вселенную, какъ чудное и великое единство, какъ вѣчное художественное произведеніе, смотрѣть на нашу жизнь и на наше бытіе, какъ на жизнь въ Богѣ и чрезъ Бога,—вотъ въ чемъ состоитъ религія. „Каждое чувство въ той мѣрѣ становится для насъ религіознымъ, въ какой дѣйствуетъ на насъ и производитъ впечатлѣніе не что-либо единичное, какъ таковое, но въ немъ и вмѣстѣ съ нимъ цѣлое, какъ откровеніе божества, а такимъ образомъ входитъ въ нашу жизнь не единичное и конечное, но Богъ, въ которомъ одномъ отдѣльное есть единое и все“ *).

Имѣя въ виду объясненіе происхожденія въ насъ идеи о Богѣ, мы не станемъ входить здѣсь въ обсужденіе субъктивной стороны въ теоріи Шлейермахера, — именно, дѣйствительно-ли *чувствомъ* всецѣлой зависимости исчерпывается все содержаніе религіи **). Для насъ важенъ лишь вопросъ: можетъ-ли всецѣло воздѣйствіе на насъ окружающей насъ природы служить первоначальнымъ источникомъ идеи о Богѣ?

Прежде всего, читая вышеприведенное изображеніе религіознаго чувства зависимости отъ всецѣлаго, невольно приходишь къ сомнѣнію, можетъ-ли быть такое чувство *всеобщимъ* источникомъ религіозной идеи, возможно-ли даже оно на тѣхъ ступеняхъ умственнаго развитія, на которыхъ однако-же несомнѣнно мы находимъ существованіе религіозныхъ пред-

*) Reden üb. d. Religion. 1843. 2 Rede. 254. и др.

**) Это сдѣлано нами при разборѣ Шлейермахерова ученія о религіи въ книгѣ: „Религія, ея сущность и происхожденіе“. 1871 стр. 143 и слѣд.

ставленій? На этотъ вопросъ мы должны отвѣчать отрицательно. Человѣкъ неразвитый, если и можетъ понять свою зависимость отъ природы, то не иначе какъ въ видѣ зависимости отъ какого-либо отдѣльнаго конкретнаго явленія природы, особенно давшаго ему почувствовать его совершенную безпомощность и безсиліе въ борьбѣ съ природою; такова напр. буря, землетрясеніе и т. п. Но такое чувство зависимости, какого требуетъ отъ религіи Шлейермахеръ,—абсолютная зависимость человѣка отъ вселенной, самое понятіе о вселенной, какъ всецѣломъ и пр.,—все это такія абстрактныя понятія, которыя могли выработаться лишь путемъ продолжительнаго умственнаго развитія и суть дѣло никакъ не непосредственнаго чувства, а философскаго міросозерцанія. Такого рода понятія, конечно, могутъ пробудить въ человѣкѣ извѣстнаго рода религіозное чувство, но всеобщимъ источникомъ религіи быть не могутъ. Религія, основанная на такомъ чувствѣ, могла-бы быть религіею незначительнаго кружка философовъ, а не обыкновенныхъ смертныхъ.

Конечно, послѣдователи Шлейермахера могутъ сказать, что говоря о чувствѣ всецѣлой зависимости отъ окружающаго насъ бытія, онъ имѣлъ въ виду религію въ ея идеальной формѣ, въ сознательно развитомъ видѣ. Первоначально и исторически религіозная идея могла быть возбуждаема и фактами частной, сознаваемой человѣкомъ зависимости отъ того или другаго явленія природы, пока человѣкъ не дошелъ до понятія о вселенной, какъ совокупности и единствѣ всѣхъ явленій природы. Не говоримъ о томъ, что допускающіе такое объясненіе становятся въ противорѣчіе съ тою характеристическою чертою въ ученіи о религіи Шлейермахера, что онъ подлинно религіознымъ считаетъ именно чувство *всецѣлой* зависимости отъ вселенной и тѣмъ отличаетъ его отъ всякаго другаго рода чувствованій, которыя, если и могутъ быть названы религіозными, то въ смыслѣ не собственномъ. Такое чувство частной зависимости не можетъ вести никуда дальше, кромѣ простого понятія о зависимости. Дальнѣйшимъ практическимъ результатомъ его можетъ быть желаніе освободиться отъ этой зависимости; а если это невозможно,—признать ее, какъ фактъ даннаго и естественнаго отношенія къ тому или иному явленію природы. Никакого основанія къ возникновенію религіозной идеи мы здѣсь не видимъ.

Дѣйствительно, ни въ частномъ, ни во всецѣломъ чувствѣ зависимости нашей отъ окружающаго насъ бытія, мы не находимъ ни малѣйшаго указанія на то, чтобы это чувство могло когда нибудь стать религіознымъ, то-есть, по выраженію Шлейермахера, такимъ, которое сопровождалось-бы сознаніемъ, что „*отъ чего*“ нашей зависимости, предметъ, отъ котораго мы чувствуемъ себя зависящими, есть Богъ. Можно чувствовать себя абсолютно зависимыми и въ то-же время представлять это — „*отъ чего*“ мы зависимъ, неизбѣжною судьбою или рокомъ, можно представлять его даже случаемъ; вѣдь и по отношенію къ судьбѣ, къ случаю, правящимъ міромъ, можно чувствовать и свое ничтожество и свою полнѣйшую зависимость; можно, слѣдовательно, испытывать религіозныя чувства. Такого рода мнимо-религіозное чувство, далѣе, можетъ составлять принадлежность грубѣйшаго матеріализма, столько-же какъ и самой совершенной религіи. И матеріалистъ, какъ показываетъ опытъ современнаго матеріализма, можетъ съ неподдѣльнымъ паѳосомъ говорить о неизмѣнныхъ законахъ природы, о гармоніи и единствѣ въ ихъ разнообразіи, можетъ ощущать чувство полнѣйшей зависимости отъ этихъ законовъ, проповѣдывать преданность и подчиненіе имъ,—но будетъ-ли это чувство религіознымъ? По духу своего ученія Шлейермахеръ необходимо долженъ отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно; онъ долженъ признать „религію матеріализма“, о которой и говорятъ нѣкоторые матеріалисты, какъ нѣчто дѣйствительно существующее и по содержанію полноправное на ряду съ другими религіями; но этимъ признаніемъ совершенно исказится всякое понятіе о религіи, какъ о чемъ-то отличномъ отъ философскаго міросозерцанія. Ибо можетъ-ли быть религіею или источникомъ религіи то чувство, которое одинаково можетъ сопровождать какъ религіозныя, такъ и антирелигіозныя представленія?

Даже можемъ сказать болѣе,—чувство абсолютной зависимости отъ окружающаго насъ бытія всего естественнѣе должно произвести не религіозную идею, а отрицаніе ея. Чувство полной и всецѣлой зависимости нашей отъ природы можетъ привести насъ только къ сознанію полной нашей безпомощности, къ чувству даже озлобленія и ожесточенія противъ окружающаго насъ порядка вещей, въ которомъ человѣкъ

чувствуетъ себя ничтожною и безсильною пылинкою въ области мірозданія. Такое чувство можетъ скорѣе служить источникомъ фатализма и мрачнаго пессимизма, чѣмъ религіи *). Если-же это чувство не доходитъ до такой, послѣдовательной, впрочемъ, крайности, то виною тому существующая въ насъ идея о Богѣ, какъ премудромъ и благомъ Творцѣ міра. Эта-то идея и полагаетъ границы тому безутѣшному чувству абсолютной зависимости, которое, дѣйствительно, могло-бы возникнуть при одномъ созерцаніи природы, указывая намъ на высочайшее Существо, которое выше законовъ природы и господствуетъ надъ ними, а потому и можетъ освободить насъ отъ ихъ неумолимаго господства. Дѣйствительно, всматриваясь въ религіозныя вѣрованія всѣхъ народовъ, не исключая самыхъ неразвитыхъ, замѣчаемъ, что религія состоитъ не въ одномъ только теоретическомъ, такъ сказать, признаніи высшаго Существа, отъ котораго человѣкъ чувствуетъ себя зависимымъ, но и въ живомъ практическомъ отношеніи къ нему, которое выражается въ молитвенномъ обращеніи къ нему, въ жертвахъ и различныхъ обрядахъ, въ томъ, что мы вообще называемъ

*) Это, повидимому, чувствуетъ и самъ Шлейермахеръ, когда, говоря о религіозномъ созерцаніи природы, замѣчаетъ, что это созерцаніе возбуждается не столько гнетущими человѣка явленіями природы, не столько поражающими мысль массами, сколько вѣчными законами природы. „Устремите болѣе возвышенный взоръ на природу, посмотрите, какъ ея законы все равномѣрно объемлютъ — величайшее точно также, какъ и самомалѣйшее, міровыя системы, точно также, какъ и пылинки въ воздухѣ, и тогда скажите, не ощущаете-ли вы внутри себя божественное единство и вѣчную неизмѣнность міра?... Въ томъ, конечно, и состоитъ зерно всѣхъ религіозныхъ чувствъ, чтобы такъ чувствовать свое полное единство и нераздѣльность съ природою, чтобы во всѣхъ измѣнчивыхъ явленіяхъ жизни, даже между самою жизнію и смертію съ сочувствіемъ и спокойствіемъ ожидать только выполненія этихъ вѣчныхъ законовъ“ (Reden üb. Relig. 2 Rede). Не говоримъ о томъ, что этотъ „болѣе возвышенный взоръ на природу“, это чувство міровой законосообразности, есть еще болѣе абстрактное понятіе, чѣмъ чувство всецѣлой зависимости отъ природы и поэтому не можетъ быть первоначальнымъ источникомъ идеи о Богѣ. Оно можетъ привести только, какъ выражается Шлейермахеръ, къ мысли „о единствѣ и вѣчной неизмѣнности міра“. Но чтобы сказать вмѣстѣ съ нимъ, что это единство есть „божественное“, мы должны предположить уже независимое существованіе въ насъ идеи о Богѣ, которой вовсе не даетъ еще простое понятіе законосообразности. Единство, неизмѣнность, законосообразность міра признаютъ и матеріалисты и атеисты, но они вовсе не находятъ нужнымъ прилагать здѣсь предикатъ божественности.

культомъ. Какой дѣйствительный смыслъ этого культа, безъ котораго невозможна и религія? Онъ состоитъ въ убѣжденіи, что Божество есть именно Существо, стоящее выше природы и властвующее надъ нею, что оно можетъ, поэтому, оказать человѣку помощь въ его бѣдствіяхъ, можетъ по своей волѣ предотвратить и измѣнить дѣйствіе естественныхъ законовъ природы, спасти напр. человѣка отъ болѣзни и смерти, прекратить моровую язву, ниспослать плодотворный дождь и т. п. Итакъ, въ религіи выражается коренное убѣжденіе человѣка, что его зависимость отъ окружающаго его міра вовсе не есть абсолютная, что есть Существо, стоящее выше природы и способное освободить его отъ рабской зависимости отъ нея. Отсюда видно, что религія не только не тожественна съ чувствомъ абсолютной зависимости отъ „всецѣлаго“, но скорѣе есть освобожденіе человѣка отъ нея; она возникаетъ изъ глубочайшаго вѣрованія, что такая зависимость есть далеко не абсолютная, но имѣетъ свой предѣлъ въ волѣ высочайшаго Существа. Но если-бы мы даже и признали вѣрнымъ Шлейермахеровское опредѣленіе религіи, какъ чувство абсолютной зависимости, то это чувство могло-бы относиться никакъ не къ окружающему насъ бытію, но только къ господствующему надъ этимъ бытіемъ и отличному отъ него Существу. Но такого рода чувство само по себѣ не можетъ быть первоначальнымъ источникомъ религіи, такъ какъ само оно уже предполагаетъ предварительное существованіе въ насъ понятія о Богѣ. Зависимость не есть какого либо особаго рода чувство или психологическій аффектъ, возбуждаемый въ насъ непосредственнымъ дѣйствіемъ какого либо объекта; оно скорѣе есть теоретическое понятіе. Чувствовать себя зависимымъ отъ чего-либо значитъ имѣть опредѣленное понятіе объ извѣстномъ предметѣ и о нашемъ отношеніи къ нему. Поэтому и въ религіи чувство абсолютной зависимости можетъ возникнуть не иначе, какъ вслѣдствіе предварительнаго знанія о Богѣ, какъ Существѣ всемогущемъ и виновникѣ міра. Это чувство есть отраженіе на наше сердце существующихъ религіозныхъ представленій, а не источникъ ихъ.

Изъ сказаннаго нами уже можно видѣть, въ чемъ состоитъ коренной недостатокъ теоріи Шлейермахера, — недостатокъ, который имѣетъ опредѣляющее вліяніе на возникновеніе и

самаго понятія его о религіи, какъ чувствѣ абсолютной зависимости. Онъ состоитъ въ его ложномъ, пантеистическомъ понятіи о Богѣ. Божество, въ его „Рѣчахъ о религіи", есть не что иное, какъ такое единство міра, которое объемлетъ подъ собою множественность и которое, хотя и возвышается надъ каждымъ единичнымъ существомъ, но не надъ всѣми ими въ совокупности, такъ какъ оно именно состоитъ во всецѣлости всѣхъ единичныхъ существъ. Поэтому у Шлейермахера выраженія: „Богъ", „міровой духъ" (Weltgeist), „міровое цѣлое" (Weltall) употребляются безразлично. Въ слѣдствіе такого пантеистическаго представленія о Богѣ совершенно послѣдовательно возникли двѣ характеристическія черты его теоріи религіи: 1) отожествленіе дѣйствія Божества на нашъ духъ съ дѣйствіемъ на насъ природы въ совокупности ея явленій; 2) пониманіе религіознаго чувства, какъ чувства абсолютной отъ нея зависимости. Первое составляетъ естественный результатъ пантеистическаго воззрѣнія, не допускающаго существованія Бога внѣ міра и отдѣльно отъ міра; второе есть единственно возможное выраженіе религіознаго отношенія къ абсолютному въ пантеистическомъ міросозерцаніи. Если нѣтъ отдѣльнаго отъ міра личнаго Бога, если міръ есть единственное и, при томъ, всецѣлое и вполнѣ адекватное проявленіе его, то очевидно, что и возбуждающее въ насъ идею божества дѣйствіе его на нашъ духъ можетъ быть не инымъ чѣмъ либо, какъ воздѣйствіемъ на насъ окружающаго насъ міроваго бытія; богосознаніе тожественно съ міросознаніемъ; сознавая міръ какъ цѣлое, мы получаемъ вмѣстѣ и идею Божества, нераздѣльнаго отъ этого цѣлаго. Что касается до того чувства, какое можетъ возбудить въ насъ это сознаніе, то очевидно, что единственно возможное здѣсь (правильное) чувство будетъ чувствомъ всецѣлой зависимости. Всякаго другого рода чувствованія, которыя мы встрѣчаемъ въ религіи,— благодарности, любви, благоговѣнія и пр., суть на самомъ дѣлѣ чувства фиктивныя, основанныя на недоразумѣніи. Эти чувства вполнѣ естественны по отношенію къ живому, личному, сознательному Божеству; но они совершенно не возможны по отношенію къ безличному, развивавшемуся по необходимымъ законамъ, абсолютному. Если и самъ человѣкъ есть только ничтожный преходящій моментъ въ этомъ разви-

тіи, то единственно правильнымъ чувствомъ, возбуждаемымъ сознаніемъ его отношенія къ абсолютному, и будетъ чувство этого ничтожества и той абсолютной зависимости, о которой говоритъ Шлейермахеръ.

Правда, въ послѣдствіи Шлейермахеръ самъ почувствовалъ указанный нами коренной недостатокъ своей теоріи религіи. Объяснивъ пантеистическія фразы въ своихъ „Рѣчахъ о религіи“ простою неточностію выраженій *), онъ въ позднѣйшихъ своихъ сочиненіяхъ **) старается, какъ отличить религіозное чувство отъ чувства простой зависимости отъ природы, такъ и сблизить свое понятіе объ абсолютномъ и его отношеніи къ человѣку съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ.

То чувство или сознаніе единичнымъ существомъ своей зависимости отъ природы, которое въ „Рѣчахъ о религіи“ составляетъ сущность религіи, въ его „Догматикѣ“ является только почвою ея, первоначальнымъ психологическимъ источникомъ, низшею ступенью ея, но само по себѣ оно не есть еще истинно религіозное чувство. Религіознымъ оно становится тогда, когда къ этому сознанію присоединяется вопросъ: *откуда* происходитъ наша полная зависимость и условливаемость внѣ насъ находящимся бытіемъ и это *откуда* обозначается выраженіемъ: *Богъ*. Это *откуда* не можетъ быть предметомъ конечнымъ, потому что въ отношеніи къ такому предмету въ насъ всегда остается чувство свободы, возможность дѣйствовать на него; и такъ, по отношенію къ конечному, мы не можемъ чувствовать себя безусловно и вполнѣ зависимыми. Не можетъ быть также это „откуда“ міромъ, въ смыслѣ совокупности всего конечнаго бытія; и такая совокупность не можетъ произвести въ насъ чувства полной зависимости потому, что міръ, хотя мы станемъ разсматривать его какъ единство, есть, однакоже, раздѣленное и раздробленное единство, которое, вмѣстѣ съ тѣмъ, есть совокупность всѣхъ противоположностей и всего многоразличнаго, — совокупность, часть которой составляетъ и человѣкъ. По отношенію къ міру мы можемъ чувствовать свое единство съ нимъ только какъ часть съ цѣлымъ, то есть, мы, хотя зависимъ отъ всѣхъ дру-

*) См. 2-е примѣч. къ „Рѣчамъ о религіи“, по изд. 1843.

**) Christ. Glaube. 1861. Einleit. §§ 3–15. Dialektik. § 21 et sq.

гихъ предметовъ, но и наоборотъ эти всѣ другіе предметы также зависятъ отъ насъ. Всѣ они въ совокупности дѣйствуютъ на насъ; но въ свою очередь и они испытываютъ отъ насъ воздѣйствіе; здѣсь отношеніе отчасти свободы, отчасти зависимости, слѣдовательно, отношеніе взаимодѣйствія. Отсюда видно, что это *откуда*, къ которому относится чувство полной зависимости, не можетъ быть міромъ, какъ совокупностію всего конечнаго, но только Богомъ, отличнымъ отъ міра.

Съ этими замѣчаніями Шлейермахера, составляющими въ сущности критику его прежняго пантеистическаго воззрѣнія, нельзя не согласиться и мы вправѣ были-бы видѣть здѣсь совершенное отреченіе отъ этого воззрѣнія и поворотъ на новую, вѣрную дорогу для объясненія происхожденія въ насъ идеи о Богѣ, если бы такое отреченіе было дѣйствительнымъ, а не мнимымъ. Но на самомъ дѣлѣ здѣсь оказывается только замѣна одного оттѣнка пантеизма другимъ, причемъ это объясненіе оказывается еще болѣе неудачнымъ, чѣмъ прежнее.

Повидимому, Шлейермахеръ, вопреки пантеизму, утверждаетъ рѣшительную противоположность между Богомъ и міромъ; но на самомъ дѣлѣ оказывается, что вся противоположность сводится у него къ одной абстрактной противоположности между множественностію и единствомъ; міръ есть не что иное, какъ совокупность противоположностей, а божество—отрицаніе ихъ (т. е. міра). Обѣ стороны: единство и состоящій изъ противоположностей міръ необходимо условливаютъ другъ друга, имманентны другъ другу, взаимно привлекаютъ себя и отталкиваютъ какъ полюсы, которые не могутъ быть одинъ безъ другаго и которые связываетъ другъ съ другомъ неразрывными узами самая ихъ противоположность. Божество,—отрицаніе противоположностей, поэтому, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и ихъ трансцедентальное *предположеніе* или условіе, ихъ исходная точка и конечная цѣль. Такое понятіе о Богѣ, какъ о чистомъ единствѣ и отрицаніи распавшагося въ противоположности и многоразличіе міра, Шлейермахеръ выдерживаетъ съ полною послѣдовательностію. Богу не можетъ быть приложенъ никакой предикатъ, въ которомъ выражалось-бы какое-либо свойство или качество, могущее приличествовать міру многоразличія, будетъ-ли то физическая или духовная сторона его. Такъ къ нему нельзя приложить понятій: со-

знанія, личности, духовности, да и вообще понятія опредѣляемости какимъ-либо свойствомъ, потому что въ такомъ случаѣ онъ былъ-бы вовлеченъ въ одну изъ сторонъ міровой противоположности, — міръ духовный не былъ-бы, слѣдовательно, отрицаніемъ міра. Такъ какъ Божество есть чистое отрицаніе всего множественнаго и противоположнаго, то о немъ не можетъ быть высказано ничего положительнаго; всѣ философскія опредѣленія его не адекватны, потому что всѣ они положительны. Богъ, говоря въ строгомъ смыслѣ, не можетъ быть объектомъ для зданія, такъ какъ онъ не есть какой-либо опредѣленный предметъ. Онъ есть только предположеніе, условіе всякаго знанія, потому что знаніе возможно только при предположеніи пункта единства, въ которомъ оба: субъектъ и объектъ знанія суть одно, чрезъ что становится возможнымъ ихъ взаимное отношеніе. Какого рода можетъ быть отношеніе между божествомъ, такъ понимаемымъ, и міромъ — ясно само собою. Между ними, по мнѣнію Шлейермахера, нѣтъ никакого другаго взаимо-отношенія, кромѣ совмѣстно-существованія (Zusammen-seyn); Богъ и міръ — понятія коррелятивныя; тожественными они быть не могутъ, потому что Богъ есть отрицаніе міра; но въ то-же время *одно* не можетъ быть безъ *другаго*, поелику одно есть обратная сторона другаго. Богъ есть имманентная міру отрицательность (Negativität) его, единство при множественности, какъ міръ есть множественность при единствѣ. Богъ не мыслимъ безъ міра, и если его мыслятъ существующимъ какъ-бы *предъ* міромъ, то это пустая фантазма *).

Такое понятіе о Богѣ ясно показываетъ, что видоизмѣненіе ученія Шлейермахера касается не самой сущности дѣла, а только формы его пантеистическаго воззрѣнія. Но, при этой формѣ, происхожденіе въ насъ религіозной идеи еще менѣе можетъ быть объяснено, чѣмъ при прежней. Всю сущность религіи, какъ извѣстно, Шлейермахеръ сводитъ къ чувству безусловной зависимости отъ абсолютнаго,—здѣсь, конечно, называемаго божествомъ, въ противоположность міру. Возникновеніе такого чувства еще вѣроятно, когда дѣйствіе абсолютнаго будемъ понимать какъ идеальное дѣйствіе окружаю-

*) Schwarz, Wesen d. Religion. II, 96, 97.

щаго насъ всецѣлаго бытія: оно можетъ быть результатомъ сознанія подавляющаго величія вселенной вмѣстѣ съ чувствомъ собственнаго ничтожества. Но какое чувство можетъ возбудить въ насъ отвлеченное единство и отрицаніе множественности, нѣчто не имѣющее никакихъ опредѣленныхъ предикатовъ и чему Шлейермахеръ даетъ названіе божества? Это абстрактное единство останется простымъ теоретическимъ понятіемъ и не пробудитъ ничего въ нашей душѣ. Оно еще менѣе можетъ превратиться въ религіозную идею личнаго, живаго, всесовершеннаго Бога, чѣмъ прежнее, тожественное съ міромъ, абсолютное.

Б.

Теоріи происхожденія идеи о Богѣ, которыя мы до сихъ поръ разсматривали (Макса Мюллера и Шлейермахера), исходили изъ той вѣрной мысли, что эта идея не можетъ быть субъективнымъ только продуктомъ нашей познавательной силы, что для объясненія ея необходимо допустить дѣйствіе на насъ, соотвѣтствующаго ея содержанію, объективнаго фактора. Такимъ факторомъ у М. Мюллера является „безконечное“ какъ положительная реальность, у Шлейермахера „всецѣлое“ или абсолютное,—понятія, которыя у нихъ должны соотвѣтствовать нашему понятію о Богѣ. Но эта вѣрная въ своей основѣ мысль приводила ихъ, какъ мы видѣли, къ невѣрнымъ и крайне одностороннимъ воззрѣніямъ на происхожденіе религіозной идеи вслѣдствіе общаго пантеистическаго характера ихъ міросозерцанія, на что отчасти указываетъ уже обозначеніе идеи Бога такими двусмысленными и абстрактными терминами, какъ: „безконечное“, “всецѣлое“ и т. п. Слѣдствіемъ такого міросозерцанія, въ сущности отожествлявшаго Бога и міръ, было то, что воздѣйствіе Божества на нашъ духъ понималось, какъ воздѣйствіе на насъ окружающаго насъ міроваго бытія, какъ единственно возможнаго, по пантеизму, проявленія абсолютнаго. Такимъ образомъ, не смотря на крайнюю, повидимому, противоположность между идеализмомъ и сенсуализмомъ, результаты ихъ въ объясненіи происхожденія идеи о Богѣ въ сущности сливаются въ томъ отношеніи, что тотъ и

другой одинаково производятъ эту идею изъ дѣйствія на насъ внѣшняго, окружающаго насъ бытія.

Чтобы указанная нами вѣрная исходная точка зрѣнія могла привести насъ къ дѣйствительно правильнымъ результатамъ, мы должны необходимо признать, что внѣшній объектъ, дѣйствующій на нашъ духъ и возбуждающій соотвѣтствующую себѣ идею, есть не пантеистическое абсолютное, болѣе или менѣе тожественное съ всецѣлостію природы, но дѣйствительное, живое и личное существо, отдѣльное отъ міра, —Богъ, въ точномъ значеніи этого слова. Но какъ скоро признано такое существо, то намъ нѣтъ уже нужды считать окружающее насъ внѣшнее бытіе, будемъ-ли брать его во всецѣлости или въ частныхъ явленіяхъ, необходимымъ *посредствомъ* возникновенія въ насъ идеи о Богѣ. Пантеистическое божество не можетъ иначе дѣйствовать на насъ, какъ черезъ природу, какъ единственно возможный способъ своего проявленія. Отличный отъ міра Богъ не нуждается въ такомъ посредствѣ и можетъ дѣйствовать на нашъ духъ прямо и непосредственно возбуждать въ насъ идею о себѣ. Такимъ образомъ отъ теорій посредственнаго дѣйствія Божества на нашъ духъ мы переходимъ теперь къ теоріямъ дѣйствія *непосредственнаго*.

1) Первое мѣсто въ ряду теорій этого типа, по ея значенію и вліянію въ философскомъ мірѣ, безспорно, принадлежитъ теоріи врожденныхъ идей, въ ряду которыхъ первое мѣсто занимаетъ, конечно, идея о Богѣ. Первую мысль этой теоріи можно находить уже въ Платоновомъ ученіи объ идеяхъ, какъ припамятованіяхъ тѣхъ чистыхъ понятій объ истинно сущемъ, какія душа наша имѣла въ періодъ ея жизни, предшествовавшій соединенію ея съ этимъ земнымъ тѣломъ и которыя она, хотя въ смутномъ видѣ, приноситъ съ собой, входя въ этотъ міръ. Эти идеи возобновляются въ нашемъ сознаніи, припоминаются, отчасти въ слѣдствіе воздѣйствія на насъ подобныхъ имъ чувственныхъ вещей, но, главнымъ образомъ, въ слѣдствіе самоуглубленія души въ собственное свое содержаніе. Что касается до гипотезы Платона о предсуществованіи души, то она скоро была оставлена; но его мысль, что душа, вступая въ этотъ міръ, приноситъ съ собою нѣкоторыя понятія о сверхчувственномъ —понятія, которыя, поэтому, можно назвать врожденными сохранилась въ философіи.

Эта мысль, раздѣляемая въ началѣ философами, состоявшими болѣе или менѣе подъ вліяніемъ Платона *), окончательную свою опредѣленность получила, какъ извѣстно, въ философіи Декарта.

*) Въ древней философіи первое ясное признаніе врожденности основныхъ понятій о нравственности, правѣ и божествѣ мы находимъ у Цицерона. Этого рода понятія онъ прямо называетъ врожденными (insitas) и почитаетъ ихъ какъ-бы приданымъ, которымъ наградила насъ природа при нашемъ рожденіи на свѣтъ. Затѣмъ ученіе о врожденности идеи о Богѣ находимъ у нѣкоторыхъ Отцевъ и Учителей Церкви, болѣе или менѣе сочувственно относившихся къ Платону. Такъ Іустинъ философъ говоритъ, что „слово: Богъ не есть имя, но всажденная (ἔμφυτος) въ природу человѣка мысль о чемъ-то неизъяснимомъ“ (Апол. 11, гл. 6). Въ другомъ мѣстѣ онъ признаетъ, что всему роду человѣческому врождено сѣмя Слова, въ силу чего весь родъ человѣческій является участникомъ божественнаго разума (Ап. 1, 46) и можетъ познавать истины вѣры, видя въ нихъ сродство съ этимъ врожденнымъ ему, зародышнымъ (σπερματικῷ) божественнымъ Словомъ (Ап. 11, 13). Подобнаго же рода мнѣніе встрѣчаемъ и у Климента Александрійскаго. Бл. Августинъ признаетъ, что идея о Богѣ лежитъ въ основѣ всякой человѣческой мысли о Немъ и что путемъ доказательствъ можно только раскрыть эту идею, вложенную самимъ Богомъ въ природу человѣка. По ученію св. Іоанна Дамаскина, „вѣдѣніе о бытіи Божіемъ самъ Богъ насадилъ въ природѣ каждаго“. (Излож. пр. вѣры, 1, гл. 1). Средневѣковые философы, состоявшіе подъ вліяніемъ гносеологическихъ воззрѣній Аристотеля, источникъ „естественнаго“ познанія о Богѣ видѣли большею частію въ умозаключеніи изъ дѣятельности разсудка, восходящаго логическимъ путемъ отъ конечнаго къ безконечному. Но у извѣстнаго философа эпохи возрожденія наукъ Джіордано Бруно мы встрѣчаемъ ученіе о врожденности идеи о Богѣ изложеннымъ съ такою ясностію, что ученіе объ этомъ предметѣ Декарта можно-бы назвать заимствованіемъ, если-бы не препятствовало тому отсутствіе фактовъ, свидѣтельствующихъ о знакомствѣ его съ сочиненіями этого философа. По ученію Бруно, при своемъ рожденіи душа наша является не tabula rasa или, какъ онъ выражается, пустою комнатою, но прежде всякаго опыта ей врождены сѣмена божественныхъ истинъ и научнаго познанія. Однако же идеи всеобщаго и необходимаго познанія врождены человѣческой душѣ не въ видѣ готовыхъ представленій, но въ формѣ зародышей или потенцій, которыя путемъ развитія должны постепенно доходить до яснаго ихъ сознанія и развиваться въ необходимыя и универсальныя истины. Жизнь развиваетъ эти зародыши или принципы божественныхъ истинъ, опытъ оплодотворяетъ и орошаетъ ихъ, а спекулятивное мышленіе приводитъ въ зрѣлость. Развивая эти первоначально насажденные въ духѣ зародыши истины, человѣкъ (послѣдовательно переходя отъ сложнаго и частнаго къ простому, единому и универсальному) доходитъ до научнаго познанія и до абсолютнаго источника всякаго бытія и всякой истины. М. Д. М—въ. „Философскія воззрѣнія Джіордано Бруно и вліяніе ихъ на новую философію“. „Правосл. Обозр“. за 1887 г. Май—Іюнь; стр. 40.

По ученію Декарта, всѣ идеи и истины, которыя заключаютъ въ себѣ понятіе о чемъ-либо сверхчувственномъ и необходимомъ, находятся въ душѣ человѣка первоначально независимо отъ опыта; онѣ насаждены въ насъ или врождены нашему духу. Опытъ и размышленіе служатъ лишь содѣйствующими причинами и поводами къ тому, чтобы онѣ сознавались нами. Но такъ какъ эти идеи, будучи нами сознаны, представляются намъ *ясно* и *раздѣльно*, то въ силу этого признаваемаго Декартомъ критерія истины, мы съ непоколебимою увѣренностію сознаемъ и то, что имъ принадлежитъ объективная истина. Въ числѣ этихъ врожденныхъ идей первое мѣсто занимаетъ идея о Богѣ. „Подъ именемъ Бога", говоритъ Декартъ, „я понимаю субстанцію безконечную, вѣчную, неизмѣняемую, независимую, всевѣдующую, всемогущую, которою какъ я, такъ и всѣ другіе существа... сотворены и произведены". Что касается до „способа, какимъ мы пріобрѣтаемъ идею о Богѣ", то послѣ критическаго изслѣдованія всѣхъ возможныхъ способовъ возникновенія ея въ нашемъ духѣ, Декартъ приходитъ къ такому заключенію: „Я не получилъ этой идеи путемъ чувствъ, такъ какъ она никогда не представляется мнѣ противъ моего ожиданія, какъ это бываетъ съ обыкновенными идеями чувственныхъ предметовъ, когда эти предметы представляются органамъ внѣшнихъ чувствъ; она не можетъ быть также чистымъ произведеніемъ или фикціею моего духа, такъ какъ не въ моей власти выдумать ея содержаніе, прибавить въ ней что либо или убавить. Слѣдовательно, не остается ничего болѣе сказать, какъ то, что эта идея врождена мнѣ и произведена вмѣстѣ со мною съ тѣхъ поръ какъ я сотворенъ... И поистиннѣ не должно казаться страннымъ, что Богъ, создавая меня, вложилъ въ мой духъ эту идею такъ, чтобы она служила какъ бы знакомъ (клеймомъ), подобнымъ тому, какой художникъ оттискиваетъ на своемъ произведеніи *).

Встрѣченная вскорѣ послѣ своего появленія сильными возраженіями не только со стороны Англійскихъ эмпириковъ, но и послѣдователей схоластической философіи, стоявшихъ на точкѣ зрѣнія Аристотеля на происхожденіе всѣхъ нашихъ

*) Oeuvres de Descartes. Ed. p. J. Simon, 1860. Medit. III. p 92—96.

познаній изъ опыта, теорія Декарта, какъ извѣстно, нашла себѣ новаго и сильнаго защитника въ лицѣ Лейбница. Соглашаясь, что теорія врожденныхъ идей, въ томъ видѣ, какой она получила у послѣдователей Декарта, могла имѣть нѣкоторые недостатки и оправдывая съ этой стороны возраженія противъ нея эмпириковъ *), онъ, тѣмъ не менѣе, со всею силою отстаиваетъ сущность этой теоріи,—не эмпирическое происхожденіе основныхъ понятій нашего разума,—въ числѣ ихъ и понятія о Богѣ Лейбницъ находитъ неоспоримымъ, что существуютъ въ нашей душѣ истины и положенія, которыя не имѣютъ ничего общаго съ чувственностію и которыя, какъ скоро онѣ сознаны, представляются нашему разуму съ непосредственною очевидностію, въ чемъ и у него состоитъ критерій ихъ истины. Характеристическимъ признакомъ такого рода истинъ (напр. логическихъ, математическихъ) служитъ ихъ необходимость и принудительность для нашего познанія; эти свойства не могутъ быть сообщены опытомъ, идущимъ путемъ индукціи и достигающимъ только знаній вѣроятныхъ. Хотя и этого рода умозрительныя истины могутъ быть нами познаваемы при помощи опыта и на опытѣ, но, по существу своему, онѣ отличны отъ истинъ опыта и независимы отъ него. Къ числу ихъ принадлежитъ и идея о Богѣ; хотя въ нашемъ сознаніи она можетъ выступать при помощи преданія и ученія, но въ существѣ своемъ она принадлежитъ исключительно разуму и составляетъ, въ числѣ другихъ истинъ, самую природу его **).

Поддержанное авторитетомъ такого первостепеннаго мыслителя, какъ Лейбницъ, ученіе о врожденности идей, съ идеею Божества включительно, до самыхъ временъ Канта было господствующимъ у всѣхъ философовъ, нераздѣлявшихъ эмпи-

*) Полемику Локка противъ врожденныхъ идей Лейбницъ объясняетъ похвальнымъ стремленіемъ этого философа положить конецъ предразсудкамъ и заблужденіямъ. „Онъ думалъ бороться противъ лѣности и поверхностности тѣхъ, кои подъ предлогомъ, что представленія врождены намъ и что въ умѣ самою природою напечатлѣны извѣстныя истины, съ которыми мы безъ труда соглашаемся, не хотятъ брать на себя трудъ изслѣдовать и изыскивать источникъ соотношенія и достовѣрности этихъ познаній и представленій". Neue Abhandlungen über d. menschl. Verstand. Ed. v. Schaarschmidt, p. 39.

**) Neue Abhandlungen, p. 41, 42 и др.

рической теоріи познанія Локка и Юма. Въ самой Англіи защиту этой теоріи приняла на себя такъ называемая Шотландская школа. Особенно Дюгальдъ-Стюартъ противъ Локка старался доказать ту мысль, что въ нашей душѣ находятся понятія, которымъ не соотвѣтствуютъ ни качества вещей, ни операціи нашего духа и кои, поэтому, не могутъ происходить ни изъ опыта, ни изъ рефлексіи. Къ числу такихъ понятій принадлежитъ и идея о Богѣ.

Со времени Канта, въ своей Критикѣ чистаго разума давшаго совершенно новую постановку вопросу о происхожденіи и значеніи основныхъ понятій нашего разума, теорія врожденныхъ идей, повидимому, теряетъ свой кредитъ въ философіи, уступая мѣсто другимъ теоріямъ нашего познанія, какъ раціональнаго, такъ и эмпирическаго направленія. Но въ сущности упадокъ этой теоріи касается болѣе терминологіи и той формы, какую она имѣла у Декарта и Лейбница, чѣмъ основной ея мысли, — не выводимости коренныхъ понятій нашего разума изъ опыта. Въ самомъ дѣлѣ, между названіемъ: „врожденныя идеи“ и между введеннымъ Кантомъ и вошедшимъ во всеобщее употребленіе выраженіемъ: „понятія и идеи, a priori принадлежащія нашему разуму“, различіе не такъ важно, какъ кажется. Различіе лишь въ томъ, что Декартъ и Лейбницъ, называя идеи врожденными, прямо и ясно указывали на первую причину ихъ происхожденія, говоря напр., что идея о Богѣ врождена или напечатлѣна въ насъ Богомъ, тогда какъ новѣйшіе раціоналисты, признавая извѣстнаго рода понятія и идеи апріорными, совершенно устраняютъ вопросъ объ ихъ первоначальномъ источникѣ, отказываясь, вмѣстѣ съ Кантомъ, рѣшать вопросъ, почему природа нашего разума устроена такъ, а не иначе. Не думаемъ, чтобы можно было здѣсь видѣть какое-либо преимущество послѣ-кантовскаго апріоризма предъ Декарто-Лейбницевскою врожденностію.

Чтобы безпристрастнѣе оцѣнить эту, имѣвшую и, можно сказать, имѣющую и до сихъ поръ значеніе въ философскомъ мірѣ теорію врожденныхъ идей въ примѣненіи ея къ объясненію происхожденія идеи о Богѣ, мы должны отличить въ ней двѣ стороны: отрицательную и положительную. Первая, которая имѣла и имѣетъ до сихъ поръ существенное значеніе для философіи, состоитъ въ ученіи, что идея о Богѣ не

можетъ происходить ни изъ опыта, ни изъ рефлексіи надъ данными опыта, но есть, какъ выражаются нынѣ, a priori принадлежащая нашему уму идея. Вторая — имѣетъ въ виду объяснить самый фактъ апріорности ея понятіемъ врожденности.

Первое положеніе и было, какъ извѣстно, главнымъ пунктомъ, на которомъ сосредоточивались самыя ожесточенныя нападенія и возраженія защитниковъ эмпирической теоріи познанія, начиная Локкомъ и кончая новѣйшими послѣдователями этой теоріи. Здѣсь мы не станемъ входить въ подробное обсужденіе этихъ возраженій, такъ какъ, что касается до идеи о Богѣ, онѣ во многомъ совпадаютъ съ возраженіями, направленными противъ врожденныхъ понятій вообще,—возраженій, несостоятельность которыхъ мы имѣли случай указать, говоря объ эмпирической теоріи познанія*). Въ сущности эти возраженія сводятся къ тремъ слѣдующимъ: 1) Если-бы идея о Богѣ была врождена намъ, то она должна-бы сознаваться человѣкомъ ясно уже на самыхъ первыхъ порахъ его развитія. „Я не понимаю“, говоритъ Локкъ, „какимъ образомъ что-либо можетъ быть врожденнымъ или напечатлѣннымъ въ нашей душѣ безъ того, чтобы не быть замѣченнымъ ею. Быть въ умѣ и не быть сознаваемымъ, быть въ душѣ и не быть замѣчаемымъ,—это значитъ тоже, будто въ душѣ существуетъ нѣчто и не существуетъ Но на опытѣ мы не замѣчаемъ идеи о Богѣ у младенцевъ и дѣтей, напротивъ, ясно видимъ, что она образуется въ человѣкѣ мало по-малу, путемъ-ли то ученія или собственнаго размышленія“ **). 2) Если-бы идея о Богѣ была врождена или напечатлѣна въ насъ Богомъ, то въ силу такого своего происхожденія она не только должна-бы ясно сознаваться всѣми людьми, но и быть однородною у всѣхъ, истинною и правильною идеею. Но этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Опытъ показываетъ намъ безчисленное множество религіозныхъ представленій, большею частію ложныхъ и безсмысленныхъ, что и указываетъ на чисто человѣческое ихъ происхожденіе. 3) Наконецъ,

*) См. выше статью „Метафизическій анализъ раціональнаго познанія“ (стр. 53 и слѣд.).

**) Essai philos. concernant l'entendement humaine. Trad. p. Iost. 2 Ed. 13. 1. § 4.

если-бы идея о Богѣ была намъ врождена, то она должна-бы быть признаваема всѣми людьми безъ исключенія, какъ коренная принадлежность ихъ природы. Но на самомъ дѣлѣ мы видимъ полное отсутствіе этой идеи у многихъ дикихъ племенъ, не знающихъ религіи, у многихъ лицъ въ частности, каковы напр. матеріалисты и атеисты.

Но всѣ эти возраженія, впервые выставленныя Локкомъ и затѣмъ до нашего времени повторяемыя противниками ученія о врожденныхъ идеяхъ *), въ сущности основываются на намѣренномъ или ненамѣренномъ непониманіи этого ученія, какъ будто защитники его отстаиваютъ ту мысль, что намъ врождено именно ясное, правильное и опредѣленное понятіе о Богѣ (въ родѣ того, напр., какое даетъ въ своемъ опредѣленіи идеи Божества Декартъ), а не основные только элементы, служащіе къ образованію такого понятія. Что касается до Декарта, то, при неопредѣленности его ученія о врожденныхъ идеяхъ, возраженія Локка противъ этого ученія могли имѣть нѣкоторое основаніе **). Но они теряютъ всякое значеніе, какъ скоро мы станемъ признавать врожденнымъ не какое-либо опредѣленное *понятіе* о Богѣ, въ которомъ ясно выражается участіе самодѣятельности нашего разума, и не какое-либо опредѣленное *представленіе* о немъ, въ которомъ видны слѣды дѣятельности воображенія, но именно *идею* о Богѣ, какъ нѣкоторое апріорное начало, возбуждающее дѣятельность нашего ума къ произведенію различныхъ представленій и понятій о Богѣ.

Что касается до того мнѣнія эмпириковъ, что идея о Богѣ,

---

*) См. напр. Büchner, Kraft und Stoff. 1864, S. 185 - 196.

**) Хотя на самомъ дѣлѣ болѣе внимательное изученіе сочиненій Декарта показываетъ, что онъ не думалъ почитать врожденною идею о Богѣ въ смыслѣ того опредѣленнаго понятія, о которомъ онъ говоритъ въ своихъ Meditationes. „Ребенокъ“, говоритъ онъ, „хотя имѣетъ врожденныя идеи, но только въ возможности. Я не предполагалъ, что умъ младенца еще въ утробѣ матери размышляетъ о вещахъ метафизическихъ... Онъ имѣетъ идею о Богѣ, о самомъ себѣ и о всѣхъ тѣхъ истинахъ, которыя очевидны сами по себѣ, также, какъ имѣютъ ихъ взрослые, когда не думаютъ о томъ“. Въ другомъ мѣстѣ онъ замѣчаетъ, что идеи врождены намъ, подобно тому какъ нѣкоторымъ людямъ врождены извѣстныя душевныя качества, напр. великодушіе, или инымъ извѣстнаго рода болѣзни, именно, какъ предрасположенія или способности. Gutberlet, Psychologie. 1881 г. 139.

если-бы была врождена намъ, то должна-бы сознаваться нами ясно уже на первыхъ порахъ нашей жизни, то это требованіе противорѣчитъ опыту. Опытъ показываетъ, что въ нашей душѣ могутъ находиться различныя элементарныя понятія и познанія въ несознанномъ видѣ. Не говоримъ уже объ обычномъ фактѣ храненія въ нашей душѣ множества образованныхъ нами понятій и представленій, которыя выступаютъ въ нашемъ сознаніи или въ слѣдствіе намѣреннаго припоминанія ихъ или случайно по ассоціаціи идей и подъ вліяніемъ внѣшнихъ мотивовъ. То обстоятельство, что идея о Богѣ не составляетъ продуктъ собственной нашей умственной дѣятельности, но предполагается врожденною Богомъ, само по себѣ нисколько не можетъ служить препятствіемъ, чтобы, будучи не сознаваемою въ началѣ, она не могла выйти на свѣтъ сознанія въ послѣдствіи при извѣстныхъ, зависящихъ отъ законовъ развитія человѣческой природы, условіяхъ. Вѣдь тоже самое имѣетъ мѣсто и относительно другихъ апріорныхъ элементовъ нашего познанія, которые также несомнѣнно существуютъ въ душѣ въ элементарной и безсознательной формѣ и только въ послѣдствіи мало по-малу выступаютъ на свѣтъ сознанія въ видѣ опредѣленныхъ понятій. Не видимъ-ли мы, что еще въ дѣтствѣ каждый человѣкъ въ своемъ мышленіи несомнѣнно руководится логическими законами тожества, противорѣчія, достаточнаго основанія, очень хорошо различаетъ причину отъ дѣйствія, понимаетъ, что такое качество, утвержденіе, отрицаніе и т. п.; но, въ тоже время, можно ли сказать, что онъ сознаетъ или замѣчаетъ тѣ законы, по которымъ мыслитъ или имѣетъ опредѣленныя понятія о качествѣ, количествѣ, причинѣ, дѣйствіи и пр. Эти понятія, какъ сознательныя, образуются послѣ продолжительной рефлексіи надъ содержаніемъ нашего познанія и во всей ихъ ясности составляютъ достояніе не многихъ теоретически развитыхъ умовъ. Тоже самое должно сказать и относительно идеи о Богѣ. Существуя въ элементарномъ и безсознательномъ видѣ уже на самыхъ первыхъ порахъ нашей жизни, въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи она подчиняется общимъ законамъ психической жизни и становится сознательною лишь тогда, когда получаютъ характеръ сознательности и всѣ прочія проявленія умственной и нравственной природы человѣка.

Нельзя также признать справедливымъ и того требованія эмпириковъ, чтобы идея о Богѣ (въ случаѣ ея врожденности) была одинаковымъ у всѣхъ, вполнѣ правильнымъ и яснымъ понятіемъ. Защитники врожденныхъ идей никогда не утверждали и не могли утверждать той противорѣчащей опыту мысли, будто эти идеи вложены въ насъ механически, какъ готовыя, опредѣленныя и неизмѣнныя понятія. Они всегда допускали въ дѣлѣ раскрытія ихъ участіе всѣхъ тѣхъ внутреннихъ и внѣшнихъ условій, которыя вообще имѣютъ мѣсто въ дѣлѣ развитія нашего познанія. Но какъ скоро это допущено, то вмѣстѣ съ этимъ, очевидно, допущена и возможность крайняго разнообразія религіозныхъ понятій и даже заблужденій, подобно тому, какъ это имѣетъ мѣсто и относительно всѣхъ другихъ нашихъ апріорныхъ понятій. Вѣдь и логическіе законы мысли врождены намъ и сами по себѣ обладаютъ характеромъ правильности, однообразія и неизмѣнности; однако же это не препятствуетъ постояннымъ уклоненіямъ отъ нихъ, заблужденіямъ и даже разнообразію въ пониманіи смысла и значенія самыхъ этихъ законовъ. Тоже можно сказать и относительно коренныхъ законовъ нравственной жизни; основныя правила нравственности въ существѣ тождественны у всѣхъ людей и составляютъ апріорное достояніе человѣческой природы; но на дѣлѣ въ раскрытіи и примѣненіи этихъ правилъ къ частнымъ случаямъ, даже въ самомъ пониманіи этихъ правилъ, мы встрѣчаемъ значительное разнообразіе. Такъ и свѣтъ идеи о Богѣ, преломляясь сквозь призму нашего сознанія, необходимо окрашивается различными цвѣтами и получаетъ различные оттѣнки сообразно съ индивидуальными особенностями человѣка *).

Особенную силу для опроверженія врожденности идеи о Богѣ эмпирики всегда полагали въ указаніи на факты отсутствія этой идеи какъ у отдѣльныхъ лицъ, такъ и у многихъ племенъ человѣческаго рода. Такого рода факты, по ихъ

*) Не упоминаемъ здѣсь объ особенной причинѣ, которая можетъ имѣть мѣсто при объясненіи крайняго разнообразія религіозныхъ понятій въ человѣчествѣ. Эту причину указываетъ намъ христіанская религія, говоря намъ о паденіи человѣка и поврежденіи его природы; такое поврежденіе съ особенною силою должно было сказаться именно въ религіозной области, только косвенно касаясь другихъ сторонъ познавательной дѣятельности человѣка.

мнѣнію, были-бы необъяснимы, если-бы идея о Богѣ составляла дѣйствительно коренную принадлежность человѣческой природы, была врождена намъ. Но подобнаго рода указанія далеко не имѣютъ того значенія, какое имъ думаютъ приписывать, станемъ-ли разсматривать ихъ съ фактической или логической стороны. Вопреки увѣреніямъ эмпириковъ, на основаніи самыхъ достовѣрныхъ показаній путешественниковъ и этнографовъ мы должны признать всеобщность религіи въ человѣческомъ родѣ. Что касается до мнимо противорѣчащихъ этому признанію фактовъ, то они легко объясняются или недостаткомъ наблюдательности у лицъ, сообщающихъ эти факты, или ихъ тенденціозностію, или, что всего чаще, смѣшеніемъ религіозной идеи съ внѣшними формами ея обнаруженія, при чемъ отсутствіе у извѣстнаго племени послѣднихъ (напр. идоловъ, жертвоприношеній, храмовъ) принималось за доказательство отсутствія у него самой идеи о Богѣ. Но всего важнѣе для насъ то, что даже при предполагаемой относительной вѣрности нѣкоторыхъ фактовъ безрелигіозности того или другаго племени, эти факты не могутъ имѣть того опровергающаго врожденность идеи о Богѣ значенія, какое имъ придаютъ. Положимъ, были или есть какія нибудь мелкія племена, у которыхъ при всемъ стараніи мы не открыли-бы никакихъ слѣдовъ религіозности; во всякомъ случаѣ число и значеніе этихъ племенъ, въ сравненіи съ огромнымъ числомъ племенъ и народовъ, признающихъ бытіе Божества, такъ *ничтожно*, что подобное явленіе, по всей справедливости, можно назвать исключеніемъ изъ общаго закона, которое нужно объяснить, но которое мы не вправѣ дѣлать основаніемъ для заключенія о случайномъ происхожденіи идеи о Богѣ. Такое объясненіе мы и найдемъ въ томъ, что эти племена стоятъ на самомъ низкомъ уровнѣ умственнаго и нравственнаго развитія. Чѣмъ-бы ни объясняли этомъ низкій уровень,—деградаціею этихъ племенъ или духовнымъ младенчествомъ ихъ, во всякомъ случаѣ отсутствіе или, точнѣе сказать, крайнее ослабленіе въ нихъ религіознаго чувства будетъ понятно безъ необходимости отказывать человѣческой природѣ вообще въ одной изъ самыхъ характеристическихъ ея особенностей. Если—это деградація, то она также мало доказываетъ отсутствіе въ человѣкѣ вообще религіозной идеи, какъ при-

мѣры крайняго разстройства умственныхъ способностей (напр. въ идіотизмѣ) могутъ служить доказательствомъ, что разумъ вовсе не есть какая либо всеобщая и отличительная принадлежность природы человѣка. То ненормальное явленіе болѣзненнаго упадка умственныхъ способностей, оживотнѣнія, такъ сказать, человѣка, которое, какъ исключеніе, встрѣчается у отдѣльныхъ лицъ, можетъ имѣть мѣсто и среди цѣлыхъ племенъ. Нѣкоторыя изъ нихъ, въ слѣдствіе различныхъ неблагопріятныхъ условій, могутъ дойти до полной почти утраты наиболѣе характеристическихъ отличій человѣка отъ животныхъ. Если-же, какъ полагаютъ нѣкоторые, состояніе дикарей есть состояніе не деградаціи и упадка человѣческой природы, но состояніе младенчества ея и естественной неразвитости, то и здѣсь отсутствіе религіозности, какъ одно изъ проявленій этой неразвитости, также мало можетъ служить возраженіемъ противъ всеобщности или необходимости идеи о Богѣ, какъ и вообще отсутствіе въ младенчествѣ замѣтныхъ обнаруженій высшей духовной природы человѣка: разума и свободы. У младенца мы не замѣчаемъ самосознанія, мышленія, дара слова,—но слѣдуетъ-ли отсюда, что законы мышленія не прирождены человѣку или что даръ слова есть случайная, а не существенная принадлежность человѣческой природы?

Еще менѣе можетъ служить возраженіемъ противъ врожденности идеи о Богѣ фактъ отрицанія истины бытія Божія многими лицами, каковы атеисты. Этотъ фактъ не можетъ говорить противъ всеобщности религіозной идеи уже по тому самому, что мы здѣсь видимъ сознательное отрицаніе прежде извѣстной и находившейся въ душѣ истины; а такое отрицаніе предполагаетъ предшествующее существованіе отрицаемаго факта. Правда, говоря объ атеистахъ, имѣютъ въ виду не столько опровергнуть фактъ всеобщности религіозной идеи (потому что во всякомъ случаѣ число атеистовъ ничтожно въ сравненіи съ массами людей вѣровавшихъ и вѣрующихъ въ Бога), сколько ея необходимость. Самое существованіе атеистовъ, говорятъ, служитъ уже доказательствомъ, что идея о Богѣ не принадлежитъ къ числу необходимыхъ, природныхъ или врожденныхъ понятій: иначе она не могла-бы быть

и отрицаема *). Но говоря это, забываютъ, что человѣческій разумъ обладаетъ неограниченною свободою не только познавать истину, но и заблуждаться, и что въ силу этой свободы онъ можетъ отвергать самыя очевидныя и необходимыя истины нашего сознанія, самые ясные факты опыта. Что такое теоретическое отрицаніе самыхъ коренныхъ и, повидимому, неоспоримыхъ истинъ нашего сознанія возможно, примѣры тому видимъ въ исторіи нашего мышленія. Не видимъ-ли мы, что идеалистъ отрицаетъ самое существованіе чувственнаго міра и видитъ въ немъ феноменъ нашего сознанія? Развѣ не отрицаетъ скептикъ достовѣрность всѣхъ нашихъ познаній, достовѣрность даже коренныхъ, логическихъ законовъ мышленія? Не отрицается-ли часто очевидный фактъ свободной дѣятельности и сознаніе себя свободными не объявляется-ли чистымъ психологическихъ миражемъ и т. п.? Почему-же не можетъ быть отрицаема и существенно принадлежащая нашему разуму идея о Богѣ,—тѣмъ болѣе, что къ отрицанію ея ведутъ не только чисто теоретическіе мотивы, какъ въ указанныхъ нами случаяхъ, но, къ сожалѣнію, и многія другія ненормальныя условія нравственной жизни.

Такимъ образомъ теорію врожденности идеи о Богѣ мы можемъ признать вполнѣ обезпеченною отъ возраженій эмпириковъ; и если-бы вся задача этой теоріи ограничилась только доказательствомъ апріорнаго, независимаго отъ опыта характера этой идеи, утвержденіемъ ея всеобщности и необходимости, то мы могли-бы признать ее вполнѣ удовлетворительною. Но если мы обратимъ вниманіе на положительную ея сторону, на ближайшее объясненіе способа возникновенія этой апріорной идеи въ нашемъ умѣ, то эта теорія окажется недостаточною и вызывающею разнаго рода недоумѣнія.

Идея о Богѣ врождена намъ. Но на опытѣ мы встрѣчаемъ не одну идею о Богѣ, но множество очень разнообразныхъ представленій о Немъ, по большей части, ложныхъ и неудовлетворительныхъ. Но если онѣ не могутъ быть всѣ и безразлично врождены намъ, то естественно раждается вопросъ: что въ нихъ должно признавать дѣйствительно первоначальнымъ и

*) Такого мнѣнія держится напр. Ланге. Geschichte d. Materialismus. 1874. 2 B. p. 56.

природнымъ и что должно быть отнесено на счетъ субъективныхъ примѣсей и искаженій? Что собственно понимать подъ тою идеею, которая врождена намъ?

Но въ рѣшеніи этого вопроса и сказывается неудовлетворительность разсматриваемой нами теоріи. Декартъ подъ именемъ идеи о Богѣ, какъ извѣстно, разумѣлъ полное и опредѣленное понятіе о немъ. „Подъ именемъ Бога", говоритъ онъ, „я понимаю субстанцію безконечную, вѣчную, неизмѣняемую, независимую, всевѣдущую, всемогущую, которою какъ я, такъ и другія существа сотворены и произведены"... Идея о такой субстанціи „рождена и произведена вмѣстѣ со мною" *). Но предполагать врожденнымъ такое раздѣльное и точное понятіе о Богѣ, какое даетъ здѣсь Декартъ, значило-бы противорѣчить ясному свидѣтельству опыта. Понимая врожденную идею въ смыслѣ вѣрнаго *понятія* о Богѣ, Локкъ и другіе эмпирики были правы, когда замѣчали, что *такой* идеи вовсе нѣтъ у большей части людей, что у многихъ понятія о Богѣ представляются далеко не соотвѣтствующими опредѣленію Декарта, темными, часто ложными.

Силы этого возраженія не могли не признать защитники теоріи врожденности идеи о Богѣ. Они должны были уступить своимъ противникамъ и согласиться, что врожденная идея о Богѣ не есть одно и тоже, что *понятіе* о немъ. Что-же она такое? Очевидно, она не можетъ быть и *представленіемъ* о Богѣ, потому что, хотя представленіе есть низшая и болѣе первоначальная форма познанія о Богѣ, чѣмъ понятіе, тѣмъ не менѣе и въ ней, можетъ быть, даже больше, чѣмъ въ понятіи, замѣтны слѣды дѣятельности человѣческой познавательной силы—воображенія. Итакъ, чтобы найти первоначальную и истинно врожденную идею, защитникамъ разсматриваемой нами теоріи и не оставалось ничего болѣе, какъ отсѣкать отъ понятія о Богѣ все опредѣленное, разнообразное, частное,—все, въ чемъ сказывалась-бы работа человѣческой мысли и воображенія и въ чемъ можно-бы замѣтить слѣды самодѣятельнаго участія нашей познательной силы. Но, продолжая процессъ выдѣленія самаго общаго и первоначальнаго во всѣхъ людяхъ, по отношенію къ познанію о Богѣ, о чемъ несом-

*) Descartes: Oeuvres. Ed. p. I. Simon, 1860. Medit. III, p. 92—96.

нѣнно можно-бы сказать, что оно не пріобрѣтено, а врождено, увидѣли, что и самая идея мало по-малу утончалась и испарялась. За выдѣленіемъ всего конкретнаго, оставалось признать врожденнымъ что-то очень неопредѣленное и темное, не имѣющее почти никакого положительнаго содержанія. Въ слѣдствіе этого, защитники теоріи врожденности идеи о Богѣ дали такую постановку своему ученію, что эта идея не есть какое либо врожденное представленіе или понятіе о Богѣ, но только *зародышъ, зерно* или сѣмя всего этого. Но такого рода аналогическія объясненія сущности врожденной идеи о Богѣ едвали могутъ быть удовлетворительны для точнаго мышленія. Мы понимаемъ здѣсь только то, что первоначальная идея о Богѣ также не похожа на послѣдующее понятіе о немъ, какъ зерно на развившееся растеніе, какъ зародышъ на происшедшій изъ него организмъ. Но въ чемъ состоитъ эта элементарная, зародышная форма идеи о Богѣ—мы попрежнему остаемся въ недоумѣніи. Недоумѣніе наше возрастаетъ, когда вспомнимъ, что изъ однороднаго зерна идеи о Богѣ здѣсь выростаетъ безчисленное множество разнообразныхъ и другъ на друга непохожихъ представленій о немъ, что уже совершенно противорѣчитъ допускаемой здѣсь аналогіи съ органическимъ міромъ, гдѣ зерно или зародышъ производятъ вполнѣ однородныя растенія и животныхъ съ незначительными лишь индивидуальными отличіями. Во всякомъ случаѣ, сравнивающіе идею о Богѣ съ сѣменемъ или зерномъ обязаны были указать точнѣе и опредѣленнѣе тѣ внѣшнія и внутреннія условія, которыя имѣли столь могущественное вліяніе на видоизмѣненіе первоначальной идеи. Въ виду этихъ недоумѣній, многіе защитники теоріи врожденности идутъ еще далѣе по пути уступокъ содержанія идеи о Богѣ. Врожденная идея не есть какое-либо опредѣленное понятіе даже въ зародышной его формѣ. Она есть присущая нашему уму возможность или *способность* образовать понятіе о Богѣ, по мнѣнію однихъ; врожденное *стремленіе* къ безконечному, по опредѣленію другихъ; или еще иначе—идея есть *потребность* ума, побуждающая разсудокъ къ пріобрѣтенію познаній о Богѣ.

Но кто не видитъ, что съ такимъ низведеніемъ идеи о Богѣ на степень потенціи, способности, стремленія, потребности и т. п., изчезаетъ и самый смыслъ ученія о ея врожденности,

какъ положительной теоріи, имѣющей въ виду объяснить ея происхожденіе? Что у человѣка есть врожденное стремленіе образовать представленія и понятія о Богѣ, что у него есть потребность и возможность производить такія понятія, — это такая общая, неопредѣленная и даже двусмысленная истина, противъ которой не станетъ спорить даже рѣшительный эмпирикъ. Съ нею можетъ согласиться даже тотъ, кто, непризнавая истины идеи о Богѣ, почитаетъ ее субъективнымъ произведеніемъ нашей мысли или фантазіи. И Фейрбахъ, и Контъ могутъ допустить, что на извѣстной стадіи умственнаго развитія въ человѣкѣ есть необходимое стремленіе или побужденіе образовать религіозныя понятія, представлять Божество. Но дѣло не въ томъ, есть ли въ насъ врожденное или природное стремленіе образовать такія понятія, но въ томъ, *какъ* онѣ образуются и какое значеніе имѣютъ. А теорія врожденныхъ идей, какъ скоро назвала идеею о Богѣ одно неопредѣленное стремленіе къ сверхчувственному, ничего объ этомъ не говоритъ; она не говоритъ, какъ осуществляется это стремленіе, достигаетъ-ли оно и какъ своей цѣли, — и мы при изслѣдованіи происхожденія идеи о Богѣ стоимъ при началѣ пути, на вопросѣ, тогда какъ ожидали отвѣта. Вообще при той постановкѣ теоріи врожденныхъ идей, о которой мы говорили, въ ней заключается недоразумѣніе и неправильность въ выраженіи. Имѣя въ виду смыслъ этой теоріи, правильнѣе и точнѣе мы должны-бы сказать, что намъ врождены не идеи, а способность идей, т. е. умъ или способность къ познанію сверхчувственнаго. Но, признавая способность познавать сверхчувственное принадлежностію нашей природы, и въ этомъ смыслѣ врожденною намъ, мы этимъ нисколько не рѣшаемъ еще вопроса, какимъ образомъ при помощи этой способности мы получаемъ дѣйствительное познаніе о Богѣ, какимъ образомъ при помощи ума пріобрѣтаемъ идею о немъ?

Указавъ недостатки теоріи врожденности идеи о Богѣ, мы тѣмъ самымъ приблизились къ новому рѣшенію вопроса о дѣйствительномъ источникѣ этой идеи. Въ своемъ послѣдовательномъ развитіи эта теорія сводится къ тому, что признаетъ существованіе въ нашемъ духѣ стремленія къ Божеству и способности познать его, — въ этомъ признаніи заключается ея истинная сторона. Но стремленіе къ предмету не можетъ

еще дать намъ самого предмета; способность къ познанію не можетъ произвести предмета познанія изъ самой себя. Чтобы она могла стать способностію реальнаго познанія, а не одною только неопредѣленною возможностью (потенціею) познавать, нужно допустить дѣйствіе или впечатлѣніе на эту способность реальнаго предмета, который служилъ бы содержаніемъ познанія. Такимъ объектомъ, вполнѣ соотвѣтствующимъ нашей идеѣ о Богѣ, можетъ быть только самъ Богъ.

Итакъ мы переходимъ теперь къ тѣмъ теоріямъ происхожденія идеи о Богѣ, которыя первоначальный источникъ ея видятъ въ непосредственномъ дѣйствіи Божества на нашъ духъ. Такое дѣйствіе въ свою очередь можетъ быть понимаемо нами двоякимъ способомъ: или какъ однократное, совершившееся въ какой-либо одинъ моментъ жизни рода человѣческаго, при чемъ идея о Богѣ, возникшая этимъ способомъ, сохранялась за тѣмъ и передавалась тѣмъ же путемъ наученія и исторической традиціи, какимъ передаются и другія, открытыя человѣкомъ, познанія и истины; или какъ постоянно продолжающееся и служащее постояннымъ внутреннимъ источникомъ какъ нашего религіознаго познанія, такъ и религіозной жизни. То и другое воззрѣнія лежатъ въ основаніи двухъ теорій происхожденія идеи о Богѣ: *традиціонализма* и *мистицизма*.

2. Традиціонализмъ есть столько же религіозная, сколько и философская теорія, такъ какъ причиною ея возникновенія была кажущаяся невозможность согласить съ началами и требованіями христіанской религіи другія теоріи происхожденія идеи о Богѣ,—преимущественно Декартовскую теорію врожденныхъ идей. Уже при первомъ своемъ появленіи эта теорія была враждебно встрѣчена послѣдователями схоластической философіи,—такое отношеніе къ ней продолжается и до настоящаго времени въ кругу философовъ строго католическаго направленія. Главная причина вражды ихъ не только противъ теоріи Декарта, но и противъ всѣхъ другихъ теорій, согласныхъ съ нею въ принципѣ—въ признаніи апріорнаго характера идеи о Богѣ, заключается въ сильномъ, до сихъ поръ продолжающемся вліяніи на католическихъ философовъ извѣстнаго средневѣковаго богослова и философа Ѳомы Аквината, въ своихъ гносеологическихъ воззрѣніяхъ слѣдовавшаго Аристо-

телю и отвергавшаго врожденныя идеи *). Къ этому присоединились опасенія раціонализма и деизма, будто-бы послѣдовательно вытекающихъ изъ признанія врожденности идеи о Богѣ. Въ самомъ дѣлѣ, говорили они, если источникъ понятія о Богѣ и другихъ высшихъ истинъ заключается въ идеяхъ, врожденныхъ человѣческому разуму, то почему въ дѣлѣ религіознаго познанія нельзя ограничиться этимъ однимъ источникомъ? Къ чему нужно какое либо внѣшнее откровеніе и просвѣщеніе духа человѣческаго Духомъ Божественнымъ, если, чтобы достигнуть правильнаго понятія о Богѣ, достаточно углубиться въ самихъ себя, въ свой разумъ,—достаточно извести на свѣтъ сознанія и раскрыть сокрытыя въ насъ самихъ сокровища познанія о сверхчувственномъ? Мало по-малу человѣкъ самъ изъ глубины своего разума можетъ произвести тѣ понятія, которыя составляютъ содержаніе положительной религіи. Живая и постоянная связь человѣка съ Богомъ, какъ источникомъ религіознаго познанія, представляется излишнею, а это и утверждаетъ раціоналистическій деизмъ, отрицающій необходимость Откровенія.

Подъ вліяніемъ этихъ опасеній большая часть католическихъ философовъ, какъ мы видѣли, предпочитаетъ держаться ученія о чисто раціональномъ происхожденіи идеи о Богѣ, не смотря на указанные недостатки этого ученія. Согласно съ эмпириками они признаютъ, что всѣ наши познанія происходятъ изъ опыта и изъ разсудочной рефлексіи надъ данными опыта. Идея о Богѣ также образуется въ насъ путемъ размышленія и умозаключенія отъ свойствъ бытія ограничен-

*) Ѳома Аквинатъ рѣшительно вооружается противъ какихъ-бы то ни было врожденныхъ понятій. Онъ утверждаетъ, что все наше познаніе проистекаетъ изъ чувственныхъ воззрѣній, при помощи абстракціи содержащагося въ этихъ воззрѣніяхъ и представленіяхъ общаго. Наивысшія понятія и начала нашего разума не составляютъ исключенія; ничего не врождено человѣку, кромѣ его собственнаго существа; поэтому только о себѣ самомъ человѣкъ можетъ имѣть познаніе безъ чувственныхъ представленій. Но и въ этомъ отношеніи онъ можетъ имѣть понятіе только о собственномъ существованіи, но не о самой своей природѣ. (Мѣста изъ Ѳомы Аквината, сюда относящіяся, приведены у W. Rosenkranz въ его: Wissenschaft des Wissens, 2 B. 1868. 266—269). Философія Ѳомы Аквината, какъ извѣстно, оффиціально рекомендована нынѣшнимъ папою Львомъ XIII, какъ руководство при преподаваніи и изученіи философіи въ католическомъ мірѣ.

наго (природы и духа) къ бытію безусловному. Отчасти естественная недостаточность этого пути въ силу ограниченности человѣческаго разума, а еще болѣе поврежденіе этой способности въ слѣдствіе паденія человѣка, дѣлаетъ необходимымъ восполненіе этого недостатка естественнаго богопознанія положительнымъ сверхъестественнымъ откровеніемъ.

Но другіе философы того же направленія, въ виду недостатковъ подобнаго объясненія, ищутъ точекъ сближенія съ тѣми теоріями происхожденія идеи о Богѣ, которыя допускаютъ возможность непосредственнаго дѣйствія Божества на духъ человѣка.

Они вообще признаютъ эту возможность, какъ основанную на существѣ самой природы человѣка, но допускаютъ ее только въ отношеніи къ нормальному или идеальному человѣку. Естественное откровеніе, по ихъ мнѣнію, могло имѣть мѣсто и фактически осуществилось только въ первобытномъ, совершенномъ состояніи человѣка, — до его паденія. Затѣмъ постоянная возможность такого откровенія, въ слѣдствіе поврежденія человѣка, прекратилась. Дѣйствительное распространеніе религіозныхъ истинъ могло происходить только путемъ преданія, преемственной передачи первоначально полученнаго при помощи Откровенія и дополняемаго по временамъ новыми особенными сверхъестественными откровеніями религіознаго познанія. Эта мысль о происхожденіи религіознаго познанія и составляетъ основу теоріи такъ называемаго традиціонализма *).

Сущность этой теоріи состоитъ въ слѣдующемъ. Для открытія дѣйствительнаго источника нашихъ религіозныхъ понятій, мы должны обратиться къ опыту. Но опытъ ничего не говоритъ намъ ни о существованіи въ насъ врожденныхъ

*) Защитниками этой теоріи служатъ представители религіозной философіи во Франціи: Ламнэ, аббатъ Ботень, Бональдъ, Боннети и итальянецъ Вентура. Каждый изъ нихъ представляетъ нѣкоторые своеобразные оттѣнки, на основаніи которыхъ дѣлятъ традиціонализмъ на *строгій* и *смягченный*, судя по тому, всѣ ли основныя истины нашего разума производятся изъ первоначальнаго Откровенія или только нѣкоторыя важнѣйшія,—нравственныя и религіозныя (напр. бытіе Бога, безсмертность и духовность души). Но для нашей цѣли это различіе не имѣетъ значенія, такъ какъ мы имѣемъ дѣло съ происхожденіемъ лишь одной идеи о Богѣ, которую всѣ традиціоналисты согласно производятъ изъ первобытнаго Откровенія.

идей, ни о непосредственномъ общеніи съ Богомъ. Онъ не говоритъ намъ также и того, чтобы мы сами составляли понятіе о Богѣ путемъ логическихъ умозаключеній. Такой способъ происхожденія идеи о Богѣ и по существу своему невозможенъ. До понятія о Богѣ, какъ учитъ Ботень, мы не можемъ достигнуть ни путемъ дедукціи (отъ основанія къ слѣдствію), такъ какъ нѣтъ и не можетъ быть никакого высшаго принципа, кромѣ самого Бога, — абсолютнаго принципа всякой истины; ни путемъ индукціи (умозаключенія отъ слѣдствія къ основанію), потому что отъ конечнаго, безъ скачка въ мышленіи, мы не можемъ заключать къ безконечному. Если за разъясненіемъ вопроса о происхожденіи идеи о Богѣ обратимся къ опыту, то легко убѣдимся, что религіозныя понятія мы получаемъ внѣшнимъ путемъ отъ окружающихъ насъ лицъ,— отъ родителей, воспитателей, отъ общества, въ видѣ ли то положительнаго религіознаго ученія или въ видѣ словъ, выражающихъ извѣстныя, соединенныя съ ними, понятія. Такъ какъ тѣ лица, которыя передали намъ эти понятія, въ свою очередь также не изобрѣли ихъ сами, какъ и мы, но получили по наслѣдству отъ другихъ лицъ и такъ далѣе, то мы, постепенно, восходя отъ однихъ поколѣній къ другимъ, доходимъ наконецъ до перваго человѣка, который, очевидно, не могъ получить ихъ ни откуда, какъ отъ самого Бога. Это и есть первоначальное Откровеніе. Какъ каждый человѣкъ получаетъ понятіе о Богѣ не иначе, какъ внѣшнимъ образомъ, чрезъ передачу ему этого понятія посредствомъ словъ, такъ и первый человѣкъ получилъ его не иначе, какъ посредствомъ слова или рѣчи къ нему Бога. Мысль, идея, понятіе, не иначе могутъ быть восприняты умомъ, какъ въ словѣ и посредствомъ слова; мысль безъ слова, какъ показываетъ опытъ, невозможна. Отсюда, не только понятіе о Богѣ, но и самое слово, въ которомъ заключено оно, происхожденія божественнаго. Языкъ данъ человѣку Богомъ путемъ откровенія, а вмѣстѣ съ нимъ не только религіозныя, но и другія высшія теоретическія и нравственныя понятія. Первоначально данное въ словѣ или вмѣстѣ съ словомъ откровеніе передавалось отъ предковъ къ потомкамъ путемъ того-же слова и внѣшняго наученія. Съ теченіемъ времени, съ увеличеніемъ пороковъ и заблужденій между людьми, содержаніе этого первоначаль-

наго Откровенія мало по-малу забывалось и искажалось; отсюда ложныя религіи и религіозныя заблужденія. Въ слѣдствіе этого оказывалась нужда въ новыхъ откровеніяхъ Божества людямъ, дѣйствительные опыты которыхъ и видимъ въ исторіи истинной религіи Ветхозавѣтной и Новозавѣтной. Эти откровенія и составляютъ единственный источникъ всѣхъ нашихъ понятій о Богѣ; то, что прибавляетъ къ нимъ разумъ, есть или разъясненіе этихъ понятій или, что бываетъ чаще и примѣры чего видимъ въ ложныхъ религіяхъ и ложныхъ философскихъ теоріяхъ,—искаженіе ихъ.

Для подтвержденія этой теоріи происхожденія религіозныхъ понятій, защитники ея обращаются къ исторіи философіи и исторіи религій. Подвергая критикѣ существующія философскія понятія о Богѣ, они находятъ ихъ крайне неудовлетворительными; отсюда заключаютъ, что разумъ человѣка самъ по себѣ, безъ помощи Откровенія, не можетъ дойти до истиннаго понятія о Богѣ. Что же касается до тѣхъ философскихъ ученій и мнѣній, которыя, повидимому, даютъ такое понятіе и которыя нерѣдко встрѣчаются въ философіи, то защитники разсматриваемой нами теоріи стараются доказать, что они заимствованы философами изъ Откровенія; философами древними—изъ первобытнаго Откровенія и изъ ветхозавѣтныхъ священныхъ книгъ, новыми — изъ христіанскаго вѣроученія; они только ложно выдаются ими за плодъ собственнаго размышленія. Въ томъ-же самомъ Откровеніи они ищутъ первоначальнаго источника всѣхъ болѣе достойныхъ религіозныхъ представленій въ языческихъ религіяхъ. На долю самостоятельной дѣятельности ума человѣческаго въ этихъ религіяхъ остаются только заблужденія и искаженіе миѳологическою фантазіею истинъ и фактовъ Откровенной религіи.

Чтобы яснѣе видѣть, въ чемъ состоитъ существенный недостатокъ этой теоріи, попробуемъ примѣнить способъ умозаключенія, какимъ она пользуется для объясненія происхожденія религіозныхъ понятій, къ какому либо другому роду понятій и познаній, напр., математическихъ. По логикѣ этой теоріи мы имѣемъ право заключать такъ. Опытъ показываетъ, что до извѣстныхъ математическихъ понятій, напр., до знанія геометріи мы не дошли ни самостоятельнымъ размышленіемъ, ни получили это знаніе путемъ какого-либо откровенія; мы

научились геометріи отъ другихъ лицъ, посредствомъ передачи намъ этой науки при помощи словъ, выражающихъ геометрическія понятія. Другіе, также, не изобрѣтали геометріи, но, подобно намъ, учились ей отъ другихъ и т. д. Восходя дальше и дальше, мы дойдемъ до перваго человѣка, который геометрическія понятія могъ получить только отъ Бога путемъ откровенія и притомъ не только самыхъ понятій, но и словъ ихъ выражающихъ, потому что понятія невозможны безъ словъ.

Странность подобнаго умозаключенія очевидна, и не трудно замѣтить, въ чемъ его фальшь. Предполагается совершенная неизмѣнность и неподвижность геометріи въ томъ видѣ, какъ она существуетъ теперь,—и изъ того факта, что мы сами не изобрѣли этой геометріи, но научились ей отъ другихъ, дѣлается ложное заключеніе, что и другіе люди пріобрѣтали знаніе этой науки также, какъ и мы.

Точно такое же фальшивое предположеніе лежитъ и въ основѣ теоріи традиціонализма и несостоятельность его въ логическомъ отношеніи совершенно одинакова съ представленнымъ нами примѣромъ. Именно, въ ней предполагается, что религіозныя понятія, разумѣется, истинныя, воспринимаются и усвояются нами чисто внѣшнимъ способомъ, чрезъ ученіе и преданіе, что они совершенно неизмѣнны и что человѣческій разумъ никогда не принималъ участія въ ихъ образованіи и развитіи и что на его долю приходилось лишь искаженіе получаемаго путемъ традиціи содержанія.

Для подтвержденія этого, столь, повидимому, противорѣчащаго и исторіи мышленія и исторіи религіи, предположенія, наша теорія прибѣгаетъ къ той-же исторіи и старается фактически доказать, что все истинное въ области религіознаго знанія заимствовано изъ положительнаго Откровенія. Эта попытка не есть что-либо новое. Не задолго до начала нашей эры Іудейскими философами Аристовуломъ и Филономъ впервые была высказана мысль, что все лучшее въ языческой философіи и религіи было заимствовано изъ Откровенія, даннаго народу Божію. Эта мысль съ большою подробностію была раскрываема многими Учителями и Отцами Церкви (напр. Іустиномъ, Климентомъ и др.); затѣмъ она легла въ основаніе философскихъ теорій происхожденія языческихъ религій въ новѣйшее время, начиная отъ Бохарта, Фосса, Гюэта и за-

канчивая Крейцеромъ. Различіе между защитниками этого воззрѣнія состояло въ томъ, что, тогда какъ одни изъ нихъ первоисточника религіозныхъ понятій въ языческомъ мірѣ искали въ Ветхозавѣтныхъ священныхъ книгахъ, другіе обращали вниманіе преимущественно на такъ называемое первобытное Откровеніе, предшествовавшее ветхозавѣтному и въ сохранившихся путемъ преданія слѣдахъ этого Откровенія искали ключа къ объясненію всего лучшаго въ языческой религіи и философіи.

Не входя въ подробный разборъ этого воззрѣнія, ограничимся замѣчаніемъ, что мысль о происхожденіи всѣхъ лучшихъ религіозныхъ и философскихъ понятій о Богѣ единственно путемъ заимствованій изъ положительнаго Откровенія не выдерживаетъ критики. Причина этого заключается не только въ очевидныхъ, многочисленныхъ натяжкахъ при истолкованіи фактовъ и историческихъ промахахъ, какими изобилуютъ теоріи, о которыхъ идетъ рѣчь, но главнымъ образомъ въ невѣрности самого метода изслѣдованія. При отсутствіи ясныхъ историческихъ указаній о происхожденіи различныхъ религіозныхъ представленій изъ Откровенной религіи, обыкновенно прибѣгаютъ къ сравненію и сопоставленію сходнаго въ религіяхъ и философскихъ ученіяхъ языческихъ религій и въ религіи Откровенной. Какъ скоро такое сходство въ чемъ нибудь найдено, то какъ-бы незначительно, даже сомнительно оно ни было, тотъ часъ же источникъ его находятъ въ религіи Откровенной и въ заимствованіи изъ послѣдней. Но такой методъ доказательства нельзя назвать правильнымъ и убѣдительнымъ. Прежде всего, здѣсь a priori предполагается, что первоначальный источникъ всего сходнаго въ языческихъ религіяхъ и философскихъ системахъ и въ Откровенной религіи можетъ заключаться только въ послѣдней, тогда какъ это требуется еще доказать; пока это предположеніе не доказано, не устраняется и возможность обратнаго предположенія, что нѣкоторыя представленія напр. Іудейской религіи могли быть заимствованы изъ религій языческихъ,—мысль, которая, какъ извѣстно, въ большомъ ходу въ настоящее время. Затѣмъ, сходство само по себѣ, безъ прямыхъ историческихъ указаній, еще не доказываетъ происхожденія сходныхъ представленій одного отъ другаго, даже не всегда доказываетъ про-

исхожденіе ихъ изъ какого-либо одного общаго источника. Въ области религіи, также какъ и въ другихъ сферахъ познанія, сходныя представленія и понятія могутъ возникать независимо у различныхъ лицъ, народовъ, въ различныхъ мѣстахъ и въ разное время по той простой причинѣ, что законы познавательной дѣятельности и духовныя потребности въ сущности у всѣхъ одинаковы. Одинаковыя религіозныя стремленія и идеи могутъ выражаться въ одинаковыхъ или сходныхъ проявленіяхъ религіозной мысли и чувствъ, въ одинаковыхъ символахъ и обрядахъ, такъ что нѣтъ необходимости, при каждомъ замѣченномъ случаѣ сходства, тотчасъ приводить ихъ въ историческую связь и находить ихъ заимствованіе тамъ, гдѣ можетъ быть одно только, основанное на природѣ нашего духа, однообразіе религіозныхъ потребностей. Наконецъ, что касается до самаго сравненія и сближенія религіозныхъ вѣрованій различныхъ народовъ, то въ этомъ дѣлѣ нужна крайняя осмотрительность, которою далеко не можетъ похвалиться теорія традиціонализма. Частныя и случайныя сходства отрывочно взятыхъ понятій, представленій, символовъ, обрядовъ, здѣсь ничего не значатъ. Дѣло не во внѣшнихъ сходныхъ элементахъ, но въ значеніи ихъ въ общемъ строѣ религіознаго міросозерцанія, отъ котораго получаютъ свой смыслъ и частности; при этомъ часто оказывается, что, не смотря на внѣшнее сходство сравниваемыхъ религіозныхъ представленій, смыслъ ихъ совершенно различенъ. Что же касается до внѣшней оболочки извѣстнаго понятія,—будетъ ли то чувственное представленіе или символъ, то, такъ какъ эта оболочка по отношенію къ содержанію есть нѣчто внѣшнее и случайное, она можетъ быть одинаковою для разнородныхъ понятій и нисколько не указываетъ на ихъ внутреннее сродство и происхожденіе изъ одного источника.

Нельзя, также, не обратить вниманія на связь, въ которой въ разсматриваемой нами теоріи поставляется вопросъ о происхожденіи идеи о Богѣ съ вопросомъ о происхожденіи языка. Такая связь на первый взглядъ представляется странною и даже излишнею; но на самомъ дѣлѣ она для нея существенно необходима. Теорія традиціонализма (въ примѣненіи ея не только къ происхожденію идеи о Богѣ, но и другихъ основныхъ теоретическихъ и нравственныхъ понятій), въ сущности есть

чисто эмпирическая теорія; все содержаніе нашего познанія она производитъ изъ опыта, не уклоняясь въ этомъ отношеніи отъ Ѳомы Аквината и состоящихъ подъ его вліяніемъ римско-католическихъ философовъ. Но такъ какъ идея о Богѣ (на ряду съ другими идеями) не могла произойти отвнѣ, путемъ чувственнаго опыта, а съ другой стороны эта теорія должна была устранить и возможность опыта сверхчувственнаго или дѣйствія Божества на нашъ духъ, въ опасеніи мистицизма,—то для нея и остался одинъ только видъ внѣшняго опыта,—наученіе или передача различныхъ понятій отъ другихъ лицъ, которая могла совершаться лишь при посредствѣ словъ. Такой способъ пріобрѣтенія нами различныхъ познаній понятенъ, какъ скоро предполагаются окружающіе насъ и намъ предшествующіе люди, владѣющіе языкомъ, какъ органомъ передачи этихъ познаній. Но какимъ образомъ первоначально могли возникнуть эти познанія у тѣхъ людей, для которыхъ подобной традиціи не было, въ частности—у перваго человѣка? По теоріи, онѣ должны быть даны отвнѣ и не иначе какъ путемъ наученія, слова. Но такъ какъ существъ говорящихъ въ то время не было, то, очевидно, первымъ учителемъ людей могъ быть только самъ Богъ и слово, при помощи котораго Онъ сообщилъ людямъ свое ученіе, могло быть только божественнымъ, откровеннымъ словомъ. Отсюда мысль о происхожденіи отъ Бога путемъ откровенія не только содержанія религіи, но и словъ, въ которыхъ выражается это содержаніе, т. е. первобытнаго языка. Богъ самъ долженъ былъ говорить людямъ, чтобы научить ихъ словамъ, а вмѣстѣ съ ними и понятіямъ, ими обозначаемымъ. Въ частности, въ отношеніи къ религіи, Богъ долженъ былъ открыть людямъ не только понятіе о Себѣ, но и самое наименованіе: *Богъ*, съ которымъ только и возможно было какъ возникновеніе, такъ и дальнѣйшая традиція идеи о Богѣ.

Вся эта теорія основана на совершенно произвольномъ предположеніи, что понятіе тожественно съ словомъ, его выражающимъ, и что понятія не иначе могутъ въ насъ возникать, какъ съ внѣшнимъ усвоеніемъ словъ, ихъ обозначающихъ, и что, поэтому, не только первоначальныя понятія, но и первобытный языкъ, въ которомъ онѣ заключены, долженъ быть откровеннымъ. Что слово и наученіе посредствомъ слова есть

могущественное средство для болѣе легкаго и болѣе совершеннаго развитія нашей мыслительной способности, это, конечно, неоспоримо; но такое значеніе оно можетъ имѣть только подъ условіемъ самостоятельной дѣятельности нашего разума и способности его образовать самому различныя представленія и понятія. Слово можетъ имѣть значеніе только какъ внѣшнее обозначеніе образовавшагося уже понятія; въ словахъ самихъ по себѣ нѣтъ никакой магической силы, посредствомъ которой одно произнесеніе ихъ и усвоеніе нашимъ слухомъ могло-бы вызвать соотвѣтствующія имъ понятія. Слова,—это болѣе или менѣе произвольные, условные знаки понятій (что доказывается различнымъ обозначеніемъ одного и того же понятія у различныхъ народовъ); такое понятіе, которое означается извѣстнымъ словомъ, точно также могло-бы быть обозначено и другимъ, если бы мы условились относительно смысла этого слова. Итакъ, для пониманія словъ нужна нѣкоторая предшествующая дѣятельность мышленія, которая дѣлала-бы возможнымъ это пониманіе. Значеніе слова я могу понять только тогда, когда я уже знаю, *что* оно должно обозначать; иначе, я долженъ уже имѣть нѣкоторую мысль, понятіе о данномъ предметѣ, чтобы узнать, что существуетъ связь между знакомъ и обозначаемымъ, что данное слово относится именно къ этому, а не другому предмету. Въ этомъ не трудно убѣдиться на опытѣ. Какъ учатъ говорить и понимать сказанное другими дѣтей? Если мы станемъ механически произносить извѣстное слово съ цѣлью вызвать пониманіе его или соотвѣтствующее ему представленіе у дитяти, мы ничего не достигнемъ. Мы должны указать ему на называемый предметъ, чтобы у него родилось представленіе о немъ, а за тѣмъ объяснить, что этотъ предметъ называется такъ, а не иначе. Представленіе, понятіе о предметѣ должно предшествовать слову. Тоже самое имѣетъ мѣсто и относительно взрослыхъ. Сколько-бы мы ни произносили передъ слѣпымъ отъ рожденія словъ, обозначающихъ краски и цвѣта, онъ не пойметъ, что такое краска и цвѣтъ, потому что для него невозможно предварительное, самостоятельное понятіе объ нихъ. То-же имѣетъ мѣсто и при обозначеніи словомъ предмета, намъ совершенно неизвѣстнаго; одно слово не даетъ намъ понятія о предметѣ, если мы не знаемъ самаго предмета или анало-

гичныхъ съ нимъ предметовъ, на которые могъ-бы указать говорящій съ нами и которые могли-бы дать намъ возможность составить нѣкоторое представленіе объ извѣстномъ предметѣ. Такъ, напр., мы не можемъ составить ни малѣйшаго понятія о неизвѣстномъ намъ растеніи изъ одного названія его, если намъ, или не покажутъ этого растенія въ натурѣ, или на рисункѣ, или не опишутъ его подробно, то есть, не укажутъ намъ на аналогичныя съ нимъ и намъ извѣстныя растенія или признаки ихъ, въ слѣдствіе чего мы и можемъ образовать приблизительное понятіе о немъ.

Все сказанное нами имѣетъ полное приложеніе и къ объясненію происхожденія идеи о Богѣ. Одно внѣшнее наученіе не могло-бы произвести въ насъ этой идеи, если-бы мы не знали соотвѣтствующаго ей объекта какимъ либо другимъ путемъ, если-бы предварительно не имѣли идеи о Богѣ. Одно слово: *Богъ*, сообщенное отвнѣ, какъ первобытному человѣку отъ Бога, такъ и послѣдующимъ людямъ путемъ традиціи, такъже не имѣло бы для насъ никакого смысла, было-бы пустымъ звукомъ, какъ не имѣетъ для насъ смысла любое иностранное слово, значенія котораго мы не понимаемъ. Тоже самое должно сказать и о всѣхъ словахъ, выражающихъ теоретическія и нравственныя идеи, которыя традиціонализмъ производитъ изъ Откровенія, при помощи откровеннаго въ свою очередь языка. Слова сами по себѣ не могутъ вызвать въ насъ идей; но какъ скоро въ насъ есть эти идеи, то, въ силу присущей человѣку способности мышленія и дара слова, онъ необходимо облечетъ ихъ въ чувственныя схемы,— слова, какъ значки, нужные не только для дальнѣйшаго развитія мышленія, но и для сообщенія нашихъ мыслей другимъ. Такимъ образомъ, слово есть естественный продуктъ нашего разума и для объясненія происхожденія языка нѣтъ никакой нужды прибѣгать къ особому внѣшнему откровенію.

3. Критика традиціонализма привела насъ къ тому заключенію, что то воздѣйствіе Божества на нашъ духъ, то „естественное“ откровеніе Его, которое мы необходимо должны предположить для объясненія возникновенія въ насъ идеи о Богѣ, не можетъ быть только внѣшнимъ откровеніемъ, сообщаемымъ путемъ наученія и слова, будетъ ли то слово Божіе къ первобытному человѣку, или слово человѣческое, въ

которомъ путемъ традиціи передается изъ рода въ родъ содержаніе божественнаго Откровенія. Самая возможность пониманія сообщаемаго посредствомъ словъ предполагаетъ въ нашемъ умѣ идею о Богѣ, которая, такимъ образомъ, можетъ возникнуть въ насъ только путемъ внутренняго воздѣйствія Божества на нашъ духъ.

На предполагаемой возможности такого, не однократнаго и частнаго (какъ въ традиціонализмѣ), но постояннаго воздѣйствія Божества на нашъ духъ и основывается та теорія происхожденія идеи о Богѣ, которую можно назвать *мистическою*, такъ какъ она по преимуществу встрѣчается у мыслителей, называемыхъ мистиками, хотя основную мысль этой теоріи раздѣляютъ и философы, которыхъ нельзя назвать мистиками въ строгомъ значеніи этого слова *).

---

*) Представителями философскаго мистицизма въ древнемъ мірѣ, какъ извѣстно, служатъ Неоплатоники. По ученію Плотина, одного изъ выдающихся мыслителей этой школы, единственно вѣрный способъ къ познанію Бога состоитъ въ созерцаніи, въ такомъ состояніи нашего духа, когда онъ совершенно отрѣшается отъ всего частнаго, многоразличнаго и внѣшняго, даже отъ собственнаго своего личнаго сознанія и мышленія, какъ конкретнаго и ограниченнаго, и всецѣло сливается съ высочайшимъ предметомъ своихъ стремленій—существомъ абсолютнымъ. Такимъ образомъ, только выходя или выступая (ἔκστασις) изъ своего обыкновеннаго, сознательнаго состоянія, душа дѣлается способною всецѣло объединиться или слиться съ Божествомъ, потому что перестаетъ представлять его какъ предметъ, противостоящій ей, отдѣльный отъ нея, слѣдовательно, какъ нѣчто ограниченное. Всякія другія состоянія души, всякіе другіе способы познанія, кромѣ экстаза и созерцанія, могутъ имѣть значеніе и приложеніе только по отношенію къ познанію предметовъ ограниченныхъ, такъ какъ они неразрывно соединены съ различеніемъ, раздѣленіемъ и противоположеніемъ предметовъ. Основная мысль неоплатонизма о недостаточности для познанія сверхчувственнаго обыкновенныхъ способовъ познанія и о созерцаніи, какъ высшей способности богопознанія, проходитъ затѣмъ въ различныхъ формахъ и оттѣнкахъ, условливаемыхъ вліяніемъ христіанскаго вѣроученія у нѣкоторыхъ Отцевъ и Учителей Церкви (напр. у Діонисія Ареопагита) Дальнѣйшее свое развитіе она получаетъ у многихъ средневѣковыхъ мистиковъ, у которыхъ, впрочемъ, она носитъ болѣе религіозный, чѣмъ философскій характеръ. Въ новой философіи представителями философскаго мистицизма считаютъ: П. Поарета, Сенъ-Мартена, Гамана, Якоби и нѣкоторыхъ другихъ. Впрочемъ, должно замѣтить, что какъ самое понятіе философскаго мистицизма, такъ и границы, отдѣляющія его отъ мистицизма религіознаго, довольно неопредѣленны и неустойчивы и называя мистическою разбираемую нами теорію происхожденія идеи о Богѣ, мы имѣемъ въ виду

Общею исходною точкою всѣхъ мистическихъ теорій о происхожденіи идеи о Богѣ служитъ недостаточность и несостоятельность раціональнаго познанія о немъ и невозможность путемъ этого познанія объяснить фактъ существованія въ насъ религіозной вѣры. У большей части мистиковъ религіознаго направленія этотъ исходный пунктъ составляетъ бездоказательное предположеніе, къ которому приводитъ ихъ неудовлетворенность религіознаго чувства всякаго рода теоретическими понятіями о Богѣ, будутъ ли то философскія мнѣнія о Немъ или даже строго формулированные догматы положительной религіи. Мыслителей съ преобладающимъ философскимъ направленіемъ къ тому же результату приводитъ критика существующихъ философскихъ понятій о Богѣ и мірѣ сверхчувственномъ; слѣдствіемъ этого является недовѣріе къ разуму и мысль—искать истиннаго источника богопознанія не въ немъ, а въ непосредственномъ откровеніи Божества нашему духу. Этимъ же путемъ идетъ и Якоби, котораго мы должны признать наиболѣе замѣчательнымъ представителемъ такъ называемаго философскаго мистицизма.

Якоби въ своемъ ученіи о происхожденіи религіозной идеи тѣсно примыкаетъ къ Канту и его ученію объ идеяхъ, но выводитъ изъ этого ученія совершенно другіе результаты, чѣмъ Кантъ. Онъ соглашается съ Кантомъ, что путемъ раціональныхъ доказательствъ нельзя придти къ разумному убѣжденію въ истинѣ бытія Божія. Онъ возстаетъ, какъ противъ величайшаго заблужденія философіи, противъ той мысли, что только то истинно существуетъ для разума, существованіе чего можетъ быть доказано логически. Самое послѣднее и основное въ нашемъ познаніи есть нѣчто совершенно не доказываемое, но непосредственно данное, что утверждается на непосредственной достовѣрности безъ разсудочныхъ основаній или доказательствъ. Въ самомъ требованіи доказать *бытіе* чего-либо содержится прямое противорѣчіе здравому смыслу, потому что основаніе или доказательство всего должно быть выше и достовѣрнѣе доказываемаго имъ, а выше и достовѣрнѣе бытія ничего быть не можетъ.

только одинъ общій признакъ, объединяющій упомянутыхъ выше мыслителей, именно—гносеологическое ученіе о богопознаніи.

Отсюда видно, что источникъ истинъ, составляющихъ основаніе религіи, не можетъ заключаться въ разсудкѣ. Но такимъ источникомъ не можетъ быть и нравственное чувство или практическій разумъ, какъ полагалъ Кантъ. Уже то одно, что у него теоретическій разумъ объявляетъ несостоятельнымъ и недоказаннымъ то, признанія чего требуетъ разумъ практическій, колеблетъ религіозныя истины, обращая ихъ въ простыя фикціи. Вѣра въ истины религіи, какой требуетъ практическій разумъ Канта, по мнѣнію Якоби, не имѣетъ ни малѣйшаго права называться разумною вѣрою. Это—вѣра *нужды*, потому что она основывается на практическомъ требованіи и невольно заставляетъ вѣрить тому, что въ сущности недостовѣрно для разума. Истинная вѣра должна быть не только практическаго, но и теоретическаго свойства; ея содержаніе не то, что должно быть, но то, что есть.

Итакъ, если ни въ теоретическомъ, ни въ практическомъ разумѣ, какъ понимаетъ тотъ и другой Кантъ, мы не можемъ найти источника и оправданія религіозной вѣры, то мы должны искать въ кругу нашихъ способностей какого-либо другаго органа для познанія сверхчувственнаго.

Разсматривая источники нашихъ познаній, находимъ, что первый источникъ ихъ есть чувство внѣшнее; оно непосредственно даетъ намъ знать о существованіи предметовъ внѣ насъ находящихся, объ ихъ свойствахъ и качествахъ. Непосредственное знаніе внѣшняго чувства есть *вѣра;* „посредствомъ вѣры только знаемъ мы, что имѣемъ тѣло, что внѣ насъ существуютъ тѣла и другія мыслящія существа“. Поэтому всѣ попытки раціонально доказать дѣйствительность и истину нашихъ представленій напрасны и ведутъ только, въ слѣдствіе ихъ неудачи, къ идеализму. Но человѣкъ не ограничивается познаніемъ чувственнаго міра. Если бы онъ познавалъ только чувственный міръ, то какой-бы степени при помощи разсудка ни достигало это познаніе, онъ не отличался бы въ сущности отъ животныхъ; тотъ, кто, кромѣ чувствъ, приписываетъ человѣку *только* разсудокъ, не даетъ ему никакого другаго преимущества предъ животными, кромѣ того, какое глазъ, вооруженный микроскопомъ, имѣетъ предъ невооруженнымъ глазомъ. Какъ бы ни совершенствовался разсудокъ, какъ бы ни слагалъ и ни разлагалъ чувственныя данныя, онъ никогда не

можетъ произвести такихъ объектовъ, которыхъ нѣтъ въ чувственномъ мірѣ. Если же теперь такіе объекты въ нашемъ познаніи находятся, а всякое познаніе о *бытіи* чего-либо пріобрѣтается только чрезъ непосредственное ощущеніе, то очевидно, что, кромѣ чувства внѣшняго, мы должны признать другое чувство—внутреннее, параллельное первому, которое даетъ намъ знать объ объектахъ, отличныхъ отъ предметовъ внѣшняго чувства, называемыхъ, поэтому, сверхчувственными объектами. Это внутреннее чувство Якоби иначе называетъ духовнымъ чувствомъ (Geistesgefühl) или разумомъ (Vernunft). Чувство внѣшнее и разумъ суть два коренные, противоположные и другъ отъ друга независимые источники нашихъ познаній. Существенно принадлежащій имъ способъ познанія есть непосредственное ощущеніе или вѣра. Въ Бога, въ Промыслъ, въ духовность души, въ свободу можно только вѣрить,— точно также какъ одной только непосредственною увѣренностію мы убѣждаемся въ бытіи внѣшнихъ чувственныхъ предметовъ.

Разсудокъ (Verstand) занимаетъ какъ-бы средину между внѣшнимъ и внутреннимъ чувствомъ; онъ есть формальная способность образовать понятія, сужденія и умозаключенія изъ эмпирическаго матеріала. Разсудокъ имѣетъ дѣло только съ данными внѣшняго чувства — представленіями и съ своими внутренними, формальными законами и основанными на нихъ отвлеченными категорическими понятіями; въ этой области познаваемаго онъ имѣетъ полное приложеніе и значеніе. Но область сверхчувственнаго совершенно недоступна разсудку; вращаясь въ сферѣ условнаго и ограниченнаго, онъ можетъ приходить только къ началамъ условнымъ. Поэтому, если бы мы захотѣли ограничиться только разсудочнымъ познаніемъ, то послѣдовательно пришли бы къ отрицанію безконечнаго и сверхчувственнаго; изъ соединенія условнаго съ условнымъ по законамъ разсудка можетъ быть выведено только условное; съ нашимъ демонстративнымъ мышленіемъ мы никогда не можемъ выйти изъ области бытія посредственнаго т. е. изъ связи естественныхъ и механическихъ причинъ. Вообще, путь разсудочной демонстраціи, проведенной послѣдовательно, ведетъ необходимо къ матеріализму въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, то-есть, къ ограниченію существующаго одною

природою съ ея механическими законами; въ этомъ смыслѣ можно назвать матеріализмомъ и философію Спинозы. Единственное, что можетъ сдѣлать разсудокъ въ познаніи Божества,—это сознаться въ собственномъ незнаніи, чего и достигла разсудочная философія въ лицѣ Канта.

Итакъ, единственный источникъ познанія о Богѣ есть внутреннее чувство или разумъ. Богъ непосредственно близокъ намъ въ нашемъ собственномъ духѣ, точно также какъ природа близка и присуща намъ въ нашемъ собственномъ тѣлѣ. Поэтому, говоритъ Якоби, „мы можемъ рѣшиться на смѣлое слово, что въ Бога мы вѣруемъ потому, что видимъ Его, хотя, конечно, не тѣлесными очами“. Это видѣніе Бога, эта непосредственная увѣренность въ Его дѣйствіи на насъ и есть единственное и вполнѣ несомнѣнное основаніе убѣжденія въ Его бытіи. Такая увѣренность не есть какая-либо низшая форма знанія, подобно тому, какъ чувственное, эмпирическое знаніе мы считаемъ низшимъ разсудочнаго, основаннаго на доказательствахъ. Напротивъ, по своему содержанію оно стоитъ не ниже доказательствъ, но выше ихъ, есть, поэтому, высочайшее, самое достовѣрное, по-истинѣ „владычественное знаніе“. Но не смотря на свое значеніе, оно никогда не можетъ стать научнымъ знаніемъ, потому что наука предполагаетъ зависимость, выведеніе, объясненіе одного изъ другаго, а это знаніе есть нѣчто предшествующее всякой зависимости, есть первоначальное, „недоступное наукѣ мѣсто истины“. Какое частнѣйшее содержаніе этой высшей способности, направленной къ созерцанію сверхчувственнаго? Это, вообще, все сверхчувственное: Богъ, духъ, свобода, Промыслъ, истина, добро, безсмертіе; всѣ эти понятія тѣсно связаны между собою. Но преимущественный предметъ созерцанія разума или духовнаго чувства есть Божество, которое открываетъ себя только въ духѣ человѣческомъ. Природа, напротивъ, скрываетъ Бога, такъ какъ въ ней мы видимъ только безсознательное сцѣпленіе причинъ, дѣйствующихъ безъ начала и конца; но духъ человѣческій, созданный по образу Божества, заключаетъ въ самой природѣ своей возможность и способность къ непосредственному сознанію Божества; въ самомъ самосознаніи его, какъ существа разумнаго и высшаго природы физической, уже заключается чувствованіе Божества.

„Мы созданы по образу Божію; Богъ въ насъ и выше насъ; Онъ—первообразъ и отображеніе; Онъ отдаленъ отъ насъ и вмѣстѣ неразрывно соединенъ съ нами; въ этомъ состоитъ свидѣтельство, которое мы имѣемъ о Немъ, — единственно возможное свидѣтельство, посредствомъ котораго Богъ открывается человѣку жизненно, постоянно, во всѣ времена“ *).

Вотъ основныя положенія Якоби о происхожденіи въ насъ идеи о Богѣ. Нельзя не признать, что исходнымъ началомъ его теоріи служитъ столько же вѣрная, сколько и высокая мысль, что существо, котораго преимущественное отличіе отъ прочихъ твореній видимаго міра, состоитъ въ подобіи Существу всесовершенному, должно имѣть особенную способность или органъ къ ощущенію и познанію этого Существа. По мнѣнію Якоби, невозможно предположить, чтобы познаніе Божества, — эта особенность, въ которой преимущественно выражается превосходство человѣческаго духа предъ прочими существами, могла происходить изъ того же источника, который только степенью, а не сущностью отличается отъ познавательныхъ силъ низшихъ человѣка существъ. Идея о Богѣ, съ зависящими отъ нея идеями, не будучи произведеніемъ разсудка, ограниченнаго сферою условнаго бытія, естественно указываетъ на иной, высшій источникъ познанія,—на непосредственное чувство или созерцаніе. Такой способъ познанія, отличный отъ пріемовъ разсудочнаго мышленія, нисколько не противорѣчитъ и общимъ законамъ познавательной дѣятельности духа, такъ какъ въ сущности онъ есть тотъ же самый, посредствомъ котораго мы получаемъ познаніе о бытіи предметовъ, внѣ насъ находящихся; различіе здѣсь только въ предметѣ познанія, а не въ его формѣ или способѣ.

Въ философскомъ раскрытіи и обоснованіи мысли о самостоятельномъ и независимомъ отъ разсудка источникѣ нашей идеи о Богѣ (равно какъ и прочихъ идей) состоитъ существенная заслуга Якоби. Этимъ онъ возвысился не только надъ предшествовавшимъ эмпиризмомъ, но и надъ господствовавшимъ въ его время раціонализмомъ, который, хотя устранилъ недостатки перваго, но, тѣмъ не менѣе, не въ состояніи былъ окончательно восторжествовать надъ нимъ, потому что хотя

*) Jakobi 's Werke. 1812—1820, B. III, 276.

и указалъ на независимость отъ опыта нашего идеальнаго познанія, но не могъ доказать *реальнаго* значенія этого познанія. Разсудокъ, будучи чисто формальною способностію, самостоятельнымъ и независимымъ отъ опыта содержаніемъ своимъ естественно могъ имѣть только формы нашего познанія, будутъ-ли то самые законы нашего мышленія, категорическія понятія или идеи. Какъ апріорное содержаніе одного разсудка, идеи необходимо должны были получить субъективное только значеніе, стать регулятивными началами познанія, что мы и видимъ у Канта. Сохранить свое дѣйствительное, объективное значеніе онѣ могли не иначе, какъ съ предположеніемъ соотвѣтствующихъ имъ реальныхъ объектовъ, внѣ нашего разсудка, и соотвѣтствующаго воздѣйствія ихъ на нашъ духъ, для воспріятія котораго необходима особенная, отличная, не по названію только (Кантовъ *разумъ* въ отличіи отъ разсудка), но по самому способу и предмету своей дѣятельности, способность,—внутреннее чувство,—разумъ въ томъ смыслѣ, какъ понимаетъ его Якоби.

Но, не смотря на вѣрность своего основнаго принципа, ученіе Якоби не могло отстоять въ философскомъ мірѣ того значенія и вліянія, на какое имѣло полное право. Вполнѣ соглашаясь съ основною мыслію этого философа о первоисточникѣ религіозной идеи, мы не будемъ говорить здѣсь о частныхъ недостаткахъ его теоріи *), такъ какъ они болѣе или менѣе устранимы и не въ нихъ заключается главная причина крайняго недовѣрія философіи къ какимъ-бы то ни было теоріямъ, носящимъ мистическій оттѣнокъ. Мы укажемъ лишь на одинъ, общій ей со всѣми мистическими теоріями, коренной недостатокъ, который болѣе или менѣе оправдываетъ такое недовѣріе и справедливо дѣлаетъ такъ называемый мистицизмъ одностороннимъ направленіемъ.

Этотъ недостатокъ состоитъ въ совершенномъ отрицаніи правъ разсудка въ дѣлѣ познанія о сверхчувственномъ. Въ неоплатонической философіи это отрицаніе выражается въ устраненіи раціональнаго мышленія о высочайшей причинѣ

*) Объ этихъ недостаткахъ философіи Якоби см. изслѣдованіе: „Религія ея сущность и происхожденіе“. 1871. 134—143. См. также „Объ основныхъ началахъ фил. познанія“ (Сочиненія В. Д. Кудрявцева-Платонова, т. 1. вып. 2, стр. 21 и слѣд.).

бытія и замѣнѣ его созерцаніемъ и экстатическимъ видѣніемъ. Въ религіозномъ мистицизмѣ выраженіемъ его служитъ ученіе объ абсолютной непознаваемости Божества для нашего разума, причемъ разумѣются не только обыкновенные методы познанія, но даже существенно принадлежащія разсудку категорическія опредѣленія, безъ которыхъ невозможно никакое мыслимое представленіе или понятіе. Мы видимъ, что къ подобному же результату приходитъ и философія Якоби, когда единственное право, какое она предоставляетъ разсудку въ познаніи о сверхчувственномъ, есть право доказать свою несостоятельность въ этомъ отношеніи, — быть философіею незнанія.

Но противъ такого воззрѣнія говоритъ уже самый фактъ существованія различныхъ понятій о Богѣ и мірѣ сверхчувственномъ. Исторія и опытъ показываютъ намъ, что всѣ наши познанія о сверхчувственномъ и идеальномъ мы имѣемъ не въ формѣ какихъ либо созерцаній или экстатическихъ видѣній, но въ формѣ представленій (въ большей части религій) и понятій, въ которыхъ замѣчаются ясные слѣды самодѣятельнаго участія нашей познавательной силы. Не смотря на неудовлетворительность большей части этихъ понятій и въ слѣдствіе этого ихъ измѣнчивость, человѣческій разумъ всегда видѣлъ въ нихъ не пустую игру субъективныхъ воззрѣній, но нѣчто въ высшей степени цѣнное для себя, въ чемъ выражается, если и не полное, адекватное постиженіе абсолютной истины, то по крайней мѣрѣ постепенное приближеніе къ ней.

Признать вмѣстѣ съ мистиками полную несостоятельность всѣхъ этихъ стремленій разума къ познанію сверхчувственнаго значитъ совершенно отвергнуть всякій смыслъ и значеніе тысячелѣтнихъ работъ религіозной и философской мысли, — отвергнуть самое философское познаніе. Нашъ разумъ, наше мышленіе по отношенію къ познанію сверхчувственнаго играетъ какую-то жалкую и непонятную роль. По какой-то роковой необходимости оно постоянно вмѣшивается въ область предметовъ, не подлежащихъ его вѣдѣнію и это вмѣшательство только препятствуетъ нормальному ходу высшей познавательной способности—созерцанію сверхчувственнаго. Не прибавляя ничего существеннаго къ тому, что дано созерцаніемъ внутренняго чувства, мышленіе, повидимому, только искажаетъ

данныя имъ истины, налагая на нихъ несоотвѣтствующія имъ разсудочныя формы.

Но чтобы имѣть право на такое смѣлое отрицаніе значенія мышленія въ дѣлѣ идеальнаго познанія, мистицизмъ долженъ бы фактически доказать не только то, что раціональныя познанія о Богѣ неудовлетворительны (это можетъ зависѣть отъ естественной ограниченности разума), но и то, что предлагаемыя имъ познанія, основанныя на непосредственномъ чувствѣ и созерцаніи, не только болѣе удовлетворительны, но и абсолютно истинны, какъ имѣющія божественное происхожденіе. Но что же оказывается на самомъ дѣлѣ? Вмѣсто ожидаемыхъ, богатыхъ содержаніемъ, религіозныхъ познаній, мы находимъ у мистическихъ философовъ однѣ отрицательныя опредѣленія Божества, за которыми исчезаетъ всякое положительное представленіе о Богѣ въ туманѣ мистической непостижимости и невыразимости. Конечно, отрицаніе чувственныхъ представленій о Богѣ есть необходимый моментъ мышленія, смѣняющаго въ своемъ развитіи форму представленія понятіемъ; но самыя понятія разума о Богѣ и предметахъ идеальныхъ остаются, какъ существенная принадлежность знанія, какъ единственно возможныя для человѣка формы познанія сверхчувственнаго. Мистицизмъ идетъ дальше въ своемъ отрицаніи; самое мышленіе и его понятія онъ объявляетъ незаконнымъ, ложнымъ элементомъ въ познаніи Божества. Но въ такомъ случаѣ, если мы отвергнемъ всѣ возможныя формы человѣческаго познанія и высшую между ними,— раціональную, какъ непригодныя для выраженія идеи абсолютнаго, то что же останется для насъ въ итогѣ? Нѣчто лишенное всякой опредѣленности, пустое, не мыслимое и даже не выразимое, потому что каждое слово можетъ быть знакомъ только понятія или представленія. Мистицизмъ можетъ сказать только, что есть *нѣчто* сверхчувственное, но о томъ, *что такое* оно есть, онъ ничего сказать не можетъ, потому что всякое опредѣленіе качества, свойства предмета есть уже дѣло различающаго мышленія, о которомъ онъ знать не хочетъ. Такимъ образомъ, отрицательное познаніе Божества, вмѣсто ожидаемаго богатства, сравнительно съ познаніемъ раціональнымъ, сводится къ неопредѣленному и темному чувству сверхчувственнаго и религіозное знаніе къ minimum'у своего содер-

жанія. Внутреннее чувство или созерцаніе, отъ котораго такъ много ожидали, оказывается самымъ скуднымъ источникомъ познанія, гораздо болѣе скуднымъ, чѣмъ аналогическое ему чувство внѣшнее въ свойственной ему области. Чувства внѣшнія, хотя и не даютъ высшаго познанія о мірѣ, но за то представляютъ намъ большое разнообразіе предметовъ и явленій; чувство внутреннее, обращенное къ такому высокому и полному содержаніемъ предмету, какъ міръ сверхчувственный, какъ будто ничего въ немъ не можетъ увидѣть. Есть нѣчто сверхчувственное,—вотъ къ чему положительному въ сущности сводятся всѣ показанія способности созерцанія о такомъ высокомъ предметѣ знанія, какъ Божество. Мистицизмъ, такимъ образомъ, возвращаетъ насъ въ дѣлѣ религіознаго познанія къ тому алтарю, который находился въ Аѳинахъ и былъ воздвигнутъ невѣдомому Богу.

Правда, защитники мистицизма не согласятся съ такою оцѣнкою достоинства сообщаемыхъ ими религіозныхъ познаній. Они укажутъ на положительныя, опредѣленныя понятія о Богѣ у многихъ мистиковъ, даже на опредѣленныя, довольно полныя системы религіознаго и философскаго міросозерцанія, будто бы выведенныя ими изъ своего созерцательнаго принципа (Неоплатонизмъ, философія Бема, Сведенборга и пр.). Но здѣсь-то и скрывается противорѣчіе мистицизма самому себѣ, показывающее его несостоятельность. Вопросъ въ томъ: то положительное, что даютъ они, есть ли дѣйствительно плодъ созерцанія или откровенія, за что выдаютъ его, или тайное привнесеніе понятій обыкновеннаго разсудка, или что еще хуже, но что часто бываетъ у мистиковъ,—представленій и образовъ фантазіи? Кто подвергнетъ внимательному анализу содержаніе мистическихъ системъ, тотъ легко откроетъ въ нихъ элементы столь пренебрегаемаго мистицизмомъ раціональнаго познанія и убѣдится, что все существенное и положительное въ нихъ принадлежитъ не созерцанію, а мышленію. О мистическомъ созерцаніи можно отчасти сказать тоже, что мы говорили о такъ называемомъ чистомъ мышленіи идеалистовъ, производящемъ, будто-бы все познаніе изъ себя самого, силою діалектики безъ помощи разсудочнаго мышленія и опыта; все, что оно ни производитъ, на самомъ дѣлѣ принадлежитъ разсудку и опыту, а мысль, будто про-

изводимое содержаніе есть продуктъ непосредственнаго знанія или созерцанія, есть чистая иллюзія. Провѣрить сказанное нами не трудно на собственной напр. философіи Якоби. Не смотря на то, что онъ отрицаетъ право мышленія на познаніе „вещей божественныхъ“ и свою философію по отношенію къ нимъ называетъ философіею незнанія, онъ, однако, же даетъ намъ очень опредѣленныя *понятія* о Богѣ, свободѣ, безсмертіи и пр. Онъ говоритъ не только о томъ, какъ не должно мыслить объ этихъ предметахъ (право, которое онъ, хотя и непослѣдовательно *), можетъ еще уступить разсудку), но и о томъ, какъ должно о нихъ мыслить. Но мышленіе принадлежитъ однако же не чувству или созерцанію, а разсудку; слѣдовательно, въ принципѣ отвергая значеніе разсудка, Якоби тайно обращается къ его же помощи и услугамъ, какъ скоро нужно сказать что либо положительное о „вещахъ божественныхъ“. Въ этомъ отношеніи (но только въ этомъ) вполнѣ основательна полемика противъ Якоби Гегеля, который старался показать, что мнимыя непосредственныя созерцанія этого философа на самомъ дѣлѣ суть познанія посредственныя, полученныя путемъ раціональнаго мышленія, что мнѣніе его объ ихъ непосредственности основано на самообольщеніи. „Къ самымъ обыкновеннымъ опытамъ“, говоритъ онъ, „принадлежитъ тотъ психологическій феноменъ, что истины, о которыхъ хорошо извѣстно, что онѣ составляютъ результатъ очень сложныхъ и посредствованныхъ актовъ познанія, для тѣхъ, кому такое познаніе сдѣлалось сподручнымъ и привычнымъ, представляются въ ихъ сознаніи непосредственно. Математику и каждому хорошо знакомому съ какой либо наукой, непосредственно представляются, какъ извѣстные, многіе выводы и положенія, къ которымъ на самомъ дѣлѣ приводитъ очень сложный процессъ мысли. Каждый образованный человѣкъ также имѣетъ въ своемъ сознаніи множество общихъ положеній, истинъ, взглядовъ, какъ непосредственно присущія

*) Говоримъ: непослѣдовательно, потому что, по теоріи Якоби, разсудокъ по своимъ логическимъ законамъ можетъ приходить только къ отрицанію сверхчувственнаго, а не къ опроверженію этого отрицанія и ложныхъ понятій о Богѣ. Интересъ науки, говоритъ Якоби, состоитъ въ томъ, чтобы не было никакого Божества, какъ сверхъчувственнаго, внѣмірнаго существа (Jakobi's Werke. 10 B. 384—385).

ему данный, но которыя на самомъ дѣлѣ возникли въ его душѣ только послѣ долгаго обдумыванія и изъ долгаго опыта жизни. Быстрота и ловкость, какихъ мы достигаемъ въ какой либо наукѣ или искусствѣ, состоитъ также въ томъ, что мы такія познанія, пріемы и способы дѣятельности имѣемъ какъ бы непосредственно въ своемъ сознаніи, даже во внѣшней дѣятельности и навыкѣ нашихъ членовъ. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ непосредственное знаніе не только не исключаетъ предварительнаго посредствованія, но такъ соединено съ нимъ, что непосредственное знаніе есть скорѣе продуктъ и результатъ посредственно пріобрѣтенныхъ познаній" *).

Такое противорѣчіе мистицизма самому себѣ, по которому онъ, отвергая въ принципѣ состоятельность раціональнаго познанія въ дѣлѣ познанія сверхчувственнаго, въ тоже время на практикѣ прибѣгаетъ къ этому самому познанію, чтобы получить сколько нибудь опредѣленныя понятія о Богѣ, указываетъ уже намъ, въ чемъ состоитъ коренной недостатокъ этого направленія. Онъ не въ томъ состоитъ, какъ многіе думаютъ, что онъ признаетъ возможность ощущенія божественнаго въ нашемъ духѣ (мы отчасти видѣли и яснѣе увидимъ въ послѣдствіи, что такое ощущеніе необходимо признать для объясненія происхожденія въ насъ идеи о Богѣ), но въ томъ, что онъ это ощущеніе или чувство божественнаго считаетъ познаніемъ и притомъ непосредственнымъ, въ слѣдствіе чего отвергаетъ, какъ незаконное и несостоятельное, познаніе посредственное или раціональное. Но непосредственное, интуитивное въ точномъ смыслѣ слова, познаніе невозможно для человѣка, существа условнаго и ограниченнаго. Какъ въ познаніи чувственномъ, эмпирическомъ, которое Якоби ставитъ въ параллель съ познаніемъ чувственно-духовнымъ, мы ощущаемъ предметы не сами по себѣ, но черезъ посредство нашихъ органовъ чувствъ, изъ которыхъ каждое кладетъ на эти ощущенія свой субъективный оттѣнокъ, такъ и въ познаніи или ощущеніи сверхчувственнаго мы имѣемъ это сверхчувственное не въ его полной объективной чистотѣ, но въ соединеніи съ формами нашего ограниченнаго умственнаго познанія. При настоящихъ условіяхъ нашего познанія мы ви-

*) Vorles. üb. d. Phil. d. Religion, 1832. II. 312.

димъ Бога не лицемъ къ лицу, но какъ бы сквозь тусклое стекло, гадательно, отчасти (1 Кор. 13, 12). Думать, будто мы можемъ имѣть непосредственное познаніе о Богѣ, независимо отъ субъективныхъ формъ нашего познанія, значитъ тоже, что полагать, будто въ эмпирическомъ мірѣ мы можемъ видѣть вещи, какъ онѣ сами по себѣ суть, независимо отъ того, какъ даютъ намъ видѣть ихъ наши чувства,—будто мы можемъ при помощи чувствъ познать вещь саму по себѣ, а не ея феноменъ. Конечно, это познаніе вещи самой по себѣ есть высшая и послѣдняя цѣль нашего познанія, которая одинаково должна имѣться въ виду какъ въ познаніи эмпирическихъ, такъ и сверхчувственныхъ объектовъ. Но въ силу интеллектуальной организаціи человѣка, какъ существа ограниченнаго, она должна достигаться не непосредственнымъ ощущеніемъ, но посредствомъ законосообразной дѣятельности мышленія. Остановиться на ощущеніи или впечатлѣніи, какъ въ области эмпирическаго, такъ и идеальнаго познанія, значило-бы остановиться на самой низшей, первоначальной ступени познанія. Единственный способъ возвыситься надъ этою ступенью есть раціональное мышленіе; посредствомъ него мы преобразуемъ впечатлѣнія (будутъ-ли то эмпирическія чувствованія или эмпирически-духовныя) въ понятія, чтобы достигнуть возможнаго для человѣка познанія бытія не феноменальнаго, но истинно сущаго. Отсюда видно, что то, что мы называемъ познаніемъ или пониманіемъ въ точномъ значеніи этого слова, есть результатъ мышленія, вообще, дѣятельности разсудка, какъ способности образованія понятій о вещахъ при помощи сужденій и умозаключеній. Поэтому отвергать участіе разсудка въ дѣлѣ познанія, значитъ, отвергать возможность самого познанія,—и это относится столько же къ предметамъ сверхчувственнымъ, какъ и къ чувственнымъ.

Противъ участія разсудка въ образованіи понятій о сверхчувственномъ Якоби указываетъ на то обстоятельство, что разсудокъ не можетъ доказать бытія сверхчувственныхъ объектовъ, вывести ихъ своимъ путемъ умозаключенія. Это справедливо. Наша увѣренность въ реальномъ бытіи предмета дается первоначально не разсудкомъ, но ощущеніемъ его воздѣйствія на насъ. Но увѣренность въ существованіи предмета и познаніе его не одно и тоже. Доказательство тому находимъ

уже въ области эмпирическаго познанія; внѣшнія чувства представляютъ намъ безчисленное множество предметовъ и завѣряютъ ихъ бытіе. Но для каждаго ясно, что простое представленіе предметовъ не есть еще познаніе ихъ; что главное дѣло не въ воспріятіи предметовъ чувствами, которое имѣютъ и животныя, но въ принадлежащей разсудку дѣятельности мышленія, дающей смыслъ самымъ этимъ воспріятіямъ, въ пониманіи или познаніи ихъ. Если теперь внутреннее чувство или разумъ, который по способу его дѣятельности Якоби ставитъ въ параллель съ внѣшними чувствами, какъ ощущеніе сверхчувственнаго, есть подобно имъ только способность воспринимательная,—способность вѣры или убѣжденіе въ существованіи подлежащихъ ему объектовъ, то не имѣемъ-ли мы права продолжить аналогію и предположить, что внутреннее чувство должно находиться въ такомъ же отношеніи къ разсудку, какъ и чувства внѣшнія, что разсудокъ, или способность мышленія, имѣетъ такое же право переработывать по имманентнымъ ему законамъ, для образованія познанія, впечатлѣнія міра сверхчувственнаго, какъ и впечатлѣнія міра внѣшняго? Опытъ и дѣйствительно показываетъ намъ, что разсудокъ въ самыхъ широкихъ размѣрахъ пользуется этимъ правомъ, когда постоянно представляетъ намъ различныя понятія о Богѣ и предметахъ сверхчувственныхъ, когда предлагаетъ различнаго рода доводы въ защиту религіозныхъ истинъ, когда построяетъ различныя системы религіознаго знанія. Правда, въ силу своей ограниченности, на ряду съ истиною, онъ даетъ много и ложнаго; но было-бы несправедливо, на основаніи такого характера его дѣятельности, совершенно лишать его законныхъ правъ.

Отвергая значеніе мышленія въ дѣлѣ познанія сверхчувственнаго, мистики, въ замѣнъ его, источникъ богопознанія полагаютъ въ чувствѣ. Но чувство само по себѣ есть извѣстное субъективное состояніе души, которое не можетъ произвести никакихъ опредѣленныхъ теоретическихъ понятій, а только сопровождаетъ наши понятія и представленія, сообщая имъ извѣстную степень напряженности, энергіи, живости и тѣмъ содѣйствуетъ могущественному вліянію ихъ на практическую жизнь. Этой особенности чувства, конечно, не могли не замѣтить многіе философы мистическаго направленія, въ

слѣдствіе чего они и старались придать своему внутреннему чувству, кромѣ патологическаго, болѣе или менѣе гносеологическое значеніе, что и выражается въ названіи его разумомъ (напр. у Неоплатониковъ, у Якоби) и въ постановленіи его въ параллель съ внѣшними чувствами, которыхъ дѣятельность состоитъ не въ чувствованіи, но въ познаніи предметовъ. Но въ такомъ отожествленіи чувства (какъ чувствованія) и разума нельзя не видѣть сбивчивости и противорѣчія. Если внутреннее чувство есть познавательная способность (разумъ), то Якоби долженъ былъ указать спеціальные законы и пріемы его дѣятельности и отличіе ихъ отъ законовъ разсудка. Но онъ не только этого не сдѣлалъ, да и сдѣлать не могъ, такъ какъ мы не знаемъ никакихъ законовъ познанія, кромѣ логическихъ; напротивъ, сводя дѣятельность своего духовнаго чувства къ одной вѣрѣ или непосредственной увѣренности, снова придалъ своему чувству субъективный характеръ. Поэтому, гораздо послѣдовательнѣе и ближе къ основному направленію мистицизма, которое состоитъ въ противоположности знанія и вѣры, стоитъ большая часть мистиковъ, понимающихъ свое чувство именно какъ чувствованіе, страдательное воспріятіе божественнаго не разумомъ, а сердцемъ, воспріятіе, сопровождаемое ощущеніемъ счастія, блаженства. Но признавая такого рода чувство началомъ и источникомъ познанія о сверхчувственномъ, мы не только уничтожимъ возможность философскаго познанія, но и проложимъ широкую дорогу всевозможнымъ заблужденіямъ. Первое само собою понятно, такъ какъ философское знаніе есть познаніе, основанное на началахъ разума и предполагающее раціональное доказательство своихъ истинъ, чѣмъ оно и отличается отъ вѣры и мнѣнія; поэтому, строго говоря, мы должны бы причислить мистицизмъ къ антифилософскимъ направленіямъ. Возраженіемъ противъ этого не можетъ служить то, что на дѣлѣ мы имѣемъ однакоже замѣчательныя философскія системы, богатыя содержаніемъ, которыя, тѣмъ не менѣе, основаны на мистическомъ принципѣ, таковы, напр., неоплатонизмъ, философія Якова Бема, Якоби. Фактъ существованія такихъ системъ, какъ мы видѣли, доказываетъ только непослѣдовательность философовъ, державшихся этого принципа и признавшихъ за результаты непосредственнаго созерцанія то, что было дѣломъ ихъ мышленія. Тоже должно сказать и

о многихъ религіозныхъ мистикахъ, у которыхъ встрѣчаемъ много глубокихъ и плодотворныхъ мыслей; всѣ эти мысли—не результатъ ихъ мистическаго направленія, но или плодъ христіанскаго вѣроученія и одушевленія глубокимъ религіознымъ чувствомъ или случайные проблески ихъ личнаго таланта. На самомъ же дѣлѣ, мистическій принципъ, если станемъ держаться его послѣдовательно, не можетъ привести ни къ какому достовѣрному знанію уже потому самому, что, за отстраненіемъ авторитета разума, у него не остается никакого критерія къ различенію истины отъ заблужденія, кромѣ личнаго, субъективнаго чувства истины, личной увѣренности, что та или иная мысль есть непосредственное созерцаніе божественнаго или его откровеніе. Но поставивъ критеріемъ истины наше личное убѣжденіе, мы подвергаемся величайшей опасности принять собственныя наши, иногда неправильныя, мысли, даже мечты нашего воображенія за реальную истину; всякаго рода заблужденіе можетъ утверждать себя какъ истину, какъ скоро человѣкъ убѣжденъ въ немъ своимъ чувствомъ и какъ скоро не признаетъ никакого другаго авторитета, кромѣ этого чувства. И на самомъ дѣлѣ мы видимъ многочисленные примѣры, что люди, ссылаясь на свое внутреннее чувство, на озареніе свыше, вполнѣ добросовѣстно и искренно считали откровеніемъ Божества такія мысли и понятія, которыя носили на себѣ слѣды вовсе не божественнаго происхожденія. Исторія мистицизма представляетъ намъ не только глубокомысленныхъ философовъ, но и многихъ мечтателей и визіонеровъ, ссылавшихся на божественное откровеніе въ защиту своихъ фантазій; таковъ напр. былъ Сведенборгъ.

Какъ на преимущество мистицизма предъ другими философскими направленіями указываютъ иногда на то, что онъ болѣе, чѣмъ другое какое направленіе, совпадаетъ съ высшими и жизненными требованіями истинной религіи; наравнѣ съ религіею онъ признаетъ вѣру началомъ знанія, ограничиваетъ самоувѣренность человѣческой мысли, въ дѣлѣ философіи дастъ мѣсто не одному холодному и сухому разсудку и чрезъ то оказываетъ благотворное вліяніе на нравственную жизнь. Эти качества дѣйствительно могутъ привлекать къ мистицизму мыслителей съ живымъ религіознымъ направленіемъ. Но, съ одной стороны, мы не видимъ причины, почему бы эти столь

прекрасныя качества не могли бы быть соединены и съ другими философскими направленіями и соглашены съ признаніемъ законныхъ правъ разума въ дѣлѣ богопознанія. Съ другой, та поддержка положительной религіи, какую обѣщаетъ мистицизмъ, довольно двусмысленна и не оправдывается на опытѣ. Правда, вѣру онъ поставляетъ началомъ знанія; но та ли это вѣра, которая составляетъ принадлежность христіанской религіи? Мы вѣримъ, говоритъ Якоби, что имѣемъ тѣло, что внѣ насъ существуютъ предметы, что всѣ наши познанія въ концѣ концовъ основываются на вѣрѣ и т. п.; точно также мы вѣримъ, что существуетъ Богъ, душа, истина, свобода. Но очевидно, что такого рода вѣра имѣетъ очень широкое и неопредѣленное значеніе и, кромѣ названія, имѣетъ мало общаго съ тою вѣрою, какой требуетъ религія. Послѣдняя требуетъ вѣры въ опредѣленный кругъ извѣстныхъ конкретныхъ истинъ (догматы) и, притомъ, вѣры не какъ личнаго только убѣжденія, но и увѣренности въ томъ, что эти истины сообщены намъ путемъ внѣшняго божественнаго откровенія, черезъ посредство нѣкоторыхъ избранныхъ свыше лицъ. Вѣра въ мистицизмѣ признаетъ единственнымъ источникомъ богопознанія внутреннее чувство и есть по необходимости субъективная вѣра; истиннымъ она признаетъ лишь то, что дано въ личномъ внутреннемъ опытѣ и созерцаніи. При такой особенности мистической вѣры становится понятнымъ, почему, не смотря на свой общій религіозный характеръ, мистицизмъ часто былъ враждебенъ положительному религіозному ученію, какъ основанному на внѣшнемъ откровеніи. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ непосредственно и постоянно ощущаетъ Божество и сознаетъ сверхчувственное въ себѣ самомъ, то для чего нужно еще откровеніе положительное, внѣшнее, необходимость котораго признаютъ и на авторитетъ котораго ссылаются всѣ религіи? Поэтому совершенно естественно, что Якоби, напримѣръ, въ своей религіозной философіи не только нигдѣ не показываетъ нужды или значенія его, но прямо высказывается противъ всякаго, такъ называемаго имъ, позитивизма въ области религіи. „Я почитаю“ говоритъ онъ, „всякаго роду вѣру въ откровеніе и богословскія ученія, какъ проистекающія изъ одного источника, по ихъ мистической

части, всѣ равно истинными, а во всемъ своемъ внѣшнемъ обнаруженіи равно баснословными и ошибочными *).

IV.

Предшествующія наши изслѣдованія о происхожденіи идеи о Богѣ имѣли по преимуществу критическій характеръ; главною нашею цѣлью было устраненіе ложныхъ или односторонних воззрѣній, касающихся этого предмета. Но этимъ отрицательнымъ результатомъ не должна ограничиться задача нашего изслѣдованія. Мы должны указать дѣйствительный способъ возникновенія въ нашемъ умѣ разсматриваемой нами идеи. Но послѣ всего сказаннаго нами рѣшеніе этого вопроса не представляетъ уже особенныхъ трудностей. Внимательный читатель нашего критическаго обзора важнѣйшихъ теорій происхожденія религіозной идеи легко замѣтитъ, что мы уже значительно подвинулись на пути къ этому рѣшенію и что въ самой критикѣ этихъ теорій уже намѣчены главныя черты положительнаго воззрѣнія на способъ происхожденія въ насъ этой идеи. Дѣйствительно, подводя итоги предшествующихъ нашихъ изслѣдованій, мы можемъ формулировать ихъ въ слѣдующихъ положеніяхъ.

1. Идея о Богѣ не можетъ быть произведеніемъ внѣшняго, чувственнаго опыта, — будемъ ли разумѣть при этомъ непосредственный опытъ въ видѣ впечатлѣній отъ эмпирическихъ

*) Von d. Gottl. Dingen. B. III. 285. Замѣчательно, что та-же черта неуваженія къ положительному вѣроученію, по крайней мѣрѣ, умаленія его значенія замѣтно проходитъ не только въ философскомъ, но и религіозномъ мистицизмѣ, не смотря на сильно сдерживающій здѣсь свободу мистическаго созерцанія авторитетъ Священнаго Писанія, Преданія и Церкви. Не говоримъ о многихъ мистическихъ сектахъ Среднихъ Вѣковъ, въ которыхъ христіанство подверглось крайнему искаженію въ теоретическомъ и практическомъ отношеніяхъ. Въ настоящее время наукою установлена несомнѣнная генетическая связь между средневѣковою мистикою и реформаціею Лютера. Лютеръ былъ выразителемъ того ученія, которое раньше его развивали нѣмецкіе мистики, въ своемъ стремленіи одухотворять христіанство отвергавшіе всю внѣшнюю его форму, проводившіе идею объ оправданіи вѣрою, о всеобщемъ священствѣ и т. д. А. Вертеловскій. „Западная средневѣковая мистика“. „Вѣра и Разумъ“. 1886, № 3, стр. 178, 179.

предметовъ и явленій природы или свободную комбинацію и видоизмѣненіе первоначально образовавшихся путемъ такого опыта представленій, при помощи фантазіи.

2. Идея о Богѣ не можетъ быть исключительнымъ произведеніемъ нашего раціональнаго познанія, органомъ котораго служитъ разсудокъ. Она одинаково не можетъ быть ни абстрактнымъ понятіемъ разсудка, составленнымъ при помощи умозаключеній и наблюденій надъ данными опыта, ни понятіемъ категорическимъ, хотя a priori принадлежащимъ нашему разуму, но имѣющимъ не объективное, а только формальное или регулятивное значеніе въ области нашего познанія.

3. Идея о Богѣ, не будучи исключительнымъ произведеніемъ нашего эмпирическаго и раціональнаго познанія, необходимо предполагаетъ дѣйствіе на нашъ духъ соотвѣтствующаго своему содержанію фактора; она можетъ происходить въ насъ только вслѣдствіе дѣйствія на нашъ духъ самого Божества. Такое дѣйствіе мы должны понимать не только какъ внѣшнее, посредствуемое окружающею насъ природою (теорія Макса Мюллера и Шлейермахера), но главнымъ образомъ какъ внутреннее, непосредственное воздѣйствіе его на нашъ духъ.

4. Такое дѣйствіе не можетъ быть только однократнымъ и совершившимся въ одинъ опредѣленный моментъ бытія человѣка и человѣчества актомъ напечатлѣнія въ нашей душѣ идеи о Богѣ (теорія врожденныхъ идей) или откровенія Божества (теорія традиціонализма), но постоянно возможнымъ внутреннимъ воздѣйствіемъ величайшаго Существа на нашу духовную природу.

5. Но какъ самый строй нашей природы, такъ и разнообразіе дѣйствительныхъ формъ, въ какихъ является идея о Богѣ въ нашемъ познаніи, приводитъ насъ къ дальнѣйшему заключенію, что это непосредственное воздѣйствіе не можетъ быть единственнымъ и исключительнымъ ея источникомъ (теорія мистицизма). Со стороны самого человѣка мы должны признать не только пассивное воспріятіе воздѣйствій Божества на нашъ духъ, но и активное участіе въ образованіи идеи о Богѣ нашей познавательной силы.

Такимъ образомъ въ образованіи идеи о Богѣ мы должны признать участіе двухъ слагающихъ элементовъ или факто-

ровъ, которые мы назовемъ объективнымъ и субъективнымъ. Первый состоитъ въ воздѣйствіи Божества на нашъ духъ,— воздѣйствіи, которое мы можемъ назвать *откровеніемъ естественнымъ* *), второй, — въ воспріятіи этого воздѣйствія и усвоеніи его соотвѣтственно законамъ нашего познанія. Теперь мы должны остановить наше вниманіе на томъ и другомъ элементѣ, показать ихъ значеніе и взаимное отношеніе.

А.

Что для объясненія происхожденія въ насъ религіозной идеи необходимо допустить воздѣйствіе на нашъ духъ высочайшаго объекта этой идеи—Божества,—Его откровеніе, это, какъ мы видѣли, есть самый твердый результатъ нашей критики одностороннихъ воззрѣній на происхожденіе этой идеи. Тѣмъ страннѣе можетъ показаться, что этотъ несомнѣнно важнѣйшій факторъ въ образованіи религіозной идеи, не говоря о теоріяхъ отвергающихъ ея истину, былъ оставляемъ въ тѣни, даже вовсе устранялся многими философами, признававшими истину бытія Божія; мы видѣли, что нѣкоторые изъ нихъ, даже допуская такое воздѣйствіе въ принципѣ, тѣмъ не менѣе старались отожествить его и слить съ дѣйствіемъ на насъ окружающей насъ природы. Объясненіе такого явленія заключается отчасти въ одностороннемъ направленіи изслѣдованій о происхожденіи религіозной идеи, отчасти въ невѣрныхъ понятіяхъ о Богѣ. Такія изслѣдованія въ настоящее время носятъ по-преимуществу психологическій характеръ. Это направленіе ведетъ свое начало съ того времени, когда

*) Называя это откровеніе *естественнымъ*, мы тѣмъ самымъ предполагаемъ возможность иного, сверхъ-естественнаго или положительнаго откровенія и отличаемъ его отъ послѣдняго. Въ первомъ Богъ открываетъ себя человѣку въ той мѣрѣ, въ какой его природа способна къ воспріятію сверхчувственнаго, сколько она *естественно* можетъ познать Бога. Въ послѣднемъ, откровеніи въ тѣсномъ значеніи этого слова, Богъ необыкновеннымъ сверхъестественнымъ способомъ сообщаетъ человѣку для его спасенія такія понятія о Себѣ, какихъ онъ не могъ бы получить по мѣрѣ одной естественной пріемлемости его духа, такъ какъ, въ слѣдствіе поврежденія его природы, эта пріемлемость оказывается на дѣлѣ очень слабою.

критическою философіею Канта было заявлено требованіе, чтобы прежде философствованія о предметахъ знанія были изслѣдованы самые источники познанія и подвергнуты строгому анализу наши познавательныя способности, съ цѣлію точно опредѣлить размѣры и степень достовѣрности нашихъ познаній. Такое требованіе отразилось и на религіозномъ познаніи; обратили преимущественное вниманіе на изслѣдованіе той способности, которая служитъ субъективнымъ источникомъ религіи въ нашемъ духѣ и искали ея, то въ разумѣ теоретическомъ или практическомъ, то въ чувствѣ. Конечно, такое направленіе изслѣдованій о религіи имѣло свое несомнѣнное значеніе въ виду того, что прежняя раціоналистическая философія эту сторону религіи оставляла безъ объясненія. Но преобладаніе психологическаго анализа въ изслѣдованіи о религіи имѣло то неблагопріятное для правильнаго понятія о ней вліяніе, что являлась склонность смотрѣть на нее съ односторонней субъективной точки зрѣнія, видѣть въ ней одно только произведеніе человѣческаго духа съ забвеніемъ объективнаго фактора ея. Этой односторонности въ воззрѣніи на религію, кромѣ метода изслѣдованія, много способствовали и тѣ понятія о Богѣ, какія мы находимъ у замѣчательнѣйшихъ философовъ новаго времени. Эти понятія представляютъ вообще колебанія между раціоналистическимъ деизмомъ и идеалистическимъ пантеизмомъ. Но ни то, ни другое воззрѣніе не было благопріятно для установленія истинной точки зрѣнія на происхожденіе религіозной идеи и для признанія выдающагося значенія объективнаго фактора въ дѣлѣ религіи. Деизмъ, совершенно разъединяя Бога отъ міра, понимая послѣдній, какъ вполнѣ самостоятельное и развивающееся исключительно по своимъ внутреннимъ законамъ цѣлое, не допуская въ принципѣ никакого, такъ называемаго имъ, вмѣшательства сверхъестественнаго начала въ міровую жизнь, не могъ, конечно, сдѣлать здѣсь какого-либо исключенія для человѣка и допустить такое „вмѣшательство“ въ дѣлѣ религіи. Человѣкъ самъ, силами своего разума, наблюдая надъ явленіями природы, приходитъ къ понятію о первой причинѣ бытія, образуетъ религіозную идею; никакое не только сверхъестественное, но и естественное откровеніе не можетъ имѣть мѣста съ точки зрѣнія деизма. Пантеизмъ, отожествляя міръ

и Бога, также, съ своей стороны, можетъ говорить только о самосознаніи Божества въ людяхъ, но не о какомъ-либо внѣшнемъ откровеніи Его человѣку или воздѣйствіи на него, какъ объ одномъ изъ условій возникновенія религіозной идеи. Возможность и необходимость такого откровенія можетъ быть допущена только съ точки зрѣнія теизма, гдѣ ни Богъ не отдѣляется отъ человѣка непроходимою преградою (какъ въ деизмѣ), ни человѣкъ не отожествляется субстанціально съ Богомъ (какъ въ пантеизмѣ), но есть по отношенію къ нему хотя отъ него отличное, но, тѣмъ не менѣе, находящееся въ необходимомъ и живомъ взаимодѣйствіи съ нимъ существо.

Что такое воздѣйствіе Божества на нашъ духъ, служащее глубочайшею причиною возникновенія въ немъ религіозной идеи, возможно, это само собою слѣдуетъ изъ того понятія о Богѣ, которое мы назвали теистическимъ. Если по отношенію къ міру физическому мы допускаемъ то постоянно продолжающееся воздѣйствіе на него, которое называемъ Промысломъ, то тѣмъ болѣе такое воздѣйствіе должно быть допущено по отношенію къ высшему, духовному міру, къ царству разумно-свободныхъ существъ. Но такого рода воздѣйствіе, соотвѣтственно особой природѣ разумныхъ существъ, не можетъ быть тожественнымъ только съ тѣмъ промыслительнымъ дѣйствіемъ, которое простирается на природу физическую. Высшее совершенство духовныхъ существъ предполагаетъ и нѣкоторое особенное воздѣйствіе на нихъ со стороны Божества. Въ чемъ состоитъ эта особенность? Промыслительное дѣйствіе Божества на міръ мы обыкновенно полагаемъ въ сохраненіи его и въ содѣйствіи къ достиженію имъ цѣлей его бытія. Особенность этого воздѣйствія по отношенію къ міру духовному должна состоять не только въ его сохраненіи, но и въ содѣйствіи къ достиженію тѣхъ особыхъ высшихъ цѣлей, которыя должны осуществляться въ жизни существъ разумныхъ. Какія это цѣли? Онѣ ясно указаны въ существенномъ и коренномъ стремленіи нашего духа, которое вообще можно назвать стремленіемъ къ безконечному совершенству, въ частности—къ абсолютной истинѣ, добру и блаженству. Но такъ какъ истина, добро и блаженство, будучи существенными цѣлями разумной природы нашего духа, уже потому самому не могутъ быть пустыми и безсодержатель-

ными понятіями, то они, очевидно, предполагаютъ реальный, истинно сущій объектъ, въ которомъ они сосредоточиваются, какъ въ высочайшемъ центрѣ; этотъ объектъ, эта высшая цѣль нашихъ стремленій и есть Существо всесовершенное — Богъ. Итакъ, стремленіе къ абсолютной истинѣ, добру, блаженству въ сущности есть стремленіе къ Существу высочайшему, и Богъ долженъ быть признанъ послѣдней цѣлью существъ разумно-свободныхъ. Что же теперь нужно для достиженія этой цѣли? Достаточно ли для этого однихъ только *стремленій* со стороны человѣка? Очевидно, нѣтъ. Чтобы стремленія не были пустыми, никогда неудовлетворяемыми, слѣдовательно, въ сущности, безцѣльными стремленіями, необходимо предположить, что самъ высочайшій объектъ этихъ стремленій будетъ идти имъ на встрѣчу, будетъ попускать, такъ сказать, достигать себя, давать познавать себя, чувствовать, ощущать. Иначе, въ силу самой безконечности Существа высочайшаго, эти стремленія были бы безполезнымъ томленіемъ и крушеніемъ духа, постояннымъ движеніемъ впередъ и впередъ безъ всякихъ послѣдствій. И въ обыкновенной жизни для удовлетворенія обыкновенныхъ желаній и стремленій недостаточно однихъ только усилій съ нашей стороны; нужно чтобы и предметъ нашихъ стремленій былъ поставленъ къ намъ въ такія отношенія, чтобы дѣлалъ возможнымъ его достиженіе; осуществимость нашихъ желаній зависитъ не отъ насъ только, но отъ самаго предмета, его доступности для насъ. Если цѣлью нашихъ стремленій будутъ не предметы неодушевленные, а существа разумно-свободныя; если мы напр. стараемся пріобрѣсти ихъ любовь, дружбу, вниманіе, то, кромѣ однихъ только усилій съ нашей стороны достигнуть того, чего ищемъ, необходимо, чтобы и эти существа, съ своей стороны, отвѣчали нашимъ стремленіямъ; по отношенію къ этимъ стремленіямъ они не могутъ оставаться въ пассивномъ и безучастномъ положеніи; дѣйствіе съ нашей стороны предполагаетъ отвѣтное воздѣйствіе съ ихъ стороны. Въ такомъ же отношеніи къ нашимъ стремленіямъ должно находиться и Существо высочайшее, какъ существо личное и свободное. Если высшія цѣли нашей жизни должны быть не безсодержательными и мечтательными, но осуществимыми, то мы необходимо должны признать содѣйствіе Существа высо-

чайшаго въ ихъ достиженіи. Отвѣчая идущимъ къ нему стремленіямъ нашего духа, Богъ и Самъ долженъ открывать себя человѣку, какъ высочайшая истина и добро. Тѣмъ болѣе со стороны Божества необходимо такое особенное приближеніе къ человѣку, что, по Своему безконечному совершенству и отличію Его природы отъ нашей, Богъ не можетъ находиться и въ той нѣкоторой зависимости отъ нашихъ стремленій къ Нему, въ какой могутъ находиться отъ насъ существа однородныя съ нами. Собственными усиліями, искуснымъ и постояннымъ дѣйствованіемъ мы можемъ и съ своей стороны вліять на расположеніе другихъ, покорять ихъ отчасти своей власти; но всѣ наши самыя пламенныя усилія не могли бы досягать до Существа безконечно высшаго насъ, еслибы это Существо само не нисходило къ намъ съ высоты своего величія, не становилось доступнымъ нашему духу.

Если, такимъ образомъ, для осуществленія коренныхъ стремленій нашего духа мы должны предположить воздѣйствіе на него Божества, то, очевидно, наша природа должна заключать въ себѣ полную возможность воспринимать это воздѣйствіе. Что природа божественная по существу совершенно отлична отъ нашей, это также мало можетъ служить препятствіемъ для дѣйствія Божества на нашъ духъ, какъ и существенное отличіе отъ насъ природы внѣшней — противъ возможности дѣйствія на насъ предметовъ матеріальныхъ. Если на нашу душу дѣйствуютъ предметы вещественные, производя впечатлѣнія на наши чувства, то нѣтъ никакого основанія отвергать возможность подобнаго же дѣйствованія на наше внутреннее чувство міра духовнаго, въ особенности, Божества, такъ какъ человѣкъ есть не только чувственное, но и духовно-разумное существо. Если, признавая существенное отличіе нашего духа отъ матеріи, мы на основаніи сознанія признаемъ реальное дѣйствіе на насъ внѣшнихъ предметовъ, то тѣмъ болѣе мы можемъ допустить воздѣйствіе на нашъ духъ объекта сверхчувственнаго и духовнаго, потому что во всякомъ случаѣ наша разумная природа имѣетъ болѣе сродства и близости къ міру духовному, чѣмъ вещественному.

Необходимость допустить такое воздѣйствіе для объясненія происхожденія религіозной идеи вполнѣ подтверждается для насъ уже невозможностью сколько нибудь удовлетворительно

объяснить возникновеніе ея въ нашемъ духѣ изъ всѣхъ другихъ источниковъ нашего познанія. Къ доказательству этой невозможности и былъ направленъ нашъ критическій обзоръ различныхъ теорій происхожденія этой идеи. Но къ тому же результату приводитъ насъ и простой, не предубѣжденный взглядъ на обыкновенный способъ происхожденія нашихъ познаній о реальныхъ предметахъ, внѣ насъ существующихъ. Дѣйствительно, опытъ показываетъ намъ, что познаніе о предметахъ и увѣренность въ ихъ существованіи пріобрѣтается двумя способами. Мы увѣряемся, что предметъ дѣйствительно существуетъ или тогда, когда онъ подѣйствовалъ на насъ, произвелъ впечатлѣніе на наше чувство и тѣмъ завѣрилъ для насъ свое бытіе; или тогда, когда и не имѣя впечатлѣнія отъ предмета, мы, тѣмъ не менѣе, путемъ выводовъ и умозаключеній разсудка доходимъ до убѣжденія, что такой-то предметъ долженъ существовать. Перваго рода способъ удостовѣренія въ бытіи предмета можетъ быть названъ эмпирическимъ; второй—раціональнымъ. Первый способъ, который предполагаетъ дѣйствіе на насъ предметовъ и впечатлѣніе отъ нихъ, свойственъ, повидимому, только познанію предметовъ внѣшнихъ, эмпирическихъ. Второй—относится къ предметамъ умопостигаемымъ, которые не производятъ на насъ впечатлѣній чувственныхъ, но въ дѣйствительности которыхъ убѣждаетъ насъ логическая необходимость мысли. На первый взглядъ могло бы показаться, что этотъ послѣдній способъ всего удобнѣе можетъ быть приложенъ къ объясненію происхожденія религіозной идеи. Но критика раціонализма достаточно, надѣемся, показала намъ несостоятельность подобнаго взгляда. Самое содержаніе этой идеи, ея всеобщность, постоянство и сила убѣжденія, какою сопровождается она въ нашемъ сознаніи,—все это показало намъ, что первоначальный источникъ ея не можетъ заключаться въ одной свободной дѣятельности разсудка. Очевидно отсюда, что намъ остается одно,—признать истиннымъ второй способъ возникновенія въ насъ идеи о Богѣ, который мы назвали въ противоположность раціональному,—эмпирическимъ и который состоитъ въ ощущеніи реальнаго воздѣйствія Божества на нашъ духъ *).

*) Такъ какъ выраженіе: *эмпирическій* или опытный многіе, хотя не совсѣмъ вѣрно, привыкли относить къ познанію предметовъ внѣшняго опыта,

Но хотя въ самой природѣ нашего духа и въ самомъ строѣ нашихъ познавательныхъ силъ заключается возможность воспріятія воздѣйствій Божества на нашъ духъ, хотя самое существованіе въ насъ религіозной идеи необходимо указываетъ на этотъ источникъ ея, тѣмъ не менѣе, въ своемъ фактическомъ обнаруженіи она представляетъ намъ такія особенности, которыя, повидимому, несовмѣстны съ указаннымъ нами происхожденіемъ ея и потому могутъ возбуждать недоумѣнія относительно нашей теоріи.

Въ самомъ дѣлѣ, приписывая человѣку способность непосредственнаго ощущенія Божества, а со стороны Бога допуская откровеніе Его нашему духу, мы были бы вправѣ ожидать, что наше ощущеніе Божества будетъ, по крайней мѣрѣ, столько же ясно, живо и сильно, какъ ощущеніе впечатлѣній отъ предметовъ міра чувственнаго, непосредственно-дѣйствующихъ на насъ. На такое требованіе даетъ намъ полное право уже самая аналогія, установленная нами между познаніемъ объектовъ чувственныхъ и сверхчувственныхъ. Но что же видимъ мы на дѣлѣ? Самая истина бытія Божія не представляется нашему уму съ такою, исключающею всякую возможность сомнѣнія, принудительностію и ясностію, съ какою внѣшніе предметы представляются нашимъ чувствамъ. За тѣмъ, что касается до самыхъ понятій о Богѣ, то на опытѣ мы встрѣчаемъ здѣсь множество самыхъ разнородныхъ, большею частію ложныхъ представленій о Божествѣ, тогда какъ представленія о предметахъ внѣшнихъ отличаются вообще достаточною однородностію и не возбуждаютъ никакихъ сомнѣній относительно ихъ истины и значенія. Эта неудовлетворительность и неясность фактически существующей религіозной идеи, это очевидное преобладаніе въ ней чисто человѣческихъ, субъективныхъ элементовъ, и служило главнымъ основаніемъ для возраженій не только относительно происхожденія ея отъ Бога, но и самой состоятельности ея, какъ объективной идеи.

то для избѣжанія недоразумѣній, при объясненіи отсюда происхожденія понятій о предметахъ сверхчувственныхъ, мы могли бы назвать этотъ способъ *реальнымъ* (т. е. предполагающимъ реальное дѣйствіе на насъ объектовъ, будутъ ли то объекты чувственные или сверхчувственные), въ противоположность способу *раціональному*.

Хотя большая часть этихъ возраженій, какъ мы видѣли при разборѣ теоріи врожденныхъ идей, легко устранима при помощи точнаго разграниченія субъективнаго и объективнаго элементовъ въ нашемъ познаніи о Богѣ, тѣмъ не менѣе остается несомнѣнный фактъ относительной слабости въ насъ этого элемента религіозной идеи, который мы назвали объективнымъ и источникъ котораго указали въ воздѣйствіи Божества на нашъ духъ,—фактъ, требующій объясненія.

Что касается, прежде всего, до силы непосредственной убѣдительности, съ какою идея о Богѣ является въ нашемъ сознаніи и которая, повидимому, уступаетъ той принудительности, съ какою даютъ намъ знать о себѣ предметы внѣшніе, то различіе здѣсь не такъ велико, какъ представляется на первый взглядъ. Всеобщность и постоянство религіи въ человѣческомъ родѣ, ея неоспоримое, могущественное вліяніе на общественную и личную жизнь показываетъ, что вообще человѣкъ увѣренъ въ существованіи міра сверхчувственнаго едва-ли съ меньшею силою, чѣмъ въ бытіи окружающаго его міра внѣшняго. Если скажутъ, что многіе сомнѣвались въ бытіи Божества, отвергали его, чего не могло быть, если бы религіозная идея основывалась на сознаніи дѣйствія Божества на нашъ духъ,—то мы замѣтимъ, что многіе сомнѣвались и въ бытіи предметовъ чувственныхъ и отвергали ихъ реальность, не смотря на то, что на нихъ дѣйствовали эти предметы и производили впечатлѣнія. Первое и послѣднее явленія мы можемъ признать однородными, такъ какъ то и другое принадлежатъ къ сферѣ не непосредственнаго сознанія, а отвлеченнаго мышленія и составляютъ относительно общей цѣлости человѣчества исключеніе, имѣющее свои особыя причины. Атеизмъ точно также, какъ абсолютный идеализмъ и скептицизмъ, не могутъ служить поводомъ къ отрицанію: первый—реальнаго дѣйствія на нашъ духъ міра сверхчувственнаго, послѣдній—чувственнаго.

Иное дѣло, если отъ убѣжденія въ истинѣ бытія Божества обратимъ вниманіе на степень и характеръ нашего религіознаго знанія. Здѣсь, конечно, нельзя не согласиться, что въ дѣлѣ богопознанія человѣкъ далеко не такъ счастливъ, какъ въ познаніи внѣшняго міра. Тогда какъ представленія наши о предметахъ внѣшнихъ отличаются непосредственною ясно-

стію, понятія наши о мірѣ сверхчувственномъ большею частію смутны и темны, — разумѣемъ естественное знаніе безъ помощи Откровенія. Тогда какъ познанія наши о мірѣ чувственномъ безспорны и достовѣрны, наши познанія о мірѣ высшемъ представляютъ множество противорѣчащихъ мнѣній, раздѣляющихъ людей по ихъ религіознымъ вѣрованіямъ.

Отъ чего происходитъ такое явленіе? Прежде всего, можетъ представиться на видъ такое объясненіе, что это явленіе условливается общимъ естественнымъ ходомъ человѣческаго познанія. Общій законъ этого познанія есть законъ постепеннаго развитія и восхожденія отъ болѣе легкаго, простаго и яснаго къ болѣе трудному и возвышенному. Самое первоначальное познаніе есть знаніе предметовъ чувственныхъ и міра внѣшняго; за тѣмъ слѣдуетъ періодъ развитія раціональнаго мышленія и познанія предметовъ, подлежащихъ вѣдѣнію разсудка; познаніе же міра сверхчувственнаго и Божества есть самое высшее знаніе, поэтому, самое трудное и въ общемъ ходѣ познаній, послѣднее и завершительное. Этотъ законъ послѣдовательности знанія можетъ быть приложенъ столько же къ знанію общечеловѣческому, сколько и къ индивидуальному. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что познаніе о Богѣ, какъ завершительная ступень всѣхъ нашихъ познаній, является въ настоящее время въ видѣ не столь удовлетворительномъ, какъ низшія формы знанія; его могутъ достигнуть немногіе и не вполнѣ. Можно бы даже сказать болѣе, что это знаніе есть скорѣе знаніе будущаго, чѣмъ настоящаго, потому что, по условіямъ нашей чувственно-разумной жизни мы здѣсь на землѣ можемъ имѣть только слабыя и несовершенныя начала познанія предметовъ сверхчувственныхъ.

Но болѣе внимательное наблюденіе надъ свойствомъ религіознаго познанія показываетъ, что такое объясненіе было бы одностороннимъ. Оно было бы вѣрнымъ, если бы познаніе о Богѣ было исключительно дѣломъ одного человѣка и плодомъ развитія его умственныхъ силъ; тогда оно естественно должно бы явиться результатомъ и вѣнцемъ его умственной жизни и неудовлетворительность его у большинства людей и вообще въ данный моментъ общеисторической жизни была бы понят-

на. Но религіозное знаніе не есть только высшее развитіе ума и опытъ показываетъ, что оно вовсе не идетъ параллельно съ развитіемъ умственныхъ силъ человѣка; мѣра просвѣщенія, употребимъ выраженіе Шлейермахера, не есть мѣра религіозности, даже религіознаго знанія. Знаніе о Богѣ не есть привиллегія умовъ образованныхъ: оно необходимо для всѣхъ и на всѣхъ ступеняхъ развитія человѣка. Поэтому, не смотря на различіе формулъ, въ которыхъ можетъ являться идея о Богѣ сообразно законамъ нашего познанія, въ существѣ своемъ она должна бы имѣть одинаковую степень ясности, живости и истины на всѣхъ ступеняхъ интеллектуальнаго развитія человѣка.

Нѣкоторые мыслители относительную слабость ощущенія сверхчувственнаго въ сравненіи съ яснымъ и живымъ ощущеніемъ бытія чувственнаго объясняютъ отчасти особымъ иѳическимъ значеніемъ идеи о Богѣ для человѣка, отчасти зависимостію ея обнаруженія отъ общаго закона развитія нашего сознанія. По мнѣнію Ульрици, религіозное чувствованіе уже вслѣдствіе своего иѳическаго значенія не иначе должно быть, какъ слабымъ и тихимъ ощущеніемъ (leise Affection) души; потому что сильное и мощное ощущеніе бытія и дѣйствованія Божія, быстро и энергически поражая сознаніе и втѣсняясь въ него, могло бы рѣшительно ослабить свободу нашей воли. И тѣмъ труднѣе эта свобода могла бы проявиться, чѣмъ сильнѣе вмѣстѣ съ нимъ на первыхъ порахъ дѣйствовали бы и другаго рода ощущенія и чувствованія. Вотъ почему у дитяти, у котораго такъ сильно и живо дѣйствуютъ ощущенія и потребности его тѣлесной и духовной жизни, мы не замѣчаемъ почти никакого слѣда религіознаго чувства. Вотъ почему и у взрослаго человѣка религіозное чувство представляется намъ на очень различныхъ степеняхъ силы и напряженности, судя по степени преобладанія чувственныхъ и духовныхъ влеченій и аффектовъ, которые или заглушаютъ это чувство, или даютъ ему обнаружиться съ полною энергіею. Затѣмъ, религіозное, какъ и всякое другое, чувство ясно обнаруживается только тогда и только послѣ того, какъ оно становится сознательнымъ; но чтобы оно достигло сознательности, это зависитъ не отъ него только одного, но столько же отъ силы и крѣпости вмѣстѣ съ нимъ дѣйствующихъ

чувствъ и ощущеній, стремленій и представленій. Чѣмъ живѣе выступаютъ эти послѣднія и чѣмъ въ болѣе рѣзкомъ противорѣчіи стоятъ они къ чувству религіозному, тѣмъ болѣе они овладѣваютъ сознаніемъ, чувствами и интересами людей, такъ что познающая дѣятельность души только на нихъ направляется, а религіозное чувство остается какъ бы заглохшимъ и заключеннымъ въ глубинѣ души. Но отсюда не рѣдко оно внезапно прорывается, вызванное опредѣленными опытами жизни, доказывая тѣмъ, что оно никогда на самомъ дѣлѣ не отсутствовало совершенно и не вымирало вполнѣ *).

Указанныя Ульрици причины встрѣчающейся на опытѣ недостаточной энергіи религіознаго чувства, конечно, вѣрны, но онѣ, по нашему мнѣнію, суть причины вторичныя и не объясняютъ существеннаго и главнаго,—природной, такъ сказать, слабости этого чувства. Положимъ, религіозное чувство, всегда присущее человѣческому духу, очень часто подавляется противоборствующими ему чувствованіями и стремленіями. Но рождается вопросъ: почему же оно само по себѣ такъ слабо, что не въ состояніи бороться съ этими противодѣйствующими стремленіями; отчего эти послѣднія такъ часто и такъ легко получаютъ надъ нимъ перевѣсъ и такъ его заглушаютъ, что оно остается почти незамѣченнымъ? Во всякомъ случаѣ, оно уже по природѣ представляется болѣе слабымъ, чѣмъ другія, одновременно съ нимъ обнаруживающіяся ощущенія и стремленія какъ физической, такъ и духовной природы человѣка. Замѣчаніе Ульрици, что религіозное чувство и должно быть такимъ первоначально слабымъ ощущеніемъ, потому что иначе оно стѣснило бы обнаруженіе свободы въ человѣкѣ, можно назвать болѣе оригинальнымъ, чѣмъ удовлетворительнымъ для объясненія дѣла. Если бы мы предположили до такой степени сильное и живое воздѣйствіе Божества на нашъ духъ, при которомъ было бы рѣшительно невозможно не только какое либо сомнѣніе въ его существованіи, но и никакое смутное, неясное или невѣрное понятіе о немъ, то, конечно, мы имѣли бы нѣкоторое право сказать, что такое ощущеніе уничтожило бы нравственную цѣну и значеніе нашей вѣры въ Бога и нашего познанія о немъ Человѣкъ, въ силу непреодолимаго внѣшняго вліянія,

(*) H. Ulrici: Leib und Seele. 1886. p. 705, 706.

вынужденъ былъ бы вѣровать въ Бога, тогда какъ назначеніе человѣка состоитъ въ свободномъ признаніи Его бытія и въ свободномъ же, сообразномъ съ закономъ его разума, постепенномъ познаніи Его. Въ сильномъ и живомъ ощущеніи Божества человѣку безъ его заслуги давалось бы то, что онъ долженъ пріобрѣсти собственнымъ свободнымъ трудомъ. Но очевидно, не такого живаго и уничтожающаго возможность самостоятельнаго познанія ощущенія Божества, какъ нормальнаго, мы требуемъ, когда говоримъ о слабости нашего естественнаго богопознанія. Сравнивая силу ощущенія міра чувственнаго съ ощущеніемъ міра сверхчувственнаго, мы не можемъ не замѣчать относительной слабости и меньшей энергіи послѣдняго, сравнительно съ первымъ, и потому, имѣя въ виду природу человѣка и его высшее назначеніе, имѣемъ полное право требовать, чтобы при нормальномъ положеніи дѣла, ощущеніе сверхчувственнаго было по крайней мѣрѣ столько же ясно, сильно и принудительно, какъ и ощущеніе міра внѣшняго. Для перваго мы не требуемъ никакой особенной и изъ ряда выходящей принудительности, которая стѣсняла бы самодѣятельность нашего разума и воли. Если же такого, повидимому, нормальнаго порядка въ отношеніи человѣка къ міру сверхчувственному мы не находимъ, то не вправѣ ли предположить, что въ этомъ явленіи есть какое-то отклоненіе отъ нормы, что фактически ощущеніе Божественнаго не таково, какимъ оно должно бы быть.

Что такое нормальное, болѣе живое и сильное ощущеніе Божества, чѣмъ какое мы видимъ на опытѣ, не можетъ угрожать никакою опасностію для свободы человѣка, доказательствомъ тому служатъ постоянные и многочисленные опыты, показывающіе, что всякое возбужденіе и усиленіе религіознаго чувства, всякое пріобрѣтеніе новыхъ и болѣе ясныхъ понятій о Богѣ, будетъ ли то при помощи естественнаго или сверхъестественнаго откровенія, не только не стѣсняетъ свободы человѣка, не отнимаетъ нравственной цѣны заслуги у его вѣры, но, напротивъ, содѣйствуетъ возрастанію нравственнаго достоинства человѣка, какъ существа свободнаго.

Если, такимъ образомъ, ни въ гносеологическихъ, ни въ ноическихъ особенностяхъ нашей природы мы не можемъ открыть причинъ относительной слабости нашего религіознаго

познанія, то остается признать эту слабость какимъ либо ненормальнымъ явленіемъ въ нашей духовной природѣ. Еслибы предметы міра чувственнаго представлялись нашему взору тускло, еслибы впечатлѣнія отъ нихъ доходили до насъ слабо и невѣрно, то причины этого явленія мы, конечно, стали-бы искать въ ненормальномъ состояніи нашего зрѣнія. Также точно и ближайшей причины неясности нашихъ представленій о сверхчувственномъ мы вправѣ искать въ какомъ либо ненормальномъ состояніи нашего духа по отношенію къ Божеству.

Такое ненормальное состояніе нашей духовной природы, о которомъ заставляетъ догадываться дѣйствительное положеніе нашего религіознаго познанія, какъ извѣстно, со всею несомнѣнностію утверждается божественнымъ Откровеніемъ, которое говоритъ намъ о паденіи человѣка и о поврежденіи его нравственныхъ и умственныхъ силъ. Но допуская паденіе человѣка и вмѣстѣ съ этимъ прекращеніе его нравственнаго единенія и союза съ Богомъ, не уничтожаемъ ли мы вмѣстѣ съ этимъ и все значеніе нашей теоріи происхожденія идеи о Богѣ, которая предполагаетъ реальное воздѣйствіе Божества на нашъ духъ?

Въ нашемъ разборѣ различныхъ теорій происхожденія этой идеи мы видѣли, что кажущаяся невозможность согласить это воздѣйствіе съ религіознымъ ученіемъ о паденіи человѣка и составляетъ главное и наиболѣе серьезное возраженіе противъ всякаго рода теорій, допускающихъ такое воздѣйствіе, со стороны католическихъ философовъ строго религіознаго направленія. Такъ одни изъ нихъ, признавая въ принципѣ возможность такого воздѣйствія, дѣйствительное осуществленіе его допускаютъ только или въ періодъ жизни человѣка до его паденія или въ видѣ особеннаго сверхъестественнаго откровенія (традиціоналисты). Но большая часть философовъ этого направленія прямо утверждаютъ невозможность непосредственнаго воздѣйствія Божества на нашъ духъ, обвиняя защитниковъ его или въ раціонализмѣ, какъ скоро такое воздѣйствіе понимается какъ однократное (напр. въ теоріи врожденныхъ идей) или въ мистицизмѣ, какъ скоро признается ими постоянная возможность подобнаго воздѣйствія.

Мы уже имѣли случай говорить объ ученіи о происхожденіи идеи о Богѣ католическихъ философовъ, которые, въ

опасеніи мнимаго раціонализма и мистицизма, вынуждены обратиться къ такой теоріи происхожденія этой идеи, которая дѣйствительно свойственна только эмпиризму и раціонализму и которая, будучи проведена послѣдовательно, можетъ привести къ результатамъ, вовсе не желательнымъ для истинно-религіозной философіи. Поэтому, здѣсь мы коснемся только тѣхъ недоразумѣній, которыя могутъ возникнуть при сопоставленіи нашей теоріи съ религіознымъ ученіемъ о паденіи человѣка и условливаемымъ имъ дѣйствительнымъ отношеніемъ его къ Богу.

Прежде всего замѣтимъ, что философія, имѣя въ виду на основаніи началъ разума объяснить происхожденіе религіозной идеи, исходитъ изъ понятія о нормальномъ или идеальномъ отношеніи между Богомъ и человѣкомъ и имѣетъ въ виду нормальныя или природныя условія и законы нашего познанія о предметахъ какъ міра чувственнаго, такъ и сверхчувственнаго. Она, какъ наука раціональная, не имѣетъ и не можетъ имѣть въ виду дѣйствительнаго эмпирическаго положенія человѣка въ отношеніи къ Божеству и условливаемаго этимъ положеніемъ отклоненія его отъ нормы богопознанія. Какъ самый фактъ уклоненія человѣка отъ нормы (паденія), такъ и послѣдствія этого факта, выразившіяся въ поврежденіи человѣческой природы, входятъ вполнѣ въ область Откровенной религіи, какъ по своей исторической, такъ и догматической сторонѣ. Поэтому нисколько не можетъ служить предосужденіемъ для философской теоріи или доказательствомъ ея ложности то обстоятельство, что эта теорія не вполнѣ оправдывается дѣйствительностію, которая можетъ представлять вовсе не предполагаемыя a priori и невыводимыя изъ началъ разума уклоненія отъ начертанныхъ теоріею законовъ богопознанія. Опровергнута эта теорія можетъ быть не однимъ только указаніемъ фактическаго, случайнаго несоотвѣтствія начертаннаго ею идеала съ дѣйствительностію,—ни одинъ идеалъ никогда не осуществляется на опытѣ вполнѣ,—но указаніемъ собственной, внутренней ея несостоятельности, то есть, еслибы было доказано, что установленная ею норма богопознанія несогласна ни съ понятіемъ о Богѣ, ни съ понятіемъ о человѣческой природѣ и законахъ ея познанія. Но мы видѣли, что она необходимо предполагается тѣмъ и другимъ.

Затѣмъ, допустимъ фактъ паденія человѣка и, въ слѣдствіе

его, нарушеніе нормальнаго отношенія между Богомъ и человѣкомъ. Должны ли мы понимать это нарушеніе какъ совершенное уничтоженіе и прекращеніе дѣйствія нормальныхъ природныхъ законовъ дѣятельности человѣческаго разума по отношенію къ богопознанію? Не входя здѣсь въ богословскія разсужденія о тѣхъ послѣдствіяхъ, которыя имѣло паденіе человѣка въ области его познавательной дѣятельности, замѣтимъ, что православная Церковь никогда не допускала мысли о совершенномъ уничтоженіи его высшей богоподобной природы, а вмѣстѣ съ нею и совершенной невозможности естественнаго богопознанія *). Но если теперь нормальный законъ этого богопознанія требуетъ, какъ мы видѣли, съ одной стороны, воздѣйствія Божества на нашъ духъ, съ другой, усвоенія этого воздѣйствія, то какъ бы ни было велико помраченіе человѣческаго разума въ слѣдствіе поврежденія его природы, мы должны допустить хотя minimum этого воздѣйствія и усвоенія его, требуемаго закономъ нашего познанія. Удаленіе человѣка отъ Бога, какъ бы ни было велико, не есть совершенное прекращеніе всякой связи между Богомъ и человѣкомъ, иначе прекратилось бы и самое бытіе человѣка, какъ существа разумнаго. Ослабленіе въ человѣкѣ пріемлемости къ воспріятію божественнаго не есть совершенное уничтоженіе этой пріемлемости, такъ какъ безъ этого невозможна была бы въ немъ не только какая либо идея о Богѣ, но и самое усвоеніе и пониманіе божественнаго сверхъестественнаго Откровенія.

Такимъ образомъ религіозное ученіе о паденіи человѣка

---

*) Слѣдствіемъ грѣхопаденія было „помраченіе, но не уничтоженіе образа Божія. Помраченіе допустить неизбѣжно уже вслѣдствіе помраченія разума и низвращенія свободы въ человѣкѣ. Но уничтоженіе невозможно: потому что ни разумъ, ни свобода, съ ихъ естественными стремленіями къ истинному и доброму, не уничтожились въ человѣкѣ отъ прародительскаго грѣха“... Что касается до помраченія разума, которое особенно выражается въ его малоспособности къ пониманію предметовъ духовныхъ, относящихся къ области вѣры, то „не должно представлять этого помраченія въ видѣ преувеличенномъ и думать, будто люди, вслѣдствіе прародительскаго грѣха, содѣлались совершенно неспособными понимать духовные предметы (Римл. 1, 19. 20). И если бы въ падшемъ человѣкѣ вовсе не осталось способности къ пониманію предметовъ вѣры, тогда ему нельзя было-бы сообщить и божественнаго откровенія, котораго онъ не могъ бы ни узнать, ни усвоить“. Православное догматическое Богословіе. Еп. Макарія. 1851. Томъ II, 215. 211.

вполнѣ можетъ быть примирено съ раціональнымъ ученіемъ о происхожденіи въ нашемъ умѣ идеи о Богѣ. Но этого мало; оно важно и для философіи въ томъ отношеніи, что, какъ мы видѣли, проливаетъ яркій свѣтъ на неподдающійся одному только раціональному объясненію фактъ несоотвѣтствующей его нормальному значенію слабости того элемента въ религіозномъ знаніи, который мы назвали объективнымъ. Дѣйствительно, въ ученіи о поврежденіи человѣческой природы мы находимъ разъясненіе того загадочнаго явленія, что тотъ факторъ (естественное откровеніе), который въ идеѣ нашего богопознанія долженъ бы быть самымъ важнымъ, на опытѣ представляется далеко не соотвѣтствующимъ своему идеальному значенію. Конечно, самое глубокое разстройство человѣческаго духа не можетъ совершенно уничтожить его существенныхъ стремленій и способностей, не можетъ, слѣдовательно, уничтожить и способности внимать естественнымъ откровеніямъ Божества въ нашемъ духѣ и природѣ; но оно можетъ быть причиною того, что дѣятельность этой способности можетъ упасть до самаго низшаго предѣла знанія,— именно, до темнаго, неопредѣленнаго ощущенія Божества и неяснаго стремленія къ сверхчувственному. Но тѣмъ не менѣе, какъ бы ни было мало и слабо это ощущеніе и стремленіе, оно въ настоящемъ положеніи человѣка составляетъ необходимый и существенный элементъ его естественнаго Богопознанія. Въ человѣкѣ естественномъ оно-то и служитъ глубочайшимъ основаніемъ его увѣренности въ бытіи Божества,— увѣренности, не зависящей отъ большаго или меньшаго развитія его умственныхъ силъ. Этому темному, но вѣчно живому ощущенію мы обязаны сохраненіемъ и всеобщностію религіи въ родѣ человѣческомъ, не смотря на всѣ степени глубокаго упадка различныхъ племенъ и народовъ въ умственномъ и нравственномъ отношеніи. Этому же ощущенію мы обязаны и тѣмъ, что, при дальнѣйшемъ самостоятельномъ развитіи разума, оно составляетъ почву, на которой развиваются и на которой, какъ на послѣднемъ основаніи, утверждаются всѣ попытки нашего ума уяснить, доказать и раскрыть религіозныя истины. Безъ этого внутренняго основанія нашъ разумъ не имѣлъ бы даже и побужденій такъ усиленно стремиться къ разъясненію важнѣйшихъ вопросовъ, касающихся

міра сверхчувственнаго. Наконецъ, этому же сокровенному въ тайникахъ нашего духа ощущенію Божественнаго начала обязаны мы и тѣмъ, что для насъ становятся вразумительными вѣщанія природы, свидѣтельствующей о бытіи и совершенствахъ Творца. Мы имѣли случай замѣтить, что само по себѣ ни космологическое восхожденіе отъ дѣйствій къ причинамъ, ни телеологическое воззрѣніе на природу не могло бы еще привести насъ къ Творцу природы, если-бы въ насъ самихъ уже не заключалось предположенія Его бытія, которое разсматриваніемъ природы только разъясняется и подтверждается, но не вызывается первоначально. А это предположеніе, служащее ключемъ къ познанію Творца въ Его твореніи, и есть то непосредственное ощущеніе Божества, которое составляетъ первоначальное и коренное основаніе религіозной идеи.

Тогда какъ одни изъ философовъ, думающихъ стоять на строго религіозной точкѣ зрѣнія, допуская въ принципѣ возможность естественнаго воздѣйствія Божества на нашъ духъ, не признаютъ только осуществленія этой возможности при настоящемъ поврежденномъ состояніи человѣческой природы, другіе (и ихъ большая часть) совершенно отрицаютъ самую эту возможность, исходя изъ той мысли, что для человѣка вообще не возможно никакое непосредственное созерцаніе Божества. Такое созерцаніе или ощущеніе, по ихъ мнѣнію, равнялось бы совершенно полному и адекватному постиженію самой сущности Божества; но эта мысль рѣшительно несогласна съ религіознымъ ученіемъ, противорѣчитъ опыту и ведетъ ко всѣмъ крайностямъ и заблужденіямъ мистицизма *).

*) „Какъ учитъ насъ богословіе, созерцаніе Бога при помощи естественныхъ силъ абсолютно невозможно ни для какого сотвореннаго существа, тѣмъ болѣе для связаннаго съ чувственностію человѣческаго духа и, какъ очевидно показываетъ то и естественный нашъ разумъ, не встрѣчается фактически“. (C. Gutberlet. Psychologie. 1881. 143). „То положеніе, что мы по природѣ имѣемъ непосредственно созерцаніе (Intuition) Божественнаго бытія, 1) философски совершенно несостоятельно и затѣмъ 2) не можетъ быть согласно съ церковнымъ ученіемъ о богопознаніи , говоритъ Стекль. Что касается до философской несостоятельности, то главныя возраженія Стекля совпадаютъ съ обычными возраженіями эмпириковъ противъ врожденныхъ идей,—именно, что мы не имѣемъ яснаго сознанія идеи о Богѣ, что эта идея на опытѣ является намъ въ видѣ разнообразныхъ, часто ложныхъ представленій о Богѣ, чего не могло-бы быть, если-бы она была божественнаго про-

Но все это возраженіе противъ возможности естественнаго воздѣйствія Божества на нашъ духъ основано на недоразумѣніи. Такое воздѣйствіе, необходимо предполагаемое для объясненія происхожденія въ насъ религіозной идеи, вовсе не тожественно съ полнымъ и адекватнымъ *созерцаніемъ* Божества и познаніемъ самой его сущности. Такое адекватное постиженіе Божества возможно было-бы только при осуществленіи двухъ условій: 1) чтобы само Божество во всей полнотѣ открыло себя человѣку; 2) чтобы человѣкъ по своей природѣ былъ способенъ воспринять и усвоить такое откровеніе. Но ни то, ни другое условіе, очевидно, не выполнимо; ни Существо безконечное, по самой своей безконечности, не можетъ открыть себя вполнѣ существу конечному, ни человѣкъ, въ силу ограниченности своей природы, не въ состояніи былъ-бы воспринять такое откровеніе Божественной сущности. Этой столь простой и очевидной истины, конечно, не могли забыть философы, допускающіе возможность непосредственнаго воздѣйствія Божества на нашъ духъ. Что же могло подать поводъ навязать имъ такія понятія, которыхъ они не могли имѣть въ виду? Единственнымъ поводомъ къ тому служатъ часто употребляемыя ими, когда дѣло идетъ объ объективномъ элементѣ нашего богопознанія, выраженія: *непосредственное* воздѣйствіе Божества, *непосредственное* Его ощущеніе, чувствованіе, даже познаніе. Но не трудно замѣнить, что говоря о непосредственномъ ощущеніи или познаніи, мы употребляли это выраженіе не въ буквально строгомъ значеніи этого слова, но только въ смыслѣ противоположности его знанію посредственному или разсудочному. Такъ напр. о познаніи чувственномъ, объ ощущеніи или воззрѣніи пред-

---

исхожденія и пр.,—эти возраженія устранены нами въ своемъ мѣстѣ. Противорѣчіе церковному ученію состоитъ въ томъ, что, по ученію Церкви, непосредственное созерцаніе Божества „возможно только съ сверхъестественной точки зрѣнія и чрезъ сверхъестественный принципъ“, тогда какъ онтологизмъ и мистицизмъ это созерцаніе почитаетъ естественнымъ актомъ. „Visio Dei per essentiam естественно только Богу, для всякаго же сотвореннаго существа, будетъ ли то человѣкъ или ангелъ, оно есть нѣчто вполнѣ сверхъестественное“, (A. Stöck, Lehrbuch der Philosophie. 1878. 367, 368). Тѣ-же возраженія въ той или иной формѣ встрѣчаются у всѣхъ почти строго католическихъ философовъ.

мета, мы говоримъ: это познаніе непосредственное, выражая этимъ ту мысль, что оно происходитъ безъ помощи разсудочныхъ операцій отвлеченія, умозаключенія и др. Но въ точномъ и строгомъ смыслѣ слова мы и этого познанія не должны бы называть непосредственнымъ, потому что въ немъ внѣшній предметъ не прямо воспринимается душею, но *черезъ посредство* органовъ чувствъ: зрѣнія, слуха и пр., которые и оставляютъ на впечатлѣніи свой субъективный элементъ, свой отпечатокъ. Точно также, говоря о дѣйствіи Божества на нашъ духъ, что мы здѣсь получаемъ познаніе непосредственное, мы должны помнить, что употребляемъ это выраженіе не въ смыслѣ буквально точномъ. Первоначальное познаніе о Богѣ есть дѣйствительно познаніе непосредственное, но только въ томъ смыслѣ, что оно получается не посредствомъ дѣятельности разсудка, а вслѣдствіе ощущенія нами воздѣйствій Божества. Но оно не есть непосредственное въ томъ смыслѣ, что въ немъ прямо открывается человѣку Божество, какъ оно есть само въ себѣ и человѣкъ созерцаетъ самую сущность божественной природы. Какъ внѣшніе предметы не прямо входятъ въ нашу душу и соприкасаются ей, такъ и объекты сверхчувственные дѣйствуютъ при посредствѣ соотвѣтствующаго имъ органа, который мы можемъ назвать разумомъ, въ отличіе отъ разсудка. Эта особенность познанія о сверхчувственномъ очень важна для насъ потому, что ею уже предполагается, что мы не можемъ имѣть адекватнаго, вполнѣ точнаго и полнаго познанія Божества, но познаніе условное, ограниченное субъективными законами и формами того органа, который служитъ средою при усвоеніи впечатлѣній міра сверхчувственнаго. Такую ограниченность и условность познанія о сверхчувственномъ мы можемъ опять объяснить тою же аналогіею съ познаніемъ чувственнымъ. Въ чувственномъ воспріятіи мы не узнаемъ предмета такъ, какъ онъ есть самъ въ себѣ (мы не познаемъ вещи самой по себѣ, по терминологіи Канта), но только въ той мѣрѣ, въ какой даютъ намъ знать его наши чувства, изъ которыхъ каждое условливается въ своихъ отправленіяхъ своимъ спеціальнымъ строеніемъ и законами. Въ нашемъ чувственномъ познаніи мы имѣемъ не самый предметъ, но только впечатлѣніе предмета,—тѣ стороны его и въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ являются намъ при данныхъ усло-

віяхъ строенія чувствъ и законовъ эмпирическаго познанія. Точно то-же имѣетъ мѣсто и въ познаніи умственномъ или идеальномъ; допуская непосредственное ощущеніе или созерцаніе Божества, мы не должны обманываться, будто здѣсь имѣемъ полное и точное познаніе природы Божества; такое познаніе не доступно человѣку. Мы воспринимаемъ дѣйствіе Божества не прямо, но посредствомъ извѣстнаго органа нашей души,—ума; условія и законы этого органа необходимо должны отразиться и на томъ самомъ познаніи, какое мы получили въ созерцаніи сверхчувственнаго. Лучъ Божества падаетъ на нашъ духъ не прямо, но какъ бы чрезъ призму нашей познавательной силы, и вслѣдствіе этого разлагается и принимаетъ оттѣнки цвѣтовъ, которыхъ не имѣетъ въ своей полнотѣ.

Что касается до обвиненія въ мистицизмѣ тѣхъ теорій, которыя для объясненія происхожденія религіозной идеи признаютъ необходимость воздѣйствія Божества на нашъ духъ, то это обвиненіе едва-ли заслуживаетъ серьезнаго вниманія. Мистицизмъ можетъ оставлять тяжкую вину въ глазахъ лишь тѣхъ философовъ, которые стоятъ на точкѣ зрѣнія грубаго эмпиризма и не допускаютъ никакого сверхчувственнаго элемента въ области нашего познанія. Но страннымъ кажется обвиненіе въ мистицизмѣ со стороны тѣхъ философовъ, которые стоятъ на совершенно иной, религіозной точкѣ зрѣнія, и не могутъ не признать истиннаго и вѣрнаго въ мистическомъ направленіи уже по тому одному, что въ извѣстныхъ предѣлахъ допускаютъ религіозный мистицизмъ, какъ явленіе законное въ области самой христіанской религіи. Говоря о философскомъ мистицизмѣ, мы видѣли, что въ признаніи возможности и необходимости воздѣйствія Божества на нашъ духъ для осуществленія богопознанія и заключается та истина, которая лежитъ въ его основѣ и которая столь возвышаетъ его надъ прочими теоріями возникновенія религіозной идеи. Что-же касается до его недостатковъ, изъ которыхъ главный—умаленіе и даже совершенное отрицаніе значенія разума въ дѣлѣ религіознаго познанія, то этотъ недостатокъ не есть что-либо органически связанное съ самымъ принципомъ мистицизма. Одностороннее проведеніе какого-либо принципа и неблагопріятные для религіознаго знанія и жизни результаты, которые отсюда могутъ слѣдовать (и на которые мы указали),

не могутъ служить основаніемъ для заключенія о невѣрности самого принципа.

Б.

Признавъ воздѣйствіе Божества на нашъ духъ первоначальнымъ источникомъ находящейся въ насъ религіозной идеи, мы тѣмъ самымъ признали уже и необходимость допустить въ нашей душѣ и *особую* способность къ воспріятію и усвоенію этого воздѣйствія. Къ признанію такой особой способности привело насъ критическое разсмотрѣніе односторонніхъ философскихъ теорій, искавшихъ источникъ этой идеи въ низшихъ познавательныхъ силахъ нашего духа. Мы видѣли безуспѣшность попытокъ найти коренной источникъ идеи о Богѣ во всѣхъ тѣхъ силахъ и способностяхъ нашей души, дѣятельность которыхъ направлена или къ міру внѣшнему или къ внутреннему міру нашихъ собственныхъ психическихъ состояній. Мы видѣли, что источникомъ этой идеи не могутъ быть не только низшія познавательныя силы нашей души, но и самая способность мышленія, — разсудокъ, познавательная дѣятельность котораго въ области религіи, точно также какъ и въ другихъ сферахъ знанія, возможна только при предположеніи фактическаго матеріала, даннаго другими, *воспринимающими* впечатлѣнія отъ реальныхъ предметовъ, способностями. Такого рода способности, по отношенію къ міру внѣшнему, суть чувства внѣшнія; по отношенію къ міру внутреннему,—къ нашимъ духовнымъ состояніямъ,—чувство внутреннее. Если, поэтому, кромѣ предметовъ внѣшнихъ и кромѣ состояній нашей души, самостоятельно существуетъ міръ сверхчувственный; если этотъ міръ, недоступный внѣшнимъ чувствамъ, не есть также и субъективное произведеніе нашего *я*, которому по какому-то недоразумѣнію мы приписываемъ бытіе не только въ насъ, но и внѣ насъ, но имѣетъ самобытную реальность; то, очевидно, долженъ быть въ нашей душѣ какой-либо особенный органъ къ усвоенію впечатлѣній этого міра.

Необходимость допустить такой органъ, — высшую способность идеальнаго вѣдѣнія, отличную отъ разсудка, какъ спо-

собности дискурсивнаго мышленія, издавна чувствовали философы, хотя нельзя сказать, чтобы ихъ понятія объ этой способности отличались особенною ясностію и опредѣленностью, свидѣтельствомъ чему служитъ уже самое разнообразіе названій этой способности, не говоря уже о различіи воззрѣній на способы ея дѣятельности и на отношеніе къ другимъ силамъ нашей души. Платонъ первый, какъ извѣстно, отличилъ *умъ*, какъ высшую способность человѣческаго духа, какъ лучшую, владычественную и божественную *часть* нашей души отъ низшихъ ея частей; τὸ θυμικὸν и τὸ ἐπιθυμικὸν. Дѣятельность ума, который въ до-мірномъ состояніи души созерцалъ идеи чисто и сами по себѣ, въ настоящемъ состояніи человѣка направлена главнымъ образомъ внутрь самого себя и состоитъ въ *воспоминаніи* идей и созерцаніи ихъ. Впрочемъ Платоновъ умъ не есть только способность познанія или созерцанія сверхчувственнаго, но и сила стремленія къ нему, высшей части души у него свойственна и высшая любовь,— „небесный эросъ“, какъ способность не только познавать вѣчно благое и прекрасное, но и стремиться къ нему. Отчасти на основаніи содержащагося въ Священномъ Писаніи различенія трехъ сторонъ въ человѣческой природѣ: тѣла (σῶμα), души (ψυχή) и духа (πνεῦμα), изъ которыхъ послѣдній по отношенію къ познавательной дѣятельности человѣка часто называется умомъ (νοῦς) *), отчасти подъ вліяніемъ ученія Платона, у многихъ Отцевъ и Учителей Церкви встрѣчаемъ понятіе объ умѣ, какъ о высшей познавательной силѣ человѣка, направленной къ познанію вѣчнаго и божественнаго **). Таже мысль о необходимости допустить высшую и отличную отъ разсудка способность познанія сверхчувственнаго нерѣдко встрѣчается у средневѣковыхъ мыслителей. Наиболѣе ясное раскрытіе этой мысли находимъ у средневѣковаго философа-мистика Ричарда Сентъ-Виктора († 1173). Онъ различаетъ въ человѣкѣ три познавательныя способности: воображеніе (imaginatio, — т. е. способность представленія), разсудокъ (ratio) и разумъ (intelligentia). Разсудку свойственно мыслить

*) Евр. 4, 12. 1 Солун. 5, 23. Ефес. 4, 23. Римл. 7, 23—25 и др.

**) См. Olshausen, Opusc. theol. De naturae hum. trichotomia. 1834 p. 145—163, 173 et sq.

обо всемъ подъ категоріями пространства и времени, а потому ставить мыслимое въ извѣстные предѣлы, между тѣмъ какъ разуму свойственно отрѣшаться отъ категорій и возвышаться къ общему идеальному созерцанію. Разумъ—выше разсудка. Онъ управляетъ разсудкомъ и стремится, минуя общую форму видимыхъ вещей, доступную для разсудка, возвыситься до познанія невидимаго. Разумъ (intelligentia), по опредѣленію Ричарда, есть способность, дѣйствующая по своимъ идеямъ, направляющаяся къ временному и вѣчному, обнимающая однимъ взоромъ безпредѣльное и дѣлающая всю область мірового знанія предметомъ созерцанія. Идеальное созерцаніе даетъ понятіе о Богѣ болѣе совершенное, чѣмъ какое можетъ быть добыто разсудкомъ, даже вспомоществуемымъ вѣрою, потому что здѣсь предметъ созерцанія — Богъ всецѣло наполняетъ душу, увлекаетъ ее *). Въ новой философіи, хотя мы встрѣчаемъ постоянныя попытки отличить подъ именемъ разсудка и разума или подъ другими синонимическими названіями двѣ стороны въ нашей познавательной дѣятельности, но это различіе касается большею частію формъ дѣятельности одной и той-же способности *мышленія*, но не существеннаго отличія ихъ по предмету и способу дѣятельности. Наиболѣе ясно и опредѣленно выраженнымъ такое пониманіе разсудка и разума мы видѣли у Канта, у котораго разсудокъ опредѣляется какъ способность сужденій, а разумъ, какъ способность умозаключеній; въ связи съ этимъ, чисто формальнымъ различіемъ, и идеи ума признаются у него точно такими же субъективными (регулятивными) формами его дѣятельности, какъ категоріи—разсудка. Первымъ философомъ новаго времени, указавшимъ необходимость признать существованіе въ нашемъ духѣ особой способности къ познанію міра сверхчувственнаго, мы должны признать Якоби. Но Якоби хотя провелъ ясную границу между этою способностью и разсудкомъ, не могъ дать о ней вполнѣ точнаго и опредѣленнаго понятія. На эту неточность указываетъ уже колебаніе Якоби въ выборѣ настоящаго термина для ея названія. Онъ называетъ ее то „чувствомъ“

*) Изложеніе гносеологической теоріи Ричарда Сентъ-Виктора см. въ статьѣ г. Вертеловскаго: „Западная Средневѣковая Мистика“. „Вѣра и Разумъ“ за 1887 г. № 23, 650—658.

(Sinn), то „чувствованіемъ“ (Gefühl) внутреннимъ или духовнымъ, то „вѣрою“, то „способностью разумной вѣры“, то „разумомъ“ (Vernunft), при чемъ выраженія: „разумъ“ и „разсудокъ“ употребляются иногда безразлично и одно вмѣсто другаго *). Очень замѣтное уже у Якоби склоненіе къ пониманію высшей способности нашего духа, какъ способности чувствованія, со всею ясностію выразилось у Шлейермахера, который источникъ религіозной идеи находилъ именно въ чувствѣ всецѣлой зависимости отъ окружающаго бытія, которое у него сливается съ абсолютнымъ. Подъ вліяніемъ Якоби, а еще болѣе Шлейермахера, высшая способность человѣческаго духа, обращенная къ міру сверхчувственному, болѣе и болѣе теряетъ теоретическій характеръ и принимаетъ исключительно значеніе чувствованія **). Односторонность такого пониманія приводитъ нѣкоторыхъ философовъ (напр. Бена, Шенкеля и др.) къ отожествленію способности нашего духа ощущать божественное съ нравственнымъ чувствомъ или совѣстію ***). Теоретическій характеръ разсматриваемая нами способность, подъ именемъ разума, получаетъ снова у Шеллинга и Гегеля. У Шеллинга абсолютное начало бытія познается не разсудочнымъ мышленіемъ, а разумомъ. „У всѣхъ насъ“, говоритъ онъ, „есть таинственная, дивная способность отрѣшаться отъ измѣнчивости временнаго бытія и сосредоточиваться въ своемъ внутреннѣйшемъ бытіи, въ чистой отъ прираженія всего внѣшняго, самости (Selbst) и здѣсь подъ формою неизмѣнности созерцать вѣчное. Это созерцаніе есть самый внутренній, самый близкій намъ опытъ, отъ котораго одного зависитъ все то, что мы знаемъ и чему вѣруемъ относительно міра сверхчувственнаго“. Этотъ опытъ Шеллингъ называетъ „интеллектуальнымъ воззрѣніемъ“. Но этотъ опытъ, это созерцаніе не есть созерцаніе чего-либо внѣшняго намъ; онъ состоитъ въ созерцаніи абсолютнаго въ насъ же самихъ; въ насъ самихъ заключается „чистая, абсолютная вѣчность“;

*) О недостаткахъ ученія Якоби о разумѣ см изслѣдованіе: „Религія, ея сущность и происхожденіе“. 1871. 134 и слѣд.

**) Такъ напр Фризъ называетъ эту способность предчувствіемъ (Ahnen) вѣчнаго существа вещей въ мірѣ явленій; Фр. Шлегель и Новалисъ—сердцемъ, Лихтенбергъ—инстинктомъ и т. д.

***) О нихъ, см. изслѣдованіе „Религія, ея сущность и происхожденіе“, стр. 207—212.

намъ нѣтъ никакой нужды объективировать это вѣчное начало бытія и знанія, какъ то дѣлаетъ Спиноза и мистики *). У Гегеля разсудку, какъ способности обыкновеннаго, дискурсивнаго мышленія постоянно противополагается разумъ, какъ способность такъ называемаго имъ спекулятивнаго вѣдѣнія; методъ этого вѣдѣнія есть діалектическое разрѣшеніе противорѣчій обыкновеннаго мышленія и примиренія ихъ въ высшемъ единствѣ. Уму, а не разсудку, принадлежитъ такимъ образомъ способность познавать абсолютное. Но, не смотря на рѣзкое противоположеніе разсудка и разума у Гегеля, безпристрастная критика его системы показала, что то содержаніе абсолютнаго знанія, которое онъ выдаетъ за продуктъ ума или созерцанія, носитъ на себѣ очевидные слѣды дѣятельности объективнаго, отвлеченнаго мышленія, факторомъ котораго служитъ столь унижаемый имъ разсудокъ. Его „разумъ“ не больше какъ парадный философскій плащъ, нужный для прикрытія противорѣчія обыкновеннымъ логическимъ требованіямъ мышленія діалектическихъ ухищреній мнимоабсолютнаго вѣдѣнія; какъ скоро выступаютъ эти противорѣчія, является на сцену разумъ или умъ съ его спекулятивнымъ мышленіемъ, дозволяющимъ будто бы думать иначе, чѣмъ разсудокъ и даже наперекоръ ему. Но, не смотря на это, разсудокъ, низводимый имъ на степень низшей познавательной силы, постоянно оказывается дѣйствующею силою во всемъ процессѣ такъ называемаго чистаго или спекулятивнаго вѣдѣнія, которое, какъ нѣчто особенное, приписывается разуму **).

Въ настоящемъ случаѣ мы не станемъ входить въ обсужденіе односторонности каждаго изъ этихъ воззрѣній на сущ-

*) Ueberweg, Grundriss d. Geschichte der Philosophie. 1875. III B, 241. Впрочемъ въ послѣднемъ періодѣ философской дѣятельности Шеллинга видно замѣтное стремленіе освободиться отъ пантеистическаго воззрѣнія на созерцаніе абсолютнаго, какъ на самосознаніе или самоощущеніе божественнаго начала нашимъ *я*, какъ своего собственнаго бытія (Selbst). Онъ признаетъ необходимость для объясненія религіи признать „активное“ или реальное участіе Божества въ процессѣ религіознаго сознанія. „Философія миѳологіи“ и „откровенія“ и представляютъ намъ эту попытку представить въ исторіи религіи это активное участіе Божества.

**) О спекулятивномъ методѣ Гегеля,—см „Метафизическій анализъ раціональнаго познанія“. „Вѣра и Разумъ“ за 1887 г.

ность той способности нашего духа, которую вообще можемъ назвать способностью ощущенія сверхчувственнаго *). Если религіозная идея по существу своему не есть ни понятіе ума, ни особенный видъ чувствованія, ни постулятъ нравственнаго сознанія исключительно, то, очевидно, сама по себѣ она не можетъ быть ни чѣмъ другимъ, но только общимъ принципомъ, условливающимъ собою возможность дальнѣйшаго религіознаго знанія, религіозныхъ чувствованій и дѣйствій. По своей объективной сторонѣ, она, какъ мы сказали, есть непосредственное ощущеніе воздѣйствія Божества на нашъ духъ. Это единое и цѣлостное ощущеніе отражается за тѣмъ въ разумѣ, сердцѣ и волѣ, возбуждая каждую изъ этихъ силъ къ соотвѣтствующей дѣятельности. Ошибка большей части философовъ состояла въ томъ, что, забывая о коренномъ объективномъ факторѣ религіозной идеи — воздѣйствіи Божества на нашъ духъ, они принимали за самую сущность этой идеи дальнѣйшія фактическія обнаруженія ея въ трехъ главныхъ силахъ нашего духа и приходили, поэтому, къ одностороннимъ воззрѣніямъ какъ на содержаніе самой идеи, такъ и на способность идеальнаго созерцанія, отожествляя ее, то съ разумомъ, то съ разсудкомъ, то съ религіознымъ и нравственнымъ чувствомъ.

Для болѣе яснаго представленія объ этой способности и объ отношеніи ея къ прочимъ силамъ нашего духа всего лучше можетъ служить впервые указанная Якоби аналогія между нею и параллельною ей способностью чувственнаго воззрѣнія. Человѣкъ по своей природѣ, какъ чувственно-разумное существо, стоитъ на границѣ двухъ міровъ: видимаго и невидимаго, чувственнаго и сверхчувственнаго. Поэтому, какъ въ насъ есть способность, обращенная къ міру чувственному— чувства внѣшнія, такъ у насъ должна быть и способность, обращенная къ міру вышечувственному—чувство внутреннее, духовное **). Какъ дѣятельность внѣшнихъ чувствъ состоитъ

*) Это сдѣлано нами въ нашемъ сочиненіи: „Религія, ея сущность и происхожденіе“, 1871, гдѣ подвергнуты критическому разбору важнѣйшія философскія теоріи, въ которыхъ сущность религіи полагается то въ знаніи, то въ чувствѣ, то въ нравственномъ сознаніи.

**) Это „внутреннее“ чувство мы, очевидно, не должны смѣшивать съ самосознаніемъ или ощущеніемъ нашихъ собственныхъ психическихъ состояній,

въ воспріятіи и ощущеніи впечатлѣній міра видимаго, такъ дѣятельность чувства духовнаго состоитъ въ воспріятіи впечатлѣній міра высшаго, невидимаго. Какъ впечатлѣнія, получаемыя при помощи внѣшнихъ чувствъ, не будучи сами по себѣ знаніемъ въ строгомъ смыслѣ,—пониманіемъ вещей, составляютъ существенную элементарную основу всякаго эмпирическаго знанія, преобразуясь, вслѣдствіе дальнѣйшей работы нашей познавательной силы, сначала въ представленія, а затѣмъ въ понятія о вещахъ, такъ точно и впечатлѣнія міра сверхчувственнаго, не будучи раціональными понятіями и познаніями, составляютъ принципы и основные элементы всякаго идеальнаго знанія. Какъ впечатлѣнія внѣшнія, не будучи сами по себѣ ни понятіями, ни чувствованіями, ни желаніями, тѣмъ не менѣе возбуждаютъ извѣстнаго рода чувствованія (напр. пріятнаго и непріятнаго) и желанія (напр. стремленіе къ предмету и отвращеніе отъ него); такъ точно и высшія идеальныя ощущенія, не будучи ни чувствованіями, ни желаніями, сопровождаются однакоже различнаго рода религіозными и эстетическими чувствами и служатъ мотивами высшихъ нравственныхъ дѣйствій человѣка.

Изъ представленной нами характеристики той способности нашего духа, которая обращена къ міру сверхчувственному, уже можно понять, почему такъ трудно найти вполнѣ соотвѣствующій терминъ для названія этой способности,—терминъ, который совершенно устранялъ-бы тѣ односторонніе воззрѣнія на нее, которыя мы видѣли въ философскомъ мірѣ. Не говоримъ о явно неточныхъ наименованіяхъ, каковы напр.: совѣсть, инстинктъ, предчувствіе, способность религіозной вѣры и др. Наиболѣе часто встрѣчающееся и наиболѣе древнее названіе этой способности *разумомъ* или *умомъ* придаетъ этой способности исключительно теоретическій характеръ и грозитъ опасностію смѣшать эту способность съ разсудкомъ, какъ высшую форму его дѣятельности. Эта, какъ мы видѣли, и на дѣлѣ осуществившаяся опасность и была причиною, что въ

хотя оно также можетъ быть названо (и называется) внутреннимъ чувствомъ; послѣдняго рода чувство имѣетъ субъективный характеръ; чувство, о которомъ мы говоримъ, напротивъ, подобно внѣшнимъ чувствамъ, имѣетъ объективное значеніе, такъ какъ даетъ намъ знать не о нашихъ субъективныхъ состояніяхъ, а о реальномъ вышечувственномъ объектѣ.

новой философіи способность къ воспріятію сверхувственнаго большею частію называлась *чувствомъ* (духовнымъ, внутреннимъ, чувствомъ божественнаго, безконечнаго и пр.). Это названіе было бы болѣе удачно, если-бы философы не смѣшивали постоянно чувства, какъ простаго ощущенія сверхчувственнаго, съ чувствованіемъ, какъ извѣстнымъ патологическимъ состояніемъ нашего духа, и которое можетъ и должно, конечно, сопровождать религіозныя и идеальныя ощущенія, но не составлятъ однако же самой сущности ихъ *). Способность, о которой мы говоримъ, мы могли бы назвать духовнымъ или идеальнымъ чувствомъ, если будемъ понимать его въ томъ же смыслѣ, въ какомъ называемъ чувствомъ каждое изъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ, а результатъ ихъ совокупной дѣятельности—чувственнымъ опытомъ (Sinnlichkeit—по терминологіи Канта). Имѣя же въ виду предметъ дѣятельности той способности, которую мы назвали идеальнымъ чувствомъ, мы могли-бы назвать ее способностію богопознанія, точно также какъ совокупность внѣшнихъ чувствъ— способностію міросознанія. Такъ какъ предметомъ нашего изслѣдованія служитъ лишь та сторона въ дѣятельности разсматриваемой нами способности, которая служитъ основаніемъ нашего теоретическаго познанія о Богѣ, то въ болѣе удобномъ смыслѣ эта способность богосознанія можетъ быть названа способностью богопознанія, точно также какъ и способностью идеальнаго по-

*) Поводомъ къ такому смѣшенію въ Германской философіи могло служить и продолжающееся вліяніе Кантовой философіи, отвергшей возможность какого бы то ни было теоретическаго познанія о Богѣ, равно какъ и возможности всякаго ощущенія (опыта) сверхчувственнаго. Опасеніе, какъ бы не оставить за идеею Божества хотя бы малѣйшаго теоретическаго или гносеологическаго значенія, которое не устранялось названіемъ внутренняго опыта или ощущенія сверхчувственнаго, и было причиною, что она всецѣло была перенесена многими въ область чувства. Въ нашемъ языкѣ поводомъ къ такому смѣшенію можетъ служить неопредѣленность и неустойчивость понятій, соединяемыхъ съ словами: чувство, чувствованіе, чувственный, въ области обычнаго словоупотребленія. Слово: *чувство* безразлично употребляется то для обозначенія способностей внѣшняго объективнаго опыта (чувство зрѣнія, слуха и пр.), то въ смыслѣ субъективно-психологическихъ состояній, — (чувство боли, радости, страха); выраженіе: *чувственный* въ научномъ словоупотребленіи (напр. чувственное познаніе) имѣетъ совершенно иной смыслъ, чѣмъ въ обычномъ (напр. чувственный человѣкъ, чувственность).

знанія, разумомъ или умомъ. Но при этомъ не должно забывать, что этою спеціальною функціею способности идеальнаго созерцанія не ограничивается ея задача, что въ отношеніи къ способности чувствованія она служитъ источникомъ религіозныхъ и эстетическихъ чувствованій, въ отношеніи къ волѣ,— основаніемъ нравственности. Указать общее и глубочайшее идеальное основаніе какъ эстетическихъ, такъ и нравственныхъ проявленій нашего духа въ идеѣ Божества—дѣло эстетики и иѳики.

Мы назвали разсматриваемую нами способность богопознанія разумомъ или умомъ въ отличіе отъ разсудка; итакъ намъ прежде всего предстоитъ указать, въ чемъ состоитъ это различіе. Выраженія: разумъ, умъ, разсудокъ въ обычномъ словоупотребленіи считаются синонимическими; съ каждымъ изъ нихъ одинаково соединяется понятіе знанія и поэтому онѣ называются познавательными способностями. Итакъ, если между этими способностями есть дѣйствительное различіе, то оно, повидимому, можетъ зависѣть или отъ различія предметовъ познанія или отъ способовъ его. Но различіе познаваемыхъ предметовъ, конечно, не можетъ быть основаніемъ къ различенію самыхъ способностей, какъ скоро способъ этого познанія будетъ одинъ и тотъ же. Поэтому, если познаніе о предметахъ сверхчувственныхъ мы пріобрѣтаемъ тѣмъ же способомъ раціональнаго мышленія, какимъ получаемъ познанія о предметахъ эмпирическихъ, если способность такого мышленія мы обыкновенно называемъ разсудкомъ, то намъ нѣтъ нужды отличать отъ него разумъ, какъ особую самостоятельную способность. Разумъ будетъ тотъ же разсудокъ, только обращенный къ познанію предметовъ идеальныхъ. Мы видѣли, что такъ именно и было понято различіе разума отъ разсудка философами, которые почитали идею о Богѣ или результатомъ дѣятельности нашего мышленія, рефлектирующаго надъ данными внѣшняго опыта, или субъективно-регулятивнымъ началомъ его (Кантъ). Поэтому, если есть дѣйствительное различіе между разсудкомъ и разумомъ, то оно должно заключаться не въ предметѣ, а въ способѣ дѣятельности этихъ способностей.

Но что касается до способовъ познавательной дѣятельности, то ихъ можетъ быть только два: интуитивный и дискурсивный; подъ первымъ мы разумѣемъ непосредственное познаніе

предметовъ, примѣромъ котораго можетъ служить познаніе предметовъ внѣшняго опыта при помощи внѣшнихъ чувствъ; подъ вторымъ—познаніе, пріобрѣтаемое *посредствомъ* мышленія, при помощи комбинаціи и переработки непосредственныхъ впечатлѣній по извѣстнымъ логическимъ законамъ. Если теперь способность познанія дискурсивнаго при помощи мышленія мы называемъ разсудкомъ, то разумомъ (если онъ долженъ быть способностью самостоятельною, а не извѣстнымъ только направленіемъ дѣятельности того же разсудка) очевидно можетъ быть только способность непосредственнаго интуитивнаго познанія сверхчувственнаго; способомъ или формою его дѣятельности будетъ не мышленіе, а непосредственное воспріятіе или *созерцаніе*. Что такой именно характеръ должна носить дѣятельность разума въ отличіе отъ разсудка, это несомнѣнно вытекаетъ изъ всего сказаннаго нами о происхожденіи религіозной идеи.

Но какъ скоро мы опредѣлили разумъ, какъ способность созерцанія сверхчувственнаго, то тѣмъ самымъ отчасти указали и на то отношеніе къ другой познавательной силѣ нашего духа, съ которою его такъ часто смѣшивали—къ разсудку. Проводя аналогію между чувствомъ внѣшнимъ и чувствомъ внутреннимъ (которое въ болѣе спеціальномъ, познавательномъ значеніи его мы назвали разумомъ), мы замѣтили, что оба они имѣютъ между собою то общее, что даютъ первоначальное, непосредственное познаніе. Но знаніе непосредственное (мы имѣемъ здѣсь въ виду форму знанія, независимо отъ его содержанія) не есть высшая и совершеннѣйшая форма знанія. Согласно съ законами и условіями нашего настоящаго, земнаго существованія, высшею степенью знанія мы во всякомъ случаѣ должны почитать *пониманіе* предмета, достигаемое при помощи возможно вѣрнаго и яснаго *понятія* о немъ. Но органомъ такого знанія,—въ собственномъ смыслѣ слова, можетъ быть только *разсудокъ*, назначеніе котораго путемъ законосообразнаго мышленія возводить непосредственныя впечатлѣнія къ свѣту понятія. Дѣйствіе на насъ предмета, его впечатлѣнія, будетъ-ли оно относиться къ чувствамъ внѣшнимъ или къ тому внутреннему чувству божественнаго, которое мы называли разумомъ, главнымъ образомъ даетъ удостовѣреніе въ *бытіи* предмета, съ его непосредственно откр-ія

вающимися намъ свойствами. Но только мышленіе о предметѣ, подвергающее впечатлѣніе процессу своей законосообразной дѣятельности, даетъ намъ *познаніе* предмета, которое, конечно, можетъ быть очень различно по степени ясности и истины, сообразно съ степенью ясности и силы полученнаго впечатлѣнія, съ одной стороны, и съ мѣрою участія и правильностію приложенія мыслящей силы духа, съ другой. Какъ непосредственное *сознаніе* бытія предмета, такъ и пріобрѣтаемое при посредствѣ мышленія *познаніе* этого бытія,—какъ *воззрѣніе* предмета, такъ и *понятіе* (на низшей ступени знанія—*представленіе*) о немъ, суть равно существенные и необходимые элементы нашего познанія. Безъ перваго наше познаніе будетъ не реальнымъ, а только формальнымъ; безъ второго—мы будемъ имѣть только ощущеніе предмета, а не познаніе его въ собственномъ смыслѣ,—познаніе, составляющее необходимую принадлежность нашей *разумной* природы. Такой взглядъ на отношеніе воззрѣнія къ понятію, знанія непосредственнаго—къ знанію посредствомъ мышленія, имѣетъ одинаковое приложеніе какъ къ знанію чувственному, такъ и умственному, какъ къ эмпирическому, такъ и идеальному. И въ послѣднемъ точно также, какъ и въ познаніи чувственномъ, мы не можемъ ограничиться одними впечатлѣніями и ощущеніями сверхчувственнаго. Вслѣдъ за ними, почти вмѣстѣ съ ними, должна начаться разнообразная работа разсудка, который при помощи своихъ логическихъ операцій долженъ переработать впечатлѣнія въ различные виды представленій и понятій о предметахъ идеальныхъ, дать намъ возможное для насъ познаніе о сверхчувственномъ вмѣсто темнаго ощущенія его. Хотѣть въ дѣлѣ познанія сверхчувственнаго ограничиться однимъ непосредственнымъ созерцаніемъ или чувствомъ его значитъ то-же, что въ эмпирическомъ познаніи требовать, чтобы мы остановились на однихъ впечатлѣніяхъ и довольствовались ими, не пытаясь познавать предметы, составлять о нихъ представленія и понятія, словомъ,—мыслить о нихъ. Унижать разсудокъ и мысль передъ непосредственнымъ созерцаніемъ,—значитъ намѣренно оставаться на низшей ступени знанія, отрекаться отъ единственно нормальнаго способа разумнаго познанія. Такое униженіе разсудка, такое отрицаніе раціональнаго сознанія не замедлитъ отмстить за себя тѣми заблужде-

ніями, которымъ легко подвергается непосредственное чувство, не восполняемое мышленіемъ и не подчиненное его контролю. Мы имѣемъ здѣсь въ виду заблужденія, къ которымъ легко приводитъ мистицизмъ, направленіе вѣрное въ своей основѣ—признаніи возможности непосредственнаго внутренняго откровенія, но часто одностороннее въ своемъ самоограниченіи внутреннимъ чувствомъ, сопровождаемымъ презрѣніемъ къ мышленію и отрицаніемъ его значенія въ дѣлѣ богопознанія. Такое самоограниченіе первою ступенью религіознаго знанія, естественно, не можетъ удовлетворить стремленія человѣческаго духа къ знанію,—къ уясненію, раскрытію основной религіозной идеи. Такая потребность должна быть тѣмъ сильнѣе и чувствительнѣе, что, какъ мы замѣтили, основанная на непосредственномъ ощущеніи сверхчувственнаго, эта религіозная идея при настоящемъ ненормальномъ состоянія представляется нашему сознанію въ чертахъ довольно неясныхъ и слабыхъ; эта неясность необходимо требуетъ разъясненія. Но такъ какъ односторонній мистицизмъ закрываетъ себѣ нормальный путь такого разъясненія въ области мысли, а исхода изъ неопредѣленности чувства настоятельно требуетъ нашъ духъ, стремящійся къ развитію, то мистикъ часто бываетъ принужденъ искать ложнаго удовлетворенія въ самообольщеніи чувства, въ признаніи божественными откровеніями своихъ собственныхъ чувствованій и состояній, хотя и возникшихъ подъ вліяніемъ религіозной идеи. Вмѣсто требуемаго разумомъ разнообразія и постепеннаго перехода отъ низшаго къ высшему нашихъ понятій о сверхчувственномъ—разнообразія и перехода, условливаемыхъ самою природою нашего ограниченнаго познанія, мистикъ часто удовлетворяется разнообразіемъ и смѣною своихъ мечтательныхъ созерцаній. Такимъ образомъ, опасаясь заблужденій разсудка и не довѣряя ему, онъ впадаетъ въ заблужденіе чувства и возникшихъ подъ его вліяніемъ субъективныхъ представленій. Но и въ этихъ самыхъ представленіяхъ очень часто является дѣиствующею силою тотъ же самый разсудокъ, только не управляемый яснымъ сознаніемъ и не дающій себѣ отчета въ своихъ дѣйствіяхъ, какъ показываетъ опытъ: за непосредственныя созерцанія односторонній мистицизмъ часто выдаетъ болѣе или менѣе отвлеченныыя понятія и представленія, въ которыхъ посторонній наблюдатель легко

откроетъ слѣды дѣятельности столь пренебрегаемаго разсудка. Такимъ образомъ отвергаемый разсудокъ и здѣсь тайно входить въ свои права.

Итакъ непосредственное ощущеніе сверхчувственнаго, по необходимому закону человѣческой природы, не можетъ оставаться въ своемъ первоначальномъ видѣ. Завѣривъ насъ въ бытіи Божества, оно необходимо переходитъ затѣмъ въ область представительной и мыслящей силы нашего духа, гдѣ испытываетъ различныя видоизмѣненія, сообразно съ различными условіями и способами дѣятельности нашей познавательной способности.

Исторія религіи и философіи ясно показываетъ, что мышленіе есть существенный и постоянный, а не случайно и незаконно привзошедшій элементъ въ познаніи о Богѣ. Мы нигдѣ не встрѣчаемъ одного простаго и непосредственнаго ощущенія Божества, но очень разнообразныя конкретныя представленія и понятія о немъ. Если бы идея о Богѣ была *только* произведеніемъ непосредственнаго ощущенія, то она у всѣхъ людей, во всѣ времена, должна бы быть одною и тою же, потому что предметъ ея Божество одинъ и тотъ же и неизмѣненъ; отсюда и дѣйствіе его на всѣхъ людей должно быть одно и то же. Внѣшній, чувственный предметъ по своей измѣнчивой природѣ можетъ еще производить независимо отъ насъ измѣнчивыя впечатлѣнія; можетъ въ одно время казаться такимъ, въ другое—инымъ: но это, очевидно, не имѣетъ мѣста относительно Божества; идея Его, какъ Его дѣйствіе, должна бы быть всегда одною и тою же. Но на опытѣ мы видимъ совершенно иное; мы находимъ чрезвычайное разнообразіе ея у различныхъ лицъ, въ различныя времена. Что значитъ это всеобщее явленіе? Если бы въ познаніи о сверхчувственномъ мы должны были ограничиться однимъ страдательнымъ воспріятіемъ Божественнаго воздѣйствія, то всѣ разнообразныя формы, въ которыхъ является намъ религіозная идея и въ которыхъ замѣтно самосостоятельное участіе нашей мысли, мы должны бы признать чистымъ заблужденіемъ. Всякое образное представленіе о Божествѣ, самое достойное Его, всякое понятіе о Богѣ, самое, повидимому, правильное, мы бы должны отвергнуть, какъ незаконное измѣненіе чистоты первоначальной идеи привнесеніемъ субъ

ективныхъ и не соотвѣтствующихъ истинѣ формъ нашего ограниченнаго познанія.

Но если религіозное знаніе заключаетъ въ себѣ элементъ не только объективный, но и субъективный; если, какъ мы сказали, познаніе о сверхчувственномъ, слѣдуя общему закону познанія, требуетъ не только впечатлѣнія, но и участія мышленія: то различныя, существующія въ религіи и философіи формы, въ какихъ является религіозная идея, окажутся явленіемъ естественнымъ и понятнымъ. Главная причина разнообразія религіозныхъ понятій, кромѣ другихъ условій этого явленія, будетъ заключаться въ постепенности развитія нашего мышленія и въ различіи формъ, какія оно принимаетъ на различныхъ ступеняхъ своего движенія къ большему и большему познанію истины. Сначала сознаніе человѣка обращено преимущественно къ міру внѣшнему; форма познанія его на этой ступени его интеллектуальной жизни есть форма *представленія;* соотвѣтственно съ этою первоначальною формою и идея о Богѣ является въ видѣ конкретныхъ чувственныхъ и антропоморфическихъ представленій о немъ; образы и явленія внѣшней природы и вызываемыя этимъ явленіемъ психическія состоянія служатъ внѣшнимъ выраженіемъ для присущаго душѣ человѣка ощущенія Божества. Затѣмъ на почвѣ представленій мало по-малу выростаетъ самостоятельная дѣятельность мыслящей силы; вступаетъ въ свои права разсудокъ и старается не только представить сверхчувственное, но и понять его; форма представленія смѣняется формою *понятія,*—которое для настоящаго состоянія человѣка есть высшая, для него возможная форма познанія. Что же касается до разнообразія представленій и понятій о сверхчувственномъ, то оно, независимо отъ индивидуальныхъ отличій мыслящихъ субъектовъ, существенно условливается и самымъ объектомъ нашего познанія, который есть абсолютное. Абсолютное по самому понятію своему не можетъ быть объято или постигнуто однимъ какимъ-либо цѣлостнымъ актомъ познанія существа ограниченнаго; для такого существа познаніе его можетъ быть только рядомъ послѣдовательныхъ и, при нормальномъ состояніи познанія, постоянно восходящихъ къ большему и большему совершенству актовъ познанія.

Представленное нами понятіе объ отношеніи разсудка и раз-

ума, мышленія и непосредственнаго созерцанія въ дѣлѣ религіознаго познанія, можетъ возбудить одно недоумѣніе, которое мы считаемъ долгомъ разъяснить. Могутъ сказать: не слишкомъ ли вы унижаете созерцаніе предъ мышленіемъ? И если нѣкоторые философы съ мистическимъ направленіемъ возвышали непосредственное сознаніе божественнаго до уничтоженія всякаго значенія раціональнаго познанія, до признанія его не только не нужнымъ, но даже вреднымъ элементомъ въ дѣлѣ богопознанія, то не вдаетесь ли вы въ противоположную крайность, оставляя за разумомъ только незначительное право первоначальнаго ощущенія, а все дальнѣйшее за тѣмъ и болѣе важное въ религіозномъ знаніи предоставляя разсудку?

Не думаемъ, чтобы правильное и основанное на точномъ психологическомъ анализѣ нашихъ способностей разграниченіе сферъ дѣятельности разсудка и разума могло сколько-нибудь вести къ уничтоженію значенія послѣдняго не только въ области познанія, но и въ области религіи. При поверхностномъ взглядѣ на дѣло, конечно, можетъ показаться, что непосредственное ощущеніе или сознаніе Божества (органомъ котораго мы признали разумъ) есть нѣчто низшее и менѣе цѣнное, чѣмъ разнообразіе понятій о Богѣ и мірѣ сверхчувственномъ,—плодъ дѣятельности мыслящаго разсудка. Но это не такъ; обѣ формы знанія такъ существенно и необходимо соединены между собою въ общемъ дѣлѣ осуществленія человѣческаго познанія, что трудно говорить о первенствѣ той или другой. Истина познанія предмета, прежде всего, зависитъ отъ вѣрности, ясности и чистоты непосредственнаго воззрѣнія его; воззрѣніе предмета служитъ почвою и основою всякаго вѣрнаго пониманія его. Все это имѣетъ приложеніе даже въ области низшаго эмпирическаго знанія, но преимущественно въ области знанія высшаго, религіознаго, потому что здѣсь отношеніе органа познанія къ познаваемому нѣсколько иное, чѣмъ отношеніе чувственныхъ органовъ къ познанію предметовъ чувственныхъ. Что здоровое состояніе чувственныхъ органовъ существенно необходимо для правильнаго познанія предметовъ, что ненормальное или болѣзненное состояніе этихъ органовъ можетъ подать поводъ къ превратнымъ или неяснымъ представленіямъ о предметахъ, — это мы всѣ хорошо

знаемъ. Но такъ какъ случаи ненормальнаго состоянія органовъ нашихъ чувствъ вообще рѣдки и притомъ составляютъ личные недостатки того или другаго лица, такъ что заблужденія, которыя могли бы происходить отсюда, всегда легко могутъ быть исправлены при общемъ, нормальномъ состояніи чувствъ у другихъ людей, то мы обыкновенно пріучаемся мало цѣнить значеніе первоначальныхъ впечатлѣній въ дѣлѣ знанія и мало обращаемъ на нихъ вниманія. Заботиться о чистотѣ и точности чувственныхъ впечатлѣній никому не приходитъ въ голову, точно также какъ и считать какою-либо заслугою человѣка или чѣмъ-либо особенно цѣннымъ для знанія правильныя воззрѣнія. Иное дѣло, когда мы обратимъ вниманіе на область знанія о сверхчувственномъ и на способность этого знанія—разумъ. Мы видѣли, что здѣсь человѣкъ находится далеко не въ столь благопріятномъ отношеніи къ познаваемому объекту, какъ въ отношеніи къ міру чувственному; что органъ этого познанія дѣйствуетъ далеко не столь отчетливо, ясно и правильно, какъ органы нашихъ чувствъ.

Слабость дѣйствія этого органа и происходящая отсюда тусклость, маложизненность и неопредѣленность представленій о сверхчувственномъ, можетъ на первый разъ навести на мысль объ ихъ малоцѣнности и о преимущественномъ значеніи раціональнаго познанія о Богѣ. Но для правильной оцѣнки ихъ значенія по отношенію къ богопознанію мы должны имѣть въ виду не то состояніе, въ какомъ являются эти представленія въ настоящемъ положеніи человѣка, но то, въ какомъ они должны бы находиться при нормальномъ состояніи нашей природы. Мы не можемъ и представить теперь той жизненной силы и ясности созерцаній міра сверхчувственнаго, къ какимъ способенъ человѣкъ по существу своей богоподобной натуры, равно какъ и того обилія и полноты богопознанія, какое могло бы развиться изъ этого первоначальнаго источника, и того значенія, какое оно могло бы имѣть для нашего мышленія и вообще для всѣхъ сферъ нашей психической дѣятельности. Но даже и въ томъ несовершенномъ и неполномъ видѣ, въ какомъ мы имѣемъ его теперь, непосредственное ощущеніе сверхчувственнаго не теряетъ своего значенія въ сравненіи съ дѣятельностію мышленія, уже по тому самому, что, какъ мы сказали, оно составляетъ перво-

начальное и коренное основаніе всякаго познанія о Богѣ. Безъ врожденной нашему духу способности ощущать сверхчувственное, въ нашемъ разумѣ не возникло бы даже и побужденіе искать Его; безъ дѣйствительной дѣятельности этой способности, хотя бы и не настолько живой и энергичной, какъ то требуется нормою человѣческой природы, всѣ изысканія его въ религіозной области знанія были бы непрочны и сомнительны. Чѣмъ глубже и живѣе въ нашемъ духѣ непосредственное чувство Божества или вѣра въ Него, тѣмъ тверже и чище наши понятія о Богѣ и мірѣ сверхчувственномъ, тѣмъ безопаснѣе они отъ заблужденій и односторонностей воззрѣній; чѣмъ слабѣе въ душѣ эта внутренняя основа религіи, тѣмъ неудовлетворительнѣе и самое знаніе. Одно развитіе разсудка и принадлежащей ему силы мышленія, безъ предшествующей ему и сопровождающей его вѣры въ Бога, также мало имѣло значенія для пріобрѣтенія истиннаго понятія о Немъ, какъ мало имѣло бы значенія и какъ мало могло бы привести къ вѣрнымъ результатамъ все усиліе нашего мышленія узнать точно какой-либо эмпирическій объектъ a priori, не имѣя отъ него впечатлѣнія или основываясь на впечатлѣніи смутномъ и невѣрномъ. Вотъ почему и очень развитый разсудокъ самъ по себѣ не гарантируетъ человѣка отъ величайшихъ религіозныхъ заблужденій, какъ скоро въ нашемъ духѣ ослабѣла внутренняя связь между знаніемъ и первоначальною непосредственною вѣрою въ Бога. А при совершенномъ оскудѣніи и помраченіи этой вѣры, отъ какихъ бы то ни было причинъ, возникаетъ одинъ изъ опаснѣйшихъ религіозныхъ недуговъ,—теоретическій или практическій атеизмъ, и отъ этого недуга не можетъ предохранить ни многоученость, ни значительное развитіе формальной способности мышленія. Человѣкъ естественно и легко можетъ отрицать существованіе того, чего онъ не ощущаетъ въ себѣ самомъ, какъ непосредственно даннаго и реальнаго.

Все это показываетъ, что для сравнительной оцѣнки значенія разсудка и разума, непосредственнаго знанія или вѣры и мышленія, въ области религіознаго знанія, должно принимать во вниманіе не относительное только значеніе ихъ, какъ формъ или ступеней познанія, но и *качественный* характеръ какъ самыхъ способностей, такъ и того содержанія, которое

дается ими. Одна форма знанія не опредѣляетъ еще его истины и цѣнности. Понятіе, конечно, выше простаго ощущенія; но ложное понятіе о предметѣ не только не выше, но гораздо ниже и вреднѣе, чѣмъ ясное, здравое непосредственное воззрѣніе его. То же отношеніе формъ и степеней сознанія къ качеству ихъ содержанія замѣчаемъ и въ другихъ сферахъ психической жизни, напр., въ нравственной. Вѣрное и правильное, основанное на инстинктивномъ стремленіи нашей природы къ добру, дѣйствованіе гораздо выше и чище, чѣмъ основанная на превратныхъ нравственныхъ понятіяхъ дѣятельность. Все это имѣетъ приложеніе и къ религіозному знанію. Нѣтъ спора, что идеалъ такого знанія есть постоянное соединеніе и жизненное, гармоническое взаимопроникновеніе основанной на непосредственномъ ощущеніи Божества вѣры и постепенно развивающагося и усовершающагося на этой почвѣ знанія. Но если, какъ часто бываетъ въ дѣйствительности, такой гармоніи обоихъ элементовъ религіознаго знанія нѣтъ; если даже, на основаніи печальныхъ наблюденій, часто противополагаютъ непосредственную вѣру и знаніе, какъ элементы, усиленіе одного изъ коихъ неминуемо влечетъ за собою ослабленіе другаго: то при сравнительной оцѣнкѣ ихъ мы должны имѣть въ виду не формальное или теоретическое ихъ значеніе, но жизненную важность въ дѣлѣ религіи. А съ этой точки зрѣнія мы, конечно, должны отдать предпочтеніе религіозной вѣрѣ передъ знаніемъ. Такое предпочтеніе основывается на томъ, что вѣра или непосредственное убѣжденіе есть въ нашемъ духѣ нѣчто коренное и первоначальное, а знаніе—нѣчто производное и, по времени, второстепенное. Поэтому, чистая и живая вѣра возможна и безъ раціональнаго знанія; но чистое и живое религіозное знаніе не возможно безъ вѣры. Человѣкъ съ знаніемъ, но безъ религіозной вѣры, не можетъ сдѣлать своего знанія истинно религіознымъ; человѣкъ съ такою вѣрою носитъ въ себѣ возможность развитія знанія, — и если такое знаніе не всегда произрастаетъ на почвѣ вѣры, то вина тому можетъ быть не въ самомъ человѣкѣ, а въ различныхъ неблагопріятныхъ условіяхъ для его интеллектуальнаго развитія вообще. Но такой недостатокъ религіознаго знанія, то есть, способности сознавать религіозную истину въ формѣ ясныхъ,

отчетливыхъ и основанныхъ на разумныхъ доводахъ понятій, не есть какое либо существенное лишеніе въ дѣлѣ религіи, безъ чего невозможно было бы достиженіе самой цѣли ея— живаго взаимнаго отношенія между Богомъ и человѣкомъ. Недостатокъ отчетливаго знанія здѣсь можетъ быть восполняемъ глубиною и энергіею непосредственнаго убѣжденія, которое въ своей чистотѣ можетъ инстинктивно, такъ сказать, угадывать и постигать тѣ истины, для достиженія которыхъ нужны часто долговременныя усилія ума. Нерѣдки примѣры, что простые и теоретически мало развитые люди обладаютъ такимъ непосредственно свѣтлымъ и высокимъ чувствомъ религіозной истины, что оно служитъ для нихъ болѣе надежнымъ руководителемъ въ религіозной жизни, чѣмъ самыя прочныя, основанныя на долговременныхъ изысканіяхъ, убѣжденія разума. Истина, сокрытая часто отъ премудрыхъ и разумныхъ, открывается иногда младенцамъ.

Вообще, для правильной оцѣнки относительной важности и значенія въ дѣлѣ религіознаго знанія непосредственнаго созерцанія и мышленія, вѣры и раціональнаго познанія, мы удобно можемъ воспользоваться аналогіею, которую представляетъ отношеніе между корнемъ растенія и развившимся изъ него самымъ растеніемъ. Какъ сокрытый въ темныхъ нѣдрахъ земли, не видный и не кидающійся въ глаза корень растенія составляетъ существенное условіе его жизни, а неповрежденность—условіе правильнаго и здороваго роста самаго растенія, такъ и сокровенная въ глубинѣ нашего духа, часто темная и неразвитая, идея о Богѣ служитъ постояннымъ и необходимымъ условіемъ возможности и правильности развивающагося изъ нея богопознанія. Корень растенія и самое растеніе немыслимы одинъ безъ другаго а самый вопросъ о томъ, какая изъ этихъ составныхъ частей растенія болѣе цѣнна, важна и необходима, былъ бы праздным вопросомъ. Но если бы, не смотря на это, кто-либо изъ односторонних ревнителей знанія или вѣры въ области религіи сталъ настаивать на рѣшеніи этого вопроса, то мы, имѣя въ виду ту-же аналогію, опять рѣшили бы его въ пользу вѣры и непосредственнаго убѣжденія. Какъ растеніе безъ корня, такъ знаніе безъ вѣры невозможно; безъ постояннаго прилива жизненныхъ соковъ изъ глубины нашего духа, безъ постояннаго оживле-

нія непосредственнымъ и живымъ созерцаніемъ сверхчувственнаго наше знаніе было бы также сухо и безжизненно, какъ растеніе оторванное отъ своего корня. Но существованіе вѣры безъ знанія или вѣры, не сопровождаемой полнымъ и соотвѣтствующимъ себѣ знаніемъ также возможно, какъ существованіе сѣмени безъ корня и вовсе не прозябшаго или пустившаго лишь самые незначительные ростки и побѣги. При благопріятныхъ условіяхъ, это никогда не истлѣвающее, хотя и заглушаемое часто человѣкомъ, сѣмя богопознанія можетъ развиться въ роскошное древо религіознаго знанія, особенно, когда почва, гдѣ оно заложено,—духъ человѣка, будетъ согрѣваема и озаряема свѣтомъ божественнаго Откровенія и орошаема отъ Господа сходящею росою Его благодати *).

Въ заключеніе нашего изслѣдованія объ идеальномъ познаніи скажемъ нѣсколько словъ о задачѣ и цѣли этого познанія, имѣя главнымъ образомъ въ виду ту его сторону, которая опредѣляется идеею о Богѣ и можетъ быть названа религіознымъ познаніемъ. Противъ состоятельности раціональнаго богопознанія обыкновенно выставляется фактъ его крайней недостаточности,—и при самой даже снисходительной оцѣнкѣ степени этой недостаточности,—фактъ скудости, сухости, безжизненности и абстрактности его содержанія. Не говоря о философахъ, которые на этомъ основаніи отвергали самую возможность естественнаго богопознанія, указанный нами фактъ и былъ главнымъ поводомъ, почему многіе отдавали предпочтеніе вѣрѣ предъ знаніемъ; въ первой они думали найти ту полноту, обиліе и живость, какихъ не находили въ послѣднемъ. Мы вполнѣ признали фактъ сравнительной слабости и недостаточности на опытѣ существующаго богопознанія и указали причины этого явленія. Но существующее положеніе дѣла мы не признали положеніемъ нормальнымъ и потому въ принципѣ мы не имѣемъ права отвергать возможности достиженія религіознымъ знаніемъ тѣхъ совершенствъ, какихъ въ наличности теперь оно не имѣетъ.

Дѣйствительно, если мы обратимъ вниманіе на идеальную

---

*) Исаіи 26, 19.

задачу и цѣль богопознанія, то увидимъ, что по широтѣ, богатству и жизненности содержанія, оно ни сколько не уступаетъ столь часто и столь горделиво противополагаемому ему, съ цѣлью его униженія, знанію научно — эмпирическому, не смотря на то, что и методъ его и содержаніе совершенно различны, даже противоположны.

По отношенію къ разсудку—способности мышленія и познанія, въ точномъ смыслѣ этого слова, мы не разъ ставили въ параллель чувства внѣшнія и чувство внутреннее, какъ способности воспріятія впечатлѣній міра чувственнаго и сверхчувственнаго. Воспользуемся этою параллелью и теперь для опредѣленія задачи познанія идеальнаго въ сравненіи съ познаніемъ эмпирическимъ.

Какая задача послѣдняго? При помощи внѣшнихъ чувствъ мы получаемъ чрезвычайно разнообразный матеріалъ, состоящій изъ впечатлѣній, производимыхъ на наши органы чувствъ безчисленнымъ множествомъ внѣшнихъ предметовъ. По отношенію къ этимъ впечатлѣніямъ, первая задача нашего разсудка состоитъ въ объединеніи ихъ, по присущимъ нашему духу законамъ,—сначала ассоціаціи представленій, за тѣмъ логическаго обобщенія ихъ и распредѣленія по родамъ и видамъ. Но истинная и дальнѣйшая задача нашего познанія по отношенію къ нимъ есть не одно простое логическое объединеніе ихъ, но уразумѣніе дѣйствительной связи между явленіями міра внѣшняго, въ открытіи и установленіи того, что мы называемъ законами природы. Прогрессъ движенія мысли въ этомъ открытіи законовъ природы и объясненіи при помощи ихъ частныхъ явленій состоитъ въ постоянно большемъ и большемъ ихъ обобщеніи, въ стремленіи подвести всѣ явленія природы подъ господство немногихъ, коренныхъ простыхъ законовъ и, если возможно, вывести ихъ изъ какого либо одного, первоначальнаго и всеобщаго закона *). Отсюда

*) Въ этомъ отношеніи справедливо замѣченіе О. Конта, что совершенство позитивной, эмпирической системы знанія, къ которому непрестанно стремится умъ человѣка (хотя вѣроятно, что никогда его не достигнетъ) состоитъ въ томъ, чтобы всѣ наблюдаемыя нами явленія представить себѣ какъ частные случаи одного всеобщаго факта, такого напр. какъ фактъ тяготѣнія. (Aug. Conte, Cours de Philosophie positive. 1830. T. 1, p. 5). Какъ извѣстно, этотъ первичный и всеобщій фактъ, объединяющій въ себѣ всѣ силы природы и ихъ законы, многіе думаютъ видѣть въ силѣ механическаго движенія.

видно, что задача эмпирическаго познанія вообще состоитъ въ сведеніи частнаго, множественнаго и разнообразнаго къ общему и единому, что вполнѣ соотвѣтствуетъ и тому индуктивному методу, который составляетъ главное орудіе естествознанія.

Совершенно иная задача познанія идеальнаго. Въ противоположность множественности и измѣнчивости предметовъ внѣшняго міра, высшій предметъ идеальнаго знанія одинъ и неизмѣненъ,—это абсолютное, всесовершенное начало бытія. Въ противоположность конкретности и разнообразію предметовъ внѣшняго опыта, этотъ идеальный объектъ первоначально данъ въ созерцаніи нашего разума, какъ единая, цѣлостная и неопредѣленная еще въ своихъ частныхъ моментахъ идея Божества. То, что въ естествознаніи составляетъ отдаленную цѣль, къ которой оно стремится,—единство всеобщаго факта или закона, въ богопознаніи, въ идеѣ абсолютнаго, дано первоначально. Отсюда и задачи того и другого различны. Тогда какъ естествознаніе мало по-малу, путемъ законосообразнаго мышленія, стремится обобщить частныя явленія и возвести ихъ къ болѣе и болѣе общимъ законамъ, задача идеальнаго познанія состоитъ въ томъ, чтобы низвести, такъ сказать, идею абсолютнаго въ міръ явленій, освѣтить его конкретные факты въ жизни природы и человѣка, указать въ нихъ идеальную сторону бытія. На эту задачу идеальнаго познанія, рѣшеніе которой спеціально принадлежитъ философіи, указалъ еще Платонъ, когда училъ, что, какъ идеямъ причастны всѣ вещи, такъ и идеальное (философское) знаніе должно простираться на все существующее. Поэтому и философія должна стараться представить намъ не одни только общія идеи въ ихъ абстракціи отъ дѣйствительности, но и раскрыть ихъ въ примѣненіи ко всѣмъ видамъ эмпирическаго бытія, не отступая даже передъ малозначительными предметами, такъ какъ и имъ не чуждъ идеальный элементъ; для истиннаго философа, по мнѣнію Платона, нѣтъ малозначительныхъ вещей, такъ какъ каждая вещь имѣетъ свою идею и безъ нея и существовать не могла бы. Отсюда видно, что идеальное философское познаніе по своей задачѣ совершенно далеко отъ того, чтобы быть сухимъ, абстрактнымъ, скуднымъ и далекимъ отъ жизни и дѣйствительности знаніемъ, въ чемъ его часто упрекали. При-

мѣняя теперь сказанное нами къ тому частному виду идеальнаго познанія, въ основѣ котораго лежитъ идея о Богѣ и которое мы назвали богопознаніемъ, не трудно опредѣлить въ чемъ должна заключаться его задача. Она должна состоять не въ одномъ только опредѣленіи и утвержденіи истины понятія о Богѣ, но и въ примѣненіи этого понятія къ объясненію и освѣщенію по возможности всѣхъ конкретныхъ явленій природы и духа съ точки зрѣнія, которую можно назвать религіозною. Идеальное естественное богословіе должно показать намъ самыя реальныя откровенія Бога и Его высочайшихъ совершенствъ—премудрости и благости въ мірѣ физическомъ и духовномъ, во всѣхъ явленіяхъ того и другого, какъ бы малозначительными онѣ ни казались для обыденнаго воззрѣнія. Если идеальная задача естествознанія должна состоять въ подведеніи всѣхъ конкретныхъ явленій и законовъ къ одному всеобщему закону и изъясненію ихъ изъ него, этого закона, то задача богопознанія должна состоять въ выведеніи изъ высочайшей идеи Божества всѣхъ частныхъ фактовъ божественнаго (естественнаго) откровенія и міроуправленія. Идеалъ такого богопознанія былъ бы достигнутъ тогда, если бы мы каждое частное явленіе природы могли бы понять какъ необходимое откровеніе божественной премудрости и благости, въ каждомъ частномъ фактѣ духовной жизни какъ каждаго человѣка, такъ и человѣчества могли бы усмотрѣть ясные слѣды божественнаго Промысла, все направляющаго къ благу.

Что такой идеалъ богопознанія несравненно дальше отъ своего осуществленія, чѣмъ идеалъ естествознанія, это само собою очевидно и понятно. Но сказаннаго нами о высшей задачѣ богопознанія достаточно, чтобы видѣть, что, по крайней мѣрѣ, по своей идеѣ оно должно быть совершенно свободно отъ тѣхъ упрековъ въ скудости, абстрактности и безжизненности содержанія, какіе обыкновенно дѣлаютъ раціональному ученію о Богѣ, считая фактическое неудовлетворительное состояніе его необходимымъ выраженіемъ самой природы его.

Важнѣйшія погрѣшности въ I томѣ.

	Напечатано:	*Должно быть:*
Въ 1 вып.		
Стр. 12:	такъ скоро	какъ скоро
„ 183:	антропоиѳическихъ	антропоморѳическихъ
„ 188:	право	права
„ 198:	называетъ	называется
Во 2 вып.		
Стр. 17:	или	ихъ
„ 72:	первыхъ... послѣднихъ	послѣднихъ... первыхъ
„ 82:	и у идеалистовъ	у идеалистовъ
„ 83:	нашего познанія	нашего эмпирическаго познанія
„ —:	фактовъ	факторовъ
„ 121:	фракціи	фикціи
„ 142:	односторонности	однородности
„ — :	взаимодѣйствія	взаимодѣйствіе
„ 143:	но	не
„ 186:	познаніи	познанія
„ 208:	нашп	нами
„ 223:	прилагаемыя	прилагаемая
„ 226:	а взглядъ	а время
„ 232:	само по себѣ	сами по себѣ

