ОПЫТЪ

СИСТЕМАТИЧЕСКАГО ИЗЛОЖЕНІЯ

НАЧАЛЬНЫХЪ ОСНОВАНІЙ ФИЛОСОФІИ

(примѣнительно къ программѣ по предмету философіи для IV кл. духовныхъ семинарій).

СОСТАВИЛЪ
Н. Страховъ.

ВЫПУСКЪ I.

Философское ученіе о познаніи и достовѣрности познаваемаго, или начальныя основанія гносеологіи.

МОСКВА.
Типографія Ф. Іогансонъ. Покровка, Лялинъ пер, д. Прѣснова.
1888.

ДК 218
.1 Р.

Отъ Московскаго духовно-цензурнаго Комитета печатать дозволяется.
Москва, іюля 4 дня 1887 года.

Цензоръ протоіерей Симеонъ Вишняковъ.

Библиотека ООН
Академии Наук СССР
423
40

ОПЫТЪ

систематическаго изложенія начальныхъ основаній философіи.

„Мнѣніе, будто каждый философъ долженъ начинать совершенно *сызнова*... есть не болѣе какъ предразсудокъ. Оттого-то и страдаетъ наша философія ложнымъ оригинальничаньемъ, даже погонею за парадоксами. Такъ какъ каждый стремится придать ей собственный видъ, то она и является лишенною постоянства, величія и общаго признанія".

Тренделенбургъ

ОТДѢЛЪ I.

Философское ученіе о познаніи и достовѣрности познаваемаго (начальныя основанія гносеологіи).

Общая задача этого ученія и необходимость его. Философія по сущности своей задачи стремится образовать цѣльную и строгую систему истинныхъ познаній о бытіи. Понятно, что при такой задачѣ своей философія можетъ касаться всего, что достойно человѣческаго мышленія и изслѣдованія. Можно философствовать о всякомъ предметѣ, если изслѣдовать, какъ предметъ относится къ цѣлому человѣческому знанію и какое мѣсто онъ занимаетъ во всей совокупности бытія. Но стремясь опредѣлить бытіе въ его цѣлости и его истинномъ значеніи, философія прежде всего должна дать себѣ отчетъ, на чемъ основывается самая увѣренность ея въ достиженіи своей цѣли, возможно ли для человѣческаго разума познаніе вообще и если возможно, то въ какой степени нужно

признать его соотвѣтствующимъ дѣйствительному бытію. Правда, всякій видитъ, что знаніе существуетъ, что оно есть фактъ, но какой это фактъ, мы этого не видимъ. Мы знаемъ и законы знанія, но какъ знаніе относится къ дѣйствительности, это непосредственно намъ неизвѣстно.

Такимъ образомъ первою и самою основною потребностію со стороны философіи нужно признать рѣшеніе вопроса о познаніи. Общая задача философскаго ученія о познаніи должна состоять въ томъ, чтобы рѣшить: имѣемъ ли мы твердыя, несомнѣнныя *начала* и вѣрныя *средства* познанія, въ чемъ заключаются *условія* достовѣрнаго знанія и гдѣ *предѣлы* его.

Въ историческомъ ходѣ развитія философскаго мышленія вопросъ о познаніи поставленъ былъ не съ самаго начала. Древніе мыслители, особенно на первыхъ порахъ, руководствовались свойственнымъ каждому человѣку непосредственнымъ, безотчетнымъ убѣжденіемъ, что познаніе возможно, что человѣческій разумъ можетъ постигнуть истинный смыслъ дѣйствительнаго бытія. Но на такомъ пути безотчетнаго отношенія къ вопросамъ знанія философское мышленіе не могло оставаться. Философія тѣмъ существенно и отличается отъ обыкновеннаго знанія, что она стремится достигнуть наивысшей степени сознательности, что поэтому философское мышленіе на высшей своей ступени необходимо направляется само на себя и само себя дѣлаетъ предметомъ своей дѣятельности. Такимъ образомъ разъясненіе вопроса о самомъ познаніи составляетъ существенную необходимость для философіи, и эта необходимость, какъ мы видимъ, вытекаетъ прежде всего изъ самаго различія знанія философскаго отъ непосредственной увѣренности.

Съ другой стороны, въ самой философіи съ тѣхъ поръ, какъ только она стала обращать вниманіе на явленія знанія и стала пытаться опредѣлить истинныя основы его, начали появляться самыя разногласныя воззрѣнія на этотъ предметъ. Тогда какъ, напр., одни мыслители (идеалистическаго направленія) высшимъ и послѣднимъ основаніемъ знанія при-

знавали самодѣятельность и самодостовѣрность мышленія—не зависимо отъ показаній опыта, другіе (мыслители эмпирическаго направленія) совершенно напротивъ, все человѣческое знаніе пытались свести къ простымъ даннымъ опыта и узкими предѣлами послѣдняго думали ограничить всю область доступнаго человѣку достовѣрнаго познанія. Борьба этихъ воззрѣній проходитъ чрезъ всю исторію философіи и крайности ихъ не нашли себѣ окончательнаго примиренія и до настоящаго времени. Крайности этихъ воззрѣній вызвали въ исторіи философіи даже особое направленіе (скептицизмъ), которое систематически подвергало сомнѣнію самую возможность истиннаго знанія. Въ виду этого потребность въ разъясненіи вопроса о познаніи становится еще болѣе настоятельною, потому что нельзя не видѣть, что съ этимъ вопросомъ неразрывно связанъ вопросъ о самомъ существованіи философіи какъ науки, и, слѣдовательно, имъ затрогиваются самые существенные интересы человѣческаго знанія. Не говоримъ уже о томъ указанномъ воззрѣніи, которое подвергаетъ сомнѣнію самую возможность познанія; но если даже вѣрно то, что область достовѣрнаго знанія ограничивается только предѣлами опыта, какъ это въ послѣднее время съ особенною рѣшительностію утверждаетъ эмпиризмъ, то философія, какъ наука, очевидно, невозможна, потому что философія, напротивъ, всегда стремилась и стремится возвыситься надъ непосредственною дѣйствительностію и стать вѣрнымъ отображеніемъ существенной, *идеальной* стороны бытія.—Такимъ образомъ, имѣетъ ли философія, какъ наука, право на существованіе, или нѣтъ,—законны ли, слѣдовательно, стремленія человѣческаго ума къ познанію сущности бытія: рѣшеніе этого, очевидно, прямо зависитъ отъ такого или иного рѣшенія вопроса о познаніи вообще.

1. Философскія воззрѣнія на вопросъ о достовѣрности познанія.

Самое первое, что должно подлежать разъясненію въ вопросѣ о познаніи, это то: имѣемъ ли мы какія-либо несомнѣн-

ныя начала или истины, которыя бы могли служить надежнымъ фундаментомъ для построенія вѣрнаго и цѣльнаго философскаго міросозерцанія. А самый лучшій путь въ этомъ случаѣ—обратиться прежде всего къ разсмотрѣнію тѣхъ результатовъ, которые относительно этого вопроса достигнуты другими изслѣдователями: безъ провѣрки и сравнительной оцѣнки мнѣній другихъ изслѣдователей никакое самостоятельное изслѣдованіе не могло бы имѣть прочной и истинно научной основы.

Обращаясь къ исторіи философіи, мы находимъ въ ней ясно опредѣлившимися *два* главныхъ и совершенно противоположныхъ другъ другу взгляда на означенный вопросъ; они нашли себѣ выраженіе въ двухъ противоположныхъ философскихъ направленіяхъ, изъ которыхъ одно безусловно утверждало возможность для человѣческаго разума истиннаго познанія и послѣднимъ основаніемъ его признавало присущую человѣку *непосредственную увѣренность* въ высшихъ истинахъ знанія,—поэтому оно считало вовсе ненужнымъ какое либо раціональное обоснованіе этихъ истинъ; другое направленіе, напротивъ, совершенно отрицало самую возможность найти какія либо несомнѣнныя и достовѣрныя начала знанія, а, слѣдовательно, отрицало возможность философскаго познанія вообще. Къ первому направленію относятся: *философія здраваго смысла* и *философія непосредственнаго чувства*; ко второму направленію—*скептицизмъ и позитивизмъ*.

А) Философія здраваго (или общаго) смысла. — Такъ называется философское направленіе, выходившее изъ убѣжденія, что нашему духу отъ начала присуще непосредственное сознаніе истины, которое съ непреодолимою силою убѣдительности само по себѣ утверждаетъ всѣ коренныя истины знанія. Стоитъ только прислушаться къ свидѣтельству этого сознанія, къ этому непосредственному голосу разумной природы человѣка, и мы услышимъ въ немъ самыя непререкаемыя свидѣтельства истины. Эти истины, поелику онѣ утверждаются непосредственнымъ сознаніемъ, сами по себѣ очевидны и, какъ

такія, онѣ всеобщи и необходимы, потому что съ такою принудительностію представляются здравому человѣческому смыслу, что устраняютъ всякую возможность сомнѣнія. На этихъ-то истинахъ философія здраваго смысла и стремилась обосновать все истинное и достовѣрное знаніе.

Представители философіи здраваго смысла были во всѣ времена исторіи философіи. Въ древности на всеобщій здравый смыслъ, какъ на высшее завѣреніе истины указывали—Сократъ, Цицеронъ, Сенека. Но древніе мыслители опирались на это начало—можно сказать—безсознательно. Сознательно оно поставлено высшимъ основаніемъ знанія въ новое время (во второй половинѣ XVIII в.) такъ называемою шотландскою школою, основателемъ которой былъ Ридъ. По ученію Рида, основаніемъ нашего познанія служатъ такія первоначальныя истины, которыя вытекаютъ изъ свойствъ самой познающей дѣятельности, которыя поэтому присущи человѣческому духу на всѣхъ ступеняхъ его развитія; путемъ анализа онѣ могутъ быть открыты во всякомъ отдѣльномъ актѣ познанія, онѣ предшествуютъ всякому опыту, потому что обусловливаютъ самый опытъ; онѣ-то въ своей совокупности и составляютъ то, что называется здравымъ смысломъ. Открыть эти истины и обосновать на нихъ все наше познаніе,—въ этомъ, по мнѣнію Рида, и должна состоять истинная задача здравой философіи.

Недостатки философіи здраваго смысла. — На первый взглядъ представляется, что начало всеобщаго здраваго смысла, какъ критерій истины, очень просто, ясно и опредѣленно. Но на самомъ дѣлѣ эти качества разсматриваемаго принципа—только кажущіяся, и это сейчасъ же открывается передъ нами, если только мы спросимъ: гдѣ въ дѣйствительности мы могли бы найти выраженіе этого „всеобщаго здраваго смысла?“ Мнѣнія всѣхъ людей о какомъ бы то ни было предметѣ мы знать не можемъ и, очевидно,—органомъ выраженія здраваго смысла могутъ служить для насъ только мнѣнія отдѣльныхъ, единичныхъ умовъ. Но каждый отдѣльный умъ въ своихъ мнѣніяхъ можетъ быть погрѣшителенъ; поэтому, опираясь на мнѣнія отдѣльныхъ умовъ, какое право мы бы имѣли рѣшать, что тѣ или другія истины нужно считать выраженіемъ *здраваго* смысла?—Если при рѣшеніи этого брать во вниманіе мнѣнія *большинства* людей и притомъ *компетентныхъ*, то опять возни-

кают̀ъ вопросы: 1) кого мы можемъ считать людьми компетентными? чтобы рѣшить это требуется новый критерій; 2) всегда ли убѣжденія большинства можно считать самыми достовѣрными? Опытъ, напротивъ, показываетъ намъ, что часто среди всеобщаго распространенія заблужденія истина оказывалась достояніемъ только очень немногихъ умовъ, даже только единичнаго ума.—Если, наконецъ, за отличительный признакъ того, что ту или другую истину нужно считать выраженіемъ здраваго смысла, принять непосредственную очевидность ея для нашего разума, т. е. такое свойство истины, по которому мы бываемъ прямо вынуждены признать ее за таковую, желали ли бы мы того, или нѣтъ: то это значило бы все наше знаніе въ концѣ концевъ свести къ чисто субъективной основѣ, т. е. признать послѣднимъ критеріемъ истины сужденіе частнаго разума. Въ дѣйствительности мы и видимъ, что часто то, что выдавалось за положеніе общаго здраваго смысла на самомъ дѣлѣ было только убѣжденіемъ частнаго разума. На это ясно указываетъ намъ то обстоятельство, что на здравый смыслъ, какъ на послѣдній критерій истины, ссылались въ разное время мыслители самыхъ противоположныхъ направленій,—напр., Сократъ, представитель строгаго консерватизма въ религіозной и общественной жизни, и Вольтеръ, представитель самаго крайняго радикализма.—Изъ всего этого видно, что принципъ общаго здраваго смысла не можетъ быть признанъ высшимъ принципомъ философскаго знанія.

Съ философіей здраваго смысла въ близкомъ родствѣ находится *эклектизмъ* (происх. отъ греч. ἐκ изъ, λεγω—выбираю). Такъ называется такое направленіе философіи, которое, при отсутствіи оригинальности и самостоятельности философскаго мышленія, ограничивается только выборомъ и соглашеніемъ воззрѣній, высказанныхъ другими мыслителями. Эклектизмъ обыкновенно стремится соединить въ одно цѣлое міровоззрѣніе все то, что̀ изъ мнѣній, высказанныхъ другими мыслителями, представляется лучшимъ, т. е. болѣе согласнымъ съ истиною.—Но почему тѣ или другія мнѣнія мыслителей должны быть

признаны наилучшими, обыкновенно эклектизмъ этого не опредѣляетъ на основаніи какого-либо высшаго объективнаго принципа, и очевидно, каждая эклектическая система при рѣшеніи этого могла основываться только на частномъ убѣжденіи личнаго разума (составителя системы). И такъ какъ, слѣдовательно, эклектизмъ въ концѣ концевъ опирается на *непосредственное* показаніе личнаго смысла, то поэтому онъ не можетъ быть признанъ строго философскимъ направленіемъ; простое непосредственное чутье истины, хотя бы оно иногда и вѣрно угадывало истину, не можетъ быть признано прочной опорой для всякаго знанія, а тѣмъ болѣе для философскаго.

Б) Философія непосредственнаго чувства.—Это философское направленіе исходитъ изъ того положенія, что разсудокъ, служащій органомъ философіи по самому свойству своему не можетъ твердо обосновать первоначальныя и коренныя истины знанія; не отвергая доступность и несомнѣнность этихъ истинъ для нашего духа, органомъ познанія ихъ это направленіе признаетъ единственно только чувство и послѣднимъ основаніемъ знанія принимаетъ не раціональныя доказательства, но непосредственную вѣру, которая происходитъ изъ того, что всѣ высшія истины знанія открываются намъ непосредственно во внутреннемъ чувствѣ или разумномъ созерцаніи.

Наиболѣе виднымъ представителемъ этого направленія нужно считать *Якоби* (1743—1819). По мнѣнію Якоби, всякая попытка философіи раціонально доказать основныя истины знанія, какъ бытіе Бога, души, внѣшняго міра, необходимо всегда должна оказаться безплодной попыткой, потому что доказать что нибудь—значитъ представить для этого основанія, т. е. показать, изъ какихъ причинъ и условій это вытекаетъ; но основныя истины по самому свойству своему не могутъ вытекать ни изъ какихъ условій; потому онѣ и основныя, что не обусловлены ничѣмъ и, слѣдовательно, доказывать ихъ невозможно.—Но если послѣдняго удостовѣренія въ основныхъ истинахъ знанія нельзя искать въ доказательствахъ разсудка, то долженъ быть какой нибудь другой органъ удостовѣренія ихъ,

и этимъ органомъ, по мнѣнію Якоби, служитъ непосредственное убѣжденіе или вѣра въ эти истины *). На этой вѣрѣ, которая проистекаетъ изъ непосредственнаго свидѣтельства нашего духа, въ концѣ концевъ основывается всякое наше знаніе. Эта вѣра есть то умственное созерцаніе, которое какъ бы непосредственно соприкасается съ познаваемыми предметами, точно такъ же,—какъ чувственное созерцаніе непосредственно воспринимаетъ чувственныя вещи. Безъ этой вѣры всякая философія должна окончиться ничѣмъ и должна отказаться отъ познанія.

Критика положеній Якоби. — Якоби, какъ мы видимъ, всякую попытку философіи раціонально обосновать свои главныя истины считаетъ тщетною—на томъ основаніи, что доказывать что либо значитъ—выводить это изъ его условій, а потому доказывать что либо *первоначальное* въ нашемъ познаніи совсѣмъ нельзя, такъ какъ для первоначальнаго нѣтъ уже дальнѣйшихъ условій.—Но эту мысль Якоби нужно признать несостоятельною,—она основывается на совершенно невѣрномъ смѣшеніи условливаемости нашихъ *понятій* о вещахъ съ условливаемостію самыхъ *вещей*. Всякое наше доказательство дѣйствительно состоитъ въ обусловливаніи одного другимъ, но обусловливаются въ немъ не самыя вещи по ихъ бытію или происхожденію, а только наши понятія о вещахъ; доказывая что нибудь, мы одно наше понятіе обосновываемъ другимъ, очевидность одной истины выводимъ изъ очевидности другой. А если доказательство состоитъ въ обусловливаніи только *нашихъ понятій*, то, очевидно, и первоначальныя истины могутъ быть обосновываемы, потому что, доказывая ихъ, мы стали бы обусловливать не самыя эти истины, а только очевидность ихъ для *нашего разума*.

Правда, первоначальныя истины знанія суть въ тоже время

---

*) Нужно замѣтить, что у Якоби нѣтъ строго установленнаго термина для обозначенія этого высшаго органа познанія; иногда онъ называетъ его разумомъ, также внутреннимъ чувствомъ или духовнымъ чувствомъ.

самыя достовѣрныя и очевидныя для насъ и потому, доказывая ихъ, мы не можемъ вывести ихъ изъ какихъ либо другихъ истинъ—болѣе достовѣрныхъ и очевидныхъ. Но и это не значитъ, чтобы раціональное обоснованіе ихъ было невозможно. Мы владѣемъ не однимъ только способомъ доказательства, состоящимъ въ прямомъ *выведеніи* однихъ истинъ изъ другихъ, но у насъ есть и другіе способы—*косвенные*, которые состоятъ въ томъ, что ту или другую истину мы можемъ доказывать, показывая невозможность какого нибудь иного мнѣнія—противоположнаго этой истинѣ. Такими косвенными способами мы, дѣйствительно, и пользуемся въ доказательствахъ высшихъ истинъ, напр., истины бытія Божія.—Итакъ, мысль Якоби о невозможности раціональнаго обоснованія основныхъ истинъ знанія нужно признать несостоятельною.

Не болѣе состоятельнымъ нужно признать и другое положеніе Якоби, что самое непререкаемое удостовѣреніе въ высшихъ истинахъ знанія можетъ дать намъ только чувство или непосредственная вѣра. Если говорить о *субъективной* достовѣрности, то, дѣйствительно, для человѣческаго духа ничего не можетъ быть достовѣрнѣе того, что открывается ему во внутреннемъ чувствѣ, что онъ непосредственно переживаетъ въ себѣ. Но объективнымъ, обще-обязательнымъ критеріемъ истины чувство быть не можетъ, потому что само по себѣ оно никогда не можетъ служить ручательствомъ того, что субъективно принимаемое за истину имѣетъ значеніе дѣйствительной, объективной истины. Исторія мышленія намъ показываетъ, что нерѣдко самыя, по видимому, неустранимыя убѣжденія непосредственной вѣры подвергались сомнѣнію и даже отрицанію: и напротивъ, то, что почиталось существующимъ дѣйствительно, оказывалось на самомъ дѣлѣ не инымъ чѣмъ, какъ только субъективнымъ внушеніемъ личнаго чувства (какъ это мы видимъ у мистиковъ). Не указываетъ ли это на то, что въ дѣлѣ знанія недостаточно ссылаться на вѣру, какъ на послѣднее завѣреніе въ истинѣ,—требуется *доказать*, что то или другое свидѣтельство непосредственной вѣры есть дѣйствительно вы-

раженіе объективной истины; такое требованіе въ особенности предъявляется идеей философіи, какъ знанія, основаннаго на раціональныхъ началахъ.

Итакъ, оба разсмотрѣнныя философскія направленія одинаково погрѣшаютъ излишнею довѣрчивостію къ непосредственнымъ убѣжденіямъ разума и оба несправедливо устраняютъ необходимость раціональнаго обоснованія высшихъ истинъ знанія.—Переходимъ теперь къ разсмотрѣнію направленій, которыя отвергаютъ самую *возможность* такого обоснованія этихъ истинъ. Къ этимъ направленіямъ, какъ указано было, относятся: *скептицизмъ* и *позитивизмъ*.

В) Скептицизмъ (отъ греч. σκεπτεσθαι—смотрѣть, высматривать; σκεψις—сомнѣніе) есть такое философское воззрѣніе, которое выражаетъ вообще недовѣріе къ знанію или, иначе, подвергаетъ сомнѣнію возможность знанія, которому была бы доступна истина и дѣйствительность. Таковъ общій характеръ скептицизма, какъ онъ выразился въ исторіи философіи. Но степень и границы скептическаго недовѣрія къ знанію не всегда были одинаковы. У однихъ мыслителей скептицизмъ имѣлъ рѣшительный и положительный характеръ и въ ихъ философскомъ изслѣдованіи составлялъ окончательный результатъ: сомнѣніе въ возможности познать истину было ихъ послѣднимъ и окончательнымъ словомъ. У другихъ скептицизмъ былъ только однимъ изъ моментовъ ихъ философскаго изслѣдованія, т. е. служилъ только средствомъ къ очищенію знанія отъ всего непрочнаго и неистиннаго и къ достиженію знанія истиннаго. Поэтому нужно различать два главныхъ вида скептицизма: первый видъ скептицизма называется *абсолютнымъ*, а второй—*методическимъ*.

Скептицизмъ послѣдняго рода нашелъ себѣ самое ясное выраженіе въ философской системѣ Декарта (1596—1650). Декартовская философія вся выходитъ изъ сомнѣнія; но это послѣднее не имѣло у Декарта рѣшительнаго характера, а служило у него только лишь *способомъ* испытанія истины. Декартъ сомнѣвался для того, чтобы въ концѣ концевъ восторжествовать

надъ своимъ сомнѣніемъ. И, дѣйствительно, подвергши первоначально сомнѣнію *все*, въ самомъ своемъ сомнѣніи Декартъ нашелъ одну несомнѣнную точку опоры для разума, именно въ мысли о собственномъ существованіи, какъ сомнѣвающагося и мыслящаго существа,—и на этой опорѣ постепенно воздвигъ все зданіе своей строго положительной системы.

Что касается до этого рода скептицизма, т. е. методическаго, то безспорно онъ имѣетъ самыя законныя права въ философіи. Сомнѣніе есть вообще неизбѣжный спутникъ человѣческаго знанія, и источникъ его заключается въ томъ, что человѣческое знаніе по самой природѣ своей ограничено, что оно не можетъ постигать всего сразу; все въ области человѣческаго знанія достигается постепенно—путемъ болѣе или менѣе продолжительнаго процесса, и пока человѣческій умъ не постигъ несомнѣнность какой либо истины, онъ естественно долженъ находиться въ состояніи колебанія и нерѣшительности, т. е. сомнѣнія. Но при никогда неугасающемъ стремленіи къ истинѣ человѣческій духъ не можетъ оставаться въ состояніи сомнѣнія, а потому это послѣднее всегда служило и будетъ служить только сильнымъ двигателемъ для новыхъ изысканій въ области знанія. Всякое пріобрѣтаемое познаніе, по выраженію Аристотеля, есть разрѣшеніе прежняго сомнѣнія. Самое бытіе философіи было вызвано сомнѣніемъ, и во всѣ времена существованія философіи сомнѣніе всегда служило обильнѣйшимъ источникомъ самыхъ плодоносныхъ умозрѣній на поприщѣ философствованія.

Однако философское сомнѣніе должно имѣть свои границы. Оно законно лишь тогда, когда простирается только на то, что *можетъ подлежать суду разума*, что въ такой или иной степени входитъ въ область философскихъ изысканій, но гдѣ разумъ теряетъ свою компетенцію, тамъ сомнѣніе уже незаконно (напр. когда касается достовѣрности истинъ, данныхъ въ божественномъ откровеніи). Впрочемъ, и въ области самой философіи принципъ сомнѣнія долженъ быть примѣняемъ съ осторожностію и осмотрительностію. Иначе сомнѣніе легко утра-

чиваетъ свое методическое значеніе и переходитъ уже въ положительный скептизмъ.

Критика абсолютнаго скептицизма. Общимъ положеніемъ абсолютнаго скептицизма является то, что познаніе истины для человѣческаго разума вообще невозможно; такимъ образомъ этотъ видъ скептицизма рѣшительно и окончательно отрицаетъ достовѣрность знанія и этимъ самымъ всякую попытку философіи создать какое либо положительное міровоззрѣніе осуждаетъ какъ безцѣльную. Строгость и рѣшительность этого скептическаго положенія не должны однако насъ смущать. Сколько бы ни усиливался скептицизмъ доказать это свое положеніе, оно нисколько не можетъ считаться опаснымъ для философіи. Не нужно большаго усилія мысли, чтобы видѣть, что оно заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, а потому само въ себѣ содержитъ и свое опроверженіе. Такъ, когда скептицизмъ утверждаетъ, что познаніе истины невозможно, то, выдавая это свое утвержденіе за истину, онъ этимъ самымъ выражаетъ, что истина доступна человѣческому разуму; выдавая за истину одно, что познаніе ея невозможно, скептицизмъ этимъ самымъ явно показываетъ, что онъ *знаетъ* истину и что, слѣдовательно, истинное знаніе возможно. Но этого мало: скептицизмъ выражаетъ не только то, что онъ знаетъ одну несомнѣную для него истину, но и то, что для него небезъизвѣстно и вообще самое понятіе объ истинномъ знаніи. Чтобы судить о чемъ нибудь, нужно имѣть понятіе объ этомъ, знать это; если бы существовало только одно познаніе, тогда не могло бы быть никакого сужденія и никакой мысли. Слѣдовательно, когда скептицизмъ произноситъ свое сужденіе о знаніи, то это само собой указываетъ на то, что онъ знаетъ, о чемъ судитъ, что ему небезъизвѣстна идея истиннаго знанія. Почему скептицизмъ отрицаетъ достовѣрность знанія? очевидно, потому, что онъ не удовлетворяется существующимъ знаніемъ, а не удовлетворяется имъ, очевидно, потому, что не находитъ въ немъ соотвѣтствія съ идеаломъ истиннаго знанія. Такъ безвыходно скептицизмъ запутывается

во внутреннихъ противорѣчіяхъ: отрицая знаніе, онъ самымъ своимъ отрицаніемъ приводитъ только къ утвержденію его. Эта очевидная внутренняя несостоятельность абсолютнаго скептицизма дѣлаетъ вполнѣ понятнымъ для насъ то, что въ послѣднее время исторіи философіи онъ совсѣмъ не имѣетъ сколько нибудь видныхъ представителей; абсолютная форма скептицизма оставлена повидимому безвозвратно. Но переставъ быть абсолютнымъ отрицаніемъ *знанія вообще*, скептицизмъ вмѣстѣ съ этимъ не прекратилъ своего существованія, онъ продолжаетъ существовать и до настоящаго времени; въ послѣднее время онъ принялъ только другую форму и перешелъ въ рѣшительное отрицаніе собственно только того знанія, которое обращается къ самой сущности бытія, т. е. знанія философскаго. Въ такой своей формѣ скептицизмъ, за рѣдкими исключеніями, уже не называетъ себя своимъ именемъ, а извѣстенъ подъ разными другими именами, но преимущественно подъ именемъ позитивизма.

Г) Позитивизмъ.—Это есть такое философское направленіе, которое ставитъ своей задачей построить все міровоззрѣніе, основываясь только на фактахъ, данныхъ во внѣшнемъ опытѣ. Внѣшній опытъ, по ученію позитивизма, есть единственный достовѣрный источникъ познанія. Но опытъ открываетъ намъ только частныя явленія и тотъ опредѣленный порядокъ, въ которомъ они совмѣстно существуютъ одни съ другими и преемственно слѣдуютъ одни за другими. Поэтому и область достовѣрнаго знанія, по ученію позитивизма, ограничивается только частными явленіями и наблюдаемымъ неизмѣннымъ порядкомъ ихъ сосуществованія и послѣдовательности. Дальше этого наше знаніе простираться не можетъ; сущность вещей и первоначальныя основанія бытія намъ недоступны, а поэтому и философія, какъ знаніе, обращающееся къ самой сущности бытія, невозможна.

Основателемъ позитивизма былъ Огюстъ *Контъ* (1798—1851). Къ наиболѣе виднымъ представителямъ этого направленія нужно отнести Литтрэ и Стюарта Милля; послѣдній, впрочемъ, былъ однимъ изъ самыхъ умѣренныхъ послѣдователей позитивной школы.

Разборъ позитивнаго ученія. — Все ученіе позитивизма, какъ видно изъ сказаннаго, выходитъ изъ исключительнаго довѣрія къ свидѣтельству одного внѣшняго опыта, а потому все, что лежитъ за предѣлами этого опыта, онъ считаетъ недостовѣрнымъ, познаніе философское, т. е. познаніе сущности вещей, — невозможнымъ — Это утвержденіе позитивизма о непознаваемости всего, что лежитъ за предѣлами опыта, нужно признать лишеннымъ всякаго достаточнаго основанія и не трудно видѣть, что оно не находитъ себѣ никакого достаточнаго оправданія даже съ точки зрѣнія того основанія, на которомъ опирается самъ позитивизмъ. Единственнымъ основаніемъ знанія позитивизмъ признаетъ опытъ. Основываясь на опытѣ, съ полнымъ правомъ можно говорить и судить только о томъ, что относится къ области самого же опыта, но опытъ не даетъ никакого права произносить сужденіе о томъ, что по самой природѣ своей выходитъ за предѣлы его. По своимъ условіямъ опытъ заключенъ въ границы только *наличнаго* порядка вещей; поэтому все, что переступаетъ эти границы, то уже выходитъ изъ подъ его власти и не подлежитъ его контролю. Такимъ образомъ всѣ такъ называемые метафизическіе вопросы—о сущности бытія и первоначальномъ основаніи его, будутъ ли эти вопросы рѣшены положительно или отрицательно, по самому существу своему суть вопросы—чуждые для того позитивнаго знанія, которое хочетъ опираться только на опытъ, и это знаніе, поэтому, не въ правѣ ни разрѣшать ихъ, ни тѣмъ болѣе устранять.

Въ своемъ отрицаніи всякаго *иного рода* знанія, кромѣ знанія, основывающагося лишь на опытѣ, позитивизмъ былъ бы правъ только въ томъ случаѣ, если бы можно было доказать, что кромѣ тѣхъ объектовъ знанія, которые даны въ опытѣ, нѣтъ никакихъ другихъ объектовъ. Но, основываясь на опытѣ, не только нельзя доказать это, — напротивъ, самые объекты опыта прямо указываютъ на существованіе еще *иного рода* объектовъ, которые опытомъ не постигаются: объекты опыта суть явленія, но всякое явленіе есть явленіе *чего-нибудь*, слѣдова-

тельно, всякое явленіе предполагаетъ нѣчто, *что* въ немъ *проявляется*. Какъ бы мы ни называли это *нѣчто*—сущностію ли или идеею,—но реальность его несомнѣнна,—„отрицать реальность его, допуская реальность явленія, невозможно“.—Кромѣ того, и въ самомъ познающемъ разумѣ есть неустранимое предположеніе и требованіе этого рода объектовъ, непостигаемыхъ опытомъ. Понятіе сущности есть необходимая форма нашей мысли,, потребность мыслить что либо подъ формою этого понятія, т. е. признавать нѣчто сущностію, лежитъ въ самой природѣ нашего разума; это доказывается тѣмъ, что человѣческій умъ проявляетъ эту потребность даже тогда, когда онъ старается убѣдить себя, что сущность вещей непознаваема. Это самъ на себѣ явно показалъ позитивизмъ. Поставивши своимъ основнымъ положеніемъ, что, кромѣ даннаго въ опытѣ, ничто другое непознаваемо, позитивизмъ никакъ не могъ освободиться отъ понятія сущности, равно какъ и отъ другихъ высшихъ идей разума, но только эти идеи онъ перенесъ на матерію и въ лицѣ наиболѣе крайнихъ своихъ представителей сталъ провозглашать, что все есть произведеніе матеріи (слѣдовательно, матерія есть *сущность* всего), что матерія *вѣчна*, законы ея *необходимы* и т. д. Что это—какъ не та самая метафизика, возможность которой позитивизмъ такъ рѣшительно отвергаетъ? Итакъ, кромѣ объектовъ опыта, есть еще и другіе неустранимые объекты знанія, которые опытомъ постигнуты быть не могутъ; „отрицать ихъ не значитъ уничтожать ихъ, это значитъ закрывать только глаза и думать, что свѣтъ не существуетъ“ (Клодъ Бернаръ). А если несомнѣнно, что существуютъ такіе объекты, которые опытомъ не обнимаются, то значитъ — имѣетъ самое законное право на существованіе и то знаніе, которое обращается къ нимъ, т. е. знаніе философское.

Изъ сказаннаго мы убѣждаемся, что философія не есть такое знаніе, которое имѣло бы только фиктивное содержаніе, какъ это кажется позитивизму. Но если мы и должны признать, что это знаніе имѣетъ свой дѣйствительный и самостоя-

тельный предметъ, этимъ однако еще не устраняется вполнѣ сомнѣніе въ возможности философіи. Остается еще вопросъ: возможно ли для философіи постиженіе тѣхъ предметовъ, къ познанію которыхъ она обращается?—Такое или иное рѣшеніе этого вопроса стоитъ въ зависимости отъ того, какъ мы будемъ понимать самое *познаніе*. Если познаніе понимать въ абсолютномъ смыслѣ, какъ полное совпаденіе нашей мысли съ познаваемымъ предметомъ, то такое познаніе, очевидно, невозможно для философіи, но оно невозможно не для одной философіи, а и для *всякой* другой науки; по самымъ своимъ естественнымъ условіямъ вся наша познавательная дѣятельность ограничена и достигнуть до абсолютнаго знанія никогда не можетъ. Къ чему бы наше познаніе ни обращалось, оно всегда можетъ быть только *относительнымъ* и никогда не можетъ стать полнымъ постиженіемъ познаваемаго; таковъ характеръ всякаго знанія. Поэтому, что касается вопроса о возможности философскаго познанія, то онъ, очевидно, можетъ имѣть только тотъ смыслъ: возможно ли это познаніе какъ лишь *относительное* постиженіе сущности бытія. Но этотъ вопросъ можетъ быть рѣшенъ не иначе, какъ только положительно. Никто не станетъ отрицать факта существованія въ человѣческой исторіи постоянныхъ и усиленныхъ попытокъ къ разрѣшенію вопросовъ философскаго знанія и едва ли кто скажетъ, что эти попытки оставались *совсѣмъ безплодными;* но то, что эти попытки существовали во всѣ времена исторіи, ясно указываетъ на возможность философіи, а то, что эти попытки не оставались безплодными, еще болѣе подтверждаетъ это. Правда, философіи иногда дѣлали упрекъ за ея неподвижность, но несомнѣнно этотъ упрекъ проистекалъ только изъ неяснаго представленія того, въ чемъ можетъ заключаться прогрессъ философіи; если прогрессъ ея понимать въ смыслѣ только количественнаго разширенія знанія, то въ этомъ смыслѣ философія дѣйствительно не имѣла движенія впередъ,—она постоянно вращалась около однихъ и тѣхъ же вопросовъ и предметовъ. Но, вращаясь въ кругу однихъ и тѣхъ же вопросовъ, она совершенствовалась

качественно, постепенно улучшала рѣшеніе своихъ вопросовъ и достигала все большаго и большаго уясненія и углубленія своихъ понятій; никто въ самомъ дѣлѣ не скажетъ, что въ настоящее время философія остается при *томъ же пониманіи* своихъ предметовъ, при какомъ она находилась въ прежнее время своего существованія.

Изъ нашего разсмотрѣнія ясно открывается, что всѣ усилія скептицизма поколебать достовѣрность познанія не достигаютъ своей цѣли, хотя, съ другой стороны, мы не могли не признать, что эта достовѣрность не составляетъ такой непосредственной очевидности для нашего разума, чтобы уже дѣлала ненужнымъ всякое раціональное обоснованіе нашего знанія. Въ устраненіи возраженій скептицизма мы почерпаемъ, такимъ образомъ, *косвенное* утвержденіе истины достовѣрности знанія. Но это еще недостаточно,—мы должны поискать болѣе положительнаго обоснованія этой истины. А такое обоснованіе, если оно есть, мы можемъ почерпнуть только изъ анализа самаго нашего познанія и мышленія, какъ органа его. Такимъ образомъ спрашивается: по самой организаціи своей имѣетъ ли наша познавательная дѣятельность вообще такія условія, которыя бы дѣлали ее способною дойти до какихъ либо твердыхъ и несомнѣнныхъ истинъ? что мы можемъ постигнуть нашимъ разумомъ и въ какой мѣрѣ?

2) Анализъ познавательной дѣятельности.

Главными органами познанія являются: чувственное воспріятіе, разсудокъ и разумъ и соотвѣтственно этому нужно различать три главныхъ вида познавательной дѣятельности: А) познаніе чувственное (въ узкомъ смыслѣ—эмпирическое), Б)—разсудочное (раціональное) и В)—разумное (идеальное).

А) Познаніе эмпирическое.

Библиотека

Первую, самую низшую ступень познавательной составляетъ познаніе чувственное (эмпирическое

познаніе, которое доставляется намъ дѣятельностію нашихъ чувствъ непосредственно. Актами чувственно-познавательной дѣятельности являются ощущенія, а непосредственными продуктами ихъ—представленія. Содержаніемъ этихъ послѣднихъ служитъ вообще вся чувственная конкретная дѣйствительность, т. е. всѣ частные, единичные предметы и явленія со всѣми ихъ свойствами, какъ они воспринимаются различными нашими чувствами въ двухъ общихъ формахъ чувственнаго бытія: въ пространствѣ и времени.

Относительно чувственнаго познанія разсмотрѣнію должны подлежать теперь два вопроса: 1) какъ смотрѣть на ту дѣйствительность, которая открывается намъ въ чувственномъ познаніи, или иначе—въ какомъ отношеніи наши чувственныя представленія стоятъ къ дѣйствительному бытію? 2) какой характеръ и какое значеніе имѣютъ общія формы чувственнаго бытія: пространство и время?

I. Философскія воззрѣнія на чувственную дѣйствительность.

Въ исторіи философскаго мышленія мы встрѣчаемся съ двумя совершенно различными воззрѣніями на чувственную дѣйствительность, которыя нашли себѣ выраженіе въ двухъ противоположныхъ философскихъ направленіяхъ—*матеріализмѣ* и *идеализмѣ*.

1) ***Матеріализмъ.***—Это есть такое воззрѣніе, которое въ послѣднихъ своихъ основаніяхъ ссылается только на очевидность свидѣтельства внѣшнихъ чувствъ и потому приписываетъ истинное бытіе *одной только матеріи*. Основныя положенія матеріализма кратко могутъ быть формулированы такимъ образомъ: все, что мы знаемъ истиннаго, знаемъ посредствомъ внѣшнихъ чувствъ. Но все, познаваемое чувствами, вещественно, а если все, доступное нашимъ чувствамъ, вещественно, то и сущность и причина всего могутъ быть только вещественными. Итакъ, истинно существующимъ нужно признать только вещественное, матеріальное бытіе.

Критика матеріализма. — Какъ мы видимъ, исходнымъ началомъ матеріализма служитъ непосредственная увѣренность въ достовѣрности нашего чувственнаго познанія объ окружающемъ бытіи. Но можно ли за чувственнымъ познаніемъ признать такую достовѣрность, какую приписываетъ ему матеріализмъ? Многія самыя простыя соображенія заставляютъ отвѣтить на этотъ вопросъ отрицательно. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что многія свойства вещей, которыя входятъ въ содержаніе нашихъ чувственныхъ представленій и которыя непосредственнымъ сознаніемъ принимаются за реальныя опредѣленія самыхъ вещей, на самомъ дѣлѣ не суть реальныя свойства ихъ, а являются только субъективнымъ продуктомъ нашего ощущающаго *я*, таковы, напр., цвѣта, звуки, тепло, холодъ и проч. Теперь можно считать доказаннымъ, что, напр., воспринимаемый нашимъ зрѣніемъ цвѣтъ не есть реальное свойство объективной дѣйствительности, а есть только результатъ дрожанія эѳира, которое подѣйствовало на нашъ зрительный нервъ,—воспринимаемый нами звукъ также не есть свойство самихъ внѣшнихъ предметовъ, а есть не болѣе, какъ только отраженіе колебаній воздуха въ нашемъ слуховомъ органѣ. Подобнымъ образомъ объясняется происхожденіе и другихъ чувственныхъ опредѣленій воспринимаемыхъ предметовъ. Всѣмъ извѣстно также, что воспринимаемые нами образы измѣняются въ своей величинѣ при нашемъ приближеніи къ предметамъ или удаленіи отъ нихъ, между тѣмъ какъ предметы сами по себѣ не становятся при этомъ ни больше, ни меньше; иногда одинъ и тотъ же предметъ и въ одинаковомъ разстояніи отъ насъ кажется намъ то большимъ, то меньшимъ; движущіеся предметы часто представляются намъ покоющимися и, наоборотъ, покоющіеся движущимися и т. д. Все это показываетъ, что воспринимаемые нами образы и самые предметы воспріятія, какъ эти послѣдніе существуютъ внѣ насъ, далеко — не одно и тоже. Выводъ отсюда тотъ, что наши чувственныя представленія сами по себѣ не даютъ намъ истиннаго познанія о реальномъ бытіи.

Но если на ощущенія и чувственныя представленія нельзя смотрѣть вообще какъ на достовѣрный источникъ знанія, то еще менѣе можно согласиться съ тѣмъ положеніемъ матеріализма, будто все, что мы знаемъ истиннаго, знаемъ *только* посредствомъ чувственнаго воспріятія. Даже о самыхъ чувственно-воспринимаемыхъ вещахъ мы, несомнѣнно знаемъ больше, чѣмъ сколько непосредственно дается намъ въ воспріятіи, и самъ матеріализмъ приписываетъ вещамъ нѣкоторыя опредѣленія независимо отъ показанія чувствъ, т. е. чувственно въ вещахъ не воспринимаемыя. Такъ, мы думаемъ, и никто изъ матеріалистовъ никогда не отрицалъ того, что вещи существуютъ и тогда, когда ни мы и ни кто другой не наблюдаемъ ихъ, и въ это время продолжаютъ сохранять всѣ свойства, способныя возбуждать въ насъ ощущенія, если бы мы опять стали наблюдать ихъ. Очевидно, такое понятіе о вещахъ мы не почерпаемъ прямо изъ чувственнаго воспріятія. Далѣе, то самое понятіе о чувственномъ бытіи, которое во всемъ матеріалистическомъ воззрѣніи является самымъ основнымъ, именно, что основу этого бытія составляетъ *матерія* или матеріальные *атомы*, еще рѣшительнѣе опровергаетъ ученіе матеріализма о происхожденіи всего нашего познанія изъ чувственнаго воспріятія. Ни матерія вообще, ни атомы никогда не были предметами нашего воспріятія и, по самымъ вѣроятнымъ предположеніямъ, никогда и не будутъ ими; и матерія и атомы не суть факты непосредственно ощущаемые, они есть только предполагаемая причина воспріятій, но сами въ наши воспріятія не входятъ; слѣдовательно, понятія матеріи и атома не эмпирическаго происхожденія. — Итакъ, не все, что мы знаемъ о реальномъ бытіи, почерпается изъ чувственнаго воспріятія.

Производя все наше познаніе изъ одного внѣшняго опыта, матеріализмъ, какъ указано было, приписываетъ поэтому истинное бытіе только одной внѣшней, вещественной дѣйствительности и утверждаетъ, что кромѣ матеріальнаго бытія не существуетъ ничего болѣе. Въ этомъ заключается другое ос-

новное положеніе матеріализма, и это положеніе также должно быть признано рѣшительно несостоятельнымъ.

а) Уже въ области внѣшней, чувственно воспринимаемой дѣйствительности несомнѣнно есть такая сторона, которая не можетъ быть подведена подъ понятіе матеріальнаго бытія,— есть нѣчто такое, чему нельзя приписать признаковъ матеріальности. Такъ, въ окружающемъ насъ внѣшнемъ мірѣ мы видимъ дѣйствіе различныхъ естественныхъ *силъ* и этими силами объясняемъ совершающіяся вокругъ насъ явленія; мы знаемъ, что эти явленія совершаются по опредѣленнымъ *законамъ* и различныя эмпирическія науки стремятся изучить эти законы. Ни существованія въ природѣ силъ, ни дѣйствія въ ней законовъ нельзя отрицать; а между тѣмъ понятія силъ и законовъ природы не заключаютъ въ себѣ никакихъ признаковъ матеріальнаго бытія: нельзя сказать, чтобы силы и законы можно было видѣть, осязать, взвѣсить, разложить на части и т. д. Итакъ, въ понятіяхъ силъ и законовъ природы мы находимъ въ самой области внѣшняго бытія нѣчто такое, что должны признать несомнѣнно существующимъ, но что матеріальнымъ назвать нельзя.

Правда, матеріалисты пытаются и понятія силъ и законовъ природы включить въ общее понятіе матеріальнаго бытія, утверждая, что силы и законы не составляютъ какой-либо самостоятельной, отдѣльной отъ матеріи области бытія, но суть только свойства или качества самой матеріи, потому что мы никогда не наблюдаемъ ихъ отдѣльно отъ вещества.—Но необходимая связь ихъ съ веществомъ не можетъ еще говорить объ ихъ тожествѣ съ веществомъ. Если бы силы и законы были только свойствами вещества, то они по существу своему должны бы быть *однородными* съ нимъ и, кромѣ этого, должны бы быть *постоянною* принадлежностію вещества. Но ни того, ни другаго мы не можемъ сказать. Мы не можемъ назвать силы и законы *однородными* съ веществомъ, потому что первымъ всегда приписывается начало дѣятельности, активности, а существеннымъ свойствомъ послѣдняго признается инерція. Мы не можемъ также признать силы и законы постоянною, *неотъемлемою* принадлежностію вещества, такъ какъ проявленіе первыхъ не связано съ существованіемъ какого-нибудь одного опредѣленнаго вещественнаго субстрата,—

одна и таже сила, одинъ и тотъ же законъ для своего проявленія могутъ пользоваться различными вещественными субстратами,—напр., сила электричества, подчиняясь однимъ и тѣмъ же законамъ, можетъ одинаково проявляться и въ кускѣ желѣза, и въ живомъ организмѣ, и въ другихъ веществахъ.

б) Но кромѣ внѣшней матеріальной дѣйствительности есть еще дѣйствительность другая, не призрачная и не предполагаемая только, но несомнѣнная, непосредственно данная,— это нашъ психическій міръ, наше сознаніе. Что существуетъ этотъ психическій міръ, этого еще никто не отрицалъ; убѣжденіе въ существованіи этого міра есть несомнѣнно самое достовѣрное изъ всего, что мы знаемъ, потому что психическій міръ есть именно то, что мы прямо и непосредственно усматриваемъ въ каждомъ моментѣ, въ каждомъ проявленіи нашего собственнаго существованія. Какъ матеріализмъ смотритъ на этотъ несомнѣнно существующій міръ психическихъ явленій? Отвергнуть существованіе этихъ явленій матеріализмъ не могъ и, чтобы остаться вѣрнымъ своему положенію, что „кромѣ матеріальнаго не существуетъ ничего“, онъ, очевидно, могъ принять только одинъ путь,—именно, отвергнуть самостоятельность этихъ явленій и ихъ независимость отъ вещества. Такой путь дѣйствительно и принимаетъ матеріализмъ и утверждаетъ, что всѣ такъ называемыя психическія явленія суть не болѣе, какъ только *проявленія* или *свойства* того же самаго вещественнаго начала, которое составляетъ основу внѣшняго бытія.

Основаніемъ, на которое въ этомъ случаѣ опирается матеріализмъ, служатъ многіе наблюдаемые факты зависимости души отъ тѣла и чрезъ посредство тѣла—отъ внѣшнихъ физическихъ вліяній. Эти факты, по мнѣнію матеріалистовъ, будто бы показываютъ, что всѣ такъ называемыя психическія явленія не имѣютъ своего особаго самостоятельнаго начала, но они суть не болѣе, какъ только результатъ дѣятельности организма и преимущественно мозга и, слѣд., не составляютъ какой либо особенной, отличной отъ вещественнаго міра, области бытія.

Что дѣйствительно психическая жизнь проявляется совмѣстно съ физической и въ своемъ проявленіи и развитіи находится въ зависимости отъ дѣятельности тѣлеснаго организма (главнымъ образомъ мозга), этого отрицать нельзя. Но въ этомъ нельзя видѣть никакого достаточнаго основанія для того, чтобы отрицать самостоятельность психическаго бытія и признавать всѣ психическія явленія только частію матеріальнаго міра; несомнѣнная зависимость психическихъ явленій отъ дѣятельности организма не даетъ никакого права заключать, что первыя только продуктъ дѣятельности послѣдняго и что послѣдній есть производительная причина первыхъ. Изъ того, что душевныя явленія находятся въ зависимости отъ состоянія и дѣятельности организма, *логически* можетъ слѣдовать лишь то, что для первыхъ дѣятельность организма служитъ только необходимымъ *условіемъ*, но вовсе не слѣдуетъ того, что дѣятельность организма является самою причиною психическихъ явленій. Въ области явленій внѣшней природы мы можемъ найти множество примѣровъ взаимной зависимости вещей, но въ виду того только, что однѣ вещи находятся въ зависимости отъ другихъ, мы не можемъ утверждать, чтобы однѣ были продуктами другихъ. Напр., растеніе вполнѣ зависитъ отъ почвы, на которой растетъ и соками которой питается, но безъ сомнѣнія никто не назоветъ растеніе продуктомъ самой почвы. Точно также нужно сказать и относительно психическихъ явленій,—мы не имѣемъ никакого права называть ихъ продуктами дѣятельности организма—только потому, что они находятся въ зависимости отъ органической жизни.

Но главнымъ образомъ несостоятельность матеріализма во взглядѣ на психическую жизнь обнаруживается въ томъ, что онъ, признавая психическія явленія только за особыя *свойства* и *проявленія* вещества, приписываетъ такимъ образомъ веществу то, что не только не можетъ быть выведено изъ него, но что прямо противорѣчитъ самой сущности его, — что кореннымъ образомъ разрушаетъ самое понятіе о немъ. Существенными свойствами вещества являются: протяженность, непроницае-

мость, движеніе; для обыкновеннаго человѣческаго смысла слишкомъ очевидно, что всѣ проявленія вещества необходимо должны быть *ничѣмъ болѣе*, какъ только видоизмѣненіями именно этихъ свойствъ его. Но если такъ, то какъ изъ вещества можетъ возникнуть міръ *сознанія*, т. е. особый психическій міръ, т. е. то, что не есть ни протяженіе, ни непроницаемость, ни движеніе? Если всякое вещество имѣетъ пространственное протяженіе, то какъ изъ него можетъ возникнуть мысль, которая никакого пространства не наполняетъ? Если матеріальная дѣйствительность сама по себѣ не имѣетъ ни цвѣтовъ, ни звуковъ, ни запаховъ и т. д., то какъ оно можетъ произвести безконечное разнообразіе этихъ самыхъ свойствъ? Словомъ, между внѣшнимъ міромъ механическихъ движеній и внутреннимъ міромъ мыслей и чувствъ лежитъ бездна, которую переступить нельзя,—остается рѣшительно непонятнымъ, какъ изъ движенія вещества можетъ возникнуть съ совершенно особенными свойствами міръ психическихъ явленій.

Что этотъ такъ называемый психическій міръ существуетъ, въ этомъ не сомнѣвался ни одинъ матеріалистъ; что психическій міръ составляетъ такія явленія, которыя не имѣютъ ни одного матеріальнаго свойства и взамѣнъ того имѣютъ многія свои особенныя—нематеріальныя свойства, это также не подлежитъ никакому сомнѣнію. Что же изъ этого слѣдуетъ? Слѣдуетъ, очевидно, то, что если міръ психическихъ явленій противоположенъ всему матеріальному, то онъ имѣетъ совершенно *отличное* отъ матеріальнаго міра бытіе т. е. *нематеріальное* и въ тоже время *совершенно реальное*, потому что было бы прямымъ насиліемъ для мысли принимать то, что несомнѣнно существуетъ, какъ нематеріальное, только за свойство матеріи, т. е. за свойство матеріи принимать то, что имѣетъ свою особую дѣйствительность, что, слѣд., никакъ не можетъ быть свойствомъ. Вѣдь свойство есть то, что своей особой дѣйствительности не имѣетъ (напр., *круглота*, какъ свойство шара); свойство есть только то, что отвлекается отъ предмета дѣятельностію разсудка и, слѣд., имѣетъ особое бытіе только въ мысли и для

мысли. Но относительно міра психическихъ явленій всего менѣе можно сказать, что онъ имѣетъ бытіе только въ мысли, потому что и самая мысль есть не что иное, какъ проявленіе этого міра. Совсѣмъ напротивъ, реальность психическаго міра болѣе несомнѣнна, чѣмъ реальность всякаго другаго бытія, потому что все, что мы знаемъ о всякомъ другомъ бытіи, мы знаемъ только на основаніи того, что мы переживаемъ въ своей собственной психической жизни, — слѣд., только на основаніи проявленій психическаго бытія.

Итакъ, положеніе матеріализма, что не существуетъ ничего, кромѣ матеріальнаго, нужно признать несостоятельнымъ. Наше разсмотрѣніе матеріалистическаго ученія необходимо ведетъ насъ къ заключенію, что нельзя смѣшивать бытіе матеріальное и психическое и сводить то и другое къ одному началу, — что для явленій матеріальнаго міра, какъ имѣющихъ свои особенные признаки, мы должны предполагать особую причину или сущность, которую называемъ матеріею, а для явленій такъ называемыхъ психическихъ, соотвѣтственно особеннымъ ихъ свойствамъ, мы должны предполагать другое начало, которое должно быть нематеріальнымъ, духовнымъ.

Слѣдствія, вытекающія изъ матеріалистическаго принципа. — Несостоятельность матеріалистическаго воззрѣнія откроется для насъ еще болѣе, если мы обратимъ вниманіе на тѣ теоретическіе и практическіе результаты, къ какимъ должно привести послѣдовательное проведеніе основнаго принципа матеріализма. По основному принципу своему матеріализмъ есть механическое воззрѣніе, т. е. такое, которое хочетъ понимать все, какъ только необходимое проявленіе дѣйствующихъ въ матеріальной природѣ внѣшнихъ механическихъ законовъ. — Такое воззрѣніе прежде всего необходимо ведетъ къ уничтоженію всякаго знанія, т. е. къ самому рѣшительному безпощадному скептицизму. Въ самомъ дѣлѣ, если все совершается по однимъ внѣшнимъ механическимъ законамъ, то очевидно, и всѣ дѣйствія нашего ума, всѣ процессы нашей мысли суть ни что иное, какъ только необходимые продукты слѣпо

дѣйствующаго механизма. Но въ такомъ случаѣ можетъ ли быть рѣчь объ истинѣ и лжи? какое основаніе мы можемъ имѣть для того, чтобы одно признавать за истину, а другое за заблужденіе? Съ точки зрѣнія матеріализма *всѣ*, даже самыя противоположныя проявленія мысли должны считаться имѣющими одинаковое естественное право существованія,—*все* должно быть только нормальнымъ, потому что все совершается по необходимымъ законамъ природы. Это значитъ, что общей для всѣхъ и обязательной для кого либо истины быть не можетъ. Но уничтожая, такимъ образомъ, объективное достоинство всякой истины, матеріализмъ вмѣстѣ съ этимъ, очевидно, уничтожаетъ и истину своего собственнаго воззрѣнія.

Естественнымъ практическимъ результатомъ является полное уничтоженіе различія между добромъ и зломъ, а, слѣдовательно, и уничтоженіе нравственной личности человѣка. По воззрѣнію матеріализма, міръ есть только слѣпо дѣйствующій механизмъ, жизнь человѣческая есть только механическій процессъ, ничѣмъ существенно не отличающійся отъ другихъ механическихъ процессовъ, слѣд., человѣкъ, съ этой точки зрѣнія, есть только машина. Но при этой точкѣ зрѣнія въ разсужденіи о человѣческихъ дѣйствіяхъ, очевидно, не можетъ быть рѣчи ни о добрѣ и злѣ, ни о долгѣ и обязанностяхъ; при этой точкѣ зрѣнія невозможна никакая оцѣнка человѣческихъ дѣйствій, не возможны никакія требованія отъ человѣка, потому что съ машины можно ли что спрашивать! Но такой взглядъ на человѣка и человѣческія дѣйствія въ особенности противенъ простому человѣческому смыслу. Человѣкъ носитъ въ себѣ неискоренимое сознаніе своей *свободы* и способности къ *самоопредѣленію*, а вмѣстѣ съ этимъ и *отвѣтственности* за свои дѣйствія, и это-то сознаніе рѣшительно противостоитъ всѣмъ усиліямъ матеріализма доказать, что человѣческія дѣйствія суть только необходимый продуктъ внѣшнихъ механическихъ законовъ природы.

2) ***Идеализмъ.***—Это есть такое философское направленіе, которое на внѣшнюю чувственную дѣйствительность выражаетъ

воззрѣніе—совершенно противоположное матеріализму: тогда какъ послѣдній приписываетъ истинное существованіе только этой дѣйствительности, идеализмъ, совсѣмъ наоборотъ, утверждаетъ, что внѣшній чувственный міръ—въ томъ видѣ, какъ онъ намъ представляется,—не имѣетъ своего самостоятельнаго, независимаго отъ познающаго субъекта, существованія. При этомъ, однѣ идеалистическія системы весь представляемый нами внѣшній міръ всецѣло признаютъ исключительнымъ произведеніемъ какой либо духовной сущности (или конечнаго сознанія, или абсолютной духовной сущности); *другія*, признавая существованіе независимаго отъ познающаго субъекта внѣшняго міра, утверждаютъ однако, что этотъ міръ *въ своей дѣйствительной сущности* намъ не извѣстенъ,—что все, что мы знаемъ о немъ, есть только наше субъективное представленіе. Такимъ образомъ, нужно различать два главныхъ вида идеализма: первый можно назвать *объективнымъ* идеализмомъ, а другой—*субъективнымъ*. Наиболѣе видными представителями объективнаго идеализма нужно назвать *Берклея* (1684—1753) и *Фихте* (1762—1814), а главнымъ представителемъ субъективнаго идеализма является *Кантъ* (1724—1804).

А) Объективный идеализмъ и его критика. — Частныя формы, въ которыхъ нашелъ себѣ выраженіе объективный идеализмъ, очень разнообразны, но во всѣхъ своихъ различныхъ формахъ онъ есть вообще такое воззрѣніе, которое истинное существованіе приписываетъ только одному духовному идеальному міру, а чувственное бытіе признаетъ только проявленіемъ этого міра и утверждаетъ, что весь внѣшній міръ есть не болѣе, какъ наше представленіе.

Итакъ, является вопросъ: существуетъ ли вообще что либо внѣ насъ и не есть ли представляемый нами внѣшній міръ *только наше субъективное произведеніе?*

При рѣшеніи этого вопроса мы прежде всего должны сослаться на свидѣтельство всеобщаго человѣческаго сознанія. Въ сознаніи людей существуетъ неискоренимая увѣренность въ томъ, что міръ нами видимый, слышимый и осязаемый су-

ществуетъ дѣйствительно. Мы вѣримъ, что наши ощущенія не образуются нами самими, а вызываются въ насъ дѣйствіемъ внѣшняго міра; мы вѣримъ, что наши ощущенія не пустыя грезы нашего духа, а суть реальныя воздѣйствія на насъ предметовъ, существующихъ внѣ насъ. Этой вѣры не въ силахъ искоренить въ насъ ничто; наша вѣра непреодолимо говоритъ, что *существуетъ независимая отъ насъ внѣшняя дѣйствительность*. Какъ и откуда могла бы возникнуть въ насъ такая увѣренность, если бы этой внѣшней дѣйствительности не существовало? Сказать, что всѣ наши представленія о внѣшнемъ бытіи суть только „призраки“, это не значило бы объяснить дѣло, потому что эти призраки суть дѣйствительные факты и, какъ такіе, они требуютъ своего объясненія.

Но съ точки зрѣнія объективнаго идеализма невозможно никакое сколько-нибудь удовлетворительное объясненіе происхожденія въ нашемъ умѣ этихъ „призраковъ“, т. е. нашихъ представленій о внѣшнихъ предметахъ.

а) Наше собственное сознаніе никакимъ образомъ не можетъ считаться виновникомъ нашихъ представленій о внѣшнемъ мірѣ. Сознанію, какъ существенныя свойства его, принадлежатъ: *единство* и *простота;* если бы наши представленія были исключительнымъ произведеніемъ сознанія, тогда они должны бы отражать въ себѣ эти свойства его, а между тѣмъ въ содержаніе нашихъ представленій входитъ и количественно *множественное* и качественно *разнообразное*. Какъ могло бы само по себѣ единое и простое сознаніе произвести этотъ множественный и разнообразный міръ вещей, какой мы представляемъ, этого съ точки зрѣнія объективнаго идеализма объяснить нельзя.—Съ другой стороны, если бы представленія о вещахъ были только субъективными произведеніями нашего духа, тогда они не могли бы имѣть обязательности и принудительности для нашего сознанія,—тогда мы могли бы представлять вещи какъ намъ угодно,—и такъ, и иначе. Но напротивъ, мы ясно сознаемъ, что образы предметовъ внѣшняго міра возникаютъ въ нашей душѣ противъ нашей воли, иногда вторгаются въ нашу

душу насильно, противъ нашего желанія. Мы, напр., никогда не желали бы имѣть такихъ представленій, которыя возбуждаютъ въ насъ чувства непріятнаго—страхъ, отвращеніе, страданіе, а между тѣмъ часто мы не въ силахъ бываемъ избавиться отъ этихъ представленій. Это также остается необъяснимымъ съ точки зрѣнія объективнаго идеализма.—Необъяснимымъ съ точки зрѣнія этого ученія является и то: зачѣмъ для образованія нашихъ представленій о вещахъ намъ необходимо бываетъ содѣйствіе различныхъ внѣшнихъ органовъ чувствъ и почему эти чувства не могутъ дѣйствовать всегда, а для своей дѣятельности нуждаются въ присутствіи извѣстныхъ внѣшнихъ условій (напр. зрѣніе нуждается въ свѣтѣ). Если бы наши представленія были только произведеніемъ нашего духа, то вся эта, такъ сказать, внѣшняя обстановка происхожденія ихъ въ нашемъ духѣ была бы совсѣмъ непонятна и ничѣмъ не объяснима. Итакъ, совсѣмъ невозможно объяснить происхожденіе нашихъ представленій о предметахъ изъ одной только самодѣятельности нашего духа.

б) Не болѣе понятнымъ сдѣлается для насъ происхожденіе нашихъ представленій о внѣшнихъ предметахъ, если мы станемъ на точку зрѣнія Берклея и признаемъ причиною, производящею наши представленія, Божество. По воззрѣнію Берклея, всѣ представленія, воспринимаемыя нами, постоянно существуютъ въ Богѣ и Богъ производитъ ихъ потомъ въ нашемъ духѣ — по законамъ, установленнымъ имъ для предстоящей дѣятельности нашего ума; поэтому соотвѣтствующихъ нашимъ представленіямъ чувственныхъ вещей нѣтъ, а самыя воспринимаемыя нами представленія лишь *кажутся* чувственными вещами. — При этомъ воззрѣніи остается совсѣмъ необъяснимымъ, во-первыхъ, то, какимъ образомъ Богъ производитъ въ нашемъ умѣ представленія, и какъ мы можемъ воспринять чужія представленія, существующія въ другомъ духѣ? Но еще болѣе необъяснимымъ съ точки зрѣнія разсматриваемаго ученія является, во-вторыхъ, то, какимъ образомъ и отчего воспринимаемыя нами представленія *только какъ представленія*—при-

нимаются нами за существующія внѣ насъ *чувственныя вещи;* для чего Богъ представляетъ нашему духу образъ міра матеріальнаго, когда на самомъ дѣлѣ ничего матеріальнаго не существуетъ? зачѣмъ это обморачиваніе нашего ума призракомъ внѣшняго бытія, когда такого бытія вовсе нѣтъ?—Вообще существованіе въ нашей душѣ представленій о внѣшнихъ предметахъ остается совершенно необъяснимымъ для идеализма,— и въ этомъ состоитъ его основной недостатокъ.

Всякое затрудненіе въ объясненіи происхожденія какъ различныхъ нашихъ представленій, такъ и другихъ фактовъ и формъ нашего сознанія, устраняется лишь тогда, когда мы признаемъ существованіе независимыхъ отъ насъ чувственныхъ предметовъ, совокупность которыхъ мы называемъ внѣшнимъ міромъ. Въ своемъ сознаніи мы ясно различаемъ, что одни наши представленія не соотвѣтствуютъ дѣйствительности и имѣютъ только субъективное значеніе (каковы напр. мечты, образы фантазіи), а другія представленія мы принимаемъ за отображеніе самыхъ вещей и приписываемъ имъ объективную реальность; мы различаемъ, что одни представленія производятся нашимъ духомъ самостоятельно, а другія возникаютъ въ нашемъ сознаніи независимо отъ насъ. Такое различіе между представленіями было бы совсѣмъ необъяснимо, если бы мы признали, что *всѣ* представленія производятся *только* дѣятельностію одной духовной сущности. Напротивъ, это различіе становится совершенно понятнымъ, если мы допустимъ участіе въ образованіи представленій двухъ дѣятелей: съ одной стороны—нашего духа и, съ другой стороны, независимаго отъ насъ и дѣйствующаго на насъ внѣшняго міра; тогда становится совершенно яснымъ, почему одни представленія мы сознаемъ, какъ свои субъективныя произведенія, а другія считаемъ независимыми отъ насъ и принимаемъ за отображеніе существующихъ внѣ насъ предметовъ. Кромѣ этого, тогда становится яснымъ и то, почему у насъ существуетъ самая мысль, что наши *представленія* и представляемые нами *предметы* суть нѣчто *различное*. Если бы представленія и пред-

меты были одно и тоже, тогда и самое различеніе ихъ въ нашей мысли было бы невозможно, потому что чѣмъ же тогда оно могло бы быть вызвано? Но мало того, что мы сознаемъ ясно, что представленія и предметы не одно и тоже; при своей потребности въ достовѣрномъ знаніи, стремясь къ истинности нашихъ представленій, общимъ правиломъ для признанія этой истинности мы считаемъ согласіе нашихъ представленій съ дѣйствительными предметами; мы измѣряемъ первыя по послѣднимъ и только тогда признаемъ истинность первыхъ, когда находимъ ихъ соотвѣтствующими послѣднимъ. Безъ признанія существованія независимыхъ отъ насъ внѣшнихъ предметовъ понять этотъ фактъ нельзя, и идеализмъ, при своей точкѣ зрѣнія, объяснить его не въ состояніи.

Напротивъ, уничтожая различіе между представленіями и предметами, идеализмъ прямо ведетъ къ очевидной нелѣпости,—къ отрицанію не только бытія внѣшнихъ матеріальныхъ предметовъ, но и всякаго бытія, кромѣ однихъ нашихъ представленій, слѣд.—и бытія другихъ людей, другихъ человѣческихъ *я;* съ точки зрѣнія идеализма другія чееовѣческія *я* также должны быть признаны существующими только въ нашемъ представленіи. Но какъ же при этой точки зрѣнія должно понимать и наше собственное *я?* Очевидно также—какъ только существующее въ представленіи; но *въ чемъ* существуетъ само это представленіе и *кому* оно принадлежитъ, этого указать нельзя, если только не остановиться на нелѣпости, что представленіе существуетъ въ представленіи.

Далѣе, наше сознаніе, когда оно относится къ внѣшнимъ предметамъ, проявляется въ различныхъ формахъ; именно въ нашемъ сознаніи какого либо внѣшняго предмета мы различаемъ: непосредственное чувственное *воспріятіе* его, *представленіе* и потомъ *понятіе* о немъ. Всѣ эти формы сознанія имѣютъ свои характеристическія особенности. Чувственныя воспріятія, сравнительно съ представленіями, имѣютъ обыкновенно большую степень живости,—такой степени живости представленія достигаютъ только въ болѣзненныхъ—вообще ненормальныхъ состояніяхъ; представленія о предметахъ, сравнительно съ понятіями о нихъ, отличаются тѣмъ, что они отражаютъ

предметы такъ, какъ они даны въ воспріятіяхъ,—въ понятіе же входятъ не всѣ, а только существенные признаки предмета и поэтому понятіе является всегда уразумѣніемъ самой сущности предмета. Всѣ эти различныя формы нашего сознанія по отношенію къ одному и тому же предмету можно понять и объяснить только при признаніи дѣйствительнаго существованія самаго предмета внѣ насъ. Въ самомъ дѣлѣ, если признать, что содержаніемъ различныхъ формъ нашего сознанія служитъ дѣйствительный, независимый отъ насъ предметъ, но дѣйствовавшій на наши чувства, тогда 1) становится весьма понятнымъ, почему наше познаніе предмета начинается съ чувственнаго воспріятія и почему это послѣднее отличается всегда сравнительно съ другими формами сознанія большею степенью живости,—эта степень живости тогда легко объясняется непосредственнымъ дѣйствіемъ на наши чувства самаго предмета; 2)., слѣдующія за чувственнымъ воспріятіемъ другія формы сознанія: представленія и понятія—тогда легко могутъ быть объяснены, какъ только различныя степени нашего субъективнаго усвоенія воспринятаго нами предмета. Безъ признанія дѣйствительнаго существованія предметовъ внѣ насъ указанныя формы нашего сознанія остаются необъяснимыми.

Наконецъ, на дѣйствительное существованіе предметовъ внѣ насъ указываетъ еще и то убѣжденіе нашего сознанія, что мы не только воспринимаемъ дѣйствіе внѣшнихъ предметовъ на насъ, но и сами можемъ оказывать дѣйствіе на нихъ, измѣняя ихъ, насколько это возможно, сообразно нашимъ мыслямъ, намѣреніямъ и желаніямъ. Мы ясно различаемъ, съ одной стороны, наши *намѣренія* и, съ другой, самое *осуществленіе* ихъ въ дѣйствіяхъ, посредствомъ которыхъ мы производимъ тѣ или другія перемѣны во внѣшнихъ предметахъ. Насъ никто не разубѣдитъ въ томъ, что наши намѣренія и осуществленіе ихъ во внѣшнихъ дѣйствіяхъ—не одно и тоже, и никто насъ не убѣдитъ въ томъ, что, осуществляя наши намѣренія, мы въ этомъ случаѣ не выходимъ, такъ сказать, изъ

міра субъективныхъ состояній и не выходимъ въ соприкосновеніе съ независимымъ отъ насъ реальнымъ бытіемъ внѣшнихъ предметовъ.

Слѣдствія, вытекающія изъ идеалистическаго принципа. — Односторонность и крайность ученія идеализма откроются для насъ еще яснѣе, если мы обратимъ вниманіе на тѣ слѣдствія, къ которымъ ведетъ послѣдовательное проведеніе идеалистическаго принципа. Не нужно много проницательности, чтобы видѣть, что идеалистическая философія, превращающая всю дѣйствительность въ міръ однихъ субъективныхъ призраковъ, въ простую фикцію нашего сознанія, неизбѣжно ведетъ къ самому крайнему *нигилизму* — какъ въ знаніи, такъ и въ жизни. Такая философія прежде всего уничтожаетъ всякій интересъ знанія. Интересъ знанія всегда поддерживается тѣмъ нашимъ понятіемъ объ истинѣ, которую мы ищемъ въ своемъ познаніи,—что эту истину составляетъ нѣчто такое, что сокрыто отъ нашего прямаго усмотрѣнія, нѣчто, существующее помимо насъ и внѣ насъ, — словомъ, эту истину составляетъ міръ дѣйствительный, объективный, въ противоположность субъективному и кажущемуся. Но если идеализмъ отрицаетъ не только познаваемость этой истины, но и самое существованіе ея, то не отрицается ли этимъ всякая наука и все вообще наше знаніе? Идеализмъ отвергаетъ объективную истину и, слѣ., въ корнѣ уничтожаетъ то, что мы привыкли обозначать подлиннымъ именемъ знанія. Слѣдовательно, идеализмъ въ своихъ выводахъ есть, прежде всего, *теоретическій нигилизмъ*.

Столь же гибельны послѣдствія объективнаго идеализма и для нравственно-практической жизни. Если, съ точки зрѣнія идеализма, нѣтъ ничего объективнаго, *внѣшне обязательнаго* для насъ, тогда не можетъ быть рѣчи ни о какихъ *обязанностяхъ*, ни о какихъ нравственныхъ *законахъ* для человѣческой дѣятельности, т. е. результатомъ объективнаго идеализма неизбѣжно является отрицаніе всякихъ нравственныхъ началъ. Слѣдовательно, объективный идеализмъ въ своихъ выводахъ есть необходимо и практическій *нигилизмъ*.

Б) Субъективный идеализмъ и его критика.—Какъ сказано было, главнымъ представителемъ субъективнаго идеализма является Кантъ. Не отвергая существованіе объективнаго внѣшняго міра, Кантъ въ послѣднихъ своихъ выводахъ (въ своей „Критикѣ чистаго разума“) приходитъ къ тому утвержденію, что этотъ міръ въ своей истинной дѣйствительности нами не познаваемъ, что всѣмъ нашимъ знаніямъ о немъ, по самымъ условіямъ нашей познавательной дѣятельности, принадлежитъ чисто субъективный характеръ. „Не подлежитъ сомнѣнію, говоритъ Кантъ, что все наше знаніе начинается опытомъ; ибо чѣмъ инымъ можетъ быть возбуждаема къ дѣятельности способность познаванія, какъ не предметами, которые дѣйствуютъ на наши чувства...“ Но опытъ, по воззрѣнію Канта, даетъ намъ только одинъ *матеріалъ* для знанія; этотъ же матеріалъ по прирожденному свойству нашей познавательной дѣятельности, мы можемъ усвоять не иначе, какъ только налагая на него свои субъективныя *формы*, превращая его при помощи апріорныхъ*) законовъ нашего ума въ наши субъективныя идеи. Мы сами налагаемъ свои законы на міръ явленій и познаемъ его какъ только наши представленія; *вещи*, какъ онѣ существуютъ *сами въ себѣ*, остаются для насъ совершенно неизвѣстными. Вотъ общій смыслъ ученія Канта о природѣ нашего познанія.

Относительно ученія Канта нужно замѣтить прежде всего, что оно скрываетъ въ себѣ внутреннія противорѣчія, и эти послѣднія, очевидно, должны служить первымъ доказательствомъ его несостоятельности.

Кантъ утверждаетъ, что мы принуждены признать существованіе внѣ насъ предметовъ, и въ то же время онъ говоритъ, что мы ничего не можемъ знать о подлинномъ, объективномъ бытіи этихъ предметовъ. Но если, по взгляду Канта, все, что мы знаемъ о предметахъ, суть только наши субъективныя представленія, то, спрашивается, на какомъ же основаніи можно утверждать *самое бытіе* внѣ насъ предметовъ? По видимому,

*) Первоначальныхъ, предшествующихъ опыту.

на этотъ вопросъ получается очень ясный отвѣтъ: мы принуждены признать бытіе внѣ насъ предметовъ потому, что безъ этого мы не можемъ объяснить происхожденіе въ насъ чувственныхъ воспріятій,—такъ какъ эти послѣднія должны имѣть *какую нибудь причину*. Но что такое законъ причинности? Съ точки зрѣнія ученія Канта, это есть не болѣе, какъ только *субъективный* законъ нашей познавательной дѣятельности. А если такъ, то, очевидно, совсѣмъ нельзя говорить, что какіе-то предметы *сами въ себѣ* оказываютъ *дѣйствіе* на насъ и служатъ *причинами*, производящими въ насъ чувственныя воспріятія; утверждать это значило бы совсѣмъ непослѣдовательно превращать законъ причинности изъ субъективнаго закона нашего ума въ объективный законъ вещей. А если предметамъ, самимъ въ себѣ, съ точки зрѣнія Канта, нельзя приписать дѣйствія на насъ, то, слѣдовательно, нѣтъ никакого основанія утверждать и самое бытіе этихъ предметовъ.

Кантъ, допуская бытіе вещей самихъ по себѣ, утверждаетъ, что мы не знаемъ и не можемъ знать, что такое онѣ, что наши представленія о вещахъ не выражаютъ истинной природы ихъ, что между нашими представленіями и самими вещами нѣтъ никакого сходства. Но этимъ утвержденіемъ Кантъ, напротивъ, показываетъ, что на самомъ дѣлѣ истинная природа вещей не совсѣмъ неизвѣстна намъ. Если бы, она была совсѣмъ неизвѣстна, тогда не было бы никакого основанія и права утверждать, что наши представленія *не походятъ на вещи;*—чтобы утверждать это, нужно сравнить представленія и вещи, слѣд., нужно знать не только представленія, но и самыя вещи. Да и можно ли въ самомъ дѣлѣ говорить, что истинная природа вещей остается для насъ совсѣмъ неизвѣстной? Въ насъ существуетъ непреодолимая увѣренность въ возможности и достижимости для насъ истиннаго, объективнаго, т. е. согласнаго съ бытіемъ вещей — познанія. И мы имѣемъ нѣкоторыя твердыя основанія въ пользу этой увѣренности. Прежде всего такое основаніе мы почерпаемъ въ нашемъ внутреннемъ опытѣ. Въ нашемъ самосознаніи мы, не-

сомнѣнно, воспринимаемъ самую подлинную, настоящую дѣйствительность (вещь въ себѣ),—каковую представляетъ жизнь нашего собственнаго духа. Было бы очевидною нелѣпостію утверждать, чтобы наши познанія о своихъ собственныхъ состояніяхъ, о тѣхъ формахъ, въ которыхъ они выражаются, и законахъ, которымъ они подчиняются, были только нашими субъективными представленіями — въ смыслѣ ученія Канта, т. е. представленіями, не соотвѣтствующими дѣйствительности, потому что въ нашемъ самосознаніи познающее (субъектъ) и познаваемое (объектъ) даны не какъ двѣ различныя сферы, соединенныя только внѣшнимъ образомъ, но они соединены внутренно, непосредственно. Слѣдовательно, никакое сомнѣніе относительно соотвѣтствія нашихъ *представленій* съ представляемыми нашими *состояніями* и *дѣйствіями* невозможно. Мы сами переживаемъ и непосредственно испытываемъ въ себѣ, напр., какое нибудь желаніе и сами же представляемъ его, при чемъ находимъ полное равенство одного съ другимъ. Такое же очевидное согласіе мы находимъ и между нашими *желаніями* и ихъ послѣдствіями или нашими *дѣйствіями*.— Отсюда, и въ томъ случаѣ, когда мы испытываемъ какое нибудь дѣйствіе на насъ, но не находимъ причины этого *въ насъ*, то, полагая эту причину *внѣ насъ* (во внѣшнихъ предметахъ), мы *не можемъ* не признавать ее соотвѣтствующею испытываемому нами дѣйствію, и въ нашемъ сознаніи внѣшняя причина и испытываемое нами дѣйствіе обыкновенно вовсе не разграничиваются, но сливаются между собою. Въ этомъ и заключается непоколебимая основа того нашего убѣжденія, что наши представленія и представляемыя нами вещи, существующія внѣ насъ, должны имѣть соотвѣтствіе и согласіе между собою.

Правда, въ наши представленія о внѣшнихъ предметахъ несомнѣно входитъ субъективный элементъ *). Но это однако нисколько не препятствуетъ намъ знать предметы не только

*) Какъ указано было въ критикѣ матеріализма.

такъ, какъ они намъ кажутся, но и какъ они существуютъ въ дѣйствительности. Путемъ научнаго анализа мы имѣемъ возможность отдѣлять въ нашихъ представленіяхъ субъективный элементъ отъ объективнаго — и узнать, что̀ принадлежитъ вещи самой по себѣ и что̀ намъ. Мы, напр., хорошо знаемъ, что слышимый звукъ есть субъективное воспріятіе, а объективно—это есть колебаніе воздуха,—что видимый свѣтъ есть опять субъективное ощущеніе, а на самомъ дѣлѣ онъ есть дрожаніе эфира; глазъ представляетъ намъ солнце движущимся, а землю стоящею неподвижно, но мы знаемъ, что это наше субъективное представленіе, и что на самомъ дѣлѣ не солнце движется, а земля и т. д. Такимъ образомъ, и въ виду данныхъ внѣшняго опыта никакъ нельзя сказать, что все, что мы знаемъ о внѣшнихъ предметахъ, суть только наши субъективныя представленія,—что мы сами творимъ всѣ свойства вещей и украшаемъ ими внѣшній міръ. Напротивъ, мы знаемъ и подлинный образъ этого міра. И если въ этотъ образъ мы вносимъ много субъективныхъ чертъ, не похожихъ на дѣйствительныя свойства вещей и служащихъ только какъ бы символами для нихъ, то это не мѣшаетъ намъ знать истинную природу вещей; мы умѣемъ разгадывать эти символы и посредствомъ этого можемъ доходить до правильнаго пониманія вещей, вслѣдствіе чего можемъ ставить себя и въ правильное практическое отношеніе къ нимъ.

Выводъ изъ критики матеріализма и идеализма.—Какъ матеріализмъ, такъ и идеализмъ мы должны признать одинаково односторонними направленіями. Матеріализмъ отрицаетъ самостоятельное значеніе духовнаго міра, идеализмъ—самостоятельное значеніе внѣшняго матеріальнаго міра; невозможно, чтобы эти оба воззрѣнія были одинаково истинными. Однако же невозможно и отвергнуть ихъ совсѣмъ — во всей ихъ цѣлости, потому что оба эти воззрѣнія имѣютъ твердую опору въ нашемъ сознаніи и именно, одно во внѣшнемъ наблюденіи, а другое во внутреннемъ опытѣ. Истину, очевидно, мы должны искать въ серединѣ, т. е. во взаимномъ примире-

ніи и взаимномъ ограниченіи обоихъ названныхъ воззрѣній. И, дѣйствительно, критическое разсмотрѣніе матеріализма приводитъ насъ къ тому убѣжденію, что матеріальный міръ нельзя признавать единственно истинно сущимъ бытіемъ, что на ряду съ нимъ нужно допустить и не матеріальное, духовное бытіе; критика идеализма показываетъ намъ, что не одно только духовное бытіе имѣетъ самостоятельное значеніе, но такое же значеніе имѣетъ и чувственное или матеріальное бытіе. — И такъ, нужно признать двѣ самостоятельныя области бытія,— область бытія духовнаго и область бытія матеріальнаго.

Но, кромѣ этого, критика матеріализма и идеализма ведетъ насъ еще и къ другому, не менѣе важному выводу. Общій недостатокъ какъ матеріализма, такъ и идеализма, и все противорѣчіе ихъ общему человѣческому сознанію, какъ видимъ, заключаются въ томъ, что то и другое воззрѣніе признаютъ только *одно* бытіе истинно существующимъ, или вещественное, или духовное. Въ основѣ этихъ двухъ противоположныхъ воззрѣній, какъ общую и главную причину той односторонности, въ которую они впадаютъ, нужно признать, безъ сомнѣнія, не иное что, какъ присущее человѣческому разуму требованіе *единства* міросозерцанія,—стремленіе къ отысканію *единаго* основнаго начала всего существующаго. Эта потребность разума сама по себѣ самая законная; но, очевидно, что какъ матеріализмъ, такъ и идеализмъ избираютъ только невѣрный путь къ удовлетворенію ея. Оба эти воззрѣнія ищутъ объединяющаго начала для обѣихъ сторонъ міроваго бытія въ самомъ же міровомъ бытіи, или въ матеріальной сторонѣ его, или въ духовной. Оттого оба они и впадаютъ въ ту или другую односторонность, приходя къ совершенно неосновательному и ничѣмъ неоправдываемому отрицанію самостоятельности *или* вещественнаго бытія, *или* духовнаго. Избѣжать той или другой односторонности можно лишь въ одномъ случаѣ, „если объединяющаго начала духовной и матеріальной сторонъ бытія мы будемъ искать не въ нихъ самихъ, а выше ихъ,—не въ мірѣ, представляющемъ двойство духа и матеріи, а внѣ міра, въ вы-

сочайшемъ Существѣ, отличномъ отъ міра". Только съ признаніемъ такого Существа, какъ высшей *творческой причины* міра, можетъ быть соглашено существующее въ мірѣ двойство духа и матеріи, и разумъ человѣческій можетъ найти истинное удовлетвореніе въ своемъ стремленіи къ единству міросозерцанія.

II. Объ общихъ формахъ чувственнаго бытія: пространствѣ и времени.

Все, что ни воспринимаемъ мы нашими чувствами во внѣшнемъ бытіи, является намъ и какъ *множественное* и какъ *измѣняющееся*. Множественность предполагаетъ какъ необходимое свое условіе то, что вещи занимаютъ *пространство*; измѣняемость вещей необходимо ведетъ къ понятію о существованіи ихъ во *времени*. Такимъ образомъ, пространство и время суть необходимыя и самыя общія формы, въ которыхъ мы представляемъ чувственную дѣйствительность и безъ которыхъ мы не можемъ представить никакого внѣшняго предмета.

Что же такое пространство и время?

Субъективная и объективная теоріи пространства и времени.— Понятіе пространства и времени изъясняются различными мыслителями совершенно различно. Но между самыми разнообразными взглядами, какіе въ разное время высказывались относительно этихъ понятій, мы должны выдѣлить два главныхъ: по одному взгляду,—пространство и время суть *чисто субъективныя формы* нашей представляющей дѣятельности, внѣ которой—въ самыхъ предметахъ опыта они не имѣютъ никакого реальнаго значенія; по другому взгляду, наоборотъ, пространство и время принимаются за реальныя опредѣленія самыхъ вещей. Очевидно, что послѣдній взглядъ есть тотъ самый который раздѣляется и непосредственнымъ убѣжденіемъ нашего сознанія. Для непосредственнаго сознанія весьма ясно, что пространственная протяженность и измѣнчивость во времени, приписываемыя нами вещамъ, не суть только наши субъективныя представленія о нихъ, но суть дѣйствительныя свой-

ства и формы существованія вещей. Отъ этого обыденнаго непосредственнаго воззрѣнія на пространство и время рѣшительно уклоняется первый указанный взглядъ на эти понятія.—Поэтому, главнымъ образомъ мы и должны остановиться на этомъ взглядѣ.

Наиболѣе обстоятельное развитіе субъективной теоріи пространства и времени (т. е. теоріи, признающей безусловно субъективный характеръ этихъ понятій) принадлежитъ Канту. По взгляду Канта, пространство и время суть только наши субъективные *способы* созерцанія или воспріятія вещей, но не что нибудь данное опытомъ,—пространство есть способъ (или форма) воспріятія внѣшнихъ предметовъ, время—способъ воспріятія собственныхъ состояній души (прилагаемый впрочемъ и къ внѣшнимъ предметамъ, такъ какъ впечатлѣнія отъ нихъ воспринимаются вмѣстѣ какъ внѣшнимъ, такъ и внутреннимъ чувствомъ). Не будучи произведеніемъ опыта эти формы чувственнаго воспріятія существуютъ у насъ a priori, т. е. предшествуютъ всякому опыту и служатъ условіями возможности самаго опыта. И какъ таковыя, т. е. какъ не происходящія изъ опыта и, напротивъ, обусловливающія самый опытъ, эти формы не могутъ имѣть никакого реальнаго бытія внѣ познающаго субъекта; иначе сказать, пространство и время внѣ насъ не существуютъ.

Что пространство и время не происходятъ изъ опыта, въ доказательство этого Кантъ приводитъ то, что мы никогда не можемъ отъ нихъ отвлечься,—мы можемъ мысленно отбросить все, что пространство и время наполняетъ, но не можемъ уничтожить въ себѣ представленія о самомъ пространствѣ и самомъ времени. Еще болѣе рѣшительнымъ доказательствомъ неопытнаго происхожденія пространства и времени, по мнѣнію Канта, служитъ фактъ существованія математики, выводы и положенія которой основаны на этихъ понятіяхъ. Истины математики по характеру своему всеобщи и необходимы; какъ таковыя, онѣ не могутъ почерпаться изъ опыта, потому что опытъ даетъ только одни случайные и единичные факты; слѣдова-

тельно, эти истины могутъ почерпаться только изъ чистыхъ, а priori данныхъ представленій о пространствѣ и времени.

Не происходя изъ опыта непосредственно, пространство и время не могутъ быть и общими *понятіями*, образуемыми путемъ разсудочнаго отвлеченія и обобщенія. Всякое общее понятіе имѣетъ свои *виды*, въ которыхъ оно содержится какъ ихъ общій признакъ; у пространства и времени нѣтъ видовъ, которые бы содержали ихъ въ себѣ, какъ свой признакъ. Если мы и имѣемъ представленія о частныхъ пространственныхъ протяженіяхъ и частныхъ моментахъ времени, то эти представленія не суть виды общаго и цѣлаго (абсолютнаго) пространства и цѣлаго времени, но они суть только *части* послѣднихъ,—не послѣднія содержатся въ первыхъ, но, наоборотъ, первыя въ послѣднихъ. Итакъ пространство и время не суть общія понятія.

Да если и предположить, что пространство и время суть общія понятія, т. е. произведенія логической *абстракціи* и логическаго обобщенія, то, спрашивается, отъ какихъ данныхъ опыта эти понятія могли бы быть отвлечены? Обобщеніемъ какихъ либо дѣйствительныхъ *предметовъ* ихъ нельзя признать, потому что таковыхъ предметовъ нѣтъ. Всѣ частныя пространства и частныя времена не суть тѣ предметы, отъ которыхъ могли бы быть отвлечены общія понятія пространства и времени,—они не *различные* объекты, отъ которыхъ можно бы отвлечь *общія* черты и соединить ихъ въ одно понятіе, но, напротивъ, они совершенно одинаковыя, тожественныя *части* одного цѣлаго—въ безконечность простирающагося пространства и одного цѣлаго безконечнаго времени.—Нельзя признать пространство и время и обобщеніемъ какихъ либо дѣйствительныхъ *свойствъ* или отношеній предметовъ. Обыкновенно свойства и отношенія предметовъ мыслятся нераздѣльно съ самыми предметами, но пространство и время мы можемъ представлять отдѣльно отъ предметовъ; мысленно мы можемъ уничтожить всѣ предметы и вмѣстѣ съ ними всѣ качества ихъ,

однако пространства и времени мы не можемъ уничтожить вмѣстѣ съ этимъ.

Изъ всего этого слѣдуетъ, что если пространство и время не суть ни произведенія непосредственнаго опыта, ни общія, отвлеченныя понятія разсудка, и если въ тоже время они представляются намъ съ неизбѣжною необходимостію, то, значитъ, они суть необходимыя *субъективныя* условія нашей представляющей дѣятельности,—иначе сказать, они суть *чистыя созерцанія*, чистыя a priori данныя формы воззрѣнія, которымъ въ дѣйствительности ничего не можетъ соотвѣтствовать.

Разборъ ученія Канта о пространствѣ и времени. — Основной пунктъ изложеннаго ученія Канта состоитъ въ томъ, что пространство и время, какъ всеобщія и необходимыя формы нашей представляющей дѣятельности, не могутъ происходить изъ опыта, и какъ не происходящія изъ опыта, но данныя a priori, они не могутъ имѣть никакого объективнаго значенія. Не трудно видѣть, что этотъ основной пунктъ Кантова ученія есть и самый слабый пунктъ его, въ которомъ заключается самая главная ошибка Канта. Совершенно вѣрно, что всеобщее и необходимое не дается намъ въ опытѣ, а можетъ быть дано только a priori; но изъ того, что всеобщее и необходимое дано намъ a priori, вовсе не слѣдуетъ (какъ у Канта), будто все, что въ нашемъ познаніи имѣетъ характеръ всеобщности и необходимости, имѣетъ только *чисто* субъективный характеръ и не имѣетъ никакого объективнаго значенія. Апріорность происхожденія тѣхъ или другихъ формъ нашего познанія *сама по себѣ* не указываетъ на то, что эти формы не имѣютъ никакого отношенія къ познаваемой дѣйствительности; напротивъ, *этотъ способъ* происхожденія ихъ нисколько не препятствуетъ имъ имѣть самое прямое отношеніе къ познаваемымъ предметамъ. Поэтому, если за формами пространства и времени, въ виду ихъ всеобщности и необходимости, мы должны признать апріорность происхожденія, то изъ этого никакъ не слѣдуетъ, что эти формы имѣютъ только чисто субъективное значеніе.

Что пространство и время имѣютъ только субъективное зна-

ченіе и не имѣютъ никакого отношенія къ вещамъ самимъ въ себѣ,—что они суть „чистыя созерцанія a priori“,—это Кантъ думалъ доказать тѣмъ, что мы можемъ отвлечься отъ всѣхъ предметовъ въ пространствѣ и времени, но не можемъ представить себѣ, что не существуетъ пространства и времени. Относительно этого доказательства нужно замѣтить, что оно опирается на такомъ фактѣ, который можно весьма основательно *отрицать*. Совсѣмъ сомнительно, чтобы можно было представить пространство и время въ отвлеченіи отъ всякаго содержанія. Въ самомъ дѣлѣ, возможно ли въ представленіи пространства отвлечься, напр , отъ своего собственнаго тѣла? Пространство немыслимо безъ его основныхъ различій: вверху, внизу, справа, слѣва; а сознаніе этихъ различій совсѣмъ невозможно безъ представленія собственнаго тѣла. Словомъ, абсолютно чистое пространство безъ чего либо наполняющаго его мы не можемъ представить.—Тоже нужно сказать и относительно времени. Мысля о времени, мы никакъ не можемъ отрѣшиться отъ своего собственнаго *я;* отвлечься совсѣмъ отъ явленій во времени значило бы не сознавать собственныхъ внутреннихъ состояній, но это, очевидно, невозможно, и, слѣдовательно, время какъ *чистое созерцаніе* есть также психологически невозможный фактъ.

Но если пространство и время нельзя представить въ отвлеченіи отъ всякаго содержанія, то почему нельзя бы признать, что эти необходимыя формы нашихъ представленій имѣютъ и дѣйствительное соотвѣтствіе съ представляемымъ содержаніемъ, т. е. имѣютъ объективное значеніе? Прежде всего въ пользу этого предположенія говоритъ уже самое существованіе этихъ формъ въ нашемъ умѣ; еслибы онѣ имѣли только чисто субъективное значеніе и не имѣли никакого отношенія къ познаваемымъ вещамъ, тогда онѣ были бы совсѣмъ непонятнымъ и загадочнымъ явленіемъ въ нашей познавательной дѣятельности: для какой цѣли онѣ тогда существовали бы? Но пространственныя и временныя представленія не просто только существуютъ въ нашемъ умѣ, но они сознаются нами какъ

необходимыя реалныя опредѣленія самыхъ вещей; они всегда даются нашему сознанію *не иначе*, какъ объективными, и эта принудительность и неизбѣжность для насъ сознавать ихъ не иначе, какъ объективными, невольно заставляютъ насъ признать, что основаніе для этихъ представленій заключается не въ насъ, а въ существованіи въ самыхъ вещахъ пространственныхъ и временныхъ отличій.

Что пространство и время дѣйствительно не суть только однѣ чисто субъективныя формы нашего разума, но имѣютъ и реальное значеніе, въ этомъ самымъ положительнымъ образомъ убѣждаетъ насъ далѣе: 1) то строгое согласіе, какое мы усматриваемъ между показаніями опыта относительно пространственныхъ и временныхъ свойствъ вещей и независимыми отъ опыта, чисто раціональными опредѣленіями пространственныхъ и временныхъ отношеній. Чисто раціональныя опредѣленія этихъ отношеній даетъ математика; но всѣ математическія построенія, не смотря на ихъ независимость отъ опыта, имѣютъ самое точное соотвѣтствіе съ нашими чувственными впечатлѣніями, указывающими намъ на пространственныя и временныя свойства вещей. Если, напр., мы сравнимъ идеально представляемый, данный чистымъ мышленіемъ трехугольникъ — съ реальнымъ трехугольникомъ, даннымъ намъ въ чувственномъ воспріятіи, то при всѣхъ опытахъ измѣренія найдемъ въ послѣднемъ полное подтвержденіе того закона, который данъ намъ и чистымъ мышленіемъ, т. е. что сумма угловъ равна двумъ прямымъ. Такое совпаденіе чисто раціональныхъ математическихъ выводовъ и построеній съ дѣйствительнымъ бытіемъ вещей имѣетъ для насъ существенно важное значеніе; оно даетъ намъ возможность не только достигать точнаго познанія явленій природы, но и предъугадывать ихъ, а такое приложеніе математическихъ выводовъ къ дѣйствительнымъ явленіямъ не показываетъ ли ясно, что формы пространства и времени присущи не только разуму, но и самымъ вещамъ, или—по крайней мѣрѣ—отражаютъ ихъ дѣйствительныя качества.

2) Что пространственныя и временныя представленія со-

отвѣтствуютъ дѣйствительной природѣ самихъ вещей, это доказывается также и тѣмъ *согласіемъ*, съ какимъ *различныя* наши чувства указываютъ намъ на пространственныя и временныя свойства вещей. Прежде всего нужно замѣтить, что не всѣ внѣшнія чувства доставляютъ намъ пространственныя воспріятія, а только нѣкоторыя, и именно: зрѣніе, осязаніе и такъ называемое мускульное чувство. Эта связь пространственныхъ воспріятій только съ нѣкоторыми чувствами уже сама по себѣ указываетъ на то, что представленія пространственныхъ свойствъ образуются въ насъ не въ силу только субъективныхъ требованій нашего разума, но основаніе ихъ заключается и въ самой природѣ вещей, потому что если бы пространственныя опредѣленія были только субъективными формами познанія, тогда мы должны бы прилагать ихъ къ воспріятіямъ каждаго внѣшняго чувства безразлично, но этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Какъ сказано, только зрѣніе, осязаніе и мускульное чувство указываютъ намъ на пространственныя свойства вещей. Эти чувства получаютъ впечатлѣнія отъ различныхъ свойствъ тѣлъ и посредствомъ различныхъ физіологическихъ процессовъ, и однако всѣ впечатлѣнія этихъ чувствъ, имѣющія отношеніе къ пространственнымъ свойствамъ вещей, оказываются совершенно согласными и взаимно другъ друга подтверждающими. Шаръ, который мы воспринимаемъ нашимъ зрѣніемъ, при осязаніи никогда не покажется намъ кубомъ или какой нибудь другой фигурой, но всегда останется шаромъ. Это явленіе оставалось бы совсѣмъ необъяснимымъ для насъ, если бы мы допустили, что вещи сами по себѣ непространственны, потому что въ такомъ случаѣ было бы не понятно, что они столь различными путями (т. е. дѣйствуя на совершенно различныя чувства) производятъ въ нашей душѣ столь согласные пространственные образы; и только при признаніи за пространствомъ реальнаго значенія всякое затрудненіе въ объясненіи этого явленія исчезаетъ.

Что сказано о пространствѣ, тоже имѣетъ значеніе и относительно времени, какъ необходимой формы внутреннихъ воспріятій. И отно-

сительно формы времени нужно сказать, что мы прилагаемъ ее не ко всему тому, что дается намъ во внутреннихъ воспріятіяхъ (напр. истины математическія, нравственные законы и т. п. мы можемъ мыслить, не связывая съ этимъ какихъ либо временныхъ процессовъ); но тѣ внутреннія воспріятія, съ которыми связывается форма времени, при всемъ различіи ихъ содержанія, совершенно согласно указываютъ намъ на временныя свойства, принадлежащія дѣйствительному бытію. И вообще нужно сказать, что понятія пространства и времени такъ тѣсно связаны въ нашемъ мышленіи и дѣйствительности, что невозможно ихъ разъединить, и утверждая что либо объ одномъ, нельзя отрицать это у другаго.

Наше разсмотрѣніе Кантовой теоріи пространства и времени необходимо ведетъ насъ къ заключенію, что на нихъ нельзя смотрѣть, какъ на субъективныя только формы нашего познанія, но нужно признать за ними и объективное значеніе.— Теперь спрашивается, какъ именно нужно понимать это ихъ значеніе? Иначе сказать. если пространство и время не есть только субъективное условіе познанія, но есть и реальная принадлежность самыхъ вещей, то въ чемъ состоитъ подлинная, истинная реальность этихъ формъ?

Дѣйствительное значеніе формъ пространства и времени. Прежде всего, согласно съ Кантомъ, мы должны признать, что пространство и время по происхожденію своему, несомнѣнно апріорны. Кантъ основательно утверждаетъ, что эти формы не могутъ происходить изъ опыта,—ни непосредственно, т. е. путемъ прямаго перенесенія въ нашу душу какихъ либо дѣйствительно и самостоятельно существующихъ внѣ насъ пространственныхъ и временныхъ образовъ,—ни посредственно, т. е. путемъ разсудочнаго отвлеченія эти формъ отъ предметовъ опыта. На неопытное происхожденіе пространства и времени указываетъ главнымъ образомъ то, что имъ существенно принадлежатъ признаки всеобщности и необходимости, которые изъ опыта мы никакимъ образомъ не можемъ вывести, потому что опытъ даетъ только частные факты и ни одинъ фактъ опыта *самъ по себѣ* не отличается большимъ характеромъ истинности и необходимости, чѣмъ всякій другой,—

иначе сказать, сами по себѣ факты опыта этихъ признаковъ не содержатъ. Далѣе, что касается самаго содержанія понятій пространства и времени, то въ него входятъ нѣкоторые такіе элементы, которые не могутъ быть сведены къ даннымъ непосредственнаго чувственнаго воспріятія. Въ понятіе пространства входятъ три измѣренія: длина, широта (или широта, высота) и глубина; въ понятіе времени — три момента: прошедшее, настоящее и будущее. Несомнѣнно, что глубины пространства мы не можемъ прямо видѣть; еще несомнѣннѣе, что будущее состояніе предмета не дается намъ какимъ либо чувственнымъ воспріятіемъ. И если однако пространству мы приписываемъ глубину, времени — будущее, то не ясно ли, что въ этомъ случаѣ мы дѣйствуемъ въ силу только законовъ, присущихъ самому нашему разуму.

Итакъ, несомнѣнно, что пространство и время имѣютъ апріорное происхожденіе. И если въ наше время со стороны нѣкоторыхъ школъ дѣлаются попытки доказать, что эти понятія образуются въ насъ чисто эмпирическимъ путемъ, то, въ виду приведенныхъ данныхъ, такія попытки нужно назвать неосновательными и несостоятельными.

Но, какъ указано было, апріорность происхожденія пространства и времени сама по себѣ нисколько не доказываетъ того, что эти формы имѣютъ только одно субъективное значеніе; напротивъ, какъ мы видѣли, есть нѣкоторыя твердыя основанія, которыя заставляютъ насъ признать за ними и объективное значеніе, т. е. считать ихъ реальною принадлежностію самыхъ вещей. Въ чемъ же состоитъ ихъ реальное значеніе? Что такое они сами по себѣ, какъ свойства объективнаго бытія?

Къ рѣшенію этого вопроса пролагаетъ намъ путь тотъ фактъ, что формы пространства и времени мы прилагаемъ не ко всякому познаваемому нами бытію,—и именно, бытіе обсолютное мы мыслимъ независимо отъ этихъ формъ, т. е. вѣчнымъ и безконечнымъ (неограничиваемымъ ни временемъ, ни пространствомъ). Значитъ—пространство и время суть только формы бытія условнаго, конечнаго. Существенными характе-

ристическими свойствами этого бытія являются: множественность, разнообразіе, измѣняемость, — безъ этихъ опредѣленій конечное бытіе немыслимо, — а общимъ признакомъ, входящимъ во всѣ эти опредѣленія, является *ограниченность*. Такъ, множественность указываетъ на существованіе одной вещи *внѣ* и *подлѣ* другой и, слѣд., на ограниченіе одной вещи предѣлами другой; разнообразіе—свойство, неразрывно связанное съ множественностію, указываетъ, что одна вещь есть не то, что другая,—что у одной не достаетъ того, что есть у другой, слѣд., это свойство указываетъ на недостатокъ, а это есть опять ограниченность; наконецъ, измѣняемость указываетъ на переходъ вещи изъ одного состоянія въ другое, на постепенное проявленіе въ вещи того, чего въ ней прежде не было, а это опять указываетъ на недостатокъ, слѣд, также и на ограниченность. Нельзя не видѣть, что общими причинами, условливающими эту ограниченность бытія вещей, въ концѣ концовъ являются двѣ основныя формы, присущія этому бытію. Одною изъ этихъ формъ нужно назвать то, что вещи существуютъ *внѣ* и *подлѣ* другъ друга,—что поэтому каждой вещи противостоитъ другая вещь, которая тѣмъ самымъ и ограничиваетъ ея бытіе и силу ея дѣйствованія; другою формою является то, что сила дѣйствованія каждой вещи проявляется не вся разомъ, но обнаруживается только въ отдѣльныхъ моментахъ, которые преемственно слѣдуютъ *одинъ послѣ другаго*. Такимъ образомъ существованіе одного подлѣ другаго и являемость одного послѣ другаго—вотъ двѣ основныя формы бытія конечнаго. Но существованіе одного подлѣ другаго, очевидно, есть не что иное, какъ *пространственность*, — или форма пространства,—являемость одного послѣ другаго, очевидно, есть не что иное, какъ *временность*, или форма времени. Такимъ образомъ ясно, что формы пространства и времени составляютъ необходимую и существенную принадлежность самаго реальнаго бытія. И такъ какъ именно эти формы дѣлаютъ вещи ограниченными, то поэтому мы можемъ назвать ихъ *формами ограниченнаго бытія*, или *формами ограниченія вещей*.

Итакъ, пространство и время, будучи по происхожденію своему апріорными и субъективными, имѣютъ несомнѣнно и реальное значеніе,—въ этихъ воззрѣніяхъ въ одно и тоже время соединены два элемента—и апріорный и апостеріорный, или субъективный и объективный. Нѣтъ сомнѣнія, что эти два элемента нельзя считать совершенно тожественными, потому что еслибы они были тожественными, то тогда они совпадали бы одинъ съ другимъ и, слѣд., тогда не могло бы существовать никакого различія между нашими представленіями и самыми представляемыми пространственными и временными объектами, оба названные элемента нужно считать только аналогичными, соотвѣтственными одинъ другому, но въ тоже время необходимо признать, что въ дѣйствительности, въ самой жизни вещей оба они существуютъ не отрѣшенно одинъ отъ другаго, но соединены слитно, нераздѣльно. Нельзя думать, что если пространство и время по происхожденію своему апріорны и субъективны, то они первоначально существуютъ въ нашемъ сознаніи совсѣмъ готовыми, какъ чистыя формы, и потомъ уже прилагаются нами къ самымъ вещамъ—и что, слѣ., пространство и время въ нашемъ умѣ существуютъ сами по себѣ, а вещи съ своими пространственными и временными опредѣленіями сами по себѣ. Какъ само наше сознаніе, хотя и служитъ основаніемъ всѣхъ отдѣльныхъ опредѣленныхъ своихъ состояній, въ чистомъ видѣ (т. е. отрѣшенно отъ всякаго содержанія) не существуетъ на самомъ дѣлѣ, но существуетъ слитно съ своими опредѣленными состояніями; такъ на самомъ дѣлѣ не существуютъ и чистыя формы пространства и времени, но онѣ существуютъ слитно съ самымъ содержаніемъ, почерпаемымъ нами изъ опыта; и мы впервые получаемъ представленія о пространствѣ и времени несомнѣнно только тогда, когда приходимъ въ соприкосновеніе съ опытомъ, или, иначе, когда начинаютъ совмѣстно дѣйствовать и субъективный и объективный факторы. Общею формой этой совмѣстной дѣятельности ихъ, производящей въ насъ пространственныя и временныя представленія, служитъ *движеніе*, какъ такая форма, которая

одинаково принадлежитъ и нашей мысли, и самимъ вещамъ. Только тогда мы доходимъ до пространственныхъ и временныхъ представленій,—когда движеніемъ нашей мысли, обнимая разнообразный матеріалъ опыта, мы полагаемъ вещи внѣ себя (какъ окружающій насъ міръ) и внѣ другъ друга и чрезъ это обособляемъ каждую вещь отъ всего окружающаго ее,—отъ всего того, что *не есть она*,—и когда при этомъ сама наша мысль должна проходить послѣдовательные моменты, которые она и связываетъ; только тогда мы начинаемъ представлять вещи въ пространствѣ и времени, когда, обнимая ихъ своею мыслію, мы находимъ, что присущая каждой вещи сила движенія (въ частности и движеніе нашего собственнаго тѣла) имѣетъ свои *предѣлы*, которые полагаются тѣмъ, что каждой вещи противостоитъ другая вещь,—и когда при этомъ въ самомъ движеніи вещей (какъ и въ самой мысли) мы находимъ различіе отдѣльныхъ моментовъ его; съ движеніемъ, которое нашло свои предѣлы, съ движеніемъ „остановившимся“ у насъ соединяется представленіе пространства,—съ движеніемъ „совершавшимся, (въ которомъ переживаются *послѣдовательные* моменты) соединяется представленіе времени. Такимъ именно образомъ, когда мы приходимъ въ соприкосновеніе съ опытомъ, мы связываемъ апріорныя наши формы пространства и времени съ воспринимаемыми нами здѣсь предметами и явленіями—и, разумѣется, дѣлаемъ это безсознательно

Но то, что мы безсознательно связали съ нашими впечатлѣніями, что мы сами внесли въ наши представленія, мы можемъ отвлечь отъ нихъ и представить это въ чистомъ видѣ. Такимъ образомъ мы имѣемъ возможность мыслить *чистое* пространство и время. Но это, очевидно, будутъ уже наши *понятія* и, какъ таковыя, чистое пространство и чистое время, безъ сомнѣнія, имѣютъ такое же значеніе, какъ и всѣ другія нами отвлеченныя понятія, и составляютъ уже позднѣйшее явленіе въ нашемъ духѣ. Это значитъ, что возможность мыслить чистое пространство и время вовсе не можетъ говорить о томъ, что пространство и время въ чистомъ видѣ (т.

е. въ отдѣльности отъ вещей) на самомъ дѣлѣ существуютъ и что поэтому они будто бы независимы отъ вещей (какъ утверждаетъ Кантъ). Но съ другой стороны изъ того, что чистое пространство и время составляютъ позднѣйшее явленіе въ человѣческой душѣ, вовсе не слѣдуетъ и то, что они суть *производныя* понятія (т. е. пріобрѣтенныя опытомъ, какъ утверждаютъ эмпиристы), потому что въ въ понятіяхъ пространства и времени мы отвлекаемъ только то, что *мы сами* внесли въ наши пространственныя и временныя представленія.

Итакъ, мы приходимъ опять къ тому же, — что признавая за пространствомъ и временемъ апріорное происхожденіе, мы въ тоже время должны приписать имъ и реальное значеніе, какъ формамъ ограниченнаго бытія.—Для окончательнаго утвержденія этого взгляда на пространство и время намъ остается разрѣшить только одно затрудненіе, которое по видимому соединяется съ этимъ взглядомъ и которое заключается въ томъ, что съ пространствомъ и временемъ мы необходимо соединяемъ признакъ *безконечности;* спрашивается, какимъ образомъ они могутъ быть формами реальнаго бытія, когда они безконечны?—Это затрудненіе находитъ свое разрѣшеніе въ томъ, что пространство и время имѣютъ не объективное только, но и субъективное значеніе, что мы должны ихъ признать формами не только бытія, но и познанія. Какъ формы бытія, пространство и время признака безконечности не могутъ имѣть, и имъ принадлежитъ этотъ признакъ, безъ сомнѣнія, только какъ понятіямъ нашего ума, т. е. этотъ признакъ составляетъ принадлежность *мыслимаго* нами пространства и времени. Будучи принадлежностію только мыслимаго пространства и времени, идея безконечности могла возникнуть не изъ чего другаго какъ изъ самой невозможности для нашей мысли ограничиться какими либо предѣлами времени или пространства, ибо мысль, какъ только сознаетъ какіе либо предѣлы, то сейчасъ же необходимо и переступаетъ ихъ и порывается за всякіе предѣлы; это и выражается въ идеѣ безконечности. Въ этомъ стремленіи нашемъ переступить всякіе предѣлы ко-

нечнаго бытія, очевидно, обнаруживается высшая природа нашего духа и глубочайшимъ основаніемъ этого стремленія нужно признать присущую нашему духу идею *абсолютнаго бытія*.

Б. Познаніе раціональное.

Въ дѣлѣ познанія человѣкъ не ограничивается только тѣмъ, что образуетъ отдѣльныя представленія о разнообразныхъ текучихъ явленіяхъ окружающаго его бытія,—въ безконечномъ разнообразіи представляющихся ему здѣсь предметовъ и явленій онъ ищетъ единства, въ вѣчномъ движеніи и видоизмѣненіи—постоянства, и такимъ образомъ среди общей подвижности объективнаго міра онъ устанавливаетъ свой неподвижный умственный міръ и возводитъ изъ разрозненныхъ матеріаловъ чувственнаго опыта величественное зданіе науки. Та форма познанія, посредствомъ которой онъ доходитъ до этого,—посредствомъ которой онъ стремится постигнуть общее, постоянное и существенное въ вещахъ и явленіяхъ и такимъ образомъ создать прочную систему знаній есть *понятіе*, а то познаніе, которое слагается и вырабатывается изъ понятій, называется *раціональнымъ* познаніемъ.

Относительно этого познанія разсмотрѣнію долженъ подлежать вопросъ: можно ли считать это познаніе достовѣрнымъ, и если можно, то въ какой степени? Но такъ какъ содержаніемъ раціональнаго познанія служатъ общія понятія, то очевидно, что такое или иное рѣшеніе вопроса о достовѣрности этого познанія прямо зависитъ отъ рѣшенія вопроса о значеніи этихъ понятій. — Итакъ, спрашивается, какое значеніе имѣютъ наши общія понятія?

Степень общности понятій бываетъ весьма различна. Но тогда какъ въ однихъ понятіяхъ мы соединяемъ и мыслимъ признаки общіе *многимъ* или нѣсколькимъ предметамъ, въ другихъ мы мыслимъ признаки общіе *всѣмъ* предметамъ безъ исключенія. Отсюда и понятія бываютъ *общія* и *всеобщія*,—эти послѣднія обыкновенно обозначаются именемъ *категорій*.

Поэтому, поставленный вопросъ о значеніи понятій мы разсмотримъ раздѣльно: опредѣлимъ сначала значеніе *общихъ* понятій, а потомъ—значеніе *категорическихъ* понятій.

I) **Значеніе общихъ понятій.** — Въ одно время, именно въ средніе вѣка — между схоластиками, вопросъ о значеніи общихъ понятій (universalia) былъ предметомъ самыхъ горячихъ и продолжительныхъ споровъ. Этотъ вопросъ раздѣлилъ тогда спорившихъ на три главныя лагеря, изъ которыхъ два стояли въ совершенно враждебномъ отношеніи одинъ къ другому, а третій занималъ какъ бы примирительное положеніе. Совершенно враждебныя направленія въ рѣшеніи вопроса о значеніи общихъ понятій составляли *номинализмъ* и *реализмъ*. Номиналисты (во главѣ которыхъ стоитъ Росцелинъ, XI в.) считали общія понятія не болѣе, какъ простыми „названіями“ (nomina), которыми мы обозначаемъ сходство отдѣльныхъ предметовъ, т. е. чисто субъективными произведеніями нашей мысли, простою обстракціей ума безъ всякой объективной реальности, а реальность признавали только за индивидуумами, (т. е. за единичными вещами). Реалисты, (главнымъ представителемъ которыхъ былъ Анзельмъ, архіепископомъ Кэнтерберійскій, 1033—1109), напротивъ, за общими понятіями признавали самостоятельную реальность—независимо отъ отдѣльныхъ предметовъ и прежде нихъ, и утверждали, что только въ общихъ понятіяхъ выражается самая сущность, сама вещь (res), а индивидуумы считали не болѣе, какъ только vocis flatus. Между крайностями номинализма и реализма среднее примирительное положеніе занимало ученіе, которому усвоено названіе *концептуализма* (представителемъ котораго былъ Абеляръ, 1079—1142). По ученію концептуализма „общее“ (выражаемое въ понятіяхъ) не есть какая либо отдѣльная „сущность“, существующая прежде вещей, (какъ учили реалисты), не есть и простое только „названіе“, прилагаемое ко многимъ сходнымъ вещамъ (какъ учили номиналисты), но „общее“ существуетъ объективно въ индивидуальномъ бытіи и вмѣстѣ съ нимъ, а внѣ его оно существуетъ въ нашемъ

духѣ, какъ *понятіе*, т. е. какъ отвлеченіе отъ дѣйствительныхъ предметовъ (Conceptus mentis).

Номинализмъ и реализмъ, бывшіе главными направленіями въ средневѣковой философіи, въ исторіи новой философіи смѣнились другими направленіями, и именно, къ тѣмъ выводамъ, къ какимъ въ средневѣковой философіи пришелъ номинализмъ, въ новой философіи пришелъ сенсуализмъ, а къ выводамъ реализма пришелъ раціонализмъ. (О сенсуализмѣ и раціонализмѣ рѣчь будетъ послѣ).

Въ виду указанныхъ различныхъ воззрѣній на значеніе общихъ понятій, весь вопросъ относительно этихъ послѣднихъ долженъ заключаться теперь въ томъ: нужно ли признать за ними реальное значеніе и, если нужно, то въ какомъ смыслѣ,— въ томъ ли, что „общее“, составляющее содержаніе нашихъ понятій есть нѣчто существующее само по себѣ (какъ общая сущность), или въ томъ, что это есть нѣчто существующее въ нашемъ духѣ (какъ общее представленіе),—или же „общее“ не имѣетъ реальности ни въ томъ, ни въ другомъ смыслѣ, такъ что въ объективномъ мірѣ существуютъ только индивидуальныя вещи, а въ нашемъ духѣ только отдѣльныя представленія, а „общее“ есть только простая совокупность отдѣльныхъ вещей и представленій, обозначаемыхъ *однимъ именемъ?*

По видимому, изъ всѣхъ предположеній, выраженныхъ въ этомъ вопросѣ, наиболѣе вѣроятнымъ является послѣднее, т. е. что общія понятія самостоятельнаго значенія не имѣютъ, а они суть не болѣе, какъ только простыя обозначенія для совокупностей отдѣльныхъ представленій и предметовъ, ибо все содержаніе нашихъ понятій берется изъ опыта, а опытъ даетъ только отдѣльные предметы и, слѣд., въ нашемъ умѣ самостоятельное реальное значеніе могутъ имѣть только *отдѣльныя представленія.*—Но не трудно видѣть, что такимъ предположеніемъ совершенно подрывается значеніе и достоинство всякаго научнаго знанія. Всякая наука своимъ идеаломъ и послѣднею цѣлью имѣетъ образованіе *понятій*, а стремясь къ этому, наука всегда стремилась *возвыситься* надъ отдѣльными представленіями. Не собраніе единичныхъ фактовъ, хотя бы и самыхъ

многочисленныхъ, не образованіе соотвѣтствующихъ имъ отдѣльныхъ представленій, хотя бы и самыхъ точныхъ, имѣетъ значеніе для науки, наука всегда стремится къ истинѣ болѣе общей и болѣе глубокой, чѣмъ та, какая открывается намъ въ отдѣльныхъ представленіяхъ, — за видимыми чувственными фактами она ищетъ ихъ невидимой сокровенной стороны, въ явленіяхъ и видоизмѣненіяхъ вещей она стремится познать ихъ смыслъ, ихъ сущность, и всего этого она стремится достигнуть *посредствомъ образованія понятій*. Въ виду этого думать, что понятія, по сравненію съ представленіями, никакого самостоятельнаго значенія не имѣютъ, что они суть не болѣе, какъ простыя обозначенія для той или другой совокупности отдѣльныхъ представленій,—значило бы допустить, что наука съ тѣхъ поръ, какъ она стала существовать, является какимъ то страннымъ и непонятнымъ самообольщеніемъ человѣческаго ума. Понятія, безъ сомнѣнія, образуются изъ представленій,— безъ этихъ послѣднихъ, какъ необходимыхъ матеріаловъ, доставляемыхъ дѣйствительностію, невозможно было бы никакое знаніе; но все же истинно-научное знаніе составляютъ не самыя представленія, а та *переработка ихъ*, какую даетъ имъ умъ, преобразуя ихъ въ понятія и въ этомъ случаѣ сообщая опытнымъ даннымъ то или другое *значеніе*, тотъ или другой смыслъ и, такъ сказать, освѣщая ихъ своимъ собственнымъ свѣтомъ. Создавая понятія, умъ человѣческій не подчиняется принудительно всѣмъ показаніямъ воспринимаемыхъ отдѣльныхъ эмпирическихъ фактовъ, но онъ, такъ сказать, идеально *овладѣваетъ* этими послѣдними. Въ отдѣльныхъ фактахъ, которые непосредственно отражаются въ нашихъ представленіяхъ, онъ устроняетъ все случайное, все измѣнчивое и второстепенное и оставляетъ признаки только наиболѣе постоянные, существенные и путемъ обобщенія ихъ сводитъ многія явленія, съ виду не имѣющія ничего сходнаго между собою, къ единству одного общаго понятія; слѣдовательно, образуя понятія, въ содержаніе ихъ умъ вноситъ не все, что входитъ въ содержаніе представленій, но между элементами ихъ дѣлаетъ

выборъ. Съ другой стороны въ понятіе умъ вноситъ нѣчто такое, чего въ представленіяхъ непосредственно не содержится.

Ни одно представленіе, къ какому бы эмпирическому факту оно ни относилось, само по себѣ не указываетъ намъ того *значенія*, какое имѣетъ одинъ фактъ въ ряду другихъ фактовъ, ни одно представленіе само по себѣ не содержитъ *оцѣнки* фактовъ, не опредѣляетъ ихъ связи и взаимнаго отношенія,— это дается только въ понятіи. И если, такимъ образомъ, въ понятія не входитъ все то, что входитъ въ представленія, и— съ другой стороны—въ понятія умъ вноситъ то, чего нѣтъ въ представленіяхъ, то ясно, что по сравненію съ представленіями, понятія имѣютъ самостоятельное значеніе,—что они не суть только простой аггрегатъ того что дано въ представленіяхъ. Поэтому, никакое понятіе не можетъ быть разложено на тѣ или другія представленія со всѣмъ безъ остатка. Уже въ самыхъ низшихъ понятіяхъ, которыя имѣютъ самую прямую связь съ представленіями, явно проглядываетъ такая сторона, которая не можетъ быть всецѣло сведена къ простымъ даннымъ, содержащимся въ представленіяхъ. Въ представленіяхъ намъ даются объекты всегда только такъ, какъ они намъ *кажутся*, въ понятіяхъ же мы мыслимъ объекты не такими, какими они намъ кажутся, т. е. какими они непосредственно встрѣчаются въ нашихъ представленіяхъ, но *каковы они суть на самомъ дѣлѣ* или какими должны быть. Это существенное отличіе понятій отъ представленій указываетъ, что въ образованіи понятій дѣйствуетъ особое, независимое отъ эмпирическихъ данныхъ, самостоятельное логическое начало. Что такое начало есть и что оно въ дѣлѣ познанія имѣетъ существенно важное значеніе, это особенно ясно видно изъ того, что образуя понятія, въ нѣкоторыхъ случаяхъ мы даже измѣняемъ самое содержаніе нашихъ представленій, вносимъ въ нихъ нѣкоторыя исправленія. Не представленіе ли намъ показываетъ, напр., что солнце движется, а земля стоитъ неподвижно, и не путемъ ли понятія человѣкъ пришелъ къ той истинѣ, что въ дѣйствительности движется все-таки не солнце, а земля. И чѣмъ дальше

мы будемъ восходить по лѣстницѣ нашихъ понятій, тѣмъ больше будетъ обнаруживаться значеніе въ нихъ независимаго отъ опыта, особаго логическаго начала и тѣмъ больше будетъ уменьшаться связь ихъ съ представленіями, такъ что для нѣкоторыхъ общихъ и отвлеченныхъ понятій мы даже затрудняемся подыскать какія либо соотвѣтствующія имъ конкретныя представленія. Возьмемъ въ примѣръ любыя высшія математическія обобщенія; имъ по преимуществу свойственъ этотъ идеальный характеръ, выражающійся въ недоступности ихъ объектовъ для *представленія* и въ необходимости мыслить ихъ *только* какъ *понятія*.

Самостоятельность понятій видна и изъ того, что они составляютъ не только существенное содержаніе человѣческаго знанія въ каждое данное время, но и ту силу, которая движетъ самымъ развитіемъ знанія. Понятія представляютъ не только объединеніе всего того, до чего въ извѣстное время человѣческій умъ дошелъ въ своемъ стремленіи къ истинѣ, — въ нихъ не только воплощается все познанное до настоящаго времени, но въ нихъ намѣчаются цѣли и для дальнѣйшаго развитія знанія. Образуя понятія, человѣческій умъ часто ставитъ въ нихъ только *вопросы*, съ которыми онъ обращается къ міру дѣйствительности, ища здѣсь получить на нихъ отвѣтъ; ставя эти вопросы, умъ человѣческій идетъ дальше и впереди фактовъ опыта, разыскиваетъ ихъ, руководитъ самымъ опытомъ, и, настойчиво вопрошая природу, заставляетъ ее наконецъ выдать искомую тайну, и такимъ образомъ нерѣдко случается, что понятія, которыя раньше были только вопросами, имѣли проблемматическій характеръ, съ теченіемъ времени находятъ себѣ точное подтвержденіе въ фактахъ дѣйствительности и пріобрѣтаютъ значеніе точныхъ и несомнѣнныхъ истинъ.

Если, такимъ образомъ, въ своихъ понятіяхъ умъ человѣческій простирается далѣе, чѣмъ насколько простираются воспріятія и образующіяся изъ нихъ представленія, то не ясно ли, что на понятія совсѣмъ нельзя смотрѣть только,

какъ на простыя названія для совокупности отдѣльныхъ представленій, только какъ на имена, общія многимъ вещамъ. Если наши понятія, повидимому, и необходимо бываютъ связаны съ опредѣленными словесными обозначеніями, то это совсѣмъ не значитъ, что понятія и суть именно самыя слова (nomina), съ которыми они соединяются въ нашемъ мышленіи, что слова и понятія — одно и тоже. Слова несомнѣнно служатъ только чувственными знаками для понятій и сами по себѣ, безъ отношенія къ тому, *что* они обозначаютъ и *что* вызываютъ въ нашемъ умѣ, никакого значенія не имѣютъ. Какъ простые только знаки, слова могутъ имѣть совершенно различный смыслъ, смотря по тому, *что́* мы съ ними соединяемъ и подъ ними мыслимъ; этотъ условный характеръ словъ всего лучше виденъ изъ того, что для обозначенія однихъ и тѣхъ же понятій существуютъ самыя различныя слова и, наоборотъ, одни и тѣже слова иногда употребляются для обозначенія различныхъ понятій. Какъ чувственные знаки понятій, слова имѣютъ безъ сомнѣнія, очень важное значеніе въ дѣлѣ мышленія и вообще въ развитіи знанія: облеченная въ слово мысль пріобрѣтаетъ бо́льшую опредѣлительность и ясность и лучше закрѣпляется въ умѣ; съ другой стороны, только посредствомъ слова она полно и понятно можетъ быть передана и другимъ. Но это значеніе словеснаго языка въ нашемъ мышленіи не нужно однако преувеличивать,—нельзя думать, что безъ словъ не возможно было бы никакое мышленіе, что все искусство мышленія сводится къ искусству хорошо говорить (Кондильякъ). Механизмъ языка *не выполняетъ* самый процессъ мышленія, но только сопровождаетъ и облегчаетъ его; не потому мы мыслимъ, что существуютъ слова, а потому и существуютъ слова, что у людей возникли и возникаютъ мысли—слова всегда слѣдуютъ за мыслями — по мѣрѣ того, какъ эти послѣднія образуются. Что это такъ, ясно видно изъ того, что иногда мысли назрѣваютъ далеко раньше того, чѣмъ подыскиваются для нихъ подходящія слова, что мы иногда очень затрудняемся облечь зародившуюся у насъ мысль

въ какое либо подходящее ясное и точное выраженіе.—Итакъ, слова не одно и тоже, что понятія; понятія не тоже, что представленія; за понятіями необходимо признать самостоятельное значеніе, т. е. нужно считать ихъ самостоятельными продуктами ума, дѣйствующаго въ образованіи ихъ по своимъ особымъ законамъ.

Теперь спрашивается: если понятія сравнительно съ представленіями имѣютъ свою самостоятельность, то имѣютъ ли они объективное значеніе,—выражаютъ ли они что либо реально сущее въ самыхъ вещахъ, или они суть не болѣе, какъ чисто субъективныя произведенія нашего ума, которымъ въ реальномъ бытіи ничего соотвѣтствующаго нѣтъ?—Съ перваго взгляда представляется, что за нашими понятіями, насколько они содержаніемъ своимъ имѣютъ „общее“, нельзя признать объективнаго значенія, потому что въ объективномъ мірѣ никакихъ „общихъ“ фактовъ, *прямо* соотвѣтствующихъ содержанію нашихъ общихъ понятій, нѣтъ, а существуютъ только частные факты и индивидуальности, а поэтому и все раціональное человѣческое знаніе, которое не можетъ обойтись безъ обобщеній, безъ родовыхъ и видовыхъ понятій, повидимому, имѣетъ цѣнность только субъективую и есть чистый продуктъ человѣческаго ума, лишенный всякаго объективнаго значенія. Но если бы на самомъ дѣлѣ было такъ, то тогда мы не могли бы найти никакого понятнаго объясненія для того основного факта человѣческаго познанія, что цѣлію познанія обыкновенно полагается истина, самымъ истиннымъ и достовѣрнымъ знаніемъ считается то, которое пріобрѣтается мышленіемъ посредствомъ понятій, сама же истина, какъ цѣль знанія, обыкновенно понимается какъ *соотвѣтствіе понятій ума съ самою дѣйствительностію*. Умъ человѣческій доходилъ и доходитъ до самыхъ разнообразныхъ понятій, однако не всѣмъ понятіямъ, какія только образуетъ умъ, усвояется одинаковая цѣнность; цѣнность признается только за тѣми понятіями, которыя принимаются за подлинное выраженіе того, что присуще самому дѣйствительному бытію и только тогда, когда понятія

ума признаются соотвѣтствующими дѣйствительности, они пріобрѣтаютъ значеніе *истинныхъ* понятій и въ этомъ случаѣ становятся объективно принудительными, пріобрѣтаютъ характеръ общности и необходимости и поступаютъ въ сокровищницу истинъ всемірныхъ. Если бы наши понятія были только чистымъ продуктомъ ума и лишены были объективнаго значенія, тогда не могло бы существовать различія понятій *истинныхъ* отъ неистинныхъ—въ указанномъ смыслѣ, тогда никакія понятія не могли бы имѣть свойства объективной принудительности. Это свойство можетъ быть сообщено нашимъ понятіямъ не чѣмъ инымъ, какъ только дѣйствительнымъ соотвѣтствіемъ ихъ съ познаваемыми объектами. Безъ сомнѣнія, это соотвѣтствіе понятій съ дѣйствительностію нельзя понимать въ томъ наивномъ смыслѣ, что въ дѣйствительности существуютъ такіе самостоятельные предметы, которымъ прямо и цѣликомъ соотвѣтствуютъ наши общія понятія (въ дѣйствительности нѣтъ, напр., человѣка *вообще*, растенія *вообще* и т. д.). Но что въ образованіи понятій умъ дѣйствуетъ все-таки не самопроизвольно, а подчиняется нѣкоторой принудительной силѣ объективнаго порядка вещей,—что „общее“, которое мыслится въ понятіяхъ, хотя и не существуетъ въ видѣ самостоятельныхъ реальныхъ предметовъ, но все же не есть простая фикція, а дѣйствительно присуще реальному бытію,—это нужно считать несомнѣннымъ. Несомнѣнность этого подтверждается, во первыхъ, тѣмъ, что, образовъ вши какія либо понятія на основаніи *только нѣкоторыхъ* познанныхъ фактовъ и явленій, мы обыкновенно вынуждаемся прилагать эти понятія ко *всѣмъ* вообще соотносящимся фактамъ и явленіямъ, и это дѣлаетъ возможною такъ называемую антиципацію въ познаніи или своего рода предвидѣніе, которое проявляется въ томъ, что очень нерѣдко тѣ знанія, которыя установились относительно однихъ предметовъ и процессовъ, совершенно безошибочно, *помимо всякаго опыта*, переносятся и на другіе сходные съ ними предметы и процессы. Фактъ этотъ можетъ найти свое объясненіе только въ томъ, что между понятіями

нашего ума и объективнымъ бытіемъ есть соотвѣтствіе, — что „общее“, которое мыслится въ нашихъ понятіяхъ, не есть только субъективный продуктъ ума, но оно присуще и самому реальному бытію.—Во вторыхъ, это подтверждается и тѣмъ, что знаніе, основанное на понятіяхъ, не только даетъ удовлетворящее насъ объясненіе предметамъ и явленіямъ бытія, но находитъ примѣненіе и въ нашей практической жизни. Въ своей практической дѣятельности человѣкъ стремится самъ оказать свое воздѣйствіе на внѣшнія вещи,—какъ бы подчинить ихъ своей власти, и въ этомъ случаѣ онъ руководится тѣми именно понятіями, какія наперед образуетъ о вещахъ. Руководясь своими понятіями, человѣкъ очень часто самымъ точнымъ образомъ предопредѣляетъ результаты своей дѣятельности, достигая въ ней именно того, что соотвѣтствовало его цѣлямъ. Эта возможность для человѣка покорять могуществу своего ума естественный порядокъ вещей опять ясно показываетъ, что между понятіями ума и объективнымъ бытіемъ вещей есть соотвѣтствіе, что для нашихъ понятій въ реальномъ бытіи есть свои объекты и если содержаніемъ нашихъ понятій бываетъ „общее“, то нужно признать, что это „общее“ присуще и реальному бытію.—Только не надо представлять это общее существующимъ въ объективномъ мірѣ самостоятельно и прежде отдѣльныхъ вещей (какъ полагали т. н. реалисты), потому что несомнѣнно, что общее усвояется нашимъ умомъ не раньше познанія отдѣльныхъ вещей, и самая измѣняемость и усовершаемость нашихъ понятій въ связи все съ большимъ и большимъ изученіемъ отдѣльныхъ вещей показываетъ, что общее, хотя столько же реально, сколько и частное, но существуетъ не отдѣльно отъ частнаго, а въ существенной связи съ нимъ.

II. Значеніе категорическихъ понятій.—Категорическими понятіями или категоріями называются самыя высшія и самыя общія наши понятія, дальше которыхъ разсудочная дѣятельность идти не можетъ; въ силу своей общности эти понятія въ нашихъ сужденіяхъ имѣютъ значеніе всеобщихъ сказуемыхъ,

т. е. прилагаются въ нихъ въ качествѣ высшихъ опредѣленій ко *всему*, что существуетъ и что нами мыслится,—иначе сказать, категоріи суть такія понятія, *подъ* которыя мы необходимо подводимъ все мыслимое и познаваемое нами.

Названіе *категорія* происходитъ отъ греч. κατηγορέω, что значитъ обвиняю, произношу что либо о другомъ,—κατηγορία значитъ сказуемое. Это названіе было употреблено сначала Аристотелемъ для обозначенія тѣхъ общихъ понятій разсудка, по которымъ ему свойственно разсматривать всѣ вещи. Аристотель насчитывалъ десять категорій: субстанція, количество, качество, отношеніе, пространство, время, положеніе, владѣніе, дѣйствіе, страданіе. Позднѣйшіе философы по большей части значительно сокращали эту таблицу.

Какъ такія понятія, которыя служатъ всеобщими предикатами, прилагаемыми ко всему существующему и нами мыслимому, категоріи, безъ сомнѣнія, составляютъ самый важный элементъ въ содержаніи раціональнаго знанія; онѣ не только всегда сопровождаютъ наше мышленіе, къ какому бы содержанію оно ни относилось, но во всѣхъ процессахъ его имѣютъ господствующее значеніе, потому что въ разсудочной дѣятельности все подчиняютъ себѣ и на все налагаютъ свою печать. Поэтому для рѣшенія вопроса о природѣ и характерѣ всего нашего раціональнаго познанія, очевидно, существенно важнымъ и необходимымъ является—точное опредѣленіе значенія категорій. Въ свою очередь вопросъ о значеніи категорій неразрывно связывается съ вопросомъ объ ихъ происхожденіи, а поэтому мы и разсмотримъ оба эти вопроса въ связи одинъ съ другимъ.

Въ исторіи философскаго мышленія мы встрѣчаемся съ двумя главными и въ тоже время совершенно противоположными воззрѣніями на происхожденіе категорій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и на ихъ значеніе; по одному воззрѣнію—категоріи производятся исключительно изъ опыта, по другому—онѣ имѣютъ свой источникъ въ разсудкѣ, т. е. прирождены ему и потому предшествуютъ всякому опыту; одно воззрѣніе принадлежитъ *сенсуализму*, а другое—*раціонализму*.

1) **Сенсуалистическое воззрѣніе на происхожденіе и значеніе категорій и критика этого воззрѣнія.** — Сенсуализмъ (происх. отъ sensus—чувство, ощущеніе) вообще есть такое философское направленіе, которое утверждаетъ, что *все* содержаніе нашего знанія имѣетъ свой источникъ въ ощущеніи, слѣд. и самыя высшія наши понятія—категоріи происходятъ изъ того же источника. Сенсуализмъ есть одно изъ самыхъ древнихъ философскихъ направленій, но наиболѣе послѣдовательное и въ тоже время крайнее свое развитіе оно получило въ новой философіи—въ ученіи *Кондильяка* (1715—1780). По ученію Кондильяка, душа наша есть чисто пассивная способность, которая проявляется только въ томъ, что получаетъ ощущенія, приходящія къ ней извнѣ; эти ощущенія сами собою превращаясь въ различныя способности, сами себя приводятъ въ тотъ или другой порядокъ и различнымъ образомъ видоизмѣняясь образуютъ все содержаніе и всѣ формы не только познанія, но и всей нашей внутренней жизни. Всѣ самыя высшія формы познанія, всѣ наши высшія понятія и идеи, по ученію Кондильяка, суть не болѣе, какъ только видоизмѣненныя ощущенія. Если же все наше познаніе образуется единственно изъ ощущеній, то отсюда слѣдуетъ, что мы можемъ съ достовѣрностію знать только то, что дано намъ въ ощущеніи, т. е. исключительно только чувственныя качества предметовъ. Что же касается нашихъ общихъ понятій, то они, будучи простыми только комбинаціями отдѣльныхъ ощущеній, только особыми способами соединенія ихъ, не имѣютъ ничего соотвѣтствующаго себѣ въ объективномъ мірѣ и потому ничего реальнаго не выражаютъ, слѣд., они суть простыя фикціи. И чѣмъ выше какое либо наше понятіе, т. е. чѣмъ больше оно дѣлается независимымъ отъ простыхъ ощущеній, тѣмъ менѣе оно имѣетъ объективной достовѣрности, такъ что самыя высшія понятія (категоріи), какъ, напр., понятія *субстанціи*, *причины* представляютъ собою наименѣе достовѣрныя формы знанія, потому что наиболѣе удаляются отъ своего первоисточника (простыхъ ощущеній); ни сущности вещей, ни внутренней необходимой

связи между ними, т. е. того, о чемъ намъ говорятъ эти понятія, на самомъ дѣлѣ мы знать не можемъ, потому что ни сущность, ни связь вещей не даны намъ въ ощущеніи.—Прибавимъ, что вся эта теорія сенсуализма, выводящая всю познавательную дѣятельность изъ однихъ ощущеній, главной опорой имѣетъ то, что въ развитіи дѣятельности мышленія ощущеніе является необходимымъ предшествующимъ актомъ, что безъ него невозможно было бы никакое познаніе.

Но это основаніе, на которомъ опирается ученіе сенсуализма, прежде всего и показываетъ неосновательность этого ученія. Нельзя отрицать, что безъ ощущенія невозможно было бы познаніе, потому что безъ него не было бы матеріала для познавательной дѣятельности; но это далеко не значитъ, что ощущеніе и образуетъ все наше знаніе. То, что ощущеніе есть *первое* проявленіе въ развитіи познавательной дѣятельности, показываетъ только, что оно есть необходимое условіе для этого развитія, но вовсе не показываетъ того, что оно есть самая причина, производящее наше познаніе,—что ощущеніе есть единственный дѣятель въ развитіи послѣдняго. Что ощущеніе не можетъ быть такимъ дѣятелемъ, видно уже изъ того, что и въ процессѣ самаго ощущенія несомнѣнно проявляется самодѣятельность души (потому что ощущеніе не есть простая пассивно воспринимаемая копія внѣшняго раздраженія, но это послѣднее въ ощущеніи перерабатывается и такъ сказать переводится душею на особенный ея языкъ—по особымъ ея законамъ, превращаясь при этомъ изъ внѣшняго количественнаго явленія въ совершенно особое чисто качественное психическое состояніе). И если ощущеніе само не можетъ образоваться безъ участія самодѣятельности души, то совсѣмъ невозможно допустить, чтобы высшія формы познанія, наши высшія понятія—могли быть произведены единственно дѣятельностію ощущенія.

Едва ли нужно доказывать, что ощущенія сами по себѣ доставляютъ намъ лишь отдѣльныя качества вещей, отдѣльные факты, словомъ, одинъ сырой матеріалъ опыта; между тѣмъ

въ безсвязныхъ и какъ бы случайныхъ явленіяхъ опыта мы усматриваемъ *единство*, *постоянство*, *связь*, постигаемъ ихъ *причины*, ихъ *сущность* и т. д.,—словомъ въ своемъ познаніи мы возвышаемся до такихъ опредѣленій познаваемыхъ явленій опыта, которыя оказываются совсѣмъ не соотвѣтствующими непосредственнымъ показаніямъ нашихъ ощущеній; такими именно опредѣленіями являются всѣ наши категорическія понятія. Слишкомъ очевидно, что если эти понятія суть такія формы мысли, въ содержаніе которыхъ входитъ то, чего не дано въ ощущеніяхъ, то они никакимъ образомъ не могутъ быть простыми продуктами ощущеній или вообще—продуктами чувственнаго опыта. Какія бы самыя своеобразныя и самыя сложныя комбинаціи данныхъ опыта мы ни предположили, изъ одного только опыта мы никогда не будемъ въ состояніи вывести и изъяснить категорическія понятія. Все, что дается намъ въ отдѣльныхъ воспріятіяхъ чувственнаго опыта, является случайнымъ, раздѣльнымъ, измѣняющимся и т. д.; очевидно что въ какія бы комбинаціи ни входили всѣ получаемыя нами изъ опыта представленія о *случайномъ*, сами по себѣ эти представленія никогда не могли бы образовать понятія о *необходимомъ*; равнымъ образомъ какъ бы своеобразно ни комбинировались всѣ наши представленія объ измѣняющемся, сами по себѣ они никогда не могли бы дать понятія о неизмѣнномъ бытіи—о *сущности* и т. д. Между тѣмъ эти категоріи—*необходимости*, *сущности*—и всѣ другія наши категорическія понятія—не просто только входятъ въ содержаніе нашего познанія, но прилагаются въ немъ всегда, неизбѣжно, необходимо,—иначе сказать, категорическія понятія имѣютъ тотъ характеръ всеобщности и необходимости, вслѣдствіе котораго безъ нихъ и внѣ ихъ мы ничего не можемъ мыслить,—они господствуютъ надъ всякимъ мышленіемъ и объемлютъ все познаваемое нами. Этотъ исключительный характеръ безусловной всеобщности и необходимости, свойственный категоріямъ самымъ рѣшительнымъ образомъ указываетъ на ихъ не опытное происхожденіе. Все, что мы почерпаемъ изъ опыта, суть только отдѣльные

факты и хотя на основаніи опыта мы можемъ доходить до общаго, но это общее, извлекаемое изъ частныхъ фактовъ, никогда не простирается далѣе того частнаго, изъ котораго оно извлекается,—держась одного опыта, мы поэтому никогда не можемъ дойти до безусловно общаго; самый долгій опытъ даетъ намъ знать лишь объ ограниченномъ числѣ случаевъ, но никогда не говоритъ о томъ, что бываетъ *во всѣхъ* случаяхъ и, слѣд., къ понятіямъ всеобщаго и необходимаго опытъ никогда не можетъ привесть. Дѣйствительно, мы и видимъ, что всѣ опытныя понятія, насколько бы они ни казались несомнѣнными и достовѣрными, имѣютъ всегда только условную, относительную достовѣрность, потому что, какъ замѣтилъ еще Кантъ, по отношенію ко всякому опытному понятію всегда мыслится возможность исключеній. Если же, напротивъ, категорическія понятія имѣютъ безусловность всегда и вездѣ, если мы прилагаемъ ихъ въ нашемъ познаніи съ необходимостію и распространяемъ ихъ навсе, что даже мы никогда не наблюдали, то это ясно указываетъ на ихъ неопытное происхожденіе. Вслѣдствіе этой независимости категорій отъ опыта, очевидно, и происходитъ то, что въ нашемъ познаніи категоріи имѣютъ господствующее значеніе,—что въ немъ опредѣляющее начало идетъ не *снизу*, а *сверху*, что центръ тяжести въ немъ, такъ сказать. составляютъ не данныя опыта, а высшія логическія опредѣленія, къ которымъ въ концѣ концевъ и тяготѣютъ всѣ отдѣльныя наши понятія.

Неопытное происхожденіе категорій обнаруживается для насъ еще яснѣе, если мы остановимся на болѣе подробномъ разсмотрѣніи важнѣйшихъ изъ нихъ, къ которомъ нужно отнести двѣ категоріи: *субстанціи* и *причины*.

а) Подъ субстанціей понимается то, что служитъ основаніемъ и субстратомъ для многихъ соединенныхъ свойствъ и качествъ, объединяемыхъ въ одинъ цѣлый предметъ, или та внутренняя неизмѣняющаяся основа предмета, изъ которой вытекаютъ всѣ его признаки и отношенія. Понятіе субстанціи несомнѣнно есть самое основное изъ всѣхъ понятій, входя-

щихъ въ содержаніе нашего знанія,—безъ этого понятія знаніе было бы и невозможно; ибо для знанія нужно прежде всего, чтобы существовало что либо устойчивое, постоянное, на что оно могло бы простираться, а такая постоянная, устойчивая величина для него и дается въ понятіи субстанціи. Непосредственно воспринимаемая нами (въ нашихъ ощущеніяхъ) дѣйствительность представляетъ намъ только одно измѣнчивое, частичное, текучее бытіе,—одно никогда непрерывающееся преемство отдѣльныхъ явленій; если-бы кромѣ этого ничто другое для насъ не было доступно, тогда мы принуждены были бы вѣчно оставаться при одномъ только процессѣ познаванія, т. е. при постоянномъ переходѣ отъ одного представленія къ другому, безъ всякой надежды когда-либо что либо постигнуть, т. е. образовать какое-либо твердое знаніе; и если такимъ знаніемъ мы обладаемъ, то это значитъ, что среди текучести и подвижности воспринимаемаго бытія мы имѣемъ возможность уловить нѣчто постоянное и неизмѣняющееся. Это *нѣчто*, остающееся для насъ неизмѣннымъ при измѣняющихся въ объективномъ бытіи отдѣльныхъ состояніяхъ и отношеніяхъ, эту основу отдѣльныхъ, наблюдаемыхъ свойствъ и явленій—мы и называемъ субстанціей (substantia, υποκειμενον), а самыя свойства и измѣняющіяся состоянія, которыя ей приписываемъ, называемъ акциденціями (accidens, συμβεβηκος). Не предрѣшая пока вопроса о томъ, имѣетъ ли понятіе субстанціи объективное значеніе, мы должны сказать, что для самаго нашего духа это понятіе имѣетъ самую несомнѣнную реальность, потому что мы никакъ не можемъ отказаться отъ него.—Спрашивается теперь, откуда это понятіе происходитъ? Несомнѣнно, что такого объекта, который бы прямо соотвѣтствовалъ этому понятію, непосредственно—опытно мы не познаемъ, потому что въ опытѣ даются намъ только отдѣльныя качества и отношенія; слѣд. остается допустить одно — признать за этимъ понятіемъ неопытное, апріорное происхожденіе.

Сенсуалистическая теорія, признавая совершено вѣрно, что

никакой субстанціи намъ въ опытѣ не дано, въ тоже время естественно не можетъ допустить, чтобы *понятіе* субстанціи происходило изъ какого нибудь другаго источника, кромѣ опыта, а поэтому она утверждаетъ, что и это понятіе происходитъ изъ опыта, но только за этимъ понятіемъ признаетъ совсѣмъ иной смыслъ, чѣмъ какой обыкновенно соединяется съ нимъ, а именно: такъ какъ въ опытѣ намъ не дано никакой субстанціи, то подъ этимъ именемъ сенсуалистическая теорія разумѣетъ не болѣе, какъ простое собраніе многихъ качествъ, данныхъ въ нашемъ опытѣ совмѣстно, или—что то же—*нѣкоторое постоянство въ совмѣстности нашихъ ощущеній*. По сенсуалистическому воззрѣнію, особенно ясно выраженному въ ученіи нѣкоторыхъ мыслителей самаго позднѣйшаго времени (напр. Д. С. Милля), единственно подлинное и достовѣрное бытіе, какое намъ доступно и извѣстно, это наши *ощущенія*. Всякая другая реальность, до представленія которой мы доходимъ, всякая предполагаемая нами субстанція внѣ насъ и въ насъ, есть не болѣе, какъ только простая ассоціація нашихъ ощущеній, слѣд., есть чистая фикція. Будучи сами по себѣ мимолетны, ощущенія безпрерывнымъ повтореніемъ своимъ по закону ассоціаціи образуютъ въ насъ идею *чего-то*, что отличается отъ нашихъ скоротечныхъ впечатлѣній *прочностію*, что остается всегда неизмѣннымъ — въ то время,—какъ наши впечатлѣнія мѣняются, — это и есть предполагаемая субстанція или предполагаемый субстратъ нашихъ ощущеній; но ясно, что въ дѣйствительности никакой субстанціи внѣ ощущеній нѣтъ. Предполагаемая, напр., нами, какъ существующая внѣ насъ — матеріальная субстанція есть не болѣе, какъ совокупность внѣшнихъ впечатлѣній, ассоціированныхъ въ одну сложную идею; и субстанція нашего духа также есть не болѣе, какъ сумма ощущеній, испытываемыхъ и воспоминаемыхъ нами, — наше *я*, хотя и отличаетъ себя отъ ощущеній, но существуетъ только въ нихъ и, развивается вмѣстѣ съ ними.

Однако сенсуалистическая теорія не можетъ не признать

что ощущенія, которыя она считаетъ единственною основою всего нашего знанія, соединяются не случайно, но въ нѣкоторомъ опредѣленномъ порядкѣ, слѣд., они связываются нѣкоторымъ закономъ, который какъ бы заставляетъ ощущенія наступать въ такой, а не иной совмѣстности. Что же это за законъ, который заставляетъ ощущенія и явленія наступать совмѣстно? Безъ сомнѣнія, это и есть требуемая общечеловѣческимъ смысломъ независимая отъ ощущеній субстанція. Почему, въ въ самомъ дѣлѣ, одни ощущенія всегда и необходимо связываютъ другъ съ другомъ, а другія нѣтъ? Потому, безъ сомнѣнія, что къ этому принуждаютъ ихъ самыя реальныя вещи, существующія внѣ ощущеній и независимо отъ нихъ. Не потому мы имѣемъ понятіе субстанціи, что наши ощущенія имѣютъ свойство вступать въ опредѣленныя постоянныя ассоціаціи по закону совмѣстности, но потому и образуются такія ассоціаціи ощущеній, что внѣ ощущеній и независимо отъ нихъ существуютъ субстанціи, отраженіемъ которыхъ и являются наши ощущенія. Самая главная ошибка сенсуализма несомнѣнно заключается въ томъ, что онъ въ объясненіи происхожденія понятія субстанціи совсѣмъ произвольно перемѣшиваетъ предыдущее съ послѣдующимъ, причину съ дѣйствіемъ,—признаетъ субстанцію произведеніемъ ощущеній, тогда какъ на самомъ дѣлѣ и происхожденіе самыхъ ощущеній, и извѣстныя опредѣленныя ассоціаціи ихъ—иначе и не могутъ быть объяснены, какъ только при предположеніи, что существуютъ независимыя отъ нашихъ ощущеній реальныя субстанціи. Вѣдь субстанція есть нѣчто такое, что предполагается существующимъ, не смотря на то, извѣстно ли оно намъ, или нѣтъ, что сохраняетъ свои свойства не смотря на то, воспринимаются ли они въ данный моментъ, даже восприняты ли когда нибудь нашимъ ощущеніемъ,—что будетъ существовать, еслибы мы даже уничтожились (такъ выходитъ по признанію даже самого Д. С. Милля). Какъ же послѣ этого можно считать субстанціи произведеніемъ нашихъ ощущеній, если онѣ могутъ существовать, когда мы даже и не воспри-

нимаемъ ихъ въ нашемъ ощущеніи?—Итакъ попытку сенсуализма вывести категорію субстанціи изъ связи ощущеній нужно признать совсѣмъ неудачною.

б) Другою важнѣйшею категоріею разсудка нужно назвать категорію *причины* Первый вопросъ знанія заключается въ томъ: *что есть*, что существуетъ,—этотъ вопросъ составляетъ требованіе категоріи субстанціи; второй основной вопросъ знанія заключается въ томъ: *почему* что либо существуетъ,—этотъ вопросъ составляетъ требованіе категоріи причины.—Подъ причиной обыкновенно понимается такой фактъ (или предметъ), который неизмѣнно предшествуетъ какому либо событію или явленію и вызываетъ возникновеніе ихъ; то, что производится причиною, называется *дѣйствіемъ*, а внутренняя необходимая связь, существующая между причиною и дѣйствіемъ, называется *причинностію* или причинною связію. Нѣтъ нужды и доказывать, что законъ причины и причинности есть законъ всеобщій и необходимый, онъ простирается безъ исключенія на всю область человѣческаго опыта; къ какому бы явленію ни обращалось наше познаніе, мы необходимо предполагаемъ для него какой либо предшествующій фактъ, съ которымъ оно неизмѣнно связано,—иначе сказать, мы не можемъ допустить, чтобы какое нибудь явленіе существовало безъ своей причины; въ этомъ и состоитъ всеобщность и необходимость закона причины. Откуда у насъ возникаетъ понятіе объ этомъ законѣ? Несомнѣнно, что изъ опыта оно не можетъ быть произведено, потому что причинность или внутренняя необходимая связь между вещами нами никогда не воспринимаются прямо,—все, что мы видимъ въ опытѣ, есть простое слѣдованіе одного предмета за другимъ въ безпрерывной ихъ смѣнѣ; да притомъ опытъ никогда и не можетъ дать намъ чего либо всеобщаго и необходимаго. Слѣдовательно понятіе причины должно имѣть априорное происхожденіе.

Но сенсуализмъ, производя все наше знаніе изъ ощущеній и вообще изъ опыта, въ этомъ случаѣ не дѣлаетъ исключенія и для категоріи причины, и эту категорію онъ пытается объ-

яснить изъ того же источника—изъ опыта. Какимъ образомъ? Говорятъ, что категорію причинности человѣкъ опытно извлекаетъ изъ *простой послѣдовательности* однихъ явленій за другими, которая *частымъ своимъ повтореніемъ* пріучаетъ человѣка впадать въ обольщеніе, будто одни явленія не только *слѣдуютъ послѣ* другихъ, но и *вытекаютъ изъ* другихъ; итакъ, въ дѣйствительности между вещами нѣтъ никакой причинной связи, а есть только простая послѣдовательность, и эту послѣдовательность, по простой привычкѣ видѣть ее часто повторяющеюся, мы обманчиво и принимаемъ за причинность.— Несостоятельность такого объясненія происхожденія категоріи причинности прежде всего открывается изъ того, что эту категорію мы прилагаемъ не только къ тому, что когда нибудь было дано въ нашихъ ощущеніяхъ, но и ко всему, что мы никогда въ опытѣ не воспринимали,—мы вообще никакъ не можемъ допустить, чтобы какое нибудь явленіе могло существовать безъ причины; безъ опыта мы не можемъ знать о фактѣ, безъ опыта мы не можемъ знать *какую* причину имѣетъ фактъ, но что фактъ долженъ имѣть свою причину, это для насъ вполнѣ достовѣрно безъ всякихъ указаній опыта.—Далѣе, совсѣмъ невѣрно то, будто понятіе причинности есть не болѣе какъ понятіе неизмѣнной послѣдовательности,—причинность обозначаетъ *внутреннюю* связь и, слѣд., содержитъ въ себѣ элементъ, котораго нѣтъ въ понятіи послѣдовательности; мы *постоянно* видимъ послѣдовательность явленій, потому что опытъ ничего иного и не даетъ намъ, какъ безпрерывное слѣдованіе одного явленія за другимъ, однако не всякую послѣдовательность мы принимаемъ за причинность: тогда какъ нѣкоторыя явленія вынуждаютъ насъ усматривать между ними связь *только послѣдовательности*, другія вынуждаютъ видѣть между ними связь не только послѣдовательности, но и *причинности*.—Итакъ, изъ одной только наблюдаемой послѣдовательности явленій совсѣмъ нельзя вывести понятія причинности.

Такимъ образомъ оказывается, что попытка сенсуалистической школы вывести категоріи изъ опыта и именно — объ-

яснить ихъ изъ связи ощущеній—должна быть признана несостоятельною. Но если категоріи не могутъ быть выведены изъ опыта, то это показываетъ, что онѣ должны имѣть другой источникъ; этимъ источникомъ ихъ можетъ быть разумъ, какъ способность непосредственно различать основное и необходимое въ бытіи вещей. Дѣйствительно, къ такому взгляду на происхожденіе категорій и приходитъ другая группа мыслителей, принадлежащихъ къ такъ называемому раціоналистическому направленію.

2) **Раціоналистическое воззрѣніе на происхожденіе и значеніе категорій** —Раціонализмъ вообще есть такое направленіе въ философіи, которое все основное въ нашемъ знаніи выводитъ изъ чистаго мышленія или изъ чистаго разума (ratio); поэтому и на категоріи, какъ основныя формы познавательной дѣятельности, онъ смотритъ, какъ на формы, присущія самой природѣ нашего мышленія, совсѣмъ независимыя отъ опыта, предшествующія самому опыту. Раціонализмъ въ философіи не есть какое нибудь частное и особенное — строго опредѣлившееся направленіе, — этимъ именемъ обозначаются самыя разнообразныя философскія міровоззрѣнія, какъ скоро они выходятъ изъ довѣрія къ мышленію, какъ основному источнику познанія. Но по отношенію къ вопросу о категоріяхъ нужно различать *двѣ* ясно опредѣлившіяся формы раціоналистическаго воззрѣнія; эти формы, сходясь въ объясненіи происхожденія категорій (изъ чистаго разума), существенно различаются между собою во взглядѣ на самое ихъ *значеніе*, а потому и являются одинаково односторонними воззрѣніями; одна форма раціонализма выразилась въ односторонне *субъективномъ* взглядѣ на значеніе категорій, а другая — въ односторонне *объективномъ* взглядѣ.

А) **Раціоналистическій субъективный взглядъ на значеніе категоріи и критика его.** — Этотъ взглядъ получилъ свое развитіе главнымъ образомъ въ ученіи Канта. Въ ученіи о категоріяхъ Кантъ выходитъ изъ того основнаго положенія своей критики, что въ нашемъ сознаніи слѣдуетъ строго различать два эле-

мента: матерію и форму. Матерія получается извнѣ, отъ внѣшнихъ впечатлѣній. Эти послѣднія сами по себѣ представляютъ нѣчно безпорядочное и случайное, чему недостаетъ связности, устойчивости и единства; если же однако явленія міра представляются намъ въ неизмѣнномъ порядкѣ, соединенными по всеобщимъ и необходимымъ законамъ, то это происходитъ вслѣдствіе того, что на безпорядочную массу чувственныхъ впечатлѣній разумъ самъ налагаетъ свои формы. Если въ массѣ нашихъ воспріятій мы различаемъ сущность и свойства, причину и дѣйствіе, единое и многое, то при этомъ руководимся не какими-либо данными, заключающимися въ самыхъ воспріятіяхъ, но единственно только данными, заключающимися въ самой природѣ нашего ума. Уму нашему прирождены нѣкоторыя общія понятія, подъ которыя разсудочною дѣятельностію мы и подводимъ данныя чувственнаго воспріятія и тѣмъ самымъ сообщаемъ имъ порядокъ; эти понятія и суть *категоріи*—качества, количества, отношенія и модальности (возможности, дѣйствительности и необходимости). Такъ какъ категоріи не извлекаются изъ вещей, а вносятся въ нихъ нашею мыслію, то онѣ и не выражаютъ истинной природы вещей, какъ эти послѣднія существуютъ внѣ насъ; что такое вещи сами въ себѣ, мы это не знаемъ, мы знаемъ ихъ только такъ, какъ сами построяемъ ихъ по нашимъ категоріямъ; не категоріи наши зависятъ отъ предметовъ, а предметы отъ категорій. Такимъ образомъ Кантъ признаетъ за категоріями исключительно только логическое значеніе,—значеніе только для разсудочныхъ операцій, состоящихъ въ объединеніи, въ приведеніи въ порядокъ опытнаго матеріала; Кантъ рѣшительно отрицаетъ у категорій предметное значеніе,—по его мнѣнію, категоріи суть только законы познанія, но не законы бытія.

Съ этимъ взглядомъ Канта по нѣкоторымъ весьма серьезнымъ основаніямъ согласиться нельзя.

1) Прежде всего противъ этого взгляда ясно свидѣтельствуетъ тотъ неустранимый фактъ нашего сознанія, что кате-

горіи всегда принимаются нами за законы самыхъ вещей, за выраженіе того, что̀ существуетъ; если бы онѣ были *только* законами знанія, тогда оставалось бы совсѣмъ непонятнымъ, почему мы относимъ ихъ къ вещамъ и разсматриваемъ ихъ, какъ выраженіе объективнаго бытія. Это отнесеніе категорій къ вещамъ нельзя признать только иллюзіей нашего сознанія, къ чему ведетъ точка зрѣнія Канта, потому что *эта иллюзія* имѣетъ характеръ необходимости, и эта необходимость, очевидно, лежитъ *въ самой природѣ нашего ума*. Если бы мы допустили сомнѣніе въ истинности, т. е. въ объективномъ значеніи этой необходимости относить наши категоріи къ вещамъ, то тогда бы одинаковое право мы имѣли признать сомнительной и всякую другую мыслимую нами необходимость, т. е. тогда подрывалось бы довѣріе къ самой природѣ нашего ума. А при недовѣріи къ природѣ ума можно-ли что-либо положительно утверждать и о самомъ характерѣ нашего знанія, можно ли говорить о соотвѣтствіи или не соотвѣтствіи его съ познаваемымъ бытіемъ? Отрицая объективную достовѣрность категорическихъ понятій, Кантъ, очевидно, пролагаетъ этимъ самымъ путь тому скептицизму, который прежде всего долженъ подорвать истинность ученія самого Канта.

2) Если бы было вѣрно то, что утверждаетъ ученіе Канта, т. е. что наши категорическія понятія имѣютъ чисто субъективное значеніе, что онѣ суть только законы знанія, но не бытія, тогда остался бы совершенно непонятнымъ тотъ фактъ, почему мы, стремясь къ познанію дѣйствительности, какъ она есть въ себѣ, стараемся сообразовать и направлять наши понятія по указаніямъ данныхъ, получаемыхъ отъ этой самой дѣйствительности,—и только тогда увѣряемся, что пріобрѣли знаніе, когда находимъ, что наши понятія согласуются съ дѣйствительностію; напротивъ, когда наши понятія не оправдываются явленіями дѣйствительности, мы говоримъ, что не узнали ихъ или ошиблись въ своемъ познаніи. Еслибы нашъ умъ самъ предписывалъ природѣ свои законы, тогда было бы совсѣмъ

невозможно, чтобы онъ *хотя бы когда нибудь* самъ долженъ былъ *покориться* природѣ; если же, напротивъ, мы очень часто вынуждаемся подчиняться ея указаніямъ, то это явно значитъ, что не мы предписываемъ природѣ свои законы, но мы только *сообразуемся* съ ея законами и что, слѣд., формы нашего мышленія, которыя мы примѣняемъ къ ней, не суть только законы знанія, но суть законы и самаго бытія.

3) Ученіе Канта, утверждающее, что наши категорическія понятія имѣютъ только субъективное значеніе, прямо ведетъ къ тому выводу, что дѣйствительность, какъ она есть сама по себѣ, совсѣмъ недоступна намъ. Но развѣ на самомъ дѣлѣ можно согласиться съ этимъ? Разумѣется, полное постиженіе сущности бытія для насъ никогда не будетъ доступно (по самой ограниченности нашего ума); но это не значитъ, что вообще до познанія вещи въ себѣ или сущности вещей мы никогда не могли бы дойти. Развѣ открытія Коперника, Кеплера, Галилея, Ньютона и др. не представляютъ намъ ясное доказательство того, что сущность дѣйствительнаго міра намъ можетъ быть доступна,—развѣ эти открытія не доказываютъ, что система вселенной, до уразумѣнія которой дошли эти великіе изслѣдователи природы, не есть только система ихъ собственнаго мышленія, но и система самого дѣйствительнаго бытія. Да, наконецъ, развѣ ученіе самого Канта не доказываетъ возможность познанія сущности бытія, когда само это ученіе хочетъ опредѣлить природу и самые существенные законы человѣческаго разума, слѣд., этимъ самымъ прямо допускаетъ познаваемость натуры разума, *какъ онъ есть въ себѣ*. Въ самомъ дѣлѣ, если ученіе Канта утверждаетъ, что нашему разуму *присущи* нѣкоторыя основныя формы знанія, именно категорическія понятія,—что можно даже указать опредѣленное *число* ихъ, что эти понятія нельзя *производить* изъ опыта и т. д., то что другое это можетъ значить, какъ не то, что мы *можемъ* знать природу разума, какъ онъ есть въ себѣ, и что, слѣд., познаніе дѣйствительности намъ доступно; въ тоже время, какъ мы видимъ, произнося свой приговоръ о природѣ разума, Кантъ

судить о немъ по тѣмъ категоріямъ, въ объективномъ значеніи которыхъ онъ сомнѣвается,—по категоріямъ: *бытія*, *количества*, *причины*,—и этимъ явно доказываетъ, что наши категорическія понятія имѣютъ объективное значеніе, что онѣ ведутъ насъ къ познанію самой сущности бытія. Такимъ образомъ выходитъ, что даже самое сомнѣніе Канта въ возможности познанія сущности бытія ведетъ къ увѣренности въ этой возможности,—при всемъ скептицизмѣ Канта остается несомнѣннымъ по крайней мѣрѣ одно, что то, что мы думаемъ о самомъ нашемъ познаніи, есть выраженіе того, что есть и *на самомъ дѣлѣ*.

Итакъ, мы вынуждаемся признать, что наши категорическія понятія не суть *только* чисто субъективныя формы знанія, но что въ нихъ отражается и природа самыхъ вещей. Что эти понятія имѣютъ апріорное происхожденіе, это нисколько не мѣшаетъ видѣть въ нихъ выраженіе объективнаго порядка дѣйствительности; напротивъ, все вынуждаетъ насъ признать, что наше познаніе предполагаетъ дѣятельность двухъ факторовъ: дѣйствующаго на насъ внѣшняго бытія со свойственными ему законами—и познающаго разума съ принадлежащими ему законами, и что наше познаніе поэтому должно выражать свойства обоихъ этихъ факторовъ.

Б) **Раціоналистическій объективный взглядъ на значеніе категорій и критика его.**—Совершенную противоположность взгляду Канта на категоріи представляетъ взглядъ *Гегеля* (1770—1831) на этотъ предметъ. По ученію Гегеля, все существующее представляетъ собою развитіе и осуществленіе одной абсолютной идеи. Абсолютная идея, какъ мыслящая себя мысль, можетъ развиваться и осуществляться только въ мысленныхъ опредѣленіяхъ и формахъ, т. е. въ различныхъ категорическихъ понятіяхъ. Ставши на эту точку зрѣнія, Гогель тѣмъ самымъ переноситъ категоріи изъ области субъективнаго мышленія въ область реальнаго бытія. Категоріи имѣютъ прежде всего логическое значеніе, потому что прежде всего онѣ являются опредѣленіями чистаго мышленія, абсолютной идеи; но такъ какъ эта идея не остается навсегда въ сферѣ чисто логической,

а переходитъ въ реальное бытіе, становится природою и духомъ, то поэтому и категоріи не остаются только опредѣленіями чистаго мышленія, но *становятся сущностями самыхъ вещей*, реализируются въ различныхъ образахъ природы и духа. Отъ этого зависитъ то, что познавая свои собственные законы и формы—мышленіе чрезъ то самое познаетъ и самý реальность и, наоборотъ, познавая реальныя вещи, оно въ тоже время познаетъ само себя. Итакъ, тогда какъ Кантъ своимъ ученіемъ о категоріяхъ обращаетъ дѣйствительность въ одну грезу субъективной мысли, Гегель, наоборотъ, утверждаетъ, что дѣйствительность имѣетъ самое точное соотвѣтствіе съ понятіями мышленія, потому что вся дѣйствительность есть не что другое, какъ саморазвитіе мысли въ категорическихъ понятіяхъ.

Въ изложенномъ ученіи Гегеля невозможно согласиться прежде всего съ тѣмъ утвержденіемъ его, что дѣйствительный міръ во всемъ многообразіи его формъ и явленій есть не что иное, какъ саморазвитіе чистой (совершенно отвлеченной) мысли, движущейся въ категорическихъ понятіяхъ, что чрезъ это саморазвитіе послѣднія, будучи логическими формами, получаютъ реальное бытіе, т. е. становятся самыми вещами. Совсѣмъ невозможно понять, какъ абстрактное само собою могло бы произвесть конкретное, какъ общее могло бы стать индивидуальнымъ, словомъ—какъ мысль сама по себѣ могла бы перейти въ вещь? Несомнѣнно, что мышленіе съ присущими ему понятіями можетъ лежать въ основаніи бытія, но все-же мысль, какъ мысль, можетъ произвесть не вещи, а лишь идеальные образы вещей, но эти образы могутъ осуществиться въ реальномъ бытіи не собственною силою, а силою *реальнаго* же бытія (какого нибудь мыслящаго *существа*). Если же *прямого* перехода понятій мышленія въ самыя вещи нельзя допустить, то вмѣстѣ съ этимъ нельзя принять и того, что Гегель выводитъ изъ предположенія возможности такого перехода, т. е. что между понятіями и вещами должно существовать полное тожество.

Съ воззрѣніемъ Гегеля на категорическія понятія, будто эти понятія путемъ саморазвитія сами собою переходятъ въ область

реальнаго бытія и становятся самыми вещами, нельзя согласиться и потому, что самое раскрытіе въ мышленіи понятій можно объяснить не иначе, какъ только при признаніи бытія *независимыхъ* отъ мышленія реальныхъ вещей. Категоріи не являются въ мышленіи сразу же готовыми полносодержательными понятіями, но онѣ постепенно раскрываются, и для этого необходимо бываетъ, чтобы что нибудь было *дано* для мышленія. Категоріи сами по себѣ являются собственно только *возможными сказуемыми* и, какъ таковыя, онѣ нуждаются въ *подлежащихъ* (какихъ нибудь предметахъ), которыя должны быть *даны*, для того, чтобы онѣ перестали быть лишь *возможными* сказуемыми. Еслибы движеніе мышленія опредѣлялось *только* его категоріями (допустимъ ~~только~~ возможность), тогда мышленіе всегда оставалось бы въ границахъ только *логически возможнаго*. Но если мышленіе переступаетъ эти границы и на самомъ дѣлѣ является постепеннымъ процессомъ познанія *реальнаго* бытія, то это, какъ необходимое свое условіе, предполагаетъ, что мышленіе имѣетъ отношеніе къ чему-то ему *данному*, къ чему-то существующему независимо отъ него, чѣмъ оно и стремится овладѣть. Безъ этого независимаго отъ мышленія реальнаго бытія мышленіе не имѣло бы ни точки отправленія, ни необходимаго для его осуществленія матеріала. Собственно говоря наше мышленіе и весь смыслъ свой получаетъ оттого, что оно имѣетъ отношеніе къ чему то существующему внѣ его и независимо отъ него, что оно *противопоставляетъ* себѣ реальное бытіе, которое и стремится постигнуть. Въ этомъ случаѣ мышленіе стремится само *сообразоваться* съ реальнымъ бытіемъ, и до какой бы степени постиженія реальныхъ вещей оно ни доходило, оно достигаетъ только *соотвѣтствія* съ ними, но никогда не достигаетъ единства, тожества; даже въ томъ случаѣ, когда мысль овладѣваетъ вещами, мысль остается все же мыслію и противоположность мышленія и бытія остается. Такова природа и таковъ характеръ мышленія, которыя, очевидно, не допускаютъ, чтобы понятія мышленія становились тожественными съ самыми вещами.

Что такого тожества нѣтъ на самомъ дѣлѣ, это самымъ яснымъ образомъ видно изъ разсмотрѣнія самаго содержанія нашихъ понятій. Какія бы понятія мы ни взяли, ни объ одномъ изъ нихъ мы не можемъ сказать, чтобы оно *покрывало* дѣйствительность, чтобы оно содержало полноту *всѣхъ* опредѣленій, принадлежащихъ вещи. Напротивъ, наши понятія всегда бываютъ болѣе или менѣе односторонни, иногда эта односторонность ихъ доходитъ прямо до противоположности—въ отношеніи къ одному и тому же предмету. Это происходитъ, безъ сомнѣнія, оттого, что нашъ разумъ, размышляя о вещахъ, не можетъ обнять всей полноты ихъ опредѣленій и по необходимости сосредоточивается только на отдѣльныхъ частяхъ и свойствахъ вещей, а потому въ понятіяхъ о нихъ легко и впадаетъ въ ту или другую односторонность. Причина этого заключается, разумѣется, въ самой ограниченности человѣческаго ума; и сознавая эту ограниченность, умъ потому самому никогда не удовлетворяется однажды пріобрѣтенными понятіями о реальномъ бытіи, но всегда ищетъ новыхъ—болѣе совершенныхъ понятій, т. е. такихъ, которыя бы представляли наибольшее соотвѣтствіе съ природою самихъ вещей. Умъ, образовавши разъ понятія о чемъ либо, начинаетъ критически относиться къ нимъ, замѣчаетъ ихъ недостатки, стремится исправить ихъ и чрезъ это исправленіе стремится *ближе* подойти къ истинѣ, т. е. стать въ наибольшее соотвѣтствіе съ дѣйствительностію. Вся исторія философіи представляетъ собою не что иное, какъ рядъ попытокъ постепеннаго приближенія къ этой истинѣ. Если же умъ, при всѣхъ попыткахъ достигнуть точнаго познанія истины дѣйствительнаго бытія, остается всетаки при убѣжденіи, что эта истина не достигнута и не можетъ быть достигнута имъ вполнѣ, то это явно значитъ, что понятія ума никакимъ образомъ не могутъ считаться тожественными съ познаваемымъ бытіемъ.

Несправедливо утверждая тожество раціональныхъ понятій съ познаваемыми вещами, Гегель въ тоже время въ своемъ взглядѣ на эти понятія допускаетъ и ту неправильность, что въ объясненіе проис-

хожденія ихъ въ самомъ мышленіи вноситъ принципъ развитія. По взгляду Гегеля, всѣ раціональныя понятія развиваются постепенно изъ абсолютной чистой мысли (идеи), послѣдовательно, путемъ діалектическаго процесса, сами собою переходя одни въ другія. Но этого развитія по отношенію къ основнымъ понятіямъ мышленія допустить нельзя, потому что сами по себѣ эти понятія не содержатъ никакого признака перехода ихъ одни въ другія, ни одно изъ этихъ понятій прямо и само собою не даетъ другаго понятія (напр., понятіе „бытія“ само по себѣ не даетъ понятія „небытія“ или какого нибудь другаго понятія). Переходъ отъ однихъ понятій къ другимъ совершается не ими самими, а *чьей либо мыслію*, не понятія сами движутся, а мысль движется между ними и этотъ переходъ отъ однихъ понятій къ другимъ поэтому оказывается свойствомъ не самихъ понятій, а чьей либо мысли. А это ясно указываетъ, что всѣ основныя понятія мышленія въ нашемъ разумѣ даны *напередъ*, что въ самомъ началѣ развитія мысли даны всѣ основныя формы ея или понятія, потому что иначе и невозможно было бы движеніе мысли. Это значитъ, что вся система основныхъ раціональныхъ понятій (категорій) изначала присуща человѣческому разуму.

Выводъ изъ критики сенсуализма и раціонализма по отношенію къ вопросу о происхожденіи и значеніи категорій.—При разсмотрѣніи ученій сенсуализма и раціонализма мы видѣли, что по одному ученію—наши категорическія понятія происходятъ изъ опыта, по другому—они происходятъ отъ разума. Но одно ученіе, какъ мы видѣли, погрѣшаетъ тѣмъ, что забываетъ объ участіи въ дѣлѣ познанія *ума*, субъекта; другое ученіе впадаетъ въ противоположное заблужденіе,—забываетъ объ участіи въ томъ же фактѣ познанія—объекта (внѣшняго бытія). Мы видѣли, что изъ опыта нельзя вывести основныхъ понятій нашего ума (категорій), слѣд., за ними нужно признать апріорное происхожденіе; но это не значитъ, что эти понятія имѣютъ только субъективное значеніе и неимѣютъ никакого соотвѣтствія съ познаваемымъ объективнымъ міромъ (къ чему приходитъ субъективный раціонализмъ Канта). Но точно также нужно признать невѣрнымъ и тотъ взглядъ (Гегеля), что эти понятія суть не что иное, какъ формы самого объективнаго бытія (по ученію Гегеля: формы развитія абсолютнаго) Истина должна заключаться въ срединѣ: мы должны признать, что

наши категорическія понятія не суть ни субъективныя только формы разсудочнаго познанія, ни объективныя формы реальнаго бытія, но они суть опредѣленія, присущія какъ познанію, такъ и самому бытію; будучи формами мышленія, по происхожденію своему независимыми отъ опыта, эти понятія въ тоже время несомнѣнно имѣютъ соотвѣтствіе съ реальными опредѣленіями самыхъ вещей. Этотъ выводъ, къ которому мы неизбѣжно приходимъ, имѣетъ очень важное значеніе. Если наши апріорныя раціональныя понятія имѣютъ соотвѣтствіе съ реальными законами вещей, то не указываетъ ли это на то, что между міромъ и человѣческимъ духомъ существуетъ напередъ установленная связь, *предустановленная гармонія*. А это въ свою очередь не указываетъ ли на то, что существуетъ *одна* высшая Причина, которая и установила порядокъ вещей, и предначертала этотъ порядокъ въ человѣческомъ умѣ, въ его основныхъ идеальныхъ понятіяхъ.

В. Познаніе идеальное.

Чувственныя ощущенія и представленія доставляютъ намъ простые матеріалы для познанія; мышленіе переработываетъ ихъ и соединяетъ логическою связью по присущимъ ему категоріямъ. Но этими отправленіями не ограничивается вся познавательная дѣятельность души. Необходимо признать существованіе въ душѣ еще однихъ элементовъ, проявляющихся въ познаніи,—отличныхъ какъ отъ ощущеній и представленій, такъ и отъ понятій разсудка; такими новыми элементами познанія нужно назвать *идеи*. Способность души, проявленіями которой служатъ идеи, называется *разумомъ*. Необходимость признавать въ душѣ эту особую способность и существованіе идей, какъ элементовъ познанія—отличныхъ отъ ощущеній, представленій и понятій,—вытекаетъ изъ разсмотрѣнія самаго содержанія нашего познанія. Въ своемъ познаніи мы не ограничиваемся изслѣдованіемъ одного условнаго, конечнаго, ограниченнаго бытія, т. е. того бытія, которое доступно нашему опыту, мы стремимся возвыситься надъ этимъ бытіемъ и дохо-

димъ до представленія бытія безусловнаго; мы не ограничиваемся познаніемъ только того, что *есть*, что *дано* намъ въ наличной дѣйствительности, мы стремимся возвыситься до представленія того, что *должно быть* по необходимымъ безусловнымъ законамъ бытія. Источникъ для познанія этого безусловнаго бытія человѣческій духъ находитъ въ самомъ себѣ, и именно этимъ источникомъ служатъ *идеи*. Идеи, поэтому, могутъ быть опредѣлены, какъ высшія стремленія нашего духа, направляющія его къ безусловному завершенію знанія,—къ представленію неограничиваемаго никакими свойствами конечности—безусловнаго бытія. Самая высшая и самая основная идея нашего разума есть идея безконечнаго абсолютнаго Существа. Эта идея налагаетъ, такъ сказать, свой отпечатокъ на всю духовную природу человѣка, она оказываетъ вліяніе на весь строй человѣческой жизни и служитъ кореннымъ началомъ для всѣхъ другихъ идей нашего разума. Всѣ мыслимыя совершенства, которыя содержатся въ идеальныхъ представленіяхъ человѣка и которыя служатъ для него руководящими нормами во всѣхъ сторонахъ его жизни, всѣ они содержатся въ понятіи абсолютнаго Существа и почерпаются изъ этого понятія. Поэтому философское ученіе объ идеальномъ познаніи, естественно должно сосредоточиться на вопросѣ о значеніи этой основной идеи разума—идеи абсолютнаго Существа. Вопросъ долженъ заключаться въ томъ, истинна ли эта идея, т. е. соотвѣтствуетъ ли ей реальный предметъ или, быть можетъ, она есть произведеніе самого человѣка и имѣетъ чисто субъективное значеніе? Очевидно, что такой или иной отвѣтъ на этотъ вопросъ, въ свою очередь, неразрывно связывается съ рѣшеніемъ вопроса о *происхожденіи* этой идеи въ нашемъ разумѣ.

Происхожденіе идеи о Богѣ. Разборъ различныхъ взглядовъ на этотъ вопросъ.—Всеобщее распространеніе религіи въ родѣ человѣческомъ и то вліяніе, какое оказываетъ религіозная идея на всѣ стороны человѣческой жизни, повидимому, ясно указываетъ, что идею Бога нужно признать всеобщимъ, принадлежащимъ самому существу человѣческой природы элемен-

томъ, коренною потребностію человѣческаго духа, — что поэтому идея Бога не можетъ не имѣть объективнаго значенія, что ей долженъ соотвѣтствовать реальный предметъ Между тѣмъ еще въ древности высказывались мнѣнія, повторявшіяся затѣмъ и во всѣ послѣдующія времена человѣческой исторіи, которыя (мнѣнія) отвергали объективность и истинность этой идеи и признавали ее произведеніемъ самого человѣка; при чемъ самое возникновеніе ея въ родѣ человѣческомъ объяснялось или изъ какихъ либо случайныхъ *внѣшнихъ* причинъ, или изъ чистыхъ *субъективныхъ* потребностей и стремленій человѣческой природы.

1) Одни утверждали (въ древности нѣкоторые изъ софистовъ, въ новѣйшія времена французскіе энциклопедисты), что идея Божества есть не что иное, какъ появившаяся въ самой глубокой древности *выдумка* правителей народа, законодателей, жрецовъ, вообще такихъ лицъ, которыя считали выгоднымъ для себя или полезнымъ для другихъ утвердить въ массѣ народа представленіе о невидимомъ, но все видящемъ Существѣ, какъ верховномъ стражѣ и охранителѣ требованій нравственности и общественнаго порядка. Для этихъ лицъ такая *выдумка* будто бы могла и должна была служить самымъ лучшимъ средствомъ для того, чтобы внушить массѣ народа уваженіе къ общественнымъ законамъ.

Несостоятельность этой гипотезы обнаруживается прежде всего въ томъ, что она допускаетъ совсѣмъ невѣроятную мысль, будто *правители* народа, *законодатели*, *жрецы* явились раньше чѣмъ возникла въ родѣ человѣческомъ религія. Напротивъ, всѣ историческія указанія свидѣтельствуютъ, что религія существовала раньше, чѣмъ установилось то или другое устройство политической жизни народа — съ раздѣленіемъ его на различныя сословія (правителей, жрецовъ и т. д.); въ такъ называемыя патріархальныя времена у всѣхъ народовъ, когда еще у нихъ не было ни сословія законодателей, ни жрецовъ, уже существовала религія; такъ, напр., было у евреевъ, грековъ, римлянъ.

Съ другой стороны, нужно признать совсѣмъ невѣроятнымъ и то, будто выдумка нѣкоторыхъ отдѣльныхъ лицъ, появившаяся случайно, могла такъ прочно утвердиться въ человѣчествѣ и получить такую силу въ человѣческой жизни, что впослѣдствіи никакія перемѣны въ историческихъ судьбахъ народовъ, — ни происходившія измѣненія въ политической жизни, ни возвышеніе умственнаго развитія и образованія,— ничто не могло не только уничтожить, но даже ослабить и поколебать вѣру человѣчества въ Божество. Не нужно опускать изъ виду того, что по разсматриваемой гипотезѣ первое *случайное* возникновеніе идеи Божества относится къ самой глубокой древности,—къ тѣмъ временамъ, когда человѣчество стояло на самой низкой ступени развитія. Тѣмъ менѣе можно допустить, чтобы первобытный неразвитый человѣкъ, вообще болѣе склонный довѣряться всему наглядному, осязательному, могъ повѣрить въ вымыслѣ о Невидимомъ Существѣ, какъ верховномъ правителѣ и стражѣ жизни человѣческой, и въ этомъ вымыслѣ получить для себя самое сильное побужденіе къ исполненію предписаній общественныхъ законовъ. Если бы этотъ *вымыселъ* могъ еще льстить какимъ либо эгоистическимъ наклонностямъ человѣка, тогда все еще было бы хотя какое нибудь основаніе повѣрить въ него; между тѣмъ во всѣхъ извѣстныхъ религіяхъ мы встрѣчаемся съ такими возрѣніями на Божество, съ которыми всегда связываются для человѣка извѣстныя требованія, обязанности и ожиданія, совсѣмъ несоотвѣтствующія какимъ либо эгоистическимъ наклонностямъ и влеченіямъ его природы. — Словомъ, ни первоначальнаго *утвержденія* идеи Божества у первобытнаго человѣка ни дальнѣйшаго распространенія ея въ родѣ человѣческомъ съ точки зрѣнія разсматриваемой гипотезы объяснить рѣшительно невозможно.

Наконецъ, противъ разсматриваемой гипотезы нужно сказать еще и то, что она—собственно говоря—не объясняетъ намъ того, что хочетъ объяснить, т. е. *какъ* первоначально могла возникнуть идея Бога. Гипотеза утверждаетъ, эта идея

была изобрѣтеніемъ нѣкоторыхъ лицъ, которымъ казалось выгоднымъ и полезнымъ распространить ее въ народѣ; но откуда и какъ могла возникнуть эта идея у самыхъ предполагаемыхъ изобрѣтателей ее, этого гипотеза не объясняетъ и не можетъ объяснить.

2) Другіе мыслители утверждали, что первымъ источникомъ возникновенія идеи Божества было чувство страха предъ грозными и разрушительными явленіями природы. Поражая человѣка ужасомъ и особенно сильно дѣйствуя на людей неразвитыхъ, не обладающихъ никакими положительными знаніями, грозныя явленія природы, по мнѣнію этихъ мыслителей, возбудили въ первобытномъ человѣчествѣ мысль о присутствіи и дѣйствіи въ этихъ явленіяхъ высшихъ невѣдомыхъ существъ, предъ которыми оно въ чувствѣ страха и благоговѣнія и стало преклоняться, и такимъ образомъ выходитъ,—какъ еще въ языческой древности утверждалъ Лукрецій (изъ послѣдователей эпикурейской философіи),—будто страхъ создалъ первыхъ боговъ (timor primos fecit deos). Подобное мнѣніе о происхожденіи религіозныхъ вѣрованій изъ впечатлѣній, возбуждаемыхъ тѣми или другими явленіями природы, особенно сильно было распространено въ XVIII столѣтіи между французскими и англійскими писателями матеріалистическаго направленія.

Противъ этого мнѣнія прежде всего нужно замѣтить то, что оно допускаетъ самое грубое смѣшеніе двухъ совершенно различныхъ по своему характеру чувствъ—чувства страха предъ явленіями природы и *чувства религіознаго*, возбуждаемаго представленіемъ о Божествѣ. Чувство страха предъ тѣми или другими физическими явленіями проистекаетъ всегда изъ сознанія грозящей отъ нихъ опасности и выражается въ стремленіи освободиться отъ этой опасности, — въ чувствѣ простаго страха, возбуждаемаго тѣми или другими явленіями природы, человѣкъ бѣжитъ, старается скрыться отъ нихъ, защитить себя противъ нихъ; между тѣмъ религіозное чувство, совсѣмъ наоборотъ, побуждаетъ человѣка искать себѣ помощи и защиты въ томъ предметѣ, который возбуждаетъ это чувство.

Религіозное чувство не есть просто только чувство страха, но имѣетъ свою специфическую форму, и именно оно проявляется какъ чувство *благоговѣнія* предъ Верховнымъ невидимымъ *Существомъ*. Психологически совсѣмъ невозможно, чтобы какое бы то ни было явленіе природы само по себѣ было *непосредственно понимаемо и почитаемо*, какъ божественное *существо*. Сколько бы ни поражали человѣка тѣ или другія явленія природы, страхъ предъ ними могъ и долженъ бы былъ относиться только къ этимъ *явленіямъ* и вызывать въ человѣкѣ одно только стремленіе — защитить себя противъ нихъ; но если человѣкъ сталъ бояться не просто только грозныхъ явленій природы, а видѣть въ нихъ дѣйствіе Высшаго Существа и въ чувствѣ благоговѣнія сталъ преклоняться предъ этимъ Существомъ, то это значитъ, что не простое только чувство, внушаемое созерцаніемъ природы, привело человѣка къ мысли о Божествѣ, но что въ основѣ самаго воззрѣнія на природу у человѣка изначала лежало представленіе о Высшемъ Существѣ, властвующемъ надъ явленіями природы.

Съ другой стороны, несостоятельность разсматриваемой нами гипотезы о происхожденіи идеи Божества открывается и изъ того, что она нисколько необъясняетъ намъ самаго факта утвержденія и распространенія этой идеи во всемъ человѣческомъ родѣ. Если даже и допустить, что у первобытнаго неразвитаго человѣка чувство страха предъ грозными явленіями природы *могло* возбудить мысль о дѣйствіи въ нихъ Высшаго Существа, то все же разсматриваемая гипотеза оставляетъ совсѣмъ непонятнымъ тотъ фактъ, что эта мысль сдѣлалась затѣмъ достояніемъ всѣхъ вѣковъ и народовъ, — что въ послѣдующія времена человѣческой исторіи самое широкое развитіе точныхъ и положительныхъ знаній о природѣ не могло уничтожить и искоренить этой мысли въ человѣчествѣ; пусть, при невѣжествѣ человѣка въ первобытныя времена, страхъ предъ непонятными явленіями природы возбудилъ впервые мысль о Божествѣ: но что поддерживало эту мысль, когда, съ развитіемъ просвѣщенія, страхъ предъ естественными явле-

ніями разсѣялся,—какимъ образомъ заблужденіе не развитаго легковѣрнаго человѣка ~~усваивалось~~ и утвердилось въ человѣчествѣ навсегда, — все это съ точки зрѣнія разсматриваемой гипотезы остается совсѣмъ необъяснимымъ.

3) Разсмотрѣніе двухъ изложенныхъ гипотезъ приводитъ насъ къ заключенію, что происхожденіе идеи Божества нельзя объяснить изъ какихъ либо случайныхъ чисто внѣшнихъ причинъ.

Новѣйшій матеріализмъ дѣлалъ попытки объяснить происхожденіе этой идеи изъ внутреннихъ—субъективныхъ побужденій и стремленій человѣка. И именно, одни изъ мыслителей (во главѣ которыхъ стоитъ Фейербахъ) приходили къ мысли, что идея Божества возникла изъ присущаго человѣку стремленія создавать идеалы, что, слѣд., она есть не болѣе, какъ произведеніе нашей фантазіи и потому, конечно, ей нельзя приписать никакого объективнаго значенія По воззрѣнію Фейербаха, человѣкъ, недовольный окружающею дѣйствительностію, стремится создать представленіе о лучшемъ порядкѣ вещей; недовольный собою и другими, онъ создаетъ идеалъ совершеннаго, полнаго человѣка, которому усвояетъ всѣ совершенства, какія находитъ въ себѣ, своею фантазіею преувеличивая ихъ до самыхъ высшихъ размѣровъ. Предъ этимъ идеальнымъ образомъ совершеннаго существа человѣкъ и сталъ преклоняться какъ предъ Божествомъ. Такимъ образомъ, идея Божества, по этому воззрѣнію, есть не что иное, какъ идеализація нашего собственнаго *я*.

Хотя развитіе этой гипотезы принадлежитъ одному изъ извѣстнѣйшихъ мыслителей нашего времени, но мы должны признать ее не болѣе состоятельной, чѣмъ обѣ предъидущія. Признавая идею Божества произведеніемъ фантазіи, эта гипотеза опускаетъ изъ виду то, что фантазія никогда не создаетъ такихъ образовъ, элементы для которыхъ не давала бы сама дѣйствительность, — творчество фантазіи всегда проявляется только въ своеобразной комбинаціи этихъ элементовъ. Между тѣмъ, обращая вниманіе на содержаніе идеи Божества, мы на-

ходимъ здѣсь такія черты, которыхъ никакая—самая смѣлая фантазія не могла образовать путемъ комбинаціи простыхъ данныхъ дѣйствительности,—какъ напр., вѣчность, вездѣприсутствіе и другія многія свойства, которыя мы приписываемъ Божеству.—И вообще нужно сказать, что между идеальными образами фантазіи и идеей Божества нѣтъ ничего общаго. Отличительная черта всѣхъ произведеній фантазіи та, что мы всегда сознаемъ ихъ нереальность; идеалы, создаваемые нашей фантазіей, потому и суть идеалы, что они указываютъ на то, что только *должно* быть, но чего *нѣтъ на самомъ дѣлѣ*. Между тѣмъ существенной чертой идеи Божества является то, что предметъ ея мы считаемъ дѣйствительно существующимъ и не просто только приписываемъ ему бытіе, но представляемъ его (предметъ) *необходимо* существующимъ,—не просто только признаемъ его реальность, но приписываемъ ему самую высшую реальность.—Вмѣстѣ съ этимъ соединяется и то существенное различіе между образами фантазіи и идеей Божества, что къ предмету, выражаемому этой идеей, человѣкъ становится въ самое живое отношеніе и что эта идея во всѣ времена человѣческой исторіи оказывала самое могущественное вліяніе на всю человѣческую жизнь. Если бы идея Божества была лишь только мечтательнымъ произведеніемъ человѣческой фантазіи, тогда она имѣла бы значеніе не больше того, чѣмъ какое значеніе имѣютъ всѣ образы нашей фантазіи,—могущественное вліяніе этой идеи на человѣка тогда оставалось бы совсѣмъ необъяснимымъ. Это вліяніе становится понятнымъ для насъ только тогда, если мы признаемъ, что идеѣ Божества принадлежитъ независящая отъ произвола человѣческой фантазіи самостоятельная—объективная истинность.

4) Но если нельзя признать источникомъ идеи Божества фантазію, то нельзя-ли допустить, что эта идея есть произведеніе человѣческаго мышленія, которое, пытаясь объяснить явленія окружающаго насъ конечнаго бытія, путемъ умозаключеній, повидимому, естественнымъ образомъ могло придти къ понятію безконечнаго Существа, какъ абсолютнаго начала всего суще-

ствующаго. Такой взглядъ на происхожденіе идеи Божества дѣйствительно находитъ себѣ своихъ защитниковъ. И именно, нѣкоторые мыслители эмпирическаго направленія и современные позитивисты говорятъ, что, выходя изъ наблюденія надъ явленіями конечнаго бытія, постепенно отрицая границы конечнаго и продолжая это отрицаніе въ безпредѣльность, человѣкъ будто бы этимъ путемъ и дошелъ до понятія Безконечнаго Существа; равнымъ образомъ, наблюдая условность во всемъ окружающемъ бытіи и переходя своею мыслію отъ однихъ условій къ другимъ, въ концѣ концовъ человѣкъ долженъ былъ остановиться на понятіи безусловнаго начала. Такъ будто бы—путемъ размышленія объ окружающихъ явленіяхъ человѣкъ и дошелъ до понятія о Богѣ, какъ безконечномъ и абсолютномъ Существѣ.

Такимъ образомъ, по этому взгляду идея Божества сводится къ простымъ *понятіямъ* разсудка. Но если бы эта идея дѣйствительно была произведеніемъ разсудочной дѣятельности, тогда она имѣла бы значеніе только *для разсудка*, служила бы къ удовлетворенію потребностей одной этой способности души. Между тѣмъ религіозная идея во всѣ времена оказывала самое живое и самое глубокое дѣйствіе на всю духовную жизнь человѣка,—она не только удовлетворяла требованіямъ ума, но опредѣляла и направляла жизнь человѣческаго сердца и служила всегда самымъ сильнымъ стимуломъ для человѣческой воли, короче сказать, она отвѣчаетъ на запросы *всей* духовной природы человѣка; если бы эта идея была простымъ разсудочнымъ выводомъ, добытымъ путемъ умозаключеній, то она никогда не имѣла бы такого значенія въ человѣческой жизни, какъ не имѣютъ его всѣ вообще *понятія*, образуемыя разсудкомъ.

Съ другой стороны, нельзя и допустить, чтобы путемъ однихъ разсудочныхъ выводовъ или умозаключеній человѣкъ когда либо могъ дойти до понятія о Безконечномъ абсолютномъ Существѣ. Если бы мы даже предположили (что совсѣмъ невѣроятно), что въ самую первоначальную эпоху къ которой относятъ происхожденіе идеи Божества, человѣкъ обладалъ

высокимъ духовнымъ развитіемъ, что ему (человѣку) нечуждо было философское размышленіе о природѣ, то и тогда мы никакъ не можемъ допустить, чтобы одно разсматриваніе природы, хотя бы оно было соединено съ философскимъ размышленіемъ о ней, могло привести человѣка къ понятію о Богѣ. Разсматриваніе природы и размышленіе о ней *сами по себѣ* не могли сообщить человѣку понятіе объ условности, ограниченности и конечности всѣхъ дѣйствующихъ въ ней силъ и законовъ и не могли поэтому заставить человѣка помимо ихъ и выше ихъ искать безусловнаго, неограниченнаго, безконечнаго начала; потому что условное, ограниченное, конечное нельзя понять и нельзя представить безъ различенія и слѣд., одновременнаго, хотя бы и неяснаго представленія объ условливающемъ, ограничивающемъ, т. е. безусловномъ, неограниченномъ, безконечномъ; понятіе о конечномъ, ограниченномъ, условномъ необходимо *заключаетъ въ себѣ* представленіе о безконечномъ, неограниченномъ, безусловномъ. Однимъ словомъ, ничто не могло бы побудить человѣка, при разсматриваніи природы, искать для нея безконечнаго Начала, *если бы* человѣческому духу по самой природѣ его не было присуще стремленіе къ Безконечному.

Итакъ, изъ разсмотрѣнія всѣхъ изложенныхъ гипотезъ о происхожденіи идеи Божества мы приходимъ къ тому выводу, что эта идея не могла быть произведена самимъ человѣкомъ. Но если причина ея заключается не въ насъ, то она должна находиться внѣ насъ, т. е. долженъ существовать реальный предметъ, который дѣйствуетъ на нашъ духъ и возбуждаетъ въ немъ мысль о себѣ. Иначе сказать, первымъ возбудителемъ въ человѣческомъ духѣ идеи Бога нужно признать Самого Бога. Еще Декартъ совершенно справедливо указалъ, что идеѣ Божества долженъ соотвѣтствовать ея архетипъ, т. е. такой реальный предметъ, отраженіемъ котораго и нужно считать эту идею. По совершенно основательному воззрѣнію Декарта, причиною, произведшею идею Божества, никакъ не могъ быть самъ человѣкъ, потому что причина или должна содержать въ

себѣ больше всего дѣйствія, или по крайней мѣрѣ должна быть равна ему, но никакъ не можетъ быть меньше его; слѣд., и причиною идеи абсолютнаго Безконечнаго Существа нужно признать само же абсолютное Безконечное Существо, т. е. Божество.

Итакъ, идея Бога происходитъ отъ самого Бога. Теперь возникаетъ вопросъ: *какъ* именно она происходитъ?

Односторонніе воззрѣнія на происхожденіе идеи о Богѣ отъ Самого Бога.—Что касается того, какъ именно происходитъ въ человѣческомъ духѣ идея о Богѣ, то 1) нельзя допустить, какъ предполагаютъ нѣкоторые. будто эта идея въ готовомъ видѣ была сообщена первымъ людямъ Богомъ и затѣмъ *преемственно* перешла въ наслѣдіе всего послѣдующаго человѣчества; по этой теоріи, Богъ, внушивши первымъ людямъ понятіе о Себѣ, затѣмъ не оказываетъ никакого непосредственнаго дѣйствія на каждую отдѣльную человѣческую душу, а сами люди преемственно передаютъ это понятіе отъ одного поколѣнія къ другому.—Несостоятельность этой теоріи открывается въ томъ, что она несогласима съ понятіемъ о Богѣ, какъ Существѣ вѣчно живомъ и вѣчно дѣятельномъ, и съ другой стороны, по этой теоріи человѣкъ представляется чисто пассивнымъ органомъ и отрѣшается отъ живаго общенія съ Высочайшимъ Существомъ, тогда какъ религія всегда понималась, какъ живой союзъ Бога съ человѣкомъ.

Во 2-хъ, нельзя допустить и того, какъ предполагаютъ другіе, будто органомъ познанія Безконечнаго является одно непосредственное созерцаніе, или присущее человѣку особое внутреннее чувство, какъ способность непосредственнаго сознанія Божества; въ этой способности будто бы состоитъ единственно-возможное свидѣтельство, посредствомъ котораго Богъ открывается человѣку жизненно, постоянно, во всѣ времена. Такой взглядъ принадлежитъ мыслителямъ мистическаго направленія (напр., Якоби). Односторонность этого взгляда состоитъ въ томъ, что онъ, признавая чувство единственнымъ органомъ познанія Божества, совершенно несправедливо игнорируетъ

участіе въ этомъ дѣлѣ другихъ способностей души. Религіозная идея служила всегда удовлетвореніемъ требованій не одного только сердца, но и ума. Требованія чувства сами по себѣ не имѣютъ ни опредѣленнаго содержанія, ни опредѣленнаго характера и направленія; и если дѣйствительно требованія чувства заставляютъ насъ признать бытіе Высочайшаго Существа, то мы должны признать еще одну способность души, которая осмысливаетъ эти требованія, опредѣляетъ ихъ, облекаетъ темныя влеченія чувства въ болѣе или менѣе ясныя представленія и понятія, и этою способностію нужно признать познавательную способность или мышленіе. И исторія религіи, и исторія философіи ясно показываютъ намъ, что мышленіе есть существенный элементъ въ познаніи о Богѣ.

Замѣчаніе о Декартовой теоріи врожденныхъ идей.—Повидимому, самымъ яснымъ отвѣтомъ на вопросъ о происхожденіи въ нашемъ духѣ идеи Божества служитъ теорія *врожденныхъ* идей, которая обязана своимъ развитіемъ преимущественно Декарту. Но эта теорія, противъ которой въ *общемъ*, повидимому ничего нельзя сказать, вызываетъ однако много недоумѣній. Самая слабая сторона ея заключается въ томъ, что она не даетъ никакого положительнаго изъясненія того, *что* собственно въ нашемъ познаніи о Богѣ мы должны считать врожденнымъ намъ. Самъ Декартъ подъ врожденною идеею Бога разумѣлъ полное и опредѣленное *понятіе* о Богѣ. Но если бы дѣйствительно идея Бога была врождена намъ въ видѣ опредѣленнаго понятія, то она у всѣхъ людей должна бы быть одинаковою и возникать въ сознаніи человѣка на самой первой ступени его развитія; однако мы не видимъ ни того, чтобы эта идея имѣла одинаковую опредѣленность у всѣхъ людей,—ни того, чтобы всѣ люди съ самаго начала обладали сознательно яснымъ понятіемъ о Богѣ. Утверждать то и другое значило бы идти совсѣмъ наперекоръ яснымъ свидѣтельствамъ опыта. Итакъ, идею Бога нельзя считать врожденнымъ намъ *понятіемъ* о Богѣ. Но если она не есть понятіе, то не есть и *представленіе*, потому что никакое представленіе не

можетъ образоваться безъ участія самодѣятельности человѣческой души и именно той познавательной силы ея, которая называется воображеніемъ. Если же она не есть ни готовое понятіе, ни врожденное намъ представленіе, то остается только допустить, что она есть присущая нашей душѣ *способность* образовать понятіе о Богѣ, или она есть прирожденное нашей душѣ стремленіе къ Божеству; къ такому мнѣнію дѣйствительно и приходили нѣкоторые защитники теоріи врожденныхъ идей. Но очевидно, что съ принятіемъ такого мнѣнія исчезаетъ и весь смыслъ этой теоріи, потому что утверждать, что идея Бога есть потребность, стремленіе человѣческой души, значило бы не объяснить происхожденіе этой идеи, а говорить одни ничего необъясняющія слова.

Положительное ученіе о происхожденіи идеи о Богѣ.—Въ чемъ же заключается дѣйствительный источникъ идеи Божества? Для познанія всякаго предмета нужно, во 1) чтобы существовалъ самый предметъ и онъ производилъ дѣйствіе на насъ; во 2) нужно извѣстнаго рода убѣжденіе нашего мышленія относительно этого предмета. Дѣйствіе предмета на насъ даетъ намъ завѣреніе въ его бытіи, а мышленіе, приводя насъ къ понятію о предметѣ, даетъ самое *познаніе* о немъ. Таковъ общій законъ нашего познанія. Нельзя ли этотъ законъ приложить и къ познанію Божества?

а) Противъ возможности дѣйствованія Божества на нашъ духъ ничего нельзя сказать Если на нашу душу могутъ дѣйствовать предметы вещественные посредствомъ производимыхъ ими впечатлѣній на наши внѣшнія чувства, то тѣмъ болѣе мы должны допустить возможность дѣйствія Божества на наше внутреннее чувство, такъ какъ наша духовно-разумная природа, безъ всякаго сомнѣнія, имѣетъ болѣе сродства съ сверхчувственнымъ духовнымъ бытіемъ, чѣмъ съ вещественнымъ міромъ и находится въ большей близости къ первому, чѣмъ къ послѣднему. Съ другой стороны, мы необходимо должны допустить, что Богъ, какъ Творческая Причина міра, долженъ оказывать непрерывное дѣйствіе на свое твореніе, т. е. непо-

средственно проявлять Себя въ немъ, потому что иначе міръ, какъ совокупность условныхъ и ограниченныхъ силъ и законовъ, самъ собою не могъ бы поддерживать своего существованія. Но если въ ряду твореній есть существа воспринимающія, чувствующія, способныя имѣть сознаніе (люди), то для нихъ проявленіе Бога въ мірѣ, очевидно, должно быть воздѣйствіемъ Его на воспріятіе, чувство, сознаніе. Иначе сказать, Богъ, проявляя Себя въ мірѣ, долженъ открываться и человѣку, а это откровеніе Бога человѣку необходимо нужно понимать какъ воздѣйствіе на самую человѣческую душу, „хотя бы это ближайшимъ образомъ было лишь въ такой формѣ, которая еще не составляетъ познанія Бога, а одно только основаніе и возможность такого знанія“ (Ульрици). Такимъ образомъ въ воздѣйствіи на человѣка со стороны Бога нужно признать первый источникъ происхожденія въ человѣческой душѣ идеи Божества, который можно назвать внѣшнимъ, объективнымъ.

б) Но кромѣ этого источника необходимо признать еще другой источникъ познанія Божества, субъективный,—это именно самодѣятельность человѣческаго мышленія. Дѣйствіе Божества на человѣка и воспріятіе этого дѣйствія, какъ сказано, составляютъ только основаніе и возможность познанія Божества. По самымъ условіямъ и свойствамъ нашей духовной природы познаніе предмета дается намъ *въ понятіяхъ*, а понятія образуются мышленіемъ. Безъ участія мышленія человѣкъ имѣлъ бы только смутное ощущеніе Божества, но не познаніе Его – въ собственномъ смыслѣ Что мышленіе есть необходимый элементъ въ богопознаніи, это ясно доказывается разнообразіемъ самыхъ формъ, въ какихъ идея Божества у различныхъ народовъ и въ разныя времена представлялась человѣческому сознанію; это разнообразіе религіозныхъ понятій можно объяснить только участіемъ въ дѣлѣ богопознанія самодѣятельности человѣческой мысли, и именно, причина его (разнообразія) несомнѣнно заключается въ постепенности развитія самаго человѣческаго мышленія, потому что мышленіе, руководимое при-

сущимъ человѣческому духу стремленіемъ къ истинѣ, на различныхъ ступеняхъ своего движенія къ познанію ея естественно и необходимо принимаетъ различныя формы, сообразно различнымъ условіямъ и способамъ проявленія своей дѣятельности.

Итакъ, нужно признать два источника естественнаго богопознанія: объективный—воздѣйствіе Бога на самую душу человѣка, и субъективный—самодѣятельность человѣческаго мышленія. Оба эти источника нужно считать одинаково *необходимыми* въ дѣлѣ богопознанія, но безъ всякаго сомнѣнія, болѣе *коренное* значеніе имѣетъ первый изъ нихъ, потому что безъ дѣйствія Божества на нашу душу и безъ ощущенія этого дѣйствія для мышленія не было бы даже и побужденія искать Его, стремиться къ познанію Его.

Границы естественнаго богопознанія и необходимость сверхъ естественнаго откровенія.—Обладая двумя указанными средствами естественнаго богопознанія, человѣкъ всетаки, вслѣдствіе самой ограниченности своей природы, притомъ испорченной и поврежденной, самъ по себѣ не могъ бы дойти до точнаго и правильнаго познанія всего того, что ему необходимо знать, какъ существу религіозно-нравственному, стремящемуся къ живому союзу съ Богомъ. На невозможность для человѣка при помощи однихъ естественныхъ средствъ дойти до истиннаго богопознанія указываетъ распространеніе въ человѣческомъ родѣ (внѣ откровенной религіи) многихъ ложныхъ, иногда самыхъ противорѣчивыхъ религіозныхъ представленій и понятій, раздѣляющихъ людей по самымъ разнообразнымъ религіознымъ вѣрованіямъ. Чтобы стремленіе человѣка къ познанію Бога могло найти правильное удовлетвореніе, необходимо было, чтобы Самъ Высочайшій Предметъ этого стремленія особымъ сверхъестественнымъ способомъ научилъ человѣка истинному боговѣдѣнію,—иначе сказать, для человѣка необходимо было сверхъестественное откровеніе Бога. Безъ этого сверхъестественнаго откровенія, если бы какой нибудь человѣкъ даже и дошелъ когда нибудь до истинныхъ понятій о Богѣ, то самъ

по себѣ онъ не могъ бы убѣдиться въ ихъ истинности и тѣмъ менѣе могъ бы убѣдить въ этомъ другихъ. Для завѣренія человѣка въ такихъ высочайшихъ истинахъ, какъ истины религіозныя, которыя оказываютъ вліяніе на всю духовную жизнь человѣка, необходимо было свидѣтельство самаго высшаго авторитета,—требовалось именно божественное подтвержденіе, которое и дано человѣку въ сверхъестественномъ откровеніи.

