О ПОЗНАНІИ.

Профессора Кіевской Духовной Академіи
П. Линицкаго.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д № 17
1895.

О ПОЗНАНІИ.

Профессора Кіевской Духовной Академіи
П. Линицкаго.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.
1895.

Пров. 1959

Отдѣльные оттиски изъ журнала «Вѣра и Разумъ» за 1895 годъ.

ФУНДА[illegible]АЛЬНАЯ
Б[illegible]А
Общ[illegible] Наук
Академ[illegible] СССР
408
59

I.

О познавательныхъ способностяхъ.

1. Методъ изслѣдованія и установленія общихъ началъ познанія. 2. О различныхъ познавательныхъ способностяхъ по Канту. Разсудокъ и разумъ, по ученію Платона. Есть-ли это разныя познават. способности. 3. Разумъ и чувственность. Вопросъ о врожденныхъ идеяхъ, какъ основаніи особаго, независимаго отъ чувственности, раціональнаго познанія. Теорія Юма, пытающаяся основанія раціональнаго познанія вывести изъ чувственности и такимъ образомъ доказать несамостоятельность разсудка въ дѣлѣ познанія. Самостоятельное значеніе раціональнаго познанія по Канту. 4. О чувственности. Слѣдуетъ ли признавать чувственность за особую познавательную способность съ особыми присущими ей формами?.

1. Исторія свидѣтельствуетъ, что любознательность человѣка направляется сначала не на ближайшее и частное, а на общее и самое отдаленное. Прежде чѣмъ началось изслѣдованіе ближайшихъ явленій природы, подлежащихъ непосредственному наблюденію, долгое время умственныя усилія были сосредоточены на разрѣшеніи общихъ вопросовъ о мірѣ—объ устройствѣ міра, о происхожденіи его и положеніи въ немъ человѣка. Изслѣдованія и рѣшенія по вопросамъ частнымъ самостоятельнаго значенія не имѣли, но или служили средствомъ къ отысканію основаній для рѣшенія общихъ вопросовъ, или же были дѣлаемы съ тою цѣлью, чтобы провести и оправдать найденное или предположенное общее начало, которое установлялось главнымъ образомъ въ видахъ разрѣшенія нѣкотораго общаго вопроса. Казалось бы, что философія должна была начать свое дѣло изслѣдованіемъ вопросовъ о познаніи;

по крайней мѣрѣ господствующее теперь мнѣніе таково, что нельзя заниматься изслѣдованіемъ вопросовъ о бытіи безъ предварительнаго изслѣдованія и рѣшенія вопроса о томъ,—познаваемо ли бытіе, и если познаваемо, то какимъ образомъ и въ какихъ предѣлахъ. Однако на дѣлѣ мы видимъ не то. Главнымъ предметомъ изслѣдованія во всей древней философіи было не *познаніе*, а *бытіе*; на первомъ планѣ стоялъ вопросъ *о сущности бытія*; вопросы же о познаніи были рѣшаемы, такъ сказать, попутно, въ зависимости отъ установленныхъ напередъ понятій о сущности бытія. Ужели такой порядокъ въ развитіи человѣческаго мышленія можно считать явленіемъ случайнымъ? Говорятъ, что только путемъ заблужденій доходятъ до истины. Надлежало, чтобы мысль человѣческая долгое время блуждала въ дебряхъ метафизики, дабы наконецъ она могла отыскать свой настоящій путь изслѣдованія, и сдѣлалось яснымъ, каковъ истинный предметъ ея. Вотъ въ какомъ свѣтѣ представляется прошлое философіи тѣмъ, для кого современное всегда есть самое лучшее. Нельзя однако счесть заблужденіемъ весь путь, пройденный древней философіей, которая отъ начала до конца имѣла характеръ метафизическій, состояла въ преимущественномъ изслѣдованіи вопросовъ о бытіи Вѣдь *гносеологія*,—т. е., изслѣдованіе о познаніи, все болѣе и болѣе выступающее на первый планъ въ новой философіи и, какъ полагаютъ многіе, долженствующее замѣнить собою метафизику,—не обходится безъ метафизическихъ предположеній; и замѣчательно, что эти предположенія въ сущности тѣ же, что были господствующими въ ученіяхъ древней философіи. И этого мало. Даже философскія ученія о познаніи въ сущности лишь повторяютъ взгляды тѣ самые, какіе мы находимъ уже въ древней философіи, не смотря на то, что въ новое время вопросы о познаніи поставлены на первое мѣсто и вниманіе философовъ занято преимущественно изслѣдованіемъ этихъ вопросовъ. Итакъ, не былъ случайностію и нельзя считать заблужденіемъ тотъ порядокъ въ развитіи философскаго мышленія,—именно отъ общаго и отдаленнаго къ частному и ближайшему,—на который выше указано, какъ на явленіе, заслуживающее особаго вниманія

Должно полагать, что этотъ порядокъ въ развитіи мышленія

—наиболѣе естественный и даже необходимый. Самое первое и насущное дѣло для человѣческаго мышленія—установленіе принциповъ. Правда, возможно въ этомъ случаѣ такое разсужденіе. Конечно, принципы должны быть найдены, а слѣдовательно долженъ быть путь къ отысканію принциповъ, но какой же иной путь возможенъ въ настоящемъ случаѣ, кромѣ постепеннаго восхожденія къ общему, ибо принципъ есть вѣдь общее правило, или общее положеніе? Если же общее можетъ оказаться лишь въ концѣ пути, то слѣдовательно въ началѣ пути въ качествѣ исходнаго пункта должно быть частное, а не общее. Не съ общихъ понятій нужно начинать дѣло изслѣдованія философскаго, какъ и всякаго иного, а съ частныхъ фактовъ, — общія же понятія и положенія должны получиться въ концѣ изслѣдованія. Дѣйствительно, въ частномъ изслѣдованіи, когда дѣло идетъ о рѣшеніи частнаго вопроса, большею частію такъ и бываетъ, но вѣдь задача философіи заключается въ установленіи не какихъ либо, а именно *первыхъ* принциповъ, то есть самыхъ общихъ и основныхъ началъ. А есть ли факты, которые ближайшимъ образомъ относились бы къ такимъ принципамъ и изслѣдованіе которыхъ прямо приводило бы къ ихъ открытію и опредѣленію? Напротивъ къ принципамъ основнымъ и самымъ общимъ всѣ возможные факты по необходимости имѣютъ такое или иное отношеніе, состоятъ съ ними въ связи, такъ что не оказывается достаточнаго основанія для того, чтобы останавливаться на однихъ фактахъ предпочтительно предъ другими. Надо взять во вниманіе еще слѣдующее соображеніе въ пользу примѣненія въ области философіи того метода, который требуетъ выводить общее изъ частнаго.

Когда требуется рѣшеніе какого либо частнаго вопроса, то въ этомъ случаѣ, кажется, скорѣе возможно съ самаго начала опереться на установленномъ уже и извѣстномъ общемъ началѣ, на такомъ положеніи, которое сдѣлалось достояніемъ науки, но философія-то какимъ образомъ можетъ начинать свое дѣло съ какихъ либо общихъ принциповъ, когда именно въ установленіи таковыхъ началъ и состоитъ ея задача? Вѣдь отъ философіи именно требуется, чтобы она ничего вначалѣ не пред-

полагала, не допускала никакихъ гипотезъ, стало быть по необходимости приходится ей начинать съ чего либо просто *даннаго*, т. е., факты составляютъ для нея неизбѣжный исходный пунктъ изслѣдованія. Соображеніе это не трудно устранить, но оно даетъ прекрасный случай разъяснить особый характеръ философскаго изслѣдованія. Предполагается, что всякій принципъ, всякое общее положеніе, понятіе есть выводъ, получаемый посредствомъ сопоставленія и обсужденія частныхъ данныхъ. Но пусть будетъ допущено, что существуютъ такіе первичные и коренные элементы мысли, которые составляютъ необходимую и неотъемлемую принадлежность человѣческаго сознанія. Это такъ назыв. врожденныя идеи. Можно назвать такіе предполагаемые пока элементы мысли еще иначе, напр. началами апріорными, но дѣло не въ названіи. Если точно есть такіе необходимые элементы мысли человѣческой, которые не пріобрѣтаются, т. е., не наживаются опытомъ, а всегда присущи нашему сознанію и дѣйствуютъ въ немъ скрытно или же явнымъ образомъ, то послѣдствія этого очевидно должны быть вотъ какія: подобные элементы должны проявляться одинаково въ существенныхъ чертахъ какъ у людей образованныхъ, ученыхъ, такъ и у необразованныхъ, слѣдовательно не въ области только научныхъ понятій должно искать такихъ элементовъ; присутствіе и выраженіе этихъ элементовъ мысли должно предполагать прежде всего въ томъ, что̀ ранѣе всякаго образованія и науки, именно въ языкѣ человѣческомъ. Дѣйствительно, даже позитивисты, какъ извѣстно, признаютъ нѣкоторую общность и связь между сознаніемъ научнымъ и сознаніемъ ненаучнымъ, т.-е., признаютъ существованіе элементовъ общихъ тому и другому сознанію, насколько органомъ и носителемъ и того, и другаго сознанія является языкъ. Позитивисты сами указываютъ на то, что нельзя строго и рѣшительно раздѣлять познаніе научное отъ познанія ненаучнаго, общенароднаго; если же существуетъ познаніе общенародное, и даже общечеловѣческое, на почвѣ котораго возникаетъ и развивается познаніе научное, то очевидно сверхъ началъ, вырабатываемыхъ наукою, должны быть начала, необходимо присущія всякому человѣческому сознанію, которыхъ слѣдователь-

но вырабатывать и до которыхъ доходить такимъ же методическимъ способомъ, какимъ наука доходитъ до своихъ началъ, нѣтъ нужды и даже возможности. Предположивъ существованіе таковыхъ началъ человѣческаго сознанія или мышленія, необходимо допустить вмѣстѣ съ тѣмъ, что какъ только началась работа философскаго мышленія, то съ особенною силою и ясностію должны были обнаружиться въ ученіяхъ философскихъ тѣ общія и основныя начала, какъ необходимо присущія человѣческому мышленію; вмѣстѣ съ тѣмъ должно было у философовъ обнаружиться сознаніе существованія и важности этихъ обще-человѣческихъ началъ. Понятно, что признакомъ выраженія этихъ началъ въ различныхъ философскихъ ученіяхъ должно считать согласіе этихъ ученій между собою: въ чемъ эти ученія, при всемъ своемъ несходствѣ, совпадаютъ между собою, то самое съ наибольшею вѣроятностію можно признать за выраженіе необходимаго элемента или начала человѣческой мысли. Впрочемъ это критерій не вполнѣ надежный. Совпаденіе можетъ быть случайнымъ, можетъ быть слѣдствіемъ утвердившагося преданія, привычки мыслить извѣстнымъ образомъ. Важное значеніе критическаго обозрѣнія философскихъ ученій заключается въ особенности въ томъ, что одно ученіе пополняется и разъясняется другимъ. Въ собственномъ же смыслѣ критеріемъ при установленіи основныхъ началъ познанія и рѣшеніи вопросовъ объ этихъ началахъ можетъ служить лишь *необходимость мыслить такъ, а не иначе*, необходимость, свидѣтельствуемая для насъ непосредственнымъ нашимъ сознаніемъ. Ибо основныя начала человѣческаго познанія, коль скоро существуютъ, не постороннее нѣчто и для собственнаго нашего сознанія. Такіе элементы дѣйствуютъ вѣдь и въ собственномъ нашемъ сознаніи, проявляютъ себя съ большею или меньшею силою въ собственномъ нашемъ мышленіи. Слѣдовательно собственное наше непосредственное сознаніе должно служить для насъ главною опорою въ дѣлѣ установленія основныхъ началъ познанія, при пособіи критическаго изслѣдованія разныхъ философскихъ ученій объ этомъ предметѣ. Такимъ образомъ — философскій принципъ это не выводъ, съ великимъ трудомъ добываемый посредствомъ тщательнаго

подбора и сличенія фактовъ, а лишь формулированіе болѣе или менѣе смутно сознаваемаго, можно сказать, каждымъ, формулированіе, достигаемое главнымъ образомъ при пособіи критическаго разбора философскихъ ученій, имѣющаго въ этомъ случаѣ значеніе возбудителя и руководителя въ дѣлѣ рефлективнаго самоуглубленія собственнаго нашего мыслящаго сознанія, или самосознанія.

Итакъ, въ рѣшеніи вопросовъ о познаніи необходимо постоянно имѣть въ виду все, что можно находить наиболѣе согласнаго и наиболѣе значительнаго въ ученіяхъ философовъ древняго и новаго времени объ этомъ предметѣ, дабы, при пособіи этого важнаго матеріала, вникая въ процессъ, условія и формы познавательной дѣятельности, какъ представляется все это по свидѣтельству собственнаго нашего сознанія, выяснить, по возможности, основныя начала познанія, или иначе—первичные элементы мышленія, какъ дѣятельности познавательной. Основателемъ гносеологіи обыкновенно признаютъ Канта; поэтому гносеологическія положенія Канта особенно должны быть принимаемы во вниманіе.

2. Извѣстно, что Кантъ различаетъ слѣдующія познавательныя способности: *чувственность*, т. е., наблюденіе внѣшнее и внутреннее, или иначе, способность чувственнаго воспріятія, съ которою тѣсно связаны память и воображеніе; затѣмъ слѣдуютъ *разсудокъ* и *разумъ*. Самое важное различіе между чувственностію и разсудкомъ заключается въ томъ, что познаніе, основанное на чувственномъ наблюденіи, есть созерцательное, обладаетъ свойствомъ наглядности, познаніе же разсудочное, напротивъ, состоитъ въ *отвлеченныхъ* понятіяхъ и положеніяхъ, которымъ созерцательность вовсе несвойственна: интеллектуальнымъ созерцаніемъ мы не обладаемъ, а потому мы лишены способности съ такою же ясностію и легкостію представлять и усвоять *мыслимое* нами, какъ представляется и усвояется все воспринимаемое чувствами: мышленіе наше имѣетъ характеръ дискурсивный, а не созерцательный. Итакъ различіе между чувственностію и разсудкомъ вполнѣ ясно и опредѣленно; оно такъ рѣшительно, что невозможно смѣшать отвлеченное понятіе съ чувственнымъ представленіемъ. Далеко не такъ ясно

различіе между разсудкомъ и разумомъ. По Канту свойственное разсудку отправленіе или дѣйствіе состоитъ въ составленіи *сужденій*: разсудокъ—способность судительная, чѣмъ предполагается само собою, что сужденіе есть *соединеніе понятій*,—взглядъ на сужденіе, господствующій у нѣмецкихъ логиковъ; дѣятельность же разума состоитъ въ выводѣ заключеній, слѣдовательно въ составленіи умозаключеній. Разумъ—это область принциповъ, или иначе идей, ибо къ установленію принципа мы приходимъ посредствомъ ряда умозаключеній. Такъ понималъ Кантъ различіе между разсудкомъ и разумомъ. Твердо обоснованнымъ это различіе нельзя признать, ибо очевидно, что умозаключеніе есть соединеніе сужденій. Почему же соединеніе сужденій не можетъ быть дѣломъ того же разсудка, который проявляетъ себя прежде всего составленіемъ сужденій? Слѣдуетъ ли предполагать для того особую способность? Какъ въ тѣлѣ различные органы существуютъ лишь для отправленій совершенно различныхъ, такъ конечно и въ душѣ, именно въ области познавательной дѣятельности, особую способность мы вправѣ предполагать лишь въ томъ случаѣ, когда имѣется совершенно особое отправленіе, существенно отличное отъ другихъ. Въ настоящемъ случаѣ этого сказать нельзя: сужденіе есть соединеніе понятій (по Канту), а умозаключеніе—соединеніе сужденій,—слѣдовательно также состоитъ въ соединеніи понятій, только *болѣе сложномъ*. Но различіе, состоящее только въ большей сложности соединенія тѣхъ же элементовъ, нельзя признать настолько существеннымъ и важнымъ, чтобы требовалось предполагать ради него особую способность; даже по типу соединенія, а не только по элементамъ, умозаключеніе не представляетъ существеннаго различія отъ сужденія: въ сужденіи (утвердительномъ) предикатъ усвояется субъекту, такъ что послѣдній является какъ бы носителемъ перваго; подобно тому въ умозаключеніи одно сужденіе обосновывается чрезъ другое, такъ что одно утверждается, какъ бы покоится, на другомъ; впрочемъ отношеніе основанія къ слѣдствію, свойственное умозаключенію, можетъ быть прямо выражаемо въ формѣ сужденія (въ условномъ сужденіи). Итакъ спрашивается: какая же надобность была раздѣлять разумъ отъ разсудка, вмѣсто того

чтобы дѣйствія, относимыя къ этимъ различнымъ способностямъ, обобщить въ одномъ понятіи о мышленіи, какъ дѣятельности умственной: вѣдь въ логикахъ сужденіе и умозаключеніе всегда признавались формами того же мышленія, т. е., одной въ сущности умственной дѣятельности, а не проявленіями различныхъ познавательныхъ способностей. Дѣло въ томъ, что различіе между разсудкомъ и разумомъ не самъ Кантъ изобрѣлъ; оно установлено въ древности прежде, нежели явилась на свѣтъ логика въ качествѣ особой философской науки. Именно,—уже у Платона мы находимъ опредѣленное ученіе о разсудкѣ и разумѣ, какъ способностяхъ существенно различныхъ. Какъ различны по Платону, *мнѣніе* и *знаніе*, такъ же различны должны быть источники того и другаго—съ одной стороны мышленіе (διάνοια), а съ другой—разумѣніе, умъ (νοῦς, νόησις). Мы составляемъ сужденія о предметѣ, сравниваемъ и сопоставляемъ ихъ между собою, одно признаемъ, другое отвергаемъ, признаваемое истиннымъ стараемся отстоять, а непризнаваемое—опровергнуть,—въ этомъ состоитъ искусство и вмѣстѣ наука—мыслить (діалектика). Ясно, что собственнымъ проявленіемъ мышленія, по Платону, служитъ *сужденіе*. Сужденіе состоитъ въ томъ, что данному предмету мы приписываемъ какой либо признакъ, или напротивъ отнимаемъ отъ него Но сами по себѣ взятые признаки, которые въ сужденіяхъ мы выражаемъ только въ отношеніи къ какому либо данному предмету,—и составляютъ именно тѣ элементы мышленія, въ обладаніи которыми состоитъ разумѣніе, или умъ. Откуда эти элементы? Не изъ чувственнаго наблюденія, ибо когда выражаемъ ихъ о какой либо вещи, то это не значитъ, что мы усматриваемъ присутствіе ихъ въ самой вещи и познаніе ихъ не извлекаемъ изъ самаго наблюденія надъ вещью, а только обсуждаемъ и оцѣниваемъ эту данную вещь на основаніи тѣхъ элементовъ; говоря напр., что эта вещь прекрасная, мы лишь обсуждаемъ и оцѣниваемъ эту вещь, основываясь на понятіи о красотѣ, усматривая въ ней, въ той вещи, нѣкоторый отблескъ, или, по выраженію Платона, подобіе красоты. По Платону всѣ такого рода общія понятія, входящія въ составъ сужденій въ качествѣ предикатовъ, прирождены нашей душѣ, ни откуда ею

не заимствуются, а составляютъ необходимую и неотъемлемую ея принадлежность. Такимъ образомъ обладаніе понятіями и непосредственное ихъ созерцаніе, по философіи Платона, есть дѣло *разумѣнія*,—это способность принциповъ, ибо врожденныя нашей душѣ понятія суть принципы,—а употребленіе тѣхъ же понятій въ качествѣ предикатовъ, т. е., частичное ихъ примѣненіе къ отдѣльнымъ вещамъ есть дѣло *разсудка*. Такое разграниченіе разсудка и разума нельзя признать необходимымъ: можно то и другое дѣло, и обладаніе принципами знанія и примѣненіе ихъ обобщить въ одномъ понятіи *мышленія*, разумѣя мышленіе, какъ дѣятельность разсудка. Разсудокъ и разумъ—два названія той же способности, оправдываемыя двоякимъ направленіемъ ея дѣятельности (синтетическимъ и аналитическимъ).

3. Требуется теперь разграничить разсудокъ, или способность мышленія, отъ чувственности. Быть можетъ и въ этомъ отношеніи граница разсудочной дѣятельности также не тверда и неопредѣленна. Если за особенность раціональнаго познанія, отличающую это познаніе отъ чувственнаго, будетъ признано то, что раціональное познаніе основывается на врожденныхъ идеяхъ (какъ это полагалъ Декартъ), то спрашивается, насколько состоятельно самое предположеніе о существованіи врожденныхъ идей, и нельзя ли идеи, признаваемыя главною принадлежностію раціональнаго познанія, вывести и изъяснить изъ данныхъ чувственнаго опыта? Итакъ, является прежде всего вопросъ: существуютъ ли на самомъ дѣлѣ такъ называемыя врожденныя понятія или идеи (какъ ихъ называетъ Платонъ)? Можно ли признать врожденными нашей душѣ не всѣ конечно понятія, какъ полагалъ Платонъ, не въ мѣру разъединяя способность разумѣнія отъ чувственнаго наблюденія, а по крайней мѣрѣ основныя, важнѣйшія изъ нихъ? Извѣстно, что Локкъ совершенно отвергалъ гипотезу о существованіи такъ называемыхъ врожденныхъ идей. Онъ подробно разсматриваетъ и опровергаетъ аргументы, какіе только были высказываемы, и можно было придумать для оправданія и подкрѣпленія названной гипотезы. Но хотя бы Локку и удалось вполнѣ устранить разбираемые имъ доказательства, съ устраненіемъ ихъ вовсе еще не устранялась самая гипотеза. Надобно было

сдѣлать ее совсѣмъ излишнею, т. е., нужно было дать совершенно иное и на иныхъ основаніяхъ объясненіе того, ради чего возникла и могла столь долгое время существовать гипотеза о врожденныхъ идеяхъ. Извѣсто возраженіе Лейбница противъ Локка: ничего нѣтъ въ разсудкѣ такого, говоритъ Локкъ, чего прежде не было бы въ чувствѣ,—*кромѣ самаго разсудка*, добавляетъ къ этому Лейбницъ. Итакъ, чтобы гипотеза о врожденныхъ идеяхъ оказалась излишней, для этого надо было показать, что разсудокъ, т. е., все, что въ нашемъ познаніи обозначается этимъ именемъ,—всѣми своими корнями содержится въ чувственности, что такъ какъ разсудокъ не представляетъ собою чего либо самостоятельнаго и независимаго отъ способности чувственнаго воспріятія и связанныхъ съ этою способностію условій познанія—*памяти* и *воображенія*, то и нѣтъ нужды предполагать какія либо особыя для разсудка основныя начала или элементы познанія подъ именемъ врожденныхъ идей или апріорныхъ положеній. Рѣшить эту задачу и доказать несамостоятельность раціональнаго познанія въ отношеніи чувственнаго опыта взялъ на себя англійскій философъ *Юмъ*. Въ чемъ состоитъ собственно разсудочное познаніе? По опредѣленію Локка, разсудокъ, въ отличіе отъ способности чувственнаго воспріятія, есть способность активная и состоитъ въ томъ, что мы либо *соединяемъ*, либо раздѣляемъ данныя идеи, т. е, представленія. Какъ дѣятельность соединяющая и раздѣляющая, разсудокъ предполагаетъ очевидно начала или правила, которыми онъ управляется въ своихъ дѣйствіяхъ. По Лейбницу, положенія тожества и противорѣчія (законы) служатъ началомъ, управляющимъ аналитическою, т. е., раздѣляющею дѣятельностію разсудка, а принципъ синтетической, т. е., соединяющей дѣятельности, заключается въ законѣ достаточнаго основанія. Что касается аналитической дѣятельности разсудка, то нельзя ее принимать въ разсчетъ при изслѣдованіи вопроса объ основныхъ началахъ раціональнаго познанія. Ибо анализъ состоитъ въ томъ, что мы раздѣляемъ данное на составныя части, и, значитъ, анализъ ни мало не способствуетъ къ расширенію нашихъ знаній, къ пріобрѣтенію новыхъ, а весь интересъ вопроса объ основныхъ началахъ познанія заключается въ томъ

чтобы разъяснить, какъ пріобрѣтаются знанія, какъ и изъ чего слагается наше познаніе. Пока я разбираю только имѣющіяся у меня представленія, сравниваю ихъ, нахожу между ними сходство или различіе, нельзя сказать, что я познаю нѣчто, ибо остаюсь при томъ же, чѣмъ владѣлъ и безъ такого разбора. Математическія положенія, будучи аналитическими, не даютъ намъ никакихъ знаній. Поэтому, при изслѣдованіи раціональнаго познанія, главное вниманіе должно быть обращено на синтетическія формы этого познанія. Но уже Лейбницъ полагалъ, что единственно только *опытъ*, т. е., чувственное воспріятіе, служитъ источникомъ и основаніемъ всякаго синтеза въ нашемъ познаніи. По этому взгляду, синтезъ въ нашемъ познаніи состоитъ вообще въ томъ, что только руководясь свидѣтельствомъ опыта, а не по чему либо иному, мы присоединяемъ къ одному представленію другое представленіе. Съ этимъ согласенъ и Юмъ. Какъ извѣстно, по ученію Юма, все наше познаніе состоитъ въ разнообразныхъ сочетаніяхъ представленій; сочетанія эти получили отъ него названіе *ассоціацій*. Различныя ассоціаціи, по теоріи Юма, не произвольно нами составляются, а образуются по извѣстнымъ законамъ, въ зависимости отъ условій чувственнаго воспріятія: въ какомъ порядкѣ времени и пространства воспринимаются нами впечатлѣнія, въ такомъ же порядкѣ пространственной и временной смежности *запоминаются* воспринятыя представленія и потомъ силою воображенія воспроизводятся уже въ видѣ представленій. Но повидимому есть у насъ такія представленія, которыя, не смотря на свой синтетическій характеръ, т. е., будучи особыми видами сочетанія представленій, вмѣстѣ съ тѣмъ не происходятъ означеннымъ способомъ, а потому не слѣдуетъ ли признать ихъ независимыми отъ чувственнаго опыта,—и не это ли основныя начала особаго разсудочнаго познанія? Таковы представленія *субстанціальности* и *причинности*. Представленія эти заслуживаютъ особаго вниманія по тому значенію, какое повидимому они имѣютъ въ нашемъ познаніи. Еще Локкъ высказалъ положеніе, что въ нашемъ познаніи мы имѣемъ дѣло съ идеями, т. е., представленіями, а не вещами. Положеніе это усилено Берклеемъ и по-

лучило такой видъ: *существуютъ для насъ только представленія*, ибо бытіе всякой вещи для насъ заключается единственно въ ея *представляемости*. Равнымъ образомъ и для Юма познаніе не есть выраженіе бытія, отличнаго отъ самаго познанія, а просто лишь разнообразное сочетаніе представленій въ предѣлахъ нашего сознанія; и такъ какъ познаніе наше изъ этихъ предѣловъ не выступаетъ, то мы въ правѣ лишь утверждать существованіе представленій, съ которыми впрочемъ связана всегда вѣра въ реальное бытіе, отличное отъ самихъ представленій. Но точно ли познаніе наше никоимъ образомъ не простирается за предѣлы нашего сознанія и сплошь въ нихъ заключено? Повидимому представленія *субстанціальности* и *причинности* уполномочиваютъ нашу мысль выступать за предѣлы сознанія и какъ бы соприкасаться съ самимъ бытіемъ вещей, лежащимъ внѣ нашего сознанія. Такъ *по идеѣ субстанціальности*, смотря на извѣстную группу воспринятыхъ впечатлѣній, какъ на признаки вещи, мы самую вещь въ качествѣ субстанціи, носителя тѣхъ признаковъ, полагаемъ внѣ воспринимающаго и представляющаго сознанія; замѣчая въ себѣ разнообразныя состоянія душевныя, мы полагаемъ внѣ ихъ *наше я*, въ качествѣ носителя этихъ состояній,—и такое предположеніе мы дѣлаемъ опять на основаніи же идеи субстанціальности. Равнымъ образомъ, въ силу *идеи причинности*, смотря на данный для нашего сознанія фактъ, т. е., имѣя въ наличности извѣстное представленіе, мы повидимому вправѣ дѣлать заключенія о томъ, что не дано и чего мы не представляемъ, именно: принимая нѣкоторое данное за слѣдствіе,—заключать о причинѣ, которая не дана и неизвѣстна намъ, и наоборотъ, смотря на данное и извѣстное, какъ на причину, дѣлаемъ заключенія о послѣдствіяхъ, или дѣйствіи таковой причины. Такъ, на основаніи имѣющагося представленія о мірѣ, мы дѣлаемъ заключенія о неизвѣстномъ для насъ Виновникѣ этого міра и хотимъ сами сдѣлать представленіе объ этомъ Виновникѣ міра, ибо никакой опытъ не даетъ намъ такого представленія. Но имѣютъ ли на самомъ дѣлѣ такое значеніе представленія причинности и субстанціальности, расширяютъ ли они наше познаніе за предѣлы имѣющихся въ нашемъ со-

знаніи представленій? Составляютъ ли тѣ идеи изъятіе изъ общихъ законовъ ассоціаціи, по которымъ образуется наше опытное познаніе, состоящее изъ представленій, а потому не слѣдуетъ ли въ самомъ дѣлѣ признать ихъ основами особаго разсудочнаго познанія, отличнаго отъ познанія опытнаго? Извѣстно, какой отвѣтъ на все это даетъ Юмъ.

Что мы называемъ субстанціей, есть не что иное, какъ группа впечатлѣній, постоянно связанныхъ вмѣстѣ, т. е., вмѣстѣ воспринимаемыхъ; многократное повтореніе одинаковой группы впечатлѣній дѣйствуетъ на наше воображеніе такъ, что намъ кажется, будто мы имѣемъ дѣло съ единымъ тожественнымъ и непрерывно продолжающимъ свое существованіе предметомъ. Причинность также есть всегда одинаковое слѣдованіе одного за другимъ различныхъ впечатлѣній: неизмѣнно предшествующее мы называемъ причиною, а неизмѣнно послѣдующее—дѣйствіемъ причины. Такимъ образомъ субстанціальность и причинность также имѣютъ характеръ ассоціацій, и, значитъ, образуются, подобно всѣмъ другимъ сложнымъ представленіямъ, чрезъ сочетаніе воспринимаемыхъ впечатлѣній и закрѣпленіе связей между ними. Повидимому важную особенность идей причинности и субстанціальности составляетъ то, что идеи эти выражаютъ связь, имѣющую характеръ *необходимости*: ибо и связь такъ назыв. акциденцій (т. е., принадлежностей субстанціи) съ субстанціей, и связь причины съ ея дѣйствіемъ, или послѣдствіемъ, мы представляемъ какъ *необходимую*. По объясненію Юма кажущаяся необходимость въ томъ и другомъ случаѣ есть только иллюзія, создаваемая нашимъ воображеніемъ. Постоянное воспроизведеніе въ нашемъ сознаніи одинаковыхъ группъ впечатлѣній, повторяющихся все въ томъ же видѣ, дѣлаетъ то, что связь впечатлѣній, или представленій въ этихъ группахъ намъ кажется не случайною, а необходимою: связь эта лишь предполагается нами, а не познается на самомъ дѣлѣ.

Если изложенную теорію Юма признать вѣрною, то всякое самостоятельное значеніе разсудка, вообще мышленія, въ дѣлѣ познанія должно быть отвергнуто, и единственнымъ источникомъ, изъ котораго заимствуются всѣ начала познанія, т. е., основныя представленія или понятія, остается признать спо-

собность чувственнаго воспріятія. Лейбницъ говоритъ, что не какія либо идеи, а самый разсудокъ слѣдуетъ признать врожденнымъ нашимъ достояніемъ. Что же такого заключаетъ въ себѣ разсудокъ, для чего чувственное воспріятіе не могло бы быть достаточнымъ основаніемъ? Разсудокъ раздѣляетъ и соединяетъ, но соединяющее (ассоціаціи), и раздѣляющее (распредѣленіе по группамъ) дѣйствія суть простыя послѣдствія чувственнаго воспріятія, имъ производятся. Основными началами дѣятельности разсудка признаются затѣмъ такъ назыв. законы мышленія—положенія о тожествѣ и противорѣчіи, а также о достаточномъ основаніи. Но съ закономъ тожества (законъ противорѣчія есть только отрицательная форма его) стоитъ въ связи и выражаетъ его идея субстанціальности; ибо подъ именемъ субстанціи мы разумѣемъ тождественное и неизмѣнное въ предметѣ, а по закону тождества всякій предметъ должно мыслить какъ равный себѣ, тождественный. Также точно съ закономъ достаточнаго основанія стоитъ въ связи идея причинности, ибо причина и есть то, что служитъ предшествующимъ условіемъ и основаніемъ для послѣдующаго. Если же, какъ показано выше, субстанціальность и причинность—не какія либо особыя понятія, не выводимыя и необъяснимыя изъ данныхъ чувственнаго воспріятія, напротивъ имѣютъ въ основаніи своемъ, подобно всѣмъ сложнымъ представленіямъ, простыя ассоціаціи впечатлѣній чувственныхъ, то ничего не остается такого, что раздѣляло бы разсудокъ отъ чувственности, и чѣмъ оправдывался бы взглядъ на разсудокъ, какъ на особую, самостоятельную познавательную способность. Что усвояется въ идеяхъ субстанціальности и причинности разсудку—*характеръ необходимости* (по Лейбницу разсудокъ—область истинъ необходимыхъ, а опытъ даетъ положенія только случайныя, т. е., такія, которыя по содержанію не необходимы, ибо не исключаютъ возможности противнаго), то на самомъ дѣлѣ производится *воображеніемъ*.

Философія Канта даетъ такое разъясненіе этого важнаго пункта, разъясненіе, которымъ вполнѣ возстановляется и оправдывается отвергнутое Юмомъ самостоятельное и важное значеніе разсудка въ нашемъ познаніи. Кантъ, какъ извѣстно,

различаетъ схематическія представленія, создаваемыя воображеніемъ, отъ соотвѣтствующихъ имъ отвлеченныхъ понятій разсудка (категорій). Понятія субстанціальности и причинности толкуются Юмомъ такъ, что нельзя не видѣть у него смѣшенія схематическаго представленія съ понятіемъ разсудка. Причинность мы дѣйствительно представляемъ въ видѣ *послѣдовательности* во времени, а субстанціальность, какъ отношеніе *совмѣстности*. Но иное дѣло представленіе причинности и субстанціальности, и совсѣмъ иное—понятіе причинности и субстанціальности. Отвлеченное понятіе разсудка, для ясности, мы стремимся облечь въ наглядное представленіе, и вотъ съ этою цѣлью воображеніе создаетъ схемы—такія общія представленія, которыя изъ опыта не заимствуются, а образуются по руководству понятія разсудка; разсудокъ въ этомъ случаѣ не только не зависимъ отъ чувственнаго воспріятія, но и господствуетъ надъ чувственностію. Конечно, нѣтъ такихъ понятій, которыя по природѣ содержались бы въ разсудкѣ въ готовомъ видѣ—такъ называемыхъ врожденныхъ идей; но если необходимо признать разсудокъ—познавательною способностію самостоятельною и независимою отъ чувственности, то вмѣстѣ съ разсудкомъ должны быть нѣкоторыя данныя также независимыя отъ чувственнаго опыта и составляющія *необходимую* его принадлежность. Именно: какъ познавательная способность, разсудокъ очевидно долженъ обладать свойственными ему *способами, или формами познанія*. Таковы *категоріи*. О категоріяхъ рѣчь будетъ впереди. Теперь замѣтимъ только, въ чемъ заключается различіе категорій отъ логическихъ формъ мышленія. И это формы разсудка, и категоріи также формы разсудка. Но надобно различать дѣятельность разсудка, именно *мышленіе*,—отъ той цѣли, къ которой эта дѣятельность направляется прежде всего; цѣль эта заключается въ *познаніи*. Такъ какъ познаніе есть цѣль дѣятельности разсудка *внутренняя* (имманентная), а не внѣшняя, то и тѣ формы, въ какихъ необходимо осуществляется эта цѣль, формы познанія также могутъ быть относимы къ разсудку, какъ относятся къ нему формы самой дѣятельности, направленной къ познанію, именно формы мышленія. И такъ логическія формы это *формы*

дѣйствій разсудка, а категоріи—*формы гносеологическія*, онѣ суть формы предопредѣляющія ту цѣль, къ которой направлены дѣйствія разсудка.

Какъ формы разсудка, составляющія его необходимую принадлежность понятія субстанціальности и причинности дѣйствительно налагаютъ печать необходимости на все то, что мыслится чрезъ нихъ. Необходимость эта не кажущаяся, не иллюзія, создаваемая воображеніемъ, но есть слѣдствіе того, что понятія субстанціальности и причинности—начала познанія апріорныя, независимыя отъ опыта; данное чрезъ опытъ, т. е., воспринимаемое чувствами, само по себѣ является случайнымъ, но чрезъ употребленіе формъ разсудка получаетъ характеръ необходимости, такъ что *случайное* (чувств. воспріятія) и *необходимое* (категоріи),—это два такихъ элемента въ опытномъ познаніи, для которыхъ посредствующимъ членомъ служатъ схематическія представленія, ибо какъ *схематическія*,—представленія эти служатъ выраженіемъ необходимыхъ понятій разсудка, но какъ *представленія*, имѣютъ характеръ случайно даннаго и воспринятаго чувствами.

4. Разсудокъ не единственная познавательная способность, но, какъ сказано, сверхъ разсудка, участвуютъ въ познаніи, по Канту, чувственность и разумъ—какъ способности различныя. Предположивъ, что это разныя, не сводимыя одна на другую, способности, необходимо было допустить вмѣстѣ съ тѣмъ, что существуютъ также особыя формы чувственности, и опять особыя формы, свойственныя разуму. Для чувственности такими, необходимо присущими ей формами, слѣдовательно имѣющимися a priori, т. е., независимыми отъ чувственнаго воспріятія, по Канту, служатъ *пространство и время*, а такими же формами разума онъ признавалъ—*идеи*, т. е., идеальныя понятія, между тѣмъ какъ категоріи понятія реальныя.

Хотя различіе способностей—разсудка и разума, у Канта, какъ выше показано, недостаточно обоснованное, удержано имъ очевидно какъ такое, которое утвердилось уже съ давнихъ поръ, именно получило свое начало отъ Платона; но Платонъ никакихъ врожденныхъ, иначе апріорныхъ началъ чувственности не зналъ и не предполагалъ, ибо такъ какъ познаніе есть дѣло

разума, то поэтому представлялось Платону совершенно яснымъ, что только въ разумѣ, а не въ чувственности, должны быть необходимыя начала познанія. Итакъ, предположеніе, что существуютъ особыя начала чувственнаго познанія, отличныя отъ началъ познанія умственнаго, но столь же необходимыя, не пріобрѣтаемыя чрезъ чувственное воспріятіе, а независимыя отъ него (апріорныя),—это было уже новымъ добавленіемъ къ старому ученію о врожденныхъ идеяхъ. Не слѣдуетъ вводить безъ крайней нужды новыхъ началъ. Слѣдуя этому правилу, англійскіе философы отвергаютъ самостоятельное значеніе разсудка въ познаніи на ряду съ чувственнымъ воспріятіемъ, но попытки ихъ свести необходимыя формы разсудка къ элементамъ чувственности нельзя признать удачными, хотя они твердо продолжаютъ стоять на своемъ (Д. С. Милль, Спенсеръ и др.). Нельзя не послѣдовать за Кантомъ въ признаніи самостоятельнаго значенія разсудка; но слѣдуетъ ли признавать также и чувственность за самостоятельное начало въ познаніи? Если англійскіе философы сливаютъ, такъ сказать, въ одну способность и отождествляютъ чувственность съ разсудкомъ, то цѣль ихъ въ этомъ случаѣ нельзя не одобрить; нельзя только согласиться съ исполненіемъ задачи: не разсудокъ слѣдуетъ сводить къ элементамъ чувственности, а наоборотъ—чувственность, относительно значенія ея въ познаніи, слѣдуетъ сводить къ элементамъ разсудка, т. е., коренными и единственными началами познанія необходимо признать элементы мышленія. Предположеніе особыхъ формъ чувственности, на ряду съ формами разсудка и разума, дѣлаетъ невозможнымъ единство познанія. По предметамъ, т. е., по содержанію, познаніе разнообразно, и отсюда множество наукъ; но есть же родство между науками, по которому мы вправѣ смотрѣть на всѣ науки, какъ на единое въ сущности познаніе, какъ едино искусство; въ чемъ же иномъ можетъ заключаться единство познанія, какъ не въ субъективной сторонѣ познанія? И по Канту есть только одно познаніе,—опытное, въ которомъ чувственность, разсудокъ и разумъ должны быть только элементами, тѣсно связанными между собою. Но если существуютъ особыя формы чувственности, и также есть особыя формы разсудка и

особыя формы разума, то чрезъ это и со стороны субъективной познаніе распадается на разные виды: на познаніе *чувственное, разсудочное* и *разумное*, или *идеальное*. При такомъ разнообразіи формъ познанія, какъ въ самомъ дѣлѣ всѣ эти формы могутъ совмѣститься въ одномъ познаніи, какъ могутъ онѣ образовать вмѣстѣ—единое познаніе? Кантъ признавалъ всѣ формы познанія *синтетическими*. При такомъ единствѣ характера и значенія познавательныхъ формъ, какъ формъ синтеза, естественно полагать, что различіе между ними можетъ быть только въ степени. Но это не такъ, ибо категоріи, какъ формы отвлеченнаго мышленія, очевидно не по степени, а по роду различны отъ пространства и времени, какъ формъ созерцанія чувственнаго. Такимъ образомъ и естественное убѣжденіе въ единствѣ познанія, убѣжденіе въ томъ, что познаніе въ сущности должно быть едино, приводитъ къ вопросу---слѣдуетъ ли полагать особыя формы чувственности на ряду съ формами разсудка, иначе—мышленіемъ? Особенную же важность этотъ вопросъ получаетъ въ виду того, что, какъ извѣстно, главнымъ основаніемъ для Кантовскаго, наиболѣе характернаго, положенія *о непознаваемости вещи въ себѣ* служитъ субъективность пространства и времени, какъ особыхъ формъ чувственности. Этотъ выводъ Канта поставляетъ въ тѣсную родственную связь критическую его философію съ эмпирическою философіею англійскихъ философовъ. Хотя утверждая самостоятельное значеніе разсудка въ познаніи, Кантъ оставляетъ почву англійской философіи (эмпиризмъ), но главный выводъ его философіи о непознаваемости вещи въ себѣ, о томъ, что познаніе наше ограничено явленіями, т. е., данными чувственнаго опыта, возстановляетъ прерванную связь его съ англійскимъ эмпиризмомъ. Какъ Локкъ и Юмъ утверждали, что мы въ нашемъ познаніи имѣемъ дѣло не съ вещами, а съ представленіями, данными въ нашемъ сознаніи, такъ и Кантъ пришелъ къ выводу, что необходимою границею нашего познанія служатъ *явленія*, т. е., *представленія*. Благодаря этому совпаденію въ столь важномъ пунктѣ гносеологіи межу критицизмомъ Канта и эмпиризмомъ англійской философіи, сдѣлалось возможнымъ,

что и послѣдователи Канта, и послѣдователи Локка и Юма теперь оказываются представителями одной школы—*позитивизма*.

II.

О различныхъ направленіяхъ въ гносеологіи.

1. *Догматизмъ* и *скептицизмъ*. Значеніе скептицизма Необходимость познанія. 2. Что дѣлаетъ познаніе необходимымъ? Вопросъ объ основныхъ началахъ, или элементахъ познанія. *Критицизмъ* Канта, какъ опытъ соглашенія *эмпиризма* съ *раціонализмомъ*. Объ эмпирическомъ и раціоналистическомъ взглядахъ на познаніе. 3 Преобразованіе, какому подвергся въ критич. философіи Канта раціоналистическій взглядъ на познаніе. Близость этой философіи къ эмпиризму. Эмпирическая теорія о происхожденіи апріорныхъ началъ познанія.

1. Кантъ противополагаетъ, какъ извѣстно, свою критическую философію философіи прежней, которую онъ характеризуетъ какъ *догматизмъ*, разумѣя подъ догматизмомъ съ одной стороны *эмпиризмъ* англійской философіи, а съ другой—*раціонализмъ* Декартовской и Лейбницe—Вольфіанской школъ. Съ этой характеристикой различныхъ направленій гносеологіи нельзя согласиться. Догматизму прямую противоположность составляетъ не критицизмъ, а *скептицизмъ*; критицизмъ же—направленіе—среднее между догматизмомъ и скептицизмомъ. *Догматизмъ*, по опредѣленію Канта, состоитъ въ признаніи возможности объективнаго знанія, не основанномъ на предварительномъ критическомъ изслѣдованіи познавательныхъ способностей. Простая и безотчетная увѣренность въ томъ, что познаніе вещей для насъ возможно и легко достижимо,—увѣренность, питаемая естественнымъ стремленіемъ ума человѣческаго къ познанію,—вотъ догматизмъ! Что противоположно этой увѣренности? Очевидно—неувѣренность, *сомнѣніе* въ возможности и достижимости для насъ достовѣрнаго познанія, а затѣмъ и прямое отрицаніе такой возможности. Это *скептицизмъ*. Догматизмъ не нуждается ни въ какомъ изслѣдованіи познавательныхъ способностей, ибо пока эти способности неиспытаны самымъ дѣломъ, не могло быть и повода къ тому. Естественное побужденіе къ пріобрѣтенію знаній прямо направляетъ наши умственныя силы къ этому дѣлу, оно заста-

вляетъ искать познанія съ полною и непоколебимою увѣренностію въ достижимости и важности такой цѣли. И для скептицизма не было еще надобности въ критическомъ изслѣдованіи. Для скептицизма прежде всего было того довольно, что самоувѣренность, съ какою догматизмъ относился къ осуществленію своей цѣли—пріобрѣтенію познанія, не оправдывалась самымъ дѣломъ. Хотя догматизмъ не имѣлъ пока нужды изслѣдовать самое познаніе, т. е., условія, отъ которыхъ оно зависитъ и которыя дѣлаютъ его возможнымъ и достижимымъ, но само по себѣ естественное побужденіе къ познанію, рождая увѣренность въ достижимости его, вмѣстѣ съ тѣмъ внушаетъ и нѣкоторое общее предварительное представленіе о томъ, что такое познаніе. Простому здравому смыслу познаніе представляется отображеніемъ познаваемыхъ предметовъ въ духѣ познающаго, какъ бы въ зеркалѣ. Если бы этотъ взглядъ на познаніе былъ вѣренъ, тогда зачѣмъ объ одномъ и томъ же предметѣ столько различныхъ до противоположности представленій? Этого мало; у того же самаго субъекта, съ перемѣною его душевныхъ или тѣлесныхъ состояній и настроенія, измѣняются взгляды на тѣ же вещи: одно и то же то такъ представляется тому же самому лицу, то иначе. Этого не могло бы быть, если бы точно познаніе было простымъ отраженіемъ въ познающемъ бытія познаваемаго. Отношеніе вещей познаваемыхъ къ нашему сознанію стало быть не такъ просто, какъ кажется это на первый взглядъ. Отъ самоувѣренности, еще неискушенной продолжительнымъ опытомъ, научающимъ осмотрительности, къ сомнѣнію и полному разочарованію, также не знающему мѣры, переходъ очень легокъ. На смѣну догматизма явился скептицизмъ. Но скептицизму столь рѣшительно противится свойственная человѣку любознательность, что настояла необходимость для него такъ или иначе оправдать себя, обставить себя какими-либо аргументами. Кромѣ указанія на разногласія философовъ по однимъ и тѣмъ же вопросамъ, скептики выставили нѣкоторыя недоумѣнія, заслуживающія серьезнаго вниманія и послужившія впослѣдствіи къ возбужденію многихъ философскихъ вопросовъ, нелегко разрѣшимыхъ. Таковы въ особенности недоумѣнія относительно причинной

связи вещей, какъ предмета познанія. Главный предметъ, на который устремлено свойственное намъ побужденіе къ познанію, есть причинная связь вещей. Но что мы называемъ причиною, спрашивали скептики? То мы представляемъ обыкновенно причину, какъ предшествующее своему дѣйствію, то опять полагаемъ причину вмѣстѣ съ дѣйствіемъ, какъ вещи, одновременно данныя. Съ другой стороны, причину мы представляемъ, какъ нѣчто скрытое и какъ бы таинственное, что само по себѣ непознаваемо, а познается только изъ дѣйствій, служащихъ какъ бы признаками и показателями своей причины, какъ будто знакъ и означаемое одно и то же. И на чемъ основывается увѣренность въ познаваемости причинъ? Кто утверждаетъ, что причины существуютъ и познаваемы, не имѣя для такого утвержденія никакого основанія, тотъ не заслуживаетъ никакого довѣрія, а кто захотѣлъ бы подтвердить такое утвержденіе какимъ-либо основаніемъ, для того это основаніе имѣло бы значеніе причины, по которой онъ выдаетъ за истину свое утвержденіе, а это значитъ, что и нельзя доказать существованія и познаваемости причинъ, ибо всякое доказательство предполагало бы собою то самое, что требуется доказать. Правда, то же самое можно возразить и противъ отрицанія причинъ, но отсюда слѣдуетъ только, что въ сущности нельзя ничего ни утверждать, ни отрицать, чѣмъ опять таки оправдывается скептицизмъ. Принимая за причину духовное, нельзя понять, какимъ образомъ духъ можетъ дѣйствовать на тѣло, ни того нельзя понять, какъ тѣлесное можетъ оказывать дѣйствіе на духъ. Причина, дабы дѣйствовать, должна соприкасаться съ предметомъ своего дѣйствія, а соприкасаться вещи могутъ только своими поверхностями; итакъ, значитъ, взаимодѣйствіе вещей ограничено ихъ поверхностями и не простирается въ глубь, а выше сказано, что причины обыкновенно представляются лежащими въ глубинѣ и дѣйствующими скрытымъ образомъ. Скептицизмъ оправдывается не только разсмотрѣніемъ познаваемаго, но къ тому же приводитъ и разсмотрѣніе самаго познанія, то есть, различныхъ познавательныхъ способностей. Съ перваго взгляда различны между собою чувственное воспріятіе и мышленіе. Но ни чувства не даютъ такого твер-

даго и достовѣрнаго познанія, на которомъ могло бы опереться всякое дальнѣйшее познаніе и которое могло бы служить ручательствомъ истинности (критерій достовѣрности) всѣхъ нашихъ знаній, ибо многія чувственныя представленія обманчивы и противорѣчивы; равнымъ образомъ и мышленіе не можетъ служить ручательствомъ достовѣрности познанія, ибо на всякое доказательство въ пользу извѣстнаго положенія мы можемъ потребовать новаго доказательства, и такъ безъ конца. Остается: *сомнѣваться во всемъ* и ничего не принимать за достовѣрную истину.

Что въ природѣ человѣческой стоитъ твердо, того не можетъ поколебать никакое сомнѣніе; напротивъ сомнѣніе—то именно и даетъ возможность убѣдиться въ непоколебимости того, противъ чего оно безсильно. Такое значеніе сомнѣнія было впослѣдствіи вполнѣ оцѣнено. Извѣстно, напримѣръ, что Декартъ употребилъ сомнѣніе, какъ лучшій методическій пріемъ для того, чтобы отыскать наиболѣе твердый и достовѣрный пунктъ въ нашемъ познаніи, и такимъ образомъ, наиболѣе достовѣрное выдѣлить изъ области недостовѣрнаго, сомнительнаго. Подобнымъ же образомъ древній скептицизмъ можетъ служить лучшимъ доказательствомъ, разумѣется косвеннымъ, того, что *познаніе необходимо*, а слѣдовательно дѣйствительно имѣется и должно быть возможно. Скептики говорятъ, что все сомнительно и что ничего нельзя ни утверждать, ни отрицать съ полною достовѣрностію. Но самое это положеніе,—что все сомнительно, они должны признать *несомнѣннымъ*. А если хотя одно положеніе должно быть признано не подлежащимъ сомнѣнію, то этимъ самымъ абсолютный скептицизмъ исключается, и это же самое служитъ очевиднымъ свидѣтельствомъ того, что возможность и дѣйствительность познанія, какъ бы ни были ограничиваемы, составляютъ такую непоколебимую истину и вмѣстѣ столь необходимый фактъ, что ниспровергнуть эту истину и этотъ фактъ никакое сомнѣніе не въ силахъ. Довольно признанія и одной истины не подлежащею сомнѣнію для того, чтобы возможность познанія и достижимость его для насъ были очевидны. Вѣдь если скептицизмъ вынужденъ признать за несомнѣнное по крайней мѣрѣ свое собственное положеніе, свой

принципъ, то съ этимъ вмѣстѣ открывается возможность принудить скептиковъ къ признанію за истинное и всего того, чѣмъ скептицизмъ приведенъ къ своему сомнѣнію и чѣмъ это свое сомнѣніе оправдываетъ. Этого мало: скептицизмъ не можетъ отказаться отъ признанія и той идеи истиннаго познанія, въ силу которой только и возможна критика человѣческаго познанія, имѣющая цѣлью показать несовершенства этого познанія, дабы такимъ образомъ оправдывать выводъ о сомнительности и недостовѣрности его.

2. Итакъ познаніе необходимо. Что же именно дѣлаетъ его необходимымъ? Конечно, никакая познавательная способность не можетъ служить критеріемъ достовѣрности познанія, ибо необходимо правильное употребленіе способностей, а это предполагаетъ возможность и неправильнаго употребленія. Но съ теченіемъ времени достовѣрное познаніе дѣйствительно достигается и на немъ воздвигается зданіе систематическаго, твердаго познанія. Разборъ уже достигнутыхъ болѣе или менѣе знаній показываетъ, что есть положенія, *отрицаніе которыхъ не возможно*, а *признаніе слѣдовательно необходимо*. Итакъ очевидно, что познаніе наше настолько необходимо, насколько основаніемъ для него служатъ элементы, отличающіеся характеромъ необходимости, причемъ безразлично, будемъ ли мы представлять эти необходимые элементы познанія въ видѣ отдѣльныхъ идей, понятій, или же положеній. Важнѣе было бы рѣшить вопросъ, какіе именно элементы составляютъ необходимое основаніе нашего познанія и сколько ихъ есть въ дѣйствительности. Вопросъ этотъ сначала разрѣшался довольно неопредѣленно. Платонъ напримѣръ на всякое отвлеченное понятіе, и притомъ даже о предметахъ человѣческой изобрѣтательности и искусства, смотрѣлъ, какъ на врожденную идею. Болѣе совершенное рѣшеніе того же вопроса даетъ Декартъ: не всякое понятіе слѣдуетъ признать врожденнымъ; къ числу врожденныхъ можно отнести лишь понятія основныя, важнѣйшія, каковы напримѣръ идеи Бога, мышленія, протяженія, ибо мышленіе—сущность души, а протяженіе—сущность тѣлъ. Впрочемъ Декартъ очевидно затруднялся съ полною опредѣленностію указать, какія именно идеи онъ признаетъ врожденными; онъ не

находилъ возможнымъ въ точности ихъ перечислить. Все болѣе и болѣе оказывалась нужда предпринять критическое изслѣдованіе познавательной дѣятельности нашего духа. Дѣло это начато было Локкомъ, продолжено послѣдующими англійскими философами, а отчасти Лейбницомъ, и въ нѣкоторой степени завершена Кантомъ Съ ясностію обозначились при этомъ два направленія въ критическомъ изслѣдованіи вопросовъ о познаніи: *эмпиризмъ* и *раціонализмъ*. Критицизмъ Канта не какое либо новое направленіе, а представляетъ собою опытъ соглашенія и примиренія названныхъ направленій, но, какъ обыкновенно бываетъ, дѣйствительное соглашеніе и примиреніе не достигнуто, ибо у самаго Канта раціонализмъ преобладаетъ надъ эмпиризмомъ, а у новѣйшихъ его послѣдователей—новокантіанцевъ, напротивъ, эмпиризмъ является господствующимъ элементомъ; но за то, благодаря критическимъ изслѣдованіямъ Канта, достигнуто болѣе глубокое пониманіе вопросовъ гносеологическихъ и болѣе изощренное сознаніе трудностей препятствующихъ окончательному и полному ихъ разрѣшенію, такому разрѣшенію, которое можно бы назвать научнымъ; напротивъ становится очевиднымъ, что это вопросы собственно—философскіе, разрѣшеніе которыхъ не можетъ обойтись безъ метафизическихъ предположеній, и слѣдовательно по необходимости должно быть даваемо въ различномъ духѣ, соотвѣтственно различнымъ метафизическимъ направленіямъ. Итакъ, напрасно Кантъ противополагаетъ свой критицизмъ эмпиризму и раціонализму, обобщая оба эти направленія подъ именемъ догматизма. Эмпиризмъ и раціонализмъ—это направленія критической философіи, занятой преимущественно изслѣдованіемъ гносеологическихъ вопросовъ. Докритическими направленіями въ области этихъ вопросовъ слѣдуетъ признать лишь догматизмъ и скептицизмъ, бывшія въ древней философіи.

Главными вопросами, возбудившими критическую работу мысли въ области гносеологіи, слѣдуетъ признать прежде всего вопросъ—сознаемъ ли мы или не сознаемъ основные элементы нашего познанія и затѣмъ вопросъ—каковъ характеръ необходимости, признаваемой отличительнымъ свойствомъ основныхъ элементовъ познанія. Изслѣдованіе этихъ вопросовъ при-

водило къ различнымъ предположеніямъ объ источникѣ первичныхъ элементовъ познанія. Если таковымъ источникомъ признается способность чувственнаго воспріятія, или опытъ въ тѣсномъ смыслѣ, въ смыслѣ чувственнаго непосредственнаго наблюденія, то получается взглядъ на познаніе, именуемый *эмпиризмомъ*; если, напротивъ, источникъ первичныхъ элементовъ познанія полагается въ разумѣ, то это есть *раціонализмъ*.

Выше сказано, что у философовъ мы не находимъ опредѣленнаго мнѣнія о томъ, какія именно идеи слѣдуетъ признать врожденными, если допустить существованіе таковыхъ, и сколько именно ихъ есть. Понятно, что требовалось установить признакъ, по которому возможно было бы различить врожденныя идеи отъ всякихъ иныхъ. Естественно предположить, что врожденныя идеи всегда и непремѣнно должны быть присущими нашей душѣ, такъ что нужды нѣтъ пріобрѣтать ихъ какимъ-либо образомъ. Уже Платонъ разъясняетъ (въ діалогѣ Менонъ), что искусно поставленными вопросами можно наводить мысль вопрошаемаго на такія истины, о которыхъ онъ прежде вовсе не думалъ и которыхъ никто ему не сообщалъ, и что стало быть эти истины остаются скрытыми въ глубинѣ нашей души, пока что-либо,—внѣшнее, какое-либо впечатлѣніе не натолкнетъ нашу мысль на одну изъ нихъ и тогда мы приходимъ къ познанію ея. На этомъ основаніи Платонъ утверждаетъ, что все наше познаніе есть въ сущности воспоминаніе. Врожденныя идеи постоянно присущи нашей душѣ, но иное дѣло быть обладателемъ, собственникомъ чего-либо, а иное дѣло имѣть эту свою собственность въ наличности, такъ сказать на глазахъ (Теэтетъ). Этотъ же вопросъ Декартъ разъясняетъ такъ. Если врожденныя идеи или истины существуютъ, то не просто въ душѣ, а собственно въ умѣ нашемъ, ибо истина или идея есть то, что познается, и значитъ нѣтъ иного мѣста для нея, какъ въ познавательной способности; сущность ума состоитъ въ томъ, что онъ мыслитъ; итакъ врожденныя идеи существуютъ чрезъ то, что мы ихъ мыслимъ, или иначе, имѣемъ ихъ въ своемъ сознаніи, сознаемъ ихъ; по Декарту мыслить то же, что сознавать, имѣть идеи. Душа, по Декарту, всегда мыслитъ, т. е., всегда имѣетъ идеи и всегда

ихъ сознаетъ, ибо въ чемъ иначе состояло бы бытіе души. Конечно, сознаніе измѣняется. оно бываетъ то яснымъ, то темнымъ, но невозможно допустить, чтобъ оно совершенно отсутствовало, что было бы равносильно прекращенію бытія души, которая, по сущности своей, есть существо мыслящее (субстанція).

Что душа наша всегда мыслитъ, или иначе, всегда имѣетъ сознаніе присущихъ ей идей, это Декартъ могъ утверждать только вопреки очевидности; и значитъ, онъ утверждалъ это ради послѣдовательности, для того только, чтобы во всей строгости удержать установленное имъ понятіе о душѣ, какъ субстанціи мыслящей, всегда сознающей существующія въ ней идеи. Какъ только признано существованіе въ душѣ врожденныхъ идей, то уже по необходимости приходится допустить непрерывность сознанія въ душѣ, ибо какое же иное возможно еще существованіе идей, если не въ сознаніи? Но сознаніемъ непрерывнымъ мы не обладаемъ; душа не всегда мыслитъ, и мышленіе не есть сущность души, а только состояніе. Слѣдовательно и такихъ идей или истинъ, которыя непрерывно существовали бы въ нашей душѣ, были бы *необходимою* ея принадлежностію,—т. е., *врожденныхъ*, мы вовсе не имѣемъ. Таковы положенія, высказанныя Локкомъ противъ декартовскаго ученія о врожденныхъ идеяхъ. Существованіе врожденныхъ идей представлялось Декарту столь несомнѣннымъ, что онъ долженъ былъ ради того допустить положенія, не согласныя съ очевидною дѣйствительностію. Поэтому не благоразумнѣе ли вовсе отбросить всякую мысль о врожденныхъ идеяхъ? Локкъ такъ и сдѣлалъ. Послѣдствія этой рѣшимости Локка—сообразовать свои мнѣнія съ фактами и не допускать никакихъ противорѣчащихъ имъ предположеній, были очень важны. Прежде всего, если нѣтъ врожденныхъ идей, то понятіе объ основныхъ элементахъ нашего познанія приходится измѣнить: дѣйствительно такими элементами Локкъ признаетъ ощущенія чувствъ внѣшнихъ, а также внутренняго чувства (внѣшній и внутренній опытъ); источникъ основныхъ элементовъ познанія полагается теперь не въ разумѣ, слѣдовательно не въ существѣ души, а въ опытѣ (эмпиризмъ), т. е., въ дѣйствіи вещей, а также испытываемыхъ душею (вслѣдствіе того дѣйствія) состояній на

чувственное воспріятіе; такъ что въ началѣ, пока не послѣдуетъ такое дѣйствіе, душа совершенно пуста и не имѣетъ никакихъ идей. Особенно важное значеніе гипотезы о врожденныхъ идеяхъ,—ради которыхъ не легко было отбросить эту гипотезу,—заключалось въ томъ, что врожденными идеями, казалось, обезпечивается для человѣка достиженіе самаго совершеннаго познанія. Въ самомъ дѣлѣ, если въ глубинѣ нашей души заложены начатки познанія, то это очевидно могло быть сдѣлано только Верховнымъ Виновникомъ ея бытія, Самимъ Богомъ, и стало быть познаніе, содержащееся въ идеяхъ врожденныхъ и на нихъ основанное, есть познаніе божественнаго происхожденія и достоинства, познаніе самое совершенное. Какъ познаніе совершенное, оно безъ сомнѣнія выражаетъ самое существо познаваемыхъ предметовъ. Вотъ почему не иная цѣль полагалась для раціональнаго познанія вещей, т. е., для познанія, исходящаго изъ первыхъ основаній (каковое познаніе есть философское), какъ постиженіе сущности всего существующаго. Теперь, когда гипотеза о врожденныхъ идеяхъ отброшена какъ предразсудокъ, ни на чемъ не основанный, приходится иное понятіе составить о достоинствѣ и значеніи нашего познанія. Чувственное воспріятіе даетъ намъ разнообразныя ощущенія (чувствъ внѣшнихъ и внутреннихъ). Можно допустить, что существуютъ соотвѣтственныя этимъ ощущеніямъ, и то не всѣмъ, различныя свойства предметовъ познаваемыхъ чрезъ нихъ, но только свойства, а не самыя субстанціи, къ которымъ мы эти свойства относимъ, т. е., существо воспринимаемыхъ чрезъ чувства предметовъ очевидно для насъ непознаваемо; ибо далѣе тѣхъ представленій, которыя возникаютъ вслѣдствіе чувственнаго воспріятія наше познаніе не простирается. Разсудокъ такъ или иначе комбинируетъ данныя представленія, но прибавить къ нимъ ничего не въ силахъ. Вотъ въ какомъ смыслѣ Локкъ говоритъ, что въ познаніи нашемъ мы имѣемъ дѣло съ представленіями, а не съ вещами: вещи, какъ и наша душа, въ смыслѣ субстанцій, т. е., по сущности своей, непознаваемы. На этомъ дѣло, понятно, не могло остановиться: разъ начатое движеніе мысли въ томъ же направленіи должно дойти до своего конца. Послѣ Локка слѣдовали

Берклей и Юмъ, которые пошли далѣе, и вотъ къ какимъ пришли заключеніямъ.

Бытіе собственной нашей души, непосредственно открываясь въ разнообразныхъ ея состояніяхъ, активныхъ и пассивныхъ, съ полною очевидностію познается нами, но какое мы имѣемъ основаніе утверждать существованіе вещей внѣшнихъ? По Локку, для ощущеній внѣшнихъ чувствъ мы должны предполагать нѣчто внѣ насъ соотвѣтствующее имъ. Такое предположеніе вынуждается конечно непроизвольностію, нѣкоторою необходимостію для насъ возникновенія въ нашей душѣ ощущеній внѣшнихъ или представленій. Но, строго говоря, это значитъ только, что есть нѣкоторая внѣ насъ причина, которая производитъ въ насъ ощущенія, а остается еще неизвѣстнымъ, какова она. По Берклею этою причиною можетъ быть только Духъ безконечный (ибо только духъ можетъ дѣйствовать на духъ), такъ что для Берклея чувственныя представленія получили то самое значеніе, какое усвоялось врожденнымъ идеямъ.

Основываясь на своемъ понятіи о причинности, какъ простой послѣдовательности представленій, которая можетъ быть извѣстна намъ только по опыту, т. е., чрезъ чувственныя воспріятія, Юмъ признаетъ всякія заключенія о причинахъ произвольными, если только касаются причины неизвѣстной по опыту, т е., выходящей изъ ряда обычно воспринимаемыхъ послѣдовательностей. Поэтому—таковъ окончательный взглядъ Юма на познаніе,—все наше познаніе состоитъ въ разнообразныхъ сочетаніяхъ идей, или иначе, чувственныхъ представленій по законамъ сходства, смежности и противоположности. Мы имѣемъ естественную увѣренность въ бытіи вещей отличныхъ отъ нашихъ представленій, но познанію нашему недоступно бытіе вещей, такъ какъ бытіе вещей внѣ нашего сознанія, а познаніе состоитъ изъ представленій, данныхъ въ сознаніи. Таковъ окончательный выводъ эмпиризма, отрицающаго врожденныя идеи. Гипотеза о врожденныхъ идеяхъ, какъ выше показано, можетъ иногда привести къ заключеніямъ неудобнымъ, съ которыми трудно согласиться, но въ свою очередь эмпиризмъ, полагающій на мѣсто врожденныхъ идей ощущенія, въ качествѣ основныхъ элементовъ познанія, не только

не можетъ похвалиться какими-либо преимуществами предъ раціонализмомъ въ области гносеологіи, но оказывается въ положеніи еще худшемъ: ибо вмѣсто того, чтобы *разъяснить* познаніе, эмпиризмъ въ сущности приводитъ къ *отрицанію* его: познаніе, которое ничего не познаетъ, не заслуживаетъ имени познанія. Эмпиризмъ говоритъ, что познаніе наше состоитъ изъ представленій, и раскрываетъ намъ, такъ сказать, механизмъ познанія, но онъ не рѣшается утверждать, что представленія, изъ которыхъ состоитъ познаніе, выражаютъ что-либо отличное отъ нихъ, т. е., самое бытіе вещей, смотря на представленія лишь какъ на состоянія нашего сознанія, не означающія ничего болѣе, какъ только то, что наше сознаніе подвергается разнымъ перемѣнамъ. Раціонализмъ смотритъ на врожденныя идеи, признаваемыя имъ основными началами познанія, какъ на выраженіе самаго бытія, какъ на проявленіе въ насъ истиннаго существа вещей. И какъ же можетъ быть иначе? Вѣдь врожденныя идеи—это вѣчныя истины разума, это признаки родства человѣческаго разума съ разумомъ божественнымъ. Какъ истины, напечатлѣнныя въ человѣческомъ духѣ Самимъ Богомъ, врожденныя идеи составляютъ *необходимое и непреложное* достояніе человѣческаго разума. Въ этомъ то и сомнѣвается эмпиризмъ прежде всего. Существуютъ ли на самомъ дѣлѣ истины непреложныя и необходимыя? Сколько уже положеній считалось нѣкогда необходимыми и непреложными истинами, которыя однакожъ пришлось затѣмъ бросить какъ старые и никуда негодные предразсудки, порожденные невѣжествомъ. Все подвержено перемѣнамъ; ужели только въ человѣческомъ сознаніи найдется что-либо неизмѣнное и непоколебимое? Напротивъ человѣческое сознаніе это калейдоскопъ, въ которомъ происходитъ постоянная игра представленій, и мы видимъ эту игру, но какія пружины скрываются за ней и приводятъ наши представленія въ движеніе, этого мы не знаемъ и не можемъ знать; довольно съ насъ и того, если мы можемъ усмотрѣть въ этой игрѣ нѣкоторый порядокъ, подмѣтить правила, по которымъ эта игра совершается. Есть нѣкоторое постоянство въ чередованіи и группировкѣ нашихъ представленій, но о необходимомъ и непреложномъ, не можетъ

быть рѣчи. Все наше познаніе въ сущности опирается на способности чувственнаго воспріятія, а развѣ мы можемъ утверждать, что эта способность не можетъ измѣниться; теперь мы имѣемъ столько органовъ воспріятія, а прежде могло быть ихъ меньше, впослѣдствіи же, можетъ статься, будетъ ихъ больше.

Что непреложныя и необходимыя истины существуютъ, этого отрицать нельзя. Укажемъ на положенія математическія и нравственныя истины. Но хотя бы кто захотѣлъ и это все подвергнуть сомнѣнію, однако то безспорно, что вѣра въ существованіе истинъ непреложныхъ и вѣчныхъ неискоренима. Самое то положеніе, что все измѣнчиво означаетъ въ сущности неудовлетворенность существующимъ положеніемъ вещей и исканіе твердаго опорнаго пункта среди всеобщей измѣнчивости. И не въ сознаніи ли человѣка, или вѣрнѣе—не въ самосознаніи ли заключается этотъ искомый и предполагаемый незыблемый пунктъ? Это несокрушимая скала, о которую разбиваются волны бытія. Что касается тѣхъ неудобныхъ предположеній и выводовъ, связанныхъ повидимому съ гипотезою о врожденныхъ идеяхъ, на которыя выше указано, то этимъ ни сколько не оправдывается рѣшительное отрицаніе означенной гипотезы, служащей первоначальною формою выраженія свойственной человѣку вѣры въ бытіе истинъ вѣчныхъ, непреложныхъ.

Еще Лейбницемъ было разъяснено противъ Локка, что хотя наше сознаніе дѣйствительно не продолжается непрерывно, напротивъ сознательныя состоянія души смѣняются состояніями безсознательными, но этимъ ни сколько не исключается непрерывное существованіе въ душѣ нашей представленій. Локку казалось, что могутъ существовать только сознательныя представленія: между тѣмъ многія основанія приводятъ къ тому заключенію, что сверхъ сознательныхъ представленій должно быть множество представленій безсознательныхъ, непрерывно существующихъ въ душѣ, при чемъ многія представленія, понятно, могутъ переходить изъ состоянія сознательности въ состояніе безсознательности и обратно. Извѣстно, какъ Лейбницъ доказывалъ этотъ свой тезисъ. Несомнѣнно, что Лейбницъ въ настоящемъ случаѣ выразилъ глубокую истину,

которая навсегда сдѣлалась достояніемъ науки. Въ настоящее время, безсознательное выставляется какъ абсолютный принципъ философіи. Но, какъ извѣстно, истина, выраженная сначала въ одной формѣ, подвергается обыкновенно нѣкоторому измѣненію и является потомъ въ иномъ видѣ, въ другой формѣ. Странною и не совсѣмъ понятною представляется мысль о существованіи безсознательныхъ представленій. Кажется, что есть здѣсь нѣкоторое противорѣчіе и даже пожалуй нелѣпость: что такое безсознательное представленіе,—это представленіе, ничего не представляющее? Вѣдь представленіемъ можетъ быть названо только состояніе сознанія. Представленіе нѣчто выражаетъ, означаетъ нѣчто,—понятно для кого,—для сознанія, нѣтъ сознанія, тогда представленіе перестаетъ быть представленіемъ, т.е., теряетъ свое значеніе, которое оно можетъ имѣть только въ отношеніи къ сознанію, а вѣдь въ этомъ значеніи заключается самое бытіе, сущность представленій. Вотъ почему, полагая въ основаніе вещей монады, какъ существа *представляющія*, Лейбницъ долженъ былъ допустить вмѣстѣ съ тѣмъ, что каждая монада въ состояніяхъ своихъ отображаетъ состоянія всѣхъ другихъ монадъ, т. е., всякая монада должна нѣчто представлять собою, если не для себя, то для другихъ. Положимъ, я не сознаю существующихъ во мнѣ представленій, но Богъ ихъ видитъ, и значитъ только для Бога, а не для меня, это суть настоящія представленія. Безъ сомнѣнія допущеніе врожденныхъ идей въ этомъ смыслѣ не имѣетъ значенія гносеологическаго. Развѣ допустить, что прирожденныя начала познанія, хотя не сознаются, но оказываютъ свое дѣйствіе на познавательныя способности и производятъ извѣстныя послѣдствія, которыя уже вполнѣ ясно сознаются нами, подобно тому, какъ незамѣтныя ни для кого микробы производятъ дѣйствія очень ощущительныя и слишкомъ замѣтныя. Но зачѣмъ же такого рода производителей незамѣтныхъ и невѣдомыхъ называть *представленіями*? Пусть это названіе будетъ удержано только для состояній умственныхъ, сознательныхъ. Безсознательно же дѣйствующія начала познанія не лучше ли охарактеризовать наименованіемъ *формъ*? Кантъ, какъ извѣстно, ввелъ во всеобщее употребленіе это именно названіе. Какъ внутри тѣлес-

наго организма есть органы, совершающіе свои отправленія такъ, что мы этихъ отправленій въ обычномъ состояніи жизни почти не замѣчаемъ, и какъ эти органы имѣютъ каждый свою опредѣленную форму, и формою, т. е., устройствомъ ихъ, опредѣляется и свойственная имъ дѣятельность, такъ и въ духѣ человѣка есть искони и неизмѣнно существующія формы или способы дѣйствія, отъ которыхъ въ существенныхъ чертахъ зависитъ все наше познаніе.

3. Конечно формы познанія далеко уже не то, что врожденныя идеи: послѣднія и сами заключаютъ въ себѣ познаніе высшее и достовѣрнѣйшее, и обезпечиваютъ для насъ (по мнѣнію тѣхъ, кто признавалъ существованіе таковыхъ идей) достиженіе самаго совершеннаго познанія: врожденныя идеи представляютъ собою какъ бы божественное *откровеніе*. Напротивъ формы познанія, какъ понималъ ихъ Кантъ, не только не способствуютъ достиженію высшаго и совершеннѣйшаго познанія, но скорѣе препятствуютъ тому: формы познанія *не открываютъ* намъ, напротивъ *скрываютъ* отъ насъ истинное существо вещей,—ибо, какъ свойственныя и необходимо присущія субъекту познающему, формы познанія и сами *субъективны*. Поэтому и познаніе наше, насколько оно основывается на присущихъ субъекту формахъ познанія, болѣе субъективно, чѣмъ объективно, т. е., оно выражаетъ не столько бытіе вещей познаваемыхъ, сколько природу самаго субъекта познающаго, какъ существа представляющаго, которому свойственно, по своимъ собственнымъ законамъ, составлять представленія, а изъ представленій слагать отдѣльныя познанія и цѣлыя системы знаній. Такимъ образомъ, хотя Кантъ въ измѣненномъ видѣ и защищаетъ гипотезу о врожденныхъ идеяхъ, и не могъ примириться съ пустотою въ душѣ (tabula rasa), оказавшеюся, какъ скоро эмпиризмъ отвергнулъ всякую мысль о врожденныхъ идеяхъ, однако взглядъ на познаніе, къ которому приводитъ критическая философія Канта, въ сущности не различается отъ взгляда эмпирическаго на тотъ же предметъ. И по философіи Канта выходитъ, что мы въ познаніи нашемъ имѣемъ въ наличности разнообразныя представленія, но что эти представленія, какъ зависимыя преимущественно отъ условій субъективныхъ,

истиннаго существа вещей не выражаютъ, и значитъ бытіе-то собственно для насъ непознаваемо. Кантъ дѣлаетъ столь значительные уступки эмпиризму, что и неудивительно, если философія его въ сущности приводитъ къ тѣмъ же выводамъ о познаніи, къ которымъ пришелъ эмпиризмъ. Вмѣстѣ съ приверженцами гипотезы о врожденныхъ идеяхъ Кантъ признаетъ, что должны быть въ духѣ человѣка необходимыя и непреложныя начала познанія; начала эти онъ называетъ *апріорными*, т. е., началами независимыми отъ дѣйствія вещей на наши познавательныя способности, такими началами, которыя ниоткуда не заимствуются, но всегда свойственны духу человѣческому, слѣдовательно непреложны. Но необходимость, свойственная этимъ началамъ—субъективная, т. е., условная и относительная, а не безусловная, ибо зависитъ отъ свойствъ человѣческой природы и можетъ быть признана только при томъ условіи, если природа человѣка всегда одинакова и неизмѣняема.

И въ этомъ случаѣ опять же раціонализмъ въ философіи Канта настолько дѣлаетъ уступку эмпиризму и сближается съ нимъ, что оказывается для эмпиризма возможнымъ, не измѣняя своему принципу (происхожденіе познанія изъ опыта), усвоить точку зрѣнія Канта, лишь расширивъ понятіе объ опытѣ, какъ единственномъ источникѣ основныхъ началъ познанія. Если необходимость апріорныхъ началъ познанія есть субъективная, т. е., такая, что природы вещей не выражаетъ, а составляетъ лишь свойство природы человѣческой, то это можетъ признать и эмпиризмъ.

Уже Юмъ указалъ на этого рода необходимость, необходимость субъективную, состоящую въ простомъ навыкѣ, прочно утвердившемся въ сознаніи человѣка, и состоящемъ въ нашей склонности къ такому, а не иному сочетанію идей. Стоитъ лишь на мѣсто индивидуальныхъ умственныхъ привычекъ поставить навыки общечеловѣческіе, которые наживались и закрѣплялись въ теченіе неопредѣленно долгаго времени, по закону наслѣдственности, переходя изъ рода въ родъ,—и мы будемъ имѣть, какъ кажется это представителямъ позитивной философіи, вполнѣ достаточное, въ духѣ эмпиризма, объясненіе апріорныхъ началъ познанія. Слѣдуетъ различать опытъ инди-

видуальный и опытъ общечеловѣческій. Пусть будетъ признано вмѣстѣ съ Кантомъ, что существуютъ апріорныя начала познанія, независимыя отъ опыта; но независимость отъ нашего личнаго, индивидуальнаго опыта,—что только и имѣлось въ виду Кантомъ, вовсе не означаетъ независимости отъ опыта вообще, отъ опыта общечеловѣческаго. Терминъ, которымъ Кантъ обозначаетъ основныя начала познанія,—наименованіе ихъ *формами* не есть нововведеніе Канта. Аристотель также называетъ умъ *формою* формъ, разумѣя въ этомъ случаѣ подъ формами *понятія*, и тотъ же философъ установилъ самое понятіе о формѣ. Подъ названіемъ формъ Аристотель разумѣлъ *видовые типы*, или образы вещей, которые неизмѣнно сохраняются, въ значеніи твердо опредѣленнаго и устойчиваго выраженія живой, дѣйствующей въ нихъ, органической силы Почему Аристотель формою называетъ и наглядный обликъ предмета или живого существа, и самую силу, которой выраженіемъ и воплощеніемъ служитъ этотъ обликъ; организмъ есть форма, но и душа, живущая въ немъ, также есть форма,—первый въ несобственномъ, а послѣдняя въ собственномъ смыслѣ. Видовые типы животныхъ и растеній долгое время признавали, слѣдуя Аристотелю, неизмѣнными и непреходящими. Новому времени и новѣйшей наукѣ принадлежитъ ученіе о происхожденіи и *измѣняемости* видовъ. Почему это самое ученіе не примѣнить къ вопросу объ основныхъ началахъ познанія? И эти начала, надобно полагать, говорятъ эмпиристы, образовались постепенно, путемъ безконечнаго множества перемѣнъ, которымъ подвергалось человѣческое сознаніе. Условія возникновенія и постепеннаго усовершенія апріорныхъ началъ познанія конечно должны быть тѣ же, что, по теоріи Дарвина, дѣйствуютъ повсюду въ природѣ органической. Основныя формы познанія также должны были постепенно и медленно образоваться путемъ приспособленія (умственнаго) къ внѣшней средѣ и подъ непрерывнымъ воздѣйствіемъ побужденія къ самосохраненію—этого всеобщаго и основнаго дѣятеля во всей органической природѣ.

Выше было указано, съ какими иногда неудобными предположеніями и заключеніями связывалась мысль о существованіи

въ нашей душѣ врожденныхъ идей. Въ этомъ отношеніи эмпиризмъ тоже не можетъ похвалиться какими-либо преимуществами предъ раціонализмомъ. Такъ, примѣненіе дарвинизма въ области гносеологіи не можетъ обойтись безъ грубыхъ и слишкомъ очевидныхъ натяжекъ. Въ особенности трудно и просто невозможно, подвести подъ точку зрѣнія дарвинизма мышленіе, что однако дѣлается. Можно ли сказать напримѣръ, что процессы отвлеченія и раздѣленія происходятъ ради удобства, т. е., въ видахъ наилучшаго приспособленія къ дѣйствительности нами познаваемой. При этомъ сущность отвлеченія полагается въ томъ, что будто бы, вмѣсто множества предметовъ и признаковъ, мы беремъ только одинъ въ качествѣ представителя всѣхъ остальныхъ. Не очевидно ли, что отвлеченное состоитъ вовсе не въ замѣнѣ множества сходныхъ предметовъ однимъ, дѣлаемой ради только удобства, а въ томъ, что мы производимъ сравнительную оцѣнку и выборъ изъ множества представленій, останавливая свое вниманіе лишь на томъ, что признается нами важнѣйшимъ, болѣе существеннымъ и (когда дѣло идетъ о познаніи) совершеннѣе выражающимъ истину. Также точно, при составленіи раздѣленій, мы имѣемъ въ виду вовсе не удобство, а прежде всего то, чтобы раздѣленіе было сообразно съ природою раздѣляемыхъ предметовъ, и болѣе простому раздѣленію, т. е, удобнѣйшему, иногда предпочитаемъ раздѣленіе болѣе сложное и трудное, т. е., менѣе удобное. Можно ли усмотрѣть какой-либо слѣдъ побужденія къ самосохраненію, т. е., эгоизма, въ стремленіи къ познанію предметовъ самыхъ отдаленныхъ отъ насъ и потому не имѣющихъ почти никакой связи съ чисто практическими эгоистическими интересами. Побужденіе къ пріобрѣтенію знаній, въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, напротивъ ослабляетъ свойственный человѣку эгоизмъ и выражается рѣшительнымъ самопожертвованіемъ. Это объясняютъ тѣмъ, что познаніе, которое, говорятъ, должно быть только средствомъ къ жизненнымъ цѣлямъ, само обращается въ самостоятельную цѣль. Но самая эта способность человѣка средство обращать въ цѣль, и слѣдовательно свободно избирать для себя цѣль, никоимъ образомъ не можетъ быть выведена и объяснена изъ побужденія къ самосохраненію, т. е., изъ эгоизма.

III.

Объ апріорныхъ началахъ познанія, именно о пространствѣ и времени, какъ формахъ чувственнаго созерцанія.

1. Доказательства, на которыхъ утверждается положеніе Канта о субъективности пространства и времени, какъ апріорныхъ формъ чувственнаго созерцанія 2. Можно ли признать ученіе Канта о субъективности пространства и времени оправдывающимъ сдѣланный Кантомъ выводъ о непознаваемости *вещи въ себѣ*? Неопредѣленность понятія о вещи въ себѣ и явленіи. 3. Выводы изъ Кантовскаго субъективизма, дополненія и видоизмѣненія его, имѣющія цѣлью показать, какимъ образомъ при субъективности пространства и времени возможно предметное познаніе. 4 Можно ли допустить раздѣленіе познанія на чувственное и умственное,—къ чему ведетъ признаніе пространства и времени апріорными формами чувственности?

1. Важное неудобство гипотезы о врожденныхъ идеяхъ заключалось въ томъ, что никто изъ защитниковъ и приверженцевъ этой гипотезы не въ состояніи былъ съ полною опредѣленностію указать, какія именно идеи слѣдуетъ признать врожденными и сколько существуетъ таковыхъ идей. Нельзя доказать постоянное и неизмѣнное присутствіе въ нашей душѣ какой бы то ни было идеи; нѣтъ такой идеи, которая постоянно и всѣми одинаково сознавалась бы, ибо и самое наше сознаніе не постоянно, измѣнчиво. За неимѣніемъ признака, годнаго для безошибочнаго различія идей врожденныхъ отъ другихъ идей, какъ же возможно было бы исчислить первыя и раздѣлить ихъ отъ послѣднихъ. Вотъ почему въ точнѣйшемъ опредѣленіи—какія именно идеи слѣдуетъ признавать врожденными, не было согласія: одни подъ именемъ врожденныхъ идей разумѣли только основныя, важнѣйшія идеи, другіе (напр. Лейбницъ) всѣ представленія, какія только могутъ быть въ душѣ, признавали врожденными, т. е., происходящими единственно изъ души.

Означенное неудобство устраняется, коль скоро основными элементами познанія, вмѣсто врожденныхъ идей, признаются *формы* проявленія различныхъ познавательныхъ способностей. Опредѣлить познавательныя способности, ихъ различіе и значеніе каждой въ дѣлѣ познанія,—эта задача далеко не пред-

ставляется столь трудною, напротивъ довольно легко рѣшается, и въ существенныхъ чертахъ согласно, многими философами древняго и новаго міра. А если только возможно установить опредѣленныя понятія о познавательныхъ способностяхъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ должны быть даны основанія и для опредѣленія апріорныхъ формъ, присущихъ различнымъ познавательнымъ способностямъ. Извѣстно, что Кантъ даетъ намъ таблицу точно установленныхъ имъ апріорныхъ формъ, соотвѣтствующихъ различнымъ познавательнымъ способностямъ. Такъ апріорными формами чувственнаго воспріятія и созерцанія онъ признаетъ *пространство и время*,—формами разсудка—*категоріи*, а формами разума—*идеи*. И во время Канта и послѣ, до нашихъ дней, наибольшее вниманіе обращалось всегда и обращается на Кантово ученіе *о пространствѣ и времени*. Кантъ самъ придавалъ особенно важное значеніе именно этому ученію, смотря на него какъ на важное открытіе, долженствующее кореннымъ образомъ измѣнить строй человѣческихъ понятій.

Извѣстно, что пространство и время, по Канту, не что иное, какъ субъективныя, т. е., существующія лишь въ субъективномъ нашемъ сознаніи, а не внѣ его, формы чувственнаго созерцанія: пространство—форма внѣшняго, а время—форма внутренняго созерцанія. При разсмотрѣніи этого положенія о пространствѣ и времени, слѣдуетъ обратить вниманіе на доказательства, на которыхъ оно опирается, на значеніе, усвояемое ему Кантомъ, и наконецъ на тѣ дальнѣйшіе выводы и предположенія, для которыхъ оно послужило основаніемъ и поводомъ.

Что пространство и время суть субъективныя формы созерцанія, и какъ субъективныя, т. е., присущія субъекту познающему, выражаютъ лишь свойство нашего познанія, а не свойство бытія, это доказывается по Канту ихъ всеобщностію и необходимостію въ нашемъ чувственномъ познаніи: безъ представленія пространства мы ничего не можемъ представить существующимъ внѣ насъ, ибо все, что представляется намъ, какъ существующее внѣ насъ, мы помѣщаемъ въ пространствѣ, да не иначе и созерцается нами все внѣшнее, какъ въ видѣ величины, имѣющей извѣстную пространственную форму; ничто внѣшнее не можетъ быть воспринято безъ пространственныхъ

опредѣленій, и даже то, что воспринимаемое намъ представляется, какъ *внѣшнее*, и это зависитъ отъ созерцанія пространства. Также точно никакая перемѣна ни внутри насъ, ни внѣ насъ не воспринимается нами иначе, какъ только подъ формою времени. Такъ какъ безъ формъ пространства и времени ничто не воспринимается нами, то отсюда заключаетъ Кантъ, что формы пространства и времени составляютъ *предваряющее условіе самого воспріятія*, такое условіе, отъ котораго зависитъ самое чувственное воспріятіе и которое стало быть не можетъ быть добыто путемъ воспріятія, но должно существовать независимо, отъ него,—именно какъ необходимая принадлежность самой способности воспріятія, какъ условіе, дѣлающее возможнымъ самый актъ воспріятія. Противъ этого вывода можно замѣтить слѣдующее: предположимъ, что пространство и время составляютъ необходимую и всеобщую принадлежность всего воспринимаемаго нашими чувствами; въ такомъ случаѣ въ составъ всего нами воспринимаемаго необходимо должно входить созерцаніе пространственныхъ и временныхъ формъ, или опредѣленій. Въ такомъ случаѣ, говорятъ, созерцаніе пространства и времени сознавалось бы просто какъ данное, какъ случайный фактъ опыта, а не какъ—всеобщая и необходимая форма представленія. Но не слѣдуетъ забывать, что пространство и время составляютъ также принадлежность природы человѣка, какъ части внѣшняго міра, и этого достаточно, чтобы созерцаніе пространства и времени было необходимостію для человѣка. Поэтому изъ того, что мы ничего не воспринимаемъ иначе, какъ въ связи съ созерцаніемъ формъ пространства и времени не слѣдуетъ, что пространство и время составляютъ *предваряющее* условіе воспріятія независимое отъ него, а слѣдуетъ только то, что созерцаніе пространства и времени необходимо входитъ въ составъ всякаго чувственнаго воспріятія, и необходимо поэтому признать пространство и время существенною, неотъемлемою принадлежностію всего нами воспринимаемаго. Какъ же при такомъ взглядѣ на пространство и время, объяснить происхожденіе въ нашемъ сознаніи созерцанія этихъ чувственныхъ формъ? Принимая во вниманіе общее значеніе пространства и времени для всего воспринимаемаго, слѣдовало

бы допустить, если точно пространство и время существуютъ какъ-либо внѣ нашего сознанія, что къ познанію этихъ формъ мы приходимъ посредствомъ *отвлеченія*, и въ такомъ случаѣ пространство и время сознавались бы нами въ видѣ отвлеченныхъ понятій. Противъ этого Кантъ доказываетъ, что пространство и время, какъ предметы нашего сознанія, вовсе не отвлеченныя понятія, а *представленія*. Конечно самое созерцаніе пространства и времени, т. е., пространство, которое я вижу и осязаю, и время, переживаемое мною, не есть понятіе. однакожъ это нисколько не мѣшаетъ имѣть общее отвлеченное понятіе о пространствѣ и времени. Пространство, составляющее предметъ геометріи, очевидно есть пространство отвлеченное, умственно, а не чувственно созерцаемое, и то же самое должно сказать о времени: время, переживаемое нами и время мыслимое, умопредставляемое нами не одно и то же. Доказывая, что пространство и время не отвлеченныя понятія, а созерцательныя представленія, Кантъ смѣшиваетъ черты, относящіяся къ пространству и времени, какъ понятіямъ отвлеченнымъ, съ тѣмъ, что свойственно созерцанію пространства и времени; такъ напр. онъ говоритъ, что отвлеченное понятіе содержитъ *подъ собою* другія низшія понятія; пространство же созерцается какъ *безконечная* величина (т. е., безъ опредѣленнаго ограниченнаго объема, что составляетъ необходимую принадлежность понятія), содержащая *въ себѣ*, а не *подъ собою* отдѣльныя пространства, да и самыя эти пространства не части, а только ограниченія единаго безграничнаго пространства, такъ что пространство, не смотря на свою безконечность, недѣлимо. Безконечность есть принадлежность, т. е., признакъ пространства умопредставляемаго, а не чувственно созерцаемаго. О созерцаемомъ пространствѣ конечно нельзя сказать, что оно содержитъ подъ собою что-либо,—но пространство, какъ отвлеченное понятіе, признаками котораго служатъ три измѣренія, такое пространство содержитъ подъ собою два вида пространства: *полное* и *пустое*. Т. е., въ отношеніи къ общему понятію о пространствѣ, какъ трехмѣрной величинѣ, подчиненными ему видовыми понятіями служатъ понятія о пустомъ пространствѣ и пространствѣ наполненномъ. Понятія, образуемыя путемъ отвлеченія на осно-

ваніи отдѣльныхъ случаевъ воспріятія, не имѣютъ характера всеобщности и необходимости. На этомъ основаніи Канту казалось невозможнымъ допустить, что пространство и время—отвлеченныя понятія. Но еще менѣе понятно, какимъ образомъ чувственныя созерцанія, каковыми по Канту пространство и время первоначально только и могутъ быть, предстаютъ сознанію нашему съ характеромъ всеобщности и необходимости. Не чувственныя ли представленія отличаются отъ понятій именно тѣмъ, что они случайны и лишены свойственнаго понятіямъ всеобщаго и необходимаго значенія? По крайней мѣрѣ мы всегда стремимся къ тому, чтобы составляемыя нами понятія обладали именно такимъ значеніемъ. Представляемъ мы всегда только частное и отдѣльное, общее же и необходимое мы мыслимъ, а не представляемъ. Если же созерцаніе пространства и времени повидимому дѣйствительно обладаетъ характеромъ всеобщности и необходимости, то это значитъ лишь то, что корень такого созерцанія, какъ увидимъ, заключается въ элементахъ мышленія, или въ основныхъ началахъ познанія, которымъ по преимуществу и въ собственномъ смыслѣ свойственъ означенный характеръ. Въ самомъ дѣлѣ, нельзя же о всѣхъ опредѣленіяхъ пространства и времени одинаково утверждать, что они имѣютъ всеобщее и необходимое значеніе: никакой раціональной необходимости не заключается въ томъ, что пространство имѣетъ три, а не болѣе или менѣе, измѣренія. Конечно, иного пространства, не трехмѣрнаго, но съ большимъ или меньшимъ числомъ измѣреній мы *представить* не можемъ. Но по крайней мѣрѣ возможна *мысль*, что существующее трехмѣрое пространство есть одно изъ множества возможныхъ пространствъ съ различнымъ числомъ измѣреній. Извѣстно, что геометрія Лобачевскаго построена на этомъ предположеніи. Существующее и представляемое нами пространство не есть *абсолютное*, и необходимость, свойственная ему, есть *фактическая*, иначе эмпирическая, а не *логическая*. Вотъ почему возможно для нашего мышленія полагать нѣчто, какъ существующее внѣ условій пространства и времени. Возможность эта основывается на различіи между представляемостію и мыслимостію: представлять и мыслить—не одно и тоже.

Что касается всеобщности наряду съ необходимостію, усвояемой также пространству и времени, то относительно этого достаточно замѣтить, что эмпирическія опредѣленія пространства и времени (здѣсь. тамъ, впереди, сзади направо, налѣво, вверху, внизу, теперь, прежде, послѣ) сами служатъ условіями индивидуальности, отдѣльности всего того, чему приписываются и слѣдовательно имѣютъ значеніе совсѣмъ противоположное общности. Всеобщее значеніе имѣютъ лишь понятія о пространствѣ и времени, а не самое чувственное созерцаніе пространства и времени. Необходимость и всеобщность,—эти черты характеризуютъ элементы мышленія, а потому пространству и времени свойственны лишь въ той мѣрѣ, насколько въ созерцаніе пространства и времени входятъ мысленные элементы,—именно *категоріи*, о чемъ рѣчь впереди.

Въ настоящее время есть мнѣніе (см. напр. исторію матеріализма Ф. А. Ланге), что выводъ Канта о субъективности пространства и времени будто бы блистательно оправданъ естествознаніемъ, именно—*физіологіей чувствъ*, что теперь сдѣлалось будто бы несомнѣнной научной истиной то, что у Канта было не болѣе какъ геніальной догадкой, и на этомъ основаніи дѣлается даже такой выводъ о философіи, что значеніе ея заключается будто бы именно въ предугадываніи научныхъ истинъ. Какими же научными данными оправдывается выводъ Канта о субъективности чувственнаго созерцанія формъ пространства и времени? Психофизіологическій анализъ показываетъ, что главное значеніе въ происхожденіи созерцанія пространства и пространственныхъ опредѣленій имѣютъ ощущенія зрительныя и осязательныя. Однако никакимъ образомъ нельзя вывести и объяснить представленіе пространства изъ названныхъ ощущеній: вѣдь ощущенія сами по себѣ, какъ состоянія психическія, непространственны, поэтому, говорятъ, остается лишь допустить, что душа, или наше сознаніе, по поводу данныхъ ощущеній, построяетъ созерцаемое ею пространство и время. Но вѣдь и само представленіе, или пожалуй, созерцаніе пространства непространственно! Пространство вѣдь не то же что представленіе, или созерцаніе пространства. И созерцаніе пространства, или представленіе пространства, будучи

психическимъ состояніемъ, такъ же, какъ и ощущенія, само непространственно. Пространство есть *объектъ* по отношенію къ *созерцанію* или *представленію* пространства. Эту мысль, что слѣдуетъ различать пространство, какъ объектъ созерцанія или представленія пространства, отъ самаго этого созерцанія или представленія, опровергаютъ слѣдующимъ образомъ. Если пространство существуетъ внѣ нашего сознанія, какъ его объектъ, въ сознаніи же нашемъ присутствуетъ лишь представленіе или созерцаніе пространства, а не само пространство, то какимъ образомъ возможно для насъ познаніе этого пространства; т. е., какъ возможно самое представленіе или созерцаніе пространства, если послѣднее отдѣлено отъ сознанія и находится внѣ его. Вѣдь пространство должно нѣкоторымъ образомъ быть *воспринято* нашимъ сознаніемъ, войти въ него, дабы состоялось созерцаніе пространства. Но это очевидно невозможно, если пространство существуетъ внѣ нашего сознанія если мы должны раздѣлять его отъ сознанія и если сознаніе само непространственно, т. е., ничего общаго не имѣетъ съ пространствомъ. Между тѣмъ пространство дѣйствительно представляется нашему сознанію и созерцается имъ какъ существующее внѣ и отдѣльно отъ него. Чѣмъ это объяснить и какъ понять это? Физіологія чувствъ, говорятъ, разъясняетъ эту загадку. Впечатлѣнія воспринятыя чрезъ внѣшнія чувства, какъ извѣстно, преобразуются въ ощущенія и представленія въ нашемъ мозгу, и однако вещи представляются намъ находящимися не въ мозгу, а внѣ насъ. Не очевидно ли, что душа наша, или иначе, сознаніе наше собственныя состоянія относитъ къ исходнымъ пунктамъ воспріятія. *локализуетъ* ихъ, т. е., износитъ ихъ изъ центра и распредѣляетъ по окружности, что и называется локализаціей, а чрезъ то превращаетъ ихъ въ объекты внѣшнія, т. е., какъ бы пребывающіе внѣ сознанія. Такимъ образомъ *объективность* представленій, т. е., положеніе, или увѣренность, что представляемое нами существуетъ внѣ нашего сознанія, и распредѣленіе предметовъ представляемыхъ въ пространствѣ, т. е., *локализація*—это все есть *дѣйствіе*, производимое собственнымъ нашимъ сознаніемъ, а потому и самое созерцаніе пространства, или даже само пространство,

которое есть если не процессъ локализаціи, то продуктъ этого процесса, очевидно необходимо признать просто произведеніемъ или формою нашего сознанія, какъ силы представляющей. Эта психофизіологическая теорія о представляющемъ нашемъ сознаніи отличается такимъ свойствомъ, что послѣдовательность требуетъ примѣненія ея къ ней же самой, причемъ такимъ примѣненіемъ этой теоріи дѣлается ясною до очевидности ея невозможность; она сама себя при этомъ уничтожаетъ, т. е. отрицаетъ себя.

Когда физіологъ объясняетъ намъ, какимъ образомъ происходитъ въ нашемъ сознаніи процессъ локализаціи воспринятыхъ впечатлѣній и процессъ объективированія представленій, то это объясненіе можно примѣнить и къ нему самому; можно сказать, въ духѣ этой теоріи, что когда физіологъ говоритъ о мозгѣ, какъ мѣстѣ происхожденія названныхъ процессовъ, то въ сущности это есть только представленіе его сознанія, локализованное и объективированное: что физіологъ называетъ мозгомъ, нервами, говоря о процессѣ воспріятія впечатлѣній, о преобразованіи ихъ въ представленіе чрезъ локализацію и объективацію, на самомъ дѣлѣ есть продуктъ его сознанія, локализирующаго и объективирующаго собственныя свои состоянія. А если такъ, то и самый вопросъ о томъ, какимъ образомъ сознаніе, присутствуя въ мозгу, можетъ сообщаться съ внѣшнимъ міромъ, совершенно отъ него отличнымъ и отдѣльнымъ, — этотъ вопросъ теряетъ свой смыслъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ изложенная теорія о локализаціи и объективаціи,—теорія, служащая отвѣтомъ на тотъ вопросъ,—становится излишнею и безцѣльною: въ такомъ случаѣ *ничего внѣшняго на самомъ дѣлѣ нѣтъ, а есть только сознаніе съ разнообразными, даннымъ въ немъ, представленіями*. Пространство, равно какъ и время,— это лишь одно изъ множества представленій, присущихъ нашему сознанію. Итакъ, нельзя согласиться съ тѣмъ, будто физіологія чувствъ оправдываетъ Кантовскій субъективизмъ. Что называется физіологическимъ оправданіемъ субъективизма Кантовскаго, на самомъ дѣлѣ есть только примѣненіе въ области физіологіи Кантовскаго субъективизма, такое примѣненіе, послѣдствіемъ котораго является неразрѣшимое противорѣчіе,

такъ называемая антиномія;—противорѣчіе это неразрѣшимо, такъ какъ оно есть коренное противорѣчіе самаго Кантовскаго субъективизма. Задаваясь вопросомъ,—какимъ образомъ наше сознаніе, находясь въ мозгу, представляетъ вещи отдѣльно и внѣ его существующія, физіологъ смотритъ въ этомъ случаѣ на мозгъ, какъ на вещь реально существующую, а слѣдовательно и самое пространство, занимаемое мозгомъ, признаетъ свойствомъ реальнымъ; когда же вопросъ, поставленный такимъ образомъ, разрѣшается въ духѣ Кантовскаго субъективизма, именно такъ: что все внѣшнее, находящееся въ пространствѣ, вмѣстѣ съ самимъ пространствомъ, признается лишь явленіемъ сознанія нашего, т. е., не болѣе, какъ только представленіемъ, имѣющимся въ нашемъ сознаніи вслѣдствіе процесса локализаціи и объективаціи, то вмѣстѣ съ этимъ и мозгъ, а равно пространство, имъ занимаемое, уже не есть болѣе реальная вещь, дѣйствительное нѣчто, но также превращается въ простой феноменъ сознанія, превращается въ представленіе. Это значитъ на языкѣ Канта.—что въ одномъ случаѣ,—когда ставится вопросъ,—о мозгѣ говорится, какъ о вещи въ себѣ, въ другомъ же случаѣ,—когда вопросъ разрѣшается,—то мозгъ уже не есть болѣе вещь въ себѣ, а только явленіе.

Это смѣшеніе вещи въ себѣ съ явленіемъ, по Канту, служитъ вообще источникомъ многихъ и разнообразныхъ *антиномій*, т. е. противорѣчій. Но дѣло въ томъ, что у самаго Канта, въ самомъ корнѣ его философіи, заключается такое смѣшеніе, и слѣдовательно неразрѣшимое противорѣчіе, которое свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что самое раздѣленіе, установленное Кантомъ, вещи въ себѣ отъ явленія, какъ главная причина и источникъ противорѣчій, не можетъ быть признано истиннымъ.

Кантъ поставилъ себѣ такую задачу: критически изслѣдовать познавательную нашу дѣятельность;—онъ имѣлъ въ виду—изъяснить сущность познанія, слѣдовательно признавалъ познаніе дѣйствительно существующимъ (вещи въ себѣ). Но результатъ критическихъ изслѣдованій Канта получился тотъ, что мы въ сущности ничего не познаемъ, что наше нознаніе не есть истинное и дѣйствительное познаніе, а только кажущееся,

мнимое (есть не вещь въ себѣ, а только явленіе). Вмѣсто того, чтобы разъяснить наше познаніе, какъ нѣчто дѣйствительно и подлинно существующее, Кантъ въ сущности отрицаетъ дѣйствительность познанія нашего, но отрицая его (ибо утверждаетъ, что бытіе вещей—вещь въ себѣ—непознаваемо, а вѣдь познаніе только и можетъ состоять въ томъ, чтобы познавать бытіе), Кантъ продолжаетъ думать, что познаніе дѣйствительно существуетъ и свое отрицаніе познанія принимаетъ за объясненіе его, а не за отрицаніе, т. е., смѣшиваетъ вещь въ себѣ (дѣйствительное познаніе) съ явленіемъ (съ мнимымъ, кажущимся). Какъ же могло произойти столь странное смѣшеніе, противорѣчіе совершенно очевидное?

2. Выше сказано, что Кантъ придавалъ очень важное значеніе своей такъ называемой трансцендентальной эстетикѣ, именно тому выводу, вѣрнѣе, положенію своей философіи, что пространство и время суть не болѣе, какъ только субъективныя формы нашего сознанія,—именно формы чувственнаго воспріятія. Важное значеніе этого положенія заключается, по Канту, въ томъ, что на немъ утверждается главнымъ образомъ тотъ характеристическій для всей философіи Канта, какъ и для всего послѣдующаго развитія философіи,—выводъ, что вещь въ себѣ непознаваема для насъ, что познаніе наше ограничено явленіями. По представленію Канта выходитъ, будто къ этому выводу привело его критическое изслѣдованіе вопроса о пространствѣ и времени и будто именно доказательства субъективности пространства и времени привели его къ необходимости сдѣлать тотъ выводъ. На самомъ же дѣлѣ какъ разъ на оборотъ. Что въ познаніи нашемъ мы имѣемъ дѣло не съ бытіемъ вещей, а только съ нашими представленіями,—это, какъ выше показано, сдѣлалось общепринятымъ взглядомъ на познаніе у англійскихъ философовъ. Слѣдовательно, не было надобности доходить до этого взгляда, чрезъ критическое изслѣдованіе вопроса о пространствѣ и времени, какъ уже существовавшаго прежде такого изслѣдованія. Скорѣе слѣдуетъ полагать, что самое это изслѣдованіе было предпринято и ведено подъ вліяніемъ означеннаго взгляда на познаніе. Проще сказать—Кантъ только примѣнилъ въ рѣшеніи вопроса о пространствѣ и вре-

мени ту точку зрѣнія на познаніе, какая установилась уже у англійскихъ философовъ, главнымъ образомъ у Юма, философія котораго, какъ извѣстно, имѣла сильное вліяніе на Канта.

Что выводъ Канта о непознаваемости вещи въ себѣ и ограниченности нашего познанія одними лишь явленіями—не есть результатъ самостоятельныхъ и совершенно свободныхъ изысканій самаго Канта, объ этомъ достаточно свидѣтельствуетъ неопредѣленность столь важнаго понятія о явленіи. Будь это понятіе выводомъ нарочитаго изслѣдованія, оно конечно имѣло бы точно установленный смыслъ. На самомъ же дѣлѣ на Кантовомъ противоположеніи вещи въ себѣ и явленія отразилось противоположное теченіе мысли, какъ послѣдствіе самой задачи, которую поставилъ себѣ Кантъ: согласить раціонализмъ съ эмпиризмомъ, или иначе сенсуализмомъ. Противоположность вещи въ себѣ и явленія имѣетъ у Канта столь неопредѣленный смыслъ, что можетъ быть понимаема и въ смыслѣ эмпирическомъ англійскихъ философовъ, и въ смыслѣ раціоналистическомъ Лейбнице—вольфіанской и Декартовской школъ. Такъ, если подъ явленіемъ разумѣть *представленіе*, какъ форму, или какъ данное субъективнаго нашего сознанія, то *вещь въ себѣ* въ такомъ случаѣ означаетъ просто *бытіе*, какъ провоположность представляющаго сознанія. Въ этомъ именно смыслѣ очевидно разумѣетъ Кантъ вещь въ себѣ, когда говоритъ напр. о непознаваемости міра, какъ онъ есть самъ въ себѣ, о непознаваемости души. Міръ, какъ явленіе, очевидно есть не что иное, какъ представленіе о мірѣ, имѣющееся въ сознаніи каждаго, а міръ въ себѣ есть бытіе міра, независимое отъ нашего сознанія, отличное отъ представленія нашего о мірѣ. Равнымъ образомъ и душа, какъ явленіе, есть все то, чѣмъ она *представляется* нашему сознанію, а какъ вещь въ себѣ она есть самое то бытіе души, принадлежность котораго составляетъ наше сознаніе. Но явленіе можетъ быть понимаемо иначе, именно въ смыслѣ *условнаго бытія*, противоположнаго *безусловному*, такъ что въ этомъ случаѣ безусловное и есть вещь въ себѣ. Такой смыслъ имѣетъ вещь въ себѣ у Канта, когда онъ примиряетъ противоположность свободы и необходимости тѣмъ, что свободу признаетъ свойствомъ вещи въ себѣ, а не-

обходимость относитъ къ области явленій. Вещь въ себѣ въ этомъ случаѣ мыслится какъ вполнѣ свободная и ни отъ чего независимая всеобщая основа явленій, т. е., какъ безусловное, служащее первымъ, кореннымъ условіемъ для всего условнаго, т. е., для всего міра явленій. Такъ какъ міръ явленій, поскольку онъ обусловливается субъективными формами познанія, совпадаетъ съ міромъ представленій въ нашемъ сознаніи, а носителемъ, основою этого міра служитъ наше я, то вотъ какимъ образомъ у Фихте Старшаго наше самосознающее я получаетъ значеніе безусловнаго начала, противоположнаго всему условному.

3. Впрочемъ, чтобы ни разумѣть подъ названіемъ явленія, разумѣть ли представленіе, или же бытіе условное, и въ томъ и въ другомъ своемъ значеніи явленіе не можетъ быть признано границею нашего познанія. Предположимъ въ самомъ дѣлѣ, что познаніе наше есть только разнообразный составъ представленій. Можно ли остановиться на такомъ понятіи о познаніи: вѣдь въ сущности оно ничего намъ не даетъ, и ничего не объясняетъ. Поэтому, принимая такой взглядъ на познаніе, полагая сущность его въ разнообразныхъ ассоціаціяхъ представленій, обыкновенно этимъ не довольствуются, но ищутъ отвѣта на вопросъ, столь естественный въ этомъ случаѣ: почему именно и для чего наши представленія группируются такъ, а не иначе. И вотъ является предположеніе о приспособленіи нашего представляющаго сознанія къ внѣшнимъ отношеніямъ среды, т. е., окружающей насъ дѣйствительности, о пробужденіи къ самосохраненію, какъ основномъ двигателѣ нашихъ дѣйствій, подчиняющемъ познавательную дѣятельность цѣлямъ благобытія,—словомъ, пытливая мысль далеко заходитъ за предѣлы явленій, долженствующихъ служить необходимою границею нашего познанія, въ случаѣ если явленіе понимается въ смыслѣ представленія. И то же самое оказывается неизбѣжнымъ, хотя бы *явленіе* было понимаемо въ смыслѣ бытія условнаго. И въ этомъ значеніи оно не можетъ служить границею нашего познанія. Правда позитивисты утверждаютъ, что Безусловное непознаваемо, и что нашему познанію доступно только условное бытіе. Но позитивисты не замѣчаютъ того, что какъ

они сами, понимая явленіе въ смыслѣ представленія, находятъ себя вынужденными идти далѣе этого предѣла и доискиваться основаній для такой, а не иной группировки въ нашемъ сознаніи представленій, такъ равно и для тѣхъ, которые разумѣютъ явленіе въ смыслѣ бытія условнаго оказывается необходимымъ стремиться къ опредѣленію и возможному постиженію того, что предполагается въ основаніи всего условнаго. Обусловливающимъ началомъ — *въ познаніи* для всего условнаго служитъ наше я, какъ субъектъ познающій. Отсюда дѣлается предположеніе, что о внутренней нашей жизни духовнаго нашего существа, или нашего я, мы имѣемъ самое совершенное познаніе, что конечно такъ называемый внѣшній міръ—это совокупность явленій, это область бытія условнаго, а потому и познаніе этого міра условно и относительно, слѣдовательно несовершенно; но что не таково познаніе нашей внутренней жизни. По Канту, пространство—форма внѣшняго чувственнаго созерцанія, а время—форма внутренняго чувства. Такъ какъ пространство—субъективная форма, то и все созерцаемое въ пространствѣ, все пространственное, есть явленіе субъективное, т. е., обусловлено познающимъ субъектомъ. Но можно ли то же самое сказать о внутреннемъ созерцаніи? Если время есть субъективная форма внутренняго созерцанія, внутренняго опыта, или чувства, то на этомъ основаніи еще нельзя утверждать, что созерцаемое въ формѣ времени, или иначе, воспринимаемое чрезъ внутреннее чувство такъ же есть не болѣе, какъ явленіе. Пространство раздѣляетъ познающаго отъ вещей познаваемыхъ; оно дѣлаетъ невозможнымъ для нашего сознанія непосредственное соприкосновеніе и общеніе съ бытіемъ вещей. Но какимъ образомъ субъективная форма времени можетъ служить для субъекта препятствіемъ къ непосредственному познанію, т. е., постиженію самаго себя? Развѣ созерцательная форма времени можетъ раздѣлять познаніе, какъ дѣйствіе субъекта, отъ самаго субъекта? Вѣдь и время—принадлежность субъекта, и предметъ познанія во внутреннемъ опытѣ тотъ же субъектъ. Вотъ почему, признавая тотъ выводъ Канта, что познаніе наше ограничено явленіями, несомнѣннымъ по отношенію къ внѣшнему опыту, и къ дѣйствительности, обнимаемой этимъ опытомъ,

нѣкоторые философы (напр. Бенеке) вмѣстѣ съ тѣмъ отвергаютъ этотъ выводъ въ отношеніи къ внутреннему опыту. Самопознаніе, познаніе субъектомъ познающимъ самого себя. имѣетъ, говорятъ, иное значеніе и иной характеръ. Этого рода познаніе выражаетъ подлинную дѣйствительность, истинное существо своего предмета. Относительно субъекта мы знаемъ не только то, какъ онъ является самому себѣ, но и то, каковъ онъ и что онъ есть въ самомъ себѣ, ибо одно знаніе, знаніе явленія въ этомъ случаѣ нераздѣльно съ другимъ знаніемъ — вещи въ себѣ.

Итакъ, существуетъ въ нашемъ духѣ стремленіе къ познанію дѣйствительному, реальному, къ такому познанію, которое было бы не призрачнымъ и мнимымъ, но выражающимъ и истинное существо своего предмета. Поэтому, даже на почвѣ Кантовскаго субъективизма, долженъ былъ явиться опытъ—найти выходъ къ пріобрѣтенію реальнаго познанія. Внутренній опытъ —вотъ способъ къ достиженію реальнаго познанія. Но достаточно ли обезпечивается этимъ способомъ реальность нашего познанія? Допустимъ, что познаніе наше встрѣчается, такъ сказать, съ истиннымъ бытіемъ только во внутреннемъ опытѣ, въ области нашего самопознанія; но вѣдь это значитъ, что я только себя самаго познаю, какъ дѣйствительное существо, тогда какъ существованіе всего другаго, даже близкихъ ко мнѣ существъ, для меня призрачно, ибо ни непосредственно не очевидно для меня бытіе другихъ существъ, ни инымъ какимъ либо образомъ я не могу убѣдиться въ этомъ; все другое, кромѣ меня, познается мною чрезъ представленія, имѣющіяся о томъ въ моемъ сознаніи; но всѣ представленія, имѣющіяся въ моемъ сознаніи, имъ же самимъ могли быть и произведены (см. сочиненіе Александра Ив. Введенскаго о признакахъ одушевленія).

Противъ такого исключительнаго индивидуализма, (именуемаго солипсизмомъ), въ сущности совершенно отрицающаго познаніе, дѣлающаго его невозможнымъ, повидимому единственнымъ средствомъ, и вмѣстѣ необходимымъ орудіемъ къ расширенію нашего умственнаго кругозора, служитъ *аналогія* Многіе дѣйствительно указываютъ на аналогію, какъ на единственное основаніе, въ силу котораго познаніе наше не ограничивается

самосознаніемъ, но исходя изъ самосознанія и утверждаясь на немъ, можетъ однако простираться и на внѣшній міръ [1]). По закону аналогіи чѣмъ болѣе сходства представляетъ по своимъ признакамъ данное существо съ нашимъ собственнымъ существомъ, тѣмъ конечно совершеннѣе должно быть и наше познаніе того существа. Напротивъ по мѣрѣ того какъ предметы внѣшніе для насъ все болѣе отдаляются отъ насъ по своимъ признакамъ, тѣмъ конечно болѣе уменьшается для насъ возможность проникновенія въ ихъ внутреннюю жизнь; возможность постиженія ихъ природы все болѣе ослабѣваетъ и наконецъ погружается въ совершенную тьму невѣдѣнія. Мертвая матеріальная природа для насъ совершенно непонятна, ибо почти никакихъ точекъ соприкосновенія не представляетъ для сравненія оной съ нашею внутреннею жизнью Впрочемъ даже по отношенію къ неорганической матеріи, лишенной всякихъ признаковъ жизненности, мы все еще предполагаемъ нѣчто подобное нашей внутренней жизни; противополагая матерію силамъ, присущимъ ей, и представляя силы, какъ нѣчто составляющее ея внутреннюю жизнь.

Извѣстно, однако, что въ познаніи, для котораго важнѣйшимъ достоинствомъ служитъ достовѣрность, аналогія допустима только, какъ вспомогательное средство, какъ побочный дополнительный элементъ, но ни въ какомъ случаѣ она не можетъ и не должна служить основаніемъ познанія. Наука не поэзія, которая вполнѣ свободно пользуется своимъ правомъ находить во всемъ сходства и дѣлать уподобленія совершенно разныхъ вещей. Это дѣло фантазіи, все оживляющей и объединяющей; въ наукѣ же свободное пользованіе аналогіей приводитъ къ антропоморфизму, противъ котораго наиболѣе возстаетъ именно критическая философія,—даже пространство и время, эти столь необходимыя и неотдѣлимыя ни отъ какой реальности представленія, признающая лишь субъективными формами. Уже то одно дѣлаетъ сомнительнымъ гносеологическое значеніе аналогіи, что въ области наукъ, дающихъ наиболѣе совершенное, т. е., достовѣрнѣйшее

[1]) Напр Юберверегъ въ своей логикѣ, Паульсенъ въ своемъ введеніи въ философію

познаніе. именно въ области естествознанія оказывается наименѣе умѣстною аналогія въ объясненномъ смыслѣ, въ смыслѣ сравненія и отождествленія съ нашею внутреннею жизнью. То предположеніе, что познаніе нашей внутренней жизни есть единственно реальное, и слѣдовательно болѣе достовѣрное, такъ мало оправдывается самимъ дѣломъ. что не психологія, т. е., наука о нашей внутренней жизни, принимается за основаніе и образецъ для другихъ наукъ, а наоборотъ полагаютъ, что психологія сдѣлается болѣе совершенною наукою, если будетъ включена въ число наукъ естественныхъ, если, т. е., будетъ разрабатываться сходно съ этими послѣдними.

Мысль о томъ, что познаніе, почерпаемое изъ внутренняго опыта, есть единственно реальное, какъ выше показано, основывается на предпочтеніи, оказываемомъ субъективной формѣ времени предъ такою же формою пространства: послѣдняя форма, по причинѣ субъективности, служитъ препятствіемъ къ предметному познанію внѣшняго міра; напротивъ время, не смотря на субъективность, не можетъ препятствовать достовѣрному познанію внутренняго міра нашей души, ибо, по самому предмету, это познаніе и должно быть субъективнымъ, такъ что субъективный характеръ познанія въ этомъ случаѣ не вредитъ его предметности (объективности), а слѣдовательно и достовѣрности, которая состоитъ въ согласіи познанія со своимъ предметомъ.—Но слѣдствія, выведенныя выше изъ этой мысли (ограниченность познанія субъектомъ и возможность расширенія его единственно путемъ аналогіи) показываютъ, что познаніе, заимствуемое изъ внутренняго опыта, т. е., то познаніе, для котораго условіемъ служитъ субъективная форма времени, не только не болѣе совершенно чѣмъ познаніе, основанное на внѣшнемъ наблюденіи, напротивъ по своему значенію и достоинству уступаетъ этому послѣднему.

Если только во всей полнотѣ признается ученіе Канта о субъективности формъ пространства и времени, именно—что эти формы суть необходимыя условія, помимо которыхъ невозможно никакое познаніе, и тѣмъ не менѣе, по причинѣ субъективности, исключающія столь важное свойство познанія какъ предметность (объективность) или реальность, безъ чего

познаніе собственно уже перестаетъ быть познаніемъ, если это ученіе Канта признается за несомнѣнное, то при немъ нельзя никакъ отстоять возможность реальнаго. предметнаго познанія; даже познаніе самаго субъекта познающаго, или самопознаніе, въ такомъ случаѣ становится невозможнымъ. Ибо иное есть субъектъ самъ въ себѣ, и совсѣмъ иное тѣ разнообразныя представленія разнообразныхъ его состояній, для которыхъ необходимымъ условіемъ служитъ созерцаніе времени. Если предположить вмѣстѣ съ Кантомъ, что время не есть реальное свойство субъекта познающаго, а просто лишь формы представленія, въ которой субъектъ является самому себѣ, то конечно познаніе субъектомъ самаго себя въ этой формѣ не должно совпадать, какъ и утверждалъ Кантъ, съ реальнымъ его бытіемъ, независимымъ объ этой формы. И, значитъ, не только внѣшнее наблюденіе, но и внутренній опытъ, по ученію Канта о субъективности пространства и времени, не даетъ и не можетъ намъ дать реальнаго, совпадающаго со своимъ предметомъ познанія.

Можно сдѣлать наконецъ еще одно предположеніе—о томъ, какъ возможно реальное, или иначе, предметное знаніе при допущеніи, что Кантово ученіе о пространствѣ и времени истинно. Если пространство и время—субъективныя формы сознанія, то понятно, что и все, подлежащее этимъ формамъ, все протекающее во времени и все находящееся въ пространствѣ, есть не болѣе, какъ наше субъективное представленіе, а не бытіе въ собственномъ смыслѣ, не существуетъ независимо и внѣ нашего представляющаго сознанія. Весь міръ, т. е., совокупность всего даннаго въ пространствѣ и во времени, говоритъ въ этомъ духѣ Шопенгауеръ, есть мое представленіе. Но хотя пространство и время въ нашемъ познаніи имѣютъ всеобщее значеніе, однакожъ можно ли сказать, что этими формами, такъ сказать, поглощается все безъ остатка наше познаніе? Вѣдь пространство и время—формы чувственности, слѣдов. только на чувственное познаніе простираются, но область познанія сверхчувственнаго, отвлеченнаго, чисто умственнаго совершенно отъ нихъ свободна и независима Такъ истины математическія, логическія, нравственныя, по содержанію

своему, условіямъ пространства и времени не подлежатъ. Поэтому не должны ли мы думать, что въ этихъ истинахъ открывается намъ область бытія независимаго отъ условій пространства и времени, и что слѣдовательно должна быть и особая способность познавать нѣчто, лежащее внѣ условій пространства и времени. Понятно, что познаніе, заключающееся въ обладаніи такого рода истинами, должно, по своему характеру и достоинству, существенно различаться отъ познанія чувственнаго. Послѣднее—не реально, ибо не выражаетъ бытія въ себѣ, а состоитъ изъ субъективныхъ представленій; напротивъ первое познаніе выражаетъ бытіе, какъ оно есть въ себѣ, и слѣдовательно есть истинное познаніе.

Что касается прежде всего истинъ математическихъ, логическихъ и нравственныхъ, будто бы открывающихъ область бытія, не подлежащаго условіямъ пространства и времени, то слѣдуетъ различать значеніе таковыхъ истинъ отъ предметовъ, къ которымъ они относятся. Такъ какъ вопросъ, занимающій насъ, касается бытія,—познаваемо ли оно, и какимъ образомъ,—если познаваемо, то очевидно не значеніе названныхъ истинъ для насъ важно въ настоящемъ случаѣ, а то, каковы ихъ предметы. Но въ этомъ отношеніи нельзя сказать, что тѣ истины относятся къ бытію, не подлежащему условіямъ пространства и времени. Положенія напримѣръ, что прямая линія есть кратчайшая, что въ треугольникѣ углы равны двумъ прямымъ, имѣютъ своимъ предметомъ самое пространство,—его элементы и формы. Какъ же можно сказать, что подобныя истины выражаютъ бытіе, не подлежащее условіямъ пространства и времени? Конечно таковыя истины имѣютъ не временное, а такъ сказать, всегдашнее значеніе, и относятся не къ какой-нибудь данной линіи или формѣ пространства, а ко всякой вообще прямой линіи и ко всякому треугольнику, но это простое обобщеніе, потому и возможное, что пространство и время обладаютъ нѣкоторыми общими и неизмѣнными свойствами и состоятъ изъ одинаковыхъ всегда элементовъ, безъ которыхъ мы и представить ихъ не можемъ. То же самое слѣдуетъ сказать и о другихъ истинахъ. Напримѣръ нравственныя истины имѣютъ своимъ предметомъ человѣческую дѣятельность, къ ней отно-

сятся, а между тѣмъ нельзя же признать таковую изъятою изъ условій пространства и времени, хотя значеніе тѣхъ истинъ и не ограничено однимъ какимъ либо временемъ, и однимъ какимъ нибудь мѣстомъ.

4. Слѣдуетъ ли далѣе допускать раздѣленіе познанія на два разныхъ вида: познаніе *чувственное* и познаніе *умственное*. раздѣленіе, которое необходимо предполагается выдѣленіемъ изъ области чувственнаго познанія истинъ математическихъ. логическихъ, нравственныхъ, будто бы открывающихъ особую сверхчувственную область бытія? Чувственность сама по себѣ можетъ ли дать какое либо познаніе? Несомнѣнно, что корень всякаго познанія, въ смыслѣ дѣятельности или способности познавательной, заключается въ разумѣ, мышленіи. Помимо участія разума, безъ мышленія, никакое познаніе невозможно. Это видно изъ того. что безъ отвлеченія не можетъ состояться простѣйшій актъ познаванія, ибо необходимо напр. прежде всего различать предметъ познаваемый отъ себя, какъ познающаго, а это, т. е., отвлеченіе, или различеніе, безъ мышленія невозможно. Конечно животныя, пользуясь лишь чувствами и памятью, имѣютъ представленія: но представленія у животныхъ лишены теоретическаго, т. е., чисто познавательнаго, значенія: представленіе для животнаго не есть выраженіе *бытія*, противополагаемаго сознанію, а только возбудитель аффективныхъ состояній удовольствія и неудовольствія и поводъ къ дѣятельному проявленію желаній и удовлетворенію своихъ потребностей; при видѣ предмета, не имѣющаго никакого отношенія къ тѣлеснымъ потребностямъ, животное остается равнодушнымъ, любознательность ему не свойственна. Впрочемъ, кто полагаетъ что животныя не лишены способности къ познанію, для того не можетъ быть сомнѣнія и въ томъ, что и животныя обладаютъ въ нѣкоторой степени умомъ, проявляемымъ ими въ видѣ смышленности, сообразительности. Ясно, что для возможности познанія одной чувственности недостаточно; необходимъ еще разсудокъ—способность мышленія. Въ сущности Кантъ также не признавалъ возможнымъ познаніе безъ участія мышленія: чувственность,—по Канту, не есть особая и самостоятельная способность къ познанію, а только необходимый элементъ въ познаніи. Однакожъ

Кантъ далъ поводъ къ раздѣленію чувственности отъ другихъ познавательныхъ способностей и къ признанію ея какъ бы особымъ видомъ познанія тѣмъ, что онъ разсматриваетъ чувственность саму по себѣ и прежде всего, такъ какъ бы именно въ чувственности заключалось основаніе всякаго познанія, а главное—утверждаетъ существованіе особыхъ апріорныхъ формъ чувственности, каковыми признаетъ пространство и время. Если пространство и время—формы чувственности, а вмѣстѣ съ тѣмъ апріорныя начала познанія, то отсюда самъ собою получается выводъ, что существуетъ особое чувственное познаніе. Между тѣмъ тотъ взглядъ на пространство и время, что это особыя формы чувственности дѣлаетъ невозможнымъ установить сколько нибудь ясное и опредѣленное отношеніе между этими формами и формами разсудка, т. е., *категоріями*. Если пространство и время мы будемъ раздѣлять отъ категорій, какъ это дѣлаетъ Кантъ, то непонятно, какой смыслъ имѣютъ послѣ этого категоріи *количества* и *отношенія*. Вѣдь количество есть не что иное какъ *величина*, а можно ли мыслить величину отдѣльно отъ представленій пространства и времени? Даже число,—это отвлеченное выраженіе величины, мы необходимо мыслимъ въ видѣ прогрессивнаго или регрессивнаго, убывающаго или возрастающаго ряда величинъ, а такое представленіе очевидно состоитъ въ связи съ представленіемъ времени. Равнымъ образомъ возможно ли мыслить какое либо отношеніе независимо отъ представленій пространства и времени? Вѣдь отношеніе предполагаетъ члены, *между* которыми оно находится, а самая эта мысль о нахожденіи между однимъ и другимъ крайними членами отношенія очевидно невозможна безъ представленій пространства и времени. Съ другой стороны представленія пространства и времени также невозможны безъ категорій. Необходимо мыслимыя свойства пространства, какъ и времени,—это протяженіе и дѣлимость, иначе, способность къ постепенному увеличенію или умноженію и такому же уменьшенію,—а въ этихъ признакахъ и состоитъ все содержаніе, весь смыслъ категоріи количества. Основной элементъ всякаго количества—единица и равнымъ образомъ дѣлимость пространства и времени предполагаетъ въ основаніи ихъ не-

дѣлимыя составныя части (точка, мгновеніе). Всякую величину мы мыслимъ, какъ цѣлое, состоящее изъ частей, а характеристической чертой этихъ опредѣленій служитъ *отношеніе* какъ цѣлаго къ частямъ, такъ и частей между собою. Отсюда очевидна связь между представленіями пространства и времени съ одной стороны и категоріей отношенія съ другой. Итакъ допуская предположеніе Канта, что пространство и время самостоятельныя формы чувственности, мы неизбѣжно наталкиваемся на вопросъ: что же такое послѣ этого категоріи количества и отношенія? Если эти категоріи не что иное, какъ отвлеченныя понятія, образуемыя на основаніи чувственнаго созерцанія пространства и времени, тогда они самостоятельнаго значенія не имѣютъ, и нельзя принимать ихъ за апріорныя начала разсудочнаго познанія, какъ это дѣлаетъ Кантъ. Если же, напротивъ, категоріи количества и отношенія слѣдуетъ признать необходимыми мысленными элементами въ представленіяхъ пространства и времени, въ такомъ случаѣ представленія эти нельзя признать самостоятельными формами чувственности.

IV.

О началахъ познанія аналитическихъ и синтетическихъ

1. Кантъ объ анализѣ и синтезѣ. Взгядъ англійскихъ философовъ на познаніе, какъ синтезъ представленій. Мышленіе есть дѣятельность аналитическая и вмѣстѣ синтетическая, предполагающая существованіе апріорныхъ началъ и аналитическихъ и синтетическихъ. 2. О категоріяхъ, какъ началахъ познанія аналитическихъ. Обозрѣніе категорій и общія замѣчанія о категоріяхъ. 3. О синтетическихъ началахъ познанія, именно объ идеяхъ. Объективное значеніе идей. Взаимная связь и единство идей. Господство въ современной наукѣ направленія аналитическаго; въ древности же преобладало направленіе синтетическое.

1. Всѣ апріорныя формы познанія Кантъ признавалъ *синтетическими*. Аналитическій характеръ имѣютъ, по Канту, лишь начала логическія, а не гносеологическія, именно: начала тождества и противорѣчія. Это не формы познанія, а начала, управляющія формальною дѣятельностію мышленія. Итакъ различіе между анализомъ и синтезомъ совпадаетъ, по Канту,

съ различіемъ мышленія отъ познанія. Мышленіе есть дѣятельность аналитическая; познаніе имѣетъ напротивъ характеръ синтеза; дѣятельность познавательная есть дѣятельность синтетическая. Поэтому, для окончательнаго уясненія познанія и опредѣленія началъ его, важно знать—въ чемъ состоитъ анализъ и что такое *синтезъ*.

Различіе между анализомъ и синтезомъ Кантъ опредѣляетъ такъ: аналитическимъ сужденіемъ онъ называетъ такое сужденіе, въ которомъ предикатъ выводится изъ понятія о субъектѣ такъ что въ сужденіяхъ этого рода ничего не прибавляется къ представленію даннаго предмета, никакого новаго признака не вносится въ это представленіе, а только уясняется оно чрезъ различеніе того, что въ немъ содержится. Напротивъ сужденіе синтетическое, по Канту, состоитъ въ томъ, что къ представленію предмета присоединяется такой признакъ, который въ самомъ этомъ представленіи не содержится и не можетъ быть изъ него выведенъ. Сужденія этого рода расширяютъ наше познаніе, а потому собственно такія только сужденія и должно признать познавательными. Разъяснить происхожденіе и объемъ возможнаго для насъ познанія значитъ показать, на чемъ основываются синтетическія сужденія,—вообще опредѣлить условія синтеза, указать синтетическія начала, или показать, отъ чего зависитъ возможность для насъ синтеза. Такова главная задача гносеологіи.

Противъ изложеннаго опредѣленія анализа и синтеза обыкновенно возражаютъ, что различіе, устанавливаемое имъ между анализомъ и синтезомъ, не твердо и неопредѣленно; ибо одно и то же сужденіе, по этому опредѣленію, можетъ быть признано и аналитическимъ, и синтетическимъ, смотря по тому, что судящій, выражая извѣстный признакъ о данномъ предметѣ, предполагаетъ или же не предполагаетъ этотъ признакъ заключающимся въ самомъ представленіи предмета. Напримѣръ сужденіе: всѣ тѣла имѣютъ тяжесть, есть аналитическое для того, кто тяжесть подразумѣваетъ въ самомъ понятіи о тѣлѣ; для того же будетъ синтетическимъ, для кого тяжесть не заключается, какъ признакъ, въ самомъ представленіи тѣла, т. е., кто сначала представлялъ тѣло вообще, не полагая въ немъ тяжести, а потомъ

съ представленіемъ тѣла сталъ соединять тяжесть, какъ его признакъ. Это возраженіе противъ Кантовскаго опредѣленія анализа и синтеза заключаетъ въ себѣ недоразумѣніе: не то важно, что синтезъ есть соединеніе, а потому и не составляетъ важнаго различія,—соединяю ли я съ представленіемъ предмета извѣстный признакъ, или не соединяю,—важно лишь то, какого рода соединеніе составляетъ синтезъ; въ этомъ заключается центръ тяжести Кантовскаго пониманія различія между анализомъ и синтезомъ: если связь между представленіями или понятіями не только необходима, но и совершенно очевидна, такъ что одно понятіе немыслимо безъ другаго и одно изъ другаго вытекаетъ, то такая связь понятій, по Канту, есть *аналитическая*; она основывается на законѣ тождества и противорѣчія, таково напримѣръ сужденіе: *тѣла протяженны*, ибо нельзя представить тѣла безъ протяженія, и было бы противорѣчіемъ понятію тѣла представлять тѣло безъ протяженія, почему такое представленіе и невозможно. Но если связь представленій такова, что одно представленіе не вытекаетъ изъ другаго, а потому, хотя мы соединяемъ одно представленіе съ другимъ, но не по закону тождества, а въ силу иного основанія, то эта связь представленій, есть *синтетическая*, а не аналитическая. Синтетическая связь представленій особенно важна, ибо установленіе такого рода связи и есть познаніе. Такъ какъ синтезъ представленій, составляющій познаніе, основывается не на законѣ тождества и противорѣчія, а на иномъ началѣ, то и требуется объяснить, что же именно служитъ основаніемъ синтетической связи представленій. Казалось, что аналитическая связь представленій не требуетъ объясненія и не заслуживаетъ особаго вниманія, ибо такая связь, будучи формальною (логическою), не даетъ намъ ничего новаго, не расширяетъ нашего умственнаго кругозора, и слѣдовательно дѣйствительнаго познанія не составляетъ, между тѣмъ какъ связь синтетическая обогащаетъ нашъ умъ новымъ содержаніемъ, присоединяя къ данному представленію новое, которое въ немъ не содержалось и не подразумѣвалось подъ нимъ. Вотъ почему такую важность получилъ у Канта вопросъ объ основаніи—синтетической связи нашихъ представленій.

Понятіе о познаніи, какъ сочетаніи представленій, и самое пониманіе этого сочетанія, какъ дѣйствія чисто механическаго, не сопровождаемаго усмотрѣніемъ необходимости такой связи, то и другое, получивъ свое начало въ англійской философіи, состоитъ въ связи съ направленіемъ этой философіи—эмпирически сенсуалистическимъ. Направленіе это все наше познаніе производитъ изъ опыта. Отсюда, изъ такого взгляда на происхожденіе познанія нашего, возникло и самое понятіе о познаніи, какъ механическомъ сочетаніи представленій. Съ этимъ вмѣстѣ само собою давалось рѣшеніе вышеозначеннаго вопроса объ основаніи, въ силу котораго такъ, а не иначе связываются между собою въ нашемъ познаніи представленія. Такимъ основаніемъ, по мнѣнію англійскихъ философовъ, служитъ единственно *опытъ*. Правда Лейбницъ полагалъ, что, по крайней мѣрѣ, правило, по которому мы соединяемъ данныя опыта въ одно цѣлое, не происходитъ изъ опыта, а есть начало раціональное, апріорное. Такимъ правиломъ, какъ извѣстно, служитъ, по Лейбницу, законъ достаточнаго основанія. Но Юмъ, какъ разъяснено выше, старался показать, что, соотвѣтствующее этому правилу, понятіе причинности образуется на основаніи опыта, и что слѣдовательно всякій синтезъ въ нашемъ познаніи есть произведеніе опыта

Если бы вообще синтезъ въ нашемъ познаніи дѣйствительно былъ произведеніемъ одного лишь опыта, въ такомъ случаѣ всякое синтетическое сужденіе могло бы быть получено только a posteriori; между тѣмъ несомнѣнно, что есть сужденія синтетическія, которыя мы имѣемъ a priori, а не a posteriori, т. е., такого рода сужденія, что должны быть признаны, какъ имѣющія силу всеобщности и необходимости, сужденіями, независимыми отъ опыта. Такъ разсуждалъ Кантъ. Послѣдствіемъ этого разсужденія является вопросъ: *какъ возможны синтетическія сужденія a priori?* Иначе,—если опытъ не единственное основаніе синтеза въ нашемъ познаніе, то какія же иныя основанія дѣлаютъ для насъ возможнымъ синтезъ, независимый отъ опыта, синтезъ апріорный. Такими основаніями синтеза, независимаго отъ опыта, Кантъ признавалъ *пространство и время*, какъ апріорныя формы чувственности, *категоріи*, какъ апріорныя формы раз-

судка, и идеи какъ апріорныя формы разума. Вотъ какимъ образомъ получился тотъ взглядъ на апріорныя начала познанія, что всѣ они суть начала *синтетическія*.

Еще древніе философы раздѣляли мышленіе отъ наблюденія и противополагали ихъ одно другому. То же видимъ и у новыхъ англійскихъ философовъ, только въ оцѣнкѣ мышленія и наблюденія тѣ и другіе философы были совсѣмъ разныхъ взглядовъ. Въ древней философіи господствовало убѣжденіе, что наблюденіе служитъ источникомъ *мнѣній*,—истинное же *знаніе* достигается только чрезъ мышленіе. Взглядъ англійскихъ философовъ на этотъ предметъ совсѣмъ противоположный: только наблюденіе и опытъ даютъ намъ знанія, а мышленіе—источникъ мнѣній. Знаніе понимается англійскими философами какъ нѣкій капиталъ, добываемый извнѣ зоркимъ и осмотрительнымъ наблюденіемъ и опытомъ; что отъ насъ исходитъ, то не есть знаніе, ибо знаніе пріобрѣтается, а нѣтъ надобности добывать и пріобрѣтать то, что и безъ того имѣется у насъ. Если же знаніе достигается,—чрезъ добываніе и пріобрѣтеніе извнѣ, то очевидно, что и *формою*, въ какой хранится у насъ знаніе, уже пріобрѣтенное, должно быть постепенное присоединеніе новаго къ старому, постепенное накопленіе и усложненіе представленій, словомъ *синтезъ*. Все это само собою понятно. Но какимъ образомъ Кантъ могъ—признавать синтезъ, въ смыслѣ механическаго сочетанія частей въ одно цѣлое, единственною и необходимою формою познанія, послѣ того, какъ за основаніе синтеза въ познаніи онъ принималъ не одинъ опытъ, но сверхъ того еще цѣлый рядъ апріорныхъ началъ? Положимъ, что всѣ эти начала, по Канту, входятъ въ составъ опытнаго познанія, но въ такомъ случаѣ въ составъ же опыта слѣдуетъ включить также и самое мышленіе. Зачѣмъ же въ такомъ случаѣ Кантъ мышленіе отличаетъ отъ познанія и формы мышленія раздѣляетъ отъ формъ познанія? Мышленіе, по Канту, есть дѣятельность аналитическая, а анализъ не даетъ познанія, ибо необходимою формою знанія служитъ синтезъ, и всѣ начала познанія суть начала синтетическія. Но если, кромѣ опыта, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова существуютъ, независимыя отъ опыта, начала познанія, такъ называемыя апріорныя, то спра-

шивается, что представляютъ собою въ совокупности эти начала и къ чему слѣдуетъ ихъ отнести? Хотя и входятъ они въ составъ опытнаго познанія, но сами по себѣ сверхъопытны, слѣд. должны быть отнесены къ области мышленія, т. е., къ области умственныхъ дѣйствій, независимыхъ по сущности своей отъ опыта. А если такъ, то уже нельзя ограничивать мышленіе анализомъ, но должно признать, что оно есть также дѣятельность синтетическая, да и самый анализъ уже нельзя признать ничего незначущимъ въ дѣлѣ познанія, по причинѣ тѣсной связи его съ синтезомъ, каковая связь сама собою предполагается единствомъ мышленія, какъ дѣятельности познавательной.

По Канту, мышленіе есть дѣятельность аналитическая, для которой основнымъ принципомъ служитъ законъ тождества и противорѣчія. Но закономъ тождества и противорѣчія управляется не только анализъ, но и синтезъ. Вообще законами логическими опредѣляются дѣйствія мышленія, а таковыми должно признать различеніе и соединеніе, т. е., анализъ и синтезъ. Отъ дѣйствій мышленія—аналитическаго и синтетическаго, а равно и формъ логическихъ, въ которыхъ таковыя дѣйствія проявляются, должно различать формы познанія, которое есть цѣль мышленія, и слѣд. формы не самаго мышленія, а его цѣли, именно формы осуществленія этой цѣли. А по причинѣ тѣсной связи формъ познанія съ самимъ мышленіемъ, понятно, что, соотвѣтственно аналитическому и синтетическому дѣйствіямъ мышленія, должны быть также аналитическія, а не только синтетическія начала познанія. Нельзя признать вѣрнымъ то понятіе о познаніи, что оно есть синтезъ. Познаніе происходитъ не только тогда, какъ къ одному данному присоединяется другое данное, или же цѣлый рядъ данныхъ сводится въ одно цѣлое, когда подводится имъ, такъ сказать, итогъ и дѣлается обобщеніе; но и въ томъ случаѣ получается познаніе, когда цѣлое разлагается на его составные элементы, и такимъ образомъ уясняется и упорядочивается для насъ составъ цѣлаго, пріобрѣтается возможность отчетливаго обозрѣнія его по всѣмъ составнымъ частямъ.

2. Кантъ признаетъ *категоріи* синтетическими формами познанія. Между тѣмъ категоріи относитъ онъ къ разсудку,

т. е., къ способности мышленія, а разсудокъ, или способность мышленія, характеризуетъ тѣмъ, что приписываетъ ему лишь дѣятельность дискурсивную,—распредѣлительную. Это значитъ, что мышленіе, какъ выше сказано, по Канту, есть дѣятельность аналитическая. Какимъ же образомъ послѣ этого категоріи, которыя суть формы разсудочной дѣятельности, иначе—формы мышленія.—можно признать началами синтетическими? Не очевидно ли, что, если должны быть гносеологическія формы не только синтетическія, но и аналитическія, то именно категоріи слѣдуетъ признать началами познанія аналитическими? Убѣдиться въ этомъ можно лишь на основаніи обозрѣнія самихъ категорій. Какія же именно категоріи и сколько ихъ слѣдуетъ полагать?

Кантъ упрекаетъ Аристотеля въ томъ, что онъ исчисляетъ категоріи безъ указанія основанія для вывода категорій; но самъ онъ, въ качествѣ основанія для вывода категорій, пользуется тѣмъ самымъ раздѣленіемъ сужденій, которое получило начало свое отъ Аристотеля и которое никакъ нельзя признать единственно возможнымъ и безспорнымъ. Что категоріи имѣютъ прямое отношеніе къ сужденію, это одинаково ясно было для Аристотеля, какъ и для Канта. Въ сужденіи важнѣйшая часть—предикатъ, сказуемое; а категоріи—это, по Аристотелю, важнѣйшіе основные предикаты. Не смотря на то, предполагаютъ, что руководствомъ къ исчисленію, или установленію таблицы категорій, Аристотелю послужило грамматическое раздѣленіе частей рѣчи въ составѣ языка. Хотя основныя сказуемыя, какъ само собою понятно, должны выразиться въ основныхъ формахъ рѣчи, по тѣсной связи языка съ мышленіемъ, но достаточно и одного понятія о сужденіи, какъ основной формѣ мышленія, дабы установить, по крайней мѣрѣ, главныя категоріи. Но важно составить правильное понятіе о сужденіи. Если признать вѣрнымъ то предположеніе эмпиризма, что основные элементы всякаго познанія получаются въ готовомъ видѣ чрезъ чувственное воспріятіе, то на долю разсудка, или мышленія, остается съ этой точки зрѣнія лишь *сочетаніе*, *синтезъ* воспринятыхъ элементовъ въ одно цѣлое. По Канту, категоріи и суть формы сочетанія таковыхъ элементовъ. Но на самомъ дѣлѣ основные элементы не просто воспринимаются, а

должны быть найдены; само собою понятно, что дѣйствіе, имѣющее цѣлью отысканіе таковыхъ элементовъ, есть *анализъ*; логическою же формою анализа служитъ сужденіе. Сужденіе — форма различенія, а категоріи очевидно суть основныя формы различій, — т. е., служатъ границами или предѣльными пунктами различающей дѣятельности мышленія. По категоріямъ распредѣляется всякій данный въ познаніи матеріалъ. И такъ категоріи—*основныя разности*, по которымъ можетъ быть распредѣлено всепознаваемое и къ которымъ могутъ быть сведены всѣ дальнѣйшія различія.

Первое и самое основное различіе въ познаніи есть различіе между познаваемымъ и собственно познаніемъ. Самое познаніе есть субъективный процессъ познаванія, познаваемое же есть то, на что направленъ этотъ процессъ и что можетъ быть обозначено общимъ именемъ *бытія*. Отсюда *бытіе* есть первая и основная категорія. Въ самомъ дѣлѣ, при изслѣдованіи всякаго предмета, прежде всего предполагается, что этотъ предметъ данъ, существуетъ; посему, и въ словесномъ выраженіи мысли, всякому дальнѣйшему обозначенію предмета съ разныхъ сторонъ, предшествуетъ выраженіе бытія (есть, не есть). Итакъ категорія бытія выражаетъ прежде всего различіе всего познаваемаго отъ самаго познанія. Такъ какъ въ познаніи главное значеніе принадлежитъ *мышленію*, то отсюда различіе между познаваемымъ и познаніемъ характеризуется какъ противоположность бытія *вымыслу*, т. е., чистому созданію мыслительной силы. Въ области же познаваемаго, обозначаемаго общимъ именемъ бытія, замѣчается прежде всего то важное различіе *относительно бытія*, что разныя вещи обладаютъ то болѣе продолжительнымъ, то менѣе продолжительнымъ существованіемъ, и вообще бытіе, въ отношеніи къ отдѣльнымъ вещамъ, имѣетъ начало и конецъ. А потому является въ мышленіи противоположность бытія и небытія, присутствія и отсутствія, какъ первоначальное и самое общее выраженіе различія въ области бытія, причемъ, такъ какъ, по прекращеніи существованія вещи, представленіе ея остается въ сознаніи, то отсюда о представленіи говорятъ иногда такъ, какъ бы представленіе было равнозначуще съ небытіемъ. Какъ самое общее и основ-

ное предметное различіе,—противоположность бытія и небытія служитъ въ сужденіи средствомъ выраженія всякаго иного различія (утвердительнаго и отрицательнаго сужденія). Дальнѣйшія и наиболѣе общія, основныя различія въ области познаваемаго состоятъ въ связи съ различными способами познанія,— именно *внутреннимъ* и *внѣшнимъ* опытомъ. Для внѣшняго наблюденія самою общею и основною чертою познаваемаго служитъ множественность разнообразнаго, а также—сочетаніе многообразнаго въ единствѣ цѣлаго, а эти черты составляютъ категорію *количества*. Посему все внѣшнее въ познаваемомъ различается главнымъ образомъ *количественно: по положенію* въ пространствѣ и времени, и *по числу*. Отличительное свойство количества то, что оно не можетъ служить мѣрою и границею для самаго себя, а потому количество во всѣхъ видахъ представляется само по себѣ, какъ безмѣрное и безразличное. Въ противоположность внѣшнему бытію, которое *созерцается*, бытіе внутреннее (внутренній опытъ) *испытывается*, какъ нѣкоторая сила, проявляющаяся въ разныхъ *состояніяхъ*, а потому это есть область различій *качественныхъ*, т. е., эта область *качественно*, по *состоянію и свойству* различается отъ всего внѣшняго, каковыя черты составляютъ *категоріи качества*. Въ противоположность количеству качество всегда имѣетъ опредѣленную мѣру и ограниченность. Посему и во всемъ внѣшнемъ всякая граница и мѣра происходятъ отъ качества, а не отъ количества. Говорятъ, что пространство, будучи само безграничнымъ, служитъ для всего границею; дѣйствительно всякая внѣшняя вещь имѣетъ пространственныя границы, и совокупность таковыхъ составляетъ ея форму. Но не пространство даетъ форму вещи и ограничиваетъ ее, ибо то же пространство находится и внѣ всякихъ опредѣленныхъ границъ: разстояніе между вещами, пустые промежутки въ вещахъ также—пространство; ограниченность каждой вещи опредѣляется мѣрою присущей ей силы, ея качественною природою.

Всѣ различія въ познаваемомъ связаны между собою *отношеніями*, и потому имѣютъ характеръ *относительный*. Отсюда необходимымъ дополненіемъ къ сказаннымъ категоріямъ слу-

житъ *категорія отношенія*, причемъ, различаются соотвѣтственныя каждой изъ нихъ отношенія. Такъ, къ категоріи бытія принадлежащія отношенія суть отношенія *субстанціальности* и *причинности*. Различаются также отношенія *качественныя* (отношенія сходства и различія, тождества и противоположности) и отношенія *количественныя* (отношенія равенства и неравенства, отношенія между цѣлымъ и частями). Повидимому категорія отношенія не есть начало *аналитическое*, ибо отношеніемъ связывается и объединяется то, въ чемъ отношеніе полагается, на самомъ же дѣлѣ уже по связи категоріи отношенія съ другими категоріями существуютъ столько же разныхъ видовъ отношеній, сколько есть различій, обозначаемыхъ другими категоріями. Посему категорія отношенія не только не можетъ служить объединяющимъ началомъ, напротивъ означаетъ разности, которыми только предполагается необходимость такого начала, иначе сказать, категорія отношенія, какъ и другія категоріи, только даетъ чувствовать нужду въ объединяющемъ началѣ, но сама не можетъ служить къ удовлетворенію такой потребности. И только, когда отрицаются начала синтетическія (Абсолютное, къ которому сводятся другія синтетическія начала), когда отвергается гносеологическое значеніе таковыхъ началъ, тогда по необходимости категорія отношенія, какъ имѣющая связь со всѣми другими, служитъ какъ бы замѣною началъ синтетическихъ; утверждается, что *все относительно*, что только *относительное познаваемо*, или иначе, что все познаваемое имѣетъ характеръ *относительнаго*, *условнаго*. Но очевидно, что такими положеніями познаваемое на самомъ дѣлѣ не объединяется, напротивъ представляется расходящимся и распадающимся на множество различій, какъ совокупность разнаго рода отношеній. Если и возможно такое единое отношеніе, которое простиралось бы на все данное, напримѣръ отношеніе причинности, то это лишь въ томъ случаѣ, когда предполагается единое (синтетическое) начало (напримѣръ первая причина), которое въ такомъ случаѣ и служитъ условіемъ такого всеобъемлющаго отношенія.

Категоріи, какъ начала *аналитическія*, служащія къ различенію, а не объединенію, *не сводимы* одна къ другой, ибо озна-

чаютъ первичныя и основныя различія. Въ самомъ дѣлѣ, хотя напримѣръ бытіе всякой вещи опредѣляется качествомъ, однако качество не то же, что бытіе, ибо и доброе, и злое одинаково существуютъ, т. е., мы приписываемъ бытіе вещамъ качественно совершенно различнымъ, иначе между собою не имѣющимъ общаго. Такъ же точно количество и качество не сводимы одно на другое: мы не можемъ представить и допустить, чтобы количественная перемѣна (увеличеніе или уменьшеніе), сама по себѣ, превратилась въ качественную перемѣну, и потому, гдѣ такое превращеніе мы видимъ, предполагаемъ, что одна перемѣна послужила лишь поводомъ, условіемъ возникновенія другой перемѣны, а не источникомъ ея. Наконецъ, и отношеніе мы всегда строго различаемъ отъ тѣхъ членовъ, между которыми отношеніе полагаемъ.

Категоріи, какъ объективныя формы мысли (ихъ не нужно смѣшивать съ логическими, т. е., субъективными формами мышленія), суть *начала апріорныя*. Онѣ не добываются посредствомъ опыта, который безъ нихъ невозможенъ; не будь категорій, мы имѣли бы безпорядочный хаосъ впечатлѣній и представленій. Категоріи составляютъ первыя основы порядка въ воспринимаемомъ нами матеріалѣ ощущеній и представленій. Но отсюда еще слишкомъ далеко до заключенія, къ которому пришелъ Кантъ (къ чему онъ былъ приведенъ, какъ выше сказано, общимъ духомъ своей философіи), что разсудокъ, съ присущими ему категоріями, не только производитъ объективное познаніе, но и самые объекты познаваемые, предписываетъ будто бы законы познаваемой дѣйствительности. Апріорность категорій не оправдываетъ такого заключенія, ибо познающій субъектъ самъ составляетъ часть познаваемаго имъ міра дѣйствительности, поэтому и формы познанія, хотя по происхожденію и не зависимы отъ нея, могутъ и должны быть годны для познанія этой дѣйствительности.

3. Сверхъ аналитическихъ началъ познанія, должны быть еще начала *синтетическія*, ибо въ составѣ познанія одинаково необходимы и анализъ, и синтезъ. Если исходить изъ того предположенія, что въ началѣ познавательнаго процесса возникаютъ въ нашемъ сознаніи, вслѣдствіе чувственнаго вос-

пріятія, лишь отдѣльныя представленія о вещахъ единичныхъ. но конечно синтезъ будетъ состоять въ простомъ сочетаніи таковыхъ элементарныхъ представленій. и всѣ дальнѣйшія формы познанія окажутся въ этомъ смыслѣ *синтетическими*. что и полагаетъ Кантъ. Но едва ли возможно сомнѣваться въ томъ. что представленія единичныхъ вещей возникаютъ постепенно лишь на фонѣ общаго смутнаго сознанія окружающей дѣйствительности. и какъ бы выдѣляются изъ сферы общаго представленія этой дѣйствительности. конечно неяснаго. неопредѣленнаго. Поэтому первоначальною потребностію въ нашемъ познаніи слѣдуетъ признать не сочетаніе въ одно цѣлое. не синтезъ разсѣянныхъ элементовъ познанія. а распредѣленіе неопредѣленнаго множества. на фонѣ общаго сознанія. возникающихъ смѣшанныхъ и неразграниченныхъ представленій. Дѣйствительно опытъ показываетъ, что ближайшею и самою насущною задачею въ каждой наукѣ является правильное распредѣленіе имѣющагося въ наличности матеріала. Такъ какъ однако синтетическія начала. будучи апріорными, необходимо должны дѣйствовать и проявлять себя совмѣстно съ началами аналитическими. то конечно должна постоянно чувствоваться и другая потребность, именно потребность объединенія; но синтетическая дѣятельность мышленія остается болѣе скрытою; стремленія, изъ нея вытекающія, имѣютъ характеръ *идеальный*. и задачи, поставляемыя ею, представляются болѣе отдаленными и трудно осуществимыми. Дѣло въ томъ, что начала аналитическія, именно категоріи, суть формы познающей мысли вполнѣ *реальныя*, по своему характеру и значенію; не даромъ же основная категорія есть категорія бытія; категоріи суть начала, выражающія то, что есть, существуетъ; содержаніе ихъ, черты познаваемаго обозначаемыя ими, представляются, какъ данное въ дѣйствительности. Не таковъ характеръ синтетическихъ началъ, и не таково ихъ значеніе. Начала эти суть *идеи*; это уже не опредѣленія бытія—каковы категоріи, а выраженіе идеальныхъ стремленій, присущихъ духу человѣческому. Теперь понятно смотря потому. какіе интересы признаются болѣе существенными въ наукѣ—реальные, или идеальные, соотвѣтственные тому задачи являются важнѣй-

шими. Въ общемъ конечно тѣ и другія одинаково необходимы: для философіи напр. важнѣйшими задачами необходимо признать идеальныя, и господствующее въ ней направленіе мышленія есть синтетическое, въ другихъ же, именно—опытныхъ наукахъ, анализъ преобладаетъ и реальныя задачи являются важнѣйшими.

Синтетическимъ началомъ въ познаніи служитъ идеальное стремленіе къ истинѣ, или иначе—*идея истины*. Конечно, мы можемъ искать знаній ради удовлетворенія практическихъ нуждъ; возможно, что иногда знанія, имѣющія практическое значеніе, признаются наиболѣе важными. Но какія бы цѣли ни предназначались познанію, и каковы бы ни были побужденія наши, когда мы ищемъ знаній,—всякое знаніе только тогда и есть знаніе и можетъ быть для чего нибудь годнымъ если оно *истинно*. Требованіе истинности, значитъ, есть безусловное въ отношеніи къ познанію, необходимо подразумѣваемое при всѣхъ возможныхъ цѣляхъ, ради которыхъ мы ищемъ знаній. По причинѣ именно этого требованія, какъ имѣющаго характеръ синтетическій, всякое познаніе, и даже весь кругъ знаній, взятыхъ въ данное время, при данномъ состояніи науки, необходимо представляется намъ неполнымъ, несовершеннымъ, недостаточнымъ, ибо идея истины требуетъ полноты и цѣльности познанія, каковыми качествами въ дѣйствительности познаніе наше никогда не обладаетъ. Синтетическій характеръ идеи истины съ особенною ясностію представляется, если сравнить ее съ категоріею бытія. Категорія бытія, хотя простирается на все познаваемое и все возможное содержаніе познанія (со включеніемъ сюда и самаго познанія, когда оно обращается въ предметъ изслѣдованія и познанія, когда мы стремимся къ познанію познанія) и въ этомъ отношеніи совпадаетъ съ идеею истины (почему напр. у Платона истинное, сущее, дѣйствительное употребляются, какъ однозначущія понятія), но важно то, что категорія бытія только объемлетъ, но не объединяетъ собою все познаваемое, между тѣмъ какъ въ идеѣ истины заключается именно требованіе, все познаваемое представить въ единствѣ и цѣльности. Познаваемое, когда мыслится подъ категоріею бытія, распадается на необо-

зримое множество отдѣльныхъ вещей и явленій, ибо каждая въ отдѣльности вещь существуетъ, и притомъ существуетъ именно какъ отдѣльная вещь, какъ особая часть бытія; бытіе дѣйствительное необходимо представляется множественнымъ и раздѣленнымъ. Напротивъ мы убѣждены, что не можетъ быть множества совершенно отдѣльныхъ и самостоятельныхъ истинъ, но что напротивъ истина должна быть одна, ибо истина въ собственномъ смыслѣ есть не что иное, какъ *связь и единство* во всемъ существующемъ; конечно это единство и эту связь, объемлющую все существующее, можно выражать многоразлично, но сущность всего должна быть едина, и каждая частная истина должна быть въ связи со всѣми другими истинами, т. е., должна быть, собственно говоря, лишь своеобразнымъ выраженіемъ единой по существу истины. Вотъ почему о всѣхъ спеціальныхъ наукахъ, изслѣдующихъ реальную дѣйствительность, говорится, что предметъ ихъ есть бытіе, что каждая изслѣдуетъ извѣстную область бытія, тогда какъ философія по преимуществу стремится къ постиженію истины: единство и связь во всемъ существующемъ, существо вещей—вотъ истинный ея предметъ.

Категоріи, хотя суть начала апріорныя, имѣютъ въ познаніи объективное значеніе, именно значеніе—предметныхъ опредѣленій или признаковъ познаваемаго. Напротивъ идея истины, заключающая въ себѣ прежде всего требованія въ отношеніи къ познанію, есть начало субъективное, а не объективное, ибо есть признакъ души человѣческой, субъекта познающаго, а не вещей познаваемыхъ. Этимъ однако нисколько не умаляется гносеологическое значеніе идеи истины. Ибо если бы существующее во внѣшнемъ мірѣ не имѣло никакого отношенія къ душѣ человѣческой, то не было бы возможно и познаніе. Должна быть внутренняя связь между душею человѣческою и внѣшнимъ міромъ, а потому и стремленіе, вѣчно присущее душѣ человѣческой и проявляемое въ познаніи, необходимо должно способствовать а не препятствовать достиженію этой цѣли, т. е., достиженію познанія.

Если идея истины требуетъ единства и связи въ предметномъ содержаніи нашего познанія, то, будучи началомъ субъ-

ективнымъ. она тѣмъ болѣе требуетъ единства и связи субъективныхъ идеальныхъ стремленій человѣка. Отсюда и дѣйствительно должно быть существенное единство и самая тѣсная связь всѣхъ идей человѣческаго разума. Вмѣстѣ съ идеею истины идея красоты и идея блага составляютъ столь же необходимыя *синтетическія начала*.

Идея истины имѣетъ своимъ содержаніемъ всеобщую связь и единство всего существующаго, какъ предмета познанія. Подобно тому идея красоты выражаетъ гармоническое единство жизненыхъ явленій какъ предмета чувственнаго воспріятія и созерцанія, а идея блага—такъ же единство стремленій и дѣйствій нравственно разумныхъ существъ. Такимъ образомъ очевидно, что единство и связь составляетъ необходимую и характеристическую общую черту требованій и стремленій, заключающихся въ идеяхъ истины, кросоты и добра; поэтому синтетическій характеръ и таковое же значеніе этихъ идей не подлежатъ сомнѣнію. Аналитическому направленію въ познаніи соотвѣтствуетъ въ области искусства разработка техническихъ задачъ, а въ области практической—раздѣленіе труда.

Категоріи—начала аналитическія въ познаніи, какъ выше показано, имѣютъ предметное значеніе, суть опредѣленія или признаки бытія. Отъ этого зависитъ важное значеніе ихъ въ познаніи. Напротивъ идеи, какъ сказано,—суть начала по преимуществу субъективныя, ибо выражаютъ субъективныя стремленія и требованія, потому то употребленіе и примѣненіе идей болѣе или менѣе подвержено произволу и личному усмотрѣнію, до такой степени, что даже вовсе могутъ быть отрицаемы, чего нельзя сказать о категоріяхъ. Однако можно ли утверждать, какъ это дѣлаетъ Кантъ, что идеи вовсе лишены значенія объективнаго. Если дѣйствіе идей на наше сознаніе не столь рѣшительно и постоянно, какъ дѣйствіе категорій, то это не отъ того происходитъ, что идеи субъективны и суть какъ бы наши созданія, а категоріи объективны и суть выраженія бытія,—а есть слѣдствіе сложности и широты идеальныхъ началъ, требующихъ значительной высоты разумѣнія, для надлежащаго ихъ употребленія и примѣненія. Между тѣмъ важный фактъ, свидѣтельствующій объ объективномъ значеніи идей, заклю-

чается въ томъ, что даже въ предѣлахъ общаго здраваго смысла, съ употребленіемъ идей, необходимо соединяется предположеніе о соотвѣтствующихъ этимъ началамъ видахъ или степеняхъ бытія. Такъ, идеѣ истины соотвѣтствуетъ то всеобщее бытіе, что именуется *міромъ, вселенной*. Поэтому предметомъ философіи, движущій принципъ которой заключается въ идеѣ истины, обыкновенно признается бытіе въ его цѣломъ, въ общности его. Объективное начало, соотвѣтствующее идеѣ красоты, есть *жизнь*, ибо только тамъ возможна красота, гдѣ замѣчается присутствіе движенія и жизни. Съ точки зрѣнія художественнаго созерцанія потому только и представляются прекрасными движенія напр. міровыхъ тѣлъ, что невольно при этомъ предполагается близкое и необходимое ихъ отношеніе къ жизни. Важнѣйшій признакъ жизни—внутренняя цѣлесообразность. Поэтому съ точки зрѣнія эстетическаго созерцанія въ мірѣ все полно смысла и таинственнаго, глубокаго значенія; съ другой стороны, гдѣ жизнь, тамъ и свобода. Отсюда необходимая принадлежность красоты—свободная игра жизненныхъ силъ. Наконецъ бытіе, соотвѣтствующее идеѣ блага, есть *душа человѣческая* или *духъ*. Ибо для блага въ высшемъ духовномъ смыслѣ предназначена человѣческая душа. Благо есть высшее безусловное начало бытія. Такимъ началомъ можетъ быть только Духъ безконечный, безусловный,—и самое осуществленіе блага, какъ конечной цѣли человѣческаго бытія на землѣ, существеннымъ образомъ условливается взаимнымъ отношеніемъ между Духомъ безусловнымъ, всесовершеннымъ, и царствомъ конечныхъ духовъ, или душъ человѣческихъ.

Такъ какъ единство и цѣльность есть существенное требованіе, заключающееся въ идеяхъ въ отношеніи къ тому, къ чему онѣ прилагаются, то тѣмъ болѣе должно быть единство и взаимная связь между идеями. Такъ какъ идея блага по степени соотвѣтствующаго ей бытія есть высочайшая, то ясно, что единство идей требуетъ господства этой идеи и подчиненія ей другихъ. Посему существо, которое есть предметъ этой идеи, должно быть мыслимо, какъ единство истины, красоты и блага, или же какъ совершеннѣйшая истина, какъ совершенно прекрасное и какъ всесовершенное благо. Итакъ верховное суще-

ство есть объектъ уже не одной идеи блага, но всѣхъ идей. Дѣйствительно, когда разрушается мало по малу естественная связь искусства и науки съ идеею верховнаго блага и высочайшаго существа, какъ предмета той идеи, что происходитъ въ началѣ вслѣдствіе стремленія ихъ къ самостоятельному и свободному развитію, то, съ теченіемъ времени, постепенно ослабѣваетъ и умаляется въ нихъ идеальный элементъ, реальное направленіе становится преобладающимъ (въ наукѣ настаетъ господство специализма, въ искусствѣ—преобладаніе техники надъ творчествомъ). Это понятно. Объективное содержаніе идеи истины, какъ сказано выше, есть міровая дѣйствительность: итакъ, знаніе самодовлѣющее не предполагаетъ для себя иной цѣли, кромѣ благосостоянія жизни, заключенной въ условія этой міровой дѣйствительности кромѣ изученія законовъ этой дѣйствительности и приспособленія къ ней жизни общественной и частной. Объективное содержаніе идеи прекраснаго составляетъ, какъ сказано, жизнь въ ея разнообразныхъ проявленіяхъ, за исключеніемъ конечно отрицательныхъ явленій, представляющихъ собою не созиданіе и развитіе жизни, а умаленіе ея и разрушеніе. Поэтому очевидно, что искусство, ограниченное своимъ собственнымъ содержаніемъ не можетъ имѣть иной цѣли, какъ только наслажденіе, конечно самое утонченное и благородное, возбужденіе игры и свободнаго проявленія жизненныхъ силъ,—словомъ наслажденіе жизнью, счастіе вполнѣ чувственное, хотя и въ облагороженныхъ формахъ—таковъ результатъ, таково дѣйствіе искусства, ограниченнаго самимъ собою и предоставленнаго вполнѣ свободному и самостоятельному развитію исключительно въ духѣ собственнаго своего начала, отрѣшеннаго отъ естественной связи съ иными синтетическими началами человѣческаго духа.

Но не есть ли иллюзія предполагаемое уже простымъ здравымъ смысломъ объективное содержаніе идей, которое въ сущности сводится къ представленію Верховнаго, всесовершеннаго существа? Что Кантъ признавалъ иллюзіей вѣру въ объективное содержаніе идей человѣческаго разума, въ особенности такъ называемой теологической идеи, это не удивительно. Послѣ того, какъ пространство и время признаны имъ лишь субъ-

ективными представленіями, и вся реальная дѣйствительность оказалась, такимъ образомъ, явленіемъ нашего сознанія, могъ ли онъ утверждать объективную реальность идей? Между тѣмъ странно подумать, что простая иллюзія можетъ оказывать столь мощное и столь непрерывное дѣйствіе на жизнь человѣка: вѣдь, можно сказать, вся исторія человѣчества есть произведеніе той иллюзіи. На это говорятъ, что иллюзія, заключающаяся въ идеяхъ разума не случайная, а необходимая, и состоитъ въ такомъ, а не иномъ устройствѣ нашего разума; существа, одаренныя иною умственною организаціею, конечно, совсѣмъ въ иномъ видѣ и инымъ образомъ представляли бы міровую дѣйствительность, а потому и умственныя начала познанія у нихъ были бы иныя. Соображеніе это не что иное, какъ логическая несообразность. Индивидуумы мы раздѣляемъ по видовымъ и родовымъ типамъ. Но такое раздѣленіе только къ индивидуумамъ и можетъ относиться. Между тѣмъ разумъ человѣческій не индивидуаленъ, поэтому мы и не можемъ представить иного разума, который отличался бы отъ нашего своимъ устройствомъ, т. е., по существу, а не по степени лишь своего совершенства: не можетъ быть много разумовъ, различающихся между собою видовыми или родовыми качествами; иначе между существами, одаренными столь различною умственною организаціею не могло бы быть никакого общенія, между тѣмъ какъ разумъ, единый въ своемъ существѣ, не иной какой либо, а нашъ человѣческій разумъ направляетъ существа, одаренныя имъ, къ общенію, а не къ разъединенію. Человѣкъ предназначенъ даже къ общенію съ существомъ всесовершеннымъ и высочайшимъ, а это предполагаетъ, что даже въ отношеніи къ разуму высочайшему и всесовершенному нельзя признать разумъ человѣческій не имѣющимъ съ нимъ ничего общаго и не способнымъ къ общенію съ нимъ.

Понятія о Божествѣ, о душѣ, какъ существѣ свободно-дѣятельномъ, о жизненной силѣ,—какъ начала синтетическія, не могутъ быть находимы и указываемы аналитическимъ путемъ. Самъ по себѣ анализъ жизненныхъ явленій не въ состояніи дать единой и цѣльной идеи о началѣ жизни, какъ особомъ принципѣ; равно анализъ психическихъ явленій самъ по себѣ

не въ состояніи привести насъ къ идеѣ души человѣческой, какъ особаго духовнаго начала, скорѣе можетъ привести къ сомнѣнію въ бытіи такого начала. Между тѣмъ въ современной наукѣ господство принадлежитъ анализу. Отсюда скептицизмъ въ отношеніи къ началамъ синтетическимъ и неблагопріятное отношеніе къ философіи, какъ наукѣ синтетической по преимуществу, и соединенное съ тѣмъ стремленіе преобразовать философію въ науку аналитическую (сдѣлать ее опытною наукою). Въ древнемъ мірѣ, напротивъ, наука была по преимуществу синтетическою; философія была основаніемъ всѣхъ наукъ; раздѣленіе наукъ утверждалось на принципахъ идеальныхъ: въ *пивагорейской школѣ* раздѣленіе наукъ (средневѣковый quadrivium: *ариѳметика*, *астрономія*, *музыка* и *геометрія*) основывалось на идеѣ красоты (гармонія—основное понятіе); въ *платонизмѣ* началомъ дѣленія наукъ (trivium: *діалектика съ грамматикою* и *риторикою*, *этика* и *физика*) служила *идея блага*; въ *перипатетической* школѣ раздѣленіе наукъ исходило изъ *идеи истины*; а *средневѣковая наука* утверждалась на *теологической идеѣ*.