

ОБЗОРЪ  
ФИЛОСОФСКИХЪ УЧЕНІЙ.

~~~~~  
ДЛЯ ДУХОВНЫХЪ СЕМИНАРІЙ.

—————  
СОСТАВЛЕНЪ  
ПРЕПОДАВАТЕЛЕМЪ ВИѢАНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРІИ  
**Михаиломъ Остроумовымъ.**

~~~~~  
ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА.

~~~~~  
*Изданіе второе.*  
~~~~~

МОСКВА.  
Типографія Э. Лисснеръ и Ю. Романъ, на Арбатѣ, домъ Каринской.  
**1879.**

# Оглавление.

	Стр.
Введение. О философии вообще.....	1
Философское учение, существенные вопросы философии и задача обзора философских учений.....	14
Обозрѣніе главнѣйшихъ эпохъ исторіи философіи.....	16
Отдѣлъ первый. Вопросъ о познаніи.....	45
Глава I. Эмпиризмъ и сенсуализмъ.....	47
I. Бэконъ.....	48
Замѣчанія на его ученіе.....	57
II. Локкъ.....	63
Замѣчанія на его ученіе.....	75
III. Кондильякъ.....	81
Замѣчанія на его ученіе.....	86
IV. Кантъ.....	90
Замѣчанія на его ученіе.....	102
Глава II. Идеализмъ.....	113
I. Платонъ.....	115
II. Декартъ.....	119
III. Кантъ.....	127
Замѣчанія на его ученіе.....	156
IV. Беркелей.....	162
Замѣчанія на его ученіе.....	166
V. Фихте.....	167
Замѣчанія на его ученіе.....	174
Глава III. Скептицизмъ.....	179
I. Пирронизмъ.....	181
Замѣчанія на его ученіе.....	184
II. Юмъ.....	187
Замѣчанія на его ученіе.....	193
Глава IV. Мистицизмъ.....	196
I. Александрійцы.....	197
II. Бэмъ.....	203
III. Якоби.....	207
IV. Недостатки мистицизма.....	211
Глава V. Философія здраваго смысла.....	214
Ридъ.....	215



Отъ Московскаго Комитета для цензуры духовныхъ книгъ печатать по-  
зволяется, Московская Духовная Академія, 25-го іюня 1879 г.

Цензоръ, Протоіерей *Филаретъ Сергіевскій*.

Замѣчанія для тѣхъ, кому случится пользоваться книгой:

1. Термины употребляются авторомъ въ смыслѣхъ «учебника Логики» — Свѣтилина, книги Ульрици: «Гѣло и душа» и Курса Опытной Психологіи — Чистовича. Прежде употребленія «Обзора» необходимо знакомство въ особенности съ первымъ и потомъ вторымъ сочиненіями.

2. Мысли, входящія въ составъ cadaго параграфа, авторъ старался поставить въ такой раздѣльности и послѣдовательности, чтобы параграфъ представлялъ возможно большее удобство для анализа, который такъ необходимъ при ясномъ и сознательномъ усвоеніи cadaго параграфа. Поэтому не трудно открыть тѣ вопросы, на которые отвѣчаетъ каждый періодъ или каждое предложеііе въ изложеніи параграфа.

3. Авторъ стремился не обременять излишнимъ матеріаломъ своей книги. Въ развитіи историческаго элемента онъ опустилъ всѣ біографіи философовъ, знакомство съ которыми необходимо восполнить изъ другихъ источниковъ, напр. изъ «Философскаго Лексикона» — Гогоцкаго. Въ развитіи критическаго элемента также не достаеіі многихъ разъясненій въ подробностяхъ и нѣтъ того объединенія отдѣльныхъ критическихъ замѣчаній, которое бы представляло вытекающій изъ нихъ положительный результатъ въ цѣломъ видѣ. Эти недостатки должно восполнить, отчасти, снесеніемъ параграфовъ, содержащихъ критическія замѣчанія, отчасти, самостоятельнымъ объединеніемъ ихъ въ одномъ цѣломъ общемъ обзорѣ.

4. Ни историческаго или фактическаго, ни критическаго элементовъ авторъ не могъ изложить сокращеннѣе. Это можно было бы сдѣлать только въ томъ случаѣ, если бы воспитанники семи-

наріи были знакомы предварительно какъ съ исторіей философіи, откуда извлечень фактической матеріалъ, представляемый утвержденною программю «Обзора», такъ и съ метафизическими началами, на основаніи которыхъ должны быть развиты критическія замѣчанія. Но такъ какъ для воспитанниковъ семинаріи невозможно никакое знакомство съ исторією философіи и метафизикою раньше «Обзора», то авторъ по необходимости долженъ былъ сдѣлать свое изложеніе на столько подробнымъ, чтобы воспитанники могли пріобрѣсти необходимое знакомство и съ фактическимъ матеріаломъ, и съ основными метафизическими положеніями. Извѣстно, что трудность выполненія программы зависитъ отъ того обилія матеріала, который она предлагаетъ: она представляетъ въ сокращенномъ видѣ исторію философіи, классификацію философскихъ ученій по метафизическимъ направленіямъ и критическое приложеніе метафизическихъ началъ къ оцѣнѣ этихъ направленій. Понятно, что въ небольшой книжкѣ невозможно представить сноснаго и гармоническаго преодоленія такихъ трудностей, если и большая отказывается въ совершенствѣ овладѣть изложеніемъ по крайней мѣрѣ двухъ академическихъ курсовъ.

Б. Къ третьему отдѣлу введенія совѣтую обращаться послѣ изученія всего «Обзора».

Марта 12-го, 1877 года.

# ОБЗОРЪ

## ФИЛОСОФСКИХЪ УЧЕНІЙ.

### В в е д е н і е .

#### I.

### О ФИЛОСОФІИ ВООБЩЕ.

*1. Опредѣленіе философіи.* — Философія есть наука о бытіи въ его цѣломъ, изъясняющая его изъ абсолютнаго основанія, съ цѣлію образовать міросозерцаніе, разсудочное и систематическое по формѣ, истинное и достовѣрное по содержанию.

а) Какъ наука, философія отличается отъ обыкновеннаго житейскаго познанія. Обыкновенное житейское познаніе *случайно* и въ выборѣ предметовъ познанія, и въ способѣ, и въ степени познанія: обыкновенно узнается только то, что придется, какъ придется, и насколько придется. Это происходитъ отъ того, что обыкновенное познаніе зависитъ отъ внѣшнихъ житейскихъ случайностей и обстоятельствъ, или вызывается *практическими* житейскими интересами для удовлетворенія разныхъ житейскихъ практическихъ потребностей. Напротивъ, философія какъ наука отличается *предьобдуманностію* или правильнымъ методомъ и въ выборѣ предмета познанія, и въ способѣ, и въ степени познанія: она всегда должна выбирать такой путь, который возможно-вѣрнѣйшимъ способомъ приводитъ къ познанію наиболѣе совершенному. Эта предьобдуманность философскаго познанія зависитъ отъ того, что философія больше чѣмъ всякая другая наука, стремится къ познанію не ради удовлетворенія

каких-нибудь нравственных обыденных интересов, но ради самого познания, ради чисто *теоретического* интереса. Поэтому справедливо философия издавна усвоено это имя (любимудрие), которое обозначает, что она есть по преимуществу любовь къ мудрости ради самой мудрости. Такимъ образомъ, если обыкновенное познание отличается характеромъ случайнымъ и практическимъ, познание философское, напротивъ, методично и теоретично.

б) *Предметомъ* этого методического и теоретического знанія въ философіи служитъ бытіе въ его цѣломъ составѣ. Здѣсь подѣ цѣлымъ бытіемъ нужно разумѣть *всю совокупность существующаго, дѣйствительнаго или возможнаго*, все то, что можетъ быть предметомъ познания не исключая самаго познания, или даже самаго понятія бытія. Съ бытіемъ имѣютъ дѣло и другія науки, но впервыхъ, онѣ никогда не рассматриваютъ его въ цѣломъ составѣ, а занимаются изученіемъ лишь отдѣльныхъ его видоизмѣненій, такъ что каждая отдѣльная наука изслѣдуетъ только одинъ отдѣльный видъ бытія; вовторыхъ, онѣ рассматриваютъ каждая свою область совсѣмъ не съ той стороны, съ какой стремится сдѣлать это философія; между тѣмъ какъ каждая отдѣльная наука изслѣдуетъ явленія или предметы своей области со стороны ихъ взаимной зависимости другъ отъ друга, философія рассматриваетъ ихъ со стороны ихъ зависимости отъ безусловнаго, вмѣщая въ кругъ своихъ изслѣдованій какъ само безусловное, такъ и то, что отъ него зависитъ. Вслѣдствіе этого философія по своему предмету отличается *всеобъемлемостію*, (универсальностію), между тѣмъ какъ предметъ каждой другой науки ограниченъ извѣстною областію бытія.

в) Когда говорится, что философія наука, изъясняющая цѣлое бытіе изъ абсолютнаго основанія, то этимъ указывается на *содержаніе* философіи. Содержаніе ея слагается изъ *изъясненій* бытія, а не изъ простаго его описанія. Изъяснить что-либо существующее въ дѣйствительности значитъ показать, какъ это что-либо стало возможнымъ, т. е. значитъ прискать къ дѣйствительности возможность ея осуществленія. А самая эта возможность становится для насъ очевидною тогда, когда мы находимъ основанія, вслѣдствіе которыхъ что-либо осуществляется тѣмъ или инымъ способомъ (по тѣмъ или инымъ законамъ) и приобретаетъ тѣ или иные свойства и то или иное значеніе (или роль) въ общей связи вещей между собою. Такимъ образомъ, всякое изъясненіе въ сущности есть указаніе *основаній* того, какъ *возможно*, чтобы какая либо дѣйствительность существовала или осуществлялась по тѣмъ или инымъ *законамъ*, съ такими или иными *свойствами* и съ тѣмъ или инымъ *значеніемъ*. Подобными изъясненіями дѣйствительности занимаются всѣ изъяснительныя науки, но ихъ изъясненія для философіи представляются въ качествѣ простыхъ фактовъ, требующихъ окончательнаго изъясненія именно отъ нея. Всѣ другія изъяснительныя науки изъясняютъ данную дѣйствительность настолько, насколько она изъясняется изъ основаній условныхъ, зависящихъ въ свою очередь отъ другихъ основаній и потому требующихъ каждый разъ все новыхъ объясненій; философія, напротивъ, всѣ свои

изъясненія выводить изъ основанія безусловнаго (или возводить къ нему), которое не зависитъ ни отъ какихъ другихъ основаній и потому изъясняется только изъ самаго себя. Очевидно, результаты, добытые всѣми другими изъяснительными науками, получаютъ свой настоящій смыслъ только въ философіи, когда возможность ихъ будетъ объяснена изъ абсолютнаго основанія, которое философія находитъ въ абсолютной сущности. Вслѣдствіе этого философія по своему содержанію есть наука по преимуществу *изъяснительная*.

г) Всѣ философскія изъясненія, составляющія содержаніе философіи, имѣютъ *цѣлю* образованіе міросозерцанія, разсудочнаго и систематическаго по формѣ, истиннаго и достовѣрнаго по содержанію. — аа) Міросозерцаніемъ называется совокупность нашихъ познаній о всемъ разнообразіи сущаго. Эти познанія могутъ имѣть двоякую *форму*: непосредственную форму *представленія*, происходящаго изъ непосредственнаго наблюденія, или непосредственной *вѣры* въ авторитетъ (непогрѣшимости), преданія, и посредственную форму *понятія*, составленнаго разсудкомъ чрезъ размышленіе. Философія своими изъясненіями стремится составить міросозерцаніе именно въ послѣдней формѣ, т. е. въ посредственной формѣ разсудочныхъ понятій. При этомъ она стремится расположить эти понятія въ *систематическомъ порядкѣ*, т. е. такомъ порядкѣ, въ которомъ мѣсто cadaго понятія по отношенію къ другимъ опредѣляется природою этого понятія, обуславливающей его зависимость отъ другихъ понятій. Итакъ, философія стремится замѣнить непосредственную форму *міропредставленія* посредственною разсудочною формою *систематическаго понятія*. — бб) Это разсудочное систематическое міропонятіе должно отличаться *содержаніемъ* истиннымъ и достовѣрнымъ. Какъ истинное, содержаніе философской системы, будучи правильно-логически составлено въ формальномъ отношеніи должно вполнѣ *соотвѣтствовать* дѣйствительному бытію вещей, такъ что истинная философская система должна быть точнымъ умственнымъ (идеальнымъ) возсозданіемъ или воспроизведеніемъ дѣйствительнаго (реальнаго) существованія или осуществленія вещей. Но кромѣ такой объективной истинности философская система должна обладать еще субъективною *убѣдительностію*, которая бы дѣлала истинность системы настолько очевидною, чтобы она для всякаго философствующаго ума представлялась несомнѣнною или вполнѣ достовѣрною. Несомнѣнность или достовѣрность системы возрастаетъ по мѣрѣ ея доказательности, которая возбуждаетъ въ душѣ человѣка увѣренность въ ея истинности.

д) Если теперь собрать въ одно цѣлое всѣ указанныя черты философіи, то окажется, что «философія есть знаніе научное, всеобъемлющее, по преимуществу изъяснительное, систематическое, истинное и достовѣрное». Философія, такимъ образомъ, есть знаніе по преимуществу обладающее высшею степенью полноты и совершенства: она есть мудрость. Въ этомъ смыслѣ философію можно назвать осуществленіемъ идеи истины, т. е. постепеннымъ достиженіемъ истиннаго вѣдѣнія.

**2. Потребности, обуславливаюція возникновение философіи.** — Философія, какъ осуществленіе идеи истины, есть плодъ прирожденной, коренящейся въ свойствахъ нашего духа, потребности въ истинѣ, которая рождаетъ стремленіе къ отысканію истины или философствованію. Это стремленіе къ истинѣ вслѣдствіе потребности въ ней нужно отличать отъ простаго стремленія къ разширенію познаній или отъ любознательности. Для удовлетворенія любознательности безразлично, какія мы приобретаемъ свѣдѣнія, истинныя или ложныя; изъ любознательности мы даже завѣдомо можемъ приобретать ложныя познанія, напр., сказочныя, мифологическія. Это стремленіе къ простому разширенію познаній можетъ существовать независимо отъ стремленія къ истинѣ и лежитъ въ основаніи прогресса всѣхъ эмпирическихъ наукъ, которыя обыкновенно стремятся къ открытію новыхъ фактовъ или къ приобретенію новыхъ о нихъ свѣдѣній, будучи побуждаемы къ этому иногда и посторонними практическими соображеніями. Иными качествами отличается собственно стремленіе къ истинѣ: оно удовлетворяется только тѣми познаніями, истинность которыхъ несомнѣнна. Поэтому оно требуетъ тщательнаго различенія истиннаго отъ ложнаго, что возможно только при такихъ изслѣдованіяхъ, которыя направлены не столько къ приобретенію новыхъ познаній, сколько къ отдѣленію истины отъ заблужденія, къ отысканію ея въ массѣ познаній, которыми мы уже владѣемъ. Понимаемое въ этомъ смыслѣ, стремленіе къ истинѣ лежитъ въ основѣ прогресса философіи по преимуществу, потому что собственно только философія сознательно удовлетворяетъ ему своими изъясненіями, направленными къ составленію истиннаго и достовѣрнаго міросозерцанія. Что только одна философія можетъ удовлетворить этому общему стремленію къ истинѣ, это можно видѣть изъ того, что только одна философія способна всему познаваемому давать послѣднее изъясненіе изъ абсолютнаго основанія.

а) Стремленіе къ истинѣ, несмотря на то, что основывается на прирожденной нашему духу потребности къ истинѣ, дѣйствуетъ не всегда: оно можетъ проявляться только при нѣкоторыхъ благопріятныхъ для этого обстоятельствахъ или *условіяхъ*. Первымъ такимъ условіемъ является *сомнѣніе* въ истинности нашихъ наличныхъ познаній. Это сомнѣніе не есть отрицаніе, а только неизвѣстность истины для вашего разсудка, которая необходимо появляется въ нашей душѣ всякій разъ, какъ только нашему уму начинаютъ представляться противорѣчивыя основанія, какъ

въ утвержденію, такъ и къ отрицанію истинности чего-либо. Сознаніе этой неизвѣстности истинны или того, что мы ею не обладаемъ, пробуждаетъ въ душѣ непріятное чувство неудовлетворенности, въ которомъ сказывается прирожденная нашему духу потребность въ истинѣ. И только уже изъ этого непріятнаго чувства неудовлетворенной потребности рождается стремленіе къ достовѣрному знанію. Стремленіе это ведетъ къ отысканію истинны или философствованію, а философствованіе приводитъ къ образованію цѣлаго философскаго міросозерцанія. Такъ сомнѣніе становится условіемъ философскаго знанія.

б) Но, само, сомнѣніе уже предполагаетъ обладаніе познаніями, въ которыхъ сомнѣваются, и которыя служатъ причиною сомнѣній. А это показываетъ, что философскимъ изслѣдованіямъ всегда должна предшествовать извѣстная степень *умственной образованности*. Дѣйствительно, появленіе философіи всегда обусловливается извѣстною суммою непосредственныхъ или традиціонныхъ познаній, большею частію уже сформировавшихся въ цѣлое міросозерцаніе, на вѣру принимаемое за истину тѣмъ или другимъ народомъ, тѣмъ или другимъ лицомъ. Съ другой стороны, всегда необходимо было, какъ предшествующее развитію философіи условіе, значительное расширеніе умственнаго кругозора новыми свѣдѣніями, которыя подрывали авторитетъ старыхъ преданій и тѣмъ подавали поводъ къ самостоятельной работѣ мысленія. Такъ дѣло происходило, напр. въ Греціи, гдѣ появленію философіи предшествовало съ одной стороны стройно развитое міеологическое міровоззрѣніе, а съ другой сильное умственное возбужденіе, произведенное столкновеніемъ грековъ съ сосѣдними народами: персами и египтянами. Тоже случилось и съ отдѣльными лицами, напр. съ Декартомъ, который началъ философствовать только тогда, когда его развитіе дало ему возможность усумниться въ познаніяхъ, приобрѣтенныхъ имъ въ школѣ по преданію. Тоже было и съ каждымъ философомъ; нужна была извѣстная степень умственнаго образованія, которая обусловливала появленіе его самостоятельныхъ изслѣдованій и самостоятельнаго міровоззрѣнія.

в) Однако ни извѣстная степень умственной образованности, ни сомнѣнія, пробуждающія стремленіе къ истинѣ, еще недостаточны сами по себѣ для того, чтобы дѣйствительно были произведены философскія изысканія бытія или изысканія истинны. Когда все наше время употребляется на житейскія работы, на поддержаніе и обезпеченіе нашей жизни, тогда, очевидно, невозможно производить никакихъ изслѣдованій, а тѣмъ болѣе философскихъ, требующихъ ясности и спокойствія духа. Поэтому еще со временъ Пифагора и Аристотеля замѣчено, что для философіи необходимо свободное время, т. е. *досугъ*, который даетъ возможность сосредоточеннаго размышленія о разныхъ философскихъ предметахъ. Но самъ этотъ досугъ возможенъ только при нѣкоторой матеріальной обезпеченности извѣстнаго лица или общества. Отъ этого-то философія и появляется только въ то время, когда извѣстный народъ уже достигъ извѣстной степени *экономическаго благосостоянія*.

Итакъ, извѣстная степень экономическаго благосостоянія, рождающая необходимый для философскихъ изысканій досугъ, извѣстная степень умственнаго образованія, при которой можетъ появиться недовольство наличнымъ міросозерцаніемъ, сомнѣніе въ достовѣрности этого міросозерцанія, возбуждающее непріятное чувство неудовлетворенной потребности въ истинѣ, происходящее изъ этого недовольства стремленіе къ истинѣ, — вотъ условія появленія философскихъ изслѣдованій и философскихъ міровоззрѣній.

**3. Отношеніе философіи къ религіи, наукъ, искусству и жизни.** — Появившись однажды, философія при своей всеобъемлемости включаетъ въ кругъ своихъ изслѣдованій на ряду со всѣми другими формами бытія и разнообразныя стороны духовной жизни человѣка: религію, науку, искусство и жизнь практическую. Ко всѣмъ этимъ сторонамъ духовной жизни въ своихъ изслѣдованіяхъ она относится просто только какъ къ фактамъ или различнымъ формамъ бытія, которыя, съ одной стороны, могутъ служить къ объясненію другихъ областей сущаго или къ подтвержденію различныхъ философскихъ положеній, и которыя, съ другой стороны, сами требуютъ философскаго изысканія въ связи съ другими видами бытія. Относясь къ нимъ въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, т. е. какъ къ фактамъ, требующимъ изысканія, философія создаетъ: философію религіи, философію естествознанія исторіи, философію искусства и, наконецъ, практическую философію или этику, куда нужно присоединить и философію права. — При этомъ въ своихъ, изысканіяхъ сущности, законовъ и значенія указанныхъ дѣятельностей человѣческаго духа философія *должна*, не унижая собственнаго значенія и не теряя полной своей самостоятельности въ ряду этихъ дѣятельностей, способствовать надлежащему и успѣшному ихъ развитію.

• а) Въ особености важно опредѣлить, въ какое отношеніе философія должна становиться къ *религіи*, потому что какъ по своему предмету, такъ и по своей задачѣ религіозное міровоззрѣніе и философія сходятся: какъ то, такъ и другая осуществляютъ одну цѣль — открываютъ истину о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ. Разница между религіею и философіею здѣсь заключается въ формѣ рѣшенія этой задачи: религія образуетъ свое міровоззрѣніе непосредственно и первоначально, творчески произведя основныя представленія души, Божества, творенія; философія принимаетъ эти представленія уже готовыми и стремится ихъ усвоить разсудкомъ, понять и доказать. Религія основывается на непосредственномъ вѣрованіи сердца, философія на разсудочной достовѣрности. — Отсюда открывается, что ни философія

не может *замѣнить* собою религіи, ни религія философіи. Правда, истина какъ для той, такъ и для другой одна, но она можетъ открываться различно и каждое изъ этихъ откровеній имѣетъ свое достоинство и равно необходимо для полного удовлетворенія стремленія къ истинѣ. Религія должна открывать истину для человѣка съ одной стороны, философія съ другой, но какъ та, такъ и другая равно необходимы, потому что всестороннее обладаніе истиною выше односторонняго. — Если философія и религія не могутъ замѣнить одна другую, то, очевидно также, не должны онѣ и *подчиняться* другъ другу: ни философія не должна подчинять себѣ религіи, стараясь такъ или иначе видоизмѣнить ее въ религію ума изъ религіи сердца, и устранить изъ нея все то, что недоступно пониманію разсудка; ни религія не должна подчинять себѣ философіи, отрицая право разсудка стремиться къ рѣшенію собственно религиозныхъ вопросовъ и усвоенію религиозныхъ истинъ на основаніи доказательствъ. — Философія должна существовать *параллельно и вмѣстѣ* съ религіей, какъ самостоятельная и независимая дѣятельность нашего духа и, признавая за религіей право открывать истину человѣческому сердцу въ свойственной ей формѣ, сама должна только объяснять смыслъ и значеніе этого религиознаго откровенія безъ нарушенія правъ какъ религіи, такъ и своихъ собственныхъ въ полной увѣренности, что истинная религія и истинная философія должны открывать одну и ту же истину, только разнымъ образомъ. Такое совмѣстное ихъ существованіе всегда должно быть для нихъ взаимно благотворно: религиозное вѣрованіе укажетъ философіи пути ея изслѣдованій, философія укрѣпитъ и прояснитъ вѣрованіе, отдѣливъ его отъ суевѣрія и заблужденія.

б) Существовая рядомъ съ религіею, философія въ качествѣ представительницы умственной дѣятельности человѣчества должна *содержать подъ собою* всѣ остальные науки, которыя, въ противоположность религіи и самой философіи, занимаются изслѣдованіемъ только отдѣльныхъ областей бытія. Изясняя факты и законы, открытые этими науками, гипотезы и теории, ими выработанныя, философія должна быть далека отъ мысли о *смысли* съ ними, какъ этого требуетъ, напр., позитивизмъ, ихъ отождествляющій. Всѣ эти науки должны имѣть для философіи лишь значеніе матеріала: ихъ изслѣдованія сами должны изслѣдоваться ею, ихъ изясненія сами должны быть ею проясняемы. Въ этой оцѣнкѣ предметовъ и изслѣдованій остальныхъ наукъ философія должна опредѣлить ихъ сравнительное значеніе и взаимную зависимость, какъ это дѣлаетъ и самъ позитивизмъ въ своей классификаціи наукъ, но она не должна вълѣдствіе этого терять своей самостоятельности. Наоборотъ: это ея уряжающее значеніе и требуетъ ея отдѣльнаго существованія и доказываетъ ея самостоятельность. Въ качествѣ самостоятельной дѣятельницы, философіи по этому всегда должна принадлежать роль окончательной разъяснительницы и руководительницы остальныхъ наукъ, отъ которой они сами заимствуютъ свой окончательный смыслъ и направленіе. Это, впрочемъ, всегда такъ и было: если успѣхи наукъ измѣняли философскія міросозерцанія, доставляя философствованію новые матеріалы, за то и самые эти научные успѣхи зависѣли такъ же отъ тѣхъ или другихъ міросозерцаній, какъ съ

этими вынужденъ согласиться и самъ позитивизмъ въ своемъ ученіи «о трехъ періодахъ развитія». Идеалистическая философія всегда способствовала процвѣтанію наукъ о человѣческомъ духѣ, а эмпирическое міросозерцаніе — о вѣншей природѣ.

в) Объясняя возможность и значеніе осуществленія прекраснаго въ *искусствѣ* и показывая отношеніе его къ осуществленію въ природѣ, философія должна остерегаться слишкомъ сильнаго *вліянія* красоты и увлеченія художественнымъ міровоззрѣніемъ, потому что это можетъ оказать вредное вліяніе на образованіе самаго философскаго міровоззрѣнія, и не только относительно вѣншей формы его раскрытія или изложенія (въ сочиненіяхъ) въ ущербъ ясному слѣдованію мыслей одной изъ другой, какъ это замѣтно у философовъ до-сократовскаго періода и отчасти у Платона, но и относительно внутренняго построенія системы въ ущербъ истинѣ, хотя можетъ быть и въ пользу красоты, какъ это замѣчается у того же Платона, Пифагора, Шеллинга и даже Гегеля (что можно усмотрѣть изъ лекцій Гайма). Творчество философское никогда не должно *превращаться* въ художественное, потому что они совершенно разной природы; первое представляетъ собою разсудочное осуществленіе истиннаго познанія; второе — вдохновенное воспроизведеніе красоты; первое — всегда сознательно, второе — почти всегда безсознательно. Вслѣдствіе этого первое можетъ иногда какъ-нибудь замѣнить второе, но второе перваго — никогда.

г) Разсматривая и изъясняя свойства *практической жизни*, отдѣливая сравнительно достоинство частныхъ формъ въ общемъ ея развитіи, философія не только открываетъ законы личной или общественной дѣятельности человѣка, но и выработываетъ руководительныя начала этой дѣятельности, дающія ей то или другое направленіе и тѣмъ способствующія ея процвѣтанію и разумной постановкѣ. При этомъ въ нѣкоторые періоды своей исторіи, напр., во времена Сократа или послѣ Аристотеля, философія почти исключительно занималась практическою жизнью, стараясь указать путь къ добродѣтельной и счастливой жизни. Но такое одностороннее *увлеченіе* вопросами нравственности или права ограничиваетъ кругозоръ философіи, лишаетъ ее ея универсальности и чрезъ то служитъ причиною несовершеннаго и неспосторонняго изъясненія занимающихъ ее вопросовъ. Такое исключительное направленіе философіи къ разрѣшенію только практическихъ вопросовъ обуславливается, конечно, духомъ времени, потребностями практической жизни въ извѣстномъ состояніи общества; но философія тѣмъ сильнѣе должна противиться этой вредной односторонности, чѣмъ насущнѣе и важнѣе самыя потребности, потому что только при всеобъемлемости своего взгляда она и можетъ рѣшить надлежащимъ образомъ тѣ задачи, какія возлагаютъ на нее духъ времени и наличное состояніе общественной жизни. Если практической духъ и потребности англійскаго общества способствуютъ развитію утилитаризма въ Англии, то это еще не доказываетъ, что утилитаризмъ есть наилучшее рѣшеніе вопроса о нравственной дѣятельности, а свидѣтельствуетъ только объ извѣстной односторонности англійской эмпирической философіи.

**4. Историческое значение эпох процветанія философіи.** — По той связи, какую имѣть философское міросозерцаніе съ остальными отраслями человѣческой дѣятельности въ качествѣ ихъ изъяснителя и руководителя, процвѣтаніе философскихъ изслѣдованій, направленныхъ къ выработкѣ этого міросозерцанія, имѣть важное значеніе въ исторической дѣятельности народовъ какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи. Впервые, эпохи процвѣтанія философскихъ изслѣдованій всегда сопровождаются оживленіемъ и напряженіемъ умственной дѣятельности общества, которыя ведутъ за собою всестороннее раскрытіе умственныхъ силъ или интеллектуальнаго генія народа. Отъ этого происходитъ возвышеніе уровня общей образованности и дѣятельное обновленіе результатовъ предшествовавшей умственной дѣятельности, такъ что въ такія эпохи общество быстрее, чѣмъ когда-либо, совершенствуется въ умственномъ отношеніи. Вовторыхъ, такъ какъ процвѣтаніе философскихъ изслѣдованій сопровождается какъ въ частностяхъ, такъ и въ общемъ обновленіемъ цѣлаго народнаго міросозерцанія, то вслѣдствіе этого въ обществѣ происходитъ замѣна старыхъ отжившихъ теоретическихъ началъ дѣятельности новыми, которыя влечетъ за собою новое міросозерцаніе. Въмѣстѣ съ этими новыми теоретическими началами или основами практической дѣятельности наступаютъ и новыя формы и направленія какъ личной, такъ и общественной жизни. Такимъ образомъ, эпохи процвѣтанія философіи сопровождаются съ одной стороны ускореніемъ умственнаго развитія, съ другой — измѣненіемъ формъ практической жизни, которое слѣдуетъ необходимо за измѣненіемъ міросозерцанія.

**5. Предубѣжденія противъ философіи.** — Несмотря, однако, на важное значеніе философіи, какъ въ теоретической, такъ и въ практической дѣятельности народовъ, противъ философіи и въ древніе и въ новыя времена существовали и существуютъ разныя предубѣжденія, которыя касаются съ одной стороны теоретической ея состоятельности, съ другой — пракческаго значенія. Съ теоретической стороны философію упрекаютъ въ отсутствіи самостоятельности и состоятельности: а) говорятъ, что философія, занимаясь изъясненіемъ того же бытія тѣхъ же предметовъ, какими занимаются и остальные науки, *не имѣетъ своего*

самостоятельнаго предмета, а заимствуетъ свое содержаніе изъ другихъ наукъ, выдавая за свое то, что ей не принадлежитъ; если же она не имѣетъ предмета отличнаго отъ предметовъ другихъ наукъ, то ея вторичныя изслѣдованія того же самаго предмета совершенно излишни, какъ излишняя всякая другая дорога, когда дознано, что и одна можетъ приводить къ цѣли. Но этого мало. б) Говорятъ, что философскія изслѣдованія научныхъ вопросовъ въ сущности даже и неспособны приводить къ той цѣли, какую ставятъ себѣ философія, потому что философія съ самаго начала своего существованія еще не рѣшила окончательно ни одного изъ тѣхъ вопросовъ, какіе она возбуждала; рѣшивъ повидимому окончательно какой-нибудь изъ этихъ вопросовъ, или даже построивъ цѣлое міросозерцаніе, философія всегда принуждена была возвращаться къ рѣшенію того же вопроса или къ постройкѣ совершенно новаго міросозерцанія; она и теперь еще рѣшаетъ тѣ же самыя вопросы и въ томъ же порядкѣ, какіе рѣшала въ древности. Начиная каждый разъ свою работу снова, философія движется, говорятъ, не прогрессивно, но *кружится* на одномъ мѣстѣ. Въ противоположность этому круговому движенію науки философскою выставляють прямолинейный прогрессъ наукъ положительныхъ, которыя постоянно ставятъ новые вопросы, постоянно обогащаются новыми свѣдѣніями и ужь будто бы никогда не перерѣшаютъ своихъ рѣшеній, никогда не возвращаются назадъ къ старымъ вопросамъ. Это преимущество наукъ положительныхъ въ сравненіи съ философіею, говорятъ, убѣдительнѣйшимъ образомъ доказываетъ съ одной стороны ихъ превосходство, а съ другой несостоятельность или безсиліе философіи. — Со стороны практическихъ требованій философію упрекають или въ томъ, что она вредна, или въ томъ, что бесполезна. а) Говорятъ, что философія *враждебна* религіи, обществу и государству тѣмъ, что будто бы она подрываетъ основы, на которыхъ они зиждутся, внося въ существующій порядокъ недовольство тѣми или другими ихъ формами или, наоборотъ, защищая то, что уже отжило свой вѣкъ, такъ что для однихъ философія является представительницею разрушительныхъ требованій самаго необузданнаго либерализма (свободомыслія), для другихъ наоборотъ — представительницею задерживающаго всякое развитіе консерватизма. б) Есть и еще предразсудокъ, который не приписываетъ философіи никакихъ вредныхъ дѣйствій, но который не

видить въ ней и никакой пользы, считая ее *празднымъ и пустымъ* занятіемъ, построеніемъ теорій, ни на что въ жизни непригодныхъ, такъ что философъ представляется тѣмъ смѣшнымъ метафизикомъ, который отыскивая начало всѣхъ началъ, отступился и попалъ въ ровъ, т. е. который, витая въ высреннихъ сферахъ философіи, не видитъ ничего существеннаго и ближайшаго къ его жизни, что имѣетъ непосредственное значеніе. (Подобный взглядъ на философію появился еще при самомъ ея началѣ, какъ доказываетъ басня о Фалесѣ, который, разсматривая звѣзды, упалъ въ яму, о чемъ рассказываетъ уже Сократъ у Платона (Θεατetur), а за нимъ и другіе: Діогенъ Лаэртій, I, 34, Эрміи, Тертулл.).

**6. Основанія для предубѣжденій противъ философіи и сужденіе о нихъ.**— Всѣ предубѣжденія противъ философіи основаны на недоразумѣніи, на неправильномъ пониманіи существа и задачъ ея. Съ проясненіемъ этихъ недоразумѣній должны пасть и предубѣжденія относительно философіи. — Упреки, которые дѣлаютъ философіи съ теоретической стороны, несправедливы. а) Несправедливо, что философія не имѣетъ своего собственнаго предмета, или занимается изслѣдованіемъ тѣхъ же вещей, того же бытія, какъ и остальные науки: изучая одинъ и тотъ же предметъ съ прочими науками въ смыслѣ физическомъ, философія касается такихъ сторонъ этого предмета, какихъ не касается никакая другая наука, и эти стороны составляютъ ея особый предметъ въ смыслѣ логическомъ. Вѣдь никто не согласится съ тою мыслию, что фізіологія не имѣетъ самостоятельнаго предмета потому, что занимается человѣческимъ организмомъ, которымъ занимается и анатомія человѣческаго тѣла; но скажутъ, что, несмотря на то, что человѣческій организмъ, ими изучаемый, одинъ, онѣ все-таки занимаются разными предметами, потому что изучаютъ разные его стороны: анатомія изучаетъ строеніе органовъ, а фізіологія — ихъ дѣятельность, ихъ отправленія. Тоже нужно принять въ соображеніе и при сужденіи о самостоятельности предмета философіи. Философія изучаетъ и изъясняетъ то же бытіе, что и остальные науки, но она изъясняетъ его съ другой стороны: всѣ науки изъясняютъ только отдѣльныя вещи или явленія и при томъ со стороны ихъ взаимной зависимости другъ отъ друга, а философія изъясняетъ эти вещи въ ихъ общей связи и при томъ со стороны

ихъ зависимости отъ абсолютнаго. Въ этой зависимости вещей отъ абсолютнаго онъ находитъ основаніе ихъ взаимной зависимости другъ отъ друга, такъ что она еще только начинаетъ тамъ, гдѣ другія науки должны остановиться. Изученіе совокупности вещей со стороны ихъ зависимости отъ абсолютнаго и составляетъ, по этому, самостоятельный предметъ философіи. Такимъ образомъ, несправедливо, что философія не имѣетъ самостоятельнаго предмета.

б) Равнымъ образомъ несправедливо такъ же обвиненіе философіи въ безсиліи рѣшить свои вопросы на томъ основаніи, что философія снова возвращается къ тому, что уже рѣшала нѣсколько разъ, что движеніе ея круговое, а не прямолинейное. Несправедливо это обвиненіе потому, что прогрессъ философіи отличенъ отъ прогресса остальныхъ наукъ и состоитъ въ томъ, въ чемъ можетъ состоять усовершенствованіе какого-бы то ни было понятія: прогрессъ положительныхъ наукъ количественный, состоящій въ открытіи новыхъ фактовъ и законовъ; прогрессъ же всякаго понятія, а слѣдовательно и философіи, какъ міропонятія, качественный, состоящій въ постепенномъ уясненіи и исправленіи этого понятія. Вслѣдствіе этого въ философіи можно ожидать усовершенствованія не въ измѣненіи ея вопросовъ или предметовъ ея изслѣдованія, а въ постепенномъ улучшающемся рѣшеніи все тѣхъ же старыхъ вопросовъ, въ постепенномъ уясненіи все тѣхъ же старыхъ предметовъ. Впрочемъ и остальные науки, обогащающіяся постоянно новыми свѣдѣніями въ сущности только количественно движутся впередъ, качественно же и онѣ, по подобію философіи, кружатся на одномъ мѣстѣ. Возьмемъ, напр., ботанику. Предметъ ботаники не только со временъ Аристотеля, но даже со временъ миеологическихъ одинъ и тотъ же — растеніе. И если она до открытія растительной кѣлочечки надѣлала множество другихъ открытій, обогатившихъ ее разнообразѣйшими свѣдѣніями, тѣмъ не менѣе она не измѣняла своего предмета и рѣшаетъ все тотъ же самый вопросъ о природѣ и происхожденіи растенія, который рѣшали Аристотель, Плиній, Линней. Понятія Аристотеля или Плинія и Линнея правда отличны другъ отъ друга, но вѣдь это все тѣ же понятія о растеніи. На этомъ основаніи не только ботанику, но и остальные науки можно упрекать въ неподвижности и круговращеніи на одномъ мѣстѣ, но этого никто не дѣлаетъ, да и дѣлать невозможно. Ботаника несомнѣнно усовершенствовалась и это ея усовершенствова-

ніе всегда заключалось и будет заключаться въ уясненіи и постепенномъ исправленіи понятія о растеніи. То же нужно приложить и къ философіи: философія всегда была и будетъ систематическимъ міропонятіемъ, но она всегда улучшала это міропонятіе, дѣлала его болѣе яснымъ, правильнымъ и глубокимъ, смѣня и поправляя одну философскую систему другою. Такимъ образомъ, философію нельзя обвинять въ неподвижности и на основаніи этой неподвижности упрекать въ бессиліи. Философія также сильна и такъ же движется, какъ и всякая другая наука. — Предубѣжденія противъ философіи съ прагматической стороны такъ же несостоятельны. а) Обвиненія философіи во враждебности религіи, обществу и государству показываютъ свою несостоятельность уже тѣмъ явнымъ противорѣчіемъ, съ какимъ онѣ дѣлаются: тѣ, которые обвиняютъ философію въ разрушительныхъ новаторскихъ стремленіяхъ и крайнемъ либерализмѣ, опровергаютъ тѣхъ, которые обвиняютъ ее въ консервативномъ стремленіи замедлить всякое движеніе оправданіемъ отжившихъ уже формъ религіи, общества и государства, и наоборотъ. Эти взаимно уничтожающія себя обвиненія основаны въ сущности на возведеніи частныхъ случаевъ въ общій законъ. Но частныя увлеченія философіи, когда она дѣйствительно становилась во враждебныя отношенія къ религіи или обществу и государству, вовсе не могутъ быть постояннымъ свойствомъ философіи, а могутъ служить ей только лишь постояннымъ предостереженіемъ. Внося въ жизнь разумныя основы, чуждая увлеченій философія всегда была полезна для человѣчества. б) Тѣ, которые считаютъ философію занятіемъ пустымъ и бесполезнымъ, правы развѣ только въ томъ отношеніи, что философія дѣйствительно не приноситъ человѣку никакой матеріальной пользы, ни обилія, ни богатства, ни безбѣдной жизни. Но они забываютъ, что философія, бесполезная въ матеріальномъ отношеніи, полезна въ нравственномъ: указывая значеніе и мѣсто человѣка въ совокупности вещей и на основаніи этого опредѣляя его надлежащія отношенія къ существующему внѣ его, философія способствуетъ въ своемъ развитіи усовершенствованію какъ личной, такъ и общественной дѣятельности человѣка. Только съ приобрѣтеніемъ философскаго взгляда на жизнь и дѣятельность естественный характеръ человѣка становится дѣйствительнымъ нравственнымъ характеромъ.

## II.

### Философское учение, существенные вопросы философии и задачи обзора философских учений.

**7. Понятіе о философскомъ учении.** — Подъ именемъ философскаго ученія нужно разумѣть такое или иное рѣшеніе одного или нѣсколькихъ вопросовъ философіи. Такъ какъ отвѣты на какой бы то ни было вопросъ могутъ быть совершенно различны и даже противоположны другъ другу, то и философскія ученія, отвѣчающія на одинъ и тотъ же вопросъ, могутъ быть такъ же совершенно различны и противоположны другъ другу, смотря по особенностямъ націи, времени, мѣста или лица, которому принадлежатъ эти ученія.

**8. Отношеніе опредѣленнаго философскаго ученія къ философіи вообще.** — Смотриа потому, принимаемъ ли мы философію въ смыслъ дѣятельности, т. е. философствованія, или же въ смыслъ опредѣленнаго результата этой дѣятельности, т. е. въ смыслъ той или другой философской системы, — отношеніе частнаго философскаго ученія къ философіи вообще будетъ двоякое: вопервыхъ, къ философіи вообще или къ философствованію оно относится какъ *попытка* рѣшить какой-либо философскій вопросъ, представленная тѣмъ, или другимъ лицомъ въ зависимости отъ тѣхъ или другихъ какъ внутреннихъ, такъ и вѣшнихъ условий, по этому имѣющая свои достоинства или недостатки, и подлежащая, слѣдовательно, критическому разсмотрѣнію и изясненію самой философіи; вовторыхъ, къ опредѣленной философской системѣ частное философское ученіе относится, какъ *элементъ* или составная часть, которая находится въ зависимости отъ другихъ составныхъ частей этой системы и потому должна быть разсматриваема въ связи съ ними. Опредѣленное систематическое міровозрѣніе слагается, такимъ образомъ, изъ опредѣленныхъ философскихъ учений, представляющихъ попытки къ рѣшенію существенныхъ вопросовъ въ объясненіи бытія.

**9. Существенные вопросы философии.** — Въ изясненіи цѣлой совокупности бытія изъ абсолютной сущности философіи предстоитъ рѣшеніе слѣдующихъ главныхъ и необходимыхъ вопросовъ: вопервыхъ, вопроса о *сущности вещей* или о сущности бытія условнаго, которая проявляется въ мірѣ и человѣкѣ, во внѣшнемъ и во внутреннемъ, въ познаваемомъ объектѣ и въ познающемъ субъектѣ; во вторыхъ, вопроса о *безусловной причинѣ вещей* или о безусловной сущности, отъ которой зависятъ всѣ вещи и которая находится превыше міра и человѣка, какъ ихъ общее условіе, — о Богѣ; въ третьихъ, вопроса о *началахъ нравственной дѣятельности* человѣка, которыя должны быть основаны на самой природѣ вещей и изъ нея выведены для руководства въ жизни какъ отдѣльной личности, такъ и цѣлаго общества; и наконецъ, въ четвертыхъ, вопроса о *самой возможности философскаго познанія* въ необходимой связи съ общимъ вопросомъ объ отношеніи познанія къ бытію. Въ исторической послѣдовательности послѣдній вопросъ выступилъ позднѣе остальныхъ, но въ послѣдовательности логической онъ долженъ быть рѣшенъ раньше другихъ. Указанные четыре вопроса въ общей своей сложности обнимаютъ собою все разнообразіе сущаго и потому рѣшеніе этихъ вопросовъ должно представлять полное объясненіе бытія въ его цѣломъ составѣ.

**10. Задача обзора философскихъ ученій.** — Обзоръ философскихъ ученій долженъ: «вопервыхъ, показать главныя направленія, въ какихъ выразилась человѣческая мысль, стремящаяся къ рѣшенію существенныхъ вопросовъ философіи, и, во вторыхъ, представить обсужденіе и оцѣнку этихъ направленій, показать сравнительное ихъ достоинство: какимъ потребностямъ человѣческаго духа стремилось и стремится удовлетворить то или другое философское направленіе или ученіе, въ какой мѣрѣ это удалось ему и въ чемъ заключается односторонность и ложность его началъ и частныхъ пунктовъ ученія. Въ третьихъ, обзору главныхъ философскихъ направленій необходимо предпослать общій сокращенный очеркъ историческаго хода философской мысли съ указаніемъ важнѣйшихъ эпохъ исторіи философіи, чтобы въ мысли изучающаго философскія направленія по ихъ историческимъ формамъ предварительно образовалось и было ясно представленіе какъ характерическихъ особенностей каждой эпохи, такъ и соотношенія лицъ, на которыя потомъ будетъ обращено его вниманіе (Прогр. 1—2)».

### III.

## Обозрѣніе главнѣйшихъ эпохъ исторіи философіи.

**11. Начало и раздѣленіе исторіи философіи.** — Философія появилась въ Греціи приблизительно за 600 слѣдующимъ лѣтъ до Рождества Христова, когда Греки пришли въ близкое соприкосновеніе съ Персами и въ особенности съ Египтомъ, гдѣ со временъ Псаметиха (около половины VII столѣтія) они начали заводить свои колоніи (какъ напр. Навкратисъ). Вѣроятно, эти-то сношенія съ сосѣдними народами, раздвинувши умственный кругозоръ Грековъ, пробудили въ нихъ недовольство своимъ міровоззрѣніемъ, какъ оно выразилось у ихъ поэтовъ, и чрезъ это были причиною появленія первыхъ самостоятельныхъ попытокъ построить разсудочное міровоззрѣніе болѣе достовѣрное и удовлетворительное чѣмъ то, въ которое вѣровали съ незапамятныхъ временъ, и которое съ нѣкоторыми необходимыми измѣненіями передавалось отъ предковъ потомкамъ въ видѣ священныхъ завѣтовъ старины и откровеній боговъ. Первымъ по времени представителемъ этой философской самостоятельности греческой мысли, попытавшимся объяснить вещи изъ ихъ начала, былъ *Θалесъ*, который родился около 640 года до Рожд. Хр. Такъ какъ, начиная съ *Θалеса*, философія уже не прерывала своего развитія до нашихъ временъ, то это именно время и должно почитать началомъ философіи. Правда, индійская философія древнѣе греческой, но ее нельзя почитать началомъ развитія европейской философіи потому, что она не связана съ нею ни какимъ преданіемъ. Сомнительное вліяніе этой философіи на греческую можно подозрѣвать развѣ только въ александрійскій періодъ этой послѣдней. — Непрерывное развитіе философіи со времени появленія ея въ Греціи и до нашихъ дней представляетъ нѣсколько періодовъ, различающихся между собою по нѣкоторымъ внутреннимъ признакамъ: смотря по тому, на чемъ преимущественно останавливалось вниманіе философовъ и какъ они учили объ отношеніи мысленія къ бытію, различаютъ обыкновенно шесть такихъ періодовъ: 1) древнѣйшій періодъ — до Сократа; 2) аттическая философія; 3) александрійскій періодъ;

4) схоластическая философія; 5) новая философія со времени Декарта и Бэкона, и наконецъ, 6) новѣйшая философія съ Канта.

**12. Древнѣйшій періодъ философіи — до Сократа** — отличается слѣдующими чертами: а) Въ продолженіе всего этого періода вниманіе философовъ исключительно обращено на внѣшнюю природу, такъ что древнѣйшая философія собственно была натуръ — философіей. б) Изъ этой природы объясняли и человѣческій духъ, который вообще не противопоставляли ей въ качествѣ инородной сущности: приписывая душѣ движеніе, чувство и безтѣлесность, каждый философъ почиталъ ее состоящею изъ тѣхъ стихій, изъ которыхъ по его мнѣнію, состояла вся природа съ богами, демонами и всеми духовными существами; думали, что она состоитъ изъ огня или воды, или воздуха, или всехъ вмѣстѣ. (См. Аристотеля о душѣ I, II, 29 — 30, с.) в) Причина, почему древнѣйшіе философы считали душу и духъ одной природы съ внѣшнимъ міромъ, заключалась въ томъ убѣжденіи, что «подобное познается подобнымъ»: мысль мыслью, чувство чувствомъ, огонь огнемъ, вода водою и пр. (У Аристот. тамъ же); только одинъ Анаксагоръ держался мысли, что мы «познаемъ противоположное противоположнымъ»: теплоту чрезъ холодъ, а холодъ чрезъ теплоту. г) Вслѣдствіе той неясности, съ какою представляли себѣ природу познанія, первые натуръ — философы хотя и отличали себя отъ толпы и свои воззрѣнія отъ обыкновенныхъ ходячихъ воззрѣній, однако въ своихъ размышленіяхъ не употребляли еще строгаго метода, а руководились обыкновенными приёмами мышленія и иногда нѣкоторымъ родомъ вдохновенія, на подобіе поэтическаго, отъ чего и мысли свои излагали большею частію въ формѣ дидактическихъ поэмъ. д) Содержаніе философіи перваго періода состояло изъ разсужденій о «единомъ и многомъ», т. е. о сущности вещей и о ихъ происхожденіи изъ нея, къ чему вскорѣ присоединились размышленія о достоинствѣ человѣческихъ познаній, почерпаемыхъ изъ чувствъ и разума. — По различію направленій, выразившихся въ этихъ разсужденіяхъ, можно различить въ первомъ періодѣ слѣдующія группы философовъ: прежде всего выступаютъ *іонійцы*: Фалесъ Милетскій, Анаксименъ Милетскій, Диогенъ Аполлонійскій, Гиппонъ, и *пифагорейцы*: Пифагоръ Самосскій съ своими многочисленными послѣдователями, (изъ которыхъ особенно

замѣчательны: Филолай, Телавгъ, Симмиасъ, Кевисъ, Алемеонъ Бротонскій, Окалъ Луканецъ, Тимей Локрскій); за ними слѣдуютъ *элейцы*: Ксенофанъ Колофонскій, Парменидъ и Зенонъ Элейскіе, Мелиссъ Самосскій; далѣе: *Гераклитъ* Эфесскій съ своими послѣдователями, и наконецъ: *позднѣйшіе натуръ* — *философы*: Эмпедоклъ Агригентскій, Левкиппъ и Демокритъ Абдеритане и Анаксагоръ Клазоменскій.

а) Іонійская и пифагорейская школы въ особенности старались выяснить единую сущность, лежащую въ основаніи всего разнообразія вещей. Іонійцы полагали сущность, вещей въ томъ веществѣ, изъ котораго всё вещи состоятъ. Фалесъ почиталъ началомъ всёхъ вещей воду, Анаксименъ — безграничный воздухъ, Діогенъ — разумный воздухъ, Гиппонъ — влагу. Пифагорейцы понимали сущность вещей болѣе отвлеченно: они находили ее въ воплощенномъ числѣ, какъ формѣ бытія. Признавая вмѣстѣ съ Анаксимандромъ іонійцемъ, что существуетъ безпредѣльное, т. е. качественно-неопредѣленное количественно-безграничное, пифагорейцы допускали рядомъ съ нимъ опредѣляющее начало — число. — Изъ безпредѣльнаго, отъ полученія предѣловъ чрезъ подражаніе числамъ произошли всё вещи, такъ что какъ сущность, такъ и свойства вещей представлялись числомъ: (сущность — ариметическимъ, а свойства — геометрическимъ). Такимъ образомъ, если іонійцы сущность вещей находили въ матеріи, то пифагорейцы — въ формѣ вещей. б) Элейцы и Гераклитъ въ особенности сосредоточили свое вниманіе на вопросѣ о происхожденіи вещей и сравнительномъ достоинствѣ чувственного и разумнаго познанія. Элейцы были убѣждены, что есть два источника познаній: одно истекаетъ изъ чувствъ, которыя различны у людей, а другое — изъ разума, который у всёхъ одинаковъ. Первое знаніе, вытекающее изъ различной организаціи людей, есть надо всёмъ господствующее мнѣніе (т. е. чувственное представленіе и что на немъ основано), второе — совершенно тождественное бытію мысленія, или понятіе; первое распространено вездѣ, втораго нужно искать. Сообразно этимъ двумъ родамъ познанія бытіе открывается намъ кажущимся и дѣйствительнымъ: кажутся намъ многія преходящія вещи, но дѣйствительно существуетъ только единое бытіе, всегда самому себѣ равное, которое не происходитъ и не уничтожается, не движется и не дѣлится. Это всегда себѣ равное бытіе и есть сущность всёхъ вещей, многого же и происхожденія вещей нѣтъ, хотя они намъ и кажутся существующими. Совершенно противоположно этому училъ Гераклитъ. Онъ утверждалъ, что не только «чувства суть недостоверные свидѣтели истины», но что заблуждаться можетъ и разумъ, когда онъ замыкается въ себя, и, разрывая связь съ разумомъ божественнымъ, разлитымъ во весь міръ, не замѣчаетъ того, что ни отъ кого не сокрыто. И чувства и разумъ ошибаются, когда они представляютъ намъ что-либо постояннымъ и пребывающимъ. Разумъ, разлитый въ міръ, свидѣтельств-

вуетъ намъ противное, что все только происходитъ: «все течетъ». «Все есть и не есть, потому что хотя все приходитъ въ бытіе, все постоянно перестаетъ существовать». «Міръ не созданъ ни однимъ изъ боговъ, ни человѣкомъ; онъ былъ, есть и будетъ всегда samozажигающимся и самопотухающимъ огнемъ». Такимъ образомъ, по Гераклиту, сущность вещей состоитъ въ постоянномъ возникновеніи вещей изъ огня, который онъ признавалъ разумнымъ. Очевидно, ученіе Гераклита сродно ученію іонійцевъ, тогда какъ ученіе элейцевъ отличается отвлеченнымъ характеромъ ученія пифагорейцевъ. в) Позднѣйшіе натуръ-философы, Эмпедоклъ, Левкиппъ и Демокритъ и Анаксагоръ, почти современники другъ другу, занимались рѣшеніемъ тѣхъ же вопросовъ, какъ и ихъ предшественники, вліянію которыхъ они въ извѣстной степени подверглись. По подобію предшественниковъ всѣ эти философы признавали такъ-же два источника познаній: чувства и разумъ. Демокритъ училъ, что отъ предметовъ отдѣляются образы ихъ, или идолы, которые носятся въ воздухѣ и входятъ въ наши чувства, посредствомъ чего мы и ощущаемъ предметы; но есть и другой источникъ познанія — разумное научное изслѣдованіе, которое даетъ намъ познаніе истинное. Эмпедоклъ и Анаксагоръ такъ же разумъ почитали источникомъ истиннаго знанія, а чувства источникомъ знанія недостовернаго и сомнительнаго. При сходствѣ возрѣній на знаніе, о сущности вещей всѣ эти философы учили различно: Эмпедоклъ училъ, что существуютъ четыре стихіи, качественно отличныя другъ отъ друга: огонь, воздухъ, вода и земля. Анаксагоръ утверждалъ, что все произошло изъ оміомерій. Оміомеріи (подобныя частицы) — это маленькія крупины веществъ, сѣмена вещей, по своимъ качествамъ подобныя теперь существующимъ предметамъ, напр. мельчайшія крупинки золота, крови, воды, костей, изъ которыхъ состоятъ куски золота, вода рѣкъ и морей, кровь человѣка и животныхъ. Отъ соединенія вмѣстѣ разсѣянныхъ подобныхъ другъ другу частицъ (оміомерій) происходятъ всѣ вещи нами видимыя. Демокритъ, продолжая ученіе Левкиппа, утверждалъ, что существуетъ пустота, — пространство, и полнота, — атомы. Атомы всѣ качественно одинаковы (одинаковаго состава), они протяжены и недѣлимы, различаются только фигурою, величиною и вѣсомъ. Всѣ явленія можно объяснить изъ различнаго очертанія, сочетанія (расположенія) и положенія атомовъ. Такимъ образомъ, сущностію вещей Эмпедоклъ почиталъ стихіи, Анаксагоръ — оміомеріи, Демокритъ — атомы. О происхожденіи вещей всѣ эти философы учили одинаково: они полагали, что ни стихіи, ни оміомеріи, ни атомы не превращаются и не измѣняютъ своихъ качествъ для произведенія вещей, но только соединяются и раздѣляются. Изъ этого разнообразнаго соединенія или раздѣленія указанныхъ элементовъ и происходятъ всѣ вещи, съ тѣми свойствами, какія мы видимъ въ нихъ теперь. Но о причинахъ этого соединенія и раздѣленія всѣ названные философы учили опять различно: Эмпедоклъ училъ, что стихіи соединяетъ любовь, раздѣляетъ — вражда; Демокритъ утверждалъ, что атомы для произведенія вещей соединяются по необходимости, которую онъ, говорятъ, называлъ случаемъ; Анаксагоръ думалъ, что все устрояетъ умъ, который от-

личенъ отъ всего и ни съ чѣмъ не смѣшивается. Такимъ образомъ, Анаксагоръ первый противопоставилъ духъ природѣ, признавъ умъ совершенно отличнымъ отъ остальныхъ вещей: умъ въ природѣ то же, что разумъ въ человѣкѣ. Анаксагоромъ заканчивается древнѣйшій періодъ греческой философіи, продолжавшійся съ 600 до 450 г. до Р. Хр.

**13. Аттическая философія.** — Съ появленіемъ мысли о разумѣ, какъ отличномъ отъ природы образовательномъ началѣ вещей, греческая философія вступила въ новый періодъ своего развитія и сосредоточилась въ Аѣнахъ, главномъ городѣ Аттики. Философія втораго періода отличается слѣдующими общими чертами: а) вниманіе философовъ исключительно занимаетъ человѣкъ, какъ существо разумно-нравственное, т. е. мыслящее и волящее; б) внѣшняя природа, потерявши свое первенствующее значеніе, стала объясняться изъ противоположаемаго ей духа: стали искать выраженія ея сущности въ разумѣ, отображающемъ ея истинныя формы, а дѣятельность ея представляли по подобію человѣческой, какъ цѣлесообразное осуществленіе этой разумной сущности; в) причину такого объясненія природы изъ духа было убѣжденіе, что истинно сущее, т. е. объективно пребывающее, открывается въ томъ, что есть всеобщаго и необходимаго въ разумѣ, и что чувства свидѣтельствуютъ только о единичномъ и бывающимъ, которое составляетъ противоположность истинно сущаго; г) поэтому науку разумѣли какъ познаніе всеобщаго и объясненіе имъ частнаго, при чемъ руководствовались уже болѣе или менѣе правильнымъ методомъ, аналитически, восходя отъ частнаго къ общему, или синтетически, низходя отъ общаго къ частному; д) содержаніе философіи этого періода слагалось изъ разсужденій объ отношеніи всеобщаго къ частному, отвлеченнаго къ конкретному, мысли къ мыслимому, по подобію того, какъ въ первомъ періодѣ слагалось изъ разсужденій о единомъ и многомъ. — Разныя философскія направленія этого періода слѣдуютъ другъ за другомъ въ слѣдующемъ порядкѣ: переходомъ отъ перваго періода ко второму служитъ *софистика*; за нею слѣдуетъ боровшійся съ нею *Сократъ* (469 — 399) съ односторонне появлявшимися его учениками, такъ — называемыми *несовершенными сократиками*, но полнѣе выражаетъ направленіе Сократа *Платонъ* (429 — 347) и его школа, извѣстная подъ именемъ *древней Академіи*; за Платономъ слѣдуютъ *Аристотель* (385 — 322) съ *перипатетиками*, относящійся

къ Платону такъ же, какъ Платонъ относится къ Сократу; послѣ Аристотеля философія получаетъ практическое направленіе и стремится къ упадку въ школахъ: а) *стоиковъ*, оствователемъ которой былъ *Зенонъ* (340), б) *Эпикурейцевъ* (*Эпикуръ*, 342 — 270) и в) *скептиковъ*, получившихъ начало отъ *Пиррона* (ок. 320), продолжавшихся въ *новой Академіи*, представителемъ которой былъ *Аркезилай* (316 — 241), и у позднѣйшихъ *Энезидама*, *Ариппы* и *Секста Эмпирика* (около Р. Х.).

а) Подъ именемъ софистовъ разумѣютъ образованныхъ людей, появившихся въ Греціи во второй половинѣ V в. до Р. Х. которые, именуя себя «наставниками мудрости», въ разныхъ городахъ за деньги преподавали разныя науки (Протогоръ извѣстенъ какъ учитель добродѣтели, Горгіи (ок. 427) какъ риторъ, Продикъ — грамматикъ, Гипсій — Полигисторъ, астрономъ, математикъ, преподававшій и мнемонику, братья Эвидемъ и Діонисодоръ — учителя фехтованья; другіе воспитывали юношество, объясняли поэтовъ, исправляли обязанности пословъ). Общій смыслъ этого направленія, насколько оно касалось философіи, выразился въ положеніи Протогора (ок. 440), что «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей существующаго, что оно есть, и несуществующаго, что его нѣтъ», — добраго и злаго. Это значитъ, что, по мнѣнію софистовъ, истинное сущее и доброе есть то, что таковымъ кому — либо кажется, хотя бы это были совершенно случайная мысль или совершенно случайное желаніе. Значеніе софистики, такимъ образомъ, состоитъ въ поднятіи каждаго отдѣльнаго человѣка до безусловнаго значенія въ отношеніи къ познанію и дѣятельности. б) Сократъ человѣческой природѣ придавалъ не меньше значеніе, но не съ случайными особенностями отдѣльнаго лица, а лишь насколько есть между людьми всеобщаго въ ихъ мысли и желаніяхъ. Для отдѣленія этого всеобщаго отъ случайнаго, Сократъ рекомендовалъ познавать самаго себя какъ существо мыслящее и волящее: первое ведетъ ко всеобщему въ мысли, въ которомъ открывается истинно сущее, второе — къ общеобязательному въ дѣятельности, въ которомъ открывается добро, влекущее за собою добродѣтель и счастіе. Такъ какъ всеобщее въ мысли и дѣятельности Сократу представлялось въ общихъ понятіяхъ, то методъ составленія общихъ понятій былъ для него методомъ къ открытію истиннаго и добраго; это методъ состоялъ въ опредѣленіи понятія, или чрезъ наведеніе отъ частныхъ случаевъ, при чемъ постепенно исключались понятія или случаи противорѣчащія обобщенію, или чрезъ разложеніе цѣлаго на части (на виды) для уясненія его. Самъ Сократъ однако не развилъ строго опредѣленнаго ученія, заслуга его состоитъ только въ указаніи задачъ философіи и метода для рѣшенія ихъ. Приложить методъ Сократа къ рѣшенію указанныхъ имъ задачъ пытались его послѣдователи. в) Одни изъ этихъ несовершенныхъ сократистовъ, напоминающіе элейцевъ, мегарцы (Эвклидъ, Эвбулидъ, Діодоръ — Кроносъ, Стильпонъ),

думая сущность вещей найти въ общихъ понятіяхъ, сводили ихъ всё къ одному понятію добра, которое, подъ разными именами, есть единое истинно—сущее въ противоположность несуществующей множественности и злу; другіе несовершенные сократики пытались отыскать всеобщее не столько для бытія, сколько для человѣческой дѣятельности, и понимали его различно: циники (Антисѣевъ, Диогенъ Синопскій, Кратесъ, его жена Гиппархія, Мониъ, Менедемъ) считали цѣлью жизни осуществленіе добра, влекущее за собою счастье, полагая добро въ самоограниченіи и приближеніи къ природѣ, но, слѣдуя природѣ, они впадали въ грубость и безстыдство, что вообще теперь называется цинизмомъ, — напротивъ киренцы (Аристиппъ, Аристиппъ младшій, Теодоръ, Гегезій, Эвгемеръ, Анникерисъ и друг.) полагали общую цѣль жизни въ счастіи, которое заключается въ удовольствіи, но которому можетъ служить и добродѣтель. Очевидно, несовершенные сократики понимали своего учителя односторонне. г) Совершеннѣйшимъ выразителемъ Сократова направленія былъ Платонъ, который, употребляя Сократовъ методъ, пришелъ къ своей теоріи идей, служившихъ ему главнымъ средствомъ для синтетическаго объясненія бытія. Идеями Платонъ называлъ общія понятія, существующія не только въ разумѣ субъективно, но и внѣ разума объективно; эти объективныя общія понятія, по его мнѣнію, составляютъ сущность вещей и существуютъ отдѣльно отъ чувственныхъ предметовъ, причастныхъ бытію лишь по мѣрѣ своего «участія» въ этихъ идеяхъ, которыя при помощи всѣмъ движущей души міра чрезъ число и мѣру, т. е. чрезъ математическія опредѣленія, какъ прообразы, отражаются въ матеріи, представляющей у Платона, въ родѣ пустаго пространства, простою возможностью чувственныхъ вещей. Соотвѣтственно этому Платонъ признавалъ три степени познанія: чувственное, разумное и математическое, переводящее отъ познанія чувственныхъ предметовъ къ разумному познанію идей. Послѣдователи Платона (такъ—назыв. древняя Академія: Спевзиппъ, Ксенократъ, Полемонъ, Кратесъ, Кранторъ и друг.) примѣшивали къ его ученію пифагорейское ученіе о числахъ. д) Но истиннымъ ученикомъ Платона, своеобразно развившимъ далѣе его ученіе, былъ Аристотель. Онъ такъ же различаетъ всеобщее и неизмѣнное отъ частнаго и измѣняющагося, полагая между ними мѣру, число и движеніе, но онъ не раздѣляетъ ихъ другъ отъ друга, какъ Платонъ, отдѣлившій идеи отъ явленій, а полагаетъ, что общее и неизмѣнное осуществляется въ частномъ и измѣняемомъ. Поэтому для Аристотеля есть два рода даннаго: чувственно наблюдаемое и умственно созерцаемое. Первое есть извѣстнѣйшее для насъ, а второе достовѣрнѣйшее само по себѣ; поэтому, или въ частномъ можно открывать общее посредствомъ индукціи чрезъ простое перечисленіе, или, за неудобствомъ полной индукціи, отъ общаго переходить къ частному въ силлогизмѣ. Посредствомъ того и другаго отъ несущественнаго и случайнаго отдѣляется существенное и необходимое, составляющее предметъ науки. Существенное есть осуществившаяся цѣль, энтелехія, возможность ставшая дѣйствительностію, чрезъ цѣлесообразное принятіе формы матерію, которая сама можетъ быть формою, заключающею въ себѣ возможность новой формы. Сущность каждой

вещи, поэтому, состоитъ изъ матеріи и формы въ ихъ соединеніи; если же мы ихъ мысленно раздѣлимъ, то формою будетъ понятіе, а матеріею вещество принявшее эту форму. Природа, вслѣдствіе этого, представлялась Аристотелю постояннымъ переходомъ матеріи изъ одной формы въ другую, при чемъ предыдущее играло роль матеріи, а послѣдующее— формы. Этотъ переходъ былъ цѣлеосуществленіемъ, такъ какъ каждая форма была цѣлю, которой стремилась достигнуть природа; слѣдовательно форма была движущимъ началомъ. Первымъ двигателемъ Аристотель почиталъ Божество, которое, будучи само неподвижною дѣйствительностію, есть первоначальная причина всякаго движенія, потому что оно есть форма всѣхъ формъ, мышленіе мышленій, т. е. чистѣйшій разумъ, содержащій въ себѣ всѣ тѣ понятія, которыя, какъ формы, осуществляются во вселенной. Понятно, что этотъ разумъ нематериаленъ. Сравнивши философію Платона съ философію Аристотеля, легко можно замѣтить, что Платонъ своимъ пониманіемъ сущаго, какъ неподвижныхъ по себѣ идей, напоминаетъ Элейцевъ, а Аристотель своимъ представленіемъ о постоянномъ переходѣ матеріи къ формѣ—напоминаетъ Гераклита. Платонъ старался понять бытіе въ неподвижной формѣ понятія, Аристотель въ подвижной формѣ сужденія, прибавляющаго все новые признаки къ постоянно осуществляющемуся субъекту. Послѣдователи Аристотеля, перипатетики (изъ коихъ Теофрастъ, Эвдемъ, Стратонъ, пользовались огромнѣйшею славою въ древности) сосредоточивали свое вниманіе главнымъ образомъ на физикѣ. е) Послѣ Аристотеля философія сосредоточилась на изученіи субъективной природы человѣка, которую она наконецъ отдѣлила отъ внѣшняго міра непреходимою бездною; но въ этомъ своемъ изслѣдованіи она главнымъ образомъ преслѣдовала практическія цѣли, стараясь указать общую цѣль жизни и при опредѣленіи средствъ достиженія этой цѣли отыскать критерій (опредѣлитель) достовѣрности нашего познанія этихъ средствъ и вообще бытія. Стоики (Зенонъ, Клеанъ, Хризиппъ, всѣхъ насчитываютъ 13), напоминалъ Гераклита своимъ ученіемъ объ огненной, матеріальной, но разумной силѣ Божества, изъ котораго возникаютъ всѣ вещи и въ которое снова возвращаются, почитали цѣлью жизни мужественное подчиненіе своихъ личныхъ наклонностей и желаній общей міровой жизни, хотя бы эта своеобразность съ мировымъ порядкомъ влекла за собою лишенія и страданія. При необходимомъ для этого изученіи природы и ея законовъ, стоики критеріемъ достовѣрности познанія считали принудительность общихъ или частныхъ представленій для нашего ума. Напротивъ Эпикурейцы (кромѣ Эпикура насчитываютъ еще 11), примыкая къ атомизму Левкиппа и Демокрита, вмѣстѣ съ киренцами признавали цѣлью жизни сначала разумное, а въ послѣдствіи всякое удовольствіе, и при изученіи средствъ, какія представляетъ природа для этой цѣли, критеріемъ достовѣрности считали чувственное воспріятіе. Скептики (послѣдователи Пиррона, Тимонъ Силографъ, Филонъ Аѣнскій, Нуменій, Диоскоридъ, Евфраноръ; новые Академики: Аркесилай, Карнеадъ, и др. 8, и позднѣйшіе: Энесидемъ, Агриппа, Секстъ-Эмпирикъ и др.) учили, что цѣль жизни заключается въ недѣятельномъ равнодушіи ко всему, по при-

чинѣ невозможности знать что-либо съ достовѣрностію, такъ какъ собственно нѣтъ никакого критерія достовѣрности. — Второй періодъ въ развитіи философіи продолжался отъ 450 — до Р. Х. по I столѣтіе, включительно послѣ Р. Хр.

**14. Александрійская философія,** — Около времени Рождества Христова философія перешла изъ Аѳинъ въ Александрію, въ которой сосредоточились и торговля и образованіе; здѣсь она получила новое направленіе и вступила въ новый періодъ своего развитія. а) Вниманіе александрійскихъ философовъ обратилось къ абсолютному началу всѣхъ вещей; б) изъ этого абсолютнаго начала стремились вывести и объяснить противоположности условныхъ существъ, духа и природы, которыя совершенно раздѣлены были въ предыдущемъ періодѣ; в) Возможность такого вывода и объясненія основалась на мысли, что конечный человѣческій духъ можетъ достигнуть до пониманія безконечнаго въ восторженномъ созерцаніи или въ экстазѣ, въ которомъ, посредствомъ крайняго упрощенія (т. е. уничтоженія отдѣльныхъ, индивидуальныхъ состояній) души, конечный духъ отрѣшается отъ своей конечности и сливается съ безконечною сущностію; г) поэтому путемъ (методомъ) для постиженія абсолютнаго почитались не столько правильные приемы логическаго мышленія, сколько созерцательное возвышеніе мысли и практическое отрѣшеніе своихъ склонностей отъ чувственнаго, чтобы рано или поздно достигнуть экстаза. д) Такимъ образомъ, содержаніе философіи александрійскаго періода слагалось изъ разсужденій объ отношеніи конечнаго и условнаго къ безконечному и безусловному. — Такое направленіе александрійской философіи было, между прочимъ, причиною ея сближенія съ одной стороны, съ древними философскими ученіями, а съ другой, съ религіозными вѣрованіями: древними философскими ученіями александрійцы пользовались больше для раскрытія ученія о конечномъ, а религіозными вѣрованіями о безконечномъ. Но при этомъ въ ихъ ученіи бралъ перевѣсъ или религіозный элементъ, какъ это было у *новопифагорейцовъ* (Аполлоній Тіанскій, Модератъ, Никомахъ и другіе) и *гностиковъ* (Симонъ волхвъ, Керинѣ, Сатурнипъ, Вардесанъ, Василидъ, Валентинъ, Карпократъ, Маркіонъ и Кердонъ) или философскій, какъ это было у *александрійскихъ іудеевъ* (Аристовуль, Филонъ) и *неоплатониковъ* (изъ 35 лицъ замѣчательны: Плотинъ, Порейрій, Яввлихъ, Юліанъ императ. Прокль). Въ хронологиче-

скомъ порядкѣ слѣдуютъ сначала новоиоаннорейцы и александрійскіе іудеи, въ послѣднемъ и первомъ столѣтіяхъ около Р. Хр. затѣмъ наступаетъ полнѣйшее развитіе гностицизма во — II в. по Р. Хр. Въ III и IV столѣтіяхъ господствуетъ неоплатонизмъ, совершенно уничтожившійся въ 529 году, когда императоръ Юстиніанъ закрылъ философскія школы.

а) Новоиоаннорейцы ученіе о числахъ и нравственное ученіе Пнеагора сливали съ понятіями языческой религіи о Божествѣ. По ихъ мнѣнію, все устроено божественнымъ Разумомъ по числу, которое есть прообразъ и сущность всѣхъ вещей. Но начало всѣхъ числъ есть единица, поэтому и верховный Разумъ есть единица, заключающая въ себѣ чѣть и нечѣть и производящая двойство. Единство есть благо, Аполлонъ солнце и т. п., двойство есть начало неравенства, противоположности, бываемости; есть матерія, тьма, природа, мать боговъ, Изида, Артемида, Деметра, Афродита и т. д. Такимъ образомъ изъ единства и двойства происходятъ всѣ вещи, вслѣдствіе этого заключающія въ себѣ и то и другое. Въ воздушномъ пространствѣ между Божествомъ и не божествомъ находятся демоны добрые или злые; задачи жизни упражняться въ добрѣ и уклоняться отъ зла. б) Гностицизмъ, относящійся больше къ исторіи религіозныхъ заблужденій, чѣмъ къ исторіи науки философской, произошелъ изъ смѣшенія религіозныхъ ученій греческихъ, персидскихъ, сирийскихъ, іудейскихъ и христіанскаго съ ничтожною примѣсю философскаго созерцанія, которое впрочемъ превращается въ самое необузданное фантазированіе, составляющее будто бы истинное вѣдѣніе (гносисъ) и переходящее по преданію въ маломъ кружкѣ гностиковъ. Всѣ гностики признавали два начала бытія и жизни: Высочайшаго Духа, изъ котораго истекаетъ множество вѣчныхъ духовныхъ существъ эоновъ (слѣдующихъ другъ изъ друга въ видѣ категорій у Гегеля), составляющихъ всю полноту бытія, Плирому, — и матерію. Различіе между гностиками заключалось съ одной стороны въ пониманіи матеріи, а съ другой въ количествѣ и пониманіи эоновъ. Отсюда гностики распадаются на сирийскихъ и александрійскихъ. Первые понимаютъ матерію какъ положительную злую силу, находящуюся въ борьбѣ съ эонами, а вторые понимаютъ ее въ смыслѣ простой возможности чувственнаго міра, близко къ Платону. Сирийскіе (Сатурниъ, жившій при Адрианѣ, Вардесаъ въ половинѣ II в.) утверждали, что самый крайній въ послѣдовательномъ порядкѣ истеченія эонъ былъ захваченъ царствомъ сатаны и поглощенъ матеріей, желая устроить которую онъ становится деміургомъ міра. Александрійскіе (Василидъ † 135, Валентинъ † 136) же учили, что послѣдній эонъ оторвался отъ плиромы и излился въ матерію (пустое пространство). Міръ поэтому представляетъ смѣшеніе свѣта и тьмы, добра и зла; только зло, какъ произведеніе матеріи, у сирийскихъ гностиковъ нападаетъ на добро дѣятельно, а у александрійскихъ препятствуетъ дѣятельности добра пассивно. Въ этой борьбѣ добра со зломъ, по ученію сирийскихъ гностиковъ, творецъ міра, эонъ — деміургъ становится на

сторону имъ завладѣвшаго зла, такъ что дѣйствія его въ іудействѣ и язычествѣ направлены къ удержанію духа въ узахъ матеріи. Напротивъ александрійскіе гностики представляютъ его помогающимъ освобожденію духа и даже избирающимъ для этого особый народъ, іудейскій, которому въ Моисеевомъ законѣ онъ далъ полезныя правила и учрежденія. Чтобы помочь духу въ борьбѣ съ матерію, верховное существо посылаетъ въ міръ верховнаго эона, который для спасенія людей, по сирийскимъ гностикамъ, принялъ только кажущійся видъ человѣка (докетизмъ), а по александрійскимъ соединился съ человѣкомъ — Иисусомъ при крещеніи Его. Этотъ Искупитель сообщилъ людямъ истинное вѣдѣніе или гносисъ, которое онъ избраннымъ раскрылъ въ особой полнотѣ. Смерть І. Христа не имѣетъ у гностиковъ искупительнаго значенія, ибо у сирийскихъ Онъ страдалъ призрачно, т. е. только казался страдающимъ, а у александрійскихъ страдалъ одинъ только человѣкъ Іисусъ. Спасеніе заключается только въ гносисѣ, въ сообщеніи умѣнья бороться съ плотію. Кромѣ общаго различія между сирийскимъ и александрійскимъ гностицизмомъ, гностики различались еще ученіемъ объ эонахъ, составляющихъ плірому: всѣ они признавали этихъ эоновъ силами, обозначая ихъ различными понятіями; но какъ самыя названія, такъ число и порядокъ ихъ истеченія и постепеннаго ослабленія и удаленія отъ верховнаго существа у каждаго гностика были свои. У Василида, напр., число эоновъ было громадно: онъ населилъ ими 365 небесъ, помѣщая по семи въ каждой небѣ такъ, что каждыя семь низшихъ служатъ отображеніями высшихъ.

в) Александрійско-іудейское направленіе нашло свое выраженіе у Филона (род. лѣтъ за 30 до Р. Хр.). Такъ же, какъ и гностики для своеобразнаго пониманія писавій Новаго Завѣта, Филонъ пользовался аллегорическимъ толкованіемъ Ветхозавѣтныхъ книгъ съ цѣлю примѣненія ихъ къ воззрѣніямъ Платоновой философіи; поэтому философія его составила изъ іудейскихъ религиозныхъ вѣрованій, растолкованныхъ въ смыслѣ Платона. Это было причиною того, что іудейскій строжайшій монизмъ превратился у него въ дуализмъ дѣятельнаго Божества и страдательной сущности — матеріи, которая совѣчна Богу. Изъ этой матеріи Богъ образуетъ отъ-вѣчности міръ; но Самъ Онъ настолькоъ превознесетъ надъ міромъ, что непосредственнаго общенія съ нимъ имѣть не можетъ. Незреченный, лишенный всякихъ свойствъ, Богъ, про Котораго можно знать только то, что Онъ существуетъ, открываетъ Себя сначала въ Логосѣ, т. е. мірѣ Платоновыхъ идей; а Логосъ открывается въ мірѣ, образуя матерію сообразно съ этими идеями. Поэтому Логосъ есть посредникъ между Богомъ и матеріей: онъ имѣетъ двойкій родъ отношеній къ Богу (внутреннее слово эндіаэетось) и къ матеріи (слово произнесенное, профорикось). Божественныя тайны доступны людямъ однако не столько чрезъ познаніе, сколько чрезъ вѣру и чрезъ нѣкоторый родъ пророческаго вдохновенія. — г) Подобное же мировоззрѣніе развивали и неоплатоники; только они допускали аллегорическое толкованіе лишь по отношенію къ греческимъ мѣамъ, такъ что ихъ мировоззрѣніе сложилось изъ Платоновой философіи въ соединеніи съ греческими, растолкованными со-

образно съ Платономъ, мѣрами. Лучшимъ представителемъ этой философіи былъ Плотинъ (205—270). Полагал цѣлью познанія возвышеніе отъ чувственнаго чрезъ математическое къ разумному познанію, онъ все-таки не считалъ его достаточнымъ и на этой степени совершенства. Сущность бытія можетъ открыться только въ экстазѣ. Эта сущность есть лишенное всякихъ опредѣленій единство всѣхъ различій, простѣйшее Единое. Оно отображается въ Разумѣ, который есть міръ идей. Какъ Разумъ изъ Единого такъ изъ Разума истекаетъ міровая Душа, творящая чрезъ посредство числа и мѣры міръ явленій по идеямъ разума изъ матеріи, которая, будучи злымъ началомъ и страдательнымъ, есть нѣчто неопредѣленное, возможность и непреодолимая жажда бытія. Каждая изъ четырехъ названныхъ сущностей связана съ Единымъ, ибо изъ него истекаетъ, производя то, что есть совершеннѣйшаго послѣ нея самой: Изъ Единого Разумъ, изъ Разума Душа, изъ Души матеріальныя явленія. Нравственное какъ для гностиковъ и Филона, такъ и не для неоплатониковъ заключалась въ освобожденіи духа отъ матеріи. Съ этой точки зрѣнія неоплатоники объясняли мнѣ, думая поддержать тѣмъ упадавшее религіозное чувство тогдашнихъ язычниковъ въ частности Грековъ. Послѣдующіе неоплатоники (Ямвлихъ) въ этомъ толкованіи мѣровъ и обрядовъ дошли до крайняго мистицизма и суевѣрія; для легчайшаго достиженія экстаза и для облегченія борьбы съ матеріею стали прибѣгать къ магіи и волшебству. Разстройство воображенія стало считаться экстазомъ.

**15. Философія среднихъ вѣковъ.** — Со времени появленія христіанства рядомъ съ самодѣятельностію разума стала вѣра въ откровеніе, какъ авторитетъ, ограничивающій свободу мысли, рядомъ съ философскими изслѣдованіями Платона, Аристотеля и другихъ языческихъ философовъ стало священное писаніе и писаніе отцевъ церкви. а) Поэтому вниманіе христіанскихъ мыслителей среднихъ вѣковъ обратилось къ соглашенію правъ разума съ правами вѣры, философіи древнихъ временъ съ св. писаніемъ. б) Попытки этого соглашенія приводили къ тому, что вѣра и разумъ признавались или равноправными, или подчиняющимися другъ другу, сначала разумъ вѣрѣ, потомъ вѣра разуму, или не имѣющими другъ къ другу отношенія, вслѣдствіе различія содержанія. в) Соглашенія эти происходили изъ убѣжденія, что вѣра и разумъ не могутъ другъ другу противорѣчить вслѣдствіе единства своего происхожденія отъ Бога. г) Методъ этого соглашенія былъ формально — истолковательный, именно: вѣру, т. е. ея содержаніе, почерпаемое изъ св. писанія и разумъ съ его истинами, почерпаемыми главнымъ образомъ изъ Аристотеля, стремились поставить въ такое логическое отношеніе, чтобы они не представлялись уму разнорѣчи-

выми, но легко улаживались въ одну логически стройную систему знанія. д) Поэтому безчисленные трактаты средневѣковыхъ философовъ содержатъ въ себѣ главнымъ образомъ разсужденія объ отношеніяхъ разума и философіи, въ смыслѣ древнихъ, къ вѣрѣ и откровенію св. писанія; но такъ какъ природа разума и философіи выражается въ понятіяхъ, то къ главному вопросу присоединился вопросъ объ объективномъ значеніи общихъ понятій, который одними рѣшался въ томъ смыслѣ, что общими понятіямъ придавали самостоятельную реальность прежде отдѣльныхъ вещей (*ante rem*), другими — въ томъ смыслѣ, что общія понятія суть простыя «имена», которыми мы обозначаемъ сходство отдѣльныхъ предметовъ, слѣдовательно общія названія, образовавшіяся послѣ вещи (*post rem*). Первые назывались реалистами, вторые — номиналистами. Вопросъ этотъ важенъ былъ въ особенности въ пониманіи догмата о пресвятой Троицѣ. — Философія среднихъ вѣковъ продолжалась съ IX в. по XVI включительно. Въ продолженіи этого времени можно насчитать больше 150 лицъ извѣстныхъ въ исторіи философіи и богословіи. Всю философію этого періода можно раздѣлять на слѣдующія четыре отдѣла: а) начало схоластики съ IX до XIII в.; б) полный расцвѣтъ схоластики съ XIII до XIV в.; в) постепенный упадокъ ея съ XIV до половины XV в.; г) съ половины XV слѣдуетъ до XVII в. философія возрожденія наукъ. — Схоластика

Схоластика получила свое начало въ соборныхъ и монастырскихъ духовныхъ (въ отличіе отъ приходскихъ свѣтскихъ) школахъ, основанныхъ Карломъ V. въ которыхъ изучались извѣстные еще у римлянъ «семь свободныхъ искусствъ», раздѣлявшихся на два отдѣла: на *trivium* (грамматику, реторику, діалектику, *legere in philosophia*) и *quadrivium* (арифметика, геометрія, музыка, астрономія, *legere in musica*). Кромѣ того до XIII в. въ этихъ школахъ, кромѣ римскихъ стоиковъ и эклектиковъ, были извѣстны Тимей Платона и Органонъ Аристотеля съ Исагогомъ Порфирія. Школьный учитель толковалъ этихъ писателей и старался добытый такимъ образомъ матеріалъ представить въ гармоніи съ Св. Писаніемъ. Разсужденіе велось въ формѣ діалектической, т. е. ставились вопросы и возраженія, которыя разсматривались за и противъ, послѣ чего и выводилось заключеніе. Отсюда подобный способъ толкованія и разсужденія перешелъ и въ литературу, причемъ писатели большею частію были вмѣстѣ и преподаватели. Послѣ Алкуина замѣчательны, какъ писатели, у которыхъ видны зачала схоластики: *Рабанъ Мауръ* († 856) ученикъ Алкуина, вполнѣдствіе архіепископъ Майнца, *Серватъ Лутъ* († 862), ученикъ

Рабана, и два корбейскіе монаха: *Радбертъ* († 865) и *Ратрамъ* († послѣ 868) ученѣйшіе мужи. Самымъ замѣчательнымъ писателемъ этого времени былъ *Іоаннъ скотъ Эригена* (ирландецъ, былъ при Карлѣ Лысомъ во Франціи, Алфредомъ В. вызванъ въ Оксфордъ, ум. 886), котораго по справедливости считаютъ отцомъ схоластическаго богословія и философіи. Въ 5 книгахъ «о раздѣленіи природы» онъ проводитъ мысль о равноправности вѣры и разума. Философія представлялась ему теоретическою стороною религіи, а религія практической стороною философіи, поэтому та и другая сливаются въ одно познаніе Бога, въ которомъ заключается вѣчная жизнь. Правда, познаніе Бога сначала основывается на вѣрѣ въ откровеніе, которая есть начало мудрости; но откровеніе Бога есть самоограничительное снисхожденіе Его до конечнаго представленія, поэтому оно не можетъ быть высшимъ познаніемъ. За откровеніемъ должно слѣдовать отрицаніе его конечнаго представленія для возвышенія къ сознанію безконечнаго. Послѣдній результатъ этого отвлеченія отъ конечности есть бытіе абсолютное, о которомъ нельзя сказать *какъ* и *что*, а можно только говорить *оно*. При разсужденіи объ этомъ бытіи, когда мышленіе отказывается служить ему, Эригена впадаетъ въ нѣкоторый родъ мистическаго созерцанія, даетъ волю чувству и переходитъ къ молитвѣ. Это безконечное бытіе открывается въ твореніи міра — чрезъ что міръ становится богоявленіемъ (*theophania*), но твореніе міра Эригена понимаетъ какъ процессъ (*processio*), вѣчно происходящій въ Богѣ. По его представленію, Богъ вѣчно полагаетъ въ Себѣ, какъ первообразныя причины вещей (*causae prototypae*), идеи, рождая чрезъ это Божественную мудрость, Сына, Слово. Причины эти открываются въ явленіяхъ видимаго міра; въ этомъ состоитъ дѣятельность Божественной любви, которая есть Св. Духъ. Поэтому Эригена различаетъ четыре рода бытія. Есть: природа творящая и несотворенная, божественное бытіе; природа творящая и сотворенная, идеи; природа сотворенная и нетворящая, отдѣльныя вещи; и природа нетворящая и несотворенная, Божество, какъ цѣль всего, возвратившее чрезъ Христа міръ въ единство съ собою. — Послѣ Эригены средневѣковая философія приняла двойное направленіе: разсудочное и мистическое, которыя послѣ столетіевъ повидимому примирились въ сентенціаріяхъ. Важнѣйшими представителями перваго были: а) *Анзельмъ* (1033—1109), архіепископъ кантерберійскій, реалистъ, стремившійся отъ вѣры къ разумѣнію (*fides quaerens intellectum*), который все ученіе о Богѣ развилъ изъ понятія объ абсолютномъ чисто апіоритически, основываясь только на одномъ разумѣ и не пригѣтая ни къ какому авторитету. Онъ первый формулировалъ такъ-называемое онтологическое доказательство бытія Божія, указавши, что признакъ дѣйствительнаго (*in re*), а не въ умѣ (*in intellectu*) только, существованія долженъ быть мыслимъ въ понятіи о Богѣ, какъ существѣ всесовершеннѣйшемъ (см. § о Декартѣ). б) Вторыхъ, замѣчательнѣе противникъ Анзельма, каноникъ комьенскій, *Росцеллинъ*, который будучи номиналистомъ, т. е. признавая общія понятія только именами для обозначенія сходныхъ предметовъ, утверждалъ, что Божество не есть что либо реальное, но что реальны только три лица,

и эти три лица не одна вещь, но три вещи по себѣ (tres res per se). Такъ какъ это было требованіе, то на соборѣ суассонскомъ (1092) Росцелинъ долженъ былъ отречься отъ своего ученія. Противъ него Анзельмъ написалъ книгу «о вѣрѣ въ Троицу», гдѣ принимая сторону реализма, получившаго съ этихъ поръ перевѣсъ. в) Третьимъ знаменитымъ представителемъ разсудочнаго направленія былъ *Абеляръ* (1072—1142), концептуалистъ, стремившійся примирить реализмъ и номинализмъ тѣмъ, что общее почиталъ не отдѣльною «сущностію», существующею прежде вещей, какъ реалисты, и не общимъ только «именемъ», прилагасмымъ къ многимъ сходнымъ вещамъ по понятіямъ (conserptus), которое высказывалось о вещахъ и которое имѣетъ объективную реальность, не прежде и не послѣ отдѣльныхъ вещей, а одновременно и вмѣстѣ съ ними, т. е. вмѣстѣ съ частнымъ. Во «введеніи въ богословіе». Абеляръ высказалъ мысль, что только разумное убѣжденіе можетъ дать основательность вѣрѣ, потому что иначе она не можетъ убѣдиться, истинно ли то, во что она вѣритъ. Здѣсь же онъ сравнивалъ отношеніе трехъ лицъ Божества съ тремя частями силлогизма (propositio, assumptio, conclusio): Это можно было признать за савелліанизмъ, поэтому на соборѣ суассонскомъ онъ принужденъ былъ сжечь свою книгу. Впослѣдствіи онъ издалъ сводъ противорѣчивъ церковныхъ писателей подъ заглавіемъ «да и нѣтъ» (sic et non) и передѣлалъ свое «введеніе» въ «христіанское богословіе», въ которомъ снова по савелліански называлъ Отца — всемогуществомъ, Сына — премудростію, Св. Духа — любовью Божества, представляя Его вмѣстѣ и душею міра. *Бернардъ клервосскій* съ гнѣвомъ возсталъ противъ него и писалъ въ Римъ: «осмѣливается вѣра простыхъ людей, обнажаются тайны Божія, наносится поруганіе Отцамъ, все присволяетъ себѣ разумъ человѣческій (omnia usurpat sibi humanum ingenium)». На сенскомъ соборѣ (1140) онъ долженъ былъ безъ диспута, котораго онъ требовалъ, снова сжечь свои сочиненія и поселиться въ монастырѣ. — Какъ разсудочное направленіе стремилось подчинить вѣру разуму, такъ мистика, наоборотъ, разумъ — вѣрѣ. Послѣ Гонорія августодунскаго, у котораго въ первый разъ мистика получила научное развитіе, замѣчательнъ противникъ Абеляра *Бернардъ клервосскій* (1091—1153). Молитвою, а не разсужденіемъ, по его мнѣнію, обрѣтается Богъ, и источникъ всякаго познанія есть любовь. Сердце должно непосредственно чувствовать Божество, чтобы увидѣть Его, и это созерцательное познаніе (cogitio intuitiva) есть больше чѣмъ мышленіе, есть неизреченное чувство и безконечное наслажденіе. Поэтому во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ онъ разсматриваетъ вѣру не какъ объектъ, а какъ состояніе благочестиваго субъекта. Главное сочиненіе его пять книгъ «о разсмотрѣніи себя». Средоточіемъ этой созерцательной теологіи сдѣлалась школа, основанная вмѣстѣ съ монастыремъ Сен-Викторъ около Парижа (1109) *Вилгельмомъ Шампо*, такъ же противникомъ Абеляра. *Гуго сенвикторскій* (1096—1141) и *Ричардъ-сенвикторскій* († 1173), были замѣчательнѣйшими представителями мистическаго направленія которое само по себѣ вовсе не было враждебно умозрѣнію, но только оспаривало его высшее достоинство и страсть къ діалектической формѣ. Послѣ борьбы

мистиковъ съ Абеляромъ и *Жилбертомъ порретскимъ*, въ послѣдствіе епископомъ Поатье (1141—1154), котораго такъ же, какъ и Росцеллина, обвинял въ требожіи, схоластика, чтобы быть безопаснѣе, рѣшился признать авторитетъ Писанія и Отцевъ. Поэтому явился обычай во главѣ изслѣдованія ставить мысли (sententiae) Св. Писанія и Отцевъ, какъ охрану и основаніе послѣдующихъ разсужденій. Первыхъ схоластическимъ сененціаріемъ былъ ученикъ Абеляра, *робертъ Пуллеинъ* († 1150), котораго хвалилъ Бернардь за здравое ученіе. Но самымъ знаменитымъ «учителемъ сененціи (magister sententiarum)» былъ *Петръ Ломбардь* († 1164), сочиненіе котораго «четыре книги сененцій» было любимымъ чтеніемъ и объяснялось въ послѣдствіи почти такъ же какъ Аристотель или Библия. Послѣ него замѣчательны сененціи *Петра пюатъерскаго*, его ученика († 1205), представляющія силлогистическое распредѣленіе матеріала, собраннаго Ломбардомъ. Еще строже, въ чисто математической формѣ, старался сдѣлать это Аланъ риссельскій (abinsulis), епископъ оксерскій († 1202), хотя онъ смотрѣлъ на логическое доказательство только какъ на подготовленіе вѣры. Его «наука католической вѣры» — крайнее выраженіе діалектическаго богословія. За познанія въ другихъ наукахъ прибрѣлъ имя «всеобщаго доктора (doctor universalis)». Сененціаріи не обошлись однако безъ противодѣйствія. Вслѣдствіе полемики даже папа Александръ III былъ вынужденъ осудить (1179) положеніе Ломбарда, что «Христосъ не есть *что* — *либо* вслѣдствіе того, что Онъ есть человекъ». — г) Средневѣковая философія достигла высшей точки своего развитія особенно послѣ появленія университетовъ и знакомства съ арабскими переводами и комментаріями на Аристотеля. Съ той поры какъ появилась схоластическая философія въ соборныхъ и монастырскихъ школахъ, въ большихъ городахъ рядомъ съ этими школами появлялись учителя, обѣщавшіе давать нѣчто высшее «семи свободныхъ искусствъ». Около нихъ часто собирались сотни схоляріевъ, которые всѣ вмѣстѣ составляли товарищества (universitates), мало по малу получившія свое особенное устройство. Начальники этихъ товариществъ, въ отличіе отъ наставниковъ (informatores) соборныхъ и монастырскихъ школъ, получили названіе ректоровъ и привлекали къ себѣ изъ схоляріевъ учителей (doctores), чтобы расширить свое заведеніе. Такъ было, напр., въ Парижѣ уже во времена Абеляра. Въ концѣ XII в. Филиппъ Августъ далъ всѣмъ этимъ школамъ «привилегію суда (privilegium fori)» и этимъ побудилъ ихъ собраться въ одно общее товарищество — «университетъ», для котораго былъ въ 1206 г. выбранъ одинъ общій ректоръ. Раньше въ Салерно такъ же образовалось «Ишпократово общество»; около этого времени въ одно цѣлое соединились школы права въ Болоньѣ. Въ Парижѣ вскорѣ присоединились къ этому каедры каноническаго, потомъ римскаго права, потомъ и другихъ наукъ. Съ этихъ поръ парижское «общее учебное заведеніе (studium generale)» сдѣлалось образцомъ для всѣхъ другихъ. Впослѣдствіи, послѣ основанія Сорбонны при парижскомъ университетѣ (1252) съ нимъ могъ равняться только Оксфордъ. Къ этому времени средневѣковая философія познакомилась чрезъ арабскихъ переводчиковъ, въ особенности: *Авигену* († 1036) и

*Аверроеса* († 1206), и іудея *Моисея Маймонида* (1205), съ полными сочиненіями Аристотеля. «Многіе увлечены были арабскими комментаторами въ самый восторженный пантеизмъ. *Амалрихъ бенскій* и его ученикъ, *Давидъ динатскій*, въ Парижѣ признали Бога сущностію всей твари. Каждый христіанинъ, говорили они, носить въ себѣ Бога, а тѣло Христово находится въ хлѣбѣ и прежде освященія, потому что Богъ вообще есть субстанція природы, а всѣ вещи только явленія этой субстанціи. Тѣ, которыхъ воодушевляетъ Св. Духъ, уже воскресли, и кто живетъ въ Духѣ, тотъ не можетъ грѣшить, хотя плоть и удовлетворяетъ своей похоти. Когда явилось это царство Св. Духа тогда не нужно ни таинствъ, ни церкви. Вѣра сдѣлалась вѣдѣніемъ». Вслѣдствіе этого запрещены были на парижскомъ соборѣ противъ амалриханъ (1209) и папою (1215) физика и метафизика Аристотеля. Но скоро эти запрещенія были позабыты. Слава «учителя природы» возрасла до того, что его сравнивали съ Иоанномъ Крестителемъ: какъ у іудеевъ предтечею І. Христа былъ Иоаннъ, такъ у язычниковъ Аристотель. Знакомство съ Аристотелемъ ускорило стремленіе схоластики къ систематизаціи. Теперь начали писать «суммы» теологии, принимая за руководство и образецъ построенія Аристотеля. Имъ пользовалось не только разсудочное направленіе, но и мистическое. Изъ числа суммистовъ перваго направленія замѣчательны: «несокрушимый докторъ» (dr. inefragabilis) *Александръ Гальскій* († 1245), *Альбертъ «великій»* († 1280), и «ангельскій учитель» (dr. angelicus). *Тома Аквинскій* († 1274). Этотъ послѣдній хотя и былъ реалистомъ, но не признавалъ дѣйствительности всеобщаго самого по себѣ, а представлялъ его существующимъ въ отдѣльныхъ вещахъ въ качествѣ ихъ общей сущности, которая разнообразится въ нихъ ихъ индивидуальными чертами: эта индивидуализація зависитъ отъ матеріи, которая выражаетъ въ себѣ общее какъ форму, впоследствии отвлекаемую нашимъ мышленіемъ въ видѣ общаго понятія или типа, реализовавшагося въ каждой отдѣльной вещи этого рода.—По мнѣнію Тома, есть два рода истинъ: однѣ могутъ быть познаны и доказаны разумомъ даже безъ помощи откровенія, другія хотя не противорѣчатъ разуму, но превышаютъ его силы. Первыя подлежатъ философскому разсмотрѣнію, хотя и сообщаются въ откровеніи для облегченія ихъ достиженія, вторыя составляютъ предметъ богословскаго познанія и служатъ откровеніемъ того, чего человѣкъ не можетъ достигнуть въ настоящемъ состояніи. Философія и богословія различаются такъ же и по методу: философія отъ вещей сотворенныхъ выходитъ къ познанію Божества, богословіе на оборотъ; отъ разсмотрѣнія свойствъ Божества переходитъ къ опредѣленію отношенія къ нему вещей. Богословское познаніе, какъ основанное на откровеніи и авторитетѣ Самого Бога, гораздо достовѣрнѣе философій, основывающейся только на человѣческомъ разумѣ, а потому философія должна служить богословію. Свою теологию Тома изложилъ въ трехъ формахъ: въ апологетической противъ язычниковъ, въ діалектической — въ комментаріи на Ломбарда, и въ систематической. «Сумма» раздѣляется на три части: на ученіе о Богѣ, о человѣкѣ и о Богочеловѣкѣ. «Все выведено и построено съ такою опредѣленностію

и подробностію, и однако же съ такою гармоніею и сосредоточенностію, что все это произведеніе представляется исполненнымъ зданіемъ, которое столько же поражаетъ величіемъ плана, сколько обнаруживаетъ самую тонкую работу въ частностяхъ. Поэтому не удивительно, что въ средніе вѣка на западѣ считали эту «сумму» такимъ произведеніемъ, которымъ долженъ услаждаться Самъ І. Христосъ». — Къ этому же времени относится энциклопедистъ своего времени ученикъ Амальриха бенскаго, *Викентій Бовэскій* († 1264), который въ трехъ зеркалахъ (specula): естественномъ, историческомъ и научномъ, къ коимъ нѣкто позднѣйшій прибавилъ зеркало нравственное, обнялъ все знаніе своего времени. Викентій пытался примирить реализмъ съ номинализмомъ, различая бытіе въ природѣ отъ бытія въ разумѣ и полагая, что общія понятія относительно бытія въ природѣ существуютъ послѣ вещей, а относительно бытія въ разумѣ прежде. — Рядомъ съ разсудочнымъ направленіемъ въ это время возвысилось и мистическое, которое послѣ *Роберта Калито* († 1253 и *Тома верчельскаго*, современника Роберта, напло высшее свое выраженіе у «серафимскаго учителя» (dr. seraphicus), *Бонавентуры* († 1274). Онъ примыкаетъ къ разсудочной философіи въ своей системѣ (Breveiloquium Sentiloquium), но выше разума у него стоитъ умерщвленіе своей самости и преданность откровенію во Христѣ. Эта практическая побѣда надъ конечнымъ должна идти рядомъ съ теоретическимъ возвышеніемъ, иначе Богъ не будетъ познавъ внутренно, и душа не будетъ способна отражать въ себѣ вѣчную истину. — д) Но высшая ступень въ развитіи средневѣковой философіи заключала въ себѣ уже и поворотъ къ ея упадку, который долженъ былъ состоятъ въ разъединеніи философіи и богословія, знанія и вѣры, т. е. въ признаніи ихъ независимости другъ отъ друга, въ качествѣ разныхъ самостоятельныхъ областей вѣдѣнія. Вмѣстѣ съ признаніемъ особой области вѣдѣнія для богословія и особой для философіи терялся, очевидно, отличительный характеръ философскихъ изслѣдованій среднихъ вѣковъ. — Уже Тома аквинскій призналъ, что истина философская не всегда совпадаетъ съ богословской и тѣмъ положилъ начало раздѣленію между философіею и богословіемъ. Но еще болѣе удалил философію отъ богословія соперникъ Тома *Иоаннъ Дунс Скотъ*, «учитель утонченный» (dr. subtilis), ум. 1308 г. Онъ былъ реалистомъ, который однако общее (quidditas) не почиталъ формою вещи, какъ Тома, но матерію, соединяющеюся въ каждой отдѣльной вещи съ индивидуальною опредѣленностію (haecceitas), какъ съ своею формою. Отчаявшись въ возможности на основаніи разума доказать церковное ученіе во многихъ главныхъ пунктахъ, онъ сосредоточилъ все вниманіе на формальной сторонѣ діалектики, оставивъ содержаніе болѣе или менѣе въ сторонѣ. Потому Скотъ оставилъ и систематику. Главныя произведенія его суть: «вопросы на 4 книги мѣнній» и «обоюдные вопросы (quaestiones quodlibetales) въ смѣшанномъ порядкѣ. Отсыкиваніе противорѣчій, запутываніе узловъ, превращеніе теоремъ въ проблемы не допускаютъ его придти къ какой нибудь связи, къ какому — нибудь твердому дѣлому, почему противники и назвали его — quodlibetarius». Если Тома признавалъ, что

разумъ подчиняетъ себѣ волю и что поэтому созерцательная жизнь выше практической, то Дунсъ Скотъ думалъ какъ разъ на оборотъ: по его мнѣнію воля подчиняетъ себѣ разумъ, побуждая его и стремиться къ познанію и призывать истинность познанія, когда она сразу неочевидна, т. е. вѣрвать; поэтому практическая жизнь выше созерцательной. Такъ какъ вѣрваніе есть актъ воли, то и богословіе не есть наука теоретическая, какъ думалъ Ѳома, а практическая, и въ этомъ случаѣ оно противоположно философіи, какъ наукѣ теоретической. Скотъ сомнѣвается даже, можно ли признать богословіе наукою, такъ какъ оно основывается не столько на доказательствахъ, сколько на вѣрѣ. Противорѣчіе Скота Ѳомѣ было причиною того, что всѣ мыслители того времени раздѣлились на двѣ враждебныя партіи Ѳомистовъ и Скотистовъ. Скотисты однако мало по малу одержали верхъ надъ Ѳомистами, такъ что обоюдные вопросы, доказательства *за* и *противъ*, смѣлая игра мысли, одержали верхъ надъ сосредоточенною систематикою суммистовъ. Формализмъ окончательно взялъ перевѣсъ, тѣмъ болѣе что уже у современника Скота *Раймунда Лулла* онъ былъ доведенъ до величайшихъ размѣровъ въ его *Ars magna*. Этотъ формализмъ убилъ философское творчество, превративъ философію въ пустыя хитросплетенія. — Вскорѣ къ борьбѣ между Скотистами и Ѳомистами присоединилась борьба противъ реализма, паденіе котораго ускорило неминуемое паденіе схоластики. Уже *Вильгельмъ Дурандъ сент-пурсенскій*, Ѳомистъ, прозванный «учителемъ свободнѣйшимъ» (dr. resolutissimus; † 1333), подготовилъ паденіе реализма строгимъ различіемъ субъективнаго и объективнаго въ познаніи. Но прямо на этотъ реализмъ напалъ «учитель непобѣдимый» (dr. invincibilis) скотистъ, *Вильгельмъ Оккамъ* († 1347). По его мнѣнію, если общее существуетъ, то не иначе какъ въ значеніи общихъ понятій (conceptus mentis), которыя составляются чрезъ отвлеченіе изъ соединенія отдѣльныхъ представлений, очертаемыхъ, изъ чувственнаго наблюденія. Въ этомъ чувственномъ наблюденіи и отщепляется намъ дѣйствительно существующее. Основанное на этомъ непосредственномъ наблюденіи знаніе составляетъ содержаніе философіи, вещи же божественныя суть предметы вѣры, а не знанія. Такимъ образомъ богословіе, какъ вѣрваніе совершенно было отдѣлено отъ философіи, какъ знанія. Противъ Оккама выступили было *Ѳома брадвардинскій*, учитель глубокой (dr. profundus, ум. 1349) и *Ѳома страбурскій* († 1357), но молодёжь пристала къ оккамистамъ, изъ которыхъ знаменитѣйшимъ былъ *Джонъ Буриванъ* (1358 г.). Наперекоръ всѣмъ постановленіямъ противъ номинализма, выходящимъ отъ парижскаго факультета (facultas artium), номинализмъ однако одержалъ побѣду въ лицѣ «орла Франціи» (aquila Galliae *Петра д'Альи* († 1425), канцлера университета. Но въ пражскомъ университетѣ (основ. 1347), номиналистовъ предслѣдовали такъ сильно, что (въ 1409 г.) они переселились изъ Праги и основали лейпцигскій университетъ. Правда (въ 1473) королевскимъ эдиктомъ въ Парижѣ прямо запрещено было номиналистическое ученіе, но оно утвердилось такъ крѣпко, что эдиктъ этотъ былъ отмѣненъ (1481 г.) Это торжество номинализма было полнѣйшимъ паденіемъ схо-

ластики, такъ что защитникъ схоластики *Гавриилъ Билъ* (1495 ум.) былъ и послѣднимъ ея представителемъ, имѣвшимъ значеніе. — Но чѣмъ болѣе падало разсудочное направленіе средневѣковой философіи, тѣмъ болѣе процвѣтало мистическое, сосредоточивавшее въ себѣ все болѣе и болѣе самостоятельности и творчества. Представителями мистическаго направленія въ XIV ст. были *Мейстеръ Генрихъ Эккартъ* (1328 ум.), *Иоаннъ Таулеръ* (1361 ум.), «учитель возвышенный и озаренный» (dr. sublimis et illuminatus), *Генрихъ Сузо* († 1365) и *Иоаннъ Руисброкъ* († 1381), «учитель восторженный» (dr. extaticus). Поставляя конечную цѣлю достиженіе восторженнаго богосозерцанія, всѣ эти мыслители рекомендовали искать и созерцать Божество въ природѣ и человѣческомъ духѣ, такъ какъ всѣ конечныя вещи суть только выраженіе Божества, съ Нимъ нераздѣльное. Средствами для созерцанія Божества они считали самоуглубленіе и самоотреченіе, ибо въ глубинѣ человѣческаго духа, очищеннаго отреченіемъ отъ земныхъ пристрастій полнѣйшимъ образомъ открывається Богъ, какъ сущность всей твари. Въ XV в. подъ вліяніемъ *Иоанна Жерсона* († 1429) мистика приняла направленіе болѣе практическое, выражавшееся проповѣдью объ истинно-благочестивой жизни. Выразителемъ этой проповѣди былъ *Тома Кемпійскій* († 1471), который въ знаменитѣйшей книгѣ «о Подражаніи Христу» истинно-благочестивую жизнь понимаетъ какъ полнѣйшее самоотреченіе изъ преданности волѣ Божіей. е) Послѣ паденія Константинополя, когда греческія рукописи и греческіе ученые разсѣялись по западной Европѣ, сосредоточившись главнымъ образомъ въ Итали, въ лучшихъ умахъ того времени пробудилась любовь къ изученію древности. Рядомъ съ этимъ, еще со временъ крестовыхъ походовъ, отъ арабовъ была занесена въ Европу любовь къ естественнымъ наукамъ, которыя такъ же, все болѣе и болѣе вліяли на философскія построенія. Съ паденіемъ схоластики эти два направленія взяли рѣшительный перевѣсъ надъ средневѣковыми формами образованности. — Первое классическое направленіе повело къ возстановленію и лучшему пониманію смысла древнихъ философовъ (Платона и Аристотеля), во многомъ перетолкованныхъ и искаженныхъ схоластиками; этому возстановленію въ особенности способствовали *Виссаріонъ* (грекъ † 1474) и *Фичинъ* († 1499). Снова явились аристотелики, платоники, стоики, эпикурейцы, и др. Уваженіе къ древности было всеобщее. Можно было подумать, что возвращается древнее язычество. — Большею самостоятельностью отличалось второе направленіе мысли въ эпоху возрожденія — натурфилософское и теософическое. Уваженіе къ изученію природы, высказанное еще *Рожеромъ Бэкономъ* († ок. 1294), и повліявшее на построеніе мировоззрѣнія въ «Естественномъ Богословіи или книгѣ тварей» *Раймунда Сабундскаго* († 1432), превратилось въ восторженное созерцаніе ея и почти поклоненіе ей у итальянскихъ философовъ этого времени. Это созерцаніе природы въ соединеніи съ благоговѣйнымъ уваженіемъ къ системамъ древней философіи повело къ выработкѣ восторженнаго пантеистическаго міросозерцанія, провинутаго мистическимъ и даже магическимъ элементомъ. Представителями этого направленія были: *Карданъ* († 1578) *Телезіо* (1588), *Кампанелла* († 1639),

*Джордано-Бруно* († 1600) и *Ванни* († 1619), который одно из своих сочинений озаглавилъ: «Объ удивительныхъ тайнахъ природы, царицы и богини всѣхъ смертныхъ». Къ этому же разряду можно отнести и мистику *Якова Бэма* († 1624), на котораго повліяли алхимическія сочиненія *Парацельса* († 1541).

**16. Периодъ новой философіи.** — продолжавшійся отъ начала XVII ст. до изданія Кантовой «Критики чистаго разума» (1781), отличался слѣдующими чертами: а) всѣ стремленія философовъ этого времени направлены главнымъ образомъ къ примиренію ясно сознаваемой противоположности между мыслящимъ духомъ и протяженной матеріей какъ въ актѣ познанія, такъ и въ дѣйствительномъ бытіи вещей. б) Этого примиренія достигали троякимъ образомъ: одни духъ и матерію какъ въ бытіи (Декартъ, Гейлинкъсъ, Спиноза), такъ и въ актѣ познанія (Мальбраншъ) ставили въ примиряющую ихъ зависимость отъ абсолютной сущности, т. е. Божества; другія, отрицая существованіе самой матеріи внѣ сознанія въ качествѣ отдѣльной сущности, сводили всѣ матеріальныя явленія къ духу (Лейбницъ, Беркелей); наконецъ третьи духъ сводили къ матеріи, производя сознаніе изъ одного опыта (Локъ, Кондильякъ), а потомъ и самую душу изъ физической дѣятельности организма (франц. матеріалисты). в) Попытки такого сведенія противоположностей къ единству вытекали изъ того, характеризующаго «догматическую» философію этого періода, убѣжденія, что разумъ человѣческій можетъ возсоздать въ сознаніи истинную систему вещей, если только посредствомъ сомнѣнія и критики, освободить его отъ всѣхъ предразсудковъ и ложныхъ понятій, препятствующихъ ему созерцать дѣйствительное бытіе. г) Но взглядъ на сумую природу разума и на методы изслѣдованія и построения системы вещей дѣлилъ философовъ этого времени на два противоположныхъ направленія (идеалистовъ и эмпириковъ). Одни въ самомъ сознаніи находили общія, присущія ему, начала (идеи), изъ которыхъ пытались дедуктивно развить цѣлую систему, знанія, переходя отъ самодостовѣрности мышленія къ бытію и отъ общаго къ частному; другіе, на оборотъ, не находя въ сознаніи никакого первоначально присущаго ему содержанія, развивали свои воззрѣнія изъ опыта, индуктивно переходя отъ частнаго къ общему, отъ бытія чувственнаго къ мышленію. Но такъ какъ опытъ даетъ въ результатъ только лишь извѣстную сумму чувственныхъ пред-

ставленій (идей), то послѣдніе направленіе окончилось скептицизмомъ (Юма), который объявилъ, что кромѣ чувственныхъ представленій мы не можемъ знать ни о какихъ предметахъ, имъ соотвѣствующихъ, потому что мы не можемъ доказать, чтобы связь нашихъ представленій и содержаніе ихъ имѣли объективное значеніе. д) Итакъ, содержаніе философіи этого періода слагалось съ одной стороны изъ разсужденій, о происхожденіи и методахъ познанія, а съ другой изъ теорій примиренія духа и матеріи.— Всѣ философскія ученія этого времени можно раздѣлить на два главныхъ направленія: идеалистическое и эмпирическое, изъ коихъ сначала преобладало первое, а къ концу періода второе. Къ философамъ перваго направленія относятся: *Декартъ* (1596 — 1650), *Гейлинкъ* (1625 — 1669), *Мальбраншъ* (1638 — 1715), *Спиноза* (1632 — 1677), *Лейбницъ* (1646 — 1716), *Берkeley* (1684 — 1753), и *Вольфъ* (1679 — 1754). Къ философамъ втораго направленія относятся: *Бэконъ* (1561 — 1626), *Локкъ* (1632 — 1704), *Юмъ* (1711 — 1776), *Бейль* (1647 — 1706), *Вольтеръ* (1694 — 1778), *Кондильякъ* (1715 — 1780), *Дидро* (1713 — 1783), *d'Аламберъ* (1717 — 1783), *Ля — Меттри* (1709 — 1751), *Голбахъ* (1723 — 1789), и *Гельвецій* (1715 — 1771).

а) *Декартъ* почитается отцомъ новой философіи, потому что съ него она не прерываетъ своего развитія и до сихъ поръ, а такъ же и потому что онъ сообщилъ ей своеобразный независимый характеръ, отличающій ее отъ философіи среднихъ вѣковъ. Исходя изъ сомнѣнія во всемъ, что мы знаемъ, Декартъ въ самомъ сомнѣніи находитъ несомнѣнность мышленія (сомнѣвающагося), которому онъ противопоставляетъ протяженіе, какъ тѣлесную субстанцію (сущность) духовной. Если несомнѣнно мышленіе, то несомнѣнны всѣ акты нашего духа, ибо они составляютъ модусы мышленія, такъ же, какъ вещественные предметы суть модусы протяженія. Изъ самодостовѣрности мышленія Декартъ хочетъ вывести всю систему знанія, т. е. достовѣрность всѣхъ нашихъ познаній, переходя отъ мышленія къ противоположному ему протяженію. Въ самомъ нашемъ мышленіи онъ находитъ такіа начала, которыя даютъ возможность подобнаго вывода. Самодостовѣрность мышленія заключается въ томъ, что мы сознаемъ свое мышленіе даже въ самомъ сомнѣніи съ принудительною ясностію и очевидностію, поэтому достовѣрно все то, что создается ясно, съ принудительною очевидностію. Съ такою очевидностію сознаются нашей душѣ прирожденныя идеи: о мышленіи, о Богѣ, о протяженіи, изъ которыхъ Декартъ и выводитъ свое ученіе о душѣ, о Богѣ и о вещественномъ

мірѣ. Богъ, душа и міръ вещественный, по его мнѣнію, суть субстанціи или сущности: Богъ есть сущность безусловная, а духъ и матерія условныя; но будучи условны по отношенію къ Божеству, онѣ безусловны или независимы въ отношеніи другъ къ другу даже до противоположности, до взаимнаго исключенія. Необходимымъ слѣдствіемъ подобнаго дуализма были окказионализмъ *Гейлинкса* и ученіе о познаніи всѣхъ вещей въ Богѣ *Мальбранша*. Если духъ и тѣло противоположны другъ другу, то какъ они могутъ приходить во взаимодействіе въ практической дѣятельности или въ актѣ познанія? Ни душа не можетъ непосредственно дѣйствовать на тѣло, ни тѣло на душу. Поэтому Гейлинксъ признаетъ вмѣшательство высшаго существа при взаимодействіи души и тѣла. Богъ устрояетъ такъ, что по случаю хотѣнія въ душѣ происходитъ движеніе въ тѣлѣ или по случаю движенія въ тѣлѣ возбуждается извѣстное состояніе въ душѣ. Какъ Гейлинксъ признаетъ вмѣшательство Божества необходимымъ для объясненія взаимодействія души и тѣла, такъ Мальбраншъ признаетъ необходимость этого вмѣшательства для объясненія акта познанія. Мы не можемъ, по его мнѣнію, непосредственно познавать предметы при противоположности мышленія и протяженія. Мы познаемъ предметы въ Богѣ, созерцая въ Немъ идеи этихъ предметовъ. Инымъ образомъ примиряетъ противоположность между мышленіемъ и протяженіемъ *Спиноза*. Онъ не считаетъ субстанціями ни протяженіе, ни мышленіе. Есть только одна субстанція — Богъ; мышленіе и протяженіе атрибуты этой субстанціи, а отдѣльныя вещи модусы этихъ атрибутовъ. Совершенно противоположнымъ Спинозѣ путемъ идетъ къ примиренію дуализма между духомъ и тѣломъ *Лейбницъ*. По его мнѣнію, существуетъ множество безтѣлесныхъ субстанцій, способныхъ измѣнять свои состоянія, представлять съ различною степенью ясности и стремиться. Изъ этихъ безтѣлесныхъ субстанцій, которыя онъ называетъ монадами, Лейбницъ объясняетъ всѣ виды бытія. Такъ какъ тѣлесное, матеріальное бытіе состоитъ изъ этихъ же безтѣлесныхъ монадъ, то Лейбницъ полагаетъ, что тѣлесное бытіе только кажется таковымъ вслѣдствіе темноты и спутанности нашихъ представленій о немъ. Такимъ образомъ тѣлесное у него сводится къ безтѣлесному. Тоже самое дѣлаетъ и *Беркелей*. Только онъ уже вовсе отрицаетъ матеріальность предметовъ. По его мнѣнію существуютъ только идеи, нами воспринимаемыя, которыя мы ложно почитаемъ матеріальными предметами, и духи, въ воспріятіи которыхъ эти идеи существуютъ. Современникъ Лейбница, *Вольфъ* примирялъ противоположности, выставленныя на видъ предшественниками, стараясь быть вѣрнымъ христіанской религіи въ ученіи о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ. — б) Эмпирическое направленіе новой философіи получило свое начало въ ученіи *Бэкона* объ опытѣ, какъ единственно надежномъ орудіи познанія. Беконъ рекомендуетъ заняться изученіемъ природы, которымъ пренебрегали въ продолженіе среднихъ вѣковъ и средствами этого изученія почитаетъ опытъ и наведеніе въ противоположность умозрѣнію и силлогизму, господствовавшимъ прежде него. Такое исключительное предпочтеніе опытныхъ средствъ познанія умозрительнымъ оправдываетъ *Локкъ* своимъ ученіемъ о происхожденіи всѣхъ нашихъ по-

знаній изъ одного опыта чрезъ внѣшнее или внутреннее возрѣніе, доставляющія намъ идеи предметовъ. Эти, происходящія изъ опыта, идеи чувственныхъ предметовъ и составляютъ по Локку предметъ нашихъ познаній. Отсюда два слѣдствія: познаніе о сверхъопытномъ шатко; существовать только данное въ опытѣ. Первое слѣдствіе развивали: вопервыхъ *Бейль* и *Вольтеръ*, своими нападками на христіанство стремившіеся къ разрушенію всякаго супранатурализма и основанію естественнаго деизма; вовторыхъ — *Юмъ*, современникъ Вольтера. Юмъ не только сомнѣвался въ достовѣрности познанія предметовъ сверхъчувственныхъ, онъ отвергалъ достовѣрность и самаго чувственнаго познанія. По Локку мы познаемъ не самыя предметы, а идеи предметовъ. Юмъ согласенъ, что содержаніе познанія состоитъ изъ идей, но утверждать что этимъ идеямъ соотвѣтствуютъ какіе — нибудь предметы или явленія дѣйствительности, по его мнѣнію, мы не имѣемъ права, потому что намъ даны только идеи и ихъ различныя сочетанія. Мы не можемъ знать сущности предметовъ, потому что сущностію мы называемъ привычную ассоціацію идей встрѣчавшихся въ опытѣ вмѣстѣ. Мы такъ же не можемъ знать и дѣйствительной связи явленій, потому что причинностію мы называемъ неизмѣнную послѣдовательность идей одной за другою, послѣдовательную ихъ ассоціацію, скрѣпленную привычкою. Если мы вѣримъ въ существованіе предметовъ и въ ихъ взаимную связь, то это еще не значить, что возможно достовѣрное научное познаніе. Второе слѣдствіе Локкова эмпиризма, т. е. что существуетъ только данное въ опытѣ, развивали: вопервыхъ — *Кондильякъ*, который преобразовалъ эмпиризмъ въ сенсуализмъ, утверждая, что всѣ познанія происходятъ изъ ощущенія, которое можетъ само превращаться во всѣ душевныя способности. Изъ этого прямо вытекало то положеніе, что существуетъ только данное въ ощущеніи, т. е. матерія. Хотя самъ Кондильякъ, повидимому, и не выводилъ этого слѣдствія, но его не замедлили вывести французскіе энциклопедисты: *Дидро*, *Д'Аламберъ*, *Ля-Меттри*, *Гольбахъ*. Они, нападая, вмѣстѣ съ Вольтеромъ, на все супранатуральное, стремились духъ объяснить различными движеніями матеріальныхъ частицъ мозга; рассматривали человѣка какъ машину. Къ этому матеріалистическому міровоззрѣнію *Гельвецій*, присоединилъ ученіе объ эгоизмѣ какъ началѣ всякой человѣческой дѣятельности, уничтоживъ такимъ образомъ, ученіе о нравственномъ долгѣ и высшихъ интересахъ. Такимъ образомъ, новая философія пришла въ сущности къ слѣдующимъ скептическимъ результатамъ: вопервыхъ — къ отрицанію матеріи, вовторыхъ — къ отрицанію духа, втретьихъ — къ отрицанію возможности достовѣрнаго познанія. Ей не удалось примирить противоположности между мышленіемъ и бытіемъ, духомъ и матеріей удовлетворительнымъ образомъ.

**17. Новѣйшая философія.** — а) Всѣ усилія новѣйшей философіи направлены къ примиренію субъекта и объекта, представляющаго и представляемаго, раздѣленныхъ до противоположности

скептицизмомъ предшествовавшаго періода философіи, избѣжать котораго стремятся всѣ новѣйшіе мыслители. б) Этого примиренія желаютъ достигнуть съ одной стороны въ познаніи, съ другой въ дѣйствительности. Въ познаніи субъектъ и объектъ примиряютъ троякимъ образомъ: или считая субъектъ формою, а объектъ содержаніемъ познанія, (Кантъ) или допуская непосредственную извѣстность объекта для субъекта въ чувствѣ или непосредственномъ созерцаніи, которое въ послѣдствіи растолковывается разсудкомъ будучи напередъ принято вѣрою (Якоби), или, наконецъ утверждая, что въ нашемъ познаніи есть такіа принудительно очевидныя начала (положенія), которыя дѣлаютъ невозможнымъ сомнѣніе въ извѣстности объекта для познающаго субъекта (Ридъ). Примиреніе, полагаемое въ дѣйствительности, совершается или чрезъ отождествленіе субъекта и объекта въ абсолютномъ, или чрезъ уподобленіе ихъ жизни другъ другу. Въ первомъ случаѣ субъектъ и объектъ, т. е. познающее и познаваемое почитаютъ моментами или абсолютнаго субъекта (Фихте), или абсолютнаго объекта (Шеллингъ), или абсолютной идеи, какъ ихъ тождества (Гегель); во второмъ случаѣ объектъ признается подобнымъ субъекту и изъясняется изъ послѣдняго (идеалистическій реализмъ — Гербартъ, Фихте младшій, Ульрици, Лотце, Шопенгауеръ, Гартманъ и др.) или жизнь субъекта уподобляется объекту и изъясняется изъ послѣдняго (позитивизмъ, матеріализмъ). в) Попытки такого примиренія основываются на различномъ толкованіи той мысли, что наше познаніе есть единство субъективнаго и объективнаго, при чемъ его представляли или вмѣщающимъ въ себѣ всю реальность (какъ напр., философы тождества), или же не отражающимъ этой реальности вполнѣ, вслѣдствіе чего какъ въ объектѣ, такъ и въ самомъ субъектѣ остается нѣчто недоступное познанію и намъ или совершенно неизвѣстное (отчасти Кантъ и Контъ), или извѣстное изъ иныхъ актовъ духа: чувства или воли, или общихъ состояній нашего духа (Якоби, Шопенгауеръ, Лотце и др.) г) Въ своихъ изслѣдованіяхъ и построеніяхъ своихъ системъ новѣйшіе философы руководствуются или исключительно методомъ умозрительнымъ, который у философовъ тождества превратился въ спекулятивный или такъ — называемый діалектическій, состоящій въ синтезѣ тезиса и антитезиса, или исключительно опытнымъ, который позитивисты и матеріалисты стремятся превратить въ экспериментальный, или тѣмъ

и другимъ въ ихъ взаимномъ соединеніи, какъ это дѣлаютъ идеалистическіе реалисты, подчиняя умозрѣніе опыту въ изученіи явленій чувственныхъ или опытъ умозрѣнію въ ислѣдованіи явленій сверхчувственныхъ. д) Такимъ образомъ содержаніе новѣйшей философіи представляетъ разнообразныя системы понятій, въ которыхъ противоположности жизни субъекта и объекта объясняются ихъ происхожденіемъ изъ одного начала или отношеніемъ къ нему.

а) *Кантъ* (1724—1804), отецъ новѣйшей философіи, выставилъ на видъ новый вопросъ, именно, вопросъ о возможности познанія, который онъ пытался рѣшить ислѣдованіемъ предшествующихъ самому познанію (трансцендентальныхъ) условій его. Эти условія онъ нашелъ съ одной стороны въ субъектѣ, а съ другой въ объектѣ: объектъ даетъ познанію содержаніе, а субъектъ—формы. Посредствомъ ислѣдованія способностей познающаго субъекта Кантъ находитъ слѣдующія формы, которыми субъектъ связываетъ разнообразное содержаніе, данное объектомъ: пространство и время, формы, которыми связываетъ данное содержаніе чувственность; 12 категорій (качества: реальность, отрицаніе, ограниченіе; количества: всеобщность, частность, единичность; отношенія: субстанціальность, причинность, взаимодѣйствіе; модальности: возможности, дѣйствительности, необходимости), которыми связываетъ уже связанное пространствомъ и временемъ разсудокъ; идеи (Бога, души, міра), которыми связываетъ связанное предшествовавшими формами разумъ, отыскивая безусловныя основанія для объективныхъ явленій, субъективной жизни и для того и другаго вмѣстѣ. Но формы нашего разсудка могутъ быть приложимы только къ тому, что дано въ свидѣтельствѣ чувственности, между тѣмъ идеи разума содержать представленія о томъ, чего въ чувственности не дано: отъ этого они имѣютъ только субъективное, а непредметное значеніе. Такимъ образомъ мы, по ученію Канта, познать сверхъопытные предметы теоретическимъ разумомъ не можемъ. Да и опытные предметы очевидно не даны намъ такъ, какъ они существуютъ внѣ формъ нашего разсудка, вслѣдствіе чего вещи сами въ себѣ (объекты) для насъ непознаваемы. Вещи сами въ себѣ и всѣ сверхчувственные предметы требуются для объясненія нашей нравственной жизни, которая безъ нихъ была бы невозможна, но не доказываются: мы ихъ должны мыслить существующими, но не можемъ доказать ихъ существованія.—Кантъ имѣлъ довольно много послѣдователей (можно насчитать около 30 наиболее извѣстныхъ); но неудовлетворительное рѣшеніе задачи, какую онъ предположилъ себѣ, именно, противорѣчіе между разумомъ теоретическимъ и практическими требованіями нравственной дѣятельности, возбудило противодѣйствіе, представителями котораго были философы непосредственнаго знанія: *Гаманъ* (1730—1788), *Гердеръ* (1744—1803) и въ особенности *Якоби* (1743—1819). По мнѣнію Якоби нельзя доказывать бытія вещей сверхчувственныхъ, какъ нельзя доказывать бытія вещей чувственныхъ;

тѣ и другія открываются намъ непосредственно: чувственные во вѣдѣн-  
ныхъ чувствахъ, сверхчувственные въ особомъ внутреннемъ чувствѣ или  
непосредственномъ созерцаніи, которое Якоби называетъ разумомъ; слѣ-  
довательно, объекты доступны намъ непосредственно. Замѣчательные по-  
слѣдователи Якоби: *Виценманъ, Неебъ, Кептень, Вейллеръ Ансильонъ*, впо-  
слѣдствіи: *Бутервекъ и Заубедиссенъ*. — Въ тоже время какъ Якоби боролся  
съ скептическими элементами Кантовой философіи въ Германіи, въ Англии  
противъ скептицизма Юма ратовалъ *Ридъ* (1710—1796), положившій въ осно-  
ваніе достовѣрности нашихъ познаній начало здраваго смысла. Чрезъ  
анализъ нашей познавательной дѣятельности Ридъ находитъ въ познающемъ  
субъектѣ такія принудительно очевидныя положенія, основывающіяся на  
самой природѣ ума, которыя не допускаютъ никакого сомнѣнія въ извѣст-  
ности намъ объективнаго міра. Эти очевидныя положенія суть какъ бы  
нѣкоторыя внушенія природы, которыя, наподобіе законовъ мышленія,  
сначала направляютъ наше сознаніе безъ нашего вѣдома и только впо-  
слѣдствіи такъ или иначе могутъ быть открыты и растолкованы. Изъ по-  
слѣдователей Рида замѣчательны: *Битти, Освальдъ, Гютченсонъ, Фергю-  
сонъ, Броунъ, Догальдъ Стюартъ, Гамильтонъ, Уэвелль*. — б) Трансценден-  
тальный идеализмъ Канта у *Фихте* (1762—1814) превратился въ субъектив-  
ный. Кантъ выводилъ изъ субъекта только формы познанія, содержаніе же  
его считалъ даннымъ извнѣ; Фихте пошелъ дальше: онъ выводилъ изъ субъ-  
екта не только форму, но и содержаніе. Кантъ утверждалъ, что объектъ,  
какъ вещь въ себѣ, непознаваемъ; Фихте въ субъектѣ переимѣстилъ и  
самую вещь въ себѣ, признавъ ее произведеніемъ его. То, что намъ пред-  
ставляется субъектомъ и объектомъ, есть произведеніе абсолютнаго субъ-  
екта. Я, которое полагаетъ въ себѣ каждый эмпирической субъектъ и  
объектъ, противопоставляя ихъ какъ я и не-я. Такимъ образомъ субъектъ  
и объектъ суть только моменты абсолютнаго самосознающаго субъекта.  
Слѣдовательно вещи обладаютъ дѣйствительностію лишь постольку, по-  
скольку онѣ производятся абсолютнымъ самосознаніемъ, выражающемся  
въ каждомъ эмпирическомъ я. Послѣдователями Фихте были: *Форберъ,  
Нитгаммеръ, Шадъ, Мемель, Шауманъ, Михаэлисъ*; изъ Фихтевой же  
школы происходили: *Фридрихъ Шлегель, Новалисъ и Шлейермахеръ*, скло-  
няющійся больше къ Якоби. — Субъективный идеализмъ Фихте превра-  
щается въ объективный идеализмъ у *Шеллинга* (1775—1854), который по-  
нимаетъ абсолютное какъ безусловный объектъ, заключающій въ себѣ  
всѣ противоположности бытія. Этотъ объектъ есть разумъ, который со-  
стоитъ въ тождествѣ субъективнаго и объективнаго. Это безусловное тож-  
ество въ актѣ самосознанія распадается на субъектъ и объектъ. Тамъ,  
гдѣ беретъ перевѣсъ элементъ субъективный, оно проявляется какъ духъ,  
а гдѣ объективный — какъ природа. Такимъ образомъ абсолютное тож-  
ество есть не что иное, какъ сама вселенная. Послѣдователи Шеллинга:  
*Окенъ, Штеффенсъ, Шельферъ, Карусъ, Кленке, Шубертъ, Биадеръ, Зел-  
целеръ, Фишеръ, Шаденъ, Папстъ* и другіе. — *Гегель* (1770 — 1831) пы-  
тался соединить въ одномъ высшемъ принципѣ начала Фихте и Шеллинга  
и основалъ такъ — называемый абсолютный идеализмъ. Онъ опредѣлилъ

абсолютное какъ идею или какъ саморазвивающееся мышленіе, которое въ вѣчномъ своемъ развитіи опредѣляетъ себя (оформляется) сначала въ категорияхъ, переходя изъ одной въ другую и сохраняя предъидущія опредѣленія; потомъ, выявивъ такимъ образомъ себя въ моментѣ идеальномъ, составляющемъ общее основаніе всего сущаго, какъ бы отторгается отъ этой отвлеченности и переходитъ, въ иную форму самоосуществленности, внѣшнюю; по отношенію къ своей идеальности, эта форма есть природа, какъ внѣшнее себѣ понятіе; затѣмъ изъ самоопредѣленности въ природѣ чрезъ снятіе этой своей внѣшности, т. е. чрезъ постепенное сознаніе своей идеальности абсолютная идея или мышленіе опредѣляетъ себя какъ духъ. Такимъ образомъ наше познаніе субъектъ и объектъ, духъ и природа, жизнь и исторія — все оказывается только моментами въ саморазвитіи абсолютной идеи, внѣ которой нѣтъ ничего. Послѣдователей Гегеля нужно считать сотнями. Замѣчательны: *Габлеръ, Эррманъ, Розенкранцъ, Мартейнке, Вейссе, Фишеръ, Мишеле, Целлеръ, Ноакъ, Куно Фишеръ, Ватке, Бауръ, Бруно, — Бауеръ, Бидерманъ* и много другихъ. За послѣдователя Гегеля выдаетъ себя и *Фейербахъ* (род. 1804), который утверждаетъ, что богосознаніе есть сознаніе чело-вѣка о самомъ себѣ, какъ о иномъ, и что это богосознаніе есть сознаніе о себѣ Самого Бога, такъ что Богъ есть чело-вѣкъ почитающій себя за Бога. По смыслу Гегелева ученія, Богъ, дѣйствительно, можетъ сознать Себя только въ сознаніи чело-вѣка, причемъ, Онъ однако понимаетъ Себя, какъ «абсолютное основаніе всѣхъ явленій, а не какъ только чело-вѣческую сущность», какъ у Фейербаха. По взгляду Фейербаха религія есть, очевидно, заблужденіе, требующее объясненія изъ чело-вѣческой природы, которая сама изъясняется изъ внѣшней природы. — в) Этотъ взглядъ Фейербаха былъ съ величайшею готовностію принятъ натуралистами, которые съ презрѣніемъ смотрѣли не только на богословіе, но и на всякую, а особенно на Гегелеву, философію, породившую множество утонченныхъ умозрѣній и словопреній. Богословскимъ и философскимъ воззрѣніямъ противопоставляли факты, какъ нѣчто противное всякому метафизическому мышленію, которое почитали пустою игрою фантазій. Но провозгласивъ изученіе факта единственной истинною, нѣмецкіе натуралисты совпали съ воззрѣніями французскаго позитивизма, основателемъ котораго почитаютъ *Конта* (1798—1857). Отчасти Юмову скептицизму, а отчасти богословскимъ и философскимъ воззрѣніямъ, Контъ противопоставилъ изученіе явленій и ихъ законовъ, какъ знаніе положительное знанію ложному, занимающемуся не фактами, но пустыми абстракціями, не имѣющими реальностями. Впрочемъ нѣмецкіе натуралисты пошли дальше. Основаніемъ всѣхъ явленій они признали матерію. Напр. *Конта* и *Бурмейстеръ* объясняютъ изъ атомовъ происхожденіе міра, а *Фохтъ* и *Молеишоттъ* — изъ мозга происхожденіе сознанія. *Бюхнеръ* пытался формулировать материализмъ уже систематически. Такимъ образомъ является объясненіе духа изъ матеріи, субъекта изъ объекта. — г) Вскорѣ впрочемъ явились философы, которые, неудовлетворяясь Гегелевой философіей, не пристали однако и къ материалистамъ. На психологическихъ и естествен-

но-научныхъ фактахъ они пытаются построить идеальное міросозерцаніе. Таковы, съ одной стороны: *Тренделенбургъ*, *Гербартъ* и его послѣдователи, *Ульрици*, *Лотце* и *Фихте* младшій и др.; съ другой: *Шопенгауеръ* и *Гартманъ*. Первые, въ особенности Ульрици и Лотце, возстановляютъ монадологію Лейбница, почитая всякое реальное существо подобнымъ человѣческой душѣ. Вторые склоняются, повидимому, къ пантеизму, или совершенно отрицая множественность реального, какъ напр. Шопенгауеръ, почитающій сущностію вещей волю, или отрицая реальность множественности нерѣшительно, какъ Гартманъ, почитающій абсолютною сущностію вещей бессознательное какъ единство воли и представленія. Въ этихъ воззрѣніяхъ, очевидно, субъектомъ объясняется объектъ.



## ОБЗОРА

# ФИЛОСОФСКИХЪ УЧЕНІЙ.

### ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

#### Вопросъ о познаніи.

**18. Сущность вопроса.** — Первый вопросъ, которымъ должна заняться и занимается философія, есть вопросъ объ истинности нашихъ познаній. Такъ какъ, съ одной стороны, философія стремится образовать систему истинныхъ познаній о бытіи, и такъ какъ, съ другой стороны, въ суммѣ нашихъ познаній истина часто бываетъ смѣшана съ заблужденіемъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуемъ историческій и личный опытъ людей, то прежде, чѣмъ строить систему истиннаго познанія о бытіи, философія, очевидно, должна рѣшить вопросъ о томъ, *какія познанія истинны*. Обыкновенный отвѣтъ на этотъ вопросъ состоитъ въ томъ, что истинныя познанія суть тѣ, которыя соотвѣтствуютъ дѣйствительному бытію. Однако, этотъ отвѣтъ самъ по себѣ нисколько не проясняетъ дѣла, потому что вызываетъ другой вопросъ: *какія познанія соотвѣтствуютъ дѣйствительному бытію?* Это соотвѣтствіе нашихъ познаній дѣйствительному бытію можетъ быть найдено только сравненіемъ ихъ съ дѣйствительнымъ бытіемъ, которое должно быть намъ уже извѣстно непосредственно, прежде всякаго сравненія. Слѣдовательно есть непосредственныя познанія о бытіи. Такимъ образомъ оказывается, что для рѣшенія вопроса о соотвѣтствіи на-

шихъ познаній дѣйствительному бытію нужно напередъ рѣшить вопросъ о *непосредственныхъ* познаніяхъ, въ которыхъ бытіе нами усматривается непосредственно. Спрашивается: что это за познанія, какъ въ нихъ открывается намъ бытіе и насколько? Когда мы рѣшимъ эти вопросы, то мы отыщемъ такія познанія, которыя составляютъ *источникъ* всѣхъ нашихъ познаній о дѣйствительномъ бытіи. Только тѣ познанія, которыя проистекаютъ изъ этого источника, и будутъ познаніями истинными. Слѣдовательно, вопросъ о познаніи, рѣшеніемъ котораго прежде всего занимается философія, въ сущности есть вопросъ о *происхожденіи* познанія. Требуется отыскать *основаніе* истинныхъ познаній.

**19. Направленія въ рѣшеніи этого вопроса.** — «Смотря по тому, какъ объясняется происхожденіе знанія, какой источникъ для него принимается, и что признается основаніемъ истины или достовѣрности знанія, философская система получаетъ направленіе *эмпирическое*, когда источникомъ знанія признается исключительно опытъ, и *сенсуалистическое*, когда достовѣрность знанія ограничивается исключительно областью чувственного ощущенія; *идеалистическое*, когда источникомъ и опредѣлителемъ (критеріемъ) его достовѣрности полагается идея или понятіе, вообще-мышленіе; *скептическое*, когда, вслѣдствіе предполагаемой или утверждаемой недостаточности всѣхъ указанныхъ способовъ познанія, отрицается самая возможность знанія; мистическое, когда источникомъ знанія признается (уже не умъ, а) внутреннее чувство и основаніемъ достовѣрности полагается непосредственное созерцаніе; наконецъ она получаетъ видъ *философіи здраваго смысла*, когда, отстраняя крайности сенсуализма, и идеализма, равно какъ другихъ одностороннихъ направленій, старается утвердить прочность основаній указываемыхъ здравымъ смысломъ».

**20. Рационализмъ и традиціонализмъ.** — «Такъ называемый *раціонализмъ* касается собственно отношенія разума къ предметамъ сверхчувственнымъ и положительнаго разрѣшенія вопросовъ о сверхчувственномъ въ христіанскомъ откровеніи; поэтому и не составляетъ особаго философскаго направленія въ рѣшеніи вопроса о познаніи. Такъ называемый *традиціонализмъ* (Ламне), поставляющій источникомъ знанія всеобщій человѣческій умъ (историческій *sensus communis*) или совокупность понятій и истинъ, добытыхъ человѣческимъ умомъ и передаваемыхъ изъ рода въ родъ по преданію, какъ основаній истиннаго знанія, самъ по себѣ не

имѣть философскаго характера, потому что философское мышленіе, допуская послѣдовательность въ философскомъ развитіи мысли, не допускаетъ авторитетовъ, претендующихъ на полное обладаніе истиною. Кроме того, общій смыслъ не имѣетъ ни органа для своихъ проявленій, ни критерія для его провѣрки. Какъ сумма или совокупность отдѣльныхъ умовъ и ихъ мнѣній и понятій, онъ необходимо раздѣляетъ всѣ недостатки этихъ умовъ (Прогр. 2—3).

## ГЛАВА I.

### Эмпиризмъ и сенсуализмъ.

**21. Понятіе объ эмпиризмѣ.** — «Сущность эмпиризма вообще состоитъ въ томъ, что онъ отрицаетъ прирожденныя идеи, какъ источники знанія и какъ принципы разумно-нравственной жизни человѣка и утверждаетъ, что единственный источникъ знанія есть чувственный опытъ, единственно-доступные предметы знанія суть предметы опыта или эмпирическія явленія и что единственно-правильный методъ познанія есть наведеніе (индукція)».

**22. Эмпиризмъ древнихъ.** — Появленіе эмпиризма совпадаетъ съ временемъ появленія самой философіи. Древніе іонійцы думали, что сущность бытія можетъ открываться только въ чувственномъ опытѣ. Какъ и каждый отдѣльный человѣкъ въ раннюю пору своего развитія, они бессознательно обращались къ чувственному воззрѣнію и внѣшней природѣ, какъ бы единственнымъ источникомъ нашихъ свѣдѣній о дѣйствительномъ бытіи. Послѣ іонійцевъ о чувственномъ воззрѣніи, какъ единственномъ источникѣ нашихъ познаній, учили сначала софисты, въ частности Протагоръ, котораго съ силою опровергаетъ Платонъ, потомъ перипатетики, какъ напр. Стратонъ, затѣмъ — стоики и эпикурейцы. Но при этомъ названные философы не указывали съ точностію ни способа, какимъ познанія наши происходятъ изъ опыта, ни метода ихъ опытнаго приобрѣтенія. На эмпирическій методъ сдѣлать намекъ только Аристотель, который, самъ не будучи вовсе эмпирикомъ, первый описалъ индукцію чрезъ простое перечисленіе и указалъ, что ее первый сталъ употреблять Сократъ (Metaph. XIII, 4). Аристотель разумѣетъ подъ словомъ наведеніе (ἐπαγωγή) такое умозаключеніе, которое отъ перечисленія частныхъ случаевъ приводитъ къ заключенію объ общемъ: она состоитъ въ замѣнѣ вида

родовымъ понятіемъ въ заключеніи. Напр.: человекъ, лошадь и лошаки отличаются долговѣчностью; человекъ, лошадь и лошаки имѣютъ мало желчи; слѣдовательно, животныя имѣющія мало желчи, долговѣчны. (Analit. II, 13).

## І. Бэконъ.

**23. Начало эмпирическаго направленія новой философіи.** Эмпиризмъ древнихъ и намекъ на эмпирической методъ у Аристотеля были только какъ бы нѣкоторыми слабыми зачатками правильнаго, методическаго эмпиризма новыхъ временъ. Начало этому направленію въ новой философіи далъ Бэконъ веруламскій (1561 — 1626) своимъ ученіемъ объ опытѣ. Бэконъ жилъ въ такое время, когда вообще въ умственной жизни Европы замѣчался переломъ отъ стараго направленія умовъ къ новому. Это была эпоха открытій и изобрѣтеній. Она дала Бэкону основную идею его ученія, указавъ для познанія иную задачу, чѣмъ та, какою имѣло оно въ продолженіи среднихъ вѣковъ.

**24. Неудовлетворительность прежняго состоянія знаній.** — Отличительною чертою умственной дѣятельности среднихъ вѣковъ было *усвоеніе и приведеніе въ порядокъ уже извѣстнаго*. Вся мудрость древнихъ Грековъ и Римлян на ряду съ истинами христіанскаго откровенія постепенно переходила въ средневѣковыя школы. Платонъ, Аристотель, Гиппократъ, Евклидъ, Евратосенъ, Птоломей, Плиній, Геродотъ, Страбонъ и другіе авторитеты древности служили источникомъ познанія въ логикѣ, диалектикѣ, шитикѣ, математикѣ, астрономіи, физикѣ, географіи и естественной исторіи. Съ другой стороны, еще больше привлекали вниманіе умовъ тогдашняго времени истины христіанской религіи главнымъ образомъ въ писаніяхъ отцовъ и учителей церкви и споры объ отношеніи свѣтской власти къ духовной, которые оживляли изученіе римскихъ правовѣдовъ. Противорѣчіе, какое оказывалось между языческою мудростію и христіанскими понятіями, вызывало попытки ихъ примиренія: всячески доказывалось ихъ согласіе, и изъ этихъ двухъ источниковъ, древности и христіанства, построилась, такимъ образомъ, цѣлая система знаній, составленная съ большимъ или меньшимъ искусствомъ и гармоніей между частями. Въ этомъ логическомъ примиреніи языческой мудрости съ христіанствомъ въ духѣ Аристотеля или Платона и заключалось все то,

что средніе вѣка самостоятельно прибавляли къ познаніямъ древнихъ: старымъ истинамъ давались только новыя формы. Отъ этого, во первыхъ, произошелъ застой въ расширеніи содержанія познаній, вовторыхъ, появилось пристрастіе къ искусному построенію формы, что привело къ пустымъ словопреніямъ изъ-за ничтожнѣйшихъ отъ нея уклоней. Такимъ образомъ, задачу познанія сдѣлался элементъ формальный.

**25. Причины неудовлетворительнаго состоянія знаній въ средніе вѣка по взгляду Бэкона.** — Такой застой и такая бесплодность науки въ средніе вѣка, по мнѣнію Бэкона, происходили отъ разнообразныхъ причинъ, которыхъ онъ насчитываетъ до 13 (N. O. 1, LXXIX — ХСП), но которыя можно свести къ слѣдующимъ двумъ: къ *ложному направленію* умственныхъ силъ и *недостаточности* методовъ изслѣдованія. Между тѣмъ, какъ слѣдовало бы стремиться къ расширенію познаній о природѣ вещей или, какъ выражается Бэконъ, къ занятіямъ естественной философіей, всѣ умственныя силы временъ, предшествовавшихъ ему, были направлены къ исключительнымъ занятіямъ богословіемъ, правочченіемъ, политикой, древними, свѣдѣнія которыхъ были чрезвычайно незрѣлы. Такому одностороннему направленію, по мнѣнію Бэкона, способствовало множество условій: незнаніе истинной цѣли науки, которая должна вести къ открытіямъ, происходящее отсюда презрѣніе къ опыту, самодовольство своими познаніями, робость предъ обширными изслѣдованіями, опасеніе богослововъ, чтобы философія не открыла чего — нибудь враждебнаго ихъ догматамъ, плохое устройство школь, отсутствіе поощренія, какое то отчаяніе въ достиженіи истины. Но вмѣстѣ съ этимъ ложнымъ направленіемъ умовъ причиною неудовлетворительнаго состоянія знаній въ средніе вѣка, по Бэкону, нужно считать ложность и недостаточность методовъ. Тѣ, которые хотя и слѣдовали правильному направленію ума, изслѣдуя природу, совершали однако свои открытія случайно, безъ всякаго метода, вслѣдствіе чего большая часть ихъ усилій пропадала даромъ. «Почему спрашиваетъ Бэконъ, такъ неопредѣленны и такъ бесплодны всѣ физическія системы, существовавшія до сихъ поръ на свѣтѣ? Причина этому конечно не въ природѣ: постоянство и точность законовъ, которыми она управляется, ясно показываютъ намъ, что эти

законы должны быть для насъ предметомъ точнаго несомнѣннаго знанія. Причина этого также и не въ недостаткѣ способностей у людей, посвящавшихъ себя подобнымъ изслѣдованіямъ, такъ какъ многіе изъ нихъ были самыя талантливыя и самыя гениальныя люди того вѣка, въ которомъ жили. Единственная причина тому ложность и недостаточность методовъ. Люди создавали особый міръ изъ своихъ собственныхъ представленій, черпая изъ своего собственного ума всѣ нужные для этого матеріалы (Ptaef.).

**26. Указанія возможности лучшаго состоянія знаній.** — По мнѣнію Бэкона, лучшее состояніе знаній возможно будетъ тогда, когда наука поставитъ себѣ инныя задачи и будетъ пользоваться иными *средствами* для ихъ достиженія. Знаніе, по его мнѣнію, должно служить не для школьныхъ словопреній, а для увеличенія могущества человѣка надъ природою. Цѣль науки состоитъ въ полезныхъ открытіяхъ и изобрѣтеніяхъ, которыя давали бы человѣку возможность распоряжаться силами и явленіями природы по своему произволу. Но такъ какъ господствовать надъ природою возможно только подчиняясь ея свойствамъ и законамъ, сдѣлавъ ихъ правилами своей дѣятельности, то истинная задача науки и должна, по мнѣнію Бэкона, состоять въ изученіи этихъ свойствъ и законовъ, чтобы впослѣдствіи открыть или изобрѣсть ихъ полезныя примѣненія къ жизни. Это изученіе не должно быть поверхностнымъ, но должно углубляться въ самыя тайны природы, или, какъ выражается Бэконъ, стремиться къ открытію скрытыхъ процессовъ и скрытаго строенія (схематизма) вещей. — Очевидно, *средствами* при достиженіи этой задачи должны быть: наблюденіе природы (или чувственное воззрѣніе) и наведеніе. Наблюденіе откроетъ частныя явленія природы, а наведеніе приведетъ къ общимъ законамъ существованія и происхожденія этихъ явленій. Правда, эти средства при изученіи природы извѣстны были издавна, и какъ бы прирождены человѣку; но ими, по мнѣнію Бэкона, до него пользовались неправильно, вслѣдствіе чего и получались неудовлетворительные результаты. При употребленіи ихъ обыкновенно впадали въ односторонность: одни, собравши большой запасъ наблюденій, наподобіе муравьевъ, сваливали ихъ въ одну безобразную кучу, безо всякой обработки; другіе, принимаясь за обработку своихъ наблюденій наведеніемъ, совсѣмъ забывали факты

природы и наподобіе пауковъ, извлекали изъ собственнаго умозрѣнія тонкую сѣть своихъ обобщеній. Такимъ образомъ въ результатѣ получалось: съ одной стороны, масса фактовъ безо всякаго правильного обобщенія, съ другой, одни фантастическія обобщенія, не основывающіяся на фактахъ, а извлеченныя лишь изъ собственныхъ соображеній мыслителя. Вслѣдствіе этого Бэконъ предпринялъ указать не только правильные способы наблюденія и наведенія, но и правильный способъ ихъ взаимнаго соединенія, чтобы наблюдатель подобно пчелѣ, самодѣтельно выработывающей медъ изъ собранныхъ на цвѣтахъ матеріаловъ, могъ какъ правильно наблюдать факты природы, такъ и обобщать ихъ правильною индукціею, соединяя съ нею наблюденіе въ одинъ разумный опытъ. Въ этомъ указаніи правильныхъ способовъ наблюденія, индукціи и ихъ взаимнаго соединенія въ одинъ разумный опытъ, и заключается самая сущность ученія Бэкона объ опытѣ, какъ орудіи познанія.

*27. Качества требуемыя отъ опыта.* — Бэконъ отъ наблюденій надъ природою требуетъ, вопервыхъ, *объективности*, во вторыхъ, *обилія*. Чтобы достигнуть объективности, необходимо устранить изъ наблюденія всякія субъективныя примѣси. А для этого еще прежде, чѣмъ приступить къ наблюденію, нужно очистить свой умъ отъ всякихъ предвзятыхъ мнѣній, которыя, примѣшиваясь къ самому наблюденію, какъ нѣкоторые фантастическіе образы (*idola*), закрываютъ отъ насъ дѣйствительныя свойства вещей. Поэтому изслѣдованіе объ этихъ предвзятыхъ мнѣніяхъ или заблужденіяхъ въ ученіи объ опытѣ имѣютъ такую же важность, какую имѣетъ въ логикахъ ученіе о неправильныхъ умозаключеніяхъ. Изслѣдуя эти заблужденія, Бэконъ находитъ, что одни изъ нихъ присущи самой человѣческой природѣ, а другія порождаются историческою жизнію людей въ обществѣ. Къ первому классу относятся: *idola tribus* и *idola specus*, во второму: *idola fori* и *idola theatri*: а) *idola tribus*—это заблужденія, присущія цѣлому человѣческому роду, напр. всеобщая наклонность ума предполагать въ природѣ больше порядка, чѣмъ есть на самомъ дѣлѣ; б) *idola specus*—заблужденія присущія каждой индивидуальной природѣ, напр., наклонность однихъ людей схватывать сходство, другихъ различіе между предметами, искать исключительно про-

стоты или сложности; в) *idola fori*—заблужденія, развиваемыя общественными сношеніями посредствомъ неправильнаго употребленія словъ, напр., такихъ, которымъ ничто не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности; г) *idola theatri*—заблужденія, происходящія отъ господства появившихся на сценѣ исторіи философскихъ ученій и неправильныхъ приемовъ доказательства. Очистивъ свой умъ отъ этихъ и подобныхъ предразсудковъ, слѣдуетъ приступить къ наблюденію фактовъ, которые должны быть тщательно описаны и доказаны (констатированы), а не подобраны только въ подтвержденіе и безъ того очевидныхъ положеній или искажены вымыслами фантазіи. Въ этомъ наблюденіи насъ должно больше всего интересоваться дѣйствительное положеніе вещей, объективная истина, чтобы оно было точнымъ отображеніемъ природы. — Но стремясь къ объективности въ наблюденіяхъ, нужно вмѣстѣ съ тѣмъ заботиться и объ ихъ *обилии*. Нужно собрать возможно большее количество наблюдаемыхъ фактовъ, заботиться объ ихъ отысканіи. Такъ какъ личная естественная наблюдательность всегда бываетъ очень ограничена, то собственныя наблюденія должно расширить, съ одной стороны, искусственными опытами (экспериментами), а съ другой, наблюденіями и опытами другихъ людей, которыя нужно разнообразнѣйшими способами видоизмѣнять, чтобы запасъ наблюдаемыхъ фактовъ былъ какъ можно полнѣе и богаче. Изъ собранныхъ, такимъ образомъ, наблюденій слѣдуетъ составить «естественную исторію» фактовъ природы, которые для удобства и облегченія памяти должны быть расположены въ порядкѣ на таблицахъ. Бэконъ совѣтуетъ составить три такихъ таблицы: въ первой помѣстить факты, гдѣ при извѣстныхъ обстоятельствахъ есть изслѣдуемое явленіе; во второй — факты, гдѣ при одномъ или нѣсколькихъ обстоятельствахъ, извѣстныхъ въ первой таблицѣ, наблюдаемаго явленія нѣтъ; наконецъ въ третьей — такіе факты, въ которыхъ при данныхъ обстоятельствахъ изслѣдуемое явленіе наблюдается въ различныхъ степеняхъ, прибывая или убывая съ измѣненіемъ этихъ обстоятельствъ. Составленныя такимъ образомъ таблицы и всѣ факты «естественной исторіи» представляютъ матеріалъ наподобіе строеваго лѣса (*silva*), который чрезъ надлежащее приложеніе къ нему правильнаго наведенія, долженъ быть обработанъ въ стройное зданіе или «храмъ» науки.

**28. Правила индукціи.** — Обработка фактовъ «естественной исторіи» должна состоять въ извлеченіи изъ нихъ посредствомъ наведенія общихъ законовъ, которымъ, подлежитъ существованіе и происхожденіе, т. е. условность этихъ фактовъ. Это извлеченіе общихъ законовъ условности явленій изъ частныхъ случаевъ есть, очевидно, обобщеніе фактовъ. По мнѣнію Бэкона, только тогда можно достигнуть состоятельныхъ обобщеній, соответствующихъ дѣйствительности, когда, съ одной стороны, обобщеніе будетъ введено съ правильною *постепенностію*, а съ другой, правильнымъ *способомъ*. — Онъ осуждаетъ обыкновеніе отъ чувственного возрѣнія и частныхъ переходить прямо къ самымъ общимъ положеніямъ, потому что подобная торопливость ведетъ только къ «угадыванію и предваренію (*anticipatio*) природы», къ ложнымъ заключеніямъ, а не къ дѣйствительному истолкованію природы, какъ открытію истинныхъ ея законовъ. Новый путь открытія общаго долженъ состоять только въ постепенномъ восхожденіи къ общимъ положеніямъ, чтобы только вполнѣ, поднимаясь отъ менѣе общаго къ болѣе общему какъ по лѣстницѣ, придти къ самымъ общимъ истинамъ, «аксіомамъ» или законамъ. Только такое восхожденіе чрезъ средніе члены обобщенія къ высшимъ можетъ назваться научнымъ и привести къ истинѣ, потому что эта постепенность должна отнять всякій произволъ и недосмотръ въ выводѣ. — Совершенно правильный результатъ можетъ быть достигнутъ только тогда, когда этотъ постепенный выводъ общихъ положеній будетъ совершаться правильнымъ способомъ индукціи. Въ чемъ заключается *правильный способъ наведенія* по Бэкону? Какимъ образомъ правильно извлечь изъ частныхъ фактовъ общіе законы ихъ условности? Къ рѣшенію этого вопроса ведутъ слѣдующія соображенія. «Каждое явленіе и каждый фактъ даны намъ подъ извѣстными многообразными условіями. Чтобы открыть законъ, по которому данное явленіе зависитъ отъ своихъ условій, нужно узнать среди данныхъ условій тѣ, которыя необходимы и существенны для самаго явленія: безъ которыхъ изслѣдуемое явленіе не могло бы имѣть мѣста. Итакъ вопросъ таковъ: какъ найти существенныя условія? Отвѣтъ: отбрасывая изъ данныхъ условій несущественныя. Тѣ, что останутся, будутъ очевидно существенныя и истинныя условія. Но какъ узнать несущественныя или случайныя условія? Найти ихъ и выдѣлить изъ данныхъ — вотъ настоя-

щая задача Бэконовскаго метода. Рѣшеніе этой задачи можетъ произойти только единственнымъ путемъ: именно посредствомъ сравненія многихъ подобныхъ случаевъ. И при томъ это сравненіе должно быть сдѣлано въ двоякомъ отношеніи: нужно, во-первыхъ, сравнить многіе случаи, въ которыхъ одно и то же явленіе (напр. теплота) имѣетъ мѣсто подъ различными условіями; во-вторыхъ, нужно сравнить съ этими случаями другіе, въ которыхъ при подобныхъ условіяхъ тоже самое явленіе *не* имѣетъ мѣста. Первые случаи подобны въ разсужденіи изслѣдуемаго явленія, вторыя подобны въ отношеніи къ условіямъ его. Первые Бэконъ называетъ положительными инстанціями, вторыя — отрицательными. Требуемое же сравненіе состоитъ въ томъ, чтобы положительныя инстанціи сравнены были между собою и съ ними же были сравнены отрицательныя. Существенны только тѣ условія, которыя связаны съ явленіемъ во всѣхъ сравниваемыхъ случаяхъ; несущественны или случайны тѣ, которыя сопровождаютъ его не во всѣхъ случаяхъ. Возьмемъ, напр., теплоту: солнце, которое грѣетъ, есть положительная инстанція; луна и звѣзды, которыя не грѣютъ, напротивъ, — отрицательныя; изъ сравненія той и другой ясно, что для теплоты свѣтящее небесное тѣло не составляетъ никакого существеннаго условія. Если солнце грѣетъ, то это явленіе случайное по отношенію къ теплотѣ вообще, ибо есть свѣтъ безъ теплоты и теплота безъ свѣта. Такимъ образомъ посредствомъ точнаго и многоразличнаго сравненія узнаются несущественныя условія и посредствомъ ихъ отбрасыванія (*rejectio*) получаютъ существенныя. Такъ опытъ, идя отъ факта къ факту, приходитъ къ закону, отъ частнаго къ общему (Буно-Фишеръ)».

**29. Отличіе бэконовской индукціи отъ обыкновенной.** — Обыкновенная индукція, описанная Аристотелемъ и извѣстная въ логикахъ подъ именемъ индукціи чрезъ простое перечисленіе, состоитъ въ томъ, что изъ многихъ, въ какомъ либо отношеніи сходныхъ, опытовъ, мы выводимъ общее положеніе на томъ основаніи, что пока еще не найдено нами частныхъ случаевъ, противорѣчащихъ нашему обобщенію. Такъ какъ достаточно одного такого противорѣчащаго факта, чтобы ниспровергнуть наше обобщеніе, то очевидно, — обобщенія посредствомъ индукціи чрезъ простое перечисленіе мы не можемъ считать несомнѣнно достовѣр-

нымъ до тѣхъ поръ, пока остается возможность встрѣтить непредвидѣнный нами отрицательный случай, образующій противъ нашего вывода такъ называемую отрицательную инстанцію. Обобщеніе наше будетъ состоятельно только тогда, когда, уже нельзя будетъ опасаться этихъ отрицательныхъ инстанцій. А какъ это возможно? Нужно, прежде чѣмъ выводить искомый результатъ, самому отыскивать отрицательныя инстанціи, идти имъ навстрѣчу. Нужно не только всѣ ихъ *предвидѣть и исчерпать*, нужно *доказать*, что никакихъ другихъ и быть не можетъ. «Я стою за то, говоритъ Бэконъ, чтобы ввести такую форму индукціи, которая извлекаетъ изъ отдѣльныхъ фактовъ общія заключенія, но такъ, чтобы противъ нихъ уже нельзя было на демонстративныхъ основаніяхъ привести ни одного противорѣчающаго свидѣтельства, никакой отрицательной инстанціи». «Мы должны проходить черезъ отрицательныя условія къ положительнымъ, постоянно исключая случайное». Такимъ образомъ Бэконова индукція тѣмъ отличается отъ обыкновенной или Аристотелевой, что идетъ черезъ отрицательныя инстанціи, направляясь къ ихъ отысканію. Если обыкновенная индукція сосредоточиваетъ свое вниманіе на положительныхъ фактахъ, то бэконовская наоборотъ, на отрицательныхъ, съ цѣлію ихъ устраненія.

**30. Прерогативныя инстанціи.** — Не всѣ, однако, факты одинаково удобно ведутъ къ открытію случайныхъ условій черезъ индуктивное ихъ сравненіе. Тѣ случаи, въ которыхъ изслѣдуемое явленіе дано среди большаго числа условій, очевидно, представляютъ больше трудности для открытія черезъ сравненіе условій случайныхъ, чѣмъ тѣ случаи, въ которыхъ изслѣдуемое явленіе дано среди меньшаго числа условій: въ *меньшемъ* числѣ условій *легче* усмотрѣть случайныя и существенныя. Въ этихъ случаяхъ какъ бы сама природа выдѣляетъ случайныя условія, представляя явленіе въ средѣ ихъ наименьшаго числа. Поэтому такіе случаи имѣютъ больше правъ на наше вниманіе при изслѣдованіи явленій, чѣмъ всѣ остальные. Эти-то случаи Бэконъ называетъ преимущественными инстанціями и насчитываетъ ихъ 27 родовъ.

**31. Дедукція и силлогизмъ.** — Восходя отъ частныхъ явленій къ общему закону или аксіомѣ, мы однако, по мнѣнію Бэкона, исполняемъ только одну часть толкованія природы; вторая часть должна состоять въ низхожденіи отъ общихъ законовъ къ частнымъ новымъ явленіямъ, или, какъ выражается Бэконъ, отъ аксіомъ къ экспериментамъ. Такое низхожденіе заключается въ при-

мѣненіи найденныхъ законовъ, а самое примѣненіе — въ *построеніи* чрезъ *дедукцію* новыхъ явленій. Такъ какъ каждое частное и сложное явленіе есть результатъ взаимодействія простыхъ и общихъ законовъ (или условій), то, если намъ эти законы (или условія) уже извѣстны, мы безъ затрудненія можемъ изъ нихъ вывести самое явленіе: если даны извѣстныя условія, то результатъ необходимо послѣдуетъ. Такое построеніе явленія даетъ возможность предсказаній, предвѣдѣнія явленій еще не наступившихъ. Кромѣ того, стоитъ измѣнить такъ или иначе условія, измѣнится и вытекающее изъ нихъ явленіе. Такимъ образомъ мы можемъ искусственно производить совершенно новыя явленія, какихъ естественное дѣйствіе природы не представляетъ. Такое построеніе явленій даетъ возможность изобрѣтеній. И такъ предсказаніе и изобрѣтеніе составляютъ сущность Бэконова дедукціи. Если Бэконова индукція есть методъ объясненія природы, то его дедукція есть методъ приложенія (пользованія) этихъ объясненій. — Говоря о дедукціи, Бэконъ долженъ былъ бы, повидимому, съ уваженіемъ смотрѣть на *силлогизмъ*, какъ на такую форму мышленія, чрезъ которую возможна сама дедукція. Если дедукцію разумѣть только какъ приложеніе общихъ истинъ, добытыхъ индукціею, къ объясненію частныхъ явленій: и тогда она не обходится безъ силлогизма (условнаго). Но Бэконъ настолько былъ увлеченъ мыслию объ открытіи новыхъ законовъ, что отзывался презрительно обо всемъ, что, по его мнѣнію, не ведетъ къ такимъ открытіямъ. На этомъ основаніи онъ презрительно отзывался о силлогистическомъ методѣ и силлогизмѣ. Несмотря на то, что всѣ науки пользуются силлогизмомъ, силлогизмы больше всего служатъ къ закрѣпленію заблужденій. Силлогизмы состоятъ изъ предложеній, предложенія изъ словъ, слова — знаки понятій. Если понятія будутъ смутны и безразсудны, изъ силлогизма произойдутъ одни лишь заблужденія. Но всѣ ходячія понятія о свойствахъ вещей, какъ напр. Аристотелевы категоріи или понятія вѣса, сухости, влажности, легкости и пр., дурно опредѣлены или имѣютъ фантастическій характеръ. Поэтому для улучшенія науки необходимо создавать понятія и сужденія не чрезъ силлогизмъ, а чрезъ постепенное восхожденіе отъ частнаго къ общему въ индукціи. Силлогизмъ скорѣе есть угадываніе или предвареніе природы, чѣмъ строгое ея наблюденіе.]

**32. Заслуга Бэкона** — состоятъ въ томъ, что, усмотрѣвъ въ человѣческомъ умѣ орудіе культуры, которыми человѣкъ можетъ подчинить себѣ природу, онъ указалъ наукѣ новую цѣль въ изученіи этой природы и организовалъ методъ самаго изученія. Самъ Бэконъ посредствомъ своего метода не достигъ никакихъ великихъ результатовъ въ этомъ новомъ направленіи, но онъ далъ могущественный толчекъ умамъ послѣдующихъ поколѣній. Если сравнить состояніе естествознанія или изученія природы до Бэкона и послѣ него, то окажется, что въ 250 лѣтъ отъ появленія «Новаго Органа» оно сдѣлало такіе успѣхи и обогатилось такими открытіями, какіе превосходятъ успѣхи и открытія цѣлыхъ тысячелѣтій. Можно сказать, что всѣ чудеса цивилизации новаго времени, все это торжество человѣческаго ума надъ природою имѣетъ своимъ источникомъ движеніе, произведенное Бэкономъ, и осуществляется путемъ, имъ начертаннымъ. Сама философія подчинилась его вліянію: изъ пустыхъ умозрѣній онъ возвратилъ ее къ дѣйствительности, и изученіе научныхъ результатовъ, ихъ оцѣнка и изъясненіе сдѣлались ея существенною обязанностію. Правда, поклоненіе факту, большею частію мнимое, вызвало крайности эмпиризма, но, съ другой стороны, имѣло и благотѣльное вліяніе, какъ это доказываетъ примѣръ шотландской философіи, оказавшей большія услуги въ особенности опытной психологіи.

**33. Односторонность ученія Бэкона о цѣли познанія.** — Несмотря на большія заслуги Бэкона, его ученія нельзя не упрекнуть въ односторонности, которая впоследствии была причиною многихъ заблужденій, приведши многихъ мыслителей ко всѣмъ крайностямъ и нелѣпостямъ эмпиризма. Односторонность эта заключается въ его ученіи, съ одной стороны, о цѣляхъ познанія, а съ другой, о его средствахъ. — Бэконъ односторонне понималъ *цѣль* познанія, потому что находилъ ее только въ открытіи новыхъ полезныхъ свѣдѣній. Въ этомъ его понятіи о цѣли познанія, очевидно, заключаются двѣ мысли, во первыхъ, что знаніе должно служить пользѣ челоуѣка, во вторыхъ, что оно должно стремиться къ открытію новыхъ фактовъ, къ расширенію свѣдѣній. Обѣ эти мысли одностороннимъ образомъ ограничиваютъ цѣль познанія: первая мысль заключаетъ его въ кругъ знаній только полезныхъ; вторая — въ кругъ знаній, открывающихъ какіе нибудь новые

факты, расширяющихъ наши представленія о природѣ и ея свойствахъ. Но ограничивать цѣль познанія пользою *невозможно*, а ограничивать ее однѣми полезными новостями относительно природы *не согласно съ интересами науки*. Не возможно ограничивать цѣли познанія пользою потому, что нельзя предвидѣть, какое знаніе окажется полезнымъ, такъ какъ польза заключается не столько въ добытыхъ свѣдѣніяхъ, сколько въ способѣ ихъ приложенія, смотря по тому, ко благу или ко вреду мы ими будемъ пользоваться, или даже вовсе не сдѣлаемъ изъ нихъ никакого употребленія, какъ по неумѣнью, такъ и по нежеланью. Съ другой стороны, ограничивать цѣль познанія однимъ приобрѣтеніемъ новыхъ свѣдѣній о природѣ не согласно съ истинными интересами науки: вопервыхъ потому, что, кромѣ природы, есть предметы, достойные изслѣдованія, каковы Богъ, душа, познаніе, которые въ такомъ случаѣ останутся неизслѣдованными, хотя ихъ изслѣдованіе должно пролить свѣтъ на самое изученіе природы; во вторыхъ потому, что, если даже поставить цѣлью науки открытіе новыхъ фактовъ и законовъ не въ природѣ только, но и во всей совокупности бытія, то и тогда въ интересахъ науки познанію нашему необходимо будетъ выполнить еще иную задачу, которую Бэконъ упустилъ изъ вида, именно: всякое новое приобрѣтеніе познанія, всякое новое открытіе, — будетъ ли то открытіе новаго факта, или закона, — само должно быть объяснено изъ абсолютнаго основанія; ибо тогда только мы достигнемъ истиннаго «толкованія», или изъясненія фактовъ природы, когда ихъ свойства, связь и законы выведемъ изъ причины всѣхъ причинъ, показавъ почему, какъ прежде извѣстны, такъ и вновь открытыя факты существуютъ въ томъ видѣ, какъ представляютъ ихъ намъ занимающіяся ими науки. Иначе говоря, результаты наукъ эмпирическихъ не могутъ быть конечною цѣлью познанія, потому что сами требуютъ изъясненія въ качествѣ изучаемыхъ фактовъ, вслѣдствіе чего является необходимостью особой науки, которая занялась бы окончательнымъ ихъ истолкованіемъ, что, какъ извѣстно, и стремится исполнить философія.

**34. Односторонность ученія Бэкона о средствахъ познанія** — выразилась въ исключительномъ предпочтеніи опытныхъ средствъ познанія умозрительнымъ. Выхода изъ мысли, что

познаніе должно стремиться къ расширенію нашихъ свѣдѣній о природѣ, онъ призрительно смотритъ на умозрѣніе и силлогизмъ, почитая ихъ безплодными, и исключительно рекомендуетъ наблюденіе, экспериментъ и индукцію, въ качествѣ единственно плодотворныхъ органовъ познанія. Но такое исключительное предпочтеніе опытныхъ средствъ познанія можно допустить только въ томъ случаѣ, если, вопервыхъ, познаніе природы и вообще всѣхъ опытныхъ данныхъ, всѣхъ чувственныхъ явленій возможно безъ участія умозрѣнія, и если, вовторыхъ, единственный предметъ нашего изученія составляютъ только опытные данныя, такъ что всѣ наши познанія происходятъ изъ опыта, т. е. относятся къ опытнымъ предметамъ. Ни того, ни другаго, однако, признать невозможно: разсмотрѣніе хода опытнаго изслѣдованія и области познаваемого бытія приводитъ насъ къ той мысли, что опытные изслѣдованія находятся въ зависимости отъ умозрѣнія и что кромѣ опытныхъ предметовъ познанія есть предметы сверхъопытные. — Дѣйствительно разсматривая *ходъ* опытнаго изслѣдованія явленій, мы находимъ, что во всѣхъ его существенныхъ моментахъ участвуетъ силлогистическій процессъ вывода или дедукціи, составляющій характеристическую черту умозрѣнія. Что процессъ вывода участвуетъ въ приложеніи добытыхъ индукціею обобщеній, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія, такъ какъ самое приложеніе состоитъ не въ чемъ—либо иномъ, какъ въ выводѣ посредствомъ силлогизма. Эмпиристы признаютъ этотъ фактъ, но полагаютъ, что дедукція въ этомъ случаѣ, вопервыхъ, зависитъ отъ предшествовавшей индукціи, которая открыла общіе законы, а вовторыхъ, нисколько не помогаетъ изясненію природы, такъ какъ только извлекаетъ частный фактъ изъ общаго закона, въ которомъ онъ уже заключался. Несмотря, однако, на то, что дедукція дѣйствительно, по видимому, зависитъ отъ индукціи въ процессѣ изученія опытныхъ данныхъ, — легко убѣдиться въ противномъ, именно, что всѣ моменты опытнаго изученія фактовъ, совершаются при помощи и въ зависимости отъ дедукціи. Первый моментъ опытнаго изученія фактовъ есть ихъ *наблюденіе*. Но сами эмпиристы сознаются, что въ наблюденіи участвуетъ дедукція. «Почти въ каждомъ актѣ нашихъ воспринимающихъ способностей, говоритъ Милль, — наблюденіе и выводъ тѣсно связаны. То, что мы считаемъ наблюдаемымъ, есть обыкновенно сложный результатъ, одна десятая часть котораго мо-

жетъ состоятъ въ наблюденіи, а остальные девять десятыхъ въ выводѣ. Положимъ, я утверждаю, что слышу человѣческій голосъ. Въ обыкновенномъ разговорѣ это было бы принято за прямое воспріятіе. Однако дѣйствительное воспріятіе состоитъ лишь въ томъ, что я слышу звукъ. Но что звукъ есть голосъ, и что голосъ этотъ есть голосъ человѣка, это — не воспріятія, а выводы». Такъ — называемые обманы чувствъ большею частію состоятъ именно въ ложныхъ выводахъ, примѣшиваемыхъ къ воспріятію. Итакъ въ самомъ наблюденіи участвуетъ уже выводъ, хотя можетъ быть и незамѣтнымъ для насъ образомъ. Второй моментъ опытнаго изученія фактовъ состоитъ въ извлеченіи изъ нихъ, посредствомъ *обобщенія*, общаго закона ихъ сосуществованія или послѣдовательности. Однако, не всякое обобщеніе даетъ индуктивный законъ, а только такое, которое не можетъ встрѣтить противорѣчащихъ случаевъ. Поэтому только то обобщеніе или заключеніе изъ частныхъ фактовъ мы можемъ почитать достовѣрнымъ, которое основывается на *увѣренности* въ томъ, что случаевъ противорѣчащихъ заключенію не только нѣтъ, но и быть не можетъ. Порожденіе этой увѣренности въ невозможности отрицательныхъ инстанцій составляетъ такимъ образомъ существенную обязанность индукціи. Однако индукція не можетъ породить этой увѣренности на основаніи наблюденія: наблюденіе не можетъ представить не только не возможности отрицательнаго факта, но и простаго его отсутствія, уже по одному тому, что отсутствіе факта равняется отсутствію его наблюденія, а невозможность факта есть вмѣстѣ и невозможность его наблюденія. Если бы наблюденіе могло представить эту невозможность, тогда намъ пришлось бы наблюдать невозможность наблюденія, что совершенно нелѣпо. Съ другой стороны, вслѣдствіе того, что наблюденіе никогда не можетъ исчерпать всѣхъ фактовъ во всякомъ времени и пространствѣ, оно всегда оставляетъ возможность предполагать существованіе отрицательнаго факта, который хотя и не былъ нами наблюдаемъ, однако когда — нибудь можетъ подпасть наблюденію. Слѣдовательно, и съ этой стороны оно не можетъ породить увѣренности въ отсутствіи и невозможности отрицательнаго факта. Для порожденія этой увѣренности у индукціи остается одно средство, именно, доказательство умозрѣніемъ. Что это доказательство должно носить умозрительный характеръ, — это можно видѣть изъ того, что оно должно состоятъ въ выводѣ, т. е. въ дедукціи этой не-

возможности посредствомъ силлогизма и при томъ никакъ не изъ наблюдений, а изъ умозрительныхъ данныхъ. Можно, конечно, подумать, что невозможность отрицательнаго факта выводится изъ обобщений, добытыхъ предшествовавшими индукціями, но въ такомъ случаѣ, откуда же будетъ она выводиться въ этихъ предшествовавшихъ индукціяхъ, какъ не изъ умозрительныхъ основаній? Итакъ оказывается, что достовѣрность самой индукціи основывается на умозрѣніи, вслѣдствіе чего дедукція и силлогизмъ принимаютъ существенное участіе въ самомъ индуктивномъ процессѣ. Третій моментъ опытнаго изслѣдованія фактовъ заключается въ *изясненіи* результатовъ, добытыхъ индукціей, ибо эти результаты такого свойства, что требуютъ дальнѣйшаго своего истолкованія. Результаты наведенія суть простыя эмпирическіе факты, которое оно превращаетъ въ законы, утверждая ихъ всеобщность. Но утверждать всеобщность факта не значитъ еще изяснить его: фактъ можетъ быть всеобщимъ и тѣмъ не менѣе все-таки непонятнымъ. Понятнымъ фактъ становится только тогда, когда мы узнаемъ его необходимость, а его необходимость мы узнаемъ тогда, когда увидимъ, какъ онъ необходимо вытекаетъ изъ другаго подобнаго факта въ качествѣ слѣдствія или частнаго случая. Послѣ того какъ мы замѣтимъ его необходимое слѣдованіе изъ другаго основнаго факта, для насъ сдѣлается яснымъ, почему данный производный фактъ существуетъ въ той, а не другой формѣ. Итакъ, общій фактъ, открываемый индукціей, превращается изъ простаго эмпирическаго закона въ понятный, рациональный и необходимый законъ уже послѣ того, какъ онъ выведенъ изъ другаго высшаго подобнаго закона, или какъ его необходимое слѣдствіе, или какъ его частный случай. Этотъ выводъ производнаго закона изъ основнаго совершается дедуктивнымъ силлогистическимъ процессомъ, такъ какъ только въ силлогизмѣ открывается необходимое слѣдованіе одного факта изъ другаго. Итакъ только послѣ силлогистическаго вывода результаты индукціи превращаются въ необходимые законы. На это, повидимому, можно сдѣлать слѣдующіе замѣчаніе: пусть необходимое значеніе результаты индукціи получаютъ только послѣ ихъ вывода силлогистическимъ процессомъ, но дедукція въ этомъ случаѣ зависить отъ предварительныхъ индукцій, которыя открываютъ законы, какъ производные, такъ и основныя; вѣдь силлогизмъ тогда только можетъ вывести производные законы изъ основныхъ, когда эти основ-

ные уже известны и когда онъ ихъ сдѣлаетъ своими послылками. Повидимому это дѣйствительно такъ. Но стоитъ только глубже всмотрѣться въ дѣло, чтобы придти къ противоположному результату. Несомнѣнно, что индукція можетъ открывать основные законы, изъ которыхъ проистекають многіе производные; несомнѣнно также и то, что эти основные законы могутъ быть сами произведены изъ новыхъ основныхъ законовъ, тоже открытыхъ индукціей; къ новымъ законамъ индукція можетъ присоединить еще высшіе законы, ихъ обуславливающіе, и такъ далѣе до тѣхъ поръ, пока индукція не откроетъ самыхъ высшихъ основныхъ законовъ, изъ которыхъ силлогизмомъ будетъ выведенъ рядъ всѣхъ низшихъ. Эти высшіе индуктивные законы тоже должны быть объяснены, ибо и у нихъ должны же быть свои основанія, такъ какъ противное противорѣчитъ закону причинности. Изъ какихъ же законовъ могутъ быть выведены эти высшіе и коренные индуктивные законы? Очевидно изъ законовъ метафизическихъ, вытекающихъ изъ сущности вещей, а не изъ явленій. Эти метафизическіе законы, какъ и самая сущность вещей, доступны только одному умозрѣнію. Умозрѣніе дедуктивно выводитъ ихъ изъ сущности вещей, а изъ нихъ дедуктивно выводитъ коренные законы индуктивные. Итакъ въ концѣ концовъ оказывается, что изъяснительное значеніе индукціи вполне зависитъ отъ умозрѣнія. Такимъ образомъ разсмотрѣніе хода опытнаго изслѣдованія фактовъ убѣждаетъ, что исключительное предпочтеніе опытныхъ средствъ познанія при изученіи природы по меньшей мѣрѣ несостоятельно. — б) Если уже изученіе данныхъ опыта находится въ зависимости отъ умозрѣнія и потому не допускаетъ исключительнаго предпочтенія опытныхъ средствъ познанія, то существованіе въ сферѣ познаваемого бытія предметовъ *сверхъопытныхъ* требуетъ исключительнаго предпочтенія средствъ познанія умозрительныхъ: дѣйствительно, если есть предметы недоступные опыту, то они могутъ быть изучаемы единственно умозрѣніемъ. Что такіе предметы дѣйствительно есть, въ этомъ убѣждаетъ насъ разсмотрѣніе познаваемого бытія. Предметы опыта суть явленія и выводимые изъ нихъ индукціей законы. Но явленія и законы явленій предполагаютъ сущности и законы этихъ сущностей, какъ свое основаніе и условіе. Естественныя явленія внѣшняго міра предполагаютъ свое основаніе во внутренней сущности матеріальныхъ предметовъ, которую обыкновенно называютъ матеріей; естествен-

ныя явленія внутренняго міра предполагають свое основаніе въ иной сущности, именно въ духѣ. Духъ и матерія предполагають свою причину выше себя въ сущности безусловной, т. е. въ Богѣ. Но ни сущность безусловная, ни сущность внутренняго міра, ни сущность міра внѣшняго не открываются намъ въ опытѣ. Онѣ доступны только умозрѣнію. Это фактъ. Слѣдовательно, въ изученіи этихъ предметовъ мы можемъ пользоваться только средствами познанія умозрительными. Если же есть область бытія доступная только умозрѣнію, то не возможно рекомендовать для изученія бытія одинъ опытъ, какъ это дѣлаетъ Бэконъ и многіе эмпиристы. в) Здѣсь, однако, могутъ возникнуть два существенно важные вопроса, которые могутъ повліять на только — что сдѣланный выводъ. Первый вопросъ состоитъ въ слѣдующемъ: если явленія опыта предполагають предметы сверхъопытные, какъ свои основанія; то въ сущности наше умозрительное познаніе не основывается ли на опытныхъ данныхъ? Можетъ быть всѣ наши познанія основываются на опытѣ, который есть единственный ихъ первоначальный источникъ. Въ этомъ смыслѣ рѣшаютъ этотъ вопросъ Локъ и Кондильякъ. Второй вопросъ вытекаетъ изъ перваго: если сверхъопытные предметы познаются нами чрезъ предположеніе отъ опытныхъ данныхъ; то это предположеніе не пораждаетъ ли заблужденія, не суть ли эти сверхъопытные предметы просто наши выдумки, построенныя на основаніи опыта? Мы можемъ предполагать сверхъопытные предметы, но въ то же время они могутъ и не существовать. Въ этомъ смыслѣ рѣшаетъ этотъ вопросъ Кантъ. Ученія Локка, Кондильяка и Канта заслуживаютъ особаго разсмотрѣнія.

## II. Л о к к ъ .

*35. Новая форма эмпиризма въ ученіи Локка.* — Эмпиризмъ Бэкона былъ эмпиризмъ методическій, такъ какъ Бэконъ въ эмпирическомъ смыслѣ рѣшалъ вопросъ о методѣ познанія. Въ ученіи Локка эмпиризмъ принялъ новую форму, которую можно назвать гносеологическимъ эмпиризмомъ, такъ какъ въ этомъ ученіи въ эмпирическомъ смыслѣ рѣшается вопросъ о происхожденіи и границахъ нашего познанія. Указавъ *источникъ* познанія, Локъ пытается *произвести* изъ этого источника всю систему нашихъ

свѣдѣній о бытіи, какія только мы способны имѣть, чтобы такимъ образомъ показать, какъ велика область познаваемого нами, т. е. какіе предметы и въ какой мѣрѣ доступны нашему уму. Вслѣдствіе этого Локковъ «Опытъ о человѣческомъ разумѣ», хотя и содержитъ въ себѣ цѣлое философское міровоззрѣніе, имѣетъ однако преимущественное значеніе для науки о человѣческомъ познаніи, какъ первая попытка новыхъ временъ указать источникъ нашихъ познаній, ихъ происхожденіе изъ этого источника и границы.

**36. Главное предположеніе Локка.**— Сущность познанія, по мнѣнію Локка, варажается въ «идеяхъ», т. е. въ представленіяхъ, символахъ и знакахъ предметовъ. «Мы познаемъ вещи не прямо, говоритъ онъ, но посредствомъ идей, которыя о нихъ имѣемъ». Такимъ образомъ идеи суть какъ бы нѣкоторые посредники между нашимъ умомъ и предметомъ, изъ суммы которыхъ слагается все наше познаніе. Вслѣдствіе этого всѣ вопросы о познаніи у Локка сводятся къ вопросамъ объ идеяхъ. Поэтому, желая указать источникъ нашихъ познаній, онъ указываетъ источникъ нашихъ идей. При этомъ онъ дѣлаетъ слѣдующее предположеніе, которое потомъ стремится доказать во всемъ своемъ изслѣдованіи: «Предположимъ, говоритъ онъ, что вначалѣ душа есть просто чистая доска, *tabula rasa*, безъ буквъ, безъ какой бы то не было идеи; какъ она получаетъ идеи? Черезъ какое средство пріобрѣтаетъ она такое ихъ удивительное количество, какое воображеніе человѣка, всегда дѣйствующее и безграничное, представляетъ ему съ разнообразіемъ почти безконечнымъ? Откуда почерпаетъ она всѣ эти матеріалы, которые суть какъ бы основа всѣхъ нашихъ умозаключеній и познаній? На это я отвѣчаю въ одномъ словѣ: изъ опыта. Онъ есть основаніе всѣхъ нашихъ познаній; изъ него они берутъ свое первое начало». Таково главное предположеніе Локкова изслѣдованія. Въ немъ заключается цѣлая теорія о происхожденіи нашихъ познаній. Но чтобы оправдать эту теорію, Локкъ долженъ былъ съ одной стороны доказать, что наша душа до опыта дѣйствительно не имѣетъ ни какого содержанія, а съ другой показать, какимъ именно образомъ изъ опыта проистекаютъ всѣ наши идеи, т. е. вывести изъ опыта всю систему нашихъ знаній. Первоначальную безсодержательность нашего ума Локкъ, дѣйствительно, стремится доказать въ своей кри-

тивъ врожденныхъ идей, а происхожденіе изъ опыта всѣхъ познаній хотеть оправдать самымъ ихъ построеніемъ на опытныхъ данныхъ.

**37. Критика врожденныхъ идей.** — Во времена Локка господствовало ученіе послѣдователей Декарта о врожденныхъ идеяхъ, подъ именемъ которыхъ они разумѣли такіе необходимые принципы познанія (правила) и такія всеобщія представленія, которыя не происходятъ изъ опыта, но существуютъ въ душѣ прежде него. Представитель этого ученія въ Англіи, лордъ Гербертъ де-Шербюри, въ числѣ отличительныхъ признаковъ этихъ врожденныхъ принциповъ и идей указалъ именно ихъ всеобщность, т. е. всеобщую очевидность или необходимость и первоначальность. — Локкъ напалъ на это ученіе. Для Локка «быть врожденнымъ познанію» и «быть въ сознаніи» одно и то же. «Мнѣ кажется противорѣчіемъ, говорить онъ, утверждать, что существуютъ истины, впечатлѣнія (imprinted) въ душѣ, которыхъ она не воспринимаетъ или не знаетъ». Если слѣдуетъ считать впечатлѣннымъ въ душѣ такое вѣрное *положеніе*, съ которымъ умъ когда-либо можетъ согласиться, то въ такомъ случаѣ нашему уму врождены будутъ не только тѣ истины, которыя мы знаемъ или будемъ знать, но и тѣ, которыхъ никогда, можетъ быть, и узнать не придется, «ибо человекъ можетъ долго жить и даже умереть въ невѣдѣніи многихъ истинъ, которыя духъ его способенъ былъ узнать съ достовѣрностію». Если же врожденнымъ и впечатлѣннымъ въ нашей душѣ отъ рожденія содержаніемъ считать не истины, но самыя *способности*, которыми мы познаемъ эти истины, то такое толкованіе ученія о врожденныхъ истинахъ ничѣмъ не отличается отъ ихъ отрицанія. «Ибо никто, говоритъ Локкъ, по моему мнѣнію, не отвергалъ никогда, что духъ способенъ познать многія истины. Способность-то, говорятъ, и врождена, а знаніе пріобрѣтено. Но въ такомъ случаѣ, въ чему подобный споръ относительно только нѣкоторыхъ положеній? Они или всѣ врождены, или всѣ пріобрѣтены». По мнѣнію Локка, слѣдовательно, врожденность идей нашему уму не можетъ заключаться ни въ ихъ способности быть сознанными, ни въ нашей способности сознать ихъ. Подъ именемъ врожденныхъ идей Локкъ согласенъ признать только такія правила и представленія, которыя *сознаются*, ибо только находящееся въ сознаніи можетъ

назваться познанием или идеей, и притом сознаются *всѣми* людьми и *прежде* опыта, ибо только тогда они могутъ назваться всеобщими и первоначальными, а слѣдовательно, и прирожденными. — Но такихъ идей, которыя бы всѣми сознавались до опыта, нѣтъ. Нѣтъ ихъ ни въ смыслѣ всеобщихъ и первоначальныхъ принциповъ, ни въ смыслѣ представлений. Нѣтъ принциповъ *всеобщихъ* теоретическихъ: утверждаютъ, что самыя общіе теоретическіе принципы суть: что есть—есть, одна и та же вещь не можетъ вмѣстѣ быть и не быть; дѣти и идиоты, однако этихъ принциповъ не сознаютъ, слѣдовательно, они не всеобщіи. Нѣтъ принциповъ всеобщихъ практическихъ: правила, одобряемыя совѣстью, не могутъ считаться всеобщими, потому что совѣсть упрекаетъ нѣкоторыхъ за то, что другіе совершаютъ спокойно, одни народы похвальнымъ считаютъ то, къ чему чувствуютъ отвращеніе другіе. Равнымъ образомъ нѣтъ и всеобщихъ понятій: самая важная идея Бога и та не всеобща, потому что она существуетъ въ столь разнообразныхъ формахъ, что онѣ могутъ быть даже противоположны другъ другу; съ другой стороны атеисты и нѣкоторые дикари не имѣютъ идеи Бога. Если же идея Бога не всеобща, то можно ли утверждать всеобщность какой—нибудь другой идеи, напр. тожества, или субстанціальности?—Какъ нѣтъ истинъ всеобщихъ, такъ нѣтъ и *первоначальныхъ*, существующихъ въ душѣ раньше опыта, ибо всѣ всеобщія истины производятся изъ опыта и сопровождаютъ его, но никакъ не предшествуютъ ему. Какъ теоретическіе, такъ и практическіе принципы обнаруживаются позже начала разумной жизни. Дѣти, дикари и необразованные люди имѣютъ разумъ и познание, но не имѣютъ понятія объ этихъ принципахъ, потому что эти общіе принципы менѣе очевидны, чѣмъ частныя положенія, изъ которыхъ они выводятся; а не на оборотъ: горькое не есть сладкое—сознается раньше закона противорѣчія, и не можетъ быть изъ него выведено. Всякій практической принципъ есть также производный, а не первоначальный: напр. долгъ родителей заботиться о дѣтяхъ есть одинъ изъ наиболѣе общихъ нравственныхъ принциповъ, но, какъ всякій долгъ, онъ зависитъ отъ закона и законодателя, безъ которыхъ онъ не мыслимъ и которые налагаютъ его на человѣка со стороны; поэтому человѣкъ не можетъ имѣть этого долга первоначально. Равнымъ образомъ и идеи, которыя почитаются всеобщими и первоначальными, не первоначаль-

ны: напр., идеи тождества и сходства могут явиться только послѣ наблюденія частныхъ случаевъ тождества и сходства, а не прежде этого; идея Бога является также послѣ наблюденія міроваго порядка, открывающаго разумному существу слѣды необычайной мудрости и всемогущества Творца. Такимъ образомъ, такъ — называемыя прирожденные идеи не всеобщи, ибо не всѣми сознаются, и не первоначальны, ибо зависятъ отъ частныхъ наблюденій; но если они не всеобщи и не первоначальны въ сознаніи, то они и не прирождены, а приобрѣтены. И такъ, по мнѣнію Локка, въ душѣ нѣтъ никакого первоначальнаго содержанія. Всякое содержаніе является изъ опыта и слѣдуетъ за нимъ.

**38. Два вида опыта.**—По опыту, по ученію Локка, бываетъ двоякій: внѣшній и внутренній. Внѣшній опытъ есть *ощущеніе* (*sensatio*), т. е. усмотрѣніе внѣшнихъ предметовъ помощію органовъ чувствъ. Это первый видъ опыта. Но наряду съ внѣшнимъ чувствомъ есть еще «родникъ, изъ котораго опытъ добываетъ идеи для разума» и который «хотя не есть чувство, такъ какъ не имѣетъ дѣла съ внѣшними предметами, но по своему сходству съ нимъ можетъ быть названъ внутреннимъ чувствомъ. Это внутреннее чувство Локкъ противоположность внѣшнему ощущенію называетъ *рефлексіей* (*reflexion*). Рефлексія состоитъ «въ воспріятіи операцій нашей души надъ идеями, приобрѣтенными чрезъ ощущеніе». Именемъ операцій здѣсь Локкъ называетъ не только умственные дѣятельности, прилагаемыя душею нашею къ обработкѣ идей, но и всѣ психическіе акты, имѣющіе къ идеямъ какое нибудь отношеніе, т. е. какимъ бы то ни было образомъ способные возбудить въ насъ какую нибудь идею, способные быть воспріятыми. Такимъ образомъ ощущеніе даетъ намъ идеи о внѣшнихъ предметахъ, а рефлексія о внутреннемъ мірѣ. Но внутреннія состоянія возбуждаются въ насъ внѣшними впечатлѣніями; по этому ощущенія по времени должны предшествовать рефлексіи. Изъ этихъ двухъ источниковъ берутъ свое начало всѣ наши идеи.

**39. Идеи простыя и сложныя.**—Чтобы доказать, что всѣ наши идеи происходятъ дѣйствительно изъ опыта, Локкъ долженъ былъ на самомъ дѣлѣ вывести изъ ощущенія и рефлексіи всю систему нашихъ познаній. Для этого онъ дѣлитъ всѣ наши

идеи на два разряда: идеи простые и сложные, и показываетъ, какъ тѣ и другія происходятъ изъ указанныхъ источниковъ. *Простыми* идеями Локкъ называетъ тѣ, которыя даны намъ извнѣ, навязываются со стороны и не могутъ быть измѣнены ни въ числѣ, ни въ свойствахъ, какъ не могутъ быть измѣнены въ числѣ или свойствахъ, напр., частицы матерія. Разумъ въ воспріятіи этихъ идей совершенно страдателенъ, ибо и число и свойства ихъ зависятъ отъ природы нашихъ способностей и случайностей опыта. Простыя идеи даются намъ: а) *однимъ* какимъ нибудь внѣшнимъ чувствомъ, напр., идеи красокъ, звуковъ; важнѣйшая изъ этихъ идей, идея плотности или вещественностей (solidity), получается нами изъ осязанія давленія окружающихъ насъ предметовъ; б) простыя идеи даются дѣятельностію *нѣсколькихъ* чувствъ вмѣстѣ, напр., идеи протяженія, движенія осязаніемъ и зрѣніемъ; в) одною *рефлексією*, напр., идеи мышленія и хотѣнія; наконецъ д) *какъ ощущеніемъ такъ и рефлексією* вмѣстѣ, каковы идеи силы, единства, преемственности. Изъ этихъ простыхъ идей разумъ, какъ изъ элементовъ, своею собственною дѣятельностію составляютъ идеи *сложныя*. Поэтому здѣсь разумъ нашъ не просто страдательно воспринимаетъ идеи, но дѣятельно ихъ производитъ. Изъ этой дѣятельности разума происходятъ три рода сложныхъ идей: идеи модусовъ, субстанцій и отношеній. а) Подъ именемъ *модусовъ* Локкъ разумѣетъ не идеи чего либо самостоятельнаго, а идеи видоизмѣннй пространства, времени, числа и мышленія. Сама идея пространства получается изъ ощущеній зрѣнія и осязанія. Видоизмѣненія ея даютъ модусы: протяженія (extension), разстоянія, величины, фигуры, мѣста. Идея времени происходитъ изъ рефлексіи послѣдовательной смѣны идей, при чемъ Локкъ время вообще понимаетъ какъ продолжительность (duration). Видоизмѣненія продолжительности даютъ модусы: настоящаго, прошедшаго, будущаго времени и вѣчности. Идея числа происходитъ какъ изъ внѣшняго, такъ и изъ внутренняго опыта. Видоизмѣненія числа даютъ модусы: единства или единицы, множества, безконечности. Идея мышленія происходитъ изъ рефлексіи. Видоизмѣненія мышленія даютъ модусы: воспріятія идеи, удержанія ея, различенія, сочетанія, сравненія, называнія и отвлеченія. Это семь умственныхъ способностей, допускаемыхъ Локкомъ. б) Другой родъ сложныхъ идей—идеи *субстанцій*, подъ которыми Локъ разу-

нѣтъ идеи чего—либо самостоятельнаго. Эти идеи происходятъ отъ соединеній нѣсколькихъ, почерпнутыхъ въ опытѣ, простыхъ идей въ качествѣ свойствъ, одной и той же вещи. Есть субстанціи тѣлесныя, главныя свойства которыхъ состоятъ въ сцѣпленіи частицъ и силѣ сообщать движеніе, и духовныя, главныя свойства которыхъ—мысль и воля. Идея Бога получается безконечнымъ мысленнымъ увеличеніемъ этихъ свойствъ духа (—ума и воли), которыя открываются въ рофлексіи. Есть субстанціи собирательныя, какъ напр., армія, созвѣздіе. с) Третій родъ сложныхъ идей составляютъ идеи *отношеній*, проистекающія изъ наблюденія относящихся другъ къ другу предметовъ. Идеи отношеній безчисленны; главнѣйшія между ними: тожества, различія, причинности. Идею причинности мы получаемъ изъ наблюденія происхожденія: то, что производитъ, называется причиною, а что происходитъ, — слѣдствіемъ. Такимъ образомъ есть четыре рода идей простыхъ и три рода идей сложныхъ. Совокупность этихъ идей составляетъ всю систему нашихъ познаній. Но идеи простыя происходятъ изъ внутренняго и внѣшняго опыта, а сложныя составляются разумомъ изъ простыхъ; слѣдовательно вся система нашихъ познаній происходитъ изъ опыта.

**40. Познаніе.** — Если вся система нашихъ знаній развивается чрезъ образованіе нашимъ разумомъ сложныхъ идей, то процессъ ихъ образованія и есть самое познаніе, такъ какъ только чрезъ этотъ процессъ нашъ разумъ приходитъ къ новымъ сложнымъ идеямъ, переходя отъ менѣ сложныхъ къ болѣе сложнымъ и получая все новыя сочетанія. Процессъ этотъ состоитъ изъ трехъ элементовъ: *сравненія, сочетанія и отвлеченія*. Сущность этого процесса состоитъ въ сравненіи, такъ какъ отъ него зависятъ сочетаніе и абстракція. Это сравненіе состоитъ въ воспріятіи или усмотрѣніи согласія или несогласія двухъ идей, которая ведетъ къ ихъ сочетанію или раздѣленію и абстракціи. Усмотрѣніе согласія или несогласія идей бываетъ собственно двухъ родовъ: *интуитивное* и *демонстративное*. Интуитивное или воззрительное состоитъ въ непосредственномъ воспріятіи согласія или несогласія идей, а демонстративное, или достигаемое путемъ доказательства, состоитъ въ отысканіи посредствующихъ идей, при помощи которыхъ обнаруживается согласіе или несогласіе идей,

данныхъ. Къ этимъ двумъ родамъ познанія Локкъ присоединяетъ еще *чувственное* (sensitive, IV, II), состоящее въ чувственномъ усмотрѣннн согласія или несогласія между чувственными идеями, относящимися къ внѣшнимъ предметамъ. *Доказательство*, посредствомъ котораго развивается демонстративное познаніе, состоитъ въ умозаключеніи, но умозаключеніе не всегда бываетъ въ формѣ силлогизма; оно состоитъ не въ силлогистическомъ слѣдованіи, а просто въ очевидной связи идей. Крестьянка не знаетъ никакихъ силлогизмовъ, а умозаключаетъ. Кромѣ несомнѣннаго познанія есть еще познаніе вѣроятное или *мнѣніе*, которое Локкъ называетъ сужденіемъ (judgment). *Истина* есть согласованіе идей сообразное съ дѣйствительнымъ существованіемъ. Уже изъ самаго понятія о познаннн слѣдуетъ, что *предметомъ* познанія, по Локку служитъ согласіе или несогласіе идей между собою. Онъ указываетъ четыре рода согласія или несогласія идей, которые могутъ быть предметомъ познанія: а) тождество и различіе идей, б) ихъ отношеніе между собою, подѣ которымъ онъ, вѣроятно, разумѣетъ родъ взаимнаго вліянія ихъ другъ на друга, какъ самостоятельныхъ элементовъ познанія, в) сосуществованіе и необходимая связь и д) дѣйствительное существованіе, которое, по смыслу Локкова ученія, можно назвать абстрактною идеею. Но если предметомъ познанія служатъ различные виды согласія или несогласія идей, созерцаемыхъ нашимъ духомъ: то ясно, что все наше познаніе вращается только въ области идей.

**41. Границы нашихъ познаній.** а) Развивающаяся изъ опыта система идей заключаетъ въ себѣ двоякаго рода познанія: достовѣрныя и недостовѣрныя. Поэтому требуется опредѣлить границы достовѣрныхъ, какъ по объему, такъ и по содержанію. Для этого нужно выдѣлнть недостовѣрное изъ достовѣрнаго: тогда слѣдается ясно, какъ далеко простирается область познаній достовѣрныхъ. — б) Достовѣрны познанія соотвѣтствующія дѣйствительности; недостовѣрными же должны быть тѣ, которыя при своемъ происхожденіи были видоизмѣнены познающею дѣятельностію или образованы ею, вслѣдствіе чего въ нихъ вошелъ субъективный элементъ, нарушившій ихъ первоначальное соотвѣтствіе своему объекту. Поэтому достовѣрными познаніями, въ смыслѣ Локкова ученія, могутъ быть только тѣ, которыя воспринимаются нами стра-

дательно во внѣшнемъ или внутреннемъ *наблюденіи*, каковы всѣ простыя идеи. Все же, что образовано дѣятельностію нашего ума, должно быть не достовѣрнымъ. — с) Но наблюденіе, или опытъ, даетъ намъ въ простыхъ идеяхъ только знаніе частныхъ, частныхъ чувственныхъ явленій; вслѣдствіе чего понятія и представленія о всеобщемъ и сверхчувственномъ должны быть только лишь образованіями разума, *субъективными прибавками* нашего мышленія къ данному въ опытѣ, которыя не имѣютъ соотвѣтствія въ дѣйствительности. Локкъ дѣйствительно высказывается въ этомъ смыслѣ. «То, что называется всеобщимъ, говоритъ онъ, *не принадлежитъ дѣйствительному существованію вещей, но есть дѣло мышленія, которое оно производитъ для собственнаго упогребленія и которое относится единственно къ разряду знаковъ (вещей)*», слѣдовательно, полезно только для символическаго обозначенія дѣйствительныхъ предметовъ. Таковы общія представленія, понятія, истины. О познаніи вещей сверхчувственныхъ слѣдуетъ сказать то же самое. Сверхъ чувственный міръ есть міръ сущностей. Но мы хотя и имѣемъ идею сущности, однако никакой сущности въ дѣйствительности найти не можемъ. Идея сущности есть только предположеніе нашего ума о чемъ-то неизвѣстномъ, что служить основаніемъ качествъ, данныхъ въ опытѣ. «Всякій, говоритъ Локкъ, кто станетъ изслѣдывать свои понятія о чистой субстанціи, долженъ убѣдиться, что онъ рѣшительно не имѣетъ объ этомъ предметѣ никакой опредѣленной идеи; въ его сознаніи существуютъ только *предположенія о чемъ-то неизвѣстномъ*, которое служить основой такъ называемымъ случайнымъ качествамъ, способнымъ породить въ насъ простыя идеи. Спросите кого-нибудь, что такое предметъ, которому присущи цвѣтъ и вѣсъ, онъ не найдетъ другаго отвѣта кромѣ того, что этотъ предметъ, есть тѣло, плотное и протяженное; если же спросите далѣе: а что же такое, чему пресущи плотность и протяженіе, — онъ очутится въ положеніи индійца увѣрявшаго, что міръ держится на большомъ слонѣ. На вопросъ, на чемъ стоитъ самъ слонъ? индѣецъ безъ затрудненія отвѣчалъ: на большей черепахѣ; но дальнѣйшій вопросъ, что поддерживаетъ черепаху, поставилъ его въ тупикъ; онъ могъ пріискать только одинъ отвѣтъ: нѣчто, но я не знаю, что именно». Такимъ образомъ идеи о всеобщемъ и сверхчувственномъ не имѣютъ объективной состоятельности, потому что не могутъ быть сведены

къ дѣйствительности, данной только въ опытѣ; откуда слѣдуетъ, что мы не имѣемъ достовѣрныхъ познаній ни о первоначальныхъ основаніяхъ или причинахъ бытія, ни о всеобщихъ его свойствахъ и законахъ. Поэтому всѣ сложныя идеи должны быть недостовѣрны, такъ какъ къ опытному содержанію простыхъ идей въ нихъ нашимъ разумомъ прибавлены представленія о всеобщемъ и сверхчувственномъ. — d) Впрочемъ, отвергая объективную состоятельность познаній о всеобщемъ и сверхчувственномъ, Локкъ склоненъ приписать этимъ познаніямъ достовѣрность *субъективную* или идеальную (формальную), когда они выражены въ формѣ «предложеній». Каждое положеніе, правильно составленное, въ этомъ случаѣ не можетъ подлежать сомнѣнію само по себѣ, хотя и не содержитъ никакого указанія на соответствующую ему дѣйствительность. Дважды два — четыре, люди должны бояться и слушаться Бога, пегасъ есть крылатый конь — положенія очевидныя и сами по себѣ достовѣрныя, но изъ нихъ еще не слѣдуетъ, чтобы предметы, о которыхъ здѣсь говорится, существовали въ дѣйствительности. О дѣйствительности говорятъ намъ не тѣ познанія, которыя показываютъ согласіе или несогласіе абстрактныхъ идей, но единственно опытъ. Такимъ образомъ достовѣрное познаніе о дѣйствительности ограничено въ своемъ объемѣ только опытомъ, въ которомъ открываются намъ только единичныя свойства предметовъ, а не ихъ сущности. — e) Эти свойства предметовъ открываются намъ въ простыхъ идеяхъ, которыя всѣ происходятъ изъ чувственного воспріятія этихъ свойствъ. Не слѣдуетъ однако предполагать, чтобы эти идеи служили точнымъ отображеніемъ данной дѣйствительности. «Не слѣдуетъ думать, говорить Локкъ, что идеи суть точныя образы и подобія чего-то присущаго предмету: ощущенія, переходящія въ умъ, такъ же мало походятъ на нѣчто существующее внѣ насъ, какъ не походятъ названія, даваемые нами идеямъ на самыя идеи, которыя они въ состояніи вызвать въ насъ». Отсюда слѣдуетъ, что въ сущности намъ не извѣстны достовѣрно никакія дѣйствительныя свойства предметовъ. Свойства эти, вслѣдъ за Декартомъ, Локкъ дѣлитъ на первичныя и вторичныя, смотря по тому, необходимы ли онѣ при представленіи предмета, или иногда могутъ и не быть въ немъ. Къ первичнымъ онѣ относитъ: вещественность, протяженіе, извѣстную фигуру, движеніе, покой, число, на сколько онѣ доступны, конечно, воспріятію; ко вторичнымъ — всѣ остальные: цвѣта, звуки, запахи,

и пр. Въ душѣ первичныхъ качествъ нѣтъ. Хотя вообще идеи и не суть точныя отображенія качествъ, однако идеи первичныхъ качествъ суть все-таки нѣчто «сходное» съ тѣмъ что есть въ дѣйствительности, между тѣмъ какъ идеи качествъ вторичныхъ «такого сходства не имѣютъ вовсе». Такимъ образомъ извѣстныя чувственныя идеи о неизвѣстной намъ дѣйствительности составляютъ единственное содержаніе нашего познанія.

**42. Основанія къ признанію сверхчувственнаго бытія.** а) Если наше достовѣрное познаніе ограничено по объему только предметами воспріятія, а по содержанію только воспринимаемыми идеями о неизвѣстныхъ качествахъ неизвѣстныхъ намъ предметовъ; то спрашивается, существуютъ ли эти неизвѣстные въ единственно достовѣрномъ познаніи качества и предметы, какъ *отличная отъ идей дѣйствительность*? Будь Локкъ послѣдователемъ, онъ долженъ былъ бы подвергнуть сомнѣнію существованіе этой дѣйствительности именно потому, что она неоткрывается намъ въ единственно достовѣрномъ познаніи чрезъ опытное воспріятіе. Между тѣмъ Локкъ, вопреки себѣ, допускаетъ объективное существованіе не только неизвѣстныхъ намъ въ опытѣ качествъ предметовъ, но и самыхъ предметовъ въ качествѣ сверхчувственныхъ сущностей. Такъ, первичныя качества онъ понимаетъ какъ силы (powers), которыя могутъ производить перемѣны въ объективномъ существованіи вещей; а идею субстанціи, хотя и почитаетъ произведеніемъ одного нашего разума, признаетъ, однако, соотвѣтствующею дѣйствительно существующимъ субстанціямъ. — б) Богъ, душа и міръ для Локка существуютъ несомнѣнно, хотя и не даны намъ въ опытѣ. Не безъ вліянія Декарта, къ признанію ихъ дѣйствительнаго существованія онъ находитъ слѣдующія основанія. Сначала онъ утверждаетъ несомнѣнность *собственного* существованія нашего. «Что касается до нашего собственного существованія, говоритъ онъ, то оно для насъ настолько очевидно, что не имѣетъ ни нужды, ни возможности чѣмъ — нибудь доказываться. Я думаю, умозаключаю, чувствую удовольствіе или печаль; изъ всего этого можетъ ли быть что — нибудь очевиднѣе моего собственного существованія? Если я сомнѣваюсь во всемъ остальномъ, то это самое сомнѣніе убѣждаетъ меня въ моемъ собственномъ существованіи и не дозволяетъ въ немъ сомнѣваться». Такимъ образомъ,

наше собственное существованіе открывається намъ непосредственно, или интуитивно. — с) Это непосредственное познаніе служитъ основаніемъ для доказательства *бытія Божія*. Если мы знаемъ что мы существуемъ, а изъ ничего ничто не происходитъ; то необходимо должны признать что есть существо, отъ вѣчности имѣющее бытіе, Которое произвело все прочее. Это существо должно обладать всемогуществомъ, такъ какъ оно должно имѣть силу произвести все, получившее существованіе. Оно должно обладать мышленіемъ и премудростію; потому что мы сознаемъ себя разумными, а невозможно, чтобы неразумное произвело разумное. Но вѣчное, всемогущее существо есть Богъ. Такимъ образомъ, «черезъ разсмотрѣніе насъ самихъ и того, что мы находимъ въ нашей собственной натурѣ, разумъ приводитъ насъ къ очевидному и несомнѣнному признанію бытія Божія». Находя «невозможнымъ изъ одного наблюденія нашихъ идей, безъ помощи откровенія, узнать, сообщила-ли Всемогущій способность воспріятія и мысли извѣстной системѣ матеріальныхъ частицъ, надлежащимъ образомъ расположенныхъ, или же соединилъ съ устроенною такимъ образомъ матеріею нематеріальное мыслящее существо», Локкъ съ силою доказываетъ, что безусловная причина всякаго бытія, Божество, не можетъ быть матеріальнымъ: съ одной стороны потому, что матерія изъ себя самой не можетъ произвести не только мышленія, но и движенія, а съ другой потому, что тогда нужно было бы допустить несогласное съ гармоническимъ порядкомъ міра множество самостоятельныхъ мыслящихъ причинъ, такъ какъ въ дѣйствительности существуетъ не матерія вообще, а лишь частныя матеріальныя вещи и частицы, изъ коихъ каждая стала бы тогда богомъ. Бытіе и свойства Божества познаются нами, такимъ образомъ, черезъ доказательство или демонстративно. — d) На этомъ демонстративномъ познаніи Локкъ склоненъ построить доказательство *бытія вещей чувственно усматриваемыхъ*. Богъ далъ намъ такое устройство нашихъ способностей, которое хотя и не приноровлено ко всей полнотѣ бытія, однако совершенно достаточно для увѣренности въ существованіи вѣшнихъ предметовъ, «потому что прикосновеніемъ къ нимъ, говоритъ Локкъ, я могу причинить удовольствіе или боль, а это для меня самое важное въ моемъ настоящемъ положеніи». Кромѣ того, бытіе вѣшнихъ предметовъ можетъ быть доказано: а) всеобщимъ убѣжденіемъ челоуѣчества, б) необходи-

мостью, въ случаѣ ихъ отрицанія, отрицать существованіе другихъ людей, с) невозможностью самостоятельно произвести впечатлѣніе безъ внѣшней причины, иначе, темнота не препятствовала бы глазу произвести свѣтъ, d) невозможностью по произволу измѣнять составъ нашихъ ощущеній, и наконецъ e) согласіемъ въ ощущеніяхъ различныхъ людей. Итакъ, существованіе внѣшнихъ предметовъ, бытіе Божіе, и наше собственное бытіе не подлежатъ никакому сомнѣнію, хотя ни душа, ни Богъ, ни міръ самъ въ себѣ, и не даны намъ въ чувственномъ воспріятіи. Наши познанія объ этихъ предметахъ, несмотря на свое несовершенство, вполне достаточны для здѣшной жизни.

**43. Противорѣчія Локкова ученія.** — Въ развитіи Локкова ученія обнаруживаются слѣдующія противорѣчія, указывающія на внутреннюю несостоятельность его возрѣвій. Впервые, утверждая, что душа до опыта *tabula rasa*, въ которой нѣтъ никакихъ присущихъ ей первоначальныхъ принциповъ и всеобщихъ понятій, на томъ основаніи, что эти принципы и понятія не всѣми и не первоначально сознаются, а слѣдовательно не у всѣхъ и не первоначально находятся въ умѣ, Локкъ въ то же время признаетъ существованіе въ душѣ способностей, которыя сознаются при посредствѣ рефлексіи только въ послѣдствіи, а сначала существуютъ въ душѣ безсознательно, и идей, которыя не всѣми сознаются именно къ идеямъ, ибо если бы Локкъ спросилъ дѣтей и дикарей: что такое идеи, происходящія изъ опыта, то оказалось бы, что ни тѣ, ни другіе того не знаютъ. Будь Локкъ послѣдователенъ, онъ долженъ былъ бы отвергнуть у дѣтей и дикарей не только существованіе всеобщихъ принциповъ и прирожденныхъ идей, но и существованіе способностей и идей опытныхъ, такъ какъ ими равно не сознаются ни тѣ, ни другія. Вторыхъ, утверждая, что всѣ идеи происходятъ изъ одного только опыта, онъ не находитъ въ немъ ничего соотвѣтствующаго идеямъ о всеобщемъ и сверхчувственномъ, а считаетъ эти идеи образованиями или предположеніями нашего мышленія, вслѣдствіе чего они оказываются происходящими уже не изъ опыта, а изъ другаго источника, именно, изъ самодѣятельности разума. Въ одномъ мѣстѣ своего изслѣдованія, математическія и нравственныя понятія онъ даже прямо признаетъ сверхчувственными (*beyond the discovery of our senses*) познаніями, допуская

ихъ происхожденіе безъ помощи опыта изъ одной творческой силы воображенія. Наконецъ, третьихъ, утверждая, что только въ опытѣ открывается намъ внѣшняя дѣйствительность, такъ какъ только опытъ даетъ достовѣрное познаніе, Локкъ вслѣдъ за тѣмъ доказываетъ существованіе вещей, не встрѣчающихся въ опытѣ, но соотвѣтствующихъ познаніямъ сверхъ опытнымъ: души, Бога, міра, какъ онъ существуетъ самъ въ себѣ. Эти противорѣчія Локка самому себѣ обнаруживаютъ внутреннюю несостоятельность его ученія и принуждаютъ почитать главныя его положенія ошибочными.

**44. Главный пунктъ Локкова ученія**—состоитъ въ отрицаніи факта прирожденныхъ идей, понимаемыхъ какъ въ смыслѣ первоначальныхъ и всеобщихъ принциповъ дѣятельности, такъ и въ смыслѣ первоначальныхъ и всеобщихъ понятій о первоначальномъ и всеобщемъ въ вещахъ. Отъ отрицанія факта прирожденныхъ идей зависятъ существенныя положенія этого ученія. Только тогда можно утверждать, что всѣ наши познанія происходятъ изъ одного опыта и что душа до опыта походитъ на бѣлую доску, когда нѣтъ ни принциповъ, ни понятій, существующихъ въ душѣ первоначально, до опыта. Если же есть такіе принципы и такія понятія, которые существуютъ въ душѣ до опыта; то душа уже не есть неписанная доска до того времени и въ ней есть уже содержаніе не происходящее изъ опыта. Такимъ образомъ судьба Локкова ученія зависитъ отъ такого или инаго рѣшенія вопроса о существованіи такъ — называемыхъ прирожденныхъ идей: если ихъ нѣтъ, ученіе Локка можетъ быть справедливымъ, если есть — оно ложно.

**45. Первоначальные (априорные) принципы.** — а) Локкъ отвергаетъ существованіе какихъ бы то ни было первоначальныхъ всеобщихъ принциповъ въ душѣ на томъ основаніи, что ни какихъ такихъ принциповъ первоначально нами *не сознается*, какъ видно изъ примѣровъ дѣтей и дикихъ народовъ. Что никакихъ принциповъ сначала мы не замѣчаемъ въ своей душѣ, это не подлежитъ никакому сомнѣнію. Но слѣдуетъ ли отсюда, что никакихъ принциповъ нѣтъ въ душѣ, пока мы ихъ въ ней не замѣчаемъ? б) Правда, есть въ душѣ множество фактовъ — мыслей, чувствованій, желаній. — которые сознаются нами въ моментъ сво-

его появленія, при чемъ мы ясно видимъ, что этихъ фактовъ до момента ихъ сознанія не было. Но есть и такіе факты, которые представляются намъ существовавшими и *прежде* акта ихъ сознанія: въ этомъ случаѣ мы знаемъ, что мы сознаемъ извѣстный фактъ въ первый разъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ для насъ ясно и то, что этотъ фактъ существовалъ раньше момента своего сознанія. Наше сознаніе въ этомъ случаѣ только находитъ или открываетъ фактъ, но не производитъ его. Таковы всѣ факты вновь открываемые наукою въ душѣ человѣка. с) Къ числу этихъ фактовъ прежде всего слѣдуетъ отнести всѣ дѣятельныя видоизмѣненія психической силы или *способности* нашей души, тѣмъ болѣе, что самъ Локкъ признаетъ ихъ дѣйствительное существованіе раньше той рефлексіи, которая впервые доводитъ ихъ до сознанія. За тѣмъ, сюда же слѣдуетъ отнести и *принципы* дѣятельности этихъ способностей, ибо если способности существуютъ раньше ихъ сознанія, то и принципы или законы ихъ дѣятельности должны существовать въ тоже самое время, такъ какъ нельзя представить какой бы то ни было дѣятельности безъ присущихъ ей законовъ, по которымъ она осуществляется. Объ этихъ способностяхъ и законахъ ихъ дѣятельности говорить психологія. d) Но если принципы дѣятельности нашихъ способностей сознаются нами существовавшими прежде акта ихъ сознанія, то безъ сомнѣнія они не могутъ происходить изъ опыта или сопровождать его. Пусть результаты дѣятельности нашихъ способностей открываются намъ во внутреннемъ опытѣ; самая дѣятельность съ своими принципами должна однако существовать раньше опытныхъ своихъ результатовъ. Пусть даже не только результаты дѣятельности, но и сама дѣятельность усматривается нами въ опытѣ; во всякомъ случаѣ изъ опыта будетъ происходить только познаніе частныхъ случаевъ дѣятельности, которыми принципы предполагаются. Дальше: самъ опытъ, какъ результатъ дѣятельности психической, предполагаетъ принципы, по которымъ осуществляется всякое наблюденіе и воспріятіе и которые уже никакъ не могутъ появляться въ нашей душѣ послѣ опыта. Вообще: всѣ принципы и законы познанія должны существовать прежде самого познанія, потому что для ихъ собственнаго познанія нужно, чтобы познаніе уже совершалось по принципамъ и законамъ. Итакъ, въ нашей душѣ существуютъ такіе принципы, присущіе или прирожденные ея дѣятельности, которые сначала не сознаются нами, а открываются по

мѣръ нашего развитія. Такимъ образомъ Локкъ не правъ, утверждая, что у дѣтей и дикарей этихъ принциповъ нѣтъ первоначально, хотя они ими и не сознаются.

**46. Первоначальныя идеи.** — а) Локкъ не допускаетъ никакихъ доопытныхъ идей на томъ же самомъ основаніи, на какомъ не допускаетъ никакихъ первоначальныхъ принциповъ. Сначала мы *не замѣчаемъ* въ своемъ умѣ никакихъ первоначальныхъ доопытныхъ идей, какъ это доказываютъ дѣти и дикари, а потому у насъ и нѣтъ этихъ идей первоначально; онѣ впоследствии происходятъ изъ опыта. Что мы въ малолѣтствѣ дѣйствительно не сознаемъ такихъ идей, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія. б) Но не подлежитъ также сомнѣнію и тотъ фактъ, что когда мы въ первый разъ узнаемъ существованіе этихъ идей въ нашемъ умѣ, мы узнаемъ такъ же и то, что эти идеи безъ нашего вѣдома находились въ умѣ *прежде*, чѣмъ мы узнали объ этомъ. Мы потому только и не замѣчали прежде существованія у насъ этихъ идей, что по своему развитію еще не имѣли интереса обратить вниманіе на ихъ присутствіе. Такимъ образомъ, когда мы въ первый разъ сознаемъ эти идеи, мы не приобретаемъ ихъ въ это время, а только открываемъ ихъ въ своемъ сознаніи. в) Къ числу такихъ безъ нашего вѣдома находящихся у насъ познаній нужно отнести главнымъ образомъ познанія о первоначальномъ, т. е. объ *основномъ* и *необходимомъ* въ бытіи вещей, понимать ли эти познанія въ смыслѣ несознанныхъ первоначально представленій или безсознательныхъ воспріятій (перцепцій). Эти познанія о первоначальномъ суть: вопервыхъ, представленія чистыхъ возможностей: *времени*, какъ возможности пребыванія въ извѣстной опредѣленности, и *пространства*, какъ возможности протяженія, а слѣдовательно и фигуры; вовторыхъ, представленія объ основныхъ и потому всеобщихъ формахъ бытія или *категоріи*: субстанціальности, какъ бытія самостоятельнаго, качества, какъ бытія въ другомъ, и отношенія, какъ связи между субстанціями и качествами; втретьихъ, представленія основнаго содержанія бытія или *идеи*: безусловнаго основанія всего сущаго, основанія явленій міра субъективнаго, и основанія явленій міра объективнаго, т. е. идеи: Божества, нашего я или субъекта и не я или объекта. Всѣ эти представленія именно таковы, что признаются нами существо-

вавшими въ нашемъ умѣ прежде акта ихъ сознанія, въ чемъ можетъ убѣдиться каждый, кто помнитъ моментъ, когда онъ впервые замѣтилъ ихъ въ своемъ сознаніи. d) Мало того: эти не познаваемые первоначально познанія не только существуютъ раньше момента ихъ первоначальнаго открытія, но должны существовать и раньше всякаго опыта. Какъ мы не можемъ представить, что эти познанія приобрѣтаются только въ моментъ ихъ открытія, такъ *не можемъ представить* этихъ познаній происходящими изъ опыта или даже просто сопровождающими его; потому что эти познанія составляютъ необходимое условіе самаго опыта, безъ котораго мы не могли бы получить ни одного воспріятія. Все данное въ опытѣ мы воспринимаемъ непремѣнно въ пространствѣ или времени, относимъ къ разряду (категоріи) сущностей, свойствъ, или отношеній, и представляемъ происходящимъ изъ основанія, что предполагаетъ уже существованіе въ сознаніи представленія объ основномъ. Такимъ образомъ, безъ представленій пространства, времени, категорій, первоначальныхъ основаній не обходится въ сущности ни одно воспріятіе, не говоря уже о наблюденіи. Дѣйствительно, никакими усиліями воображенія мы не можемъ представить, чтобы что-нибудь воспринимаемое нашими чувствами не занимало пространства или времени, не подходило подъ одну изъ категорій или формъ бытія и не имѣло основанія ни во внутреннемъ ни во вѣншемъ бытіи, не будучи въ то же время въ зависимости отъ безусловнаго основанія всѣхъ вещей. Поэтому представленія пространства и времени, основныхъ формъ и основнаго содержанія бытія уже находятся въ нашемъ умѣ, когда мы получаемъ какое нибудь чувственное воспріятіе, хотя мы, можетъ быть, и не сознаемъ еще всѣхъ этихъ представленій, потому что не имѣемъ еще интереса обратить на нихъ свое вниманіе. Въ это время бываетъ то же самое, что случается съ нами каждый день, напр. при разсматриваніи сильно интересующихъ насъ предметовъ: отчетливо представляя каждую черту видимаго предмета какъ-то: краски, фигуру, положеніе, мы не сознаемъ того, что въ то же время представляемъ свѣтъ (дневной или искусственный); намъ кажется, что мы представляемъ только разсматриваемый предметъ, а между тѣмъ представленіе свѣта въ ту же пору существуетъ у насъ, ибо, не представляя свѣта, нельзя представить, красокъ, фигуръ, положенія предмета, при посредствѣ одного зрѣнія. По подобію этаго у насъ еще раньше опыта дол-

жны существовать несознаваемые представления, служащая условіями самого опыта, которыя поэтому, вопреки мнѣнію Локка, никакъ не могутъ изъ опыта происходить и которыя, несмотря на то, что не всѣми сознаются, должны быть всеобщимъ достояніемъ людей, какъ дѣтей, такъ и дикихъ народовъ.

**47. Психологическое рѣшеніе возраженія (противъ безсознательныхъ представлений).** — «Принимать безсознательныя представления, говорить Ульрици, есть *contradictio in adjecto*; безсознательныя, представления, очевидно, вовсе не представления, а только ощущенія или перцепціи (воспріятія) чувствованій». Такимъ образомъ, по мнѣнію Ульрици, всякое представление потому только и можетъ назваться представлениемъ, что сознательно; безсознательныя же представления невозможны, ибо тогда они будутъ уже не представлениями. Но мнѣніе Ульрици не справедливо. Представления не всегда сопровождаются сознаниемъ, хотя и производятся сознающею силой. «Мы ежедневно замѣчаемъ множество вещей, говоритъ самъ Ульрици, при чемъ онѣ порождаютъ представления, становящіяся по крайней мѣрѣ мгновенно, содержаніемъ нашего сознанія, хотя мы и не сознаемъ, что онѣ стали содержаніемъ нашего сознанія. Это постоянно случается при такихъ предметахъ, которые вовсе не интересны для насъ, мимо которыхъ мы проходимъ равнодушно, не внимательно». Очевидно, здѣсь самъ Ульрици признаетъ фактъ безсознательныхъ представлений. Мало того: онъ здѣсь же объясняетъ, какъ онѣ психологически возможны. Онъ говоритъ: «чтобы не только имѣть представления, но и сознавать, что мы ихъ имѣемъ, — слѣдовательно, чтобы съ содержаніемъ сознанія соединилось сознание *этого* содержанія, — къ акту простаго замѣчанія (представленія) долженъ присоединиться еще другой особенный актъ, потому что только тогда мы получаемъ сознаніе, что мы имѣемъ нѣкоторое опредѣленное представление, когда и если мы понимаемъ его не-только какъ являющійся объектъ, но въ тоже время и какъ наше представление, т. е. какъ внутренній моментъ души, слѣдовательно, когда мы обратимъ вниманіе на его бытіе въ насъ, или на отношеніе его содержанія (объекта) къ намъ самимъ. Но это случается только съ такими представлениями, содержаніе которыхъ интересуетъ насъ какимъ-либо образомъ»... Если выразить объясненіе Ульрици другими словами, то мы тогда только имѣемъ сознательныя представления, когда къ представленію какаго бы то ни было содержанія (или предмета) присоединяется *представленіе этого представленія*, какъ акта познанія, находящагося въ нашей душѣ. На оборотъ, безсознательныя представления мы имѣемъ тогда, когда, представляя предметъ, мы по отсутствію интереса не представляемъ этого представленія. Такимъ образомъ, по мнѣнію самого Ульрици, безсознательныя представления не только существуютъ, но и составляютъ необходимое явленіе въ познаніи предметовъ, въ развитіи этого познанія. Этыхъ безсознательныхъ представлений никакъ нельзя назвать ощущеніями или воспріятіями, потому что ни тѣ, ни

другія въ смыслѣ психическихъ фактовъ, а не однихъ только физиологическихъ состояній, безъ представленій невозможны: воспріятіе есть представленіе, въ которомъ создается наличное присутствіе предмета и его участіе въ познаніи въ моментъ самаго представленія.



### III. Кондильякъ.

**48. Понятіе о сенсуализмъ.** «Эмпиризмъ переходитъ въ сенсуализмъ, если всѣ достовѣрныя знанія ограничиваютъ исключительно областью (внѣшняго) ощущенія, стараясь или подорвать всякое довѣріе въ обобщающимъ разсудочнымъ выводамъ, или возвестъ разсудочныя сочетанія къ ощущенію, видѣть въ нихъ простое видоизмѣненіе ощущеній вслѣдствіе комбинаціи ихъ одного съ другимъ (прогр. стр. 4)».

**49. Развѣтіе Локкова эмпиризма у Кондильяка.** Кондильякъ (1715—1780) сначала былъ послѣдователемъ Локка, пока не вздумалъ упростить его ученія и сообщить ему больше послѣдовательности. Отвергая врожденныя идеи и почитая душу чистою таблицей, Локкъ все-таки допускалъ въ душѣ существованіе извѣстныхъ способностей: ощущенія, рефлексіи и разсудка; какъ способности соединенія, раздѣленія и отвлеченія идей. Кондильяку показалось это противорѣчіемъ и нарушеніемъ строгаго единства или простоты нашей души,—противорѣчіемъ потому, что представляя душу на подобіе чистой доски безъ всякаго содержанія, Локкъ все-таки допускаетъ врожденныя способности — нарушеніемъ единства души потому, что множественность способностей, повидимому, противорѣчитъ этому единству въ которомъ не можетъ быть никакой сложности или множественности. Такая непослѣдовательность, во многомъ будто бы затѣмнявшая систему Локка, по мнѣнію Кондильяка, произошла отъ того, что Локкъ не видѣлъ необходимости объяснить происхожденіе этихъ способностей, занявшись исключительно объясненіемъ происхожденія идей. Чтобы исполнить ученіе Локка и освободить его отъ непослѣдовательности, Кондильякъ, предпринялъ прослѣдить не только происхожденіе идей, но и образованіе или происхожденіе и самыхъ способностей души. Выходя изъ ученія Локка, Кондильякъ, такимъ образомъ, расширяетъ свою задачу сравнительно съ Локкомъ: къ вопросу о

познаніи онъ присоединяетъ психологическій вопросъ о происхожденіи познавательныхъ способностей, распространяя свое изслѣдованіе изъ области гносеологіи въ область психологіи. Несмотря на это расширеніе задачи, ученіе Кондилляка во всякомъ случаѣ представляетъ только дальнѣйшее развитіе Локкова эмпиризма.

**50. Сущность ученія Кондилляка.** Кондиллякъ вмѣстѣ съ Локкомъ признаетъ, что нѣтъ никакихъ врожденныхъ идей, но, желая поправить противорѣчіе Локковой системы, онъ утверждаетъ сверхъ того, что въ душѣ нашей нѣтъ также никакихъ врожденныхъ способностей. Всѣ способности человеческой души, сколько ихъ ни есть, онъ дѣлитъ на два разряда: на способности умственные, которыя всѣ относятся къ мышленію, и на способности аффективныя (*les facultés affectives*), которыя всѣ относятся къ волѣ. Какъ тѣ, такъ и другія способности, по мнѣнію Кондилляка, происходятъ изъ одного внѣшняго ощущенія, посредствомъ его различныхъ превращеній. Самое ощущеніе, однако Кондиллякъ понимаетъ не какъ способность, ибо никакихъ прирожденныхъ способностей онъ не допускаетъ, а какъ результатъ дѣйствія внѣшнихъ предметовъ. Способность рождается вмѣстѣ съ ощущеніемъ и всецѣло содержится во впечатлѣніи (*la capacité de sentir est tout entiere à l'impression*), производимомъ предметами на наши органы. Такимъ образомъ, главный смыслъ Кондиллякова ученія заключается въ раскрытіи той мысли, что нѣтъ никакихъ врожденныхъ познаній и способностей, но что и способности и познанія всѣ происходятъ изъ внѣшняго ощущенія.

**51. Происхожденіе умственныхъ способностей.** Умственные способности происходятъ изъ ощущенія, по мнѣнію Кондилляка, слѣдующимъ образомъ: «Когда, (говоритъ онъ въ своемъ важнѣйшемъ сочиненіи: «Трактатъ объ ощущеніяхъ»), — множество ощущеній дѣйствуютъ на насъ одновременно съ одинаковой или почти одинаковой силой, тогда человекъ есть не болѣе, какъ ощущающее животное: опытъ свидѣтельствуетъ намъ, что при множествѣ впечатлѣній умъ совершенно бездѣйствуетъ. Но когда человекъ чувствуетъ только одно какое-нибудь ощущеніе, или по крайней мѣрѣ, когда другія ощущенія сравнительно слабы, тогда умъ, преимущественно занятъ ощущеніемъ наиболѣе сильнымъ; такимъ

образомъ это ощущеніе становится *вниманіемъ*, и намъ нѣтъ никакой необходимости предполагать при этомъ существованіе въ умѣ еще чего либо. Если новое ощущеніе превзойдетъ первое силой, то въ свою очередь также станетъ вниманіемъ. Но чѣмъ сильнѣе было первое ощущеніе, тѣмъ глубже впечатлѣніе, произведенное имъ на насъ, тѣмъ долѣе удерживаемъ мы его: такъ свидѣтельствуемъ опытъ. Такимъ образомъ, наша способность ощущенія раздѣляется на испытанное и испытываемое ощущеніе; мы замѣчаемъ одновременно эти ощущенія, но замѣчаемъ различнымъ образомъ: первое представляется намъ какъ прошедшее, второе какъ настоящее. Словомъ ощущеніе мы обозначаемъ испытываемое впечатлѣніе, а словомъ *память* впечатлѣніе, которое испытали прежде. Слѣдовательно, память есть только преобразованное ощущеніе. Двойственное вниманіе есть *сравненіе*; ибо обращать вниманіе на двѣ идеи то же, что сравнивать ихъ. Но мы не можемъ сравнивать иначе, какъ замѣчая какое-либо различіе или сходство въ томъ, что сравниваемъ: замѣчать подобныя отношенія различія или сходства значить *судить*. Слѣдовательно сравненіе и сужденіе суть не что иное, какъ вниманіе. Такимъ образомъ, ощущеніе послѣдовательно превращается во вниманіе, сравненіе, сужденіе. Мы часто бываемъ принуждены переносить свое вниманіе съ одного предмета на другой, разсматривая отдѣльно ихъ качества. Таковое вниманіе есть какъ бы свѣтъ, отражающійся отъ одного предмета на другой, чтобы освѣтить ихъ оба, и я называю его *рефлексіей*. Обращеніе вниманія на одинъ только какой—нибудь признакъ предмета есть *абстракція*. *Воображеніе* есть рефлексія, т. е. послѣдовательное вниманіе соединяющее представленія. *Умозаключеніе* есть двойное сужденіе, одно сужденіе заключенное въ другомъ. Такимъ образомъ оказывается, что всѣ отправления умственныхъ способностей, по Кондильяку, суть видоизмѣненія ощущенія.

**52. Происхожденіе способностей аффективныхъ.** — Аффективныя способности суть видоизмѣненія воли, но воля происходитъ изъ того же ощущенія. Изъ ощущенія рождается желаніе, а изъ желанія происходятъ всѣ чувствованія души, или страсти. Желаніе происходитъ изъ ощущенія слѣдующимъ образомъ: «Всякое ощущеніе, говоритъ Кондильякъ, или пріятно или непріятно. Ощущать и не испытывать пріятнаго или непріятнаго, выраженія

противорѣчація другъ другу. Слѣдственно, именно удовольствіе или неудовольствіе, получаемя въ ощущенія, возбуждаютъ внимательность къ нему, изъ которой рождаются память и сужденіе. Такимъ образомъ мы не можемъ чувствовать себя дурно или хорошо, не сравнивая настоящаго своего состоянія съ прошедшимъ. Чѣмъ больше мы дѣлаемъ это сравненіе, тѣмъ больше открываетъ оно намъ важность переменъ нашего положенія. Мы чувствуемъ *потребность* (нужду) чего-нибудь лучшаго. Тотчасъ память вызываетъ намъ предметъ, по нашему мнѣнію могущій способствовать нашему благополучію, и, въ тотъ же моментъ, дѣйствіе всѣхъ нашихъ способностей направляется къ этому предмету. Это дѣйствіе способностей мы называемъ *желаніемъ*. Такимъ образомъ желаніе есть дѣйствіе тѣхъ же умственныхъ способностей. Изъ желанія рождаются *страсти*, ибо страсть есть живое преобладающее желаніе. Въ этомъ смыслѣ любовь и ненависть, страхъ и надежда суть только съ разныхъ точекъ зрѣнія разсматриваемыя желанія. Когда мы чувствуемъ возможность удовлетворить желанію, оно превращается въ *волю*; ибо воля есть безусловное желаніе, т. е. желаніе, сопровождаемое сознаніемъ возможности и необходимости его удовлетворенія безъ всякихъ условій. Такимъ образомъ, по мнѣнію Кондильяка, не только умственные способности, но способности: желательная и чувствованій суть только видоизмѣненія ощущеній.

### 53. Происхождение и границы нашихъ познаній.—

а) Матеріаломъ для дѣятельности нашихъ умственныхъ способностей, по мнѣнію Кондильяка, служатъ тѣ же внѣшнія ощущенія, которыя по его взгляду производятъ и самыя способности. Простыя или сложныя ощущенія составляютъ все содержаніе нашего познанія. Эти ощущенія приводятъ въ порядокъ сами себя, потому что онѣ же превращаются и въ способности: какъ содержаніе сознанія, онѣ составляютъ мыслимый матеріалъ, а какъ способности, онѣ мыслятъ этотъ матеріалъ, приводя его въ различныя сочетанія. Такимъ образомъ, по смыслу Кондильякова ученія, называется, что ощущенія *сами себя мыслятъ, производя изъ самихъ себя* цѣлую систему познаній. Правда, сказать, что ощущенія сами себя мыслятъ, значитъ то же, что связать: мука сама себя мелеть; однако Кондильякъ, повидимому, не замѣчалъ

этой нелѣпости. — b) Какъ бы то ни было, содержаніемъ нашего познанія служатъ, по мнѣнію Кондильяка, ощущенія и при томъ внѣшнія. Отсюда слѣдуетъ, что достовѣрныя наши познанія ограничены единственно *областью ощущеній*. Дѣйствительно, мы познаемъ съ достовѣрностію только то, что дано намъ въ ощущеніи, т. е. единственно только чувственные качества предметовъ, которыя мы посредствомъ осязанія относимъ ко внѣшнимъ предметамъ, ибо осязаніе есть такое ощущеніе, въ которомъ душа какъ бы выходитъ изъ самой себя внѣ и чрезъ то даетъ понятіе о внѣшности предметовъ. Такъ какъ въ ощущеніи намъ не дано никакой сущности; то подъ именемъ субстанцій мы разумѣемъ собраніе многихъ качествъ, данныхъ вмѣстѣ, когда намъ нужно бываетъ обозначить эти качества въ единствѣ. Если все содержаніе нашихъ познаній о внѣшнемъ мірѣ заключается только въ различныхъ комбинаціяхъ ощущеній, относимыхъ къ внѣшнимъ предметамъ въ видѣ ихъ качествъ, то сами эти ощущенія составляютъ единственные явленія внутренняго міра, изъ суммы которыхъ онъ слагается. Наше, я, существуетъ въ этихъ ощущеніяхъ и развивается вмѣстѣ съ нами; хотя оно и отличаетъ себя отъ нихъ, но оно не внѣ ихъ. Въ этомъ смыслѣ «я каждаго человѣка есть лишь собраніе (collexion) ощущеній, испытываемыхъ и воспоминаемыхъ имъ; это есть сознаніе сразу всего того, что онъ есть и что былъ». Такимъ образомъ, самая сущность нашего я, по Кондильяку, есть ощущенія. Поскольку это ощущеніе содержитъ въ себѣ отраженіе качествъ предмета, оно есть познаніе; поскольку же оно есть извѣстное психическое состояніе, оно заключаетъ въ себѣ душу, т. е. оно есть сама душа. Итакъ, душа есть сумма ощущеній, а въ этихъ ощущеніяхъ отражаются качества внѣшнихъ предметовъ — вотъ все, что мы знаемъ. c) Не нужно однако думать, что въ ощущеніяхъ мы познаемъ дѣйствительныя качества внѣшнихъ предметовъ: «паримъ ли мы къ небесамъ, нисходимъ ли въ бездны, говоритъ Кондильякъ, мы никогда не выходимъ за границу самихъ себя; мы всегда знаемъ только собственныя мысли». Такимъ образомъ; хотя философія Кондильяка несомнѣнно способствовала появленію и процвѣтанію матеріализма, самъ Кондильякъ, по замѣчанію самихъ матеріалистовъ, повидимому былъ скорѣе склоненъ къ идеализму. Дидро сравнивалъ его даже съ Беркелеемъ.

**54. Несостоятельность учения сенсуализма о способностяхъ.** — Сенсуализмъ утверждаетъ, что всѣ душевныя способности происходятъ изъ вѣшняго ощущенія. Но самое происхожденіе ихъ можно представить двоякимъ образомъ: или оно состоитъ въ превращеніи (transformation) ощущенія въ способности, или оно состоитъ въ томъ, что ощущеніе, какъ причина, производитъ способности, какъ слѣдствіе. Въ первомъ случаѣ способностію становится само ощущеніе, во второмъ — оно производитъ, т. е. даетъ бытіе способности, которая отлична отъ ощущенія, но которой безъ ощущенія быть не можетъ. Кондильякъ допускаетъ первый способъ происхожденія способностей изъ ощущенія; по его мнѣнію способности происходятъ чрезъ превращеніе или преобразование ощущенія, такъ что каждая способность есть само ощущеніе, только въ иной формѣ. Значитъ, онъ не думаетъ, чтобы способности были чѣмъ — нибудь отличнымъ отъ ощущенія по своей сущности. Вслѣдствіе чего онъ уже не можетъ разсматривать ощущеніе, какъ причину, а способности, какъ слѣдствіе, эту причину производимое. Но если бы сенсуализмъ призналъ и второй способъ происхожденія способностей изъ ощущенія, онъ во всякомъ случаѣ былъ бы ученіемъ несостоятельнымъ; ибо нельзя согласиться, чтобы ощущеніе превращалось въ способности, или было ихъ причиною. а) Нельзя допустить, чтобы ощущеніе превращалось въ душевныя способности, потому что тогда получился бы нелѣпый результатъ, не только не объясняющій душевной жизни, но и стоящій въ прямомъ противорѣчій съ фактами. Въ самомъ дѣлѣ, превращеніе, по самому понятію своему, заключаетъ въ себѣ переходъ одного въ другое; вслѣдствіе этого, когда ощущеніе послѣдовательно превращается въ различныя способности, оно каждый разъ должно становиться не тѣмъ, чѣмъ было прежде. Превратившись, оно должно перестать быть ощущеніемъ и сдѣлаться тою способностію, въ которую превратилось. Сама эта вновь происшедшая способность такъ же должна перестать быть этою способностію, если превратится въ другую. Но вслѣдствіе этого въ нашей душѣ никоимъ образомъ не могли бы существовать одновременно всѣ тѣ способности и душевныя состоянія, которыя мы находимъ въ ней одновременно существующими, совмѣстно другъ съ другомъ. Каждый разъ въ нашей душѣ была бы именно одна та способность или состояніе, въ какое ощущеніе превратилось. За тѣмъ эта способность уступала бы мѣсто другой, другая — третьей

и т. д. Душевная жизнь представляла бы послѣдовательную смѣну способностей, взаимно исключающихъ другъ друга, что собственно нельзя было бы назвать и душевною жизнью. Итакъ, превращеніе ощущенія въ способности души приводитъ къ такому результату, который съ одной стороны, противорѣчитъ фактамъ душевной жизни, а съ другой, дѣлаетъ эту жизнь невозможною. Утверждать вмѣстѣ съ Кондильякомъ, что ощущеніе и по превращеніи остается ощущеніемъ, значить отрицать самое превращеніе, слѣдовательно, значить впадать въ *contradictio in adjecto*. — b) Не возможно допустить также, чтобы ощущенія были *производительною* причиной душевныхъ способностей, какъ чего-то отличнаго отъ самихъ ощущеній. Въ такомъ случаѣ способности находились бы во всецѣлой зависимости отъ ощущеній, какъ слѣдствіе отъ причины, съ которой они были бы связаны роковою неразрывною связью, и по своему бытію, и по своей дѣятельности. По своему бытію потому, что съ прекращеніемъ ощущенія какъ причины, исчезала бы всегда и способность, имъ производимая, какъ слѣдствіе; по своей дѣятельности потому, что за дѣятельностію и видоизмененіями ощущеній должны слѣдовать дѣятельность и соотвѣтствующія видоизмененія способностей, обусловленныхъ этими ощущеніями, (именно, по силѣ самой условности). Очевидно, тогда дѣятельность душевныхъ способностей не имѣла бы никакой независимости отъ ощущеній; тогда роковымъ образомъ съ извѣстнымъ ощущеніемъ соединялось бы появленіе и дѣйствіе извѣстной способности. Но на самомъ дѣлѣ далеко не такъ. Фактъ независимости способностей отъ ощущенія не подлежитъ никакому сомнѣнію, такъ какъ, съ одной стороны, съ однимъ и тѣмъ же ощущеніемъ въ разныя времена соединяется дѣятельность совершенно различныхъ способностей: то воспоминаніе, то сужденіе, то желаніе или не желаніе, то пріятность или непріятность, и такъ какъ, съ другой стороны, развитіе самыхъ способностей оказывается непропорціональнымъ развитію ощущеній, но бываетъ то выше уровня развитія ощущеній, какъ напр. у европейцевъ, то ниже его, какъ у дикихъ народовъ, у которыхъ способность ощущеній чрезвычайно тонка и запасъ ихъ громаденъ, но у которыхъ нѣтъ ни высокаго умственнаго развитія, ни высокихъ нравственныхъ качествъ. Эта независимость отъ ощущеній дѣятельности и развитія способностей ясно показываетъ, что ощущенія не могутъ быть производительною причиною способностей. Итакъ, способности

души не могут происходить изъ ощущенія, потому что ощущеніе не превращается въ нихъ, и не есть ихъ производительная причина. — с) Тѣмъ не менѣе ощущенія все-таки находятся въ извѣстномъ отношеніи къ способностямъ. Это отношеніе состоитъ въ томъ, что ощущенія *возбуждаютъ* дѣятельность способностей и служатъ чрезъ то *поводомъ* къ ея обнаруженію. Порядокъ или послѣдовательность этого обнаруженія дѣятельности способностей Кондильякъ описалъ въ своемъ изслѣдованіи, смѣшавъ послѣдовательность возбужденія съ послѣдовательностію превращенія ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, хотя Кондильякова теорія и утверждаетъ, что ощущеніе превращается въ способности, однако она нигдѣ не показываетъ ни причинъ, ни способовъ этого превращенія, а представляетъ только послѣдовательность появленія дѣятельности способностей, возбужденныхъ ощущеніемъ. Но если способности только возбуждаются ощущеніемъ, то онѣ должны существовать раньше самого ощущенія и раньше всѣхъ производимыхъ ими результатовъ, и потому происходятъ изъ ощущенія не могутъ.

**55. Несостоятельность ученія сенсуализма объ источникѣ познанія.** — Сенсуализмъ развиваетъ мысль Локка, что все наше познаніе имѣетъ своимъ единственнымъ источникомъ опытъ, но при этомъ самый опытъ онъ ограничиваетъ однимъ только внѣшнимъ ощущеніемъ. Это ограниченіе несостоятельно. Будь внѣшнее ощущеніе единственнымъ источникомъ познанія, тогда мы не могли бы познавать никакихъ внутреннихъ состояній нашего духа, ни мыслей, ни чувствъ, ни желаній, потому что эти состоянія не даны намъ внѣ насъ. Правда, по ученію Кондильяка, мысли, желанія и чувствованія суть только видоизмѣнившіяся ощущенія, но если бы ощущенія эти были единственнымъ источникомъ познанія, мы не знали бы даже того, что эти ощущенія у насъ есть, потому что сами эти ощущенія, хотя и относятся ко внѣшнимъ предметамъ, составляютъ однако внутренніе акты духа, которые не даны намъ внѣ насъ. Если есть ощущенія у другихъ людей, то эти ощущенія не могутъ намъ дать понятія объ ощущеніяхъ, ибо они недоступны непосредственно нашимъ чувствамъ. Можно сказать что дѣло происходитъ какъ разъ наоборотъ: мы потому и знаемъ, что есть ощущенія у другихъ людей, что наши собственныя ощущенія намъ непосредственно извѣстны. Итакъ, если внѣшнее ощущеніе ни въ ка-

комъ случаѣ не можетъ быть источникомъ свѣдѣній о самомъ ощущеніи, а свѣдѣнія эти все-таки у насъ есть, то очевидно долженъ быть иной источникъ познанія, откуда мы почерпнаемъ эти свѣдѣнія. Этотъ источникъ — внутренній опытъ или внутреннее чувство, сообщающее намъ свѣдѣнія, какъ о самомъ ви́шнемъ ощущеніи, такъ и о другихъ духовныхъ актахъ, которые не могутъ быть произведены изъ него. Такимъ образомъ, мы должны признать два вида опыта: ви́шний и внутренній. Въ опытѣ даны намъ однако одни явленія, т. е. бытіе производное и условное; въ немъ мы не находимъ ничего первоначальнаго и основнаго, никакой сущности. Тѣмъ не менѣе у насъ есть познанія о первоначальномъ и основномъ, отъ чего всѣ явленія зависятъ, изъ чего онѣ вытекаютъ: есть познанія основныхъ формъ бытія и сущностей, составляющихъ основаніе явленій. Это показываетъ, что у насъ есть еще источникъ познанія, кромѣ опыта. Этотъ источникъ — разумъ; теоретическій разумъ есть способность непосредственно различать основное и первоначальное въ бытіи вещей. Если условное и производное познается въ опытѣ, чрезъ посредство чувствъ, то основное и первоначальное въ разумѣ непосредственно. Если опытъ есть эмпирическое сознаніе, то разумъ сознаніе чистое, не опосредствованное чувствами. Представленія, почерпнутыя нами изъ эмпирическаго или чистаго сознанія, обрабатываетъ или переводитъ въ понятія, раскрывая взаимную связь между отдѣльными признаками или цѣлыми представленіями, — разсудокъ. Вслѣдствіе этого раскрытія связи между содержащимися въ представленіи признаками предметовъ или самими предметами разсудокъ обнаруживаетъ необходимое и потому всеобщее въ познаваемыхъ предметахъ, т. е. то, что необходимо и потому всегда должно вытекать изъ своихъ основаній. Такимъ образомъ разсудокъ производное и данное въ опытѣ въ видѣ единичныхъ примѣровъ объясняетъ изъ первоначальныхъ основаній, открываемыхъ разумомъ, показывая необходимую связь между тѣмъ и другимъ. Итакъ, у насъ есть три способности, посредствомъ которыхъ осуществляется наше познаніе: чувственность, открывающая намъ единичное и производное, — факты; разсудокъ, открывающій необходимые и всеобщіе способы происхожденія или зависимости единичнаго и производнаго, — законы, и разумъ, открывающій первоначальныя основанія всего происшедшаго и происходящаго.

## IV. Контъ.

*56. Переходъ сенсуализма въ позитивизмъ.* — Мысль о томъ, что вѣдшій опытъ есть единственный источникъ нашихъ познаній, раздѣляетъ съ сенсуализмъ Кондильяка «положительная философія» Конта. Контъ стремится даже доказать невозможность самонаблюденія, а слѣд. и невозможность внутренняго чувства, по крайней мѣрѣ по отношенію къ познанію умственной дѣятельности. По мнѣнію Конта (1798 — 1857), самонаблюденіе можетъ сообщить намъ очень немного относительно чувствъ, и нечего относительно ума. «Онъ полагалъ, что нашъ умъ въ состояніи наблюдать все, кромѣ себя самого, что мы не въ силахъ наблюдать свое наблюденіе и разсужденіе во время самыхъ процессовъ; а если бы захотѣли сдѣлать это, то вниманіе къ самому рефлексу уничтожило бы его объектъ, остановивъ собою наблюдаемый процессъ». Если же у насъ все-таки есть познанія объ умѣ, то они должны быть приобрѣтены наблюдениемъ надъ другими людьми, а не самонаблюдениемъ. «Но какимъ образомъ мы будемъ въ состояніи наблюдать умственные дѣйствія у другихъ людей и объяснять ихъ проявленія, если знаніе самихъ себя не покажетъ, что означаютъ эти проявленія, — онъ не опредѣляетъ». Очевидно, Контъ отвергаетъ совершенно несомнѣнный фактъ самонаблюденія только потому, что не умѣетъ объяснить себѣ, какъ умъ, т. е. познающій субъектъ, дѣлаясь наблюдаемымъ въ самонаблюденіи, остается въ то же время и наблюдающимъ. Этотъ, въ самомъ дѣлѣ затруднительный для объясненія, фактъ можно впрочемъ, конечно отчасти только, объяснить самымъ существомъ познающей дѣятельности ума: какъ дѣятельность, несомнѣнно различающая, она, въ самый моментъ различенія предметовъ другъ отъ друга и себя самой, можетъ заключать и различеніе (т. е. познаніе) участія своего и своей роли въ актѣ различенія. Такимъ образомъ, познающій умъ можетъ наблюдать свою познающую дѣятельность въ то время, когда происходитъ познаніе какого-бы то ни было предмета; субъектъ познаетъ свою дѣятельность въ процессѣ познанія объекта. Вслѣдствіе этого умъ нашъ познаетъ себя во внутреннемъ опытѣ только въ проявленіяхъ своихъ, а не въ своей сущности. — б) Почитая вмѣстѣ съ сенсуализмомъ ощущеніе единственнымъ источникомъ познанія, Контъ

признает также, что ощущаемые факты суть единственные предметы познания и пытается построить на этих фактах цѣлую систему знаний. Если сенсуализмъ изъ ощущений объяснялъ душевную жизнь вообще, то позитивизмъ стремится изъ ощущений вывести и объяснить все доступное познанию. Такимъ образомъ, позитивизмъ только расширяетъ приложеніе сенсуалистическаго начала: изъ психологической теоріи сенсуализмъ въ позитивизмъ превращается въ цѣлое философское міровоззрѣніе или философію.

**57. Отличительныя черты позитивизма.** — Позитивизмъ есть такое философское направленіе, которое, основываясь на фактахъ, данныхъ въ ощущеніи и обработанныхъ чрезъ наведеніе, стремится построить цѣлое міровоззрѣніе, какъ научный фундаментъ общественнаго устройства. а) Позитивизмъ потому присвоиваетъ себѣ имя «положительной» философіи, что противопоставляетъ себя, какъ знаніе, основанное на фактахъ, знанію фиктивному, которое занимается не дѣйствительностію, а бытіемъ абстрактнымъ, продуктами воображенія. Достоинными положительнаго знанія фактами онъ почитаетъ частныя явленія и законы. Частное явленіе есть единичный фактъ. Но въ единичныхъ фактахъ мы можемъ замѣтить нѣчто общее, какъ въ ихъ совмѣстномъ существованіи, такъ и въ ихъ послѣдовательности. Это общее есть законъ. Различіе между фактомъ и закономъ заключается только въ томъ, что фактъ есть фактъ единичный, а законъ есть фактъ общій. Такимъ образомъ, по мнѣнію Конта, только частныя и общія факты составляютъ предметъ достовѣрнаго знанія. Все, что не возможно свести къ этимъ фактамъ, но о чемъ люди говорятъ какъ о фактахъ, на самомъ дѣлѣ не есть что-либо дѣйствительно существующее; все это — абстракціи, олицетворенныя по подобію миеологическихъ олицетвореній, или простыя изобрѣтенія воображенія. Къ числу воображаемыхъ фактовъ и олицетворенныхъ абстракцій Контъ относитъ всѣ сущности, каковы: Богъ, душа, сущность міра (сила) и такъ называемыя конечныя причины (causes finales). Всѣ эти предметы суть только пустыя предположенія, составляющія область званія фиктивнаго, а не положительнаго. Итакъ, положительная философія не считаетъ достовѣрнымъ познаніе первоначальныхъ основаній бытія и отказывается отъ всякаго міровоззрѣнія, которое было бы на нихъ построено. По мнѣнію позитивизма, достовѣрно

только познание фактовъ, данныхъ въ ощущеніи или сводимыхъ къ нему. b) Отказавшись отъ познанія первоначальныхъ основаній и сущности бытія, положительная философія построитъ свое міровоззрѣніе не ради теоритического интереса, не въ видахъ теоритического постиженія бытія или его изъясненія, окончательнаго показанія его возможности, потому что это міровоззрѣніе ничего этого не имѣетъ и не даетъ; но ради интереса чисто практическаго. Почитая себя единственнымъ состоятельнымъ міровоззрѣніемъ, позитивизмъ надѣется вытѣснить собою все другія міровоззрѣнія, философскія ли то, или религиозныя. Этою побѣдою надъ другими міровоззрѣніями онъ думаетъ достигнуть двухъ весьма важныхъ въ практическомъ отношеніи результатовъ: вопервыхъ, объединенія мнѣній, господствующихъ въ наукѣ и обществѣ, что должно вести къ объединенію стремленій, основанныхъ на этихъ мнѣніяхъ, а чрезъ то и къ водворенію гармоніи между дѣйствіями членовъ общества: вовторыхъ, этотъ объединяющій переворотъ въ міросозерцаніи науки и общества по мѣрѣ своего осуществленія долженъ будетъ вызывать постепенное преобразование общественнаго устройства, именно вслѣдствіе того, что онъ будетъ вліять на стремленія и дѣйствія членовъ общества. Такимъ образомъ, позитивная философія стремится сдѣлаться основаніемъ общественнаго устройства, и средствомъ къ его прогрессивному преобразованію. Слѣдовательно, положительная философія имѣетъ цѣлю не столько изъясненіе бытія, сколько споспѣшествованіе общественному прогрессу: отъ успѣховъ позитивизма, по мнѣнію Конта, будетъ зависеть успѣхъ въ развитіи и реорганизаціи общества.

**58. Тожество философіи и науки.** — Прогрессъ философіи влечетъ за собою, по мнѣнію Конта прогрессъ въ развитіи общественнаго устройства. Но самый прогрессъ философіи зависитъ отъ прогресса другихъ положительныхъ наукъ, потому что философія и науки, по его мнѣнію, въ сущности тождественны, какъ по содержанію такъ и по методу. Положительныя науки изучаютъ явленія, каждая въ своей, свойственной ей, области, добывая изъ изучаемыхъ фактовъ извѣстные общіе результаты (*généralites*). Взаимное отношеніе и систематизація этихъ общихъ выводовъ остаются на долю положительной философіи. Философія, поэтому, есть лишь систематическое изложеніе общихъ выводовъ и фактовъ, до-

бытыхъ другими науками положительными и расположенныхъ въ ихъ взаимной зависимости. Систематизація и изслѣдованіе результатовъ, добытыхъ науками и составляющихъ предметъ философіи, должны производиться тѣми же самыми методами, какъ и въ тѣхъ наукахъ, откуда эти общіе результаты философіею заимствуются. Положительный методъ, употребляемый въ изученіи сосуществованія и послѣдовательности явленій, или индукція, по этому есть единственный методъ философіи. Такимъ образомъ, философія отличается отъ остальныхъ положительныхъ наукъ только лишь сравнительною общностію своей области; отличие это однако не существенное, такъ какъ эта область общихъ выводовъ въ то же время составляетъ содержаніе и прочихъ положительныхъ наукъ. И такъ, философія тождественна съ общими выводами наукъ и потому въ своемъ развитіи зависитъ отъ развитія наукъ, содержащихъ эти выводы. — Правда, многіе думали въ прежнія времена, да и теперь еще продолжаютъ думать, что философія есть наука самостоятельная, отличная по своему содержанію отъ такъ-называемыхъ точныхъ наукъ, занимающихся изученіемъ явленій, такъ какъ она занимается изученіемъ основаній явленій и объясненіемъ послѣднихъ первыми, т. е. явленій основаніями. Но основанія явленій не даны намъ въ ощущеніи, ибо эти основанія составляютъ недоступную нашему воззрѣнію внутреннюю сущность явленій; поэтому они не могутъ быть предметомъ точнаго положительнаго знанія. Слѣдовательно, нужно отбазаться отъ нихъ, а, отказавшись отъ нихъ, мы необходимо приходимъ къ отождествленію философіи и науки. Если философія желаетъ быть положительнымъ знаніемъ, а не фикціей, она должна сдѣлаться научною (scientifique). Къ этому отождествленію философіи и науки, по этому, ведетъ и главный законъ развитія чело-вѣческаго міровоззрѣнія, какъ основанія чело-вѣческой дѣятельности.

**59. Основной законъ развитія.** — а) По мнѣнію Кюнта, «Всѣ согласны въ настоящее время съ тѣмъ, что истинное знаніе должно основываться на наблюденіи фактовъ. Отсюда не любовь къ частнымъ теоріямъ, но простое наблюденіе не могло бы породить ни одной науки; потому что, если, съ одной стороны, всевозможныя положительныя теоріи должны основываться на наблюденіи, то, съ другой стороны, прежде чѣмъ обратиться къ тщательному наблюденію необходимо имѣть какую-нибудь (руководительную)

*теорию*. Если, рассматривая явления, мы не относили бы ихъ къ какому-нибудь принципу, намъ не только было бы невозможно связать наши отдѣльные наблюденія, и такимъ образомъ извлечь изъ нихъ какую-нибудь пользу; но вмѣстѣ съ тѣмъ мы не въ состояніи были бы даже усвоить ихъ, и побольшей части важные факты остались бы не разработанными. Слѣдовательно мы должны строить теоріи». — b) Въ постройкѣ теорій, необходимыхъ для наблюденій фактовъ, умъ человѣческій подлежитъ *закону*. «Законъ, этотъ состоитъ въ томъ, что каждое изъ нашихъ главныхъ понятій, каждая отрасль нашихъ познаній проходитъ послѣдовательно чрезъ три разныя теоретическія состоянія: состояніе теологическое или состояніе фиктивное (*état fictif*), состояніе метафизическое или абстрактное, состояніе научное или положительное. Другими словами, человѣческій умъ по своей природѣ употребляетъ послѣдовательно въ каждомъ изъ своихъ изысканій три метода, характеръ которыхъ существенно различенъ и даже радикально противоположенъ: сначала методъ теологическій, потомъ метафизическій и наконецъ положительный. Отсюда три рода философій или общихъ системъ, обнимающихъ явления въ ихъ цѣломъ и взаимно исключающихся: первая система есть необходимая точка отправленія человѣческаго ума; третья его твердое и окончательное состояніе; вторая же служитъ только переходомъ. — c) «Въ *теологическомъ* состояніи человѣческій умъ, направляя свои изслѣдованія главнѣйшимъ образомъ къ собственной природѣ существъ, къ первымъ и окончательнымъ причинамъ поражающихъ его фактовъ, однимъ словомъ къ абсолютнымъ познаніямъ, — представляетъ явления, какъ производимыя прямымъ и непосредственнымъ дѣйствіемъ сверхъестественныхъ дѣятелей болѣе или менѣе многочисленныхъ, произвольное вмѣшательство которыхъ объясняетъ всѣ кажущіяся аномаліи вселенной». Въ фетишизмѣ явления объясняются уподобленіемъ ихъ человѣческимъ дѣйствіямъ, какъ наиболѣе въ то время извѣстнымъ; въ политеизмѣ — дѣйствіемъ человѣкообразныхъ существъ, управляющихъ цѣлыми разрядами или классами явленій; въ монотеизмѣ явления объясняются дѣйствіемъ одной человѣкообразной сущности, управляющей цѣлымъ міромъ. — d) «Въ *метафизическомъ* состояніи, которое собственно есть только общее видоизмѣненіе теологическаго, сверхъ-естественные дѣятели замѣщаются отвлеченными силами — настоящими сущностями (*véritables entités*) или олицетворенными

абстракціями, которыя присущи различнымъ существамъ міра и понимаются, какъ способныя производить сами собою всё наблюдаемыя явленія, объясненіе коихъ состоитъ тутъ въ томъ, что каждому явленію назначается соотвѣтствующая ему сущность». —

e) «Въ *положительномъ* состояніи человѣческой умъ, признавая невозможность абсолютнаго знанія, перестаетъ искать начала и назначенія міра, отказывается познавать внутреннія причины явленій и занимается исключительно открытіемъ ихъ дѣйствительныхъ законовъ, т. е. ихъ неизмѣнныхъ отношеній послѣдовательности и подобія, соединяя при этомъ наблюденіе съ разсужденіемъ. Объясненіе фактовъ, приведенное здѣсь въ свои дѣйствительныя границы, является только установленіемъ связи между отдѣльными явленіями и нѣкоторыми общими фактами, число которыхъ съ развитіемъ науки постепенно уменьшается. Полное совершенство положительной системы, къ которому она постоянно стремится, хотя очень вѣроятно, что она его никогда не достигнетъ, состояло бы въ возможности представить всё различныя наблюдаемыя явленія какъ частныя случаи одного общаго факта», напр. «притяженія». —

f) Этотъ періодическій законъ развитія имѣетъ *всеобщее* значеніе какъ потому, что онъ приложимъ къ понятіямъ, такъ и потому, что онъ поприложимъ ко *всякому* уму. Одно ли какое-нибудь главное понятіе, или цѣлая наука — они непременно проходятъ въ разныя времена послѣдовательно чрезъ всё указанныя состоянія, прежде или послѣ. Такъ, напримѣръ, физика достигла въ настоящее время положительной ступени, біологія (наука о жизни) находится въ метафизическомъ состояніи, такъ какъ трактуетъ о жизненной силѣ, а соціологія (наука объ устройствѣ и развитіи обществъ) не вышла еще изъ теологическаго состоянія, такъ какъ утверждаетъ, что общественнымъ развитіемъ человѣчества управляетъ провидѣніе и человѣческой духъ. Тоже нужно сказать и относительно развивающагося ума: какъ отдѣльный человѣкъ, такъ цѣлый народъ, или цѣлое человѣчество послѣдовательно пользуются указанными тремя руководящими воззрѣніями или методами разсмотрѣнія явленій. При этомъ весьма важно замѣтить, что во всѣхъ случаяхъ происходитъ *замѣна* одного состоянія ума или метода другимъ, т. е. вытѣсненіе, или упраздненіе предъидущаго и господство послѣдующаго. Положительная ступень въ развитіи философіи, на которой она принимаетъ научный характеръ отождествляясь по содержанію съ другими

науками о явленіяхъ природы, — такимъ образомъ есть цѣль историческаго развитія міросозерцанія.

**60. Классификація наукъ.** — Если философія, по мнѣнію Кюнта, должна отождествиться съ науками, изучающими явленія природы, заимствуя отъ нимъ свое содержаніе; то очевидно, развитіе философіи должно зависѣть отъ успѣховъ развитія сообщающихъ ей свое содержаніе наукъ. Вслѣдствіе этой зависимости является необходимость для усовершенствованія философіи усовершенствовать разработку наукъ. Для успѣшной разработки наукъ нужно изучать ихъ и обогащать изслѣдованіями въ извѣстномъ *порядкѣ*, однѣ прежде, другія послѣ; такъ какъ однѣ науки служатъ необходимымъ условіемъ изученія другихъ, безъ котораго эти послѣднія не могутъ не только усовершенствоваться, но и быть понятными, какъ напр., астрономія безъ математики. Очевидно, прогрессъ каждой науки зависитъ отъ прогресса другой науки, отъ которой она сама находится въ зависимости. Поэтому, прежде чѣмъ приступить къ разработкѣ и обогащенію наукъ, для усовершенствованія философіи, необходимо отыскать порядокъ ихъ зависимости другъ отъ друга, чтобы знать, какую науку нужно изучать сначала, какую послѣ. Этотъ порядокъ зависимости наукъ другъ отъ друга, въ которомъ необходимо ихъ изучать для ихъ успѣшнаго усовершенствованія, Контъ представляетъ въ своей классификаціи наукъ. — а) Сначала Контъ дѣлитъ всѣ науки на два порядка: абстрактныя и конкретныя. «Абстрактныя науки имѣютъ дѣло съ законами, управляющими элементарными фактами природы, (т. е. фактами, входящими въ составъ другихъ сложныхъ фактовъ), съ законами, отъ которыхъ слѣдственно должны зависѣть всѣ дѣйствительно осуществившіяся явленія, но которые равнымъ образомъ совмѣстимы со многими другими комбинаціями, кромѣ тѣхъ, какія встрѣчаются въ данномъ случаѣ. Конкретныя науки, напротивъ, занимаются единственно частными комбинаціями явленій, отерываемыхъ въ дѣйствительности». «Абстрактныя науки занимаются отдѣльно каждымъ изъ законовъ, (входящихъ въ составъ изучаемыхъ предметовъ), но разсматриваютъ каждый изъ нихъ во всѣхъ его видахъ, во всѣхъ возможныхъ случаяхъ его дѣйствій: конкретныя же науки разсматриваютъ эти законы только въ дѣйствительно существующихъ ихъ соединеніяхъ въ дѣйствительныхъ пред-

метахъ, подлежащихъ нашему наблюденію. Отличительные признаки обоихъ разрядовъ Контъ резюмировалъ въ слѣдующемъ выраженіи: «конкретная наука имѣеть дѣло съ существами или предметами, абстрактная — съ явленіями». Напр. минералогія наука конкретная, такъ какъ она занимается дѣйствительными предметами, существующими въ природѣ — минераллами. Но минераллы суть соединенія частицъ матеріи по абстрактнымъ законамъ, которыми занимаются абстрактныя науки: физика и химія. Эти абстрактныя законы сцѣпленія и химическаго сродства существуютъ, очевидно, не въ однихъ минераллахъ: они суть отвлеченія отъ многихъ другихъ предметовъ, которымъ они свойственны, кромѣ минералловъ. Хотя изъ названныхъ двухъ разрядовъ конкретныя науки являются прежде абстрактныхъ, ибо конкретныя предметы начинаютъ изучаться раньше ихъ абстрактныхъ законовъ; но прогрессъ конкретныхъ наукъ зависитъ отъ прогресса абстрактныхъ, такъ какъ только изученіе составныхъ элементовъ ведетъ къ изясненію фактовъ, изъ этихъ элементовъ возникшихъ. Поэтому нужно позаботиться сначала о классификаціи и разработкѣ наукъ абстрактныхъ, тѣмъ болѣе что изъ конкретныхъ наукъ ни одна еще не достигла положительной ступени развитія, вслѣдствіе чего Контъ вовсе исключаетъ изъ своей классификаціи науки конкретныя. — b) За исключеніемъ наукъ конкретныхъ, остается классифицировать науки абстрактныя. Мѣсто каждой науки въ этой классификаціи должно опредѣляться ея зависимостью отъ другихъ наукъ; но зависимость одной науки отъ другой опредѣляется зависимостью другъ отъ друга изучаемыхъ ими явленій. Такимъ образомъ, классификація наукъ должна основываться на классификаціи явленій сообразно ихъ взаимной зависимости, чтобы классифицировать явленія, нужно всѣ ихъ раздѣлить на нѣсколько разрядовъ, смотря по ихъ природному различію. При этомъ, каждый предыдущій разрядъ явленій долженъ быть общѣе и проще послѣдующаго, и каждый послѣдующій долженъ заключать въ себѣ всѣ элементы предшествующаго съ прибавкою своихъ собственныхъ, ему одному только свойственныхъ. Вслѣдствіе этого каждый послѣдующій разрядъ будетъ находиться въ зависимости отъ всѣхъ предыдущихъ. Сообразно этому принципу, всѣ явленія Контъ дѣлитъ сначала на два класса: неорганическія и органическія. Очевидно, законы явленій органическихъ заключаютъ въ себѣ законы явленій неорга-

ническихъ, отъ которыхъ находятся въ зависимости; но при этомъ въ органическихъ есть еще свои собственные элементы, именно — законы жизни. Неорганическія явленія Контъ дѣлитъ на небесныя и земныя, изъ коихъ послѣднія находятся въ зависимости отъ первыхъ. Органическія явленія въ свою очередь дѣлятся такъ же на два разряда: біологическія, изъ коихъ слагается жизнь индивидуумовъ въ ея зависимости отъ не органическихъ условий, и социальныя, изъ коихъ слагается жизнь общественная, въ ея зависимости отъ всѣхъ предъидущихъ явленій. Надъ всѣми этими явленіями господствуютъ математическія свойства и отношенія вещей, заключающія въ себѣ условіе всѣхъ другихъ явленій. Такимъ образомъ, всѣ свойства и явленія можно расположить въ слѣдующемъ порядкѣ:

- |                             |   |  |          |   |  |        |   |  |
|-----------------------------|---|--|----------|---|--|--------|---|--|
| 1) Математическія . . . . . | { | числовыя<br>пространственныя,<br>механическія,   |          |   |  |        |   |  |
| 2) Неорганическія           | { | <table style="border: none; padding-left: 20px;"> <tr> <td style="vertical-align: middle;">небесныя</td> <td style="font-size: 3em; vertical-align: middle; padding: 0 10px;">{</td> <td style="vertical-align: middle;">астрономическія,<br/>физическія,<br/>химическія,</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: middle;">земныя</td> <td style="font-size: 3em; vertical-align: middle; padding: 0 10px;">{</td> <td style="vertical-align: middle;"></td> </tr> </table> | небесныя | { | астрономическія,<br>физическія,<br>химическія, | земныя | { |  |
| небесныя                    | { | астрономическія,<br>физическія,<br>химическія,   |          |   |  |        |   |  |
| земныя                      | { |  |          |   |  |        |   |  |
| 3) Органическія . . . . .   | { | біологическія,<br>соціологическія,   |          |   |  |        |   |  |

Каждый послѣдующій классъ явленій зависитъ здѣсь отъ всѣхъ предъидущихъ и потому можетъ быть объясненъ послѣ объясненія всѣхъ прочихъ. — с) Сообразно съ этимъ распорядкомъ явленій должны быть расположены и изучаемы науки, къ нимъ относящіяся. «Числовыя истины вѣрны относительно всѣхъ вещей и зависятъ единственно отъ своихъ собственныхъ законовъ. Поэтому наука чиселъ, состоящая изъ ариметики и алгебры, можетъ быть изучаема безъ всякаго отношенія къ какой-либо иной наукѣ. Истины геометріи предполагаютъ законы чиселъ и болѣе специальный классъ законовъ, свойственныхъ протяженнымъ тѣламъ, но не требуютъ другихъ: геометрія, слѣдовательно, можетъ быть изучаема независимо отъ всѣхъ другихъ, кромѣ науки числа. Рациональная механика предполагаетъ законы чиселъ и протяженія и за тѣмъ другой рядъ законовъ, именно, равновѣсія и движенія. Истины алгебры и геометріи никакимъ образомъ не зависятъ отъ этихъ послѣднихъ; но явленія равновѣсія и движенія не могутъ быть ни поняты, ни

установлены безъ приложенія законовъ числа и протяженія. Явленія астрономіи зависятъ отъ всѣхъ этихъ классовъ законовъ съ прибавленіемъ закона тяготѣнія, изъ коихъ послѣдній ни мало не вліяетъ на законы чисель, геометріи и механики. Физика предполагаетъ означенныя три математическія науки, а такъ же астрономію, потому что всѣ явленія на землѣ подлежатъ вліянію движенія земли и небесныхъ тѣлъ. Химическія явленія зависятъ отъ всѣхъ предшествующихъ — между прочимъ отъ законовъ физики — въ особенности же теплоты и электричества. Біологическія явленія повоятся на законахъ физики и химіи съ присоединеніемъ своихъ собственныхъ. Явленія общественной жизни человѣка подчинены своимъ особеннымъ законамъ, но не исключительно зависятъ отъ нихъ: они слѣдуютъ также законамъ органической жизни, равно какъ и неорганической природы. Эти послѣдніе дѣйствуютъ на общество не только путемъ вліянія на жизнь, но и путемъ опредѣленія физическихъ условій, среди которыхъ общество развивается (Милль). Такимъ образомъ, сообразно изучаемымъ явленіямъ, Контъ классифицируетъ свои шесть абстрактныхъ наукъ, въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) математика съ тремя вѣтвями — наукою чисель, геометрію и механикою, 2) астрономія, 3) физика, 4) химія, 5) біологія и 6) соціологія. — Эта классификація указываетъ порядокъ, въ которомъ должно быть ведено изученіе явленій для достиженія наибольшаго успѣха. Но такъ какъ отъ успѣшнаго развитія наукъ о явленіяхъ природы зависитъ успѣшное развитіе философіи, заимствующей отъ нихъ свое содержаніе; то въ своей классификаціи Контъ видитъ средство, способствующее развитію единственно истиннаго положительнаго міросозерцанія, а чрезъ то и общественнаго устройства, основывающагося на міросозерцаніи.

**61. Изъясненіе нравственно — общественной жизни.** — а) Въ своей классификаціи явленій и наукъ Контъ не выдѣляетъ въ особый разрядъ явленія психическія и управляющіе ими законы нравственной жизни человѣкъ. На томъ основаніи, что фізіологическое строеніе человѣка имѣетъ вліяніе на его психическую жизнь, онъ стремится самую психическую жизнь объяснить изъ фізіологической, какъ видъ или частный случай этой послѣдней. Вслѣдствіе этого онъ психологію сначала смѣшиваетъ съ френологіей, а потомъ считаетъ только отраслью фізіологіи, науки

входящей въ составъ біологіи. — b) Подобнымъ образомъ, на томъ основаніи, что физическія условія мѣстности, въ которой человѣкъ живетъ и свойства его физиологической жизни имѣютъ вліяніе на нравственную его дѣятельность, какъ она проявляется въ исторической жизни общества, Контъ пытается объяснить всѣ явленія нравственно — общественной жизни человѣка, какъ *результаты*, вытекающіе съ роковою необходимостію изъ указанныхъ физическихъ условій. Законы нравственной человѣческой дѣятельности почитаются вслѣдствіе этого особымъ частнымъ случаемъ необходимыхъ законовъ физической жизни человѣка. Правда, общественную жизнь человѣка Контъ выдѣляетъ изъ среды явленій природы въ особый классъ явленій; но онъ, повидимому, совершенно не допускаетъ мысли, чтобы этотъ классъ явленій управлялся законами отличными отъ законовъ физическихъ. Самую науку о человѣческомъ обществѣ онъ понимаетъ на подобіе механики, находя въ ней тѣ же элементы. По его мнѣнію, наука о человѣческомъ обществѣ, во первыхъ, путемъ «наблюденія» надъ прошедшею и настоящею жизнью общества, во вторыхъ, путемъ изслѣдованія уклоненій отъ правильнаго ея теченія, — изслѣдованія замѣняющаго не возможный въ соціологіи «искусственный опытъ», — и наконецъ, третьихъ, путемъ «сравненія» различныхъ обществъ между собою, — должна открыть законы общественной жизни, выведши ихъ въ качествѣ необходимыхъ результатовъ изъ естественныхъ условій, въ зависимости отъ которыхъ развивается всякое общество. Эти законы могутъ быть двухъ порядковъ, какъ и въ механикѣ: законы статическіе, управляющіе взаимнымъ отношеніемъ составныхъ частей общества: личности, семейства, сословія, правительства, и динамическіе, управляющіе движеніемъ или развитіемъ общества при переходѣ его изъ одной формы устройства въ другую, изъ одного состояніе въ другое. Изученіемъ законовъ общества статическихъ занимается соціальная статика, а изученіемъ законовъ общества динамическихъ — соціальная динамика. — c) Открывши эти законы, управляющіе жизнью общества какъ въ настоящемъ его состояніи, такъ и въ прошедшія времена, соціологія можетъ начертать планъ будущаго его развитія, предсказывая то, что должно случиться, и чѣмъ должно, слѣдовательно, руководствоваться и въ политикѣ, и во всякой общественной дѣятельности. Очевидно все, что можетъ сдѣлать въ этомъ случаѣ общество, будетъ состоять въ рабскомъ подчиненія этимъ за-

конамъ, такъ какъ результаты ихъ дѣятельности *неизбѣжны* и человекъ не можетъ ихъ измѣнить. Мысль, что самъ человекъ можетъ измѣнять теченіе общественной жизни сообразно своимъ интересамъ, Контъ почитаетъ несправедливою: общество управляется не людьми, но независящими отъ людей законами, которымъ подчинены сами люди. — d) Контъ полагаетъ, что онъ открылъ *законы* общественнаго развитія. Общество въ своемъ устройствѣ, по его мнѣнію, проходитъ тѣже три ступени, какія проходитъ и міросозерпаніе: теологическую, метафизическую и положительную. Теологическое состояніе общественнаго устройства характеризуется преобладаніемъ духовенства и военнаго сословія; метафизическое — преобладаніемъ юристовъ и чиновниковъ; положительное — ученыхъ и промышленниковъ. Такое соотвѣтствіе между устройствомъ общества и міросозерпаніемъ происходитъ отъ того, что общественное развитіе зависитъ отъ развитія міросозерпанія. Не безъ противорѣчія себѣ Контъ говоритъ: «мнѣ не нужно доказывать, что міромъ управляютъ и двигаютъ *идеи*, или другими словами, что весь социальный механизмъ основывается окончательно на мнѣніяхъ».

## 62. Основныя положенія Контова позитивизма —

Ученіе Конта можетъ быть сведено къ слѣдующимъ главнымъ положеніямъ: а) мы познаемъ только одни явленія, открывающіяся намъ въ ощущеніяхъ, и не можемъ познавать ни какой сущности вещей, а потому метафизика, какъ наука о сущности вещей, невозможна; б) философія по своему содержанію должна быть тождественна съ частными науками о явленіяхъ природы, если только она желаетъ быть положительнымъ знаніемъ о дѣйствительно существующемъ, а не пустымъ фиктивнымъ умозрѣніемъ о несуществующихъ предметахъ; в) человеческое міровоззрѣніе вообще и каждая наука въ частности стремятся перейти изъ теологическаго состоянія черезъ метафизическое къ положительному, которое есть такимъ образомъ цѣль развитія какъ отдѣльнаго человеческого ума, такъ и цѣлыхъ обществъ и даже всего человечества; д) всѣ явленія природы и въ томъ числѣ явленія нравственно — общественной жизни управляются механическими, неизмѣнными со стороны человека, законами, при чемъ законы нравственной жизни роковымъ образомъ въ качествѣ результатовъ вытекаютъ изъ законовъ физической природы. Первое изъ этихъ положеній составляетъ отличи-

тельную черту позитивизма и вмѣстѣ съ тѣмъ его основаніе, изъ котораго вытекаютъ остальные положенія.

**63. Возможность метафизики.** — а) Метафизика, какъ наука о сущностяхъ, въ которыхъ вещи находятъ свое первоначальное основаніе, отвергается вообще на томъ основаніи, что будто бы мы *не познаемъ* и *не можемъ* познавать ни какихъ сущностей, такъ какъ познаніе наше ничего иного кромѣ явленій и содержать въ себѣ не способно. Поэтому, чтобы доказать возможность метафизики, нужно доказать возможность познанія сущности вещей, какъ первоначальнаго ихъ основанія. А для этого нужно ближе опредѣлить, что такое значить «познать сущность вещей». — б) Выраженіе и требованіе: познать сущность вещей, можетъ имѣть два смысла: вопервыхъ, познаніе сущности вещей можно понимать въ *абсолютномъ* смыслѣ, какъ совершенное совпаденіе нашихъ познаній съ самымъ существомъ вещи; вовторыхъ, познаніе сущности вещей можно понимать въ смыслѣ *относительномъ*, какъ простую ея извѣстность нашему уму. Въ первомъ случаѣ требуется, чтобы познаніе сущности вещи было ей «адекватнымъ», равнялось ей; во второмъ требуется, чтобы познаніе «относилось» къ ней, было ея умственнымъ изображеніемъ, въ которомъ бы она была содержаніемъ. — в) Метафизическое познаніе въ томъ смыслѣ, чтобы оно было совершенно *адекватнымъ* сущности вещей, *невозможно*, какъ это вытекаетъ изъ сущности самого познанія: будетъ ли познаніе наше заключаться въ идеяхъ разума, или въ понятіяхъ и представленіяхъ опыта, оно всегда заключаетъ въ себѣ сознаніе, что предметъ не весь вмѣщается въ немъ, но отличается отъ него и противостоитъ ему, какъ нѣчто инородное. Будь наше познаніе адекватнымъ сущности вещей, вмѣщай въ себѣ предметъ всецѣло, тогда вещи не познавались бы нами какъ вѣщи, отличныя отъ познанія, потому что тогда онѣ перестали бы быть вещами и сдѣлались бы познаніемъ, превратились бы въ понятія, такъ что у насъ остались бы однѣ понятія безъ вещей; но понятія и вообще мысли безъ отличнаго отъ нихъ содержанія, безъ отражающихся въ нихъ вещей невозможны, ибо невозможно имѣть мысль ни о чемъ. Такимъ образомъ познаніе адекватное сущности вещей невозможно. — д) Но изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы наше познаніе не имѣло отношенія къ сущности и чтобы сущность вещей

была не познаваема. Уже то, что мы отличаемъ сущность вещи отъ явленія ея, показываетъ, что эта сущность намъ не совершенно *безызвестна*. Дѣйствительно, посредственно ли чрезъ свойства вещей данныя въ опытѣ, или не посредственно въ идеяхъ разума, наше познаніе имѣетъ отношеніе къ сущностямъ. Если мы въ опытѣ изъ свидѣтельства чувствъ познаемъ только свойства отдѣльныхъ явленій (въ смыслѣ объективномъ), то изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы наше познаніе чрезъ эти явленія не имѣло отношенія къ ихъ сущности; напротивъ, такъ какъ эти явленія въ своихъ свойствахъ служатъ выраженіемъ сущности, то наше познаніе несомнѣнно чрезъ нихъ относится къ сущности въ нихъ являющейся, такъ что, судя поэтимъ явленіямъ, мы можемъ заключать о томъ, что въ нихъ является, (объяснять являющейся интроспективно). Но не въ одномъ только опытѣ, чрезъ посредство объективныхъ явленій, наше познаніе можетъ относиться къ сущности вещей: оно относится къ ней непосредственно въ идеяхъ разума. Правда, можно сказать, что и въ идеяхъ разума мы имѣемъ только явленія (въ смыслѣ субъективномъ), такъ какъ сущность вещей необходимо должна «явиться» въ разумѣ, если онъ составляетъ о ней идею, по подобію того, какъ въ чувствахъ она является чрезъ чувственные свойства; вслѣдствіе этого, какъ въ чувствахъ такъ и въ разумѣ, мы, повидимому, имѣемъ только явленія. Но явленіе въ идеѣ разума есть непосредственное явленіе сущности въ познаніи, а явленіе ея въ чувствахъ есть явленіе ея чрезъ посредство явленій объективныхъ. Чтобы явиться чувствамъ, сущность вещи сначала должна явиться объективно и потомъ это объективное явленіе явить въ опущеніи субъективно; чтобы явиться въ разумѣ, она должна непосредственно и прямо субъективно явиться въ идеѣ. Итакъ, и посредственно (интроспективно) въ опытѣ, и непосредственно въ разумѣ мы можемъ имѣть относительное познаніе о сущности вещей: въ первомъ случаѣ наше познаніе относится къ ней чрезъ посредство объективныхъ явленій, во второмъ — непосредственно. Отсюда слѣдуетъ, что возможно не одно только познаніе явленій, но и познаніе сущности вещей, а слѣдовательно возможна и наука о сущности вещей, какъ основаніи явленій, — метафизика. — е) Разумѣется, метафизическое познаніе сущности вещей не есть познаніе адекватное ей, всецѣло исчерпывающее въ себѣ познаваемый предметъ. Адекватно сущность

вещей дается намъ не въ познаніи, а *непосредственно* „откровеніи“ ея въ нашемъ духѣ, которое состоитъ въ непосредственномъ <переживаніи> открывающагося. Чтобы яснѣе представить, въ чемъ состоитъ непосредственное переживаніе открывающагося, достаточно обратить вниманіе на тотъ фактъ, что наши чувствованія, желанія и даже самая дѣятельность мышленія извѣстны намъ двоякимъ образомъ: вопервыхъ, чрезъ познаніе, вовторыхъ, непосредственно. Въ познаніи мы только различаемъ ихъ другъ отъ друга и имѣемъ представленія о нихъ; но различать или представлять свои чувствованія, желанія или мысли, не то же, что чувствовать, хотѣть или находиться въ процессъ мышленія: чувствовать, хотѣть, мыслить значить непосредственно находиться во всѣхъ этихъ актахъ, — <переживать> ихъ въ себѣ. Поэтому, хотя желаніе, чувствованіе и самая сила мышленія и не вмѣщаются всецѣло въ познаніи, не исчерпываются имъ адекватно, они адекватно исчерпываются и открываются намъ въ непосредственномъ переживаніи. Мы потому только и познаемъ ихъ, что переживаемъ ихъ въ своемъ духѣ. Безъ этого переживанія мы даже никогда не могли бы и вообразить ихъ. Такимъ образомъ, самое познаніе наше возможно только при непосредственномъ переживаніи познаемаго. Что происходитъ въ данномъ случаѣ, то же бываетъ и тогда, когда мы имѣмъ дѣло съ какими бы то ни было сущностями. — f) Совершенно очевидно, что въ непосредственномъ переживаніи полнѣе всего открывается намъ *нашъ собственный духъ* въ его жизни, въ дѣйствіи и страданіи. Хотя познаніе и есть собственное проявленіе и дѣятельность духа, но духъ только отражается въ познаніи и не исчерпывается имъ, потому что въ немъ гораздо больше содержится реальности, чѣмъ можетъ въ познаніи ея отразиться. За то въ непосредственномъ переживаніи духъ открывается себѣ какъ дѣйствующая и страдающая <сущность>, во всей полнотѣ своей развивающейся природы, которую чрезъ мышленіе онъ узнаетъ, можетъ быть, гораздо позднѣе и ни когда вполнѣ. Въ этомъ переживаніи собственной сущности мы имѣемъ первоначальный источникъ идеи о нашемъ я, темные проблески которой свойственны всякому младенцу, который сознательно или безсознательно противопоставляетъ себя другимъ вещамъ. — g) Кромѣ собственной сущности, въ своемъ собственномъ духѣ мы переживаемъ и отношенія свои къ дру-

гимъ сущностямъ, въ которыхъ какъ мы сами, такъ и эти отличныя отъ насъ реальности открываются именно, какъ самостоятельныя въ большой или меньшей степени «сущности». Такъ мы переживаемъ «ограничивающее» насъ отношеніе къ намъ внѣшняго, такъ называемаго *матеріальнаго міра* и ближе всего въ нашемъ собственномъ, проникнутомъ нашимъ духомъ, тѣлесномъ организмѣ. Здѣсь внѣшній міръ открывается намъ какъ сопротивляющаяся намъ и дѣйствующая на насъ самостоятельная «сила» или сущность. Это дѣйствіе на насъ внѣшняго міра мы сразу переживаемъ и во внѣшнемъ (органическомъ) ощущеніи, и во внутреннихъ чувствованіяхъ, и въ состояніяхъ воли, однимъ словомъ, во всей сущности духа. Здѣсь мы имѣемъ источникъ «идеи» внѣшняго объекта, какъ самостоятельной внѣшней силы. — h) Въ своей же собственной сущности мы переживаемъ и «обуславливающее» насъ отношеніе къ *абсолютному*, т. е. къ Божеству. Такъ какъ абсолютное, будучи превыше міра, въ тоже время по самой природѣ своей проникаетъ своею вседержительною силою все сущее, обуславливая всякое происхожденіе и продолженіе существованія; то какъ причина возникновенія и сохраненія жизни всякаго существа оно къ каждый моментъ нашей жизни присуще нашему духу и въ его сокровенномъ источникѣ, и въ осуществленіи его развитія. И въ этомъ случаѣ отношеніе условности заключаетъ въ себѣ отношеніе сущности къ сущности. Въ этомъ переживаніи своей зависимости отъ творческой и сохраняющей нашу энергію силы Божества заключается источникъ «идеи» абсолютнаго и всякой религіи. — i) Итакъ, у насъ есть другой источникъ, кромѣ познанія, въ которомъ намъ открывается сущее. Изъ этого непосредственнаго откровенія, вслѣдствіе отношенія къ нему нашего сознанія или ума, возникаютъ всѣ наши представленія или идеи о сущностяхъ, впоследствии растолковываемыя разсудкомъ; къ этому же источнику мы должны возвращаться для провѣрки своихъ познаній, для ихъ сличенія съ фактической извѣстностію сущаго. Конечно, въ этомъ непосредственномъ переживаніи намъ полнѣе всего открывается нашъ собственный духъ въ его отношеніи къ тѣлесной сущности организма. Постигнуть же и воспринять сущность безусловную мы съ такою полнотою не можемъ уже вслѣдствіе своей конечности, т. е. ограниченности и условности. *Кто бо вѣсть отъ чловѣкъ, яже въ чловѣцѣ, тоію духъ (τὸ πνεῦμα) чловѣка живуцій въ немъ (τὸ ἐν αὐτῷ)? Та-*

*кожде и Божія никтоже всть, точію Духъ Божій* (1 Кор. II, 11).

**64. Несостоятельность отождествленія философіи съ опытными науками** — открывается изъ того, что философія и опытные науки преслѣдуютъ разныя задачи и имѣютъ различное содержаніе. Опытныя науки занимаются указаніемъ связи «явленій» между собою, объясняя одно явленіе какъ слѣдствіе другаго явленія. Такимъ образомъ, онѣ объясняютъ данное въ опытѣ изъ причинъ опытныхъ. Одновременно съ этимъ идетъ объясненіе опытныхъ явленій и открытыхъ опытными науками законовъ изъ ихъ первоначальныхъ основаній, которыхъ въ опытѣ встрѣтить нельзя, но которыя составляютъ лежащую за явленіями ихъ сущность. Сводя явленія внутреннія къ нашему я и объясняя происхожденіе ихъ изъ этой внутренней силы, мы сводимъ внѣшнія явленія къ силѣ внѣшней и объясняемъ эти явленія изъ ея дѣятельности. И внѣшнюю и внутреннюю силу мы ставимъ въ зависимость отъ силы безусловной. Такимъ образомъ, мы объясняемъ опытные явленія изъ основаній сверхъ опытныхъ, находя возможность такого или иного ихъ существованія и законсообразности въ существѣ абсолютномъ, какъ ихъ первоначальномъ и безусловномъ основаніи. Такое метафизическое изъясненіе явленій не можетъ быть содержаніемъ наукъ опытныхъ, такъ какъ первоначальныя основанія не могутъ находиться въ средѣ предметовъ опыта; оно составляетъ «особое» содержаніе философіи.

**65. Несостоятельность Конттова ученія объ основномъ законѣ развитія.** — Контъ, разумѣя подъ именемъ теологическаго періода въ развитіи міросозерцанія религію, подъ именемъ метафизическаго — философію, а подъ именемъ положительнаго — опытные науки, утверждаетъ, что въ объясненіи явленій религія была вытѣснена философіею, а философія — опытными науками. Здѣсь содержится двѣ ошибочныя мысли: во первыхъ, религія, философія и наука — всѣ три почитаются *теоріями*, составленными для объясненія явленій, вовторыхъ, онѣ представляются *замѣняющими* другъ друга, въ томъ именно смыслѣ, какъ одна теорія можетъ замѣнять собою другую (несостоятельную). — а) Ошибочность первой мысли состоитъ въ томъ, что въ ней Контъ религію, наравнѣ съ философіею и наукою, считаетъ *теоріею*, при-

думанною для объясненія явленій. Ошибочна эта мысль потому, что считать религію теорію, придуманною для объясненія явленій, невозможно вслѣдствіе той разницы, какая существуетъ между религіею и всякою подобною теоріею какъ по *происхожденію* такъ и по *существу*. Если теорія, придумываемая для объясненія явленій, стремится показать ихъ происхожденіе, вслѣдствіе взаимной условности; то очевидно подобная теорія есть результатъ отношеній нашего ума къ объясняемымъ явленіямъ. Поэтому во всякой подобной теоріи существенны слѣдующіе элементы: во-первыхъ. явленія, во-вторыхъ — мысль, в-третьихъ — процессъ мышленія, направленный къ «изъясненію» происхожденія явленій. Совсѣмъ иное въ религіи. Религія есть результатъ дѣйствительнаго отношенія всего нашего существа къ существу абсолютному, т. е. Божеству. Поэтому въ религіи существенны слѣдующіе элементы: во-первыхъ — абсолютное, а не явленія, во-вторыхъ — умъ, чувство и воля, а не одна мысль, в-третьихъ — процессъ познанія, направленный не къ изъясненію, но къ постепенно совершенствующемуся «созерцанію» абсолютнаго, чувствованія, возбуждаемья этимъ созерцаніемъ, и дѣйствія, этимъ созерцаніемъ, и чувствованіями направляемья. Такимъ образомъ, въ религіи мы видимъ совсѣмъ иные элементы, чѣмъ въ какой-нибудь теоріи, придуманной для объясненія явленій, такъ что даже самый умъ нашъ, участвующій и въ религіи и въ теоріяхъ, относящихся къ явленіямъ, въ томъ и другомъ случаѣ дѣйствуетъ въ разныхъ направленіяхъ: въ одномъ направляется къ объясненію, въ другомъ — къ созерцанію. Объясненіе всегда требуетъ какихъ-нибудь доказательствъ, созерцаніе можетъ сопровождаться однимъ только вѣрованіемъ въ истинность его, хотя и не исключаетъ могущихъ послѣдовать доводовъ. Итакъ, религія не есть теорія, придуманная для объясненія явленій. Правда, объясненіе явленій не чуждо религіозному настроенію, но оно есть во всякомъ случаѣ результатъ религіи, а не источникъ и не сущность ея. Сначала должны быть на-лицо религіозныя воззрѣнія, а потомъ уже должно слѣдовать основанное на нихъ объясненіе явленій. Итакъ, первая мысль Конта, содержащаяся въ его ученіи объ основномъ законѣ развитія, ошибочна. б) Несостоятельна и вторая мысль Конта, что религія, философія и наука послѣдовательно вытѣсняють и *замѣняютъ* другъ друга, потому что религія, философія и наука не суть *три отдельныхъ и противоположныхъ* міросозерцанія, каковыми они должны

бы быть, чтобы вытѣснять другъ друга, но только лишь *производители* (кооператоры) и *элементы* одного міросозерцанія, соединяющіе свое содержаніе въ одно органическое цѣлое. Поэтому они не только не вытѣсняютъ поочередно другъ друга, но какъ возникаютъ, такъ и развиваются одновременно и совмѣстно. Въ каждой исторической эпохѣ, начиная съ древнѣйшихъ и до самыхъ новѣйшихъ, можно указать существованіе и религіознаго отношенія къ Божеству, и объясненіе, происхожденія вещей изъ этого абсолютнаго основанія и опытное изученіе явленій. Такимъ образомъ религіозныя, философскіе и научныя (опытныя) элементы въ своеобразной формѣ существуютъ и въ міросозерцаніи народовъ до историческихъ также, какъ и въ развитыхъ понятіяхъ современнаго образованнаго общества. Замѣченная самимъ Контомъ въ современной ему жизни борьба взглядовъ теологическаго, метафизическаго и положительнаго, которую онъ называетъ умственной анархіей своего времени, самымъ неопровержимымъ образомъ доказываетъ, что никакой замѣны этихъ воззрѣній другъ другомъ не было до сихъ поръ и теперь не наступило. Такимъ образомъ, историческій законъ Конта оказывается неудачно-вымышленнымъ. с) Если ужъ можно говорить объ историческомъ законѣ, какъ нѣкоторомъ порядкѣ въ развитіи міросозерцанія, то слѣдуетъ сказать, что этотъ порядокъ или законъ состоитъ въ постепенномъ *обособленіи* другъ отъ друга (или дифференціаціи) религіи, философіи и опытныхъ наукъ, при ихъ постоянномъ *взаимодѣйствіи* другъ на друга. Дѣйствительно, въ первоначальномъ міросозерцаніи всѣ эти элементы существовали въ такомъ общемъ единствѣ, что не различались и не разграничивались другъ отъ друга. Потомъ ихъ разнородность постепенно начала приходить въ сознаніе и будучи разъ замѣчена, повела къ постепенно уясняющемуся разграниченію этихъ трехъ элементовъ другъ отъ друга. Вслѣдъ за этимъ они получили самостоятельное развитіе и отдѣльную разработку. Но при этомъ самостоятельномъ развитіи они находились въ постоянномъ *взаимодѣйствіи*, оказывая то или другое вліяніе другъ на друга. Это взаимное вліяніе иногда переходитъ въ исключительное преобладаніе одной области надъ другими, при чемъ порядокъ преобладанія вовсе не совпадаетъ съ Контовымъ порядкомъ замѣны. Такъ, напр., въ средніе вѣка надъ остальными областями вѣдѣнія преобладалъ элементъ религіозный, въ новѣйшія времена —

сначала философія, а потомъ опытные науки. Но раньше въ послѣдніе вѣка древности, преобладаніе шло въ обратномъ порядкѣ, какъ это было, напр., въ александрійскій періодъ греческой образованности, когда послѣ процвѣтанія положительныхъ наукъ, математики и астрономіи, получила перевѣсъ сначала александрійская философія, а потомъ и религія. — Итакъ, ученіе Конта объ основномъ законѣ развитія не состоятельно, какъ потому, что неправильно понимаетъ сущность и взаимное отношеніе религіи, философіи и науки, такъ и потому, что не согласно съ самыми фактами историческаго развитія.

**66. Несостоятельность изъясненія нравственно-общественной жизни изъ однихъ механическихъ законовъ.** — а)

Хотя Контъ и стремится жизнь и развитіе общества представить въ зависимости отъ того или другаго міросозерцанія, утверждая, что «общественнымъ механизмомъ правятъ идеи или мнѣнія», тѣмъ не менѣе онъ не безъ противорѣчія себѣ настаиваетъ на томъ, что какъ жизнь индивидуальная, такъ и жизнь общественная подлежатъ такимъ же неизмѣннымъ законамъ, какъ и жизнь міра физическаго, ибо, по его мнѣнію, всякая нравственно-свободная дѣятельность человѣка есть неизбежный результатъ физическихъ законовъ и внѣшнихъ условій. Изъ этихъ двухъ противоположныхъ мыслей вторую должно почитать несостоятельною. Въ этой второй мысли несправедливо смѣшиваются законы физическіе и нравственные, утверждается, что нравственные суть результатъ физическихъ, и проводится мнѣніе, что какъ тѣ такъ и другіе господствуютъ надъ человѣкомъ принудительно. б) *Смѣшеніе* законовъ физическихъ и нравственныхъ несправедливо потому, что какъ тѣ такъ и другіе существенно различны по самой природѣ выражающейся въ нихъ дѣятельности. Правда, всѣ законы явленій, будутъ ли то законы сосуществованія или послѣдовательности, суть выраженія такой дѣятельности существъ, которая неотвратимо влечетъ за собою извѣстные результаты; но самая эта дѣятельность въ дѣйствительности бываетъ двухъ родовъ, смотря по тому, отъ внѣшнихъ ли причинъ она возникаетъ и измѣняется въ дѣйствующемъ существѣ, или отъ внутреннихъ. Въ первомъ случаѣ дѣйствующее существо измѣняетъ свою дѣятельность и производитъ новые результаты потому, что претерпѣваетъ внѣшнее принужденіе, которое зависитъ отъ стѣсненія или

освобожденія его дѣятельности другими существами или силами (сравни: законъ наименьшаго дѣйствія, формулированный Мопертюи); во второмъ случаѣ дѣйствующее существо продолжаетъ или измѣняетъ свою дѣятельность потому, что претерпѣваетъ внутреннее возбужденіе отъ самой своей дѣятельности, поскольку это возбужденіе зависитъ отъ внутренняго различенія и оцѣнки свойствъ и качествъ, какими извѣстное дѣйствіе воздѣйствуетъ на само дѣйствующее существо. Въ первомъ случаѣ, продолженіе или измѣненіе дѣйствія зависитъ, такимъ образомъ, отъ внѣшняго принужденія; во второмъ случаѣ, продолженіе или измѣненія дѣйствія зависитъ отъ внутренняго возбужденія различеніемъ и оцѣнкою качествъ и достоинства самого дѣйствія. Поэтому, въ первомъ случаѣ дѣйствующее существо измѣняетъ свою дѣятельность только количественно, претерпѣвая ограниченіе или распространеніе своего дѣйствія, вслѣдствіе чего законы его дѣятельности могутъ быть выражены въ числахъ, показывающихъ большую или меньшую величину дѣйствія; во второмъ случаѣ дѣйствующее существо измѣняетъ свою дѣятельность качественно, возбуждаясь различеніемъ хорошихъ качествъ дѣйствія къ его продолженію, а различеніемъ дурныхъ къ его прекращенію, вслѣдствіе чего законъ его дѣятельности можетъ быть выраженъ въ степеняхъ сравненія, изображающихъ различіе въ достоинствахъ хорошихъ или дурныхъ качествъ дѣйствія. Такъ какъ количественно измѣняющаяся дѣятельность зависитъ отъ внѣшняго принужденія, то она называется произвольною и слагается изъ разныхъ механическихъ дѣйствій. Съ другой стороны, такъ какъ качественно ухудшающаяся или улучшающаяся дѣятельность зависитъ отъ внутренняго возбужденія оцѣнкою ея качествъ, то такая дѣятельность называется произвольною и слагается изъ различныхъ не принужденныхъ поступковъ, вытекающихъ изъ собственной природы дѣйствующаго существа. Нравственно-свободная дѣятельность и есть именно дѣятельность произвольная, вытекающая изъ собственной природы человѣка и основывающаяся на оцѣнкѣ или различеніи качествъ и достоинства извѣстнаго поступка. Поэтому эта дѣятельность не должна быть смѣшиваема и отождествляема съ механическою, произвольною дѣятельностію. с) Равнымъ образомъ, никакую произвольную дѣятельность, а тѣмъ болѣе нравственно-свободную дѣятельность человѣка, невозможно считать *результатомъ* однихъ механическихъ законовъ и внѣшнихъ условій. Правда, внѣшнія обстоятельства или механическія принудительныя дѣйствія

могут поставить человека въ известное страдательное состояніе, которое может служить побужденіемъ или поводомъ къ какому-нибудь дѣйствию, но захочетъ ли человекъ уступить этому побужденію, или станетъ ему противодѣйствовать, — это будетъ зависѣть уже не отъ механическаго принужденія и не отъ внѣшнихъ обстоятельствъ, а отъ инстинктивнаго или сознательнаго различенія и оцѣнки качествъ того дѣйствія, къ которому они его побуждаютъ: онъ сдѣлаетъ то, что онъ по своему въ какомъ бы то ни было отношеніи въ данный моментъ найдетъ лучшимъ, т. е. или болѣе пріятнымъ, или болѣе полезнымъ, или должнымъ. «такимъ образомъ, произвольныя и нравственно-свободныя дѣйствія человека должны считаться результатами не внѣшнихъ условій или механическаго принужденія, которыя могутъ играть роль только поводовъ къ дѣйствию, но результатами, протекающими изъ того возбужденія, которое производится, различеніемъ и оцѣнкою качествъ дѣйствія, въ какомъ внѣшнія обстоятельства человека побуждаютъ. Это различеніе и оцѣнка качествъ дѣйствія, будутъ ли они инстинктивны, или сознательны, всегда присоединяются къ внѣшнимъ побужденіямъ собственною природою человека. Что различеніе и оцѣнка качествъ дѣйствія въ самомъ дѣлѣ вытекаютъ изъ собственной природы человека, это можно видѣть, во первыхъ, изъ того, что они предполагаютъ способность различенія и оцѣнки, которая должна быть присуща самому человеку и не можетъ быть выведена изъ внѣшнихъ (различаемыхъ и цѣнимыхъ, но не различающихъ и цѣнящихъ) условій и законовъ, а во вторыхъ, изъ того, что при однихъ и тѣхъ же внѣшнихъ условіяхъ и побужденіяхъ какъ самыя эти условія и побужденія, такъ и дѣйствія, къ каковымъ они человека располагаютъ, цѣнятся и воспринимаются различно, смотря по развитію известной личности, на которую они дѣйствуютъ; а это ясно свидѣтельствуетъ, что и различеніе и оцѣнка качествъ побужденій и дѣйствій зависитъ отъ природы самого человека, отъ его индивидуальнаго или общественнаго развитія, а не отъ внѣшнихъ условій. Итакъ, произвольныя и нравственно-свободныя человѣческія дѣйствія не суть результаты механическихъ законовъ или внѣшнихъ условій; они основываются на присущей человѣческой природѣ способности различать и цѣнить хорошія или дурныя свойства этихъ дѣйствій. d) Различеніе и оцѣнка качествъ дѣйствія, служащія источникомъ возбужденія къ продолженію или прекращенію

дѣйствія, дѣлають для человѣка возможнымъ *выборъ* дѣйствія, потому что выбирать между исполненіемъ или прекращеніемъ и неисполненіемъ дѣйствія возможно только тогда, когда избирающее существо способно различить качества и достоинства того и другаго. Этому выбора лишены только тѣ существа, у которыхъ нѣтъ никакого, ни сознательнаго, ни безсознательнаго, различенія и оцѣнки качествъ произведенія или непроизведенія извѣстнаго дѣйствія. Влѣдствіе этого своего безразличнаго или, если такъ можно выразиться, равнодушнаго отношенія къ своимъ дѣйствіямъ, эти существа дѣйствуютъ и недѣйствуютъ обыкновенно только потому, что ихъ къ этому принуждаютъ внѣшнія силы, какъ это мы видимъ въ дѣятельности существъ, напр., неорганическаго міра. Совсѣмъ не то мы видимъ у существъ одаренныхъ инстинктивною или сознательною способностію различенія и оцѣнки качествъ дѣйствія, въ особенности у человѣка. Всѣ дѣйствія человѣка, будутъ ли они внутреннія или внѣшнія механическія, суть дѣйствія совершаемыя по выбору, вслѣдствіе оцѣнки ихъ качествъ. Человѣкъ всегда дѣлаетъ то, что находитъ лучшимъ и совершеннѣйшимъ, и дѣлаетъ только потому, что находитъ дѣлаемое таковымъ. Вслѣдствіе этого онъ можетъ измѣнять разъ принятый имъ образъ дѣйствія, если найдетъ его въ какомъ либо отношеніи нехорошимъ, и начинать новый лучший рядъ дѣйствій. Поэтому жизнь отдѣльнаго лица или цѣлаго общества въ своемъ развитіи представляетъ не простое послѣдованіе какимъ-либо принудительнымъ механическимъ законамъ, но постепенное осуществленіе, лучшаго. Чтобы осуществить это лучшее, человѣку необходимо бываетъ не столько слѣдовать механическимъ законамъ, сколько покорять ихъ себѣ и примѣнять къ своимъ потребностямъ. Механическіе законы и условія въ этомъ случаѣ превращаются только въ средства, которыми осуществляется человѣческая жизнь и дѣятельность, и которыми человѣкъ стремится распорядиться по своему произволу, чтобы постепенно снимать то ограниченіе, которое они налагаютъ на его свободный духъ. Отсюда открывается, что человѣческая жизнь не подлежитъ какому-нибудь неизбѣжнымъ законамъ, которыхъ бы человѣкъ не могъ измѣнить, какъ думалъ Контъ; Напротивъ, человѣческая жизнь, личная или общественная, находится въ рукахъ самого человѣка, который способенъ давать ей то или другое направленіе. Можно говорить о неизбѣжномъ законѣ въ приложеніи къ человѣческой

жизни развѣ только въ томъ отношеніи, что человѣкъ всегда въ своихъ дѣйствіяхъ подлежитъ закону произвола и свободы, которымъ эти дѣйствія не стѣсняются, но въ которомъ они только выражаются, какъ въ своей неизбѣжной формѣ. е) Итакъ, объясненіе нравственно-свободной личной и общественной дѣятельности человѣка изъ однихъ физическихъ законовъ и внѣшнихъ условій несостоятельно, во первыхъ, потому, что нравственно-свободная дѣятельность, какъ дѣятельность произвольная, есть дѣятельность совершенно отличная отъ дѣятельностей механической природы и слѣдовательно не можетъ быть выяснена въ терминахъ этой послѣдней (механической), во вторыхъ потому, что эта нравственно-свободная дѣятельность не можетъ считаться результатомъ дѣятельности внѣшней — механической, но есть выраженіе внутренней природы дѣйствующаго существа и слѣдовательно имѣетъ внутреннія основанія въ самомъ дѣйствующемъ существѣ, наконецъ, втретьихъ, по тому, что эта нравственно-свободная дѣятельность есть дѣятельность измѣнчивая, зависящая отъ выбора самого человѣка и подлежащая только закону произвола и свободы, вслѣдствіе чего неизбѣжные законы составляютъ только средство для ея осуществленія или произвольно избираемыя формы ея проявленія. Итакъ, вопреки Контю, нравственно-свободная личная и общественная дѣятельность человѣка можетъ быть изъясняема только изъ его произвола и свободы въ ихъ отношеніи и взаимодействіи съ внѣшними условіями и механическими законами.

## ГЛАВА II.

### И д е а л и з м ъ .

**67.° Понятіе.** — «Въ противоположность съ сенсуализмомъ, который все знаніе, какъ по содержанію, такъ и по формѣ, производитъ изъ чувственнаго опыта, идеализмъ утверждаетъ, что человѣческой духъ *владѣетъ первоначально*, (т. е. до опыта) не только высшими *принципами* (неизбѣжными правилами) познанія,

но и *понятіями*, какъ высшими опредѣленіями или предикатами бытія изъ которыхъ посредствомъ мышленія развивается все послѣдующее содержаніе знанія. Такъ, напр., апіорное (первоначальное) понятіе субстанціи, по ученію идеализма, приводитъ къ познанію всѣхъ отдѣльныхъ субстанцій и ихъ измѣняющихся качествъ; понятіе причины — къ познанію дѣйствующихъ причинъ и содѣйствующихъ условій; понятіе пространства и числа — къ познанію всѣхъ количественныхъ опредѣленій пространства и числа (прогр. 6).

**68. Виды идеализма.** — «Но идеалистическія системы, согласныя въ приведенномъ взглядѣ на сущность и происхождение знанія, различно рѣшаютъ вопросы какъ о тѣхъ непосредственныхъ принципахъ духа, изъ которыхъ мышленіе построитъ познаніе міра и слѣдовательно философію, такъ и объ ихъ отношеніи къ реальному бытію. *Одни* считаютъ этими принципами идеи, какъ зародыши знанія, предначертаннаго въ самой природѣ духа, и приписываютъ имъ полное реальное значеніе, слѣдовательно допускаютъ повсюдное согласіе или совпаденіе между мышленіемъ и бытіемъ. *Другіе* считаютъ этими принципами прирожденныя духу формы, опредѣляющія собою (въ смыслѣ предикатовъ) дѣйствительность, недоступную для нашего познанія внѣ этихъ формъ, слѣдовательно усваиваютъ имъ только формальное, подлежательное (субъективное) значеніе, ограниченное предѣлами представленія. *Третьи*, наконецъ, считаютъ мышленіе источникомъ не только знанія, но и бытія, слѣдовательно, усваиваютъ ему значеніе творческаго начала какъ въ отношеніи знанія такъ и въ отношеніи бытія (ib. 7).

**69. Представители.** — Первую форму идеализма въ ученіи о познаніи мы находимъ въ системахъ *Платона и Декарта*, которые все познаніе выводили изъ идей присущихъ нашему духу и заключающихъ въ своемъ содержаніи сущность и содержаніе бытія, почитая критеріемъ (основаніемъ достовѣрности) знанія ясность и раздѣльность понятій въ соединеніи съ принудительною очевидностію выводовъ, чрезъ которые къ этому знанію приходятъ. Представителемъ второй формы идеализма въ ученіи о познаніи должно почитать *Канта*, который изъ прирожденныхъ духу нашему категорій или формальныхъ (связующихъ) понятій выводилъ познаніе всѣхъ формъ бытія, поскольку, само по себѣ неизвѣстное, это бытіе

отражается въ этихъ прирожденныхъ формахъ. *Берkeley и Фихте* служатъ представителями третьей формы идеализма въ ученіи о познаніи, такъ какъ изъ прирожденныхъ нашему духу началъ они выводятъ не только всю систему познанія формъ и содержанія бытія, но и самое бытіе со всѣмъ его многообразіемъ, допуская такимъ образомъ существенное тожество мысли и бытія.

## І. Платонъ.

**70. Два источника познаній.** — По Платону (429 — 347 до Р. Х.) есть два источника познаній, въ которыхъ открываются два вида бытія. а) Есть знаніе приобретаемое чувствами посредствомъ ощущенія (*αἰσθησις*), которое происходитъ въ моментъ встрѣчи чувственного органа съ наблюдаемымъ предметомъ, при чемъ органъ становится чувствующимъ, а предметъ воспринимаемымъ. Будучи результатомъ отношенія чувственныхъ органовъ къ ощущаемымъ предметамъ, ощущеніе измѣняется и прекращается съ измѣненіемъ и прекращеніемъ этого отношенія. Вслѣдствіе этого въ чувственномъ познаніи предметы или бытіе не открывается намъ такъ, какъ оно существуетъ въ самомъ себѣ, но только кажется намъ таковымъ или инымъ, сообразно тому, какъ измѣняются отношенія между нимъ и чувственными органами. Поэтому чувственное познаніе знакомитъ насъ не съ сущностію или истинною дѣйствительностію бытія, а только съ явленіями или феноменами, которые, только становятся сущимъ, бывають, но никогда не могутъ быть имъ. Къ этой области являющагося или бывающаго, но не истинно сущаго, относятся всѣ наблюдаемые нами единичные внѣшніе предметы, такъ какъ наше познаніе о нихъ измѣняется вмѣстѣ со взаимнымъ измѣненіемъ отношеній ихъ къ нашимъ чувствамъ и наоборотъ. Происходяція изъ единичныхъ ощущеній представленія и основанныя на нихъ сужденія и умозаключенія у Платона не называются даже и познаніемъ въ высшемъ смыслѣ этого слова: такъ какъ всѣ эти познанія открываютъ только бывающее и кажущееся но не истинно сущее; то онъ называетъ ихъ просто только мнѣніемъ (*δόξα*). — Источникомъ истиннаго познанія служитъ, по Платону, принадлежащее нашему разуму (*νοῦς*) умственное созерцаніе (*νόησις*), которое происходитъ вслѣдствіе отношенія нашего разума

къ тому, что составляетъ постоянную и неизмѣнную сущность всякаго бытія, всегда сохраняющую свою одинаковость при всѣхъ своихъ отношеніяхъ. Въ этомъ созерцаніи истинно сущаго намъ бывають даны идеи. Идею Платонъ называетъ такое *общее* умственное представленіе, или понятіе (простое или сложное: великое, справедливое, ложь, волосъ), которое содержитъ въ себѣ принудительное сознаніе неизмѣнной объективности представляемаго. Вслѣдствіе этого какъ бы сліянія познающаго и познаваемаго въ одномъ актѣ созерцанія, идеи у Платона имѣють двойкій смыслъ. Въ смыслѣ субъективномъ онѣ суть общія представленія или понятія, содержащія въ себѣ существенные и неизмѣнные признаки предмета, или качества, будутъ ли то представленія и понятія простыя или сложныя. Въ объективномъ же смыслѣ идеи суть такія сущности, которыя, какъ вещи въ себѣ, пребываютъ всегда себѣ равными по ту сторону, превыше міра явленій въ какомъ-то «умственномъ мѣстѣ», т. е. онѣ суть общія понятія, которымъ приписано объективное, внѣшнее бытіе. Идеи, понимаемыя въ смыслѣ объективномъ, служатъ началомъ бытія, а въ смыслѣ субъективномъ, служатъ началомъ истиннаго знанія. Всѣ сужденія, умозаключенія и выводы, основанныя на идеяхъ, должно почитать истиннымъ познаніемъ сущаго. Итакъ, по Платону, есть два главныхъ источника познанія; въ которыхъ открываются намъ два вида бытія: въ чувственномъ познаніи открываются намъ явленія, въ разумномъ — сущности или идеи. Эти идеи, какъ истинно сущее, не могутъ быть извлечены нашимъ умомъ изъ бывающаго; поэтому ощущеніе, знакомящее насъ только съ бывающимъ, не можетъ быть источникомъ познанія, выражающагося въ идеяхъ. с) Полнаго разумнаго созерцанія идей въ этой жизни, однако, человекъ достигнуть не можетъ, потому что чувственныя впечатлѣнія препятствуютъ предаваться философскому созерцанію. Только послѣ смерти, когда душа отрѣшится отъ тѣла и перейдетъ въ сверхчувственный міръ, нашъ разумъ можетъ безпрепятственно погрузиться въ созерцаніе идей. Въ этой жизни намъ возможно только приближаться къ этому созерцанію. Средствомъ къ этому приближенію служитъ мышленіе (*διανοία*): оно переводитъ насъ отъ одиночныхъ и измѣнчивыхъ чувственныхъ впечатлѣній къ познанію постояннаго и неизмѣнно-общаго. Въ мышленіи намъ открываются главнымъ образомъ математическія свойства (опредѣленія) и отношенія вещей (*μαθηματικά*) и многообразныя каче-

ственныя опредѣленія, изъ которыхъ мы образуемъ общія понятія, болѣе или менѣе приближающіяся къ идеямъ. Но это созерцаніе общаго, добытое мышленіемъ, по поводу чувственныхъ впечатлѣній служить только блѣднымъ отраженіемъ и напоминаемъ непосредственнаго разумнаго созерцанія идей.

**71. Отношеніе между чувственнымъ и разумнымъ познани-емъ. Теорія воспоминанія.** — Спрашивается: при дѣйствительномъ и истинномъ разумномъ познаніи какое же значеніе имѣеть у Платона познаніе чувственное, не совершенное и кажущееся? Это значеніе Платонъ опредѣляетъ отношеніемъ чувственнаго познанія къ разумному. Хотя чувственное познаніе и не составляетъ истиннаго познанія, тѣмъ не менѣе оно при настоящихъ условіяхъ жизни, необходимо для истиннаго познанія, какъ поводъ къ его обнаруженію. Если истинное познаніе состоитъ въ приобрѣтеніи чрезъ мышленіе общихъ понятій, болѣе или менѣе отражающихъ въ себѣ идеи; то понятно, что эти общія понятія наше мышленіе можетъ образовать только чрезъ сравненіе и отвлеченіе того измѣнчиваго многообразія чувственныхъ воспріятій и представленій, которое составляетъ безвязную массу чувственнаго познанія. Что эти безвязныя единичныя чувственныя впечатлѣнія представляютъ не источникъ общихъ понятій, но только поводъ къ ихъ образованію, это открывается изъ того, что общія понятія образуются не чувствами а мышленіемъ, и изъ того, что общее понятіе никогда не бываетъ пропорціонально тѣмъ частнымъ ощущеніямъ, по поводу которыхъ оно образовано. Въ ощущеніи намъ всегда дано извѣстное число единичныхъ впечатлѣній и предметовъ, а въ общемъ понятіи признаки, входящіе въ его составъ, прилагаются нами къ неопредѣленному множеству всѣхъ возможныхъ, бывшихъ и будущихъ, предметовъ извѣстнаго рода. Въ единичныхъ впечатлѣніяхъ есть признаки случайныя и частныя, въ общемъ понятіи только необходимыя и общія. Поэтому въ понятіи мыслится совѣтъ не то, что дано намъ въ ощущеніи. Поэтому ощущенія служатъ только поводомъ къ образованію общихъ понятій, а не источникомъ ихъ. Чрезъ сравненіе, обобщеніе и отвлеченіе само наше мышленіе полагаетъ необходимое и всеобщее въ понятіи по поводу вѣшняго случайнаго и единичнаго ощущенія. б) Однако это сознаніе необходимаго и всеобщаго въ понятіи по поводу случайнаго и частнаго въ ощущеніи, не казалось Платону простыми процессами сравненія, обобщенія и отвлеченія. Если мышленіе само полагаетъ всеобщее и необходимое по поводу частнаго и случайнаго, то Платону казалось необходимымъ допустить, что общее и необходимое содержится въ душѣ прежде чѣмъ сознается и полагается. Платону казалось, что всѣ общія и необходимыя понятія, всѣ сужденія и выводы, на нихъ основанные, находятся въ душѣ сначала въ безсознательномъ состояніи, или, по его выраженію, въ состояніи забвенія; за тѣмъ при посредствѣ мышленія мы ихъ сознаемъ или, по его понятію, воспоминаемъ. Поводомъ къ этому воспоминанію всеобщаго и необходимаго и служатъ

чувственныя впечатлѣнія. Въ этомъ состоитъ Платонова теорія воспоминанія (*ἀνάμνησις*). с) Но откуда вообще въ душѣ, если оно только воспоминается, а не образуется вновь? На это Платонъ отвѣчаетъ своею теоріею предсуществованія душъ. Душа наша существовала въ сверхчувственномъ мірѣ еще до соединенія своего съ тѣломъ, наслаждаясь тамъ непосредственнымъ созерцаніемъ истинно сущаго, т. е. идей. Попадши въ тѣло, она забыла то, что созерцала. Но чувственныя ощущенія даютъ поводъ къ размышленію, которое приводитъ къ болѣе или менѣе полному воспоминанію забытаго. Такимъ образомъ, сознание необходимаго и всеобщаго въ бытіи, т. е. образованіе общихъ понятій или идей и всякое сужденіе и всякій выводъ, основанные на этихъ идеяхъ, представлялись Платону воспоминаніемъ. Поэтому и всякая наука для него должна была быть лишь однимъ воспоминаніемъ необходимаго и всеобщаго по поводу частнаго и случайнаго.

**72. Методъ Платона.** — а) Припоминаніе всеобщаго и необходимаго, т. е. общихъ понятій или идей, для Платона, служило путемъ къ постиженію сущаго, ибо только въ идеяхъ, по его мнѣнію, и открывается сущее. Такое припоминаніе въ сущности есть приобрѣтеніе или открытіе общихъ понятій. Но открытіе общаго понятія есть опредѣленіе, которое совершается двоякимъ образомъ. Мы можемъ открыть или уяснить какое-нибудь еще неизвѣстное намъ общее понятіе, отвлекая отъ частныхъ уже извѣстныхъ намъ понятій общія черты и составляя чрезъ этотъ переходъ отъ частнаго къ общему (въ смыслѣ Сократовской индукціи) болѣе общее понятіе (*definitio per genus*). Мы можемъ сдѣлать такъ же и наоборотъ: обладая общимъ понятіемъ, мы, посредствомъ раздѣленія, можемъ разложить его на неизвѣстныя еще намъ понятія частныя (*definitio per differentiam*). Это Платонъ называетъ «уменьемъ дѣлать предметъ на виды,—и дѣлать, какъ водится, почленно, чтобы подобно плохому повару не раздробить частей». Этими двумя способами можно добыть множество понятій, которыя могутъ вступать въ различныя сочетанія и которыя должны стать основаніями всѣхъ нашихъ сужденій, умозаключеній и выводовъ. Умѣнье добывать и соединять такія понятія при помощи размышленія, основывающагося на доказательствахъ, у Платона называется диалектикой. б) Очевидно опредѣленность понятія, т. е. ясное и отчетливое разграниченіе его отъ другихъ понятій, сообщающее ему принудительную для мысли очевидность, служили для Платона основаніемъ и признакомъ (критеріемъ) истиннаго знанія, способнаго намъ въ большей или меньшей степени открыть истинно сущее. Вслѣдствіе этого только тѣ наши познанія можно, по Платону, почитать истинными знаніями, которыя основаны на такихъ ясныхъ и принудительно-очевидныхъ понятіяхъ. Ясность и опредѣленность понятія, поэтому, должны быть задачею стремленій каждаго философа. Таковъ, по Платону, методъ изслѣдованія и его задача. с) Методъ построенія системы долженъ быть слѣдующій. Такъ какъ каждая идея или общее понятіе уясняется главнымъ образомъ чрезъ высшее понятіе, отъ котораго оно зависитъ по

своему содержанию, то чтобы посредством діалектическаго искусства построить цѣлую систему познаній, соответствующую дѣйствительнымъ сущностямъ, нужно всѣ эти понятія, въ которыхъ сущее отражается, расположить такъ, чтобы безусловное или высшее понятіе, которое не имѣетъ уже болѣе высшаго основанія (по Платону идея блага), было самымъ высшимъ понятіемъ, чтобы за нимъ слѣдовали отъ него зависящія болѣе низшія, за ними еще низшія и такъ до самыхъ низшихъ. Въ такомъ случаѣ получится такой порядокъ понятій, который будетъ соответствовать порядку зависимости другъ отъ друга дѣйствительныхъ сущностей или вещей въ себѣ. Самъ Платонъ однако не построилъ такой системы, хотя и часто возвращался въ своихъ діалогахъ ко взаимному отношенію идей между собою.

## II. Декартъ.

*73. Сомнѣніе — исходный пунктъ философствованія.* — Декартъ (1596 — 1650) исходнымъ пунктомъ всякой философіи и своей собственной системы ставить сомнѣніе. Чтобы достигнуть несомнѣнныхъ результатовъ путемъ философскаго мышленія, нужно отыскать сперва какое-нибудь несомнѣнное начало, въ которомъ, несмотря на наше желаніе, усумниться было бы невозможно; потомъ изъ этого несомнѣннаго начала, принявъ его за основаніе, очевидно, можно будетъ вывести не менѣе несомнѣнныя слѣдствія и развить ихъ въ цѣлую систему философскаго міросозерцанія. Но чтобы отыскать самое это начало, нужно стараться подвергнуть сомнѣнію все, въ чемъ только мы можемъ усумниться на какомъ бы то ни было основаніи, ибо въ чемъ можно усумниться, то не можетъ быть несомнѣннымъ началомъ. А такъ какъ до начала философствованія нѣтъ еще ничего несомнѣнно извѣстнаго, то, приступая къ философствованію, полезно усумниться *во всемъ*. Мы должны усумниться въ познаніяхъ пріобрѣтенныхъ нами на вѣру по преданію отъ другихъ людей во время нашего домашняго и школьнаго воспитанія или даже впоследствии, ибо всякому извѣстно, что усвоенныя подобнымъ путемъ свѣдѣнія часто оказываются ложными. Мы должны усумниться и въ нашихъ собственныхъ познаніяхъ, пріобрѣтенныхъ нами самими: ибо, съ одной стороны, чувства часто насъ обманываютъ, показывая то, чего нѣтъ на дѣлѣ, а съ другой, не доказано, что и самый разумъ не можетъ ошибаться, ибо даже въ математическихъ доказательствахъ иногда

оказываются ошибки. Вообще, неизвѣстно, на сколько мы способны познавать истину, ибо Богъ по Своему всемогуществу могъ сотворить насъ такъ, чтобы мы не знали всей истины и потому заблуждались, Если, такимъ образомъ, въ самомъ нашемъ разумѣ можетъ быть открыта возможность заблужденія, то мы должны сомнѣваться даже въ самомъ нашемъ существованіи, ибо и оно отыскивается намъ въ познаніи. Итакъ, всеобщее сомнѣніе должно быть началомъ всякаго философствованія.

**74. Самодостовѣрность мышленія.** — Но подвергая сомнѣнію все существующее, мы только одинъ фактъ не можемъ подвергнуть никакому сомнѣнію: для насъ оказывается невозможнымъ подвергнуть сомнѣнію самое сомнѣніе, ибо оно всегда будетъ повторяться во всякомъ новомъ актѣ сомнѣнія (въ сомнѣніи о сомнѣніи). Итакъ, сомнѣніе несомнѣнно существуетъ. Но это сомнѣніе есть состояніе моего мышленія; слѣдовательно мое мышленіе существуетъ несомнѣнно, такъ какъ оно съ принудительнѣйшею очевидностію отыскивается себѣ самому въ сомнѣніи. Но если я несомнѣнно мыслю, то очевидно, несомнѣнно вмѣстѣ и существую (*cogito, ergo sum*), ибо мыслить и не существовать нельзя. Вмѣстѣ съ моимъ сомнѣніемъ дано мое мышленіе, вмѣстѣ съ моимъ мышленіемъ дано мое существованіе: они не вытекаютъ другъ изъ друга, но даны вмѣстѣ. Поэтому Декартово: *cogito, ergo sum* не слѣдуетъ переводить: мыслю, слѣдовательно существую, но скорѣе: мыслю, очевидно есмь; существованіе здѣсь не слѣдуетъ изъ мышленія, но непосредственно усматривается вмѣстѣ съ нимъ. Возраженіе Гассенди, что во всякой нашей дѣятельности можно усмотрѣть существованіе, несостоятельно, потому что никакая другая дѣятельность для насъ недостовѣрна, кромѣ нашего мышленія.

**75. Дѣя обстрактно противоположныя субстанціи.** — Изъ положенія: *cogito, ergo sum*, въ которомъ выражается нераздѣльность или совмѣстность существованія и мышленія, вытекаютъ два важныхъ слѣдствія. Впервыхъ, вытекаетъ опредѣленіе моей сущности нашего духа или нашего я. а) Если мое мышленіе неотдѣлимо отъ моего существованія, то ясно, что оно служитъ такимъ атрибутомъ (существеннымъ свойствомъ) моей природы, въ которомъ выражается ея сущность; ибо очевидно сущность моего бытія

не может существовать без мышления. Если мое мышление не может существовать без моего бытия, то и мое бытие не может быть мыслимо въ отдѣльности отъ мышления. Итакъ, я есмь существо мыслящее, *res cogitans*. б) Но если съ моимъ существомъ необходимо соединено мышление, то все, что не составляетъ мышления, не можетъ составлять необходимой принадлежности моего существа, а должно составлять его противоположность, насколько мышление исключаетъ изъ себя все, что есть не мышление. Эту противоположность моего существа должно почитать все, чему свойственно протяженіе, въ которомъ выражается сущность матеріальной природы, какъ въ своемъ атрибутѣ; ибо кромѣ природы протяженной и мыслящей нѣтъ еще никакой другой природы. Итакъ, природа протяженная составляетъ не принадлежность, но противоположность моего существа. с) Въ этой взаимной противоположности существа мыслящаго и природы протяженной открывается ихъ взаимная независимость другъ отъ друга въ своемъ существованіи. Вслѣдствіе этой независимости по отношенію другъ къ другу ихъ можно разсматривать какъ существа самостоятельныя, т. е. какъ субстанціи, хотя они и являются соединенными вмѣстѣ въ человѣческомъ существѣ. Такимъ образомъ, изъ «*cogito, ergo sum*» слѣдуетъ абстрактное противоположеніе двухъ субстанцій: мыслящей и протяженной. д) Вмѣстѣ съ этимъ противоположеніемъ является задача: доказать дѣйствительное (а не мыслимое только) существованіе протяженной субстанціи. Ибо, если *res cogitans* для меня несомнѣнно существуетъ, то противоположная ей *res extensa* явнѣ должна считаться сомнительной: достовѣрное существованіе протяженнаго не заключается въ достовѣрномъ существованіи мыслящаго, ибо мыслящее существуетъ безъ протяженнаго.

**76. Субъективный критерій достовѣрности.** — Второе слѣдствіе, вытекающее изъ положенія: *cogito, ergo sum* состоитъ въ томъ, что изъ него заимствуется признакъ достовѣрности нашихъ познаній. Положеніе: мыслю, очевидно существую, потому для меня достовѣрно, что оно для меня представляется съ такою принудительною ясностію и раздѣльностію, что противоположнаго этому я не могу представить никакими усиліями воображенія, ибо нельзя мыслить и въ тоже время не существовать. Поэтому для меня должно быть достовѣрнымъ все то, что мнѣ

представляется съ такою же принудительною ясностію и раздѣльностію, какъ и положеніе: *cogito, ergo sum*. Такимъ образомъ, ясность и раздѣльность суть признакъ или критерій достовѣрности познаній. Слѣдовательно, чтобы кромѣ достовѣрности мышленія открыть еще другіе достовѣрныя познанія, нужно пересмотрѣть всю массу нашихъ свѣдѣній и только тѣ почитать достовѣрными, которыя будутъ обладать ясностію и раздѣльностію.

**77. Прирожденныя идеи.** — Такъ какъ, по Декарту, всѣ наши познанія состоятъ изъ идей, т. е. какихъ бы то ни было представлений, то приступая къ изслѣдованію нашихъ познаній съ помощію добытаго критерія истинности, онъ всѣ идеи дѣлитъ на три вида: вопервыхъ, на идеи всегда намъ присущія или врожденныя нашему мышленію, вовторыхъ, на идеи пріобрѣтенныя впоследствии изъ опыта, и наконецъ третьихъ, на идеи нами самими выдуманныя или фиктивные. Подъ фиктивными идеями нужно разумѣть всѣ образы нашей фантазіи несоотвѣтствующіе дѣйствительности. Идеи, пріобрѣтенныя изъ опыта, по Декарту, суть отзвуки нашего мышленія на чувственныя впечатлѣнія; онѣ являются у него какъ бы самостоятельными произведеніями нашей мысли, но только образованными по поводу ви́шнихъ впечатлѣній. Тѣ изъ этихъ пріобрѣтенныхъ идей, которыя соотвѣтствуютъ математическимъ свойствамъ или опредѣленіямъ вещей, Декартъ почитаетъ соотвѣтствующими дѣйствительнымъ видоизмѣненіямъ протяженной природы; но идеи цвѣтовъ, звуковъ, запаховъ и другихъ чувственныхъ качествъ, по его мнѣнію, чисто субъективны, т. е. не имѣютъ соотвѣтствующихъ качествъ въ предметахъ, которыя были бы имъ подобны. Идеямъ перваго рода соотвѣтствуютъ первичныя качества предметовъ, или постоянныя; въ идеяхъ втораго рода выражаются вторичныя качества предметовъ, т. е. такія, безъ которыхъ предметъ можетъ обойтись. Особеннаго вниманія заслуживаетъ ученіе Декарта о природенныхъ идеяхъ. Прирожденныя идеи онъ понимаетъ, съ одной стороны, въ смыслѣ способности нашего мышленія образовывать ихъ безъ посторонней помощи: онѣ врождены намъ потому, что лежатъ въ природѣ нашего мышленія и рано или поздно могутъ быть извлечены единственно изъ него самого, а не изъ какихъ нибудь другихъ источниковъ, напр., изъ наблюденія или изъ фантазіи. Съ другой стороны, онъ считалъ ихъ заключенными

въ нашемъ сознаниі въ видѣ несознанныхъ представленій, предшествующихъ наблюденію. Онъ слѣдующимъ образомъ изъясняетъ ихъ безсознательное существованіе въ душѣ: «ребенокъ», говоритъ онъ, «имѣетъ эти идеи, но въ возможности. Я не предполагаю, что умъ младенца еще въ утробѣ матери размышляетъ о вещахъ метафизическихъ... Онъ имѣетъ идеи о Богѣ, о самомъ себѣ и обо всѣхъ тѣхъ истинахъ, которыя очевидны сами по себѣ, какъ имѣютъ ихъ взрослые, когда они *не думаютъ* о нихъ (comme les personnes adultes les ont lorsqu'elles n'y pensent point)». Отсюда видно такъ же, что подъ прирожденными идеями Декартъ разумѣлъ какъ аксіомы или самоочевидныя истины, такъ и представленія о сверхъ-опытномъ, превышающемъ сферу бытія подлежащаго ощущенію. Точнаго перечня прирожденныхъ идей у него не встрѣчается вовсе, хотя въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій прирожденными идеями онъ называетъ идеи: Бога, мышленія и протяженія.

**78. Происхожденіе идеи божества.** — Если у Декарта встрѣчаются нѣкоторыя неясности въ ученіи о прирожденныхъ идеяхъ вообще, за то онъ очень опредѣленно высказывается объ одной изъ этихъ идей, именно, объ идеѣ Божества. Въ числѣ идей, намъ свойственныхъ, онъ находитъ идею или представленіе о Существовѣ абсолютно-совершенномъ или о безконечной субстанціи. Затѣмъ, при помощи субъективнаго критерія достовѣрности, т. е. ясности и раздѣльности, онъ изслѣдуетъ *происхожденіе* этой идеи. Спрашивается: откуда происходитъ идея Существа абсолютно-совершеннаго? — Для меня ясно, что все существующее должно имѣть свою причину, слѣд., и эта идея должна имѣть свою причину. Причины, вслѣдствіе которыхъ идеи получаютъ свое содержаніе, состоятъ въ дѣйствительныхъ предметахъ или въ дѣйствительностяхъ, отражающихся въ этихъ идеяхъ. Декартъ называетъ эти предметы архетипами. Слѣдовательно, идеѣ Существа абсолютно-совершеннаго также долженъ соотвѣтствовать ея архетипъ, вслѣдствіе котораго она получила свое содержаніе: онъ долженъ быть ея причиною. Но причина можетъ заключать въ себѣ свое дѣйствіе только или формально (*formaliter*), или преимущественно (*eminenter*), т. е. причина можетъ быть или равна своему дѣйствію, или содержать въ себѣ больше этого дѣйствія, но никакъ не меньше. Слѣдов., и

архетипъ идеи Существа абсолютно-совершеннаго, какъ ея причина, долженъ или равняться ей или быть больше ея. Всѣ эти положенія для меня такъ же ясны и раздѣльны, какъ и положеніе: *co-gito, ergo sum*, слѣд., такъ же и достовѣрны. — Теперь спрашивается: гдѣ же такой архетипъ или причина идеи Существа абсолютно-совершеннаго, который бы ей равнялся или былъ по содержанію больше ея? Для меня пока несомнѣнно только мое собственное существованіе, но я не могу быть архетипомъ этой идеи, хотя она и находится въ моемъ мышленіи, потому что во мнѣ меньше совершенствъ, чѣмъ содержится въ этой идеѣ: правда, я существо или субстанція, но субстанція условная и конечная, почему и не могу быть архетипомъ идеи Безконечнаго. Нельзя полагать, что эта идея составлена мною посредствомъ отрицанія конечности моей или какой бы то ни было природы, на подобіе того, какъ идея темноты или холода составляется чрезъ отрицаніе свѣта и тепла: потому что въ идеѣ безконечной субстанціи содержится не отрицаніе дѣйствительности, но положеніе и утверженіе ея и при томъ въ безконечно большей степени въ сравненіи съ конечною дѣйствительностію. Скорѣе должно быть наоборотъ: не безколечное должно быть представляемо чрезъ отрицаніе конечнаго, но конечное чрезъ отрицаніе безконечности, вслѣдствіе чего идея безконечной сущности должна даже предшествовать идеѣ сущности конечной. Итакъ, я не могъ составить идеи Безконечнаго чрезъ отрицаніе конечнаго. Я также не сочинилъ эту идею по своему произволу, потому что я не могу измѣнить ея содержанія ни прибавленіемъ, ни убавленіемъ какихъ нибудь признаковъ. Итакъ, архетипа этой идеи должно искать внѣ моего существа. Но этимъ внѣшнимъ источникомъ этой идеи не можетъ быть ощущеніе, потому что она не навязывается мнѣ невольно, какъ невольно навязываются идеи чувственныхъ предметовъ, а таже и потому, что ощущенія свидѣтельствуютъ о конечномъ, а не о Безконечномъ. Такимъ образомъ, архетипомъ или причиной идеи безконечной субстанціи можетъ быть только сама безконечная субстанція или Богъ. Самъ Богъ производитъ во мнѣ эту идею: Онъ влагаетъ ее въ душу при созданіи, чтобы она была нѣкоторою печатью художника на его произведеніи. Но если эта идея вложена въ меня при самомъ моемъ устройствѣ, то значить она мнѣ врождена. Таково происхожденіе этой идеи. — Разсмотрѣніе происхожденія идеи Божества приводитъ къ весьма важному

результату. Изъ него открывается, что идея Божества могла въ насъ произойти только отъ непосредственнаго дѣйствія самаго Божества, такъ что безъ Божества этой идеи о Немъ у насъ не могло бы образоваться. Но если безъ Божества мы не имѣли бы идеи о Немъ, то присутствіе въ насъ этой идеи прямо указываетъ на существованіе Божества, какъ ея причины. Безъ Божества не можетъ существовать идея о Немъ, но идея о Немъ существуетъ; слѣдов. существуетъ и Божество. Такъ изъ рассмотрѣнія происхожденія идеи Божества выводится Его несомнѣнное существованіе. — Подобнымъ же образомъ мы можемъ, по мнѣнію Декарта, въ бытіи Божиёмъ убѣдиться и изъ сознанія своего несовершенства, которое указываетъ на то, что въ насъ есть сознаніе такихъ совершенствъ, какихъ намъ недостаетъ. Но если въ насъ есть представленіе такихъ совершенствъ, какими мы не обладаемъ, то отсюда мы должны заключить, что есть существо совершеннѣйшее насъ, отъ котораго мы получили то, что имѣемъ.

#### 79. *Онтологическое доказательство бытія Божія.*—

Если изслѣдованіе происхожденія идеи Существа абсолютно-совершеннаго приводитъ насъ къ признанію Его бытія, то мы придемъ къ тому же результату, когда на основаніи уже извѣстнаго намъ критерія достовѣрности рассмотримъ самое *содержаніе* этой идеи. Въ содержаніи идеи Существа безусловно совершеннаго мы ясно и раздѣльно замѣчаемъ такой признакъ, какого нѣтъ ни въ какой другой идеѣ. Всѣ другія идеи содержатъ въ себѣ только случайное существованіе своего объекта, между тѣмъ какъ идея Существа абсолютно-совершеннаго заключаетъ въ себѣ представленіе Его необходимаго и безусловнаго существованія въ дѣйствительности, при чемъ это необходимое и безусловное существованіе Его въ дѣйствительности сознается не мыслимымъ и представляемымъ только, но объективнымъ и внѣшнимъ. Всякое другое представленіе о Божествѣ не будетъ уже представленіемъ о Немъ. Другими словами: въ идеѣ Безконечнаго заключается необходимаго представленіе Его необходимаго бытія не въ идеѣ только, но въ дѣйствительности, т. е. по самой своей идеѣ Богъ существуетъ не въ идеѣ только, а въ дѣйствительности. Такъ что, если бы я представилъ, что Богъ необходимо существуетъ лишь въ идеѣ, или, что я лишь не могу Его представить не сущимъ, то такая мысль уже не будетъ

идею Бога. — Это онтологическое доказательство, представленное Декартомъ, отличается отъ онтологическаго доказательства Анзельма Кентерберійскаго (1033 — 1109), который формулируетъ его такъ: «вникая въ то, что значить слово Богъ, мы видимъ, что подъ этимъ именемъ разумѣется то, что должно быть мыслимо какъ совершеннѣйшее; но существовать на дѣлѣ и въ мысляхъ (вмѣстѣ) есть большее совершенство, чѣмъ существовать въ одномъ только представленіи: слѣд. Богъ существуетъ не только въ представленіи но и на дѣлѣ». Въ этомъ умозаключеніи есть ошибка, потому что въ заключеніи выведено больше, чѣмъ заключается въ посылкахъ. Можно было бы сказать только такъ: слѣдов. Бога должно представлять существующимъ на дѣлѣ, т. е. заключеніе можно дать не относительно бытія Божія, а относительно только того, какъ должно представлять Божество. Такъ у Анзельма. Смыслъ доказательства Декартова совсѣмъ иной: оно стремится доказать не то, какъ нужно представлять Божество, а то, что для насъ нѣтъ никакой возможности, имѣя представленіе о Божествѣ, представлять Его бытіе только необходимо представляемымъ, а не дѣйствительнымъ. Послѣ доказательства Декарта нѣтъ ни какой возможности представлять Божество не сущимъ; остается только вовсе Его не представлять и вовсе о Немъ не говорить, потому что всякій разговоръ, хотя бы и отрицающій Бога, непременно предполагаетъ представленіе о Немъ, а представленіе не допускаетъ отрицанія его объективнаго бытія.

**80. Богъ какъ объективный критерій достовѣрности.** — Изъ разсмотренія происхожденія и содержанія природной намъ идеи безконечной Сущности, Декартъ выводитъ дѣйствительное существованіе этой Сущности; такимъ образомъ, кромѣ моего собственнаго духа, мнѣ становится достовѣрно извѣстнымъ существованіе другаго безконечнаго Существа, которое существуетъ внѣ меня. Слѣдовательно, двумъ идеямъ: идеѣ моего духа и идеѣ безконечной Субстанціи, отысканы ихъ архетипы. Теперь слѣдуетъ разсмотрѣть идеи внѣшнихъ предметовъ, представляющихъ собою только видоизмѣненія или модусы протяженія. Есть ли архетипы или дѣйствительные объекты, которые соотвѣтствовали бы идеѣ природы протяженной? Конечно, намъ ясно и раздѣльно представляется, что внѣшній міръ протяженной природы существуетъ дѣйствительно, и что поэтому есть архетипы, соотвѣтствующіе *tormaliter*

идей природы протяженной. Но противъ дѣйствительнаго существованія этихъ внѣшнихъ протяженныхъ предметовъ Декартъ возбуждаетъ слѣдующее возраженіе: несмотря на то, что мы ясно и раздѣльно представляемъ существованіе внѣшняго міра, возможно, однако, чтобы идеи внѣшнихъ предметовъ происходили непосредственно отъ самаго Бога, а не отъ внѣшняго міра; влѣдствіе чего идеи внѣшнихъ предметовъ, будутъ относиться не къ вещественнымъ предметамъ, но къ самому Богу, котораго должно почитать тогда единственною внѣшнею реальностію, взамѣнъ природы протяженной. Такимъ образомъ, ясность и раздѣльность понятій, когда дѣло касается внѣшняго міра, не представляютъ уже надлежащей убѣдительности, такъ что субъективный критерій достовѣрности при сужденіи о внѣшнихъ предметахъ оказывается недостаточнымъ. Эта недостаточность критерія субъективнаго невольно вызываетъ болѣе общій вопросъ: не создалъ ли насъ Богъ съ возможностью ошибаться даже и во всѣхъ ясныхъ и раздѣльныхъ понятіяхъ, съ какою бы принудительною очевидностію онѣ намъ ни представлялись? Эти сомнѣнія, грозящія разрушить всякую достовѣрность, Декартъ разрѣшаетъ при помощи слѣдующаго разсмотрѣнія содержанія идеи Божества. Въ Богѣ мы необходимо мыслимъ истинность и доброту (благость); слѣдов. невозможно, что бы Онъ насъ обманывалъ, будучи причиною нашихъ заблужденій; ибо если обманъ можетъ показаться иногда признакомъ ума, то желаніе обманывать всегда есть признакъ злобы. Отсюда слѣдуетъ, что Богъ не могъ насъ сотворить съ такою познавательною способностію, чтобы мы обманывались, и что мы устроены Богомъ такъ, что все представляющееся намъ ясно и раздѣльно, дѣйствительно таково, какъ представляется. И такъ какъ внѣшній міръ ясно и раздѣльно представляется намъ существующимъ въ дѣйствительности, то онъ и на самомъ дѣлѣ таковъ. Такимъ образомъ, Богъ, поскольку онъ справедливъ и благъ, есть объективное основаніе достовѣрности какъ всѣхъ вообще ясныхъ и раздѣльныхъ нашихъ познаній, такъ въ частности познаній о внѣшнемъ мірѣ.

### III. Кантъ.

*81. Задача, предметъ и методъ Кантовскихъ изслѣдованій.* — Задача изслѣдованій Канта (1724 — 1804) заключалась въ томъ, чтобы отереть тѣ условія нашего познанія, изъ

которых оно вытекает или слагается, какъ изъ производящихъ его причинъ. Эти условія должны, очевидно, предшествовать самому факту познанія какъ обусловливающее обусловленному, а не просто только заключаться въ немъ, какъ въ своемъ слѣдствіи или дѣйстви. Поэтому онѣ должны быть даны прежде самого познанія. Эта ихъ данность прежде познанія есть ихъ трансцендентальность по отношенію къ познанію. Такъ какъ ученіе Канта имѣетъ предметомъ своимъ эти трансцендентальныя условія познанія, то оно вслѣдствіе этого называется трансцендентальнымъ идеализмомъ. Направляясь къ открытію и изслѣдованію этихъ трансцендентальныхъ условій познанія, Кантъ очевидно могъ пользоваться только анализомъ самаго факта познанія, ибо только въ фактъ познанія ему представлялась возможность усмотрѣть условія его возникновенія и осуществленія. Методъ изслѣдованія, поэтому, былъ избранъ имъ аналитическій.

**82. Различіе между содержаніемъ и формою познанія.** — Въ своихъ аналитическихъ изслѣдованіяхъ условій, при которыхъ познаніе становится возможнымъ, Кантъ выходитъ всегда изъ того представленія, что познаніе есть такое или иное расположеніе (синописисъ, или синтезисъ) даннаго матеріала, производимое въ нашемъ сознаніи объединяющею дѣятельностію нашего разума. Въ этомъ объединяющемъ или связующемъ упорядоченіи представляемаго нами матеріала, по мнѣнію Канта, состоитъ основной и первоначальный процессъ познанія. Результатомъ этого объединяющаго процесса являются всѣ наши понятія о предметахъ, какъ представленія разнообразныхъ свойствъ и отношеній въ единствѣ; а изъ соединенія и упорядоченія понятій развивается цѣлая система міровозрѣнія. — Въ каждомъ, произшедшемъ такимъ образомъ, понятіи Кантъ рѣзко различаетъ два элемента: съ одной стороны представляемый въ извѣстномъ объединяющемъ порядкѣ матеріаль, съ другой — самый способъ объединяющей связи этого матеріала. Представляемый въ понятіи матеріаль составляетъ содержаніе понятія, а способъ его соединенія въ понятіи — его форму, какъ учить объ этомъ и обыкновенная формальная логика. Такъ какъ соединеніе содержанія и формы въ понятіи настолько необходимо, что безъ него не можетъ произойти ни какого познанія; то оба эти элемента порознь должны почитаться трансценденталь-

ными условіями познанія, которое является, вслѣдствіе этого, актомъ взаимнаго ихъ соединенія. — Исслѣдуя ближе трансцендентальныя условія познанія, Кантъ находитъ, что содержаніе нашихъ понятій всегда дается намъ извнѣ, самыми познаваемыми предметами и потому оно есть данное а posteriori въ опытѣ, что, напротивъ, объединяющая въ извѣстномъ порядкѣ этотъ матеріаль, форма есть произведеніе нашего разума, который вноситъ ее въ этотъ матеріаль безъ помощи опыта и независимо отъ него: форма, слѣд. есть данное а priori. Что формы познанія даны а priori и не могутъ быть заимствованы изъ опыта, это, по мнѣнію Канта, доказывается ихъ необходимостію и всеобщностію, чего не представляетъ опытъ. Если опытъ открываетъ намъ факты въ извѣстной связи и послѣдовательности, то онъ не ручается намъ, что эта связь и послѣдовательность необходима и всеобща настолько, что не допускаетъ ни какихъ исключеній. Въ самомъ дѣлѣ, что представляетъ опытъ? Простое существованіе частныхъ случаевъ, изъ которыхъ нисколько не слѣдуетъ, чтобы связь между ними была необходима, и чтобы она простиралась на всѣ подобные случаи, какъ дѣйствительные, такъ и возможные. Опытъ, слѣдов. не обязываетъ насъ представлять или мысль эту связь необходимою и всеобщою. Между тѣмъ та связь, которую мы соединяемъ и упорядочиваемъ данныя опыта въ понятіи, должна быть необходима и всеобща. Мало того, во всякомъ истинномъ познаніи эта связь иная и быть не можетъ, потому что гдѣ нѣтъ необходимой и всеобщей связи между данными опыта, тамъ нѣтъ и познанія, а есть развѣ только простое указаніе фактовъ, которыхъ въ самомъ то дѣлѣ безъ этой связи мы и представлять не должны (ибо всякій фактъ все-таки имѣетъ уже необходимую связь между своими частями, которую мы въ него вносимъ). Напр. положимъ намъ даны два факта: солнце и теплота; опытъ не обязываетъ насъ мыслить ихъ въ неразрывной связи: нынѣ солнце и теплота связаны, т. е. даны вмѣстѣ, а завтра, можетъ быть, появится одно солнце безъ теплоты. Откуда у насъ берется увѣренность, что они связаны такъ, что мы ихъ не можемъ мыслить врознь? Очевидно, не изъ опыта. Мы потому и мыслимъ ихъ вмѣстѣ, солнце какъ причину, теплоту какъ слѣдствіе, что къ этому принуждаетъ насъ нашъ умъ. Слѣдовательно, связь въ этомъ случаѣ заимствуется нами не изъ опыта, а вносится въ данныя опыта нашимъ умомъ. Иными

словами, она дана а priori. Опытъ даетъ только связываемый матеріаль, а связь или форма, въ которой онъ располагается, принадлежитъ нашему уму. — Но если форма познанія принадлежитъ нашему уму. — Но если форма познанія принадлежитъ нашему уму и дана намъ а priori, то очевидно она дана намъ прежде самого объединяемаго въ ней матеріала, такъ что матеріаль намъ извѣстенъ только въ этой формѣ, а помимо ея онъ не можетъ быть извѣстенъ. Отсюда слѣдуетъ, что въ сущности только форма, предшествующая всякому данному въ ней матеріалу, есть единственное трансцендентальное условіе познанія, на которое должны быть направлены изслѣдованія; ибо въ сущности отъ той или иной формы объединенія зависитъ, что объединяемый матеріаль представляется такимъ, а не инымъ. Такимъ образомъ, значить Кантовыхъ изслѣдованій сводится къ открытію и разсмотрѣнію формъ познанія, данныхъ а priori чистою дѣятельностію познающаго ума.

**83. Критика чистаго разума.** — Чтобы открыть и разсмотрѣть апіорныя формы, какъ условія нашего познанія, Кантъ долженъ былъ обратиться къ аналитическому изслѣдованію дѣятельности познающаго разума, такъ какъ эти формы производятся именно этою разумною дѣятельностію независимо отъ опыта. Но такъ какъ познавательная дѣятельность разума вообще осуществляется, по Канту, тремя способностями: чувственностію, разсудкомъ и разумомъ въ тѣсномъ смыслѣ, то онъ долженъ былъ обратиться къ изслѣдованію дѣятельности каждой изъ этихъ умственныхъ способностей. Открытіе тѣхъ формъ, въ которыхъ каждая изъ этихъ способностей представляетъ объединяемый ею матеріаль, очевидно, есть открытіе способовъ дѣйствія каждой изъ этихъ способностей; такимъ образомъ, изслѣдованіе Канта становится изслѣдованіемъ способовъ дѣйствія познавательныхъ способностей нашего разума. Но это изслѣдованіе способовъ дѣйствія каждой познавательной способности должно вмѣстѣ съ тѣмъ показать, насколько каждая способность, дѣйствуя такъ или иначе, можетъ познать свойственный ей предметъ познанія; вслѣдствіе чего изслѣдованіе способовъ дѣйствія познавательныхъ способностей становится критическою оцѣнкою дѣятельности нашего ума въ познаніи предметовъ. Въ самомъ дѣлѣ, узнавши тѣ способы или формы, какими каждая изъ познавательныхъ способностей объединяетъ

данный ей матеріалъ, мы узнаемъ не только то, какія формы вносить въ объединяемый матеріалъ каждая способность съ своей стороны, но и то, какой матеріалъ способенъ быть данъ (отразиться или выразиться) въ этихъ формахъ. Очевидно, что открытіе и разсмотрѣніе апріорныхъ формъ нашей познавательной дѣятельности, какъ трансцендентальныхъ условій познанія, есть вмѣстѣ и критическое испытаніе чистаго разума, показывающее какъ то, что самъ разумъ вноситъ въ познаніе въ видѣ формъ, такъ и то, какіе предметы онъ способенъ познавать въ этихъ формахъ. Вслѣдствіе этого ученіе Канта объ условіяхъ познанія называется критическимъ трансцендентальнымъ идеализмомъ, а самъ онъ называетъ его «критикою чистаго разума». Главнѣйшій интересъ этой критики сосредоточивается, такимъ образомъ, на открытіи и разсмотрѣніи формъ упорядочивающей и объединяющей дѣятельности трехъ познавательныхъ способностей: чувственности, разсудка и разума въ тѣсномъ смыслѣ.

**84. Апріорныя формы чувственности.** — Подъ именемъ чувственности Кантъ разумѣетъ способности внѣшняго или внутренняго ощущенія, смотря по тому, что мы ощущаемъ: внѣшніе ли предметы, или внутреннія состоянія. Въ ощущеніи вещи намъ бывають даны такъ, какъ онѣ существуютъ въ пространствѣ и времени: мы потому только и отличаемъ ощущаемыя вещи другъ отъ друга, что представляемъ ихъ или одну рядомъ и подлѣ другой, или одну послѣ и вслѣдъ за другой; такъ что, не относя вещей къ разнымъ пунктамъ пространства и не помѣщая ихъ въ разные моменты времени, мы не могли бы ощущать ихъ различія. Отсюда очевидно, какъ во внѣшнихъ, такъ и во внутреннихъ ощущеніяхъ, мы должны отличать два элемента: во первыхъ, ощущаемое содержаніе, т. е. качества предметовъ, красное, синее, звучащее и др., вовторыхъ, самый пространственный и временный ихъ порядокъ, безъ котораго они не могутъ быть представлены. Ощущаемое содержаніе въ этомъ случаѣ представляетъ данный намъ извнѣ матеріалъ, а пространство и время, въ которыхъ располагается этотъ матеріалъ способностію ощущенія, представляетъ форму, придаваемую этому матеріалу дѣятельностію ощущающей силы. Такъ какъ ощущеніе, представляемое нами въ пространствѣ или времени, мы называемъ явленіемъ; то очевидно, пространство и

время суть формы явленій, и притомъ время есть форма всѣхъ вообще явленій, какъ внутреннихъ такъ и внѣшнихъ, а пространство только однихъ внѣшнихъ. — Разсматривая ближе оба эти представленія, т. е. пространство и время, мы находимъ вопервыхъ, что они даны а priori, т. е. прежде опыта, ибо они составляютъ условіе самого опыта. Въ самомъ дѣлѣ, ощущеніе и наблюденіе возможны только въ томъ случаѣ, когда у насъ уже есть представленія пространства и времени, потому что иначе мы не могли бы относить эти ощущенія къ чему то внѣ насъ и располагать ихъ подлѣ, или послѣ другъ друга; а безъ этого расположенія ихъ подлѣ и послѣ другъ друга, мы не могли бы различать ощущаемаго, т. е. не могли бы имѣть самыхъ ощущеній. Значить, пространство и время не только даны а priori, но и составляютъ предшествующее, т. е. трансцендентальное условіе наблюдения. Слѣдовательно, они не могутъ происходить изъ опыта. Кромѣ этого прямого доказательства независимости отъ опыта представлений пространства и времени Кантъ употребляетъ еще косвенное доказательство. Онъ указываетъ на математическія науки, которыя движутся въ представленіяхъ пространства и времени, на геометрію, предметомъ коей служатъ пространственныя фигуры, на ариметику, которая можетъ производить счетъ только во времени, и на механику, изучающую законы движенія, которое возможно только въ пространствѣ и времени вмѣстѣ. Всѣ эти науки высказываютъ свои положенія, какъ всеобщія и необходимыя. Общія же и необходимыя положенія не могутъ быть выведены изъ наблюдения, представляющаго одни случайные и единичные факты. Значить, пространство и время должны быть даны а priori. Ближайшее разсмотрѣніе пространства и времени открываетъ намъ, впрочемъ, что пространство и время принадлежатъ не разсудку, а чувственности, потому что суть возрѣнія, а не понятія. Что они суть возрѣнія, это видно изъ того, что они суть единичныя представленія, между тѣмъ какъ, если бы они были понятіями, тогда они были бы представленіями общими, ибо, по Канту, всякое общее представленіе есть понятіе. Что пространство и время суть единичныя представленія, а не понятія, это видно изъ того, что у нихъ нѣтъ *видовъ*, которые бы заключали ихъ въ себѣ, какъ свою составную часть, въ качествѣ общихъ признаковъ, а есть только *части*, которыя сами заключаются всецѣло въ нихъ. Въ самомъ дѣлѣ, будь

пространство и время общими понятіями, тогда они въ качествѣ общихъ признаковъ, какъ составная часть, входили бы въ представленія частныхъ пространствъ и временъ, и заключали бы эти пространства и времена (фигуры и моменты) *подъ* собою; между тѣмъ, въ дѣйствительности совсѣмъ не то: не пространство и время составныя части частныхъ пространствъ и временъ, а наоборотъ, частныя пространства и времена суть части цѣлаго пространства и цѣлаго времени, вслѣдствіе чего они и заключаются не *подъ* пространствомъ и временемъ, а *въ* пространствѣ и времени. Итакъ, пространство и время не суть понятія, а единичныя представленія, слѣдовательно, воззрѣнія слѣдов., принадлежатъ чувственности, а не разуму. — Втретыхъ, эти апріорныя воззрѣнія, по мнѣнію Канта, не составляютъ дѣйствительныхъ качествъ или отношеній вещей другъ къ другу, какъ это обыкновенно думаютъ. Пространство и время тогда могли бы быть дѣйствительными формальными отношеніями или качествами предметовъ, когда бы ихъ нельзя было представить существующими отдѣльно отъ вещей. Но мы мысленно можемъ уничтожить всѣ вещи и съ ними всѣ качества ихъ; однако пространства и времени уничтожить не можемъ вмѣстѣ съ ними, но будемъ представлять ихъ отдѣльно даже послѣ уничтоженія того, что ихъ наполняетъ. Эта отдѣлимость пространства и времени отъ вещей показываетъ, что пространство и время не составляютъ принадлежности этихъ вещей. Напротивъ. То, что мы представляемъ пространство и время съ неизбѣжною необходимостію, не имѣя никакой возможности уничтожить ихъ, съ очевидностію доказываетъ, что они суть неотъемлемыя принадлежности нашей представляющей способности, отъ которыхъ она освободиться не можетъ. Итакъ, пространство и время не суть свойства или отношенія вещей, но пустыя беспредметныя представленія, присущія нашей чувственности, которая представляетъ въ нихъ, какъ въ формѣ, всякій ощущаемый матеріалъ.

**85. Апріорныя формы разсудка.** — Порядокъ, въ какомъ располагаются наши ощущенія въ пространствѣ и времени, еще не составляетъ познанія. Если бы ощущаемое нами содержаніе представлялось нами только рядомъ другъ съ другомъ или одно вслѣдъ за другимъ, то всѣ ощущенія оставались бы совершенно чужды другъ другу и у насъ не было бы никакой возможности предста-

вить что — нибудь цѣльное, связанное и пребывающее въ видѣ какого бы то ни было предмета съ его качествами и отношеніями. Мы не могли бы представить себѣ даже никакого *ничто*, потому что всякое нѣчто представляетъ собою пребывающую связность своихъ признаковъ или представляемыхъ въ пространствѣ и времени свойствъ. Слѣдовательно, представленіе чего-либо наблюдаемаго въ пространствѣ и времени предполагаетъ въ насъ способность связывать въ одно представленіе то, что дано намъ въ ощущеніи въ различные моменты времени и во многихъ различныхъ пунктахъ пространства. Эта объединяющая различное содержаніе въ одномъ представленіи чего-либо познаваемаго способность есть разсудокъ. Разсудокъ связываетъ то, что наблюдается расположеннымъ въ пространствѣ или времени, т. е. онъ присоединяетъ новую связь къ тому, что уже связано чувственностію въ ея формахъ. — Эта связующая дѣятельность разсудка выражается въ сужденіи. Поэтому сколько видовъ сужденій, столько должно быть и видовъ связующей дѣятельности разсудка. Всякое сужденіе есть *представленіе частнаго субъекта посредствомъ общаго предиката*; но это представленіе субъекта посредствомъ предиката можетъ быть разсматриваемо съ четырехъ точекъ зрѣнія: по количеству по качеству, по отношенію и по модальности, и со всѣхъ этихъ точекъ зрѣнія въ каждомъ сужденіи можно усмотрѣть различія, такъ что въ каждомъ сужденіи его количество, качество, отношеніе и модальность могутъ быть различны. Сколько есть такихъ различій, столько и есть видовъ сужденій. Въ каждомъ сужденіи субъектъ: — одинъ, или многіе, или всѣ, — долженъ содержаться *подъ* предикатомъ въ его *объемѣ*; это *количество* сужденія. Слѣдов., по количеству сужденія бываютъ: *единичныя, частныя, всеобщія*. Если субъектъ находится *подъ* предикатомъ, то *придѣлать* долженъ находиться *въ* субъектѣ, какъ его *признакъ*; это *качество* сужденія. Но *предѣлать* можетъ *находиться* въ субъектѣ, *не* находится въ немъ или *исключаться* изъ него. Слѣд., по качеству сужденія бываютъ: *утвердительныя, отрицательныя, ограничительныя*. Отношеніе предиката къ субъекту въ томъ или иномъ видѣ зависитъ отъ свойствъ какъ субъекта, такъ и предиката; эта ихъ взаимность называется *отношеніемъ* сужденія. Если субъектъ по своимъ свойствамъ *не* можетъ быть предикатомъ, то онъ есть субстанція а предѣлать акциденція или опредѣляющее эту субстанцію свойство;

если субъектъ есть *основаніе*, то придикать слѣдствіе; наконецъ, если въ сужденіи опредѣляется *видъ* субъекта (что это за субъектъ?), то предикать долженъ раздѣлить родъ на всѣ его виды, изъ которыхъ только одинъ необходимо прилечествуеъ субъекту. Значить, по отношенію субъектъ въ сужденіи полагается или какъ субстанція — сужденіе *категорическое*, или какъ основаніе — сужденіе *условное*, или же какъ предметъ требующій ближайшаго опредѣленія чрезъ виды — сужденіе *раздѣлительное*. Наконецъ, связь между субъектомъ и предикатомъ въ сужденіи полагается извѣстнымъ *образомъ*: или какъ возможная, или какъ дѣйствительная, или какъ необходимая. Слѣд., по образности или модальности сужденія бываютъ: *проблемматическія, ассерторическія и аподиктическія*. Итакъ, есть 12 видовъ сужденій, изъ коихъ каждое имѣетъ свое количество, качество, отношеніе и модальность. Слѣдовательно, есть столько же видовъ связующей дѣятельности разсудка. — Но что такое значить *связать въ сужденіи*? Связать въ сужденіи значить *представить* (или точнѣе: *помыслить*) *въ связи*, а представить въ связи тоже, что *представить связь* связуемаго. Въ представленіи связи связуемаго состоитъ вся дѣятельность связующаго разсудка. Значить, сколько есть видовъ дѣятельностей разсудка, столько есть представлений связи связуемаго имъ, ибо для разсудка дѣйствовать связующимъ образомъ и представлять связь связуемаго одно и тоже; иначе онъ и дѣйствовать не можетъ. Но *представленіе связи* связуемаго есть *категорія*. Категорія тѣмъ именно и отличается отъ всѣхъ другихъ понятій, что она есть представленіе (или точнѣе: *мысль*) о связи, между тѣмъ какъ другія понятія суть представленія предметовъ. Но такъ какъ представить связь чего-либо значить связать что-либо, а связать значить судить, то категорію можно назвать *судящимъ* понятіемъ, въ отличіе отъ другихъ *представляющихъ* что-либо. Этыхъ судящихъ понятій должно быть столько же, сколько видовъ сужденій, т. е. представлений связи связуемаго должно быть столько же, сколько связующихъ дѣятельностей разсудка, ибо категорія и сужденіе въ сущности тождественны. Такимъ образомъ, категорій тоже должно быть двѣнадцать. Въ самомъ дѣлѣ, данное намъ въ разныхъ пунктахъ пространства и въ разные моменты времени чувственное содержаніе, связуемое нами въ сужденіи, мы представляемъ (т. е. *мыслимъ*) по количеству: какъ что-либо единое (связанное въ одно), или

многое или всеобщее; по качеству: какъ реальность, или отрицаніе, или ограниченіе ея; по отношенію: какъ субстанціальность или акциденцію, какъ причину или слѣдствіе, какъ взаимодѣйствіе дѣятельнаго и страдательнаго; наконецъ, по модальности: какъ возможное, или невозможное, какъ существующее, или не существующее, т. е. какъ бытіе или ни бытіе, какъ необходимое или случайное. Итакъ, есть слѣдующія категоріи: *количества*: единство, множество, всеобщность; *качества*: реальность, отрицаніе, ограниченіе; *отношенія*: субстанція и акциденція, причина и дѣйствіе, общеніе или взаимодѣйствіе; наконецъ, *модальности*: возможность и не возможность, бытіе и не бытіе, необходимость и случайность. Вся эта таблица категорій въ сущности представляетъ искусственную и не совершенную ихъ классификацію; но, по мнѣнію Канта, въ этихъ 12-ти представленіяхъ связи въ мышленіи состоитъ вся дѣятельность разсудка, какъ способности самодѣятельной. — Эти двѣнадцать способовъ представлять въ мысли связь явленій, очевидно, суть двѣнадцать формъ сужденій, такъ какъ формою сужденія называется именно та связь понятій или представленій, которою оно ихъ связываетъ, или въ которой оно ихъ представляетъ. Сами же явленія, связываемыя указанными способами, очевидно, должны считаться матеріаломъ или содержаніемъ сужденія, такъ какъ связываемыя имъ понятія и представленія непрѣмѣнно должны относиться къ явленіямъ. Итакъ, данныя въ разныхъ пунктахъ пространства и въ разные моменты времени явленія составляютъ матеріаль, а категоріи, какъ формы сужденія, составляютъ формы, въ которыхъ этотъ матеріаль представляется разсудкомъ. Слѣдовательно, чтобы произошло познаніе явленій, къ ихъ распоряженію въ пространствѣ и времени должно присоединиться объединяющее ихъ представленіе въ категоріяхъ, изчерпывающихъ всѣ виды объединяющей дѣятельности разсудка нашего.

**86. Предметное значеніе категорій, какъ апріорныхъ условій опыта.** — То, что разсудокъ нашъ связываетъ извѣстное содержаніе такъ, а не иначе, въ своихъ категоріяхъ или формахъ, это по видимому зависитъ отъ тѣхъ предметовъ, о которыхъ онъ судитъ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы представляемъ въ связи извѣстныя чувственные свойства посредствомъ связующихъ представленій или категорій, то это зависитъ отъ того, что

эти свойства связаны въ самыхъ предметахъ нашего наблюденія, вслѣдствіе чего сами предметы вынуждаютъ нашъ разсудокъ связывать данныя свойства такъ, а не иначе. Такимъ образомъ, категоріи, какъ представленія связи, по видимому производятся въ нашемъ мышленіи предметами и потому вытекаютъ изъ наблюденія: связь, существующую въ предметахъ объективно, мы представляемъ въ мышленіи субъективно. — По мнѣнію Канта, однако, не представленіе связи или категоріи зависятъ отъ предметовъ, но самые предметы зависятъ отъ представленія связи или категорій. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ только уяснить себѣ, что такое предметъ, съ которымъ мы сличаемъ свои представленія о немъ, связываемыя въ сужденіи. А для этого нужно отличить его отъ субъективнаго представленія вообще. Субъективнымъ представленіе сознается нами тогда, когда мы по собственному своему произволу можемъ составить его такъ или иначе и связать его съ тѣмъ или другимъ. Напротивъ: предметъ потому и сознается предметомъ, что онъ есть *совокупность* разнообразныхъ качествъ, соединенныхъ въ одно *цѣлое* такую необходимою *неразрывною связью*, которой мы не можемъ представлять по своему произволу, но которая вынуждаетъ насъ мыслить его такъ, а не иначе. Больше этой неразрывной связи разнообразныхъ качествъ для насъ въ предметѣ нѣтъ ничего. Каковы именно эти качества, это уже зависитъ отъ наблюденія. Однако въ наблюденіи ни какія чувственныя качества не даются намъ сразу въ цѣлости неразрывной связи; оно открываетъ намъ эти качества только *постепенно*, такъ какъ въ сущности, по Канту, всякое «наблюденіе посредствомъ ощущенія наполняетъ только одно мгновеніе», и слѣдовательно состоитъ изъ *преемства ощущеній* въ непрерывномъ *рядѣ мгновеній*. Такимъ образомъ, чувственное ощущеніе даетъ намъ только множество представленій, смѣняющихся другъ друга во времени и въ этой временной послѣдовательности наполняющихъ воображеніе. Всѣ эти представленія такъ и остались бы разрозненными между собою представленіями, если бы въ ту же секунду наша сознающая мысль, воспринимая ихъ въ себя (апшерципируя ихъ въ первый разъ чрезъ: я мыслю), не соединяла ихъ другъ съ другомъ въ единство сложнаго понятія нѣкоторой необходимой связью, которой они неизбежно должны подчиниться потому именно, что вступаютъ въ мыслящее сознаніе. Но природа мыслящаго сознанія или разсудка такова, что онъ,

оставаясь всегда тѣмъ же, не можетъ ихъ представить ни въ какой иной связи кромѣ той, какая представляется въ категоріяхъ: вслѣдствіе чего и происходитъ, то, что во всякомъ предметѣ всѣ его свойства и отношенія являются связанными именно тѣми родами связи, какая представляется въ этихъ категоріяхъ. Такимъ образомъ, еще при самомъ первоначальномъ образованіи представленія о предметѣ, въ чувственно наблюдаемыхъ качества его неразрывная ихъ связь вносится самодѣятельностію первоначально-воспринимающаго ихъ мыслящаго сознанія. Но такъ какъ предметъ дѣлаетъ предметомъ именно эта принудительная для нашего представленія неразрывность его свойствъ и отношеній, то вносимая мышленіемъ въ моментъ первоначальнаго сознанія связь между ними является такимъ необходимымъ условіемъ, въ силу котораго только предметъ и получаетъ въ глазахъ нашихъ свое предметное существованіе. Такимъ образомъ, мыслимая въ категоріяхъ связь становится условіемъ существованія самыхъ предметовъ опыта. — Ясно, что сами категоріи не могутъ быть опытнаго происхожденія, потому что онѣ суть условія, предшествующія не только опытному познанію вообще, но и производящія самые предметы опыта. Если впоследствии мы всѣ свои представленія относимъ къ предметамъ и располагаемъ только въ той связи, какую представляютъ предметы опыта, то это происходитъ отъ того, что, требующіе именно той, а не другой связи предметы опыта, сами первоначально при самомъ своемъ вхожденіи въ сознаніе связуются этой связью въ категоріяхъ. Слѣдовательно, категоріи производятся самимъ мыслящимъ сознаніемъ а priori при первоначальномъ воспріятіи (апшерцепціи) въ это сознаніе чувственныхъ данныхъ. Эта апіорная зависимость ихъ отъ сознанія служитъ причиною, что онѣ всегда его сопровождаютъ, или лучше, составляютъ самую сущность дѣятельности этой силы, т. е. разсудка или сознанія мыслящаго, когда бы и по поводу чего бы эта сила ни проявлялась. При всей измѣнчивости мыслимаго содержанія, какого бы оно ни было въ данную минуту, оно иначе не можетъ мыслиться какъ въ категоріяхъ. Эта ихъ необходимость и всеобщность основывается именно только на томъ, что дѣятельность мышленія по самой своей природѣ можетъ выразиться только въ этихъ формахъ. Но почему она можетъ выразиться только именно въ извѣстныхъ 12 категоріяхъ, это, по мнѣнію Канта, такъ же трудно объяснить, какъ и то, почему

пространство и время суть единственные формы чувственного наблюдения.

**87. Чистое сознание или чистое я, как самая высшая теория.**— Не трудно и весьма важно замѣтить, что самая высшая форма познания, по смыслу Кантова учения, есть простой первоначальный актъ сознания, который составляетъ то, что мы называемъ нашимъ я. Когда мы, чтобы оставить только форму познания, удалимъ изъ понятія о предметѣ все его, данное въ чувствахъ, разнообразное содержаніе, представляемое нами въ одномъ цѣломъ; то у насъ останется только одна мысль о предметѣ вообще (т. е. не будетъ уже мысли объ опредѣленномъ предметѣ). Предметъ вообще есть объективная форма мысли, категорія. Категорія есть представленіе связи. Представленіе связи есть мышленіе (или разумокъ, или сужденіе). Мышленіе есть чистое сознание (въ отличіе отъ опытнаго или внутренняго чувства). Чистое сознание есть чистое я, когда это сознание сознается и чрезъ то ставится самосознаніемъ. Такимъ образомъ, чистое я есть чистая, связующая, предметная форма мысли, категорія. Значить, все, что нами познается, какъ предметное, должно восприниматься въ эту объективную (т. е. объективирующую) форму чистаго сознания, которое поэтому должно предшествовать всякому познанію. Это воспріятіе въ чистое сознание Кантъ называетъ *трансцендентальной апперцепціей*. Воспринять въ сознание значить мыслить, мыслить значить соединять, соединять — представлять связь многообразнаго, представить связь многообразнаго или категорію значить представить предметъ вообще, т. е. нѣчто объективное. Что такое будетъ это нѣчто, это будетъ зависѣть отъ содержанія этого нѣчто, а содержаніе дается ощущеніемъ.

**88. Способъ приложенія категорій къ явленіямъ.**— Любопытно уяснить себя, какимъ именно способомъ категоріи, будучи въ сущности представленіями связи, произведенными мыслящимъ субъектомъ, прилагаются къ ощущаемому содержанію. «Здѣсь, говоритъ Кантъ, обнаруживается скрытое въ глубинѣ человѣческой души искусство, истинные приемы котораго мы едва-ли когда нибудь выпытаемъ у природы». Приложеніе категорій къ ощущаемымъ явленіямъ онъ называетъ «трансцендентальнымъ схематизмомъ чистаго разума». Схематизмъ этотъ состоитъ въ томъ, что категоріи воображаются сначала въ различныхъ формахъ времени т. е. его различныхъ опредѣленіяхъ, которыя Кантъ называетъ схемами. *Количество* мы воображаемъ въ той формѣ, которая представляетъ *рядъ времени* или число, такъ какъ считать можно только во времени. Я могу вообразить себѣ количество не иначе, какъ произведши въ моемъ воображеніи нѣсколько единицъ одну за другою. Если я послѣ перваго же начала задержу дѣятельность воображенія, то произойдетъ единица; если продолжу производящую дѣятельность, получу многое; не полагая никакихъ границъ дѣятельности воображенія, получу все. *Качество* воображается въ схемѣ *содержанія времени*: наполненное время есть реальность, не-наполнен-

ное — отрицание. *Отношение* воображается въ схемѣ *порядка времени*: субстанціальность воображается какъ постоянное пребываніе реальнаго во времени, причинность — необходимымъ слѣдованіемъ одного за другимъ, взаимодействие — необходимымъ совмѣстнымъ бытіемъ опредѣленій одной субстанціи съ опредѣленіями другой. *Модальность* воображается нами въ схемѣ времени, *взятого цѣликомъ*, времени вообще: возможность — какъ существованіе въ произвольный моментъ времени, дѣйствительность — какъ существованіе въ опредѣленный моментъ, а необходимость — какъ существованіе во всякое время всегда. Когда всѣ эти схемы въ нашемъ воображеніи готовы, они наполняются затѣмъ чувственнымъ содержаніемъ, которое непременно должно войти въ какую нибудь изъ указанныхъ формъ времени, потому что нѣтъ ни одного чувственного ощущенія или представленія, которое бы не представлялось во времени.

**89. Субъективность нашихъ познаній.** — Уже изъ обзорной формъ нашего познанія отерываεται, что если мы разложимъ какой нибудь предметъ, кажуційся намъ объективнымъ, на его составные элементы, то всѣ эти элементы окажутся простыми субъективными произведеніями различныхъ познавательныхъ способностей. Впервыхъ, предметъ нашей мысли кажется намъ объектомъ. Но объектомъ дѣлаетъ то, что онъ есть вообще нѣчто соединенное изъ многоразличныхъ свойствъ. Однако это соединеніе многоразличныхъ свойствъ его есть чистое произведеніе мыслящаго сознанія, которое иначе ничего представить себѣ не можетъ, какъ только соединеннымъ изъ свойствъ. Видъ этой соединенности есть категория. Отсюда слѣдуетъ, что если какой нибудь мыслимый объектъ представляется намъ нѣкоторымъ количествомъ, качествомъ, съ извѣстными отношеніями и извѣстныхъ образомъ, т. е. возможнымъ, дѣйствительнымъ или необходимымъ, то это происходитъ вовсе не отъ того, что такія формы его существованія на самомъ дѣлѣ есть въ немъ самомъ, но отъ того, что мы иначе *не можемъ представить* себѣ никакого объекта. Слѣдовательно, качественность, количественность, отношеніе и модальность, свойственные познаваемымъ предметамъ вообще суть только необходимыя произведенія нашей мысли, которая ничего иначе представить не можетъ, какъ только въ этихъ формахъ. Далѣе, вовторыхъ, предметы нашей мысли представляются намъ существующими въ пространствѣ и времени, при чемъ внѣшніе предметы представляются существующими, какъ въ пространствѣ такъ и во времени, а внутреннія наши состоянія только во времени. Мы могли бы сказать, что предметы представляются намъ такъ потому, что мы наблюда-

даемъ ихъ въ пространствѣ и времени. Но пространства и времени не дано намъ въ наблюдѣніи, ибо предметы наблюдаются ощущеніемъ, а воспріятіе ихъ въ ощущеніи уже предполагаетъ пространство и время. Они уже воображаются нами, когда мы располагаемъ ощущаемыя вещи въ нихъ подлѣ или послѣ другъ друга. Слѣдовательно, они составляютъ произведеніе нашего воображенія, которое прибавляется къ ощущаемымъ качествамъ и предметамъ въ актѣ воззрѣнія. Поэтому пространство и время не суть принадлежности предметовъ, но только способъ, какимъ предметы могутъ быть представляемы. — Наконецъ, втретихъ, предметы представляются намъ именно съ тѣми чувственными свойствами, какія мы ощущаемъ при наблюдѣніи чрезъ органы чувствъ. «Но цвѣта, вкусъ, запахъ и пр. должны быть разсматриваемы не какъ свойства вещей, а какъ измѣненія субъекта». Слѣдовательно, чувственные свойства предметовъ суть такъ же субъективныя свойства вещей. Итакъ, субъективными въ предметѣ мы должны признать: чувственные свойства, пространственность и временность ихъ и наконецъ, связность ихъ въ одномъ цѣломъ. Если мы отнимемъ всѣ эти субъективныя прибавки къ предмету отъ него самаго, то у насъ отъ предмета не останется ничего. — Отсюда слѣдуетъ, что предметъ самъ по себѣ намъ совершенно неизвѣстенъ, потому что онъ начинается тамъ, гдѣ оканчивается наше познаніе о немъ. Въ самомъ дѣлѣ, предметъ самъ въ себѣ долженъ не представлять никакой связи, не находится въ пространствѣ или времени, не обладать ни однимъ чувственнымъ качествомъ; ибо все это не можетъ принадлежать ему самому, все это только наши субъективныя состоянія. Отсюда слѣдуетъ, что вещи сами въ себѣ для насъ непознаваемы, а познаются только такъ или въ томъ видѣ, въ какомъ являются въ познаніи. Такимъ образомъ, мы познаемъ только явленія, а не вещи въ себѣ, которыя остаются для насъ совершенно неизвѣстными—X. Но всѣ явленія суть субъективныя состоянія. Значитъ, все наше познаніе есть лишь познаніе субъективныхъ состояній.

**90. Разумныя понятія или идеи.** — По мнѣнію Канта, мы познаемъ только одни явленія. Однако у насъ есть представленія, которыя относятся не къ явленіямъ, но къ вещамъ въ самихъ себѣ, потому что въ этихъ представленіяхъ мы представляемъ то,

что служить основаніемъ явленій и потому лежитъ превыше явленій (т. е. транспедентно). Таковы представленія о душѣ, мірѣ, какъ самостоятельномъ цѣломъ внѣшнихъ явленій, и Богѣ, какъ основаніи всякаго бытія. Чтобы доказать, что мы въ самомъ дѣлѣ познаемъ только одни явленія, Кантъ долженъ былъ доказать, что представленія объ основаніяхъ явленій недостоверны, т. е. не можетъ быть ясно доказано существованіе соотвѣтствующей имъ дѣйствительности. Но прежде этого онъ долженъ былъ объяснить еще то, почему и какъ образуются у насъ эти недостоверныя представленія съ такою неизбѣжною, что нашъ разумъ не можетъ отъ нихъ освободиться. — По мнѣнію Канта, эти представленія и образуются именно тою способностію, которая называется разумомъ въ тѣсномъ смыслѣ и которая состоитъ въ умозаклюющей дѣятельности. Роль и значеніе разума съ его умозаключеніями состоятъ въ томъ, что онъ указываетъ основанія для сужденій, представляющихъ связь явленій, вслѣдствіе чего какъ связь явленій, такъ и сужденіе являются слѣдствіями, вытекающими изъ этихъ разумомъ указываемыхъ основаній. Но слѣдствіемъ, вытекающимъ изъ основанія, сужденіе является въ заключеніи силлогизма, который въ большей послыжѣ содержитъ въ себѣ представленіе основанія, а въ меньшей представленіе условія для вывода заключенія. «Пусть сужденіе будетъ: всѣ тѣла измѣнчивы; условіе будетъ: всѣ тѣла сложны; основаніе: все сложное измѣнчиво». Въ послѣднемъ сужденіи очевидно заключено представленіе: «измѣнчивость сложнаго», изъ котораго, какъ изъ основанія, подъ условіемъ другаго представленія: «сложность тѣла» вытекаетъ третье: «измѣнчивость тѣла». Въ большей послыжѣ заключается, такимъ образомъ, основаніе вытекающаго заключенія. Но это основаніе само можетъ вытекать изъ другаго болѣе высшаго основанія и т. д. Очевидно, верховнымъ основаніемъ будетъ такое сужденіе, въ которомъ будетъ заключено представленіе безусловнаго основанія, не вытекающаго ни изъ какого другаго основанія. Очевидно, въ этой обосновывающей дѣятельности разумъ съ одной стороны, можетъ низходить отъ основаній къ слѣдствіямъ въ эписиллогизмѣ, а съ другой, восходить отъ слѣдствій къ ихъ единственнымъ основаніямъ въ просиллогизмѣ. Послѣднимъ путемъ разумъ указываетъ безусловное основаніе. Представленіе безусловныхъ основаній есть *идея*. Очевидно, это представляемое безусловное основаніе не можетъ

быть явленіемъ, ибо явленіе всегда условлено другимъ явленіемъ. Оно можетъ быть превыше явленій, какъ вещь въ себѣ или сущность.

**91. Виды идей.** — Отыскивая безусловное основаніе путемъ просилогизмовъ, разумъ сообразно съ тремя видами умозаключенія: категорическимъ, условнымъ и раздѣлительнымъ, приходитъ къ тремъ главнымъ идеямъ или представленіямъ безусловнаго. Въ категорическомъ просилогизмѣ, въ заключеніи котораго опредѣляется субъектъ сужденія, онъ приходитъ къ представленію безусловнаго субъекта, какъ безусловнаго основанія явленій внутреннихъ, принадлежащихъ ему въ качествѣ предикатовъ или принадлежностей: это идея *души*. Въ условномъ просилогизмѣ, въ заключеніи котораго для извѣстныхъ слѣдствій дается условіе, разумъ приходитъ къ представленію цѣлаго законченнаго ряда всѣхъ условій, какъ безусловнаго основанія всѣхъ внѣшнихъ явленій: это идея *мира, какъ самостоятельнаго цѣлаго*. Наконецъ, въ раздѣлительномъ просилогизмѣ, въ заключеніи котораго предметъ опредѣляется посредствомъ видовъ раздробленнаго родового понятія, содержащаго опредѣляемый предметъ въ своемъ объемѣ, разумъ приходитъ къ идеѣ существа всереальнѣйшаго, какъ безусловнаго основанія всѣхъ явленій вообще: это идея *Божества*. — Первая идея составляетъ основаніе рациональной (умозрительной) *психологii*, вторая — рациональной *космологii* (натурфилософii), третья — рациональной *теологii* (*theologiae naturalis*). Всѣ три науки вмѣстѣ составляютъ *метафизику*, какъ науку о сверхчувственной сущности и основаніе вещей. Но, по мнѣнію Канта, какъ метафизика, такъ и понятія, на которыхъ она основывается, т. е. идеи, ложны, потому будто бы, что умозрительная психологія строитъ въ своихъ доказательствахъ неумышленные ложные заключенія — *паралогизмы*, рациональная, космологія впадаетъ въ противорѣчивыя утвержденія равной достовѣрности — *антиномii*, рациональная теологія прибѣгаетъ къ *несостоятельнымъ* доказательствамъ. Отсюда Кантъ выводитъ заключеніе, что метафизика, какъ истинная наука о сущности и основаніяхъ вещей невозможна, и что идеи суть такія представленія, для которыхъ теоретическій разумъ не можетъ отыскать дѣйствительныхъ соотвѣтствующихъ имъ предметовъ.

**92. Паралогизмы чистаго разума.** — Идея души или идея абсолютнаго субъекта, какъ основанія внутреннихъ моихъ состояній, образуется категорическимъ просиллогизмомъ отъ этихъ внутреннихъ состояній къ тому, чему они принадлежать. То, что имѣеть предикаты, но само не можетъ быть предикатомъ, есть субъектъ (абсолютный). Мое я (или чистое сазнаніе, когда оно сознано) имѣеть предикты, въ тѣхъ внутреннихъ состояніяхъ, какія оно сознаеть своими, и само никогда не можетъ быть предикатомъ. Слѣдовательно я субъектъ (абсолютный). Опредѣляя ближе этотъ абсолютный, т. е. никогда не могущій быть предикатомъ, субъектъ сообразно четыремъ категоріямъ, отношенія, качества, количества и модальности, мы находимъ, что этотъ субъектъ: субстанція, простая, тождественная и имѣющая несомнѣнное существованіе. Но мы, по мнѣнію Канта, ни въ какомъ случаѣ не можемъ доказать, чтобы наше я не въ сознаніи только нашемъ, но на самомъ дѣлѣ, предметно, обладало этими качествами. Потому что, доказывая, что оно обладаетъ этими качествами предметно, мы не строимъ истинныхъ умозаключеній, а прибѣгаемъ къ параллогизмамъ, т. е. неумышленнымъ софизмамъ. Параллогизмы эти слѣдующіе. Параллогизмъ *субстанціальности*: «то, представленіе чего составляетъ абсолютный субъектъ нашихъ сужденій, и потому не можетъ быть употребляемо какъ опредѣленіе другой вещи, — есть субстанція. Какъ мыслящее существо, я абсолютный субъектъ всѣхъ моихъ возможныхъ сужденій, и это представленіе о мнѣ самомъ не можетъ быть употреблено въ качествѣ предиката какой нибудь другой вещи. Слѣдовательно, я, какъ мыслящее существо (душа), есть субстанція». Параллогизмъ *простоты*: «Тотъ предметъ, дѣйствіе котораго не можетъ быть разсматриваемо, какъ слѣдствіе соединенія многихъ дѣйствующихъ вещей, есть простой. Душа мыслить, а мышленіе не можетъ быть произведеніемъ многихъ мыслящихъ существъ, ибо представленія, принадлежащія многимъ субъектамъ, не даютъ «одной» мысли. Слѣдовательно, душа «проста». А если проста, то безтѣлесна и безсмертна. Параллогизмъ *личности*: «Что сознаеть свое численное тождество въ разныхъ временахъ, то есть лицо. Душа имѣеть такое сознаніе. Слѣд., она лицо». Параллогизмъ *идеальности*: «То, бытіе чего предполагается какъ причина данныхъ воспріятій, имѣеть только сомнительное бытіе. Всѣ внѣшнія явленія такого рода, что ихъ бытіе непосред-

ственно нами не замѣчается; мы только заключаемъ о нихъ, какъ о причинѣ данныхъ воспріятій. Слѣд., бытіе предметовъ внѣшнихъ чувствъ сомнительно». Очевидно, этотъ параллогизмъ есть выраженіе Декартовой мысли, что можно во всемъ сомнѣваться, но невозможно усумниться въ собственныхъ мысляхъ, а слѣд. и въ существованіи души. Что всѣ эти умозаключенія суть дѣйствительно параллогизмы, это можно видѣть изъ того, что во всѣхъ ихъ средній терминъ хотя и называется однимъ и тѣмъ же словомъ, но когда онъ употребляется въ большей послылкѣ, онъ обозначаетъ предметъ, какъ онъ существуетъ *независимо отъ сознанія*, а когда употребляется въ меньшей послылкѣ, онъ обозначаетъ предметъ, какъ онъ существуетъ или *представляется* только *въ моемъ сознаніи*, отъ чего совершенно неумышленно происходитъ *sophisma figurae dictionis*. Въ каждой большей послылкѣ подлежащее берется какъ предметъ въ себѣ, *res per se*: говорится, что предметъ, реально и объективно, т. е. помимо моего сознанія, обладающій такими-то свойствами, есть на самомъ дѣлѣ то-то. Въ каждой меньшей послылкѣ сказуемое берется, какъ предметъ существующій только въ моемъ сознаніи: говорится, что такой-то представляемый предметъ въ моемъ представленіи мыслится обладающимъ этими именно свойствами. Очевидно, отсюда нельзя вывести заключенія, что этотъ представляемый мною предметъ есть именно то, что утверждаетъ большая послылка; ему нельзя приписать сказуемаго большей послылки въ объективномъ смыслѣ, ибо въ заключеніи оказывается четыре термина. Такимъ образомъ, о душѣ нельзя сказать, что она именно такова, какою представляется въ сознаніи; какъ вещь въ себѣ она, можетъ быть, обладаетъ другими свойствами. Кромѣ этого, Кантъ дѣлаетъ еще другія возраженія противъ рациональнаго ученія о душѣ. Душею мы называемъ наше *я*. Но можно ли это *я* не только считать субстанціей, но и какимъ бы то ни было предметомъ? Если отъ нашего *я* отнять всѣ тѣ представленія и состоянія, которыя оно представляетъ своими, то останется только одна пустая связывавшая ихъ *форма* (чистое сознаніе § 87). Очевидно, эта форма не можетъ быть предметомъ, ибо предметъ самъ становится предметнымъ представленіемъ только потому, что представляется въ этой формѣ. Иными словами, наше *я* не можетъ быть представлено предметомъ, потому что самъ предметъ есть только произведеніе моего *я*. Какъ пустая форма, *я*, конечно, и просто и тождественно, но

это не значить, что оно есть тождественный или простой предмет. Впрочемъ, самая простота его, если бы даже оно было предметомъ, всегда бы была сомнительна. Пусть дѣйствія многихъ я не могутъ произвести *одной* мысли; это не доказываетъ простоты я, ибо у насъ есть мысли сложныя. Еще меньше можно допустить заключеніе отъ простоты къ безтѣлесности и безсмертію. Тѣло есть лишь чувственное представленіе; слѣдоват., мое я и мое тѣло могутъ быть различны только какъ представленія, но вмѣстѣ съ тѣмъ они могутъ быть *одинаковой*, намъ не извѣстной, *сущности*. Простота не доказываетъ и безсмертія, ибо если простое не можетъ разрушиться, то можетъ постепенно *изчезнуть*. Параллелизмъ идеальности имѣетъ въ виду доказать, что наши мысли и слѣд. и наше я имѣютъ несомнѣнное существованіе, между тѣмъ какъ внѣшніе предметы, какъ причины нашихъ воспріятій, имѣютъ бытіе сомнительное. Это не правда. Внѣшніе предметы сомнительны, если ихъ разумѣть въ смыслѣ вещей въ себѣ; но они суть не вещи въ себѣ, а представленія. Какъ наши представленія, и внутренніе и внѣшніе предметы имѣютъ одинаковую достовѣрность. Сознаніе этихъ представленій въ достаточной степени доказываетъ, что и тѣ и другіе существуютъ. Итакъ, все ученіе рациональной психологіи о душѣ несостоятельно. Мы не можемъ сказать, что душа въ самомъ дѣлѣ такова, какою она намъ представляется въ мысли.

**93. Антиноміи чистаго разума.** — Идея міра есть идея самостоятельнаго цѣлаго, въ себѣ самомъ заключающаго *полноту* *всѣхъ* *условій* своего бытія въ такомъ, а не иномъ видѣ. Къ этой идеѣ разумъ приходитъ путемъ слѣдующаго условнаго умозаключенія: если дано явленіе, то долженъ быть также данъ весь законченный рядъ его условій, т. е. міръ какъ цѣлое. Но явленіе дано; слѣд. данъ и міръ какъ цѣлое. Опредѣляя ближе, по четырёмъ категоріямъ, міръ можно разсматривать по количеству какъ величину, занимающую опредѣленное законченное пространство и время, по качеству какъ реальное содержаніе, заключенное въ этомъ пространствѣ и времени, по отношенію какъ причину извѣстныхъ слѣдствій, по модальности какъ бытіе необходимое и самобытное или зависимое и условное. Поэтому идея міра состоитъ изъ слѣдующихъ представленій: а) изъ представленія законченности пространства и времени (ограничен. пространство и время); б) изъ

представленія законченности дѣленія матеріи, изъ которой состоятъ предметы міра; с) изъ представленія законченности ряда причинъ и дѣйствій; наконецъ d) изъ представленія законченности полноты бытія зависимаго (въ бытіи необходимомъ). — Но вся эта законченность міра по величинѣ въ пространствѣ и времени, по составу, по своему порядку и по своей условности, есть только лишь наше представленіе, составляющее идею міра. Въ дѣйствительности же мы никогда не наблюдали міра законченнымъ, да и наблюдать его таковымъ не можемъ, потому что не можемъ изчерпать всей полноты его явленій. Отсюда происходитъ слѣдующее противорѣчіе: представляя міръ законченнымъ въ идеѣ, мы должны представлять въ то же время, что этой законченности мы никогда не наблюдали. Это противорѣчіе даетъ возможность съ равнымъ правомъ доказывать о мірѣ противоположныя понятія, которыя Кантъ называетъ *антиноміями*. Если смотрѣть съ точки зрѣнія идеи міра, можно утверждать его законченность — это тезисъ; напротивъ, если смотрѣть съ точки зрѣнія наблюденія, можно утверждать его незаконченность — это антитезисъ. Сообразно четыремъ представленіямъ законченности міра, входящимъ въ составъ его идеи, и антиномій должно быть четыре. — Первая антиномія: тезисъ: міръ — величина ограниченная въ пространствѣ и времени; антитезисъ: міръ безпредѣленъ въ пространствѣ и времени. Можно доказывать тезисъ (отъ противнаго), потому что если предположить противное, что міръ безграниченъ въ пространствѣ и времени, то выйдетъ, что въ каждой опредѣленной точкѣ пространства и въ каждый данный моментъ времени безконечность пространства и времени находятъ свой конецъ или предѣлъ; но оконченная безконечность не есть безконечность. Итакъ, міръ конеченъ. Но можно доказать и антитезисъ, т. е. что и онъ безконеченъ, потому что, допусти мы какой-нибудь предѣлъ міра въ пространствѣ или времени, мы тотчасъ должны представить, что за этимъ предѣломъ опять начинаются и пространство и время, и такъ будетъ за всякимъ новымъ предѣломъ, вслѣдствіе чего возникаетъ отрицаніе всякаго предѣла, всякаго конца. Итакъ, міръ по пространству и времени безпредѣленъ или безконеченъ. — Вторая антиномія: относительно состава міра можно доказывать тезисъ, что всякая сущность міра состоитъ изъ простыхъ частей, и антитезисъ, что каждая состоитъ изъ сложныхъ. <Можно доказывать первое, по-

тому что, если субстанція состоитъ не изъ простыхъ частей, то нужно допустить, что сложное состоитъ изъ сложнаго (а это сложное изъ другаго сложнаго и такъ безъ конца), что нелѣпо. Но можно доказать и второе, что все состоитъ изъ сложнаго: потому что, допустивъ, что въ основѣ сложнаго простое (напр. атомъ), мы допускаемъ, что протяженное (напр. матеріальный предметъ) составилось изъ непротяженнаго. Но это такъ же нелѣпо. Значить сложное состоитъ изъ сложнаго». — Третья антиномія: относительно міроваго порядка (причинности), «опять можно доказывать два совершенно противоположныя понятія. Можно доказывать *тезисъ*, что въ цѣпи взаимно себя опредѣляющихъ причинъ есть причины ничѣмъ не опредѣляемыя, свободныя, т. е. изъ себя начинающія рядъ своихъ дѣйствій (напр. человѣческая воля, животный произволь); можно также доказывать *антитезисъ*, что такихъ свободныхъ, выходящихъ изъ механической связи, причинъ нѣтъ. Можно доказать первое, потому что, съ отрицаніемъ свободныхъ причинъ, нигдѣ не будетъ причины (а будетъ одно слѣдствіе), что нелѣпо. Но можно доказывать и второе; потому что, если бы были причины свободныя, то онѣ не опредѣлялись бы къ дѣятельности никакою причиною, не видно было бы, почему онѣ вступили въ дѣятельность, почему сдѣлались причинами дѣйствующими; но это такъ же противорѣчитъ требованіямъ разума». — Четвертая антиномія: относительно условности или необходимости міроваго существованія можно доказывать *тезисъ*, что міръ предполагаетъ безусловно необходимое существо или какъ свою часть, или какъ свою причину, и *антитезисъ*, что не существуетъ никакого необходимаго существа ни въ мірѣ, ни внѣ его. «Можно доказывать первое, потому что рядъ перемѣнъ въ мірѣ, какъ нѣчто условное, предполагаетъ полный рядъ условій до самаго высшаго безконечнаго начала, которое одно абсолютно необходимо. Но это абсолютно необходимое существо должно принадлежать къ міру, такъ какъ оно производитъ рядъ перемѣнъ и вступаетъ въ отношенія къ тому, что совершается во времени. Можно доказывать и противное, что этого абсолютно необходимаго существа нѣтъ ни въ мірѣ, ни внѣ міра. Нѣтъ въ мірѣ, потому что если бы въ мірѣ было что-нибудь абсолютно необходимымъ, то оно не имѣло бы причины, но безпричинное бытіе противорѣчитъ закону причинности или причинной связи всѣхъ явленій въ мірѣ (и потому въ немъ

быть не может); нѣтъ внѣ міра, потому что если бы оно было внѣ міра, то оно все-таки вступило бы когда-нибудь въ отношеніе къ міру во времени, слѣдовательно, вошло бы въ порядоки міра (Гогоцкій). — Это постоянное противорѣчіе, въ которое впадаетъ разумъ, когда онъ мыслить міръ, какъ законченное цѣлое, существующее таковымъ образомъ не въ идеѣ только, но и на самомъ дѣлѣ, по мнѣнію Канта, ясно доказываетъ невозможность познать, что такое міръ самъ въ себѣ, законченное или незаконченное, ограниченное или неограниченное бытіе. Отъ этого неизбежнаго противорѣчія разумъ нашъ можетъ избавиться только въ двухъ послѣднихъ антиноміяхъ въ томъ случаѣ, если, принимая ихъ тезисы, доказывающіе бытіе свободныхъ причинъ и существа абсолютно-необходимаго, онъ будетъ разумѣть подъ свободными причинами и бытіемъ абсолютно необходимымъ не что-либо относящееся къ разряду явленій, а нѣчто *инородное*, чего въ явленіяхъ нѣтъ, но что лежитъ за явленіями. Въ такомъ случаѣ антитезисы двухъ послѣднихъ антиномій ни свободныхъ причинъ, ни бытія безусловно-необходимаго отрицать не будутъ, вслѣдствіе чего будетъ *возможно* мыслить и то и другое безъ противорѣчія. Но *существуютъ* ли свободныя причины и существо абсолютно необходимое на *самомъ дѣлѣ*, это во всякомъ случаѣ требуетъ доказательствъ.

**94. Теологическая идея и критика доказательствъ бытія Божія.** — Условность міра предполагаетъ существо безусловное. Чтобы образовать о немъ идею, нужно опредѣлить, что именно это за существо. Это дѣлается посредствомъ раздѣлительнаго умозаключенія. Существо безусловное, какъ единственное условіе всѣхъ возможныхъ вещей, можетъ быть опредѣлено или всѣми *положительными* признаками, содержащими въ себѣ какое-нибудь бытіе или совершенство, или *негативными*, содержащими въ себѣ какое-нибудь отсутствіе бытія и совершенства (напр. тьма, холодъ, какъ недостатокъ свѣта и тепла). Но существо безусловное не можетъ быть опредѣлено признаками негативными, потому что негативные признаки всегда условлены существованіемъ положительныхъ, указывающихъ реальное бытіе. Слѣдовательно, существо безусловное должно быть совокупностію всѣхъ положительныхъ опредѣленій. Какъ совокупность всѣхъ положительныхъ опредѣленій, оно есть совокупность всѣхъ реальностей, слѣд. всереальной-

шее или всесовершеннѣйшее существо. Но всесовершеннѣйшее существо есть идеаль; поэтому Кантъ идею всесовершеннѣйшаго существа называетъ идеаломъ чистаго разума (въ отличіе отъ идеала воображенія). Этотъ идеаль чистаго разума есть идея Божества или теологическая идея. — Итакъ Божество должно быть мыслимо какъ *безусловно-необходимое всесовершеннѣйшее существо*. Рациональная теологія должна доказать, что такое необходимое всесовершеннѣйшее существо дѣйствительно существуетъ. Существованіе его можетъ быть доказываемо двумя способами: или о всесовершеннѣйшемъ существѣ доказываютъ, что оно существуетъ необходимо (безусловно), или же о необходимомъ (безусловномъ) существѣ доказываютъ, что оно есть всесовершеннѣйшее, доказавъ предварительно, что такое необходимое существо есть. Первое доказательство есть доказательство онтологическое, ибо оно направляется отъ разумаго понятія всесовершеннѣйшаго существа къ доказательству его бытія въ дѣйствительности. Второй родъ доказательства есть эмпирической — отъ случайнаго или условнаго бытія міра къ существованію необходимому, о которомъ за тѣмъ доказывается, что оно всесовершеннѣйшее. Въ этомъ случаѣ къ бытію необходимому можно заключать или отъ бытія міра, или отъ бытія міроваго порядка: первое есть космологическое, а второе физико-теологическое доказательство. Итакъ, возможны три доказательства бытія Божія: онтологическое, космологическое и физико-теологическое. — Всѣ эти доказательства, по мнѣнію Канта, несостоятельны, ибо не доказываютъ и не могутъ доказывать бытія Божія, какъ это вытекаетъ изъ ихъ тщательнаго разбора. Обращаясь къ разбору онтологическаго доказательства бытія Божія, Кантъ сущность этого доказательства полагаетъ въ невозможности отрицать признакъ бытія въ понятіи существа всесовершеннѣйшаго, ибо существо всесовершеннѣйшее по своему понятію есть нѣчто такое, не бытіе чего невозможно представить. Въ этой неотрицаемости или неотъемлемости признака бытія отъ представляемаго въ понятіи необходимаго всесовершеннѣйшаго бытія Кантъ видитъ всю силу доказательства. Поэтому онъ сосредоточиваетъ все свое вниманіе въ критикѣ этого доказательства на двухъ пунктахъ: во-первыхъ, на неотрицаемости бытія, а во-вторыхъ на самомъ этомъ признакѣ, т. е. на признакѣ бытія. На *неотрицаемость* бытія Кантъ смотритъ не съ точки зрѣнія психологической, но съ точки зрѣнія логической, вслѣдствіе

чего основаніемъ неотрицаемости онъ почитаетъ не столько психологическую невозможность представить существо всереальнѣйшее какъ-нибудь *иначе*, сколько то логическое *противорѣчіе*, какое произойдетъ въ логическомъ сужденіи, если мы станемъ мысленно у существа всереальнѣйшаго отрицать бытіе, какъ сказуемое, принадлежащее данному подлежащему. Въ самомъ дѣлѣ, представляя существо всереальнѣйшее, я въ числѣ реальностей въ то же время представляю и бытіе. Поэтому, если я скажу: существо, которое я представляю съ бытіемъ, не обладаетъ бытіемъ, я, конечно, впаду въ противорѣчіе. Допуская подлежащее, я не могу отрицать сказуемаго. Тѣмъ не менѣе, въ этомъ случаѣ, неотрицаемость только мнимая, ибо я могу отрицать не только *сказуемое*, но и *подлежащее*. Тогда никакого противорѣчія не будетъ. «Предполагать треугольникъ и отрицать три угла его, конечно, было бы противорѣчіемъ; но отрицать треугольникъ и три угла разомъ противорѣчія нѣтъ. То же самое и съ понятіемъ безусловно-необходимаго существа». Такимъ образомъ, вопреки онтологическому доказательству отрицаніе бытія Божія возможно, такъ какъ это отрицаніе не приводитъ къ противорѣчію, безъ котораго «въ чистыхъ понятіяхъ а ргіогі нѣтъ никакого другого признака невозможности». Съ той же логической точки зрѣнія Кантъ смотритъ и на *бытіе*, приписываемое существу всереальнѣйшему. Бытіе не есть реальность въ томъ смыслѣ, въ какомъ реальностью называются свойства или признаки предмета. Эти свойства или признаки предмета составляютъ его содержаніе. Но бытіе не есть часть этого содержанія, отнятіемъ которой мы могли бы уменьшить число свойствъ предмета или умалить содержащуюся въ немъ реальность. Во ста талерахъ останутся все тѣ же признаки, признаю ли я эти сто талеровъ существующими, или признаю ихъ только возможными. Предметъ остается тождественнымъ и равнымъ себѣ по содержанію, какимъ бы я его ни признавалъ, съ бытіемъ или безъ бытія. Поэтому бытіе или небытіе никогда не могутъ войти въ понятіе о предметѣ, не могутъ сдѣлаться признаками этого понятія наравнѣ съ другими признаками. Итакъ, если намъ дано понятіе о предметѣ со всѣми его признаками, мы не можемъ *аналитически* вывести изъ него бытія или небытія предмета; потому что ни того, ни другаго мы не можемъ усмотрѣть въ числѣ признаковъ понятія. Сколько бы я ни анализировать понятіе ста талеровъ, я никакъ бы не могъ

усмотрѣть въ этомъ понятіи, существуютъ они, или нѣтъ. Слѣдовательно, допуская возможность понятія о существѣ всереальнѣйшемъ, мы въ сущности не можемъ утвердить его существованія, потому что въ суммѣ признаковъ этого понятія не имѣемъ возможности усмотрѣть бытія. Въ самомъ дѣлѣ, бытіе не признакъ, но *положеніе* признака или предмета понятія, т. е. *мысленное признаніе* того, что признакъ *есть* въ предметѣ, или что предметъ самый *есть*, а не понимается только. Это признаніе, что предметъ или признакъ не представляется только, но есть, вытекаетъ не изъ предмета или признака, но изъ того или другаго *отношенія* ихъ къ моей признающей ихъ мысли, и потому это признаніе только *сопровождаетъ* эти признаки или предметъ, но не входитъ въ ихъ составъ. Чтобы это признаніе бытія предмета и признаковъ его послѣдовало въ моей мысли, для этого нужно полагать въ мысли не только *понятіе*, но къ нему присоединить *синтетически* и положеніе или сознаніе самаго *предмета*. Сохраняя свое тождество, всю сумму своихъ признаковъ неизмѣнно, содержаніе предмета должно отнестись къ моему мышленію двояко: и какъ понятіе, и какъ предметъ. Тогда только можно признать, что предметъ не понимается только, но есть. Такое двоякое отношеніе, по Канту, возможно только въ одномъ случаѣ, именно въ опытѣ, когда предметъ не только мыслится, но и воспринимается какъ предметъ. Но существо всереальнѣйшее не дано намъ въ опытѣ, а дано только въ понятіи; поэтому про него нельзя съ достовѣрностію сказать, что оно есть. Признаки этого понятія сознаются только мыслимыми, но не воспринимаемыми отъ предмета, бытіе котораго такимъ образомъ остается неизвѣстнымъ (не признаннымъ). Итакъ, онтологическое доказательство бытія Божія, по мнѣнію Канта, является несостоятельнымъ: оно даетъ возможность отрицать предметъ понятія со всѣми сказуемыми безъ всякаго противорѣчія. — Космологическое доказательство заключаетъ отъ условнаго къ безусловному, въ два приѣма. Во-первыхъ: существуетъ нѣчто такое, что обусловлено другимъ, слѣдовательно должно быть наконецъ такое существо, которое не находится больше въ зависимости отъ другихъ существъ, а существуетъ совершенно независимо или необходимо; во-вторыхъ, но это необходимое существо должно быть понимаемо только какъ всереальнѣйшее, т. е. какъ Богъ. Первая половина этого доказательства, по Канту, несостоятельна, потому что разумъ, рассмат-

ривая рядъ условныхъ причинъ, *безъ нужды* останавливается на представленіи безусловнаго, ибо возможно представленіе ряда условныхъ причинъ, продолжающагося въ безконечность, чему благопріятствуетъ и *опытъ*, по свидѣтельству котораго рядъ естественныхъ условій является нигдѣ незаконченнымъ. Несостоятельна и вторая половина этого доказательства. Пусть разумъ, вслѣдствіе присущихъ ему требованій, поставленъ, наконецъ, въ необходимость мыслить безусловное, котораго онъ въ опытѣ нигдѣ встрѣтить не можетъ. Очевидно, онъ долженъ доказывать, что мыслимое имъ безусловное существуетъ дѣйствительно, хотя въ опытѣ его и нѣтъ. Но доказательство отъ мыслимаго къ бытію, отъ понятія къ существованію Божества, есть доказательство онтологическое, которое само несостоятельно. Такимъ образомъ, прибѣгая къ онтологическому доказательству, космологическое и во второй половинѣ теряетъ доказательную силу. — *Физико-теологическое* или телеологическое доказательство состоитъ въ томъ, что отъ устройства міра, состоитъ которое въ порядкѣ или законѣрности, цѣлесообразности и согласіи (единствѣ) всѣхъ законовъ природы, заключаетъ во всеильному, мудрому и единому Творцу міра. Но во-первыхъ, это доказательство только вѣроятно, а во-вторыхъ, оно доказываетъ меньше того, чѣмъ требуется доказать. Оно только вѣроятно, потому что основано на аналогіи, которая въ самомъ благопріятномъ случаѣ можетъ дать только одну вѣроятность: какъ не могли сами себя сдѣлать наши дома, корабли, часы и проч., такъ, думаемъ мы, и природа не могла произвести своихъ порядковъ своими собственными силами. Поэтому порядокъ ея указываетъ на художника, внесшаго въ нее этотъ порядокъ, повидимому не вытекающій изъ самой природы вещей. Очевидно, заключеніе только вѣроятное. Но если бы заключеніе было и несомнѣнное, въ немъ доказывалось бы все-таки меньше того, сколько нужно; потому что отъ порядка міра можно бы было заключить только къ мудрому устройтелю міра, архитектору, а не Творцу его. Чтобы доказать, что этотъ устроитель есть Творецъ, нужно прибѣгнуть къ космологическому доказательству, которое само не въ силахъ доказать необходимаго существа, обуславливающаго бытіе міра. — Такова Канта критика доказательствъ бытія Божія. По его мнѣнію, она ясно доказываетъ, что, обладая понятіемъ Божества, мы не можемъ утверждать Его бытія.

**95. Значеніе идей.** — Изъ критическаго разсмотрѣнія рациональной психологіи, космологіи и теологіи, по мнѣнію Канта, явствуетъ, что идеи разума, въ которыхъ мы думаемъ видѣть источникъ познанія о сверхчувственномъ, какъ основаніи чувственныхъ явленій, будучи правильно поняты, оказываются просто субъективными понятіями, не содержащими въ себѣ никакого указанія на дѣйствительныя объективныя сущности. Но уже та неизбѣжность, съ которою производятъ ихъ нашъ разумъ, показываетъ, что имъ предназначена въ дѣлѣ нашего познанія немаловажная роль. Эта роль состоитъ въ томъ, что онѣ направляютъ наше познаніе къ единству. Будучи представленіями основаній, онѣ налагаютъ на насъ обязанность разсматривать всѣ изучаемыя явленія, какъ слѣдствія этихъ основаній. Изучая внутреннія явленія, мы должны располагать ихъ такъ, какъ если бы въ самомъ дѣлѣ существовала душа, составляющая ихъ основаніе; космологическая идея требуетъ, чтобы мы располагали внѣшнія явленія такъ, какъ если бы дѣйствительно существовала первая причина, заканчивающая собою рядъ условій и міръ былъ данъ какъ цѣлое; теологическая идея требуетъ, чтобы всю совокупность вещей мы разсматривали такъ, какъ если бы дѣйствительно существовалъ Богъ, какъ единое начало бытія и его порядка. Налагая на насъ эти требованія, идеи указываютъ задачу нашему познанію, къ которой оно должно стремиться: именно онѣ указываютъ, что мы должны стремиться къ объединенію своихъ свѣдѣній, добытыхъ разсудкомъ. Такимъ образомъ, онѣ являются регуляторами, или направителями, научныхъ изслѣдованій.

**96. Возможность познаній однихъ только опытныхъ.** — Анализъ нашего познанія приводитъ Канта къ тому заключенію, что для насъ возможны одни только опытные познанія. По его мнѣнію, познаніе наше слагается изъ двухъ элементовъ: съ одной стороны, изъ формъ чувственности и разсудка, съ другой, изъ содержанія, доставляемаго опущеніями. Однѣ формы, сами по себѣ, не составляютъ, однако, никакого познанія; ни пространство и время, ни категории не могутъ сообщить намъ никакихъ свѣдѣній, потому что онѣ суть пустыя формы связи и расположенія, въ которыхъ нѣтъ никакого намека на то, расположено ли или связано въ нихъ что-нибудь. Чтобы эти формы произвели познаніе, нужно, чтобы имъ дано было содержаніе отвнѣ. Содержаніе

это можетъ быть дано только чувствами. Чувства сначала даютъ содержаніе формамъ чувственности: пространству и времени, которыя дѣлаютъ ощущенія воззрѣніями. Къ воззрѣніямъ потомъ прилагаются формы разсудка или категоріи. Не будь ощущеній, не къ чему было бы приложить формъ пространства и времени, и тогда не было бы воззрѣній. Не будь воззрѣній, не къ чему было бы приложить категорій, нечего было бы ими связать въ единствѣ представленія или понятія. Такимъ образомъ, если категоріи прилагаются только къ воззрѣніямъ, а воззрѣнія можетъ дать только опытъ, то и познаніе возможно только въ предѣлахъ опыта. Безъ опыта у насъ не было бы познанія, а только однѣ пустыя апріорныя формы, изъ которыхъ мы не могли бы сдѣлать никакого употребленія. — Что же касается до сверхчувственныхъ истинъ, каковы, напр., истины человѣческой свободы, безсмертія и единства души, бытія Божія, то эти истины не могутъ быть предметами нашего разсудочнаго понятія, потому что, будучи сверхчувственными, онѣ не даны намъ въ воззрѣніи, вслѣдствіе чего къ нимъ не могутъ быть приложены формы разсудочнаго познанія. Доказать ихъ дѣйствительное реальное существованіе невозможно, такъ какъ категорія реального существованія (бытія) прилагается только къ чувственнымъ даннымъ. При этомъ не слѣдуетъ забывать, что разсудокъ нашъ, не будучи въ силахъ доказать существованія души, безсмертія и Бога, не въ силахъ такъ же доказать и то, что ничего этого не существуетъ. Онъ оставляетъ дѣло нерѣшеннымъ. Такимъ образомъ, теоретическій разумъ въ познаніи вещей сверхчувственныхъ оказывается безсильнымъ, будучи ограниченъ въ своей дѣятельности одною областію опыта.

**97. Основаніе убѣжденія въ бытіи сверхчувственного міра,** — по мнѣнію Канта, заключается въ разумѣ практическомъ, который есть сознаніе закона нашей дѣятельности практической, поскольку она выражаетъ нашу свободу или свободную волю. Законъ нашей нравственной дѣятельности сознается, какъ безусловное, ни отъ чего не зависящее, повелѣніе разума поступать такимъ образомъ, чтобы правила нашей воли могли стоять всеобщимъ закономъ. Поступокъ, сообразный съ этимъ нравственнымъ повелѣніемъ, есть поступокъ добрый. Поэтому, безусловное самостоятельное повелѣніе нашего разума имѣетъ въ виду наше нравственное совершенство или добродѣтель, какъ верховное благо, къ ко-

тому должно стремиться. Но добродѣтель тогда только становится верховнымъ благомъ, когда сопровождается счастьемъ, какъ своимъ слѣдствіемъ. Между тѣмъ въ мірѣ нѣтъ ни полной добродѣтели, ни того, чтобы она сопровождалась счастьемъ. Возникаетъ противорѣчіе между разумными требованіями и дѣйствительностію. Разумъ требуетъ полной добродѣтели и счастья; дѣйствительность не представляетъ ни того, ни другаго. Если этотъ міръ не представляетъ ни полной добродѣтели, ни счастья, а между тѣмъ разумъ требуетъ ихъ, то очевидно должна быть возможность и достигнуть полной добродѣтели, и быть счастливымъ, но только ужъ не въ этомъ мірѣ. Слѣдовательно долженъ быть міръ иной, сверхчувственный, отличный отъ здѣшняго чувственнаго. Въ этомъ иномъ мірѣ мы тогда только можемъ достигнуть полной добродѣтели, когда для насъ будетъ возможность вѣчно приближаться къ идеалу совершенства, а эта возможность отърывается только въ случаѣ безсмертія нашей души. Съ другой стороны, мы тогда только можемъ быть счастливы въ томъ мірѣ, если есть справедливый Богъ, Который, будучи владыкою всего міра, можетъ устроить такъ, что добродѣтель неизбежно будетъ сопровождаться счастьемъ или блаженствомъ. Итакъ, безсмертіе души и Богъ «должны» существовать. Мы не можемъ доказать, что они существуютъ; но мы принуждены мыслить, что они должны существовать. У насъ не можетъ быть доказательствъ; но у насъ есть требованіе «постулять» ихъ существованія, вытекающій изъ существа нашей нравственной дѣятельности. На этихъ-то постулатахъ практическаго разума и основывается наше убѣжденіе въ бытіи Божіемъ и безсмертіи души.

**98. Слабый пунктъ Кантова ученія** — состоитъ въ томъ совершенно произвольномъ отдѣленіи формы познанія отъ его содержанія, которое онъ кладетъ въ основу своихъ изслѣдованій, приведшихъ его почти къ такому же скептицизму, каковъ былъ скептицизмъ Юма, опровергаемый Кантомъ. Содержаніе познанія Кантъ признаетъ даннымъ а posteriori въ чувствахъ; напротивъ, формы, въ которыхъ мы находимъ ощущаемое содержаніе, даны а priori самимъ нашимъ мышленіемъ. Съ этимъ согласиться можно, но нельзя согласиться съ тѣми слѣдствіями, какія отсюда выводитъ Кантъ. По его мнѣнію, если формы, въ которыхъ дано ощущаемое содержаніе, замѣчаются нашимъ умомъ помимо ощущенія, то онѣ не могутъ быть формами познаваемаго содержанія, но суть субъективныя формы самого нашего познанія. Мнѣніе совершенно произвольное. Чтобы оно получило вѣроятность, нужно бы сначала доказать, что

наше различающее сознание не может без помощи чувств усмотреть никаких всеобщих и необходимых предметных свойств. Ссылаться въ доказательство этого на то, что всеобщее и необходимое не дано намъ въ ощущеніи, въ сущности значить только указывать тотъ фактъ, что оно дано а priori, что нисколько не подрываетъ его объективнаго значенія. То, что всеобщее и необходимое дано а priori, а частное и случайное а posteriori показываетъ только то, что они даны *различнымъ способомъ*. Но этотъ различный способъ данности вовсе не препятствуетъ имъ имѣть отношеніе къ познаваемымъ предметамъ. Мало того, можно положительно утверждать, что всѣ Кантовы формы познанія — пространство, время и категоріи — имѣютъ гораздо больше объективнаго значенія, чѣмъ ощущаемыя качества предметовъ, что признаетъ и самъ Кантъ, приписывая категоріямъ объективирующее значеніе. Эта ихъ объективность съесть всего отерываается изъ того факта нашего сознанія, что онѣ всегда представляются намъ *не иначе*, какъ объективными. Правда, въ послѣдствіи, по подобію Канта, мы можемъ говорить, что эта ихъ объективность есть только свойство нашей мысли, но что въ самомъ-то дѣлѣ онѣ субъективны. Однако такое утвержденіе будетъ имѣть мѣсто *одновременно* съ неизбѣжностію представлять ихъ объективными и нисколько не освободитъ насъ отъ этой ихъ неизбѣжной объективности, какъ это показываетъ примѣръ самаго Канта, который, почитая свои формы субъективными формами познанія, все-таки представлялъ ихъ не иначе, какъ неизбѣжно объективными. Мнѣніе Канта оказывалось, такимъ образомъ, въ *противорѣчii* съ его собственнымъ *сознаніемъ*. Чтобы освободиться отъ этого противорѣчія, окончательно подрывающаго теорію Канта, онъ долженъ былъ бы: или всѣ открытыя имъ формы признать въ самомъ дѣлѣ предметными, или показать вслѣдствіе какихъ причинъ наше сознаніе обманчиво выдаетъ ихъ за объективныя, когда онѣ на самомъ дѣлѣ субъективны. Въ послѣднемъ смыслѣ пытался объяснить формы познанія Фихте старшій, но совершенно неудачно.

**99. Замѣчаніе на ученіе Канта о пространствѣ и времени.** — Что формы чувственности суть субъективныя формы, это мнѣніе Канта можетъ быть подвержено сильному сомнѣнію, если разсмотримъ ближе представленія пространства и времени. Очень можетъ быть, что этимъ представленіямъ найдется нѣчто соответствующее въ дѣйствительности, что невозможно почитать только чистымъ представленіемъ. И прежде всего не нужно смѣшивать пространство и времени съ *протяженіемъ* и *продолжительностію*. Протяженіе возможно *въ* пространствѣ, а продолжительность *во* времени. Пространство и время недѣлимы, не состоятъ изъ частей, не увеличиваются и не уменьшаются; между тѣмъ протяженіе и продолжительность дѣлимы, ибо пространство и время могутъ отдѣлять ихъ части другъ отъ друга; слѣдовательно, они состоятъ изъ частей и могутъ увеличиваться и уменьшаться. Такимъ образомъ, протяженіе и продолжительность, съ одной стороны, предполагаютъ пространство и

время, съ другой отличаются отъ нихъ. Всѣ такъ-называемыя пространственныя геометрическія формы суть въ сущности видоизмѣненія протяженія, а не пространства; равнымъ образомъ, и измѣренія или виды времени суть только видоизмѣренія продолжительности, а не самого времени. Это отличіе протяженія и продолжительности отъ пространства и времени даетъ право опредѣлить пространство какъ *возможность протяженія*, а время какъ *возможность продолжительности*. Чтобы рѣшить, соотвѣтствуетъ-ли что-нибудь въ дѣйствительности пространству и времени, нужно показать, что протяженіе и продолжительность не суть только наши представленія, но даны дѣйствительно; ибо тогда будетъ ясно, что и возможность ихъ можетъ быть только дѣйствительная, а не представляемая. Что протяженіе и продолжительность не суть наши представленія, *но отличны* отъ нихъ, это видно уже изъ того, что представленія, протяженія и продолжительности не суть самое протяженіе и продолжительность, ибо представленіе треугольника не треугольно, а представленіе года не длится 365 дней. Это ихъ отличіе отъ представленій показываетъ, что онѣ не могутъ быть формами представляющей дѣятельности воззрѣнія, ибо могутъ быть только *представляемыми*, но не суть самыя представленія. Еще яснѣе для насъ выступить объективный характеръ протяженія и продолжительности, если мы обратимъ вниманіе не столько на ихъ отношеніе къ представляющей дѣятельности, сколько на ихъ отношеніе къ вещамъ, даннымъ въ опытѣ. Здѣсь прежде всего бросается намъ въ глаза то, что протяженіе и продолжительность суть *неотъемлемыя принадлежности* вещей, которыя относятся къ вещамъ какъ *слѣдствіе* къ причинѣ. Въ самомъ дѣлѣ, не потому вещи являются протяженными и продолжающимися, что протяженіе и продолжительность, какъ формы, опредѣляютъ собою эти вещи; но потому вещи имѣютъ эти формы, что сами ихъ производятъ и опредѣляются ими. Что протяженіе производится вещами, это видно изъ того, что оно осуществляется всегда *посредствомъ движенія*, для произведенія котораго потребна реальная сила. Вслѣдствіе этого, протяженіе невозможно представить иначе, какъ лишь посредствомъ движенія и сопровождающаго его *мышьельнаго ошушенія*, чрезъ которое оно намъ становится извѣстнымъ. Продолжительность осуществляется лишь чрезъ пребываніе или *существованіе въ извѣстной опредѣленности* того предмета, который продолжается, а для этого опять потребна сила сохраненія или измѣненія опредѣленности своей. Вслѣдствіе этого продолжительность возможно представить только чрезъ пребываніе въ извѣстныхъ опредѣленіяхъ, которыя намъ становятся извѣстны или изъ *опыта* или *умозрительно*, смотря по тому, къ какому предмету относятся опредѣленія, къ опытному или умопостижаемому. Дѣйствительность продолжительности можно видѣть въ томъ замѣчательномъ фактѣ, что отнositельно продолжительности можно сказать то же, что и про пребывающій предметъ: можно сказать только одно «*есть*», но никогда «*было*» или «*будетъ*». Продолженіе, какъ и предметъ, всегда въ настоящемъ. Когда оно становится прошедшимъ, тогда собственно уже нѣтъ продолженія; то же — когда оно представляется будущимъ. Въ томъ и

другомъ случаѣ *нѣтъ* продолженія, а *есть* только его *представленіе*. Итакъ, продолженіе есть тогда, когда есть пребываніе; пребываніе есть тогда, когда есть какой-нибудь пребывающій или существующій въ извѣстной опредѣленности предметъ, способный придавать эту опредѣленность самому себѣ или принимать ее отъ другихъ. Такимъ образомъ, какъ протяженіе, такъ и продолжительность производится вещами, какъ слѣдствія, и неотдѣлимы отъ вещей, какъ ихъ опредѣленія. Вслѣдствіе этого они должны имѣть такое же предметное значеніе, какъ и всякія другія опредѣленія вещей. Но если протяженіе и продолжительность имѣютъ предметное значеніе, то такое же значеніе должны имѣть и ихъ возможности, или иначе: предметное значеніе должны имѣть возможность движенія, т. е. пространство, и возможность пребыванія, т. е. время. И пространство, и время должны находиться въ такомъ же отношеніи къ вещамъ, какъ протяженіе и продолжительность, т. е. должны зависить отъ вещей, а не на оборотъ. Такимъ образомъ, въ сущности мы должны мыслить не вещи въ пространствѣ и времени, а *пространство и время въ вещахъ*. Отъ этого именно и происходитъ то, что пространство и время безъ вещей немислимы. Кантъ несправедливо утверждаетъ, что ихъ можно представлять, уничтоживъ въ воображеніи всѣ вещи; потому что всѣхъ вещей въ воображеніи уничтожить нельзя. Мы не можемъ не представлять самихъ себя, ибо самое стараніе не представлять себя въ сущности будетъ напоминать намъ, что мы есмь. Но представлять себя невозможно безъ продолженія и его возможности, т. е. времени. Равнымъ образомъ, во время бодрствованія мы не можемъ не испытывать нѣкакого мускульнаго ощущенія, которое имѣетъ своимъ объектомъ движеніе, немислимое безъ его возможности, т. е. пространства. И такъ, пространство и время не суть формы нашей познавательной способности: они суть формы, производимыя самими вещами и предметно существующія въ вещахъ, по скольку сами вещи имѣютъ предметности.

**100. Замѣчаніе на ученіе Канта о категоріяхъ.** — Кантъ постоянно утверждаетъ, что его категоріи не имѣютъ нѣкаго содержанія, какъ и подобаеть всякимъ истиннымъ формамъ познанія; ибо форма познанія потому и форма, что въ нее способно укладываться всякое содержаніе, а это возможно только тогда, когда она будетъ совершенно пуста, т. е. лишена всякаго содержанія. Будь въ ней содержаніе, оно не позволитъ войти въ эту форму ничему иному, и форма перестанетъ быть формой, а будетъ сама содержаніемъ, исключаящимъ всякое другое содержаніе. Однако категоріи Канта вовсе не безсодержательныя формы. «Нельзя сказать, замѣчаетъ Гегель про эти формы, — что категоріи сами по себѣ пусты, потому что онѣ опредѣлены и, слѣдоват., имѣютъ свое собственное содержаніе». Это содержаніе ихъ лучше всего усматривается изъ ихъ взаимной *исключительности*, вслѣдствіе которой онѣ не могутъ входить другъ въ друга: качество не есть количество или отношеніе и на оборотъ. Эта ихъ исключительность возможна только вслѣдствіе того,

что каждая изъ нихъ содержитъ въ себѣ *не то*, что всѣ другія. Такимъ образомъ, категоріи Канта не пусты, но имѣютъ содержаніе, которое мы знаемъ, какъ взаимно себя исключающее содержаніе. Въ сущности въ каждой категоріи ничего не можетъ содержаться *кроме ея самой*, вслѣдствіе чего она никогда не можетъ быть формою ни для чего иного. Итакъ, Кантовы категоріи не суть формы познанія. Напротивъ, Кантовы категоріи составляютъ предметъ познанія, при чемъ наше познаніе познаетъ ихъ, нисколько не нуждаясь въ этихъ формахъ. Въ самомъ дѣлѣ, категоріи намъ извѣстны, т. е. нами познаны; но мы нисколько не нуждались въ нихъ, чтобы ихъ познать; когда мы ихъ познавали, наша мысль обошлась безъ нихъ. Необходимо было только одно: *отличить ихъ другъ отъ друга*, качество отъ количества, или отношенія. Это различіе или различеніе составляетъ въ сущности единственную форму, въ которой познается и въ которую вмѣщается все сущее, включая сюда и Кантовы категоріи и самое различеніе. *Безъ различенія сходнаго съ несходнымъ*, или на оборотъ, *не можетъ обойтись рѣшительно никакое познаніе*. Все, что составляетъ предметъ различенія, составляетъ и предметъ познанія, при чемъ познаваемое становится различаемымъ, какъ напр. Кантовы категоріи. Такимъ образомъ, напрасно Кантъ старался ограничить область познаваемого только тѣмъ, что чрезъ пространство и время можетъ быть подведено подъ категоріи. *Область познаваемого — все различаемое*.

**101. Замѣчанія на ученіе Канта о разумѣ.** — Въ своемъ ученіи о разумѣ Кантъ стремится показать, что разумныя познанія не имѣютъ той достовѣрности, какую имѣютъ познанія чувственныя, — идеи не настолько достовѣрны, насколько достовѣрны воззрѣнія. Утверждать такое различіе въ достовѣрности возможно бы было только въ томъ случаѣ, если бы идеи свидѣтельствовали намъ о бытіи *не такъ*, какъ свидѣлствуютъ воззрѣнія. Въ критикѣ рациональной психологіи, космологіи и въ особенности въ критикѣ онтологическаго доказательства бытія Божія, Кантъ находитъ, что идеи и воззрѣнія въ самомъ дѣлѣ *различно* свидѣлствуютъ о бытіи. Въ идеяхъ не можетъ быть усмотрѣно никакого намека на соответствующій имъ предметъ; въ воззрѣніяхъ, напротивъ, мы усматриваемъ предметъ. Положеніе бытія предмета не можетъ относиться къ идеѣ, какъ простому понятію; оно можетъ относиться только къ воззрѣнію. Такимъ образомъ, идеи не суть познанія о чемъ-нибудь дѣйствительномъ, между тѣмъ какъ воззрѣнія свидѣлствуютъ о дѣйствительности. Отсюда Кантъ выводитъ то слѣдствіе, что безусловное, данное въ идеяхъ, не можетъ быть познаваемо. Оно могло бы быть познано, если бы было дано въ воззрѣніи; но въ воззрѣніи оно дано быть не можетъ, потому что въ воззрѣніи дается только условное. А если оно не дано въ воззрѣніи, то мы не можемъ судить о его предметности. — Если бы предметное бытіе возможно было полагать только въ воззрѣніяхъ и невозможно бы было полагать въ идеяхъ, тогда, конечно, Кантъ былъ бы правъ. Но въ томъ-то и дѣло, что въ этомъ отношеніи онъ себѣ самъ не

вѣрить. Онъ вовсе не думаетъ, чтобы предметное бытіе можно было полагать въ воззрѣніяхъ и невозможно въ идеяхъ. Воззрѣнія, по его мнѣнію, только *кажутся* предметными. Если бы они были дѣйствительно предметны, тогда отъ даннаго въ нихъ условнаго предметнаго бытія можно бы было заключать къ предметному бытію безусловному. Но такъ какъ въ воззрѣніяхъ предметность условнаго только кажущаяся, то и заключеніе возможно только къ *кажущейся* предметности безусловнаго, т. е. къ идеѣ. Такимъ образомъ, у Канта, въ сущности нѣтъ разницы между воззрѣніями и идеями. Бытіе полагается только кажущимся образомъ, а не предметно, какъ въ воззрѣніяхъ, такъ и въ идеяхъ. Слѣдовательно, и воззрѣнія и идея имѣютъ *одинаковую достовѣрность видимости*; разница лишь въ томъ, что въ одномъ случаѣ возникаетъ видимость предмета воззрѣнія или условнаго, а въ другомъ возникаетъ видимость предмета идеи или безусловнаго. Поэтому, если бы безусловное даже явилось въ воззрѣніи, что конечно невозможно, то и тогда оно не приобрѣло бы больше предметности. Итакъ, безусловное, данное въ идеяхъ разума, познаваемо съ такою же достовѣрностію, какъ и условное, данное въ воззрѣніи. Этимъ протворѣчимъ самому себѣ Кантъ дѣлаетъ совершенный подрывъ своему ученію. — При равной достовѣрности чувственнаго и разумнаго познанія рѣчь можетъ быть только о томъ, въ самомъ ли дѣлѣ мы лишь кажущимся образомъ познаемъ условное и безусловное, или мы какъ о томъ, такъ и о другомъ имѣемъ познаніе предметное. Кантъ утверждаетъ, что мы познаемъ лишь кажущимся образомъ, потому что какъ воззрѣнія, такъ и идеи суть только наши субъективныя состоянія, въ которыхъ нѣтъ ничего предметнаго; но вмѣстѣ съ этимъ Кантъ утверждаетъ и то, что кажущаяся предметность воззрѣній и идей совершенно неизбѣжна. Является новое противорѣчіе: познанія являются и предметными и не предметными. Воззрѣнія и идеи неизбѣжно намъ представляются предметными, т. е. въ сущности мы ихъ иначе не можемъ вообразить какъ съ предметнымъ содержаніемъ, однако эта предметность только пустая видимость, ибо на самомъ дѣлѣ тутъ нѣтъ ничего больше субъективныхъ состояній сознанія. Кантъ такъ и остается при этомъ противорѣчій. Гораздо вѣроятнѣе, впрочемъ, представить дѣло другимъ образомъ: объективность нашихъ познаній не есть кажущаяся, потому что она зависитъ не отъ произвольнаго предположенія предметности, но представляется съ принудительною очевидностію, которая не даетъ *никакой возможности* данное въ воззрѣніи или идеѣ *считать непредметнымъ*. Слѣдовательно, психологически невозможно предметность представить *только* кажущеюся. Вслѣдствіе этого за кажущееся только истиннымъ можетъ быть признано ученіе Канта о кажущейся объективности познанія: то, что объективно до невозможности быть объективнымъ, Канту кажется только субъективнымъ. Значитъ, наше воззрительное и разумное познаніе можетъ только казаться, но не быть субъективнымъ, ибо оно не можетъ не казаться объективнымъ, слѣдуетъ всегда есть предметно. — При этой предметности какъ воззрительнаго, такъ и разумнаго познанія, есть однако между воззрѣніями и идеями разница. Впрочемъ, эта разница существуетъ только между воз-

зрѣніями и одной идеею Божества или существа безусловно-необходимаго. Разница эта состоитъ въ томъ, что въ моментъ воззрѣнія, сознавая дѣйствительное бытіе предмета, даннаго въ воззрѣніи, я могу вообразить или предположить, что предмета этого могло бы не быть, при чемъ меня ни на минуту не покидаетъ сознание, что предметъ есть. Такъ, смотря на солнце, я могу предположить, что на этомъ мѣстѣ могло бы быть темное пятно, хотя я каждую секунду сознаю, что солнце предо мною. Значитъ въ воззрѣніи, не имѣя возможности не признавать бытія предмета, я имѣю *возможность предполагать* или воображать то, что онъ могъ бы и не быть. При этомъ его бытіе полагается какъ дѣйствительное, а не бытіе какъ только предполагаемое, воображаемое или возможное. Такой свободы воображенія не остается при представленіи существа безусловно-необходимаго. Существа безусловно-необходимаго нельзя вообразить не-сущимъ; нельзя предположить, что его нѣтъ. Слѣд. Божество нетолько представляется имѣющимъ бытіе, но оно исключаетъ даже предположеніе не-бытія. Воображеніе не-сущимъ уничтожаетъ самую идею Божества. Иными словами: идея Божества не допускаетъ воображеніе наше къ представленію несуществованія своего предмета. Такимъ образомъ, воззрѣніе принуждаетъ полагать бытіе предмета въ дѣйствительности, но не принуждаетъ не полагать его въ воображеніи; идея Божества принуждаетъ полагать бытіе предмета въ дѣйствительности и *не допускаетъ не полагать* его въ воображеніи. Познаніе бытія Божія даже гораздо достовѣрнѣе познанія чувственныхъ предметовъ.

#### IV. Беркелей.

**102. Ученіе Беркелей обз идеяхъ.** — Подъ именемъ идей Беркелей (1648—1735) разумѣлъ вообще представленія, какъ и всѣ его современники. Но онъ не допускалъ существованія общихъ представленій. По его мнѣнію, *общія идеи невозможны*, потому что въ нихъ мы принуждены бы были мыслить противорѣчивые признаки въ одномъ образѣ. Напр. невозможно мыслить треугольника вообще, потому что невозможно соединить въ одномъ представленіи прямогольнаго, остроугольнаго и тупоугольнаго треугольниковъ, а такого треугольника, въ которомъ нѣтъ прямыхъ, острыхъ или тупыхъ угловъ не существуетъ. Поэтому нѣтъ треугольника вообще, а есть или прямоугольный, или остроугольный, или тупоугольный. И когда мы представляемъ какой-нибудь изъ этихъ треугольниковъ, то всегда представляемъ какой-нибудь одинъ. То же самое и относительно всѣхъ предметовъ вообще. У насъ могутъ быть только единичныя представленія. — То же, что называется

общю идею, есть только одно *общее названіе* для многихъ единичныхъ идей, имѣющихъ *сходныя* стороны. Когда мы думаемъ объ этихъ сходныхъ сторонахъ или признакахъ, мы не представляемъ ихъ отдѣльно отъ тѣхъ единичныхъ представлений, въ которыхъ онѣ находятся, но послѣдовательно другъ за другомъ вызываемъ въ своемъ сознаниіи эти сходныя единичныя представленія и называемъ сходную черту въ каждомъ изъ нихъ однимъ и тѣмъ же именемъ. Иногда мы вызываемъ только одно единичное представленіе, и потому сходную съ другими представленіями черту или признакъ разсматриваемъ, какъ примѣръ, дающій право подобнымъ же образомъ судить и о другихъ единичныхъ представленіяхъ съ такими же чертами, когда эти представленія будутъ вызваны въ сознаниіи. Очевидно, существуютъ только общія названія, прилагаемая къ сходнымъ признакамъ единичныхъ представлений, но нѣтъ общихъ представлений.

**103. Идеи суть вещи.** — Такъ какъ, по мнѣнію Берке-  
лея, существуютъ только единичныя идеи, то эти идеи оказываются какъ разъ соотвѣтствующими единичнымъ предметамъ. Во времена Берке-  
лея обыкновенно думали, что нашъ умъ не имѣетъ непосредственнаго отношенія къ предметамъ, думали, что онъ непосредственно воспринимаетъ только идеи, а идеи уже относятся къ предметамъ. Такимъ образомъ, идеи становились *между* духомъ и предметами: съ одной стороны духъ воспринимаетъ идею, съ другой — идея относится къ предмету. Берkeley отвергаетъ этотъ взглядъ: допуская, что духъ воспринимаетъ идеи, онъ отвергаетъ, что идеи относятся къ предметамъ, потому что кромѣ идей никакихъ отличныхъ отъ идей предметовъ нѣтъ. Все, что намъ кажется чувственными предметами, состоитъ только изъ идей, такъ что предметъ и идея одно и то же. «Esse» чувственныхъ вещей есть ихъ «percipi». Мы думаемъ, что мы воспринимаемъ своими чувствами предметы, которые существуютъ внѣ насъ, но это заблужденіе. Внѣ насъ ничего нѣтъ; то, что кажется намъ внѣшнимъ, есть только идея. Такимъ образомъ, Берkeley въ сущности не отвергаетъ внѣшняго міра, онъ только даетъ на него новый взглядъ, который, по сознанию самаго философа, не можетъ не казаться страннымъ. По этому взгляду выходитъ, что мы ѣдимъ идеи, одѣваемся идеями, ходимъ идеями (ногами) и по идеямъ. Но все

это мы *думаемъ* съ чернью, говорить Берkeley, а *думаемъ* объ этомъ съ философами.

**104. Отрицаніе вещественнаго міра.** — По мнѣнію Берkeley, мысль о матеріи вообще или о матеріальныхъ предметахъ въ частности не можетъ быть допущена. Не можетъ быть допущена мысль о матеріи вообще, потому что матерія вообще отдѣльно отъ предметовъ не существуетъ, и мы ея не наблюдали въ этомъ видѣ. Даже, если бы мы могли какъ-нибудь вообразить матерію отдѣльно отъ предметовъ, то и тогда она была бы лишь идеею матеріи, ибо кромѣ идеи ничто не можетъ войти въ нашъ духъ. Не могутъ быть допущены вещественные предметы въ частности, во-первыхъ, потому, что каждый вещественный предметъ представляетъ совокупность извѣстныхъ качествъ, а всѣ качества суть наши идеи: свѣтъ и цвѣта, движеніе и звукъ, протяженіе и фигура суть только наши воспріятія, существующія лишь въ нашемъ духѣ. Во-вторыхъ, допущеніе матеріальныхъ предметовъ возможно повидимому только въ качествѣ возбудителей, вызывающихъ въ духѣ идеи. Но почитать, что предметы могутъ возбуждать идеи, значитъ допускать, что предметы могутъ дѣйствовать на духъ. Предметы однако дѣйствовать не могутъ, ибо имъ свойственно лишь страдательность и инерція. Сказать, что недѣятельное дѣйствуетъ, значитъ впасть въ противорѣчіе. Въ третьихъ, допущеніе матеріальныхъ предметовъ совершенно излишне, потому что имъ ничего не изъясняется въ познаніи. Если мы скажемъ: предметы возбуждаютъ идеи, этимъ мы все-таки не объяснимъ, какъ образуются идеи. Тайственный способъ образованія идей и въ этомъ случаѣ останется тайною.

**105. Идеи и души.** — Такъ какъ идеи, несправедливо почитаемыя нами за вещественные предметы, суть нѣчто инертное и совершенно страдательное, то имъ свойственно только быть воспринимаемыми въ актѣ чувственнаго воспріятія. Но воспринимаемое предполагаетъ воспринимающее существо. Это воспринимающее существо есть духъ. Такъ какъ онъ есть существо воспринимающее, то мы иначе не должны его мыслить, какъ дѣятельнымъ, производящимъ воспріятіе. Духъ мы можемъ познать только непосредственно (интуитивно), потому что мы не можемъ воспринимать его какъ идею;

ибо въ этомъ случаѣ воспринимающее явилось бы воспріемлемымъ, но дѣятельное не можетъ стать страдательнымъ. О духѣ также нельзя имѣть идеи, какъ нельзя видѣть звука. Съ другой стороны, духъ не можетъ стать идеею, потому что онъ самъ ее производитъ. Итакъ, существуютъ только воспринимающіе духи и воспринимаемыя идеи.

*106. Происхождение нашихъ идей отъ Бога.* — Идея есть нѣчто воспринимаемое духомъ. Но воспринимаемаго нѣтъ внѣ воспріятія: когда нѣтъ воспріятія, тогда нѣтъ и воспринимаемаго. Когда мы закроемъ глаза, для насъ нѣтъ свѣта. Поэтому спрашивается, куда же дѣваются идеи, когда мы ихъ не воспринимаемъ? Берkeley на это отвѣчаетъ, что для насъ онѣ перестаютъ существовать, но онѣ воспринимаются другими. Но такъ какъ и другіе конечные духи не постоянно ихъ воспринимаютъ; то мы должны допустить, что онѣ постоянно существуютъ въ Духѣ безконечномъ, Богѣ, Который и производитъ ихъ потомъ въ конечныхъ духахъ. «Когда я отрицаю, говоритъ Берkeley, чувственные вещи, какое бы то ни было существованіе ихъ внѣ духа, я разумѣю не свой только частный духъ, а всѣхъ духовъ вообще. Несомнѣнно, что вещи (т. е. идеи) имѣютъ существованіе внѣшнее для моего духа, потому что я нахожу ихъ въ опытѣ независимо отъ него. Поэтому есть какой-либо духъ, въ которомъ онѣ существуютъ въ промежутокъ времени между моими воспріятіями ихъ, какъ существовали до моего рожденія и будутъ существовать послѣ моей предполагаемой смерти. И такъ какъ это вѣрно въ отношеніи ко всѣмъ сотвореннымъ духамъ; то слѣдуетъ необходимо, что есть вездѣприсущій вѣчный Духъ, который знаетъ и содержитъ всѣ вещи и предлагаетъ ихъ нашему взору такимъ способомъ и по такимъ правиламъ, какія Онъ Самъ установилъ и какія у насъ называются законами природы». Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій Берkeley идеи, существующія въ Богѣ, называетъ архетипами, а идеи, воспринимаемыя нами — эктипами, копіями, образами. Но какимъ образомъ именно идеи могутъ существовать въ Богѣ въ видѣ первообразовъ и какъ Богъ производитъ въ насъ образы, Берkeley не объясняетъ. Остается непонятнымъ, какъ мы можемъ воспринимать чужія идеи, существующія въ другомъ духѣ.

**107. Природа.** — Итакъ, идеи существуютъ не только въ насъ, но и внѣ насъ; онѣ не могутъ существовать только внѣ разума. Въ вѣчномъ Разумѣ онѣ существуютъ постоянно. Эти-то существующія въ Богѣ идеи мы и называемъ природою. Очевидно правильнѣе было бы вовсе не говорить о природѣ. «Вмѣсто того, чтобы говорить о природѣ, въ которой будто бы солнце есть причина теплоты и т. д., мы, строго говоря, должны бы выражаться слѣдующимъ образомъ: Богъ возвѣщаетъ намъ посредствомъ ощущеній зрѣнія, что мы скоро испытаемъ ощущение теплоты». Слѣдовательно, подѣ природою нужно разумѣть только послѣдовательное теченіе идей, которыя слѣдуютъ одна за другою. Въ такомъ случаѣ законами природы будетъ постоянный порядокъ, въ какомъ эти идеи сопровождаютъ другъ друга. И такъ какъ идеи слѣдуютъ одна за другою по ассоціаціи, то законы ассоціаціи будутъ законами природы. Вотъ эти-то законы и суть тотъ порядокъ, въ какомъ Богъ открываетъ намъ идеи, называемыя нами природою.

**108. Замѣчаніе на ученіе Беркелея.** — Основная характеристическая черта въ ученіи Беркелея та, что нѣтъ чувственныхъ вещей, а есть воспринимаемыя идеи, которыя намъ кажутся чувственными вещами. Но такое отождествленіе предметовъ съ идеями представляетъ большія затрудненія, совершенно устраняющіяся, если допустить существованіе вещей. Во-первыхъ, если воспринимаемый предметъ есть идея, то по видимому не должно быть никакого различія между идеями воспринимаемыми, воображаемыми и воспоминаемыми, ибо во всѣхъ этихъ случаяхъ нѣтъ ничего кромѣ идей. Если же таковое различіе есть, то этого различія, при тождествѣ предмета и идеи, *нечѣмъ объяснить*. Неповятно, чѣмъ отличается воспринимаемая идея отъ воспоминаемой или воображаемой. Этого затрудненія можно избѣгать, если допустить существованіе предметовъ, отличныхъ отъ идей. Тогда ясно, что предметъ своимъ впечатлѣніемъ на чувства производитъ воспріятіе; а когда этого впечатлѣнія нѣтъ, то у насъ есть воспоминаніе о предметѣ или воображеніе его. Во-вторыхъ, если допустить тожество предметовъ и идей, то невозможно будетъ объяснить происхожденія въ насъ мысли о томъ, что идеи и предметы различаются. Если бы въ самомъ дѣлѣ идеи и предметы были одно и то же, то у насъ не было бы двухъ мыслей объ одномъ и томъ же: мы думали бы

или только о предметахъ, или только объ идеяхъ, потому что не было бы никакихъ побужденій, да и было бы *невозможно* одно и то же мыслить какъ различное, то какъ идею, то какъ предметъ. Мысль о различіи идеи и предмета можетъ быть объяснена только ихъ *дѣйствительнымъ* различіемъ. Мы потому и представляемъ ихъ различными, что различіе это существуетъ между ними на самомъ дѣлѣ.

## V. Ф и х т е.

**109. Точка отправленія Фихте въ философіи Канта.** — Кантъ раздѣлилъ форму познанія отъ содержанія, приписавъ первую духу, а вторую вещи въ себѣ, вслѣдствіе чего между духомъ и предметами явилась непроходимая бездна. При этомъ хотя по ту сторону знанія осталось еще бытіе, имѣющее реальность, какъ недоступная для знанія вещь въ себѣ; но большая часть его перенесена въ субъектъ, такъ что то, что обыкновенное знаніе считаетъ формами и переменными въ мірѣ, превратилось въ субъективныя формы чувственного возрѣнія и мышленія, Фихте совершенно уничтожилъ эту раздвоенность (дуализмъ) между духомъ и внѣшнимъ бытіемъ и поставилъ духъ творцомъ не только формъ, но и самаго бытія, содержащагося въ этихъ формахъ. Вслѣдствіе этого ученіе Фихте, все выводящее изъ познающаго субъекта, называется субъективнымъ идеализмомъ. По мнѣнію Фихте, невозможно допустить непознаваемой вещи въ себѣ, которая бы не была произведеніемъ познающаго субъекта, какъ это дѣлаетъ Кантъ; потому что эта непознаваемая вещь въ себѣ въ сущности есть наше собственное предположеніе, слѣд. мысль или понятіе, производимое самимъ мыслящимъ эту вещь субъектомъ. Вотъ изъ этого-то мыслящаго субъекта и нужно вывести все познаваемое, какъ изъ одного главнаго начала или источника, если только наука должна быть стройнымъ цѣлымъ, а не механическимъ сборомъ отдѣльныхъ клочковъ познанія.

**110. Общія начала системы.** — Общій смыслъ системы Фихте можетъ быть выраженъ слѣдующимъ образомъ. Существуетъ

одинъ субъектъ, изъ котораго протекаетъ все наше познаніе, какъ по формѣ, такъ и по содержанію. Этотъ субъектъ не есть какое-нибудь отдѣльное лицо, т. е. не есть какое-нибудь человѣческое индивидуальное самосознаніе, но есть всеобщій абсолютный субъектъ, который соединяетъ въ себѣ всѣ нравственныя личности и выражается въ каждой изъ нихъ. Этотъ безусловный субъектъ Фихте называетъ безусловнымъ *я*, такъ какъ сущность его состоитъ въ безусловномъ самосознаніи или самоположеніи, которое выражается и въ каждомъ отдѣльномъ эмпирическомъ самосознаніи, эмпирическомъ *я*, какъ производящее начало или сила. Однако абсолютное *я* не можетъ сознать себя какъ *я* до тѣхъ поръ, пока не противопоставитъ себѣ нѣчто, отличное отъ него, т. е. нѣчто такое, что уже будетъ *не — я*. Такимъ образомъ по необходимому закону самосознанія абсолютное *я* противопоставляетъ себѣ *не — я*. Но *не — я* есть объектъ. Такимъ образомъ, *я* по необходимости производитъ объектъ, который какъ его произведеніе заключается въ немъ же самомъ, вслѣдствіе чего *я* есть вмѣстѣ и *я* и *не — я*, и субъектъ и объектъ. Производя *не — я*, *я* уступаетъ ему часть своей реальности, и тѣмъ себя ограничиваетъ или отрицаетъ, ибо превращается въ *не — я* и перестаетъ быть *я*. Но происшедшее *не — я* есть въ сущности превратившееся и себя ограничивающее *я*. Отсюда слѣдуетъ, что *я* частью есть *не — я* и *не — я* частью есть *я*. Самоограниченіе *я* такимъ образомъ дѣлаетъ его, раздѣленнымъ на противоположности *я* и *не — я*, при чемъ *я* не перестаетъ быть тождественнымъ себѣ. Когда *я* производитъ *не — я*, оно ограничиваетъ себя этимъ противоположеніемъ и какъ ограничиваемое является страдательнымъ. Этимъ поставленіемъ себя въ страдательное состояніе чрезъ произведеніе ограничивающаго *не — я*, *я* обращается въ начало познающее, становится познающимъ *я*, которое составляетъ основаніе теоретической философіи. Теоретическая философія показываетъ, слѣдовательно, какъ *я* производитъ *не — я*, т. е. предметы, поставляющіе его въ страдательное состояніе и чрезъ то ограничивающіе его. Такимъ образомъ въ теоретической философіи предметы представляются почастными ограниченіями *я*, которыя производитъ само же оно. Какъ произведенія самаго же *я*, они являются субъективными представленіями этого *я*, слѣдовательно имѣющими идеальную природу. Производя *не — я* и являясь страдательнымъ, *я* однако по природѣ своей дѣятельно. Вслѣдствіе

этого оно должно освободиться от страдательности; оно должно постоянно становиться дѣятельнымъ и тѣмъ уничтожать или отрицать страдательное состояніе. Я отстраняющее то, что его ограничиваетъ какъ *не* — я и ставитъ въ страдательное состояніе, является дѣятельнымъ и свободнымъ, потому что отрицаетъ то, что служило ему отрицаніемъ. Я, свободно отрицающее *не* — я, какъ свое ограниченіе, составляетъ основу практической дѣятельности, которую изображаетъ практическая философія. Сущность практической дѣятельности понимается такимъ образомъ, какъ борьба я съ предметами, но такъ какъ предметы суть то же я, то какъ борьба съ собою или осуществленіе долга.

**111. Открытіе абсолютнаго начала.** — Абсолютное начало, изъ котораго, какъ изъ единого источника, должно быть выведено все наше познаніе какъ по формѣ, такъ и по содержанію, очевидно, не можетъ быть выведено изъ какихъ-нибудь другихъ началъ, потому что тогда оно будетъ не абсолютнымъ, а выводнымъ и условнымъ. Оно должно быть безусловно и необходимо *очевидно само по себѣ*. Чтобы открыть это безусловное-очевидное начало, нужно рассмотретьъ какой-нибудь случай нашего познанія и отыскать въ этомъ случаѣ то, что составляетъ его необходимое условіе наравнѣ со всякимъ другимъ познаніемъ, происходящимъ, конечно, изъ того же источника. Это самосозерцаніе разума, въ которомъ онъ сознаетъ свою дѣятельность, есть средство или методъ къ открытію того, какъ осуществляется изъ абсолютнаго начала все познаніе. Такой методъ, состоящій въ самосозерцаніи разума, называется иногда *спекулятивнымъ*. — И такъ, возьмемъ какой угодно случай познанія, напр., познаніе предмета: садъ и отдѣлимъ въ немъ все случайное, оставивъ необходимое, безъ чего мы не могли бы познать какъ этого, такъ и всякаго другаго предмета. Какovy бы ни были наши познанія о садѣ, чтобы быть познаннымъ, садъ для насъ всегда долженъ оставаться садомъ, т. е. предметомъ себѣ тождественнымъ. Безъ этой тождественности невозможно познаніе какого бы то ни было предмета. Значитъ, въ основаніи всякаго познанія лежитъ *положеніе* чего бы то ни было равнымъ самому себѣ:  $A = A$ . Это положеніе:  $A = A$  достоверно безъ всякаго другаго основанія; потому что все другое въ познаніи должно основываться на немъ, и иначе быть не можетъ. Такимъ образомъ, положеніе тождества, лежащее въ основаніи всякаго познанія, есть положеніе безусловное, а слѣд. и дѣйствіе или актъ положенія есть актъ безусловный; ибо и актъ и положеніе (или утвержденіе) здѣсь совпадаютъ. — Но положеніе:  $A = A$ , не утверждаетъ, что А есть, оно утверждаетъ только то, что *если* есть А, то оно есть необходимо А. Въ этомъ положеніи, слѣдовательно, безусловно не содержаніе, а форма равенства или тождество; содержаніе же условно (ибо гипотетично). Но положеніе этого равенства возможно только чрезъ

я и въ я, чрезъ полагающій субъектъ. Слѣдовательно, существованіе полагающаго я совершенно очевидно. Съ безусловною достовѣрностію можно положить въ сознаниі или утверждать: *я есмь*. Это я есть, слѣд., абсолютное *содержаніе*. — Абсолютная форма и абсолютное содержаніе возможны только одно чрезъ другое. Если абсолютное положеніе:  $A = A$ , возможно только чрезъ я, т. е. абсолютная форма чрезъ абсолютное содержаніе, то и на оборотъ положеніе я возможно только чрезъ положеніе я тождественнымъ я, т. е. въ абсолютной формѣ тождества. Такимъ образомъ, содержаніе и форма невозможны другъ безъ друга и совпадаютъ въ одномъ и томъ же *абсолютномъ актѣ положенія*. Въ силу этого совпаденія или тождества въ одномъ дѣйствіи, мы вмѣсто:  $A = A$ , можемъ положить или сказать  $Я = Я$ . Это (последнее) положеніе будетъ безусловно какъ по формѣ, такъ и по содержанію: безусловно по формѣ, ибо форма безусловное тождество; безусловно по содержанію, ибо содержаніе безусловное я, полагающее тождество и сознающее себя въ немъ. Но вмѣсто положенія:  $Я = Я$ , можно сказать просто я, потому что сказать я значитъ положить я равнымъ я. Слѣд. *я есть безусловное начало*. — Положеніе я равнымъ я или просто я есть самосознаніе. Это самосознаніе есть сущность я. Ибо я есть я только потому, что полагаетъ себя таковымъ, тождественнымъ, а таковымъ себя полагаетъ потому, что оно есть именно я. Такимъ образомъ, сущность я составляетъ самоположеніе себя въ тождествѣ. Здѣсь, очевидно, мышленіе и бытіе совпадаютъ другъ съ другомъ: я есть, потому что оно себя полагаетъ сущимъ, а полагаетъ себя сущимъ потому, что оно есть. Оно есть вмѣстѣ и полагаетъ и полагаетъ, а дѣятельность и продуктъ дѣятельности. Такимъ образомъ, самоположеніе есть совпаденіе дѣятельности и ея результата, мышленія и бытія. — Итакъ, вотъ абсолютное начало, абсолютный субъектъ, абсолютное я, лежащее въ основаніи мышленія и бытія: оно состоитъ въ самоположеніи или творческомъ актѣ абсолютнаго чистаго самосознанія.

**112. Выводъ относительно безусловныхъ началъ.** -- Изъ абсолютнаго по формѣ и содержанію начала вытекаютъ потомъ еще два второстепенныхъ абсолютныхъ начала, изъ которыхъ одно можетъ быть безусловно только *по формѣ*, а другое безусловно только *по содержанію*. Оба начала вытекаютъ изъ абсолютнаго слѣдующимъ образомъ. Во-первыхъ безусловное по формѣ и условное по содержанію. Абсолютное начало заключаетъ въ себѣ положеніе я въ я; при чемъ я содержаніе, а положеніе въ тождествѣ форма. Но я по необходимому закону самосознанія можетъ считать себя только чрезъ противоположеніе себѣ *не — я*, какъ чего-то отличнаго отъ я. Слѣдовательно, я необходимо противопоставляетъ себѣ *не — я*. Но противоположеніе есть положеніе противнаго; здѣсь *положеніе* составляетъ форму, а *противное* — содержаніе. Но положеніе есть актъ безусловный. Слѣд., противоположеніе по формѣ безусловно. Полагаемое же противное условно, потому что оно зависитъ отъ того, чему оно противно. Такъ, *не — я* возможно положить только тогда, когда положено я, которому оно противно. Значитъ содержаніе противоположенія

условлено положеніемъ. *Не* — *я* обусловлено *я*. Итакъ, второй принципъ: «*я* противопоставляетъ себѣ *не — я*», безусловенъ по формѣ и условенъ по содержанію. Если *я* есть субъектъ, то *не — я* есть объектъ. Второй принципъ поэтому говоритъ слѣдующее: субъектъ полагаетъ объектъ, т. е. то, что мы называемъ внѣшнимъ міромъ. Внѣшніе предметы суть, слѣд., субъективное произведеніе, реальность котораго есть реальность самаго же субъекта, на сколько онъ уступаетъ этой реальности своему собственному продукту. — Въ этомъ противоположеніи *не — я* уничтожаетъ *я*, но самое противоположеніе возможно только чрезъ *я* и въ *я*. Слѣд., *я* въ себѣ самомъ полагаетъ съ одной стороны *себя*, а съ другой *не — я*, свой объектъ. Такимъ образомъ, въ самомъ *я* возникаетъ противорѣчіе, ибо оно является какъ субъектъ и объектъ, какъ *я* и *не — я* (понятія, взаимно отрицающія другъ друга). Поэтому спрашивается, какъ въ одномъ субъектѣ могутъ помѣститься и субъектъ и объектъ вмѣстѣ, какъ могутъ быть сознаны въ тождественномъ себѣ *я* и *я* и *не — я*? Это возможно только тогда, когда *я* и *не — я* ограничены, такъ что *я* частію *не — я*, и *не — я* частію *я*. Но если и *я* и *не — я* могутъ ограничиваться отчасти, то они *дѣлимы*, ибо что способно къ ограниченію, то способно къ увеличенію или уменьшенію, а слѣд., и къ дѣлимости. Поэтому второй относительно - безусловный принципъ будетъ таковъ: *я* противопоставляетъ въ *я*, т. е. въ себѣ, дѣлимому *я* дѣлимое *не — я*. Этотъ принципъ безусловенъ по содержанію и условенъ по формѣ, которая выведена какъ рѣшеніе изъ двухъ первыхъ принциповъ. — Такимъ образомъ, три абсолютныхъ начала суть слѣдующія: абсолютное и по формѣ и по содержанію: *я самополагающее себя*; абсолютное только по формѣ: *я противопоставляющее не — я*; абсолютное только по содержанію: *я противопоставляющее въ себѣ дѣлимому я дѣлимое не — я*. — Третій принципъ даетъ начало раздѣленію теоретической и практической философіи другъ отъ друга. Поскольку *я* опредѣляетъ себя чрезъ *не — я*, оно составляетъ предметъ *теоритической* философіи, ибо оно здѣсь является какъ познающее. Поскольку *я* опредѣляетъ *не — я* самимъ собою, оно составляетъ предметъ философіи *практической*, ибо оно является дѣйствующимъ. — Изъ способа вывода трехъ принциповъ можно видѣть и *методъ* построенія системы. Первый принципъ выражаетъ положеніе, второй — противоположеніе, третій — объединеніе ихъ. Эти три дѣятельности входятъ во все дѣйствія сознанія. Всякое понятіе должно пройти три ступени: *тезисъ*, *антитезисъ* и *синтезисъ*, ибо, бывъ положено, оно распадается на противоположныя понятія, которыя требуютъ примиренія и въ новомъ понятіи. Этотъ методъ называется *диалектическимъ* и былъ принятъ впоследствии Гегелемъ, у котораго онъ состоитъ изъ положенія, отрицанія и отрицанія отрицанія или новаго положенія.

**113. Выводъ категорій.** — Перваа задача теоретической философіи заключается въ диалектическомъ выводѣ категорій, какъ первоначальныхъ условій познанія, изъ теоретическаго начала, т. е. изъ *я* ограничиваемаго *не — я*. Изъ первыхъ трехъ принциповъ вытекають категоріи; *реальности*, по скольку *я* полагаетъ себя *отрицанія*, поскольку оно, полагая

*не* — *я* отрицаетъ себя въ *я*, и *ограниченія*, поскольку *я* ограничиваетъ себя чрезъ *не* → *я* и поскольку *не* — *я* ограничивается отъ *я*. Это три категоріи *качества*. — Поскольку *я* и *не* — *я* являются ограниченными, они отрицаютъ себя, но только не совсѣмъ, а *частію*. Это положеніе отчасти и ограниченіе отчасти служить источникомъ категоріи *количества: цѣлаго и частей*. — *Я* ограничиваемое является страдательнымъ; какъ полагающее же себя, оно дѣятельно. Но дѣятельность и страданіе въ одномъ и томъ же *я* можно представить лишь тогда, когда *я* ограничивается *не* — *я*, а *не* — *я* ограничивается *я*. Это взаимоопредѣленіе и есть *взаимодѣйствіе*. Изъ взаимодействія отърывается, что *я* только *отчасти* дѣятельно, между тѣмъ какъ первый принципъ приписываетъ ему *всю* дѣятельность, поскольку оно есть полагающее. Примирить это противорѣчіе возможно, лишь допустивши, что *я* уступаетъ часть своей дѣятельности *не* — *я*, которое само вслѣдствіе этого становится дѣятельнымъ, отнимая у *я* часть его дѣятельности и приводя его этимъ отнятіемъ въ невозможность дѣйствовать, т. е. въ страданіе. *Не* — *я* *причина страданія я*: является категорія *причинности*. Причинность повела бы къ новому противорѣчію, если бы допустить, что *не* — *я* дѣйствуетъ на *я*, заставляя его страдать, какъ нѣкоторая самостоятельная реальность; поэтому необходимо признать, что *я* въ своемъ страданіи не ограничивается извнѣ, но само себя ограничиваетъ, такъ что субъектъ самъ себя приводитъ въ страдательное состояніе своимъ самоограниченіемъ. Страдающій субъектъ есть *модусъ*, ограниченный *не* — *я*, но первоначальный субъектъ, полагающій себя до самоограниченія *не* — *я*, есть *субстанція*. Подучается категорія *субстанціальности*. Взаимодѣйствіе, причинность и субстанціальность суть категоріи *отношенія*. Такъ выводитъ Фихте изъ одного начала всѣ тѣ категоріи *качества*, *количества* и *отношенія*, открытіе и классификація которыхъ принадлежитъ Канту.

**114. Выводъ основной теоретической способности.** Категорія субстанціальности противорѣчитъ причинности, потому что въ силу субстанціальности *я* опредѣляется только самимъ собою, а въ силу причинности оно опредѣляется чрезъ *не* — *я*. Поэтому страдательное состояніе *я* оказывается зависящимъ отъ *не* — *я* и независящимъ отъ него; то же самое и относительно *не* — *я*; страдательное состояніе *не* — *я* съ одной стороны является въ зависимости отъ *я*, съ другой независимымъ отъ него, когда оно само опредѣляетъ *я*. Вслѣдствіе этого слѣдуетъ признать, что какъ *я*, такъ и *не* — *я*, отчасти опредѣляются другъ другомъ, а отчасти самими собою. Такимъ образомъ нужно допустить, что и то и другое обладаютъ нѣкоторою *независимою дѣятельностію*, которая служитъ проявленіемъ *основной теоретической способности*. Эта способность даетъ возможность *я* полагать себя ограниченнымъ посредствомъ *не* — *я*, свободно опредѣляетъ себя какимъ-нибудь объектомъ. Эта способность есть *воображеніе*. Чрезъ воображеніе субъектъ какъ бы опредмечиваетъ часть своей дѣятельности и тѣмъ полагаетъ себя ограниченнымъ отъ объекта, слѣд., страдательнымъ. Поскольку *я* полагаетъ субъектъ страдательнымъ,

оно полагаетъ дѣятельнымъ объектъ, и на оборотъ. Переноса дѣятельность на *не — я*, мы представляемъ его, а переноса на *я*, мы представляемъ это послѣднее. *Представленіе* и есть именно это перенесеніе дѣятельности съ *я* на *не — я*, или обратно. Такъ какъ въ этомъ случаѣ основная теоретическая способность сама самостоятельно производитъ представленія, то она можетъ быть названа *производительнымъ воображеніемъ*. Сначала эта способность дѣйствуетъ безсознательно, но за тѣмъ переходитъ въ сознаніе посредствомъ умственного самовозрѣнія.

**115. Выводъ различныхъ дѣятельности производительнаго воображенія или способностей познанія.** — Ограничивающая дѣятельность производительнаго воображенія, посредствомъ которой *я* ограничиваетъ себя, полагая *не — я*, первоначально обнаруживается въ *ощущеніи*, въ которомъ *я* находитъ себя страдательнымъ. Находя себя страдательнымъ, *я* противопоставляетъ себѣ, какъ нѣчто себѣ чуждое, то, что его ограничиваетъ въ этомъ случаѣ. Это отчужденіе отъ себя своего ощущенія есть *воззрѣніе*. Когда воззрѣніе перестаетъ сознаться внѣшнимъ для *я*, но полагается какъ *образъ*, произведенный самимъ субъектомъ, тогда происходитъ *представленіе*. Когда данное въ представленіи (содержаніе) отличается нами отъ самой представляющей дѣятельности (т. е. отъ субъективнаго образа), какъ причина отъ слѣдствія, тогда является *понятіе* о предметѣ и его сознаваемыхъ въ образѣ (представленіи) признакахъ. Это образованіе понятій объ объектахъ принадлежитъ *разсудку*. Разсудокъ предполагаетъ *отвлеченіе* отъ даннаго матеріала. Отвлекающая сила, есть *сила сужденія*. Высшая степень отвлечения есть отвлеченіе отъ всякаго даннаго объекта. Здѣсь въ сознаніи остается лишь одинъ субъектъ, которому свойственно положеніе всякаго объекта. Эта полагающая дѣятельность есть *разумъ*. Въ разумѣ наше *я* сознаетъ себя способностію безконечно производительною, которая полагаетъ *не — я* и черезъ сознаніе этого положенія находитъ себя съ нимъ тождественнымъ. Такъ, начиная отъ совершенно безсознательнаго по природѣ ощущенія, мы пришли къ разумному самосознанію. Это разумное самосознаніе и есть то чистое самоположеніе, которое составляетъ абсолютное начало.

**116. Пространство и время.** — Представленіе объекта не есть необходимый результатъ ни одной дѣятельности *я*, ни одной дѣятельности *не — я*, но есть необходимый результатъ ихъ случайной встрѣчи. Образъ объекта есть совокупность тѣхъ качествъ, въ которыхъ онъ является намъ какъ сила сознанія этой силы и есть то, что мы называемъ объектомъ или предметомъ. Но каждая такая сила ограничена совмѣстнымъ дѣйствіемъ другихъ подобныхъ же ограниченныхъ силъ, вслѣдствіе чего всѣ эти силы являются какъ бы *смежными* другъ съ другомъ, сливаясь въ одно *протяженіе*, въ которомъ каждая занимаетъ свое опредѣленное *мѣсто*. Поэтому, когда субъектъ случайно встрѣчается съ какимъ-нибудь внѣшнимъ объектомъ, онъ является ему въ представленіи нѣсколько опре-

дѣленнымъ извѣстными качествами, но и въ опредѣленномъ *пространствѣ* рядомъ съ другими подобными предметами. Вмѣстѣ съ этимъ пространство является какъ бы условіемъ такой случайной встрѣчи субъекта съ объектомъ. *Рядъ* такихъ встрѣчъ или точекъ соприкосновения субъекта съ объектомъ есть *время*. Очевидно, пространство и время у Фихте являются лишь простымъ *способомъ* (случайнымъ) соприкосновения *я* и *не — я*.

**117. Несостоятельность ученія Фихте объ абсолютномъ началѣ.** — Главный пунктъ во всемъ міровоззрѣніи Фихте составляетъ его ученіе объ абсолютномъ началѣ, которое онъ понимаетъ какъ творческую и первоначальную самополагающую дѣятельность. Какъ самополагающая, т. е. самосознательная дѣятельность, она есть *я*; какъ дѣятельность самостоятельная, она есть субстанція; какъ дѣятельность первоначальная, она абсолютна. Если всмотрѣться ближе въ это абсолютное начало, то нельзя не замѣтить, что это начало въ сущности простая *абстрактная мысль* о самополагающей дѣятельности, абстрактная потому, что она могла возникнуть только чрезъ такое дѣйствіе ума, которое принадлежность предмета мыслить какъ самостоятельный предметъ. Въ самомъ дѣлѣ, самополагающая дѣятельность можетъ быть представлена чѣмъ-то самостоятельнымъ только лишь тогда, когда на ней сосредоточить все свое вниманіе, сдѣлавъ ее чрезъ это *логическимъ предметомъ* мышленія. Но въ *дѣйствительности* ни одна дѣятельность, какая бы она ни была, не можетъ быть ничѣмъ инымъ какъ только *принадлежностію* какого-нибудь дѣятеля; мало того, дѣятельность всегда предполагаетъ дѣятеля, какъ свое необходимое *условіе*, вслѣдствіе чего она никогда не можетъ быть сама по себѣ безусловнымъ началомъ. Такимъ образомъ, самополагающая дѣятельность Фихте оказывается уже не безусловнымъ началомъ мышленія и бытія, но *условнымъ произведеніемъ* отвлекающей дѣятельности мышленія, если разсматривать ее какъ понятіе, и условнымъ произведеніемъ дѣйствующаго существа, если разсматривать ее предметно. Правда, Фихте свою самополагающую дѣятельность называетъ субстанціей и представляетъ повидимому самостоятельнымъ существомъ. Но такое произвольное превращеніе дѣятельности въ дѣйствующій предметъ, свойственное вообще идеалистическимъ системамъ, есть въ сущности простое фантастическое *олицетвореніе* абстрактнаго понятія, которое нетолько не можетъ быть допущено, но *не мо-*

*жетъ быть даже мыслимо*, потому что въ такомъ случаѣ пришлось бы допустить, что принадлежность предмета (дѣятельность) равна всему предмету, *часть равна цѣлому*. Если даже допустить, вопреки смыслу всей системы, что абсолютное начало Фихте есть субстанція, а не дѣятельность только, то и тогда нельзя будетъ признать эту субстанцію абсолютною. Фихте разумѣетъ эту субстанцію какъ абсолютное *я*. Но Фихтово абсолютное *я* въ сущности *не можетъ быть абсолютнымъ*, потому что всегда нуждается въ самоотрицаніи и самоограниченіи, безъ котораго не можетъ сознать себя какъ *я*. Вслѣдствіе этого абсолютное *я* постоянно дѣлается ограниченнымъ, въ каждый моментъ переходитъ въ конечное, *обусловленное* противоположеніемъ *не — я*. Правда, эту обуславливающую дѣятельность противоположенія *не — я* помѣщаетъ онъ въ самоѣ *я*, такъ, что по его представленію, само *я* дѣлаетъ себя ограниченнымъ. Въ такомъ случаѣ выходитъ слѣдующая несообразность: если *я* сознаетъ себя какъ *я* подъ условіемъ *не — я*, а *не — я* сознается подъ условіемъ *я*; то оказывается, что *я* есть *условіе* самого себя, т. е. существуетъ *прежде* своего существованія, ограничиваетъ себя и отрицаетъ себя прежде, чѣмъ чрезъ это самоограниченіе и самоотрицаніе получило свое бытіе.

**118. Несостоятельность ученія Фихте о самоограниченіи абсолютнаго начала.** — Второй существенный пунктъ въ системѣ Фихте составляетъ его ученіе о самоограниченіи абсолютнаго начала. Это самоограниченіе состоитъ въ томъ, что будто бы по необходимому закону самосознанія абсолютное *я* противопоставляетъ себѣ *не — я* и чрезъ это противоположеніе сознать (т. е. полагаетъ) себя какъ *я*. Но во-первыхъ, совершенно непонятно, какъ и почему первоначальное абсолютное *я* должно себя ограничить. Если самоограниченіе *я* состоитъ въ противоположеніи ему *не — я*, то это значитъ, что самоограниченіе въ сущности состоитъ въ самоотрицаніи. Природа первоначальнаго *я* между тѣмъ состоитъ въ безусловномъ самоположеніи. Сколько бы мы ни всматривались въ это безусловное самоположеніе, мы никакъ не можемъ постигнуть, какъ оно можетъ, будучи ничѣмъ не обусловлено, вдругъ превратиться изъ самоположенія въ самоотрицаніе: послѣднее изъ перваго рѣшительно *невыводимо*. Во-вторыхъ, самоотрицаніе себя въ противоположеніи себѣ *не — я* будто бы не-

обходимо для *я* потому, что безъ этого противоположенія *я* не можетъ сознать, т. е. положить себя, какъ *я*. Противоположеніе является *причиною* положенія. Съ этимъ однако не согласенъ самъ Фихте, когда онъ утверждаетъ, что *не* — *я* возможно положить только подъ условіемъ *я*, чрезъ его отрицаніе. Значитъ, онъ признаетъ, что положеніе служитъ *условіемъ* противоположенія. Слѣдовательно, противоположеніе вовсе не нужно, чтобы произошло самоположеніе *я*. На дѣлѣ, дѣйствительно, не противоположеніе является условіемъ положенія, но положеніе служитъ условіемъ противоположенія. Не потому два противоположныхъ понятія сознаются, что противопологаются другъ другу; но потому и противопологаются, что напередъ сознаются каждое въ своей опредѣленности. Итакъ, ученіе Фихте о самоограниченіи абсолютнаго *я* не имѣетъ основаній и приводитъ къ странному противорѣчію въ развитіи системы, которое встрѣчается при томъ въ самомъ началѣ построенія.

**119. Несостоятельность ученія Фихте обз объекту или не — я, какъ произведеніи субъекта или я.** — По мнѣнію Фихте, познаваемые нами объекты происходятъ вслѣдствіе того, что *я* основною теоретическою способностію воображенія противопологаетъ себѣ отличное отъ него *не* — *я*, которое все-таки остается въ воображающемъ его *я*. Допускать такой взглядъ на происхожденіе *не* — *я*, или объектовъ значитъ, съ одной стороны, приписывать *я* или субъекту творческое могущество, которымъ оно не-столько познаетъ, сколько творитъ міръ объективный, съ другой значитъ считать всякій объектъ, какъ произведеніе творческаго воображенія, однимъ лишь представленіемъ, не имѣющимъ никакой отличной отъ представленія реальности. Но приписать субъекту творческое могущество не значитъ изъяснить *человѣческое* познаніе. Каждый человѣкъ отлично сознаетъ, что онъ не творитъ предмета своего познанія, но только *находитъ* его, а потому творчество не можетъ быть такимъ началомъ, изъ котораго возможно бы было объяснить происхожденіе *нашего* познанія. Творческое могущество даже и не можетъ принадлежать конечной, т. е. обусловленной въ своемъ происхожденіи, *человѣческой* мысли; оно можетъ принадлежать лишь уму Божества. Поэтому попытка объяснить *человѣческое* познаніе творческою способностію производительнаго воображенія не можетъ привести къ цѣли. Нельзя допустить и

той мысли, что познаваемые нами объекты суть представления, ибо тогда исчезает всякое различие между такъ-называемыми субъективными представлениями, каковы напр. мечты, фантазии и под., и тѣми, которыя имѣють объективную реальность. Мало того, тогда мы принуждены будемъ допустить, что всѣ люди, насъ окружающіе, суть только наши представления, ибо они представляются нами въ числѣ объектовъ, въ сферѣ *не — я*. А это поведетъ къ той нелѣпости, что наши представления, называемыя людьми, не только сами представляютъ себѣ разные объекты, но и насъ почитаютъ за свои представления; такъ что мы должны будемъ мыслить себя такими представлениями, которыя произведены въ качествѣ объектовъ нашими же собственными представлениями. Такимъ образомъ, вслѣдствіе очевидной нелѣпости, къ какой приводитъ ученіе объ объектѣ какъ произведеніи творческой мысли субъекта, оно не можетъ почитаться справедливымъ.

**120. Несостоятельность предположенія о тождествѣ мысленія и бытія.** — Чтобъ изъяснить возможность познанія, идеализмъ Фихте выходитъ изъ предположенія, что представление и предметъ тождественны, съ этимъ предположеніемъ невозможно согласиться не потому только, что оно не удовлетворительно развито Фихте. Съ нимъ невозможно согласиться ни въ какомъ случаѣ. Во-первыхъ, тождество представленія и предмета не очевидно непосредственно, а во-вторыхъ, оно не можетъ быть и доказано. — Оно не очевидно непосредственно, потому что непосредственная очевидность сознанія <показываетъ совершенно противное: во всякомъ познаніи мы отличаемъ субъектъ отъ объекта, представление отъ представляемой вещи, такъ что безъ этого различенія невозможно никакое познаніе. Даже когда мы познаемъ самихъ себя, мы отличаемъ въ себѣ субъектъ отъ объекта и дѣлаемъ свои состоянія объектомъ нашего познанія. Слѣдовательно, различіе, а не тождество субъекта и объекта составляетъ необходимое условіе познанія >. — Вопреки этому непосредственному сознанію различія между субъектомъ и объектомъ въ каждомъ актѣ познанія не возможно дойти до сознанія тождества между ними и посредствомъ доказательства. Такъ какъ въ непосредственномъ сознаніи намъ дано различіе субъекта отъ объекта, то тождество между ними возможно представить только двоякимъ образомъ: или субъектъ выходитъ изъ

себя и становится внѣшнимъ объектомъ, или на оборотъ, внѣшніе объекты какъ бы входятъ въ субъектъ и становятся субъектомъ. Но такого превращенія, съ одной стороны, ничѣмъ невозможно объяснить, а съ другой стороны, такое превращеніе само не можетъ ничего объяснить въ нашемъ познаніи. Его невозможно объяснить, потому что невозможно указать его причинъ; извѣстныя намъ свойства субъекта и объекта не даютъ къ нему никакого повода. Оно не можетъ объяснить познанія, потому что оно уничтожаетъ или субъектъ, превращая его въ объектъ, или объектъ, превращая его въ субъектъ, а слѣд., уничтожаетъ въ одномъ случаѣ познающее, въ другомъ познаваемое; но ни одно познаваемое не можетъ произвести познанія, ни одно познающее. Въ первомъ случаѣ некому познать, во второмъ — нечего познать. Между тѣмъ доказательство тождества субъекта и объекта предполагаетъ не только познаніе вообще, но ихъ различіе, слѣдоват. оно будетъ основано само на признаніи того, что желаетъ отвергнуть. Доказывать тождество субъекта и объекта невозможно безъ ихъ различія. — Дѣйствительно, познаніе возможно представить только какъ результатъ взаимодѣйствія познающаго субъекта и познаваемого объекта. Этотъ результатъ состоитъ въ *различеніи различаемаго*, и потому въ субъектѣ предполагаетъ способность различенія, а въ объектѣ различаемость, т. е. способность различными своими свойствами или опредѣленностями возбуждать въ субъектѣ актъ различенія. При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что какъ самъ объектъ возбуждаетъ различеніе въ субъектѣ, такъ и самъ субъектъ различаетъ опредѣленія объекта двоякимъ образомъ. Возбужденіе и различеніе могутъ совершаться посредствомъ ощущенія и возрѣнія въ опытѣ; въ результатъ этого различенія получается сумма познаній, относящихся къ чувственному міру. Это познаніе а posteriori. Но можетъ быть и другой случай: какъ возбужденіе, такъ и различеніе совершается непосредственно. Предметъ извѣстными качествами или своею сущностію дѣйствуетъ помимо ощущенія прямо на различающее сознаніе, которое безъ всякаго посредства различаетъ его опредѣленія; въ результатъ такого познанія получается сумма представленийъ разума о мірѣ сверхчувственномъ, который служитъ основаніемъ чувственному. Это познаніе а priori. Разсудокъ приводитъ эти познанія въ порядокъ, сообразный съ ихъ природою и законами отношеній познаваемого бытія.

## ГЛАВА III.

### С к е п т и ц и з м ъ .

**121. Понятіе о скептицизмѣ.** — Скептицизмъ есть такое направленіе философіи, которое систематически приводитъ къ сомнѣнію въ достовѣрности нашихъ познаній, находя неудовлетворительнымъ то или другое убѣдительно ручательство (критерій) ихъ истинности. — Очевидно, скептицизмъ противоположенъ тѣмъ направленіямъ философіи, которыя, подъ условіемъ правильнаго метода, признають достовѣрность всѣхъ нашихъ познаній, къ чему бы они ни относились, и которыя называются общимъ именемъ *догматизма*. Поэтому скептицизмъ слѣдуетъ отличать отъ обыкновеннаго *сомнѣнія* (*dubitatio*), свойственнаго всѣмъ догматическимъ направленіямъ. Въ этомъ сомнѣніи хотя и нѣтъ увѣренности въ истинѣ, но это отсутствіе увѣренности представляется здѣсь случайнымъ и преходящимъ, и не считается необходимымъ и неизбѣжнымъ, какъ въ скептицизмѣ. Поэтому обыкновенное сомнѣніе всегда совмѣстно съ увѣренностію въ возможности познанія истины, которая рано или поздно можетъ быть открыта. Въ скептицизмѣ, напротивъ, такая увѣренность совершенно отнята. Скептицизмъ нельзя смѣшивать также съ обыкновеннымъ *отрицаніемъ*. Отрицаніе не содержитъ въ себѣ никакого сомнѣнія; напротивъ, отрицаніе можетъ быть только слѣдствіемъ увѣренности въ истинности этого отрицанія. Скептицизмъ между тѣмъ сомнѣвается въ самой истинности отрицанія.

**122. Обстоятельства, благопріятствующія появленію и усиленію скептицизма.** — Скептицизмъ заимствуетъ свою силу отъ борьбы съ догматическими направленіями и потому является позднѣе ихъ въ историческомъ развитіи философ-

скихъ ученій. Главнѣйшимъ поводомъ къ возникновенію скептицизма служитъ противорѣчіе эмпирическаго и идеалистическаго направленія мысли. Извѣстно, что оба эти направленія взаимно отрицаютъ другъ друга. Пока они поочередно овладѣваютъ вниманіемъ общества (или индивидуума), скептицизмъ становится на сторону сильнаго, раздѣляя съ нимъ ту отрицательную критику, которой подвергается господствующее направленіе, ему противоположное. Но когда идеализмъ и эмпиризмъ въ борьбѣ между собою и въ развитіи своихъ началъ дойдутъ до крайностей и вслѣдствіе этого теряютъ довѣріе общества, скептицизмъ выступаетъ противъ нихъ обоихъ, нападая на идеализмъ съ эмпирическими доказательствами, а на эмпиризмъ съ идеалистическими. Тѣмъ самымъ онъ довершаетъ паденіе догматическихъ направленій и самъ привлекаетъ вниманіе общества, поэтому скептицизмъ обыкновенно выступаетъ съ особенною силою послѣ оживленной борьбы идеализма съ эмпиризмомъ, въ которой выясняется ихъ взаимная односторонность и крайность, а вслѣдствіе этого и слабость. Такъ было во времена софистики, пирронизма и послѣдователей Юма. Софистигъ предшествовали эмпиризмъ іонійцевъ, Гераклита, атомистовъ и идеализмъ пифагорейцевъ, элейцевъ, Анаксагора. Пирронизму предшествовали идеализмъ Платона и Аристотеля и эмпиризмъ перипатетиковъ, стоиковъ, эпикурейцевъ. Юмову скептицизму предшествовала борьба между послѣдователями Декарта и Локка.

*123. Историческое значеніе скептицизма.* — Значеніе скептицизма опредѣляется тѣмъ вліяніемъ, какое онъ имѣетъ на догматическія направленія. Съ одной стороны, своею безпощадною критикой онъ разрушаетъ несостоятельные взгляды и обнаруживаетъ слабыя стороны другихъ направленій, научая разумъ держаться въ извѣстныхъ границахъ и не претендовать на рѣшеніе неразрѣшимыхъ задачъ. Съ другой стороны, въ своихъ нападкахъ на достовѣрность познаній онъ затрогиваетъ такіе вопросы, которые разумъ нашъ не можетъ оставить нерѣшенными, вслѣдствіе чего въ остальныхъ направленіяхъ философіи возбуждается энергія къ преодолѣнію всѣхъ трудностей, встрѣчающихся на пути къ рѣшенію этихъ вопросовъ. Отъ этого эпохи господства скептицизма всегда смѣнялись эпохами процвѣтанія остальныхъ направленій: послѣ софистики возникла аттическая философія, послѣ пирронизма неоп-

латонизмъ, послѣ Юма новѣйшая философія, съ Канта. Такимъ образомъ, скептицизмъ въ исторіи философіи сопровождается такими результатами, которыхъ отъ него меньше всего можно ожидать: будучи заблужденіемъ и односторонностію, онъ очищаетъ умъ отъ заблужденій и крайностей; намѣреваясь сомнѣніемъ возможности познанія убить всякую энергію мысли, онъ, между прочимъ, совершенно неожиданно только возбуждаетъ эту энергію. Отсюда слѣдуетъ, что значеніе скептицизма скорѣе отрицательное, чѣмъ положительное. Благотворно дѣйствуя на другія направленія, онъ самъ по себѣ не приноситъ никакихъ благихъ результатовъ въ своемъ положительномъ ученіи, потому что это ученіе по существу своему есть отреченіе отъ какого-бы то ни было ученія. Въ скептицизмѣ разумъ неудачно пытается на самоубійство.

**124. Виды скептицизма.** — Скептицизмъ есть сомнѣніе въ достовѣрности нашихъ познаній. Но такъ какъ наши познанія относятся или къ вещамъ, или къ ихъ взаимнымъ отношеніямъ, то и сомнѣваться возможно или въ познаніи вещей или въ познаніи ихъ отношеній. Первый видъ скептицизма можно назвать *эмпирическимъ* скептицизмомъ, второй — *метафизическимъ*. Представителемъ эмпирическаго скептицизма былъ *Пирронъ* съ своими послѣдователями, а представителемъ метафизическаго былъ *Юмъ*.

## І. Пирронъ.

**125. Практическое направленіе скептицизма пирронейцевъ.** — Главнымъ представителемъ эмпирическаго скептицизма былъ Пирронъ, современникъ Александра В. и Аристотеля. Послѣдователями его были Тимонъ Силографъ, Энезидемъ, Агриппа и Секстъ Эмпирикъ, которые жили позднѣе: Тимонъ около половины III столѣтія до Р. Хр., а Энезидемъ, Агриппа и Секстъ съ перваго стол. по Р. Хр. до 200 г. и д. Направленіе скептицизма пирронейцевъ было практическое. Познаніе истины не было цѣлью ихъ философскихъ изысканій; оно было только средствомъ для счастливой жизни. Поэтому цѣлью ихъ философствованія было опредѣленіе главной цѣли жизни и правилъ поведенія, соответственныхъ цѣли. Главная цѣль жизни, по ихъ мнѣнію, счастье. Сред-

ства для достиженія этой цѣли состоятъ въ правильномъ отноше-  
нiи къ вещамъ. Правильное отношенiе къ вещамъ возможно только  
въ томъ случаѣ, когда мы знаемъ истинную природу и свойства  
вещей, сообразно съ которыми и направимъ свое поведенiе и свою  
дѣятельность. Поэтому, прежде нежели опредѣлить правила пове-  
денiя, приводящiя къ счастью, представляется нужда узнать, каковы  
вещи по своей природѣ и свойствамъ. Только послѣ этого можно  
рѣшить, какъ правильно къ нимъ относиться.

*126. Невозможность объективнаго познанiя вещей.*

Чтобы узнать, каковы вещи на самомъ дѣлѣ, недостаточно по-  
лагаться на то, какъ онѣ намъ представляются въ непосредствен-  
номъ познанiи; нужно изслѣдовать (*σκέπτομαι*) правильность этихъ  
познанiй. Такое изслѣдованiе приводило скептиковъ къ тому заклю-  
ченiю, что мы не можемъ достовѣрно знать, каковы вещи на са-  
момъ дѣлѣ, такъ какъ у насъ не оказывается никакого ручатель-  
ства (критерiя) достовѣрности нашихъ познанiй. Не оказывается  
ручательства въ достовѣрности чувственнаго познанiя, потому что  
чувства, влѣдствiе неблагоприятнаго для познанiя устройства сво-  
его и условiй наблюденiя, постоянно насъ обманываютъ, показывая  
то, чего нѣтъ на самомъ дѣлѣ, такъ что мы никогда не можемъ  
быть увѣрены, соотвѣтствуетъ ли свидѣтельство чувствъ самимъ  
вещамъ или нѣтъ. Если бы мы даже увѣрились въ этомъ соотвѣт-  
ствiи, мы все-таки не могли бы увѣриться въ достаточной полнотѣ  
познанiя предметовъ, ибо ничто не можетъ намъ показать, что мы  
своими чувствами обнимаемъ предметъ со всѣхъ сторонъ и познаемъ  
всѣ его свойства. Правда, можно предположить, что на помощь  
чувствамъ приходитъ разумъ, исправляя и дополняя ихъ свидѣтель-  
ство. Но нѣтъ никакого ручательства въ томъ, что самъ разумъ сооб-  
щаетъ намъ истинныя свѣдѣнiя о бытiи. Разумъ пересталъ бы быть  
разумомъ, если бы онъ что-нибудь допустилъ безъ тщательнаго испы-  
танiя и доказательства; тѣмъ болѣе онъ ничего не долженъ при-  
нимать безъ доказательства, что и самъ онъ часто подвергается за-  
блужденiямъ. Однако, по необходимости требуя доказательствъ,  
разумъ ихъ представить не можетъ. Представивъ одно доказатель-  
ство, онъ долженъ прiискать другое для доказательства представленнаго,  
второе онъ долженъ доказать третьимъ, третье — четвертымъ, и  
такъ далѣе въ безконечность. Онъ никакъ не можетъ отыскать

послѣдняго доказательства, ибо всегда долженъ доказать и его. Если оно останется недоказаннымъ, то останется недоказаннымъ и весь рядъ доказательствъ, на немъ построенныхъ. Такимъ образомъ, разумъ также не можетъ дать намъ увѣренности въ истинѣ нашихъ познаній, какъ и чувство.

**127. Десять троповъ.** — Одинъ изъ послѣдователей Пиррона, Энезидемъ, собралъ и объяснилъ десять скептическихъ оборотовъ (троповъ) въ доказательствахъ невозможности достовѣрнаго познанія вещей. Всѣ эти тропы стремятся показать неблагопріятныя условія чувственного познанія, во-первыхъ, въ самомъ познающемъ субъектѣ, во-вторыхъ, въ отношеніяхъ его къ объектамъ, и въ третьихъ въ самыхъ свойствахъ познаемаго. Тропы эти суть слѣдующіе: 1) истинное познаніе вещей сомнительно потому, что одні и тѣ же вещи на *различныя существа* производятъ различныя впечатлѣнія, такъ что нельзя сказать, какова вещь сама по себѣ; 2) даже одного рода существа, напр. люди ощущаютъ различно, смотря по различію организации *каждаго лично*; 3) различные органы чувствъ объ однихъ и тѣхъ же вещахъ свидѣлствуютъ различно, и не извѣстно, таковы ли показались бы намъ предметъ, если бы у насъ вмѣсто 5 было 8 чувствъ; 4) мы принимаемъ впечатлѣнія однихъ и тѣхъ же предметовъ различно, смотря по различію *душевныхъ состояній*, въ которыхъ находимся въ данный моментъ; 5) нравы, обычаи, вѣрованія, образъ жизни, т. е. все привитое *воспитаніемъ* къ различнымъ людямъ въ разной степени служитъ причиною различныхъ сужденій объ однихъ и тѣхъ же предметахъ; 6) чувственныя воспріятія измѣняются отъ *привычки* къ предмету; 7) мы никогда не воспринимаемъ предметовъ въ чистомъ видѣ, непосредственно, но всегда чрезъ посредство какой-нибудь *среды*, напр. воздуха, воды, вслѣдствіе чего никогда не можемъ знать, насколько качества предметовъ измѣняются при прохожденіи впечатлѣнія чрезъ среду; 8) чувственныя воспріятія отъ одного и того же предмета легко измѣняются вслѣдствіе *температуры и движенія*; 9) чувственное воспріятіе измѣняется смотря по различію *разстоянія и соединенія* предмета съ другими предметами; наконецъ 10) самыя свойства предметовъ, открываемыя чувствами, показываютъ намъ не сущность вещей, а только *отношенія* между ними, каковы напр. величина, тяжесть и под. Таковы тропы скептиковъ. Всѣ они очевидно проникнуты мыслью объ *относительности* нашихъ чувственныхъ познаній, которая въ томъ именно и заключается, что съ перемѣною какихъ-либо условій, при которыхъ происходитъ наблюденіе, является соотвѣтствующая перемѣна и въ нашихъ ощущеніяхъ предметовъ. (Тропы эти у Энезидема изложены не въ такомъ порядкѣ, въ какомъ ради удобства расположены здѣсь).

**128. Отреченіе отъ положительнаго мнѣнія, какъ условіе счастья.** — Такъ какъ достовѣрное познаніе свойствъ и природы вещей, по мнѣнію скептиковъ, невозможно; то они

предлагали воздерживаться отъ всякаго опредѣленнаго сужденія о нихъ, ибо, при неизвѣстности вещей, всѣ сужденія о нихъ должны въ равной степени отличаться отсутствіемъ достовѣрности. Но такъ какъ среди разныхъ житейскихъ столкновеній съ людьми совершенно не выражать своего мнѣнія невозможно; то они старались придавать своей рѣчи такія формы, въ которыхъ бы наименѣе выражалось увѣренности сужденія. Они говорили, напр. «для меня кажется это справедливымъ столько же, сколько противоположное», «я не утверждаю ничего опредѣленнаго», «я даже не утверждаю того, что я не утверждаю», «я не знаю и того, что я не знаю», и т. под. Съ этимъ отреченіемъ отъ положительнаго мнѣнія скептики сообразовали и свое поведеніе. Поведеніе это должно, по ихъ мнѣнію, состоять въ отреченіи отъ всякой дѣятельности; ибо если мы не можемъ произнести правильнаго сужденія о вещахъ, то очевидно не можемъ правильно относиться къ нимъ. А если мы не можемъ правильно относиться, то должны вовсе удерживаться отъ дѣятельности, такъ же какъ и отъ сужденія. Бездѣйствіе должно вести къ спокойствію и миру, а чрезъ это и къ счастью. Высшее счастье въ томъ и состоитъ, чтобы, погрузившись въ апатическое бездѣйствіе, не знать ни добра, ни зла, равнодушно относиться и къ тому и къ другому.

**129. Несостоятельность эмпирическаго скептицизма.** Нападки эмпирическаго скептицизма направлены какъ противъ чувственнаго, такъ и противъ разсудочнаго (демонстративнаго) познанія внѣшнихъ вещей. Возраженіе противъ достовѣрности чувственнаго познанія указываетъ тотъ фактъ, что чувства объ одномъ и томъ же предметѣ свидѣтельствуютъ различно. Если же они сначала показываютъ одно, а потомъ другое, то это нельзя иначе назвать какъ обманомъ. И такъ, чувства не даютъ достовѣрнаго знанія, но постоянно обманываютъ. — Это возраженіе, во-первыхъ, страдаетъ *противорѣчіемъ*, во-вторыхъ, обманчивый выводъ смѣшиваетъ съ свидѣтельствомъ чувствъ. Мысль, что чувства насъ обманываютъ, заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, ибо если мы знаемъ ихъ обманъ, то это показываетъ, что мы знаемъ и истину: тогда только можно сказать, что насъ обманываютъ, когда мы знаемъ уже, что обманъ не соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Если бы мы не знали, каковы предметы, то мы не могли

бы утверждать, что въ свидѣтельствѣ чувствъ есть обманъ. Не зная истины, нельзя утверждать, что существуетъ обманъ. Слѣд., кто утверждаетъ, что его обманываютъ чувства, тотъ вмѣстѣ съ тѣмъ знаетъ истину и въ обманъ не дается. Значить, чувства обмануть не могутъ, ибо такъ-называемый обманъ ихъ постоянно сознается. — Въ сущности чувства насъ никогда и не обманываютъ. Если башня издали показалась намъ круглою, а вблизи оказалась четырехъугольною, то обманчивость здѣсь не въ свидѣтельствѣ чувства, а въ *выводѣ*. Чувства доставили намъ простое зрительное ощущеніе, которое состоитъ въ томъ, что мы видимъ просто окрашенную поверхность, но что эта поверхность круглый предметъ, мы этого не ощущаемъ; это уже наше *сужденіе* относить ее къ разряду круглыхъ предметовъ, т. е. приписываетъ ей признаки, которые не даны въ ощущеніи. Или возьмемъ другой примѣръ: я слышу человѣческій голосъ; при ближайшемъ изслѣдованіи оказывается, что это просто завываніе вѣтра. Можно подумать, что меня обманули чувства. На самомъ дѣлѣ ошибка была въ сужденіи. Въ ощущеніи мнѣ данъ былъ только звукъ, но не голосъ. Что звукъ этотъ голосъ, и что голосъ этотъ человѣческій, — это мои сужденія, ибо ничего этого въ ощущеніи дано не было. Слѣдов. ошибка принадлежала не ощущенію, но сужденію. Ошибка эта обнаруживается только тогда, когда мы получимъ новыя ощущенія, ей противорѣчащія, и чрезъ эти ощущенія узнаемъ истину. Если бы ошибка была въ ощущеніи, то она не обнаружилась бы при новыхъ ощущеніяхъ, потому что старое, по поводу котораго произошла ошибка, остается неизмѣннымъ и при новыхъ ощущеніяхъ. Отсюда ясно, что ошибки, въ которыя мы впадаемъ при воспріятіи предметовъ, принадлежать не ощущенію, но сужденію или умозаключенію; напротивъ, ощущеніе всегда служитъ средствомъ освободиться отъ этихъ ошибокъ. Поэтому его свидѣтельство должно почитать истиннымъ. «Ощущеніе отдѣльныхъ предметовъ, говоритъ Аристотель (De Anima III, III, 20), всегда истинно и принадлежитъ всѣмъ животнымъ, размышленіе же можетъ быть и ложнымъ и принадлежитъ только тому, кто имѣетъ разумъ». Можетъ быть вслѣдствіе этой-то своей непосредственной истинности, вслѣдствіе того, что чувства «не судятъ вовсе (Кантъ, Антроп. § 10)», они и пользуются нашимъ *непреодолимымъ* инстинктивнымъ *доверіемъ* на всѣхъ ступеняхъ развитія. — Существуютъ ли чувственные

качества предметовъ, свѣтъ и цвѣта, отдѣльно отъ ощущенія, — это другой вопросъ, но что этимъ качествамъ соотвѣтствуютъ нѣкоторыя реальныя свойства въ самихъ предметахъ, это такъ же несомнѣнно, какъ существованіе самихъ предметовъ. — Нисколько не болѣе состоятельно возраженіе эмпирическаго скептицизма и противъ достовѣрности демонстративнаго, т. е. основаннаго на доказательствахъ, разсудочнаго познанія. Сущность этого возраженія состоитъ въ томъ, что разсудокъ не можетъ представить *последняго* доказательства, которое само не нуждалось бы въ доказательствахъ. Если такого послѣдняго доказательства нѣтъ, то, выводитъ отсюда скептицизмъ, и всѣ доказательства являются недоказанными, а вслѣдствіе этого всѣ разсудочныя познанія оказываются недостовѣрными. Въ этомъ возраженіи скептицизмъ не избѣжалъ *противорѣчія* самому себѣ, какъ не избѣжалъ его въ возраженіи противъ достовѣрности чувственнаго познанія. Противорѣчіе это состоитъ въ томъ, что онъ стремится доказать невозможность доказательства: отвергая возможность доказательства, онъ для этого отверженія употребляетъ доказательство и тѣмъ доказываетъ, самъ того не замѣчая, что доказательство возможно. Это само себя опровергающее возраженіе противъ доказательнаго познанія имѣло бы нѣкоторый смыслъ развѣ только въ томъ случаѣ, если бы *есть* наши познанія были основаны на доказательствахъ. Доказательство есть выводъ достовѣрности одного сужденія или познанія изъ достовѣрности другаго. Очевидно, оно было бы невозможно, если бы каждый разъ пришлось доказывать достовѣрность не только выводимаго познанія, но и того, изъ котораго дѣлается выводъ. Поэтому въ самомъ доказательствѣ заключается требованіе такого познанія, достовѣрность котораго не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ. Такія достовѣрныя безъ доказательствъ познанія или истины мы обыкновенно называемъ очевидными истинами. Достовѣрность этихъ истинъ усматривается нами *непосредственно* и при томъ такъ, что этой достовѣрности мы не можемъ подвергнуть никакому сомнѣнію или *отрицанію*. Отрицать достовѣрность какой-нибудь истины значитъ *допускать противное ей*. Но въ нашемъ умѣ есть такія истины, противныхъ которымъ мы не можемъ представить никакими усиліями мысли. Пусть будетъ дано положеніе: огонь жжетъ. Всякая моя попытка представить противное: огонь не жжетъ, встрѣтитъ рѣшительную неудачу. Жженіе и огонь я не

могу представить въ этомъ случаѣ въ рознь, потому что не могу отдѣлить перваго отъ послѣдняго. Двѣ величины, равныя третьей, равны между собою; всякое дѣйствіе имѣетъ причину, — эти истины такъ же не допускаютъ отрицанія. Итакъ есть такія истины, которыя не допускаютъ отрицанія ихъ достовѣрности безъ всякаго доказательства. Если бы скептикъ потребовалъ имъ доказательства, онъ долженъ былъ бы представить ихъ отрицаніе; но такъ какъ этого онъ сдѣлать не можетъ, то и доказательство оказывается не нужнымъ. Доказательство и нужно, и возможно только тамъ, гдѣ нѣтъ такой очевидности. Такимъ образомъ, есть такія истины, въ достовѣрности которыхъ не можетъ усумниться ни одинъ скептикъ. Эти-то истины и служатъ основаніемъ для всѣхъ нашихъ выводныхъ или демонстративныхъ познаній. Вся дѣятельность вывода и доказательства заключается въ этомъ случаѣ въ томъ, что достовѣрность однихъ познаній онъ выводитъ изъ невыводимой непосредственной достовѣрности другихъ.

## II. Ю м ъ.

*130. Взглядъ Юма на происхожденіе познаній и основаніе его скептицизма.* — Юмъ (1711 — 1776) держался возрѣцій Локка на происхожденіе всѣхъ нашихъ познаній изъ *опыта*. При этомъ всѣ познанія онъ раздѣлялъ на три разряда: *впечатлѣнія*, *копіи впечатлѣній* или *идеи* и *отношенія* между идеями. Только тѣ идеи имѣютъ «реальное значеніе,» т. е. соотвѣтствующую дѣйствительность, которыя могутъ быть выведены (derived) изъ впечатлѣній. Если окажется невозможнымъ указать для какой-нибудь идеи соотвѣтствующаго впечатлѣнія, это — признакъ, что она есть простое субъективное произведеніе. Такъ какъ впечатлѣнія могутъ производить только факты, а отношенія между ними впечатлѣній производить не могутъ; то понятно, что идеи отношеній у Юма всѣ должны бы оказаться субъективными, безъ соотвѣтствующей дѣйствительности и недостовѣрными познаніями. Однако Юмъ не считаетъ недостовѣрными тѣхъ нашихъ познаній объ отношеніяхъ, которыя представляютъ собою такъ-называемыя *аналитическія* сужденія. Въ аналитическомъ сужденіи, какъ извѣстно, предикатъ заимствуется изъ субъекта и составляетъ его часть или даже равняется ему. Поэтому каждое аналитическое сужденіе въ сущности

выражает *отношеніе тожества*: въ предикатѣ утверждается то же самое, что уже есть въ субъектѣ. Таковы всѣ познанія математическія. «Положеніе этого рода, говоритъ Юмъ, открывається помощію простаго *дѣйствія мысли*, совершенно независимо отъ чего-либо, существующаго гдѣ-либо во вселенной. Если бы въ природѣ никогда не существовало ни одного круга или треугольника, истины, доказанныя Эвклидомъ, тѣмъ не менѣе всегда сохраняли бы свою достовѣрность и очевидность». Познаніе отношеній тожества потому достовѣрны, что сужденія, ихъ выражающія, не допускаютъ противорѣчащихъ или отрицающихъ сужденій: всякая попытка мыслить противное отношенію тожества невозможно. Совершенно другимъ характеромъ отличаются тѣ наши сужденія, которыя извѣстны подѣ именемъ *синтетическихъ*. Въ этихъ сужденіяхъ въ субъекту прилагается такой предикатъ, который въ немъ не содержался, но который составляетъ нѣчто отличное отъ субъекта. Слѣдовательно, эти сужденія выражаютъ *отношенія идей или фактовъ разнородныхъ*, или различныхъ. Здѣсь предикатъ не можетъ быть открытъ въ субъектѣ никакими усиліями мысли, ибо въ немъ не содержится. Поэтому сужденія этого рода не представляютъ необходимости: можно мыслить субъектъ съ предикатомъ, но можно и не мыслить ихъ вмѣстѣ. Можно мыслить, что солнце взойдетъ завтра, а можно мыслить, что оно и не взойдетъ, ибо всходъ не содержится въ понятіи солнца. Ясно, слѣд., что отношенія, выражающіяся въ синтетическихъ сужденіяхъ, не имѣютъ никакой *необходимости*. Этого мало; отношенія вещей или идей разнородныхъ не имѣютъ себѣ *соотвѣтствія* въ дѣйствительности, ибо нѣтъ имъ соотвѣтствующихъ впечатлѣній. Такимъ образомъ, эти отношенія не могутъ быть открыты и предусмотрѣны чистымъ анализомъ мысли и не могутъ быть выведены изъ впечатлѣній дѣйствительности, вслѣдствіе чего они не имѣютъ ни *необходимости* мыслимой, ни объективнаго *соотвѣтствія* дѣйствительности. По видимому изъ этого составляютъ исключеніе отношенія: *причинности* и *субстанціальности*. Но происхожденіе въ нашемъ умѣ идей объ этихъ отношеніяхъ ясно, по мнѣнію Юма, показываетъ, что и эти отношенія не имѣютъ мыслимой необходимости и объективнаго значенія.

**131. Происхожденіе идеи причинности.** — Отношеніе причинности имѣло бы необходимость только въ томъ случаѣ,

если бы оно усматривалось простымъ дѣйствіемъ анализирующей мысли; оно соотвѣтствовало бы дѣйствительности, если бы могло быть сведено къ какимъ-нибудь впечатлѣніямъ опыта. Но идея причинности не можетъ произойти ни изъ анализирующей дѣятельности мысли, ни изъ впечатлѣній опыта. — Идея причинности не можетъ произойти изъ анализирующей дѣятельности *мысли*, ибо анализомъ открытъ причиннаго отношенія невозможно: сколько бы мы ни всматривались въ какую-нибудь идею или въ какой-нибудь фактъ впечатлѣнія, мы не можемъ видѣть, какое изъ нихъ вытекаетъ или должно послѣдовать слѣдствіе, потому что слѣдствіе есть нѣчто совершенно отличное отъ причины и никогда не содержится въ ней какъ часть или признакъ. Итакъ, разумъ нашъ не можетъ быть источникомъ идеи причинности, а потому причинное отношеніе не можетъ мыслиться необходимымъ. — Не могутъ служить источникомъ идеи причинности и впечатлѣнія *опыта*: ни внѣшняго, ни внутренняго. Извнѣ намъ даны только воспринимаемые факты и больше ничего, потому что эти факты даны отдѣльно одинъ отъ другаго и не содержатся одинъ въ другомъ. Все, что мы можемъ увидѣть въ нихъ кромѣ ихъ самихъ, это послѣдовательный порядокъ, въ которомъ они смѣняются другъ друга во времени; но мы не можемъ видѣть между ними никакой иной связи и никакого инаго отношенія. Блеснула молнія и потомъ загремѣлъ громъ; одно слѣдуетъ за другимъ; больше здѣсь ничего не видно, ибо изъ одного впечатлѣнія не слѣдуетъ другое. Можно подумать, что причинность дана намъ во внутреннемъ опытѣ, потому что мы почитаемъ себя обыкновенно причиною своихъ дѣйствій; но и во внутреннемъ опытѣ мы не можемъ ничего усмотрѣть, кромѣ послѣдовательности. Правда, намъ кажется, что наша воля неотразимо влечетъ за собою извѣстныя тѣлесныя дѣйствія; но и здѣсь нѣтъ никакой связи и никакого необходимаго отношенія между волею и тѣлесными движеніями: во-первыхъ, потому, что мы не видимъ, чрезъ какія посредства воля и духъ дѣйствуютъ въ этомъ случаѣ на тѣло, и слѣдов., не видимъ, въ какомъ они находятся отношеніи, не видимъ между ними связи; а во-вторыхъ, потому, что есть органы, которые волѣ не повинуются, и слѣд., дѣйствіе этихъ органовъ мыслимо безъ воли. Итакъ, между волею и дѣйствіемъ неизбѣжной связи нѣтъ, а потому и внутренній опытъ не можетъ служить источникомъ идеи причинности. Но если ни въ

какомъ опытѣ нѣтъ впечатлѣній, которыя соотвѣтствовали бы идеѣ причинности; то ясно, что она есть субъективное представленіе, которому не соотвѣтствуетъ никакого дѣйствительнаго отношенія причинности. — Итакъ, съ одной стороны, мы не представляемъ и не можемъ представить въ идеѣ причинности никакого *дѣйствительнаго* отношенія, въ силу котораго бы извѣстный фактъ всегда сопровождался другимъ, какъ причина слѣдствіемъ; съ другой стороны, мы не представляемъ и не можемъ представить въ этой идеѣ никакой разумной *необходимости*, въ силу которой бы извѣстный фактъ никогда не могъ мыслиться иначе, какъ въ необходимой связи съ другимъ. Поэтому спрашивается: во-первыхъ, если въ идеѣ причинности мы не мыслимъ никакого дѣйствительнаго отношенія причинности, то что же мы въ ней мыслимъ, что составляетъ ея *содержаніе*? во-вторыхъ, если въ идеѣ причинности мы не находимъ никакой разумной необходимости представлять одинъ фактъ во всегдашней постоянной связи съ другимъ, то почему, однако, мы каждый фактъ представляемъ въ *постоянной и всегдашней* связи съ извѣстнымъ другимъ, такъ что у насъ является всегдашнее ожиданіе одного вслѣдъ за другимъ, какъ будто бы иначе никогда и быть не можетъ? На первый вопросъ Юмъ даетъ тотъ отвѣтъ, что въ идеѣ причинности мы не мыслимъ ничего кромѣ *непосредственной послѣдовательности* одного факта вслѣдъ за другимъ во времени, потому что въ опытѣ, гдѣ намъ даны факты, мы обыкновенно каждый разъ наблюдаемъ одинъ извѣстный фактъ вслѣдъ за извѣстнымъ другимъ, *post hoc*. Больше этой *послѣдовательности* и ея многократнаго *повторенія* въ опытѣ намъ ничего не дано. Конечно, ни непосредственное слѣдованіе одного факта за другимъ, ни многократная повторяемость этого слѣдованія нисколько не принуждаютъ насъ мыслить одинъ фактъ за другимъ и представлять, что такъ будетъ дѣло идти постоянно. Двадцать разъ случалось такъ; въ двадцать первый дѣло мѣжетъ пойти иначе. Юмъ особенно на этомъ настаиваетъ. Но здѣсь выступаетъ второй вопросъ: если нѣтъ никакой логической необходимости, во-первыхъ, мыслить два факта, въ извѣстной послѣдовательности, а во-вторыхъ, эту послѣдовательность мыслить постоянно; то почему однако мы обыкновенно мыслимъ и то и другое? Юмъ отвѣчаетъ: вслѣдствіе *привычки*. Такъ какъ въ опытѣ намъ дана послѣдовательность извѣстныхъ двухъ фактовъ, и такъ какъ эта

последовательность многократно повторяется: то у насъ образуется привычка какъ къ *самой* последовательности, такъ и къ ея повторяемости. Привычка къ последовательности фактовъ скрѣпляетъ въ нашемъ умѣ ассоціацію идей объ этихъ фактахъ въ томъ видѣ, какъ они были даны, вслѣдствіе чего при воспоминаніи или наблюденіи одного факта мы воспоминаемъ другой, который за нимъ слѣдовалъ или который ему предшествовалъ. Привычка къ повторяемости этой последовательности возбуждаетъ въ насъ мысль о томъ, что если извѣстная последовательность повторялась многократно, то она повторялась и будетъ повторяться *постоянно* и *всегда*. Если мы наблюдали извѣстную последовательность двадцать разъ, то вслѣдствіе привычки мы думаемъ, что она повторяется и въ двадцать первый и всегда, хотя для насъ нѣтъ никакой необходимости думать такъ, а не иначе. Предполагая, что извѣстный фактъ всегда долженъ слѣдовать послѣ другаго, мы начинаемъ думать, что онъ долженъ не просто слѣдовать послѣ другаго, но *по причинѣ* другаго, *post hoc, ergo propter hoc*. Въ самомъ дѣлѣ, если онъ долженъ слѣдовать всегда за извѣстнымъ фактомъ, то весьма естественно предположить, что эта последовательность происходитъ отъ того, что онъ есть слѣдствіе другаго, который его причиняетъ. Такъ происходитъ, по мнѣнію Юма, понятіе или идея причинности. Причинность является, такимъ образомъ, не дѣйствительнымъ отношеніемъ вещей между собою, но субъективную ассоціацію, которая скрѣплена привычкою и которую вслѣдствіе привычки же мы представляемъ постоянно въ самихъ вещахъ.

**132. Происхождение идеи субстанціальности.** — Идея субстанціальности, по мнѣнію Юма, не можетъ быть образована разумомъ, не можетъ произойти и изъ опыта. Локкъ допуская, что эта идея происходитъ изъ разума. По его мнѣнію, она есть необходимое предположеніе или требованіе нашего ума, такъ какъ извѣстныя намъ въ опытѣ качества предметовъ предполагаютъ нѣкоторую неизвѣстную сущность, которой онѣ принадлежатъ и которая ихъ связываетъ и объединяетъ. Но такъ какъ все наше познаніе происходитъ изъ опыта, какъ съ этимъ согласенъ и самъ Локкъ, то предположеніе такой сущности оказывается произвольнымъ и не имѣющимъ никакой необходимости; ибо въ опытѣ намъ не дано никакой субстанции, а даны только качества вещей,

и предполагаемая ихъ сущность можетъ быть и не мыслима, тѣмъ болѣе, что мы рѣшительно не можемъ вообразить, какова она. Итакъ, ни въ дѣйствительности нѣтъ ничего *соответствующаго* идеѣ субстанціи, ни мышленіе *не вынуждается* къ ея представленію. То, что мы называемъ субстанціею, есть *совокупность* извѣстныхъ совмѣстно существующихъ качествъ. Вслѣдствіе многократныхъ наблюденій этихъ качествъ совмѣстными у насъ образуется *привычка* представлять ихъ *нераздѣльнымъ цѣлымъ*, которое мы называемъ субстанціею, и *отыскивать* подобное цѣлое во всѣхъ наблюдаемыхъ свойствахъ; при чемъ мы совершенно произвольно, въ силу этой привычки, *предполагаемъ*, что та связь или совмѣстное существованіе этихъ качествъ, какую удалось наблюдать намъ всего нѣсколько разъ, продолжаетъ существовать постоянно или просто *пребываетъ*. Таково происхожденіе идеи субстанціальности по смыслу Юмова ученія.

**133. Скептическій выводъ.** — Разсмотрѣніе происхожденія идей причинности и субстанціальности, по мнѣнію Юма, показываетъ, что мыслимая въ этихъ идеяхъ связь причины со слѣдствіемъ и субстанціи со свойствами не имѣетъ ничего соответствующаго въ дѣйствительности, кромѣ послѣдовательности и сосуществованія извѣстныхъ качествъ, и не представляетъ ничего необходимаго, противнаго чему невозможно было бы представить. Такъ какъ качества предметовъ извѣстны намъ только чрезъ впечатлѣнія и идеи, то ясно, что кромѣ послѣдовательности и сосуществованія идей намъ ничего достовѣрно неизвѣстно. Мы не имѣемъ права утверждать съ разумною достовѣрностію, что существуютъ внѣшніе предметы и существуетъ душа, — и то и другое, какъ нѣчто отличное отъ впечатлѣній и идей. Чтобы доказать ихъ существованіе, отличное отъ идей, мы должны будемъ представлять ихъ субстанціями и причинами нашихъ впечатлѣній, но субстанціальность и причинность — субъективныя произвольныя представленія, на которыя невозможно опираться. Такимъ образомъ, разумъ нашъ оказывается *безсильнымъ* въ познаніи вещей, и наука не имѣетъ никакого разумнаго основанія и достовѣрности. Тѣмъ не менѣе, по мнѣнію Юма, «природа, въ силу нѣкоторой абсолютной и не подлежащей нашему контролю необходимости, заставляетъ насъ считать (*determined us to judge*) истиннымъ то, относительно чего

мы не имѣемъ никакихъ разумныхъ основаній заключать, что оно истинно. Это, не основанное на разумныхъ основаніяхъ, убѣжденіе въ истинности нашихъ познаній Юмъ называетъ иногда вѣроятностію (probability), иногда вѣрою (belief).

**134. Замѣчанія на Юмову теорію причинности и субстанціальности.** — Теорія Юма состоитъ въ слѣдующихъ двухъ положеніяхъ: а) причинность и субстанціальность суть только субъективная ассоціація двухъ непосредственно слѣдующихъ другъ за другомъ или многихъ совмѣстно существующихъ другъ съ другомъ идей, или впечатлѣній опыта, не представляющая никакихъ дѣйствительныхъ отношеній; б) извѣстная непосредственная послѣдовательность или извѣстное сочетание существующихъ качествъ въ одно цѣлое представляются намъ постоянными и ожидаются нами во всякомъ будущемъ наблюденіи тѣхъ же или подобныхъ фактовъ не вслѣдствіе разумной необходимости или принудительной очевидности, но вслѣдствіе привычки, образующейся при многократности извѣстныхъ наблюденій существованія и послѣдовательности. — Стоитъ вникнуть въ эти положенія. Въ первомъ положеніи Юмъ утверждаетъ, что причинная и субстанціальная связь *субъективны*, ибо ни та, ни другая намъ не даны въ опытѣ. Почему не даны? Потому что въ опытѣ даны только связываемые элементы, но мы никогда ни въ какомъ наблюденіи не можемъ замѣтить, посредствомъ какихъ механизмовъ или какимъ *способомъ* причина связана со слѣдствіемъ, а субстанція со свойствами, или свойства между собою. Можетъ ли, однако, незнаніе способовъ или средствъ связи служить основаніемъ къ отрицанію самой связи? Нисколько. Дѣло нисколько бы не прояснилось, если бы мы узнали, какія средства находятся между причиною и слѣдствіемъ или между свойствами субстанціи. Вставкою средства между свойствами субстанціи и между причиною и слѣдствіемъ мы только превратили бы непосредственное отношеніе между ними въ посредственное и тѣмъ больше усложнили бы дѣло, потому что тогда пришлось бы объяснять отношеніе причины къ посредству и средства къ слѣдствію; слѣдовательно, вмѣсто одного непосредственнаго отношенія два такихъ же непосредственныхъ отношенія. Непосредствомъ можно объяснить связь, а связью самое средство. Отсюда слѣдуетъ, что всякая связь, причинная или субстанціальная, всегда должна

быть связь непосредственная. Такимъ образомъ незнаніе посредствъ не можетъ служить поводомъ къ отрицанію объективной связи между данными элементами, ибо связь во всякомъ случаѣ должна быть первоначально непосредственною. — Далѣе въ первомъ же положеніи, Юмъ утверждаетъ, что во внѣшнемъ и во внутреннемъ наблюденіи намъ даны *только* непосредственная послѣдовательность и непосредственное сосуществованіе двухъ фактовъ и больше ничего. Это несправедливо. Во-первыхъ, въ идеѣ причинности мы представляемъ не просто непосредственное слѣдованіе, но дѣйствительное причинное отношеніе двухъ вещей между собою. Въ чемъ состоитъ это отношеніе, это намъ извѣстно въ непосредственномъ переживаніи этого отношенія въ нашемъ собственномъ духѣ. Въ этомъ переживаніи причина отрывается намъ не только предшествующимъ фактомъ, но *дѣйствующею* силою, а слѣдствіе не только послѣдующимъ, но и *зависящимъ* и *страдательнымъ*. Мы отлично знаемъ изъ этого источника, что значить быть дѣйствующею причиною; ибо мы сами причиняемъ разныя послѣдствія, когда переживаемъ дѣятельное состояніе, которое тотчасъ отражается и въ чувствѣ и въ умѣ. Мы знаемъ такъ же, что значить быть въ зависимости и страдать отъ дѣйствія какой-либо причины; ибо мы часто переживаемъ эти состоянія, когда находимся подъ вліяніемъ какихъ-нибудь внѣшнихъ или внутреннихъ причинъ. Такимъ образомъ подъ именемъ причины мы разумѣемъ не просто предшествующее, но нѣчто дѣйствующее и производящее, а подъ именемъ слѣдствія не просто послѣдующее, но зависящее и страдательное. По аналогіи мы простираемъ это воззрѣніе и на внѣшній міръ, потому что сами весьма часто, если не постоянно, находимся въ нѣкоторой зависимости отъ его дѣйствій на нашъ тѣлесный организмъ. Во-вторыхъ, въ идеѣ субстанціальности мы представляемъ не простую совокупность качествъ въ одномъ цѣломъ, но дѣйствительную сущность, связующую собою эти качества. Что такое сущность и какъ сущность связываетъ свои качества, это такъ же извѣстно намъ въ непосредственномъ переживаніи; ибо мы переживаемъ въ себѣ свою собственную *сущность*, объединяющую собою всѣ наши свойства и дѣйствія. Пусть наши свойства и дѣйствія мыслятся нами какъ нѣчто отличное отъ нашей сущности, но мы знаемъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что эти качества и дѣйствія въ насъ, а мы въ нихъ. Такъ какъ внѣшніе предметы сами дѣйствуютъ

въ качествѣ сущностей, (а не идей только) на все наше существо, то мы по аналогіи переносимъ и во вѣдннй мнръ отношеніе сущности къ своимъ свойствамъ и дѣйствіямъ. Итакъ, оказывается, что въ идеяхъ причинности и субстанціальности мы представляемъ не послѣдовательность и сосуществованіе, но дѣйствительную причинную и субстанціальную связь между самими вещами. — Во второмъ положеніи своей теоріи Юмъ объясняетъ происхожденіе ассоціаціи идей, данныхъ послѣдовательно или одновременно, и происхожденіе мысли о томъ, что таковая послѣдовательность или сосуществованіе будутъ существовать или пребывать между фактами извѣстнаго рода постоянно, т. е. происхожденіе необходимости и всеобщности отношеній причинности и субстанціальности. И первое и второе Юмъ объясняетъ привычкою: вслѣдствіе привычки наблюдать послѣдовательность или сосуществованіе двухъ фактовъ у насъ является ассоціація идей, выражающихъ эти факты, которая возобновляется при всякомъ воспоминаніи объ этихъ фактахъ; вслѣдствіе привычки наблюдать многократное повтореніе данной связи, мы потомъ несправедливо предполагаемъ, что эта связь постоянна, т. е. необходима и всеобща. Прежде всего, здѣсь Юмъ дѣлаетъ замѣчательный промахъ. Если нѣтъ ни причинности, ни субстанціальности, то какъ возможна привычка? Привычка сама возможна только, потому что у нея есть причина въ частомъ повтореніи опытовъ, и потому, что есть какая-нибудь сущность, которая вызываетъ. Слѣдов., привычка не можетъ объяснить происхожденія ассоціацій послѣдовательности и сосуществованія и увѣренности въ ихъ необходимости и всеобщности, если нѣтъ ни причинности, ни субстанціальности. Не она объясняетъ причинность и субстанціальность, но сама объясняется ими. Далѣе. Объяснять привычкою происхожденіе идей причинности и субстанціальности значитъ ставить привычку причиною этихъ идей; слѣд., значитъ признавать то объективное значеніе, чего Юмъ отвергаетъ; ибо если дѣйствительно нѣтъ причинности, то привычка не можетъ быть причиною идей причинности и субстанціальности и не можетъ служить источникомъ ихъ происхожденія. Такимъ образомъ, привычка не можетъ служить причиною идей причинности и субстанціальности. На оборотъ: дѣйствительная причинность и субстанціальность должны быть причинами привычки; ибо какъ существованіе привычки, такъ и объясненіе ея происхожденія названныхъ идей предполагаютъ и

субстанціальность, и въ особенности причинность. — Дѣйствительнымъ источникомъ идей субстанціальности и причинности служить переживаніе причинности и субстанціальности въ нашемъ собственномъ духѣ, прежде нежели возможенъ будетъ какой-бы то ни было опытъ, ибо самъ опытъ возможенъ только въ силу этихъ двухъ фактовъ. Въ этомъ непосредственномъ переживаніи они усматриваются нашимъ умомъ и вслѣдствіе этого становятся идеями. Въ этихъ идеяхъ мы представляемъ не только просто причинность или субстанціальность, но и ихъ необходимость и всеобщность, ибо необходимость и всеобщность суть неотъемлемые признаки какъ причинности, такъ и субстанціальности. Привычка никогда не можетъ служить ни причиной, ни поводомъ къ тому, чтобы возбудить въ насъ сознаніе этой всеобщности и необходимости. Привычка можетъ укрѣпить воспоминаніе объ извѣстномъ количествѣ сдѣланныхъ наблюденій, но она никогда не дастъ повода заключать, что эти наблюденія и необходимы и всеобщы, какъ бы часто они ни повторялись. Между тѣмъ, если бы намъ извѣстенъ былъ только одинъ фактъ причинности или субстанціальности, мы и тогда представили бы, что и то, и другое отношеніе обладаютъ свойствами необходимости и всеобщности.

---

## ГЛАВА IV.

---

### М и с т и ц и з м ъ.

*135. Понятіе.* — «Сущность мистицизма заключается въ томъ, что онъ признаетъ какія-нибудь истины, основываясь не на отчетливомъ началѣ знанія и не на методической связи умозаключеній, но на непосредственномъ созерцаніи или чувствѣ».

*136. Силы души, участвующія въ произведеніи мистическаго міросозерцанія,* — «тѣ же, какъ и въ прочіихъ направленіяхъ мыслящаго духа; оно не уклоняется и отъ систематическаго развитія и построенія мыслей; но особенность его та,

что высшимъ критеріемъ всякой достовѣрности оно поставляетъ внутреннее чувство или непосредственное созерцаніе. Но такъ какъ чувство или созерцаніе не заключаютъ въ себѣ реального содержанія для удовлетворительнаго отвѣта на всѣ вопросы знанія, то мѣсто разсудка и систематическаго мышленія заступаетъ воображеніе. Наконецъ, еще одна душевная сила принимаетъ важное участіе въ мистическихъ построеніяхъ — именно сила чувствованій. Устраняя разсудокъ, какъ силу холодную, мистикъ оцѣниваетъ всѣ впечатлѣнія и опредѣляетъ достоинство предметовъ по ихъ пріятности или непріятности, или потому, какъ они отражаются въ его самочувствіи. Практическія силы, дѣйствующія въ мистикѣ, тѣ же какъ и въ другихъ направленіяхъ; но дѣятельность ихъ совершается не подъ вліяніемъ анализирующаго ума, а подъ вліяніемъ чувства, ищущаго внутренней и внѣшней гармоніи. Это неизбѣжно ограничиваетъ сферу практической дѣятельности мистика и замыкаетъ и какъ бы уединяетъ ее въ кругу внутренней области духа».

**137. Основанія мистицизма.** — Обыкновенное сознаніе и частію философскія системы опираются, какъ на послѣднее основаніе достовѣрности, на непосредственную очевидность; но тамъ эта очевидность служитъ только исходною точкою для знанія, получающаго содержаніе и дальнѣйшее развитіе изъ наблюденій внутренняго и внѣшняго міра; въ мистицизмъ же она остается и единственнымъ источникомъ и единственнымъ опредѣлителемъ (критеріемъ) всякаго знанія. Внѣшнимъ (объективнымъ) основаніемъ мистицизма нерѣдко служитъ сознаніе присутствія Божества во внутренней жизни души и въ жизни міра. Исторически появленіе мистицизма означаетъ время теряющагося или потеряннаго довѣрія къ обыкновеннымъ способамъ или путямъ знанія, сознанія бесплодности научныхъ построеній и недостаточности ихъ для жизни. — *Представители* мистицизма въ древнемъ мірѣ — Неоплатоники, въ средніе вѣка — Яковъ Бемъ, въ новѣйшее время — Якоби (Прогр. 13 — 14)».

## І. Александрійскій мистицизмъ.

**138. Вліяніе Востока.** — Скептицизмъ послѣднихъ временъ греческой философіи поселилъ въ мыслящихъ людяхъ того времени съ одной стороны сознаніе безсилія собственнымъ разумомъ открытъ

истину, а съ другой мучительную потребность отыскать эту истину, которой не доставало и которой нигдѣ не находили. Но для удовлетворенія этой потребности въ истинѣ обращались уже не къ тѣмъ средствамъ, которыми главнымъ образомъ пользовались доселѣ. Надѣяться на разумъ уже перестали. Думали, что нашли новый органъ откровенія истины съ одной стороны въ *преданіяхъ* древности, а съ другой въ особенномъ непосредственномъ соприкосновеніи души съ сущностію всякаго бытія, въ нѣкоторомъ особомъ состояніи, которое называли *экстазомъ* или изступленіемъ. — Обращеніе къ преданію послѣдовало въ двухъ направленіяхъ. Не находя удовлетворенія ни въ тогдашнемъ состояніи языческой религіи, ложность которой уже доказала философія, ни въ тогдашнемъ состояніи самой философіи, обезсиленной скептицизмомъ, философствующій умъ того времени обращался или къ древнимъ преданіямъ *религіознымъ* или древнимъ преданіямъ *философскимъ*, въ той увѣренности, что древніе были ближе къ истинѣ, такъ какъ она тогда не была еще затемнена заблужденіями. Съ особеннымъ усердіемъ принялись изучать древнѣйшія религіи Востока и творенія древнихъ философовъ, особенно Пифагора, Платона и Аристотеля (Прокль). Плодомъ этого изученія было соединеніе различныхъ религіозныхъ преданій и философскихъ ученій въ одно цѣлое міросозерцаніе съ перевѣсомъ или религіознаго или философскаго элемента. Это смѣшеніе различныхъ понятій религіозныхъ и философскихъ извѣстно подъ именемъ *синкретизма*. — Къ такому изученію и заимствованію въ то время и въ особенности въ Александріи была полнѣйшая *возможность* и много *удобствъ*. Завоеванія Александра В., основаніе имъ греческихъ колоній до самой Индіи, распространеніе греческаго языка между покоренными народами — были причиною быстрого обмѣна понятій между всеми государствами, вошедшими въ составъ его имперіи. Правда, этотъ обмѣнъ, въ особенности вокругъ Средиземнаго моря, существовалъ еще раньше, со времени распространенія по его берегамъ египетскихъ, финикійскихъ и греческихъ колоній; но онъ получилъ особенную силу со времени завоеваній Александра и сосредоточился главнымъ образомъ въ Александріи, куда перешла послѣ разрушенія Тира вся его обширная торговля. Когда имперія Александра распалась и Египетъ достался Птоломеямъ, они не щадили средствъ, чтобы въ Александріи сосредоточить и просвѣщеніе. Птоломей Лагъ или Сотеръ,

при содѣйствіи Димитрія Фалерейскаго, основалъ здѣсь знаменитый музей и библиотечку, которая при самомъ началѣ (въ концѣ IV в. до Р. Хр., по свидѣтельству Флавія (Antiqu. XII, 2), заключала въ себѣ до 200,000 рукописей литературъ: греческой, римской, іудейской, индійской, египетской, персидской, вавилонской, финикійской. Римское завоеваніе снова соединило большую часть монархіи Александра и еще сильнѣе укрѣпило общеніе между народами. Такимъ образомъ, Александрійцамъ была открыта полная возможность познакомиться со всѣми важнѣйшими религіями и литературами. Здѣсь-то они и почерпали свои свѣдѣнія, объединяя ихъ своимъ мистическимъ принципомъ. — Особенно замѣчательны изъ Александрійскихъ мыслителей: *Филонъ* (род. ок. 30 д. Р. Х.) и *Плотинъ* (205 — 270), основатель Неоплатонизма. Оба эти мыслителя представляютъ нѣкоторое сходство въ воззрѣніяхъ, особенно въ ученіи объ откровеніи истинно сущаго, хотя Филонъ стремился помирить съ философіею воззрѣніе еврейской религіи, а Плотинъ языческой — именно греческой.

**139. Ученіе Неоплатониковъ объ экстазѣ.** — Неоплатоники раздѣляли ученіе Платона о познаніи. И по ихъ мнѣнію есть три вида познанія: *ощущеніе*, въ которомъ открывается область чувственныхъ качествъ и предметовъ, *мышленіе*, которому принадлежитъ познаніе математическихъ опредѣленій и образованіе отвлеченныхъ общихъ понятій, служащихъ напоминаніемъ идей, и наконецъ, *непосредственное созерцаніе* самыхъ идей или понятій, по скольку разумъ можетъ дѣлать ихъ объектами своего созерцанія. По мнѣнію Платона, истинно сущее открывается именно въ этомъ разумномъ созерцаніи идей, которыя въ смыслѣ объектовъ ума и составляли самую сущность бытія. Но Неоплатоники не остановились на этомъ. Правда, въ созерцаніи идей объектомъ созерцанія служитъ самъ же созерцающій умъ, ибо идеи суть выраженіе его собственной дѣятельности и сущности; но здѣсь все-таки есть *различіе* между познающимъ и познаваемымъ, безъ котораго подобное созерцаніе, да и вообще всякое познаніе невозможно. Но гдѣ есть различіе между познающимъ и познаваемымъ, тамъ не можетъ быть полнаго откровенія сущаго, ибо познаваемое не вмѣщается всецѣло въ познающее и познающее не равняется всецѣло познаваемому, т. е. не *адекватно* ему. Полное и дѣйствительное откровеніе су-

щаго возможно только въ томъ случаѣ, когда уничтожается всякое различіе между субъектомъ и объектомъ. Чтобы достигнуть уничтоженія различія между субъектомъ и объектомъ, нужно уничтожить въ себѣ сознаніе этого различія; а этого можно достигнуть, только уничтоживъ сознаніе своей особености, индивидуальности. Чтобы отрѣшиться отъ сознанія индивидуальности, нужно привести душу къ единству съ собою, къ *упрощенію* (*ἁπλοσις*), къ такому состоянію, въ которомъ бы душа не опредѣлялась никакимъ особеннымъ чувствомъ, желаніемъ или мыслью, но въ которомъ бы она просто только была. Когда душа станетъ простою, она просто станетъ однимъ лишь *бытіемъ*, про нее можно будетъ сказать только то, что она *есть*. Тогда она почувствуетъ, что значить *быть*, что такое чистое *бытіе*. Тогда она какъ бы отождествится съ бытіемъ, изъ котораго возникла какъ особенное существо. «Способность, посредствомъ которой душа отрѣшается отъ своей личности, есть изступленіе или экстазъ (*ἔκστασις*)». Въ этомъ изступленіи изъ самой себя она, переставши быть особеннымъ существомъ, сливается съ основою всего сущаго, изъ которой возникаетъ все особенное и различное. Эта основа всего сущаго есть Божество, а сліяніе съ нимъ есть его откровеніе намъ. Итакъ, по мнѣнію Неоплатониковъ, органомъ откровенія истинно сущаго служить особое состояніе, отличное отъ познанія, — именно изступленіе.

**140. Средства къ достиженію экстаза.** — Для достиженія экстаза существуетъ, по мнѣнію Неоплатониковъ, нѣсколько теоретическихъ и практическихъ путей. Какъ тѣ, такъ и другіе представляютъ рядъ ступеней, по которымъ можно подняться до этого состоянія. Теоретическія средства суть слѣдующія: во-первыхъ, созерцаніе божественнаго въ чувственно-прекрасныхъ вещахъ, открывающихся ощущенію; во-вторыхъ, созерцаніе божественнаго въ нравственно-религіозной жизни, во внутреннихъ доблестяхъ души, чрезъ размышленіе; въ третьихъ, созерцаніе божественнаго въ разумѣ, въ мірѣ идей, чрезъ философію. Такимъ образомъ, искусство, религія и философія суть теоретическія средства, подготовляющія къ экстазу. Очевидно, что художественное созерцаніе чувственныхъ вещей занимаетъ низшее мѣсто, выше стоитъ восторгъ религіозный, за которымъ слѣдуетъ философское самосозерцаніе или самопознаніе; но выше всего этого экстазъ. — Эта постепенность въ возвы-

шенію къ постиженію сущаго въ экстазѣ напоминаетъ одно мѣсто изъ Бхагаватъ — Гиты, эпизода Магабгараты, гдѣ говорится, что духъ значительнѣе чувственности, умъ значительнѣе духа, но кто превосходитъ умъ, тотъ просто есть. *Sensus pollentes, sensibus pollutior animus, animo autem pollutior mens; qui vero prae mente pollet, is est* (Schlegel. Bonnae 1823, p. 142). А есть лишь всеединое божество, Брамъ, открывающійся такъ же посредствомъ единотворенія (yoga) съ нимъ, которое описывается тѣми же чертами, какъ и экстазъ Неоплатониковъ. Такимъ образомъ, въ александрийскомъ синкретизмѣ могли находить себѣ мѣсто, съ одной стороны, Платонъ, а съ другой и индійцы, т. е. такъ-называемый брамаизмъ.

**141. Внѣшнее поведеніе.** — Съ теоретическимъ возвышеніемъ нашего ума къ экстазу, по мнѣнію Неоплатониковъ, должно находиться въ гармоніи и внѣшнее поведеніе и вся вообще практическая жизнь. Какъ умъ нашъ долженъ направляться отъ чувственнаго многообразія къ сверхчувственному единому бытію, такъ и практическая жизнь и внѣшнее поведеніе должны быть направлены къ ослабленію чувственности, къ возвышенію духа надъ плотскимъ, къ очищенію и отрѣшенію его отъ всего земнаго. Поэтому внѣшнее поведеніе должно слагаться изъ дѣйствій *воздержанія* или умерщвленія плоти. Съ этою цѣлью предписывалось воздержаніе отъ мяса, вина, брака, роскоши; рекомендовалось бдѣніе, цѣломудріе, простота нравовъ. За тѣмъ наше поведеніе должно слагаться изъ дѣйствій *самоотверженія* или умерщвленія эгоизма и своекорыстія. Съ этой цѣлью предписывались любовь къ ближнему, дѣла милосердія, прощеніе обидъ; удаленіе отъ всего, что приноситъ ближнему вредъ. Наконецъ, наше поведеніе должно слагаться изъ дѣйствій, приводящихъ насъ въ сопрیکосновеніе съ міромъ сверхчувственнымъ и божественнымъ. Съ этой цѣлью рекомендовались всѣ дѣйствія *внѣшняго языческаго богопочтенія*: молитвенныя обращенія къ духамъ, наполняющимъ всю вселенную, безкровныя жертвы, омовенія, очищенія, заклинанія. Обращались къ гаданіямъ магій, волшебству въ той мысли, что божественная сила разлита и одушевляетъ всю природу, въ особенности истуканы боговъ, которые привлекаютъ къ себѣ изображаемыхъ духовъ своимъ подобіемъ съ ними. — Такое направленіе понятій о сверхчувственномъ мірѣ

имѣло два неблагопріятныхъ слѣдствія: во-первыхъ, повело къ распространенію нелѣпныхъ суевѣрныхъ сказаній и мнѣній о таинственныхъ силахъ природы и дѣйствіяхъ духовъ и демоновъ, къ умноженію тайныхъ знаній, къ усиленію магіи и волшебства; во-вторыхъ, повлекло за собою превращеніе всего сверхъ-естественнаго и чудеснаго въ естественное и состояній чрезвычайныхъ въ доступныя каждому. Этотъ суевѣрный элементъ много способствовалъ распространенію неоплатонизма, особенно въ болѣе низшихъ классахъ общества, и можетъ быть былъ причиною его продолжительнаго господства (ок. 5 вв.).

*142. Вліяніе на нѣкоторыхъ церковныхъ писателей.* — Вліянію неоплатонизма подпали и нѣкоторые церковные писатели, въ особенности представители александрійскаго огласительнаго училища: Климентъ и Оригенъ, изъ коихъ послѣдній имѣлъ множество почитателей. Вліяніе это выразилось въ удаленіи отъ буквального смысла Священнаго Писанія при посредствѣ такъ-называемаго *аллегорическаго* (нужно отличать отъ типологическаго) способа толкованія. Этотъ аллегорическій способъ толкованія отрывалъ большой просторъ произвольному пониманію словъ и фактовъ, а слѣд. давалъ возможность усматривать въ Писаніи то, чего тамъ нѣтъ, и приносить въ него чуждые элементы. Подобный способъ толкованія оправдывался съ точки зрѣнія всей александрійской философіи и неоплатонизма въ частности, именно тѣмъ, что какъ въ природѣ, такъ и въ преданіяхъ и въ Писаніи скрытъ таинственный, мистическій смыслъ, который доступенъ только тѣмъ, кто отъ вѣшнихъ формъ природы и познанія возвышается къ ихъ метафизическому содержанію. Это метафизическое содержаніе можетъ быть открыто только *созерцаніемъ* или непосредственнымъ къ нему отношеніемъ духа (*γνώσις*). Писаніе служитъ къ этому средствомъ, наравнѣ съ естественнымъ откровеніемъ въ природѣ и разумѣ, ибо чтеніе Писанія пробуждаетъ это созерцаніе. Но когда оно пробудилось, тогда Писаніе уже теряетъ свой буквальный смыслъ; оно превращается въ простое своеобразное выраженіе того, что доступно только непосредственному вѣдѣнію. Руководствуясь этимъ непосредственнымъ вѣдѣніемъ вещей сверхчувственныхъ, можно было, очевидно, совсѣмъ уклониться отъ дѣйствительнаго смысла Писанія. Руководствуясь этимъ вѣдѣніемъ, уже Оригенъ самъ началъ приносить въ пониманіе Писанія метафизическое ученіе о *бытіи* неоплатониковъ, какъ напримѣръ родъ нѣкоторой неравности между Лицами св. Троицы, мнѣніе о вѣчности творенія, о происхожденіи чувственныхъ вещей, вслѣдствіе отпаденія въ матерію духовъ, о чистилищѣ и др. Уклоненіе въ духѣ неоплатонической философіи отъ смысла Писанія еще сильнѣе выразилось въ *аріанствѣ*, *македоніанствѣ* и *естихіанствѣ*.

## II. Бэмъ.

**143. Теософическій характеръ философіи Бэма.** — Философствованіе Бэма отличается характеромъ теософическимъ. Оно не направляется логическимъ мышленіемъ, но основывается на томъ внутреннемъ озареніи, которое свойственно всѣмъ теософамъ. Это внутреннее озареніе есть непосредственное вдохновеніе, происходящее чрезъ непосредственное внушеніе Божества, въ которомъ теософъ представляетъ себѣ открытыми всѣ тайны духовнаго міра, всѣ скрытые механизмы природы и всю глубину человѣческаго духа. Обыкновенно теософъ излагаетъ свои откровенія, которыя въ сущности суть произведеніе его возбужденнаго воображенія, описательно, безъ всякаго порядка переходя отъ картины къ картинѣ, отъ одного созерцанія къ другому. За подобное разоблаченіе и богомудрое провозвѣщеніе всѣхъ тайнъ божественной и міровой жизни выдаетъ свою философію и Бэмъ; при чемъ къ описанію своихъ созерцаній постоянно примѣшиваетъ термины и понятія, заимствованныя у алхимиковъ, въ особенности Парацельса. Философію Бэма изложить связно почти невозможно; можно только указать главный смыслъ его ученія, для чего достаточно изложить его мысли о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ.

**144. Богъ,** по ученію Бэма, есть начало, конецъ и сущность всѣхъ вещей, которыя суть только различные моменты или ступени Его самоосуществленія и самооткровенія. Поэтому и Божество можно разсматривать само въ себѣ и въ Его самооткровеніи и самоосуществленіи въ природѣ. — Разсматриваемое само въ себѣ, Божество не доступно нашему разумнью. Оно есть безосновная и непреодолимая никакими качествами бездна бытія, въ которой нѣтъ никакого различія свѣта и тьмы, мышленія и природы, положенія и отрицанія, но въ которой слиты и *да* и *нѣтъ*. Въ этой безднѣ все содержится заразъ, безъ послѣдовательности во времени, хотя описывать ея моменты и возможно только другъ за другомъ. Разсматриваемая сама въ себѣ, эта безначальная и безконечная, покоящаяся и молчащая бездна есть Богъ Отецъ. — «Но эта великая даль безъ конца, говоритъ Бэмъ, жаждетъ тѣсноты и межи, на ко-

торой бы она могла открыться самой себѣ, потому что въ безконечной дали нѣтъ откровенія». Поэтому въ ней должна быть тѣснота и запирающая ее межа. Этотъ предѣлъ или межа заключается въ *различіи*, оказывающемся въ нѣдрахъ безконечной сущности. Если бы эта безконечная сущность была однородна, обладала бы только однимъ положеніемъ или самоутвержденіемъ, то она оставалась бы спокойною, недѣятельною и себѣ неизвѣстною сущностію. Чтобы узнать себя и себя почувствовать, она должна какъ бы выдти изъ себя и къ себѣ возвратиться: только тогда въ этомъ новомъ отношеніи къ себѣ она себя узнаетъ. Изъ одного должно стать какъ бы два, чтобы они оба, во взаимномъ сопрікосновеніи (отношеніи) почувствовавъ себя, создали свое единство, узнали, что они составляютъ одно; ибо одинъ почувствовать себя не можетъ. Такимъ образомъ, въ Божествѣ, по Бѣму, необходимо должно заключаться нѣкоторое самоотрицаніе или самораздвоеніе. — Богъ Отецъ, какъ покоящаяся и молчащая бездна бытія, есть неопредѣленная сила или *воля*. Эта сила опредѣляется въ *желаніи*; здѣсь она распадается на *два момента*: желающій и желаемый и переходитъ въ стремленіе обнять желающимъ желаемое. Но желаемое или предметъ желанія для Бога есть Онъ Самъ, ибо кромѣ Его еще ничего нѣтъ. Поэтому, желая Самого Себя, *воспроизводитъ Себя Самого* по образу Своему *въ Сына* и, рождая Сына, какъ бы рождаетъ Себя Самого, становится Самъ для Себя рождаемымъ объектомъ. Въ этомъ отношеніи къ Себѣ, какъ объекту, Онъ *сознаетъ* себя въ Сынѣ. Это самопроизведеніе есть какъ бы вѣчное самоосуществленіе, вѣчный переходъ въ объектъ (самообъектированіе) Божества, и въ немъ-то заключается *жизнь* Божества или Духъ животворящій, Который происходитъ поэтому отъ Отца и Сына. Эта жизнь есть самодовольство, самоудовлетвореніе и покой. Таково ученіе Бѣма о Богѣ въ Самомъ Себѣ.

**145. Природа.** — Въ процессъ самоосуществленія и самообрѣтенія Богъ производитъ природу, которая есть какъ бы тѣло Божіе, извлеченное имъ изъ собственной сущности. Самоосуществленіе въ природѣ Божества происходитъ двоякимъ образомъ: сначала Богъ производитъ силы дѣйствующія въ мірѣ, творящую природу, а потомъ вещи, осуществляемыя этими силами, природу сотворенную. Творящія силы протекаютъ изъ Него слѣдующимъ образомъ: на-

ходя Самого Себя, Богъ любитъ Себя. Эта любовь есть *непреодолимое желаніе*, которое имѣетъ двѣ стороны: свѣтлую и темную, *стремительную и тихую*, гнѣвъ и любовь. Отсюда происходятъ семь дѣятельностей или силъ: *желаніе, протяженіе* или движеніе, *направленіе*, составляющія вмѣстѣ *иньоз* Божій, изъ котораго вытекаетъ энергія, какъ нѣкоторая слѣпая сила или *огонь* гнѣва. Эти четыре силы суть Богъ Отець. Но огонь гнѣва или слѣпая энергія умягчается *свѣтомъ любви*, за которымъ слѣдуетъ *звукъ*, т. е. *мудрость*, поскольку она отражается въ мірѣ и конечномъ умѣ человѣка. Эта мудрость просвѣщаетъ любовь. Благоразуміе или мудрость вѣчной любви или отзвукъ ея въ мірѣ суть Сынъ Божій. Седьмая сила все въ себѣ объединяетъ, всему даетъ окончательную форму и все приводитъ въ покой. Эту силу Бѣмъ называетъ *тинктурую*. Она есть Духъ Божій. Эти творящія силы проявились въ седми дняхъ творенія: желаніе привело вещи изъ небытія въ бытіе, — ему соотвѣтствуетъ матерія; расширение или протяженіе произвело противоположности праваго и лѣваго, мужскаго и женскаго, временнаго и вѣчнаго, — ему соотвѣтствуетъ вода; направленіе, какъ соединеніе желанія и протяженія, производитъ соединеніе матеріи и воды въ растеніе; огонь гнѣва или слѣпая энергія произвела душу міра и свѣтила; любовь, еще не просвѣщенная разумомъ, произвела животныхъ; звукъ или мудрость произвелъ говорящаго человѣка. Седьмая сила, соединяющая всѣ прочія, произвела покой. Такимъ образомъ, природа, по Бѣму, есть выразившійся Богъ. «Разсматривая звѣзды и землю, говоритъ Бѣмъ, ты созерцаешь Бога, и твоя собственная жизнь — въ Немъ». Но изъ всѣхъ творящихъ силъ и ихъ явленій въ вещахъ нѣтъ первыхъ или послѣднихъ. Богъ какъ бы колесо, состоящее изъ семи другихъ, входящихъ другъ въ друга, колесо, въ которыхъ нѣтъ ни начала, ни конца.

**146. Добро и зло** — въ мірѣ имѣютъ свое начало въ самой его основѣ, Богѣ. Добро есть произведеніе любви Божіей, зло — Его гнѣва. Зло не есть простое отрицаніе добра (не добро), но положительная сила безпредметнаго разрушительнаго желанія и гнѣва, въ которыхъ заключается самый адъ, потому что нѣтъ больше муки, какъ желаніе, пылающее во мракѣ и не находящее предмета. Любовь укрощаетъ этотъ гнѣвъ, а мудрость или разумъ

даетъ желанію предметъ и такимъ образомъ противодѣйствуетъ злу. Борьба между гнѣвомъ и любовью составляетъ жизнь міра и каждаго отдѣльнаго существа, ибо безъ этой борьбы невозможны ни дѣятельность, ни чувство, ни знаніе, въ которыхъ выражаются сущности неодушевленныхъ предметовъ механической природы и одушевленнымъ чувствующей и сознающей. Конецъ этой борьбы побѣда любви надъ гнѣвомъ, добра надъ зломъ; въ этой побѣдѣ уничтожается самоотторженіе вещей отъ ихъ первоначальнаго источника; они возвращаются къ нему и снова погружаются въ первоначальное одно, проявленіемъ котораго были. Единное побѣждаетъ многое, благое побѣждаетъ злое, Божество превозмогаетъ природу. Противоположности примиряются и наступаетъ гармонія и покой.

**147. Человѣкъ** — отъ вѣчности предопредѣленъ къ бытію въ мысли Божества, но созданъ вмѣсто одного изъ сотворенныхъ прежде человѣка ангеловъ Люцифера, который изъ единенія съ божественнымъ Существомъ ниспалъ въ центръ чувственной природы и основалъ царство гнѣва во адѣ, въ противоположность царству любви на небѣ. Временное происхожденіе человѣка совершилось чрезъ его воплощеніе или облеченіе въ тѣло. Первоначально человѣкъ былъ вѣнцомъ творенія, извлеченіемъ (экстрактномъ) изъ сущности всѣхъ вещей: духъ его былъ Духъ Божій, душа его сотворена была изъ творящихъ силъ или нематеріальныхъ сущностей природы, тѣло его — внутреннее создано было изъ звѣздной сущности, а внѣшнее извлечено изъ четырехъ стихій. Въ состояніи невинности онъ находился въ постоянномъ единеніи съ Богомъ и какъ полное отображеніе Божества обладалъ могуществомъ надъ природою и творческою способностію возсоздать всѣ вещи въ языкѣ, т. е. въ разумѣ. Это возсозданіе должно было быть его единственнымъ потомствомъ. Но человѣкъ ниспалъ въ животную жизнь вмѣсто разумной и сталъ между небомъ и адомъ, между добромъ и зломъ, между Богомъ и Люциферомъ. Этимъ паденіемъ онъ навлекъ на себя гнѣвъ Божій и подпалъ власти Люцифера. Для освобожденія отъ этой власти и для примиренія человѣка съ Богомъ пришелъ на землю Сынъ Божій, который своею смертію побѣждаетъ власть смерти, смертоносное вліяніе Люцифера. Чтобы возвратиться къ первобытному состоянію, человѣкъ долженъ внут-

ренно воспроизвести Христа, родить Его въ своемъ духѣ, посредствомъ самоотверженія переживая въ себѣ все Имъ пережитое на землѣ. Въ этомъ возрожденіи духовномъ состоятъ вѣра, постепенно приводящая человѣка къ примиренію съ разгнѣваннымъ Богомъ и таинственному единенію съ нимъ въ сердцѣ и разумѣ. Здѣсь снова человѣкъ получаетъ и могущество надъ природою и способность умственно возсоздать таинственную жизнь вселенной.

### III. Якоби.

**148. Недовольство критическою философіею.**—Критическое испытаніе нашего разума привело Канта къ тому заключенію, что познавательныя наши способности или теоретическій разумъ не въ силахъ познать ни сверхчувственныхъ предметовъ, каковыя личная и свободная душа и Богъ, ни предметовъ міра внѣшняго, каковы они сами въ себѣ, но что убѣжденіе въ бытіи міра сверхчувственного, міра вещей въ себѣ и духовъ, основывается на требованіяхъ нашей нравственной природы или практическаго разума. Получился результатъ противорѣчивый: познаніе оказалось въ разладѣ съ нравственною жизнію. Чтобы уничтожить этотъ, болѣзненно отзывающійся въ душѣ и невѣроятный разладъ между познающею и нравственною силами, еще во времена Канта стали обращаться къ другимъ началамъ философіи. Стали утверждать, что личность и душа человѣческая, бытіе Божіе и вещей въ себѣ не подлежатъ доказательному познанію. Убѣжденіе въ ихъ существованіи основывается на непосредственной вѣрѣ, которая происходитъ изъ непосредственной извѣстности этихъ вещей въ чувствѣ или непосредственномъ разумномъ созерцаніи. Такимъ образомъ, органомъ познанія первоначальнаго и основнаго, духа и Бога, считали уже не разумъ, но чувство. Представителями этого направленія были современники Канта: *Гаманъ, Гердеръ* и, главнымъ образомъ, *Якоби* (1743 — 1819).

**149. Полемика противъ посредственнаго знанія.** Посредственное, т. е. совершающееся посредствомъ доказательствъ и на немъ основанное знаніе, по мнѣнію Якоби, не можетъ понять первоначальнаго въ вещахъ, личности человѣка и Божія бытія;

съ другой стороны оно ведетъ къ фатализму и атеизму: а) Демонстративная философія не можетъ ни понять, ни доказать первоначальнаго въ вещахъ, потому что понять и доказать что-нибудь значить показать, какъ это что-нибудь возможно, т. е. изъ какихъ причинъ и условій оно вытекаетъ; но первоначальное уже по самому понятію своему не можетъ вытекать ни изъ какихъ условій. Мы можемъ понимать и доказывать только то, что можемъ объяснить изъ чего-нибудь другого; поэтому для всякой понимаемой или доказываемой вещи мы должны отыскать нѣчто высшее, что ее обуславливаетъ и изъ чего она вытекаетъ. Слѣдовательно, доказываніе и пониманіе возможны только въ кругу вещей условленныхъ и производныхъ. Поэтому понять и доказывать первоначальное и безусловное, очевидно, невозможно, ибо это значило бы къ первоначальному отыскивать его посредство, къ безусловному его условіе. Поэтому, напр., бытіе Божіе изъ высшей основы. б) Если же философія, основанная на доказательствахъ, стремится понять и доказать первоначальное въ вещахъ, то она это первоначальное представляетъ уже не первоначальнымъ, но выводитъ изъ другаго. Вслѣдствіе этого она всѣ самостоятельныя свободныя причины должна представлять зависимыми и подлежащими законамъ этой зависимости, которые ими управляютъ роковымъ (фатальнымъ), т. е. неизбѣжнымъ образомъ. Слѣдовательно, она всякую свободу, — и человѣческую, и Божескую, — превращаетъ въ несвободную, механически-дѣйствующую причину, связанную извѣстнымъ необходимымъ образомъ дѣйствія. Такимъ образомъ, демонстративная философія по необходимости приводитъ къ фатализму. Отсюда вытекаетъ новое слѣдствіе. Если демонстративная философія приводитъ къ фатализму, то она должна приводить къ отрицанію личности не только человѣка, но и Божества. Дѣйствительно, если образъ дѣйствій Божества связанъ необходимыми законами, которые роковымъ образомъ принуждаютъ Божество дѣйствовать такъ, а не иначе, то очевидно нельзя утверждать, что такое Божество есть личность, ибо личность есть существо, способное къ сознательному самоопредѣленію, т. е. свободное. Но не почитать Божество личностію, значить вовсе отвергать Его. Поэтому, демонстративная философія должна приводить не только къ фатализму, но и къ атеизму. Фактическое доказательство этого можно видѣть въ фаталистической и атеистической философіи Спинозы, которую Якоби

почитаетъ самую послѣдовательную изъ всѣхъ философскихъ системъ. Но если демонстративная философія ведетъ къ такимъ нелѣпнымъ и печальнымъ результатамъ; то должно искать другого источника познаній о первоначальномъ и сверхчувственномъ. Такой источникъ, по Якоби, чувство или разумъ. — с) Во всей этой полемикѣ противъ посредственнаго знанія, вѣрной по своему главному положенію, Якоби допустилъ двѣ ошибки. Совершенно справедливо, что доказывать очевидное само по себѣ невозможно, потому что очевидное само по себѣ исключаетъ всякое доказательство, которое всегда будетъ уже предполагать то, что доказывается въ этомъ случаѣ; но вовсе не потому нельзя доказывать первоначальнаго, что доказывать значитъ обуславливать. Доказывать значитъ очевидность одной истины выводить изъ очевидности другой. Слѣдовательно, здѣсь обуславливается только очевидность мыслей. Но обуславливать мысль мыслью не значитъ обуславливать вещь вещью. Когда мы доказываемъ бытіе Божіе, то мы обуславливаемъ не существо безконечное, даже не самую мысль о Немъ, но очевидность этой мысли очевидностію другой, болѣе для насъ очевидной. Но если обуславливать мысль мыслью не значитъ обуславливать вещь вещью, то доказательство не можетъ вести и къ фатализму. Очевидно, въ этой полемикѣ Якоби смѣшалъ условность мыслей съ условностію вещей, основаніе познанія (*ratio cognoscendi*) съ основаніями бытія (*causa fiendi*). Это первая ошибка. Вторая ошибка состоитъ въ томъ, что онъ пантеизмъ Спинозы смѣшалъ съ атеизмомъ. Такое смѣшеніе несправедливо, потому что атеизмъ есть отрицаніе Божества, а пантеизмъ только неправильное его пониманіе (истолкованіе). Гегель согласенъ философію Спинозы упрекнуть скорѣе въ акосмизмъ, чѣмъ въ атеизмъ.

**150. Принципъ непосредственнаго знанія.** — По мнѣнію Якоби, основаніемъ всякаго знанія служить вѣра или непосредственное убѣжденіе, основанное не на доказательствахъ, но на непосредственномъ воззрѣніи или чувствѣ; потому что каждая истина, которую нужно доказывать, требуетъ другой истины, которая бы ее доказала, а это ведетъ къ непосредственно-достоверной истинѣ, которая уже не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ. Но такое убѣжденіе, которое основывается не на доказательствахъ, называется вѣрою. На этой вѣрѣ въ концѣ-концовъ основывается

всякое познание какъ предметовъ опытныхъ, такъ и сверхъопытныхъ. — Сама эта вѣра опирается, однако, не на какойнибудь чуждый или внѣшній авторитетъ, но на свидѣтельство нашего собственнаго духа. Мы вѣримъ потому, что мы безъ всякихъ доказательствъ знаемъ. Источникомъ такого непосредственнаго знанія Якоби почитаетъ чувство или возрѣніе, въ которомъ нашъ духъ какъ бы соприкасается непосредственно съ познаваемыми предметами. Какъ познание чувственныхъ вещей основывается на чувственномъ возрѣніи, такъ познание вещей сверхъчувственныхъ основывается на умственномъ возрѣніи или созерцаніи, которое называется разумомъ. Разсудокъ понимающій и доказывающій, является уже послѣ. Онъ чаще только искажаетъ это непосредственное знаніе, замѣняя образъ предмета (возрѣнія) копіею этого образа (понятіемъ). — «Такимъ образомъ, я сознаюсь смѣло, говорить Якоби, что моя философія исходитъ изъ чистаго объективнаго чувства и что она признаетъ его авторитетъ высочайшимъ. Способность чувства есть высшая способность человѣка, которая специфически отличаетъ его отъ животныхъ; способность эта одно и то же съ разумомъ, или разумъ исходитъ изъ этой способности чувствованій».

### *151. Отношеніе Якоби къ критической философіи.*

Якоби раздѣляетъ ту мысль Кантовой критической философіи, что теоретическій разумъ не можетъ познать сверхъчувственнаго: души, свободы, безсмертія, Божества. Нападки Канта на рациональную психологію и теологію онъ почитаетъ его безсмертною заслугою. Дѣйствительно, въ этомъ пунктѣ философія Канта и Якоби согласно отрицали доказуемость сверхъчувственнаго бытія. — Но Якоби порицаетъ Канта за то, что онъ не отказался совершенно отъ мысли доказать бытіе сверхъчувственнаго міра. Требованія практическаго разума и доказательства, основанныя на нихъ Кантомъ, по мнѣнію Якоби, представляютъ въ сущности окольный путь, какимъ разсудокъ хочетъ достигнуть познанія сверхъчувственныхъ вещей. Такой окольный путь, однако, и неразуменъ и ненуженъ, потому что недоказуемость сверхъчувственныхъ предметовъ зависитъ отъ природы этихъ предметовъ, а не отъ недостаточности теоретическаго разума, который тщетно Кантъ хочетъ поддѣрживать практическимъ. — Особенно недоволенъ былъ Якоби ученіемъ Канта о чувственномъ

познанія. Ощущенія, доставляющія матеріалъ для нашихъ познаній, у Канта необъяснимы, потому что нѣтъ никакой производящей ихъ причины. Явленія не могутъ быть этою причиною, потому что они сами суть произведенія нашей чувственности, т. е. чувственныя представленія; но чувственныя представленія не могутъ производить ощущеній, ибо сами произведены ощущеніями. Вещи въ себѣ также не могутъ быть причиною ощущеній, потому что причиннымъ отношеніемъ разсудокъ, по Канту, связываетъ только явленія, а не вещи въ себѣ. «Идя послѣдовательно, говоритъ Якоби, Кантъ не могъ предположить предметовъ, которые бы дѣлали впечатлѣніе на душу. Онъ долженъ былъ бы проповѣдывать крайній идеализмъ. Но такой идеализмъ совершенно нелѣпъ, ибо нелѣпо утверждать, что въ ощущеніяхъ совершенно не обнаруживаются предметы, производящіе эти ощущенія.

#### IV. Недостатки мистицизма.

*152. Недостатки теоретическіе.* — Признавая непосредственное созерцаніе и внутреннее чувство источникомъ и основаніемъ нашихъ познаній, мистицизмъ опирается на факты, глубоко коренящіеся въ природѣ человѣческаго духа, для котораго нѣтъ и не будетъ ничего достовѣрнѣе того, что онъ внутренно въ себѣ переживаетъ и что ему непосредственно извѣстно. Жизнь духа таинственнымъ образомъ свидѣтельствуетъ человѣку о томъ Источникѣ всякой жизни и дѣятельности, отъ Котораго онъ самъ происходитъ. Отъ этого-то мистицизмъ увлекаетъ многіе сильныя умы и переживаетъ многіе формы знанія, даже въ томъ случаѣ, когда онъ впадаетъ въ нелѣпныя крайности и сопровождается явными вредными послѣдствіями. — Крайнія увлеченія для мистицизма тѣмъ возможнѣе и легче, чѣмъ сильнѣе въ немъ инстинктивная увѣренность въ своей правотѣ. Эта увѣренность очень часто служитъ причиною того, что мистицизмъ совершенно теряетъ довѣріе въ опытнымъ и разсудочнымъ средствамъ познанія и поставяетъ непосредственное созерцаніе и чувство источникомъ и критеріемъ не только познаній нашихъ о первоначальномъ и сверхчувственномъ, но и познаній, которыя могутъ быть пріобрѣтены только посредствомъ опыта или мышленія. Такая замѣна наблюденій и разсудка непосредственнымъ созерцаніемъ совершенно неосновательна, потому

что совершенно произвольна. Непосредственное созерцаніе можетъ быть приложимо только въ свойственной ему области первоначальнаго и сверхчувственнаго въ вещахъ, но употребленіе непосредственнаго созерцанія тамъ, гдѣ наши свѣдѣнія могутъ быть добыты только посредствомъ преднамѣреннаго наблюденія или выводовъ разсудка, ничѣмъ не можетъ быть оправдано. Даже если принять въ соображеніе, что наблюденіе и разсудокъ часто ошибаются, то и тогда нѣтъ основанія замѣнить ихъ непосредственнымъ созерцаніемъ, ибо ошибки происходятъ не отъ природы наблюденія и разсудка, а отъ неправильнаго и неумѣлаго ихъ приложенія къ дѣлу. Чтобы освободиться отъ ошибокъ, нужно только неправильное употребленіе наблюденія и мышленія замѣнить правильнымъ; но нельзя взамѣну ихъ поставить непосредственнаго созерцанія, ибо это было бы противно природѣ познанія и познаваемаго и должно привести только ко вреду, какъ въ дѣлѣ познанія, такъ и въ практической жизни.

*153. Вредныя средства мистицизма въ теоретическомъ отношеніи.* — Произвольнымъ приложеніемъ непосредственнаго созерцанія къ познанію фактовъ, доступныхъ наблюденію и дѣятельности разсудка, открываεται мѣсто произвольному толкованію и разумѣнію этихъ фактовъ, смотря по личнымъ особенностямъ истолковывающаго: ибо это произвольное толкованіе и разумѣніе не можетъ быть провѣрено ни наблюденіемъ, ни разсудкомъ. но только личными непосредственными созерцаніями. Такимъ образомъ открываεται доступъ многимъ чисто субъективнымъ элементамъ, которые начинаютъ играть роль объективныхъ элементовъ познанія: то, что въ сущности только кажется въ непосредственномъ созерцаніи, почитается тѣмъ, что существуетъ дѣйствительно. Человѣкъ становится мѣрою вещей. Вслѣдствіе этой замѣны субъективнымъ объективнаго, дѣйствительный міръ представляется мистикѣ уже не такимъ, каковъ онъ есть, а такимъ, какъ онъ его себя воображаетъ на основаніи чисто субъективныхъ внушеній его собственнаго личнаго чувства. Отсюда происходитъ то, что мистическое созерцаніе въ дѣлѣ познанія производитъ множество нелѣпыхъ заблужденій. — Эти заблужденія тѣмъ печальнѣе и хуже, что они отличаются чрезвычайною прочностію и непоколебимостію, которая протекаетъ изъ жалкаго самообольщенія мистика, почитающаго

ихъ отервеніями свыше или непреложными свидѣтельствами своего собственнаго духа, заключающаго въ себѣ всякую истину. Уничтожить это самообольщеніе, показать мистика его заблужденіе — нѣтъ никакихъ средствъ. Ни факты, ни доказательства для мистика не представляютъ никакой убѣдительности, потому что онъ измѣряетъ истину не фактами и доказательствами, а своими непосредственными созерцаніями и субъективными расположеніями, которыми онъ довѣряетъ больше всего на свѣтѣ. По этому мистическое самообольщеніе сопровождается обыкновенно такимъ самоослѣпленіемъ, изъ котораго нѣтъ выхода.

*154. Вредные результаты мистицизма въ практической жизни.* — Измѣряя значеніе фактовъ вообще своими личными расположеніями и субъективными состояніями, мистики и къ наличнымъ формамъ и началамъ практической жизни относятся подобнымъ же образомъ. Вслѣдствіе этого они весьма часто входятъ въ разладъ съ семействомъ, обществомъ, церковію и государствомъ. Разладъ этотъ, однако, не можетъ ограничиться только своеобразною оцѣнкою практическихъ житейскихъ отношеній или общественныхъ формъ, только теоретическимъ несогласіемъ съ принятыми началами поведенія и общественного устройства; онъ сейчасъ же переходитъ въ осужденіе, порицаніе и, что всего важнѣе, въ явное или тайное противодѣйствіе установившемуся порядку. Воображая себя носителями непреложной истины, которые лучше всѣхъ другихъ понимаютъ, что дурно и что хорошо, мистики не могутъ не заявить реформаторскихъ стремленій, изъ какихъ бы въ сущности нелѣпныхъ началъ мистическаго ученія они ни происходили. Эти реформаторскія стремленія обыкновенно отличаются полнымъ презрѣніемъ къ наличнымъ историческимъ формамъ семейнаго, общественнаго, государственнаго и церковнаго быта, отсутствіемъ всякой постепенности и горячимъ фанатическимъ воодушевленіемъ. Вслѣдствіе этого они обыкновенно сопровождаются самыми разрушительными послѣдствіями. Реформаторскія стремленія мистиковъ тѣмъ опаснѣе, что, проистекая большею частію изъ началъ чисто фантастическихъ, они не могутъ быть ослаблены никакими средствами убѣжденія, а вызываютъ большею частію мѣры принужденія и насильственнаго ограниченія.

## ГЛАВА V.

### Философія здраваго смысла.

**155. Понятіе.** — Философія здраваго смысла стремится систематически обосновать всю сумму нашихъ познаній на очевидныхъ для всякаго и потому всеобщихъ истинахъ, которыя съ такою принудительностію представляются здравому человѣческому смыслу, что устраняють всякую возможность сомнѣнія, вслѣдствіе чего и называются необходимыми. Таковы, напр., положенія: цѣлое равно всѣмъ своимъ частямъ, всякое дѣйствіе имѣетъ свою причину, и др.

**156. Отношеніе этого направленія философіи къ другимъ направленіямъ** — критическое. Всякая философская система разсматривается философіею здраваго смысла сообразно съ признанными началами очевидности. То, что можетъ быть выведено изъ этихъ началъ, принимается; то, что противорѣчитъ, отвергается. Вслѣдствіе этого философія здраваго смысла, съ одной стороны, сближается съ эклектизмомъ, выбирающимъ изъ разныхъ системъ то, что кажется ему справедливымъ, а съ другой, является противодѣйствіемъ всякой крайности и односторонности направленія. Но между тѣмъ какъ въ эклектизмѣ для опредѣленія истинности или ложности исвѣстнаго ученія нѣтъ твердыхъ, строго опредѣленныхъ началъ, философія здраваго смысла прежде всего стремится отыскать такія начала въ необходимыхъ и всеобщихъ истинахъ. Поэтому она является противодѣйствіемъ не только крайностямъ и односторонности эмпиризма или идеализма, скептицизма или мистицизма, но и самому эклектизму, съ которымъ ее несправедливо смѣшиваютъ и который собственно не составляетъ отдѣльнаго направленія.

**157. Представители** — философіи здраваго смысла были во всё времена существованія философіи; только сначала, особенно въ древности, они обосновывали свои воззрѣнія на началахъ здраваго смысла скорѣ инстинктивно и безсознательно, чѣмъ сознательно. Поэтому философія здраваго смысла или просто переходила въ эклектизмъ или приближалась незамѣтно для себя къ какому-нибудь одностороннему направленію, какъ это, напримѣръ, было у Цицерона, Сенеки или Эпиктета. Къ сознательному представленію своихъ началъ и особенностей она направилась со временъ *Рида*, который былъ побуждаемъ къ тому особыми обстоятельствами его времени. Направленію Рида слѣдовали философы такъ-называемой Шотландской школы: *Битти, Освальдъ, Гютченсонъ, Ферюсонъ, Смитъ, Броунъ, Дювальдъ, Стьюартъ, Гамильтонъ* и въ наше время *Уэтли, Уэвелль* и многіе другіе въ Англіи. Особенно благоприятный пріемъ философія здраваго смысла нашла себѣ во Франціи, начиная съ 20-хъ годовъ нашего столѣтія.

## Р и д ъ.

**158. Историческое положеніе и значеніе Шотландской школы.** — Современная Риду (1704 — 1796) философія представляла въ Англіи три различныхъ направленія, бывшихъ плодомъ крайняго развитія Бэконова эмпиризма: скептицизмъ, выродившійся изъ идеализма, идеализмъ, выродившійся изъ эмпиризма, и эмпиризмъ, выродившійся изъ ученія Бэкона. Представителемъ перваго былъ Юмъ, втораго — Берклей, третьяго — Локъ. Такъ какъ всё эти ученія въ своихъ крайнихъ выводахъ стояли въ противорѣчій съ началами здраваго смысла, то вызвали себѣ противодѣйствіе въ лицѣ Рида и его послѣдователей, которые, опираясь на эти начала, извлеченныя ими изъ анализа нашей познавательной дѣятельности, противъ скептицизма утверждали достовѣрность нашихъ познаній, противъ эмпиризма доказывали существованіе познаній, не зависящихъ отъ опыта, противъ идеализма — бытіе чувственнаго міра, не забывая указать возможность познанія вещей сверхчувственныхъ.

**159. Основаніе нашего познанія,** — по Риду, составляютъ такія первоначальныя истины, которыя могутъ быть открыты анализомъ во всякомъ отдѣльномъ случаѣ познанія, но которыя

сами не могутъ быть выведены ни изъ какихъ другихъ истинъ. Такъ какъ эти истины не могутъ быть выведены ни изъ какихъ другихъ истинъ, но всѣ другія истины на нихъ основываются, то онѣ должны служить первоначальными условіями всякаго познанія. Поэтому онѣ не могутъ происходить изъ опыта, ибо опытъ самъ долженъ быть ими обусловленъ. Онѣ могутъ вытекать только изъ свойствъ самой познающей дѣятельности, быть началами, присутствующими нашему духу, на всѣхъ ступеняхъ развитія отъ простолюдина до философа. Первоначальность этихъ истинъ, по мнѣнію Рида, ясно доказываетъ, что душа наша не *tabula rasa*, какъ утверждалъ Локкъ. Другое отличительное свойство этихъ истинъ состоитъ въ ихъ принудительной очевидности, которая устраняетъ всякую возможность сомнѣнія, ибо самое сомнѣніе возможно только при допущеніи несомнѣнности этихъ истинъ. Въ этихъ очевидныхъ истинахъ Ридъ указалъ такой фактъ нашего сознанія, который противостоитъ всякому скептицизму, не исключая Юмова, потому что скептицизмъ, самъ возможный только при допущеніи этихъ истинъ, превращается въ потерю всякаго здраваго смысла, если рѣшается отрицать ихъ достовѣрность. Открытіе этихъ первоначальныхъ очевидныхъ началъ познанія и обоснованіе на нихъ всей системы нашихъ познаній о мірѣ, духѣ и Божествѣ составляютъ истинную задачу здравой философіи.

**160. Всеобщія начала познанія** — или самоочевидныя истины сначала присущи нашему духу бессознательно, ибо мы признаемъ ихъ, не обращая на нихъ вниманія. Но при возникновеніи къ нимъ интереса помимо ихъ практическаго приложенія, мы можемъ посредствомъ анализа выдѣлить ихъ изъ массы нашихъ познаній. Для этого стоитъ только анализировать, во-первыхъ, обыкновенныя случайныя сужденія, какія произносятся нами при воспріятіи или воспоминаніи предметовъ; во-вторыхъ, сужденія научныя: въ грамматикѣ, логикѣ, математикѣ, эстетикѣ, морали и метафизикѣ. Въ результатъ этого анализа получатся очевидныя положенія, которыя и суть начала и принципы всякаго достовѣрнаго познанія. Въ результатъ анализа перваго рода получатся «начала истинъ случайныхъ» — случайно произносимыхъ, въ результатъ втораго — «начала истинъ необходимыхъ», т. е. научнымъ послѣдовательнымъ путемъ обосновываемыхъ на этихъ началахъ. Ридъ находитъ двѣ-

надцать «началъ истинъ случайныхъ»: 1) убѣжденіе въ дѣйствительности непосредственно сознаваемаго состоянія, 2) убѣжденіе въ принадлежности этихъ состояній моему я, 3) убѣжденіе въ существованіи предметовъ ясно припоминаемыхъ, 4) убѣжденіе въ личномъ тождествѣ, 5) убѣжденіе въ достовѣрности нашихъ чувственныхъ воспріятій, 6) убѣжденіе въ зависимости нашихъ дѣйствій отъ воли, 7) убѣжденіе въ присущей намъ способности отличать истину отъ заблужденія, 8) убѣжденіе въ томъ, что намъ подобныя существа суть созданія живыя и разумныя, 9) убѣжденіе въ томъ, что извѣстные внѣшніе знаки выражаютъ у людей внутреннія ихъ состоянія, 10) довѣріе къ свидѣтельству и даже мнѣніямъ другихъ людей, 11) убѣжденіе въ томъ, что множество свободныхъ человѣческихъ дѣйствій не можетъ быть предсказано, 12) убѣжденіе въ однообразіи способа дѣйствія силъ природы какъ для настоящаго, такъ и для будущаго. «Начала истинъ необходимыхъ раздѣляются Ридомъ, смотря по наукамъ, на нихъ основывающимся, на начала: 1) грамматическія, 2) логическія, 3) математическія, 4) эстетическія (чувство и эстетическое сужденіе), 5) моральныя (инстинкты, привычки, позывы, желанія, аффекты, интересы, долгъ) и 6) метафизическія. Къ метафизическимъ началамъ познанія Ридъ относитъ: 1) убѣжденіе, что всякое качество предполагаетъ субъектъ, — начало субстанціи. 2) убѣжденіе, что все начинающее существовать имѣетъ какую-нибудь причину, — начало причинности, 3) убѣжденіе въ существованіи конечныхъ причинъ, — начало цѣлесообразности, которое всего болѣе внушаетъ намъ идею Божества, точно такъ же, какъ начало субстанціальности и причинности имѣетъ приложеніе въ признаніи существованія духа и міра. Если всѣ указанныя начала выразить въ понятіяхъ, то мы получимъ всѣ идеи, не происходящія изъ опыта. — Совокупность этихъ началъ, дѣйствующихъ въ насъ съ самаго появленія сознательной жизни, Ридъ называетъ разумомъ, чрезъ который осуществляется все наше познаніе. «Мы приписываемъ разуму, говорятъ Ридъ, два отправленія или двѣ ступени: первая состоитъ въ сужденіи о вещахъ, какія очевидны сами по себѣ, вторая — въ извлеченіи изъ такихъ сужденій слѣдствій, которыя сами по себѣ неочевидны». Слѣдов. разумомъ Ридъ называетъ, съ одной стороны, самыя «начала», а съ другой способность умозаключеній или вывода слѣдствій изъ этихъ началъ. Говоря объ этихъ началахъ, Ридъ, однако, отказывается вывести

ихъ изъ какого-нибудь одного высшаго. «Я создаю себѣ раздѣльную идею объ этихъ различныхъ родахъ очевидности и, можетъ быть, еще о нѣкоторыхъ другихъ, которыхъ нѣтъ нужды здѣсь указывать, говоритъ Ридъ, — и однако признаюсь, что я неспособенъ открыть въ нихъ какую-нибудь общую природу, къ которой бы можно было ихъ свести. Одинъ общій характеръ представляется мнѣ въ нихъ — именно то, что онѣ поселяютъ въ насъ вѣру». Такимъ образомъ, эти начала суть начала нашей вѣры, служащія разнообразнымъ выраженіемъ убѣжденія въ истинности и достовѣрности нашихъ-познаній. Слѣдуетъ замѣтить, что если Ридовъ анализъ этихъ началъ и ихъ пониманіе въ подробностяхъ представляютъ много спутанности, неясности и явной несостоятельности, то основная мысль его: что начала, на которыхъ основывается наше познаніе, могутъ быть открыты въ очевидныхъ истинахъ и положены въ основу всѣхъ сознательныхъ философскихъ построеній, — заслуживаетъ полнаго уваженія.

**161. Познаніе чувственныхъ вещей.** — Направляясь къ открытію своихъ «всеобщихъ началъ познанія», Ридъ по пути ведетъ полемику съ господствовавшими тогда философскими крайними направленіями. Такъ противъ идеализма Беркелея онъ доказываетъ несомнѣнное существованіе чувственныхъ вещей. По его мнѣнію, сомнѣваться въ бытіи чувственныхъ вещей возможно только тогда, если вмѣстѣ съ Беркелеемъ принять мнѣніе Локка, что непосредственнымъ объектомъ нашего воспріятія служатъ идеи вещей, а не самыя вещи. Вѣдь если мы непосредственно познаемъ только идеи, то намъ безъ сомнѣнія представляется необходимость доказать, что этимъ идеямъ соотвѣтствуютъ въ точности внѣшніе предметы: тогда только мы убѣдимся въ существованіи этихъ предметовъ. Но доказать это невозможно, какъ показалъ Беркелей. Доказать соотвѣтствіе предмета идеѣ значитъ допустить, что предметъ извѣстенъ намъ непосредственно, безъ идеи. Такимъ образомъ слѣдуетъ выбрать что-либо одно: или признать, что непосредственнымъ предметомъ познанія служатъ идеи, и тогда вмѣстѣ съ Беркелеемъ отвергнуть существованіе чувственныхъ вещей, или допустить вмѣстѣ съ здравымъ смысломъ, что непосредственнымъ предметомъ нашего познанія служатъ самыя вещи, и тогда отвергнуть посредничество идей. Ридъ отвергаетъ посредничество идей. По его мнѣнію, мы

познаемъ чувственныя вещи такъ же непосредственно, какъ непосредственно познаемъ, по мнѣнію Беркелея, собственный духъ. Познаніе это состоитъ изъ двухъ моментовъ: ощущенія, субъективнаго состоянія, происходящаго отъ дѣйствія на насъ предметовъ, и воспріятія, которое состоитъ въ инстинктивномъ отнесеніи ощущенія къ предмету, — отнесеніи, свидѣтельствующемъ мнѣ о бытіи предмета. Такимъ образомъ въ воспріятіи мы сознаемъ не присутствіе какой-нибудь идеи, но присутствіе самага предмета, производящаго ощущеніе. Никто, смотря на дерево, не скажетъ, что онъ видитъ идею дерева, а не самое дерево. То же нужно сказать и о воспоминаніи: «при воспоминаніи объекты ума суть отсутствующіе предметы, а не присутствующія идеи о нихъ». Такимъ образомъ, чувственные предметы познаются нами непосредственно, и это непосредственное воспріятіе ихъ поселяетъ въ насъ непреодолимое убѣжденіе въ ихъ существованіи, которое устраняетъ всякую возможность сомнѣнія.

**162. Познаніе духа.** — Если для насъ несомнѣнно существованіе вѣдшихъ вещей, то бытіе нашего собственнаго духа должно быть еще несомнѣннѣе, ибо объ этомъ бытіи свидѣлствуетъ намъ каждое состояніе нашего сознанія. Свидѣтельство это состоитъ въ томъ, что всѣ состоянія сознанія сопровождаются сужденіемъ, что эти состоянія принадлежатъ нашему духу, относятся къ одному и тому же субъекту, къ нашему я. Воспріятіе нашего я нужно отличать отъ всѣхъ остальныхъ состояній сознанія, въ томъ числѣ и отъ воспріятій внутренняго чувства; потому что это воспріятіе невыводимо ни изъ какихъ другихъ состояній сознанія. Во-первыхъ я составляетъ условіе всѣхъ состояній сознанія, во-вторыхъ, оно остается тождественнымъ при ихъ смѣняемости: «Я не есмь мои мысли, мои дѣйствія, мои ощущенія, говоритъ Ридъ; я есмь то, что мыслить, дѣйствуетъ, чувствуетъ; мои мысли, дѣйствія, чувства смѣняются каждую минуту, между тѣмъ какъ я, которому они принадлежатъ, остается постояннымъ и сохраняетъ одно и то же отношеніе со всѣми преемственными мыслями, всѣми дѣйствіями, всѣми чувствами, которыя я называю своими». Мы не можемъ наблюдать ни одного изъ послѣдовательныхъ явленій, не полагая въ то же время, что они относятся или принадлежатъ нашему я. Сужденіе, что они принадлежатъ нашему я, вмѣшивающееся во

всякое состояніе сознанія, сопровождается непреодолимымъ убѣжденіемъ въ реальности этого я. Тождество этого я предполагаетъ непрерывное существованіе чего-то недѣлимаго, что я нывываю самимъ собою; что бы оно ни было, во всякомъ случаѣ, это нѣчто такое, что мыслить, обдумываетъ, рѣшается, дѣйствуетъ, чувствуетъ и проч. Такимъ образомъ, наше я открывается намъ условіемъ всѣхъ духовныхъ состояній, отъ нихъ отличнымъ, тождественнымъ, непрерывно продолжающимъ существовать во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ, единымъ существомъ, бытіе котораго не допускаетъ никакого сомнѣнія, ибо самое сомнѣніе должно быть состояніемъ сознанія, относимымъ къ я. Такимъ образомъ, ученія Юма, что нашему познанію недоступна наша душа или наше я, является опровергнутымъ.

*163. Убѣжденіе въ бытіи Божіемъ,* — по мнѣнію Рида, внушается созерцаніемъ цѣлесообразности, красоты и возвышенности природы. Порядокъ міра, нравственный законъ, которому подлежатъ дѣйствія человѣка, гармонія между міромъ и человѣкомъ, между счастіемъ и добродѣтелью возможны только при существованіи Божества. Поэтому мысль о Божествѣ сопровождается непреодолимою вѣрою въ его существованіе. Мысль объ этой вѣрѣ въ бытіе Божіе, свойственной всему человѣческому роду, поскольку онъ обладаетъ простымъ здравымъ смысломъ, поддерживали впоследствии ученики Рида: Битти, Освальдъ, Гамильтонъ. Освальдъ утверждаетъ, что отрицаніе или сомнѣніе въ бытіи Божіемъ возможно только при искусственныхъ философскихъ толкованіяхъ и умозрѣніяхъ, которыя удаляютъ мысль отъ простой очевидности. Руководимый простымъ здравымъ смысломъ, человѣкъ всегда будетъ почитать истину бытія Божія для себя совершен ноочевидною и не допускающею никакихъ возраженій. Гамильтонъ такъ же обращается къ непосредственной очевидности бытія Божія или вѣрѣ. Сначала онъ указываетъ трудности въ мышленіи объ абсолютномъ, вслѣдствіе которыхъ отчетливое представленіе его невозможно. Но что невозможно для познанія, то возможно для вѣры; вѣра обнимаетъ большую область существующаго, чѣмъ познаніе или доказательство.