

Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Том I архиепископ Никанор (Бровкович)

Том II →

Предисловие

Введение

Предисловие

Из всех движений, какие чувствуются в нашей душе в эту минуту, когда мы взяли за перо, чтобы написать это собственно послесловие к нашему многолетнему тяжелому труду, ясно выделяется одно господствующее, именно желание последовать примеру наших стародавних предшественников по званию и по книжному делу, и совершенно искренно попросить христианского прощения у возможного нашего читателя, – попросить, чтобы он был «милостив к нам и незазорлив, аще обрящет нечто погрешено, ради малоуметельства ума нашего: обыче бо нечто сицево бывати в таковых, понеже писа не ангел, но рука грешна и бренна». Прости нам, читатель, самую отвагу взяться за предмет, который, на пространстве веков, был не многим по силам. Мы осмелились приступить к нему по стечению обстоятельств нашей жизни и служения и в виду того плачевного результата, что между многими из нас повально распространяются, легко на лету схватываемые, погрешительные выводы, а между-тем не многие берут на себя нелегкий труд вдуматься в основания поражающих современных заблуждений. Прости нам, читатель, смиренное наше, почти что рабство, с каким мы заботливо, почти до боязливости, придерживаемся за признанные авторитеты новейшей философской и естественной науки. С одной стороны, нашему духу далеко не сродно желание вообразить себя даже перед самим собою, а тем более выставить себя перед другими хозяином в этих отраслях знания, хотя мы посильно и изучали их в течение всей нашей жизни; а с другой стороны, мы сознательно усиливались идти по следам известнейших представителей науки наших дней, как можно

далее и неотступнее, чтобы сделать свои собственные шаги, как можно тверже и показать их другим, как можно более благонадежными, пока не чувствовали в себе нужды и силы повернуть чужую современно-научную мысль в сторону наших собственных коренных убеждений. Прости нам, читатель, и то, что мы воспользовались не всеми, относящимися к делу, научными авторитетами. Известно всякому, что вообще наука обширна, а жизнь короткая. Исчерпать всю науку трудно, и, кроме того, почти всякий автор в своих работах управляется более или менее независимыми от него обстоятельствами, к каким можно отнести и то, что иной приступил к ученой работе при средствах одной из богатых общественных библиотек, а, продолжая работу, вынужден был ограничиться способами библиотеки только своей собственной, да и то наскоро составленной. В этом случае, нас ободряла уверенность, что современные писатели известной категории, изучая друг друга, последующие своих предшественников, почти всегда и везде повторяются. Прости нам, читатель, несоизмеримость частей и пристройки, плеоназмы и повторения в нашем труде. Известно, что, когда дом выстроен, то, после этого, всякому, а в особенности самому строителю и хозяину, недостатки и неудобства здания становятся ясны; а между-тем, в здании многосложном и многолетнем это даже неизбежно. Математически ясная логичность в трудах, которые рассуждают о самых крайних основах человеческой мысли и знания, свидетельствовала бы, по нашему мнению, скорее об односторонности, чем о верности воззрения, так-как неисследимо сложная машина нашего ума слишком далека от сходства с шахматною доской и даже с таблицею умножения, на которой 2×2 всегда равняется 4, а не 5. – Прости нам, читатель, и бедность результатов нашего исследования, остановленного пока только на доказательстве сверхчувственности материи, – бедность, которая покажется тебе, быть может, даже удивительною скудостью. Но мы намеренно медлили оставаться во мраке гносеологической глубины, чтобы всмотреться в первоисточное начало той порчи, которая вверху, на виду всех, поражает гнилью и сухью все

многоветвистое дерево человеческого знания, а начинается в темной бездне, с самых дальних, глубоко врывшихся в землю, широко разветвившихся, измельчавших до незаметности и, по-видимому, даже незначительных для жизни целого дерева корешков. Нашей задачей было показать не только точки соприкосновения, но и совершенное единство корней, в гносеологических основаниях, у естественно-философской науки с богословскою. Нас побудило к этому труду сознание долга перед прошедшим нашего поколения, которое выдержало небывалую в нашем отечестве бурю идей, враждебных священнейшим заветам наших отцов; сознание этого долга побудило нас выступить с выводами вынесенной нами умственной борьбы, пред очи поколения нарождающегося. Мы сочтем себя вознагражденными, если хотя самыми недостатками нашего труда наметим правый путь духу и гению наших преемников, будущих тружеников науки и поборников веры, в убеждении, что и несовершенное действие может иногда возбуждать плодотворную реакцию. Мы почувствуем себя вознагражденными в совести, глубоко и отраднo, если хоть одной душе, томительно колеблемой сомнениями и заблуждениями, поможем стать твердо на пути истины, веруя в божественное слово, что такой пособник спасет собственную душу от смерти и покроет множество своих собственных грехов (Иак. 5,19–20).

Никанор. Епископ Аксайский,
Доктор Богословия.
1874 г. Марта 8-го.
Ново-Черкасск.

Введение

Позитивная философия принимает только реально субъективное знание за истинное знание, – доступным истинному познанию считает только то, что или непосредственно основывается на опыте, наблюдении, свидетельстве чувств, или что логически верно, что строго-позитивным, индуктивно-дедуктивными методом вытекает из непосредственного опыта, наблюдения и свидетельства чувств

и что в выводе своем может быть проверено тем же способом, т. е. опытом, наблюдением и свидетельством чувств.

Такими образом, позитивное, реально-объективное знание, как источником своим, так и критерием имеет опыт, наблюдение и свидетельство чувств, т. е. эмпирическое, чувственное.

Что мы называем реальным? То, что есть *in re*, что существует в действительности.

Что называется объективным? На философском языке субъектом называется мыслящая личность, а объектом – мыслимый предмет. Субъективным понятием или представлением называется понятие или представление, соответствующее только законам мышления мыслящего субъекта, без соотношения понятия или представления к мыслимому или представляемому, вне мыслящего ума существующему, объекту. Субъективным знанием или истиной называются знание или истина, соответствующая только законам мышления и познания, без соотношения к законам бытия предметов; а знанием или истиной объективными называются знание или истина, которые соответствуют сколько законам мышления и познания, столько же законам и действительного бытия мыслимых и познаваемых предметов.

Что мы называем чувственным? То, что подлежит чувствам или действует на чувства.

Часть первая. О знании объективном

Все ли чувственное, чувством постигаемое, объективно?

Для возможно-точного анализа, решению этого вопроса мы должны предпослать другие вопросы:

1) *Сколько у нас чувств и какие именно?*

Чувства разделяются на *внешние и внутренние*. Разделение это, с эмпирической точки зрения, не строго точно. В отношении к воспринимающему *субъекту*, все чувства суть внутренние, внутри субъекта действующие, как физиологически, так и психологически: все ощущения суть деятельности, происходящие внутри субъекта. Только в отношении к воспринимаемым *предметам* это разделение чувств на внешние и внутренние может быть удержано: из предметов, действующих на чувства, одни находятся вне чувствующего субъекта, а другие внутри его.

К так называемым *внешним чувствам* обыкновенно относятся пять: зрение, слух, вкус, обоняние и осязание, причем осязание должно быть понимаемо широко, как общая, в разных местах разнo степенная, восприимчивость всей поверхности человеческого тела.

К *внутреннему чувству*, понимаемому в обширном смысле, – как оно является не в школьных системах, а в факте ощущения, – должно отнести: 1) низшую степень ощущения физического, как-то: боли, голода, усталости и т. п. и 2) высшую степень ощущения душевных движений и деятельностей: страха, радости, тоски, умиления, любви, разнообразных движений воли и мысли, – и самого ощущения, которое в этой сфере, в сфере мышления, переходит в сознание и самосознание.

2) Вопрос: *все ли чувственное объективно* – значит: так ли существуют в действительности предметы, как свидетельствуют нам наши чувства, – имеют ли объекты в себе те свойства, какие придаются им ощущениями?

Здесь нужен точный анализ.

Глава I

Сначала рассудим о *внешнем чувстве*: объективно ли его *свидетельство*?

Свойства предметов, открываемые в них *чувством вкуса*, совершенно субъективны. Ощущения вкуса: сладкое, кислое, горькое и т. п. – это состояния, принадлежащие ощущающему рту; они свидетельствуют об объекте только то, что он имеет в себе какое-то свойство, в данный момент, способное производить в моем рту известное ощущение. Крайняя субъективность свойств, открываемых в предметах *чувством вкуса*, доказывается тем, что 1) у одного и того же человека, в разных возрастах, положениях и состояниях, ощущения вкуса, как по степени, так и по привлекательности и даже по значению своему, весьма изменчивы, – 2) у разных людей, по различию рас, развития и состояний, различны и 3) у животных, как, напр., у лошади, свиньи и т. п., отличны от ощущений у человека.

О свойствах, открываемых в предметах *чувством обоняния*, должно сказать тоже самое, что и о чувстве вкуса. Запахи суть возбуждения обонятельного нерва каким-то свойством частиц, механически отделяющихся от обоняемого тела: эти ощущения у животных, у людей и даже у одного и того же человека различны.

Свойства, открываемые в предметах *чувством слуха*, субъективны до того, что в предметах, можно сказать, не существуют. Звук в звучащем предмете есть только движение частиц, которое становится звуком только в слуховом нерве, сотрясаемом этим движением. В природе же, вне слухового нерва, нет звуков; немая, она только движется. Субъективность свойств, открываемых этим чувством, видна из того, что 1) у животных, у которых слуховой орган устроен далеко не сходно с нашим, как то у рыб, ощущения звука должны быть весьма отличны от нашего, тем более, что на значение звука у водяных животных должна много влиять среда, в которой они живут; 2) у животных высших, каковы птицы и млекопитающие, ощущения звука должны быть не одинаковы по напряжению (собака, кошка

слышат, что нужно им слышать, лучше человека) и привлекательности (если животные и могут различать тоны, чего отрицать нельзя, то едва ли эти тоны имеют для внутреннего ощущения животного то же значение привлекательности, как для человека; можно даже сказать решительно, что не имеют); 3) у разных людей ощущения звука различны по степени напряжения, по значению (некоторые, и при том весьма многие, люди мало восприимчивы к различению тонов, напр., дикари, огрубелые поселяне), по привлекательности (дикарям, даже нередко нашим поселянам, нравятся безмерно нескладные сочетания звуков в местных народных песнях, и, конечно, решительно непонятны сонаты Бетховена и т.п.); 4) у одного и того же человека эти ощущения могут разнообразиться, опускаться и подниматься в своем качестве весьма много, – с одной стороны, до глухоты и немоты, а с другой – до крайней степени тонкости и раздражительности слухового нерва.

Подобным же образом и свойства, открываемые в предметах *чувством зрения*: также весьма субъективны, и субъективны во многих и разнообразных отношениях. 1) Нет возможности поверить, одинаково ли, по размерам, по цвету и, даже по форме, не говоря уже о привлекательности цветов и сочетаний их, представляются предметы животным и человеку. Несомненно, что некоторым животным, напр., ночным птицам, нетопырям и т.п., предметы должны представляться иначе, чем человеку. 2) В отношении к человеку, на свойства предметов, открываемые зрением, влияет, во-первых, внешняя среда, через которую смотрим: а) день светлый, или пасмурный, б) лунное и солнечное затмения, в) времена дня: день и ночь, утро и вечер, г) времена года: весна и осень, лето и зима, д) географические пояса и страны света, е) положение зрителя в разных слоях атмосферы: у горизонта, на высоте полета аэростатов, на крайнем пределе атмосферы, где исчезает свет: вне атмосферы нет ни солнца, ни звезд, а в атмосфере они являются всегда и неизбежно под влиянием атмосферной аберрации; 3) ...влияет среда зрительного органа: доказано, что отпечаток предмета, действующий на зрительный нерв, получается именно в глазе и при том чувствуется в глазе,

-отпечаток представляется в обратном виде, движение отпечатка в глазе происходит обратно движению предмета в действительности, отпечаток предмета всегда бывает меньше предмета и больше или меньше, смотря по расстоянию, – одним словом, зритель, касаясь падающего от предмета светового луча, по отражению этого луча на зрительном нерве, субъективно приучается приписывать предметам величину, известное положение и известное движение; 4) доказано, что цвета вовсе не принадлежат предметам: им принадлежит только способность принять светящийся луч, всегда часть его поглотить и затем, преломив его, отразить в одном ли то направлении (как отражают полированные плоскости, хотя и те никогда не отражают луч абсолютно в одном направлении) или в разных направлениях, – отразить луч в возможно целостном его виде или разложив его на элементарные цвета, – отразить все разложенные элементарные цвета, или только некоторые, или даже один только луч, в чистом ли виде одного из радужных лучей, или в смешанном; 5) не говорим уже о напряжении ощущений зрения, о значении и привлекательности как отдельных цветов, так и сочетания их у разных людей: у одного и того же человека эти ощущения бывают различны по возрасту, душевному развитию, по состоянию здоровому или болезненному, по внешней среде, через которую человек смотрит: – очки, зрительные трубы и т. п.

Наконец, самое, по-видимому, непосредственное *чувство осязания* – и то дает нам свойства предметов больше субъективные, чем объективные, так что и здесь трудно, если только возможно, определить, что есть здесь объективного и что субъективного. Этим чувством мы определяем в предметах степень температуры, гладкость и шероховатость, упругость, твердость и фигуру. Но 1) *тепло и холод*, степени температуры, в природе не существуют: там есть только движение частиц тела, большее или меньшее расширение или сжатие их; 2) ощущение степеней температуры, гладкости и шероховатости, даже упругости, твердости и фигуральности тел у разных людей и, даже у одного и того же человека, в разных положениях, весьма различны; а у человека и животных различия до того,

что некоторые из названных свойств животным более или менее недоступны, по несуществованию у них специального чувствилища осязания, подобного нашим пальцам: атласистая гладкость тел для животных не существует; упругость воды и воздуха для рыб, плавающих и летающих птиц, для животных живущих на суше, весьма различна; даже фигуральность тел для одного осязания животных, вне связи с чувством зрения, должна быть весьма мало доступна. Самым объективным ощущением для чувства осязания остается ощущение твердости тел, когда оно переходит в ощущение неподатливости тела (упругости), непроницаемости. Но и это ощущение, рассматриваемое только как ощущение, не касаясь его субъективности, его существования только внутри чувствующего субъекта, у разных ощущающих существ, человека или животных (напр. медведя, гнувшего в дугу дубину, как прут), должно быть различно. Субъективность ощущения даже твердости, непроницаемости тел тем несомненнее, что абсолютная непроницаемость тела до сих пор есть только физическое предположение, но не эмпирический факт, так-как предел сжимаемости тел, под влиянием холода, с одной стороны, а с другой (напр. в сжимаемости глины) под влиянием высокой температуры, – а также под влиянием высокого давления, напр., в сжимаемости воздуха в трубке под влиянием внешнего давления, пока еще не установлен. Можно мыслить даже то, что если бы в природе абсолютно воцарился холод, – сила тождественная мировой силе притяжения и противоположная мировой расширяющей силе тепла, – то все мировое вещество сжалось бы до атома, иначе сказать, – до ничтожества...

Субъективность данных, получаемых из ощущений внешних чувств, доказывается еще тем, что, как доказано теперь наукою, чувствует в нас собственно центральное чувствилище, головной мозг со своим продолжением, – спинным мозгом, хотя нам кажется, будто ощущение получается на конечных узлах чувствующих нервов: в глазах, ушах, пальцах, ноздрях, во рту, на поверхности кожи, будто именно эти нервы прикасаются к объектам, тогда как, отделенные от общего чувствилища, они не

чувствуют, и объекты, со своими свойствами, перестают для них существовать. И наоборот, общее чувствилище может быть возбуждаемо не в самых органах внешних чувств, а получать ощущения как будто в самых органах, напр., ощущение света в зрительном нерве, без светящего предмета и отражения его в глазе, ощущение осязания предметов, когда пальцы отрезаны и т.п.

Крайне ненормальное развитие подобной неправильно действующей чувствительности оканчивается болезненными галлюцинациями чувств и не одного, но всех чувств, не только вкуса и обоняния, но и слуха, и зрения и даже осязания. При этом, сознание чувствующего, большей частью или, по крайности, весьма часто, никак не может отрешиться от уверенности в бытии ощущаемых предметов с их свойствами.

Итак, принимая во внимание, что 1) все ощущения внешних чувств суть деятельности внутренние, совершающиеся внутри чувствующего субъекта, что 2) формулируются они в определенные, доступные сознанию, ощущения не иначе, как в центральном чувствилище головного мозга с его продолжением, – спинным мозгом, 3) формулируются в определенные ощущения, как бы воспринимаемые от существующих вовне предметов, нередко при несуществовании не только предметов, но и самых подлежащих органов чувств, 4) что целые области свойств, открываемые чувствами в предметах, или не принадлежат предметам, или имеют в действительности иную форму существования, напр., а) свойства, относящиеся к определению температуры, в объективном бытии суть только разные перемещения частиц тела; б) цвета суть движение эфира, возбуждаемого светящими телами или, даже истекающего из светящих тел, а в телах темных цветов нет; с другой стороны, если свет светящих тел не отражается в не светящих, то и светящие тела для нашего чувства исчезают: вне темной земной атмосферы нет ни солнечного, ни звездного света; в) звук в природе есть только известного рода немое движение частиц тела: звука в природе, вне чувств слуха, нет; г) точно так же, вне чувств вкуса и обоняния, нет ни горького, ни кислого, ни благовонного, ни зловонного; есть только опять-таки

только известного рода перемещение частиц, при чем ощущаемый предмет в ощущении перестает быть тем, чем был до ощущения, механически и химически соединяясь с соками рта, или носа; 5) для чувства животных многие свойства тел или не существуют, или существуют иначе, нежели для человека. Так: а) вкусы и запахи для животных имеют иное значение; даже невозможно увериться, существуют ли для птиц, рыб и пресмыкающихся сладкое, кислое, горькое, розовое, фиалковое и т.п.; б) для рыб, не говоря о пресмыкающихся, звуки должны иметь иное значение; в) для рыб, нетопырей, ночных птиц и т.п. цвета должны иметь иное значение, а некоторые цвета, без сомнения, вовсе не существуют; картинность, как и музыкальность, для животных, даже высших, едва ли существуют; г) для рыб, птиц и четвероногих животных степени температуры и упругости должны быть различны, а свойства гладкости, шероховатости, фигуральности для животного осязания, если и существуют, то в весьма малой мере; 6) и у людей, и даже у одного и того же человека, в разных положениях, ощущения различны и переменчивы, так что, можно сказать, некоторые свойства предметов для целых классов людей, в известных состояниях, не существуют: а) для людей, живущих в зловонии зловонное не зловонно, сильное благовоние только благовоние, тонкое благовоние не существует; б) для рта грубых людей тонкости гастрономии неуловимы; в) картинность, высокая музыкальность для них вовсе непостижима; г) атласность поверхностей, тонкая фигуральность (вроде грамоты доступной для слепцов) недоступны; 7) для самого обширного по деятельности в сфере опыта и наиболее изученного чувства зрения существуют не предметы с их свойствами, а отображения их на сетчатой нервной оболочке глаза, отображения в уменьшенном, сравнительно с предметами, виде и обратном положении отображения, движущиеся на нервной оболочке обратно движению предметов и существующие не иначе, как внутри глаза, на сетчатой оболочке, хотя отображенный предмет и отстоял бы от глаза так далеко, как самое дальнее из туманных звездных пятен; представления же величины, расстояния,

положения и движения предметов суть только чисто субъективные умозаключения, как человек привыкает делать на основании отпечатков видимых предметов в глазу, -принимая все это во внимание, мы должны утвердительно сказать, что *все свойства, приписываемые объектам на основании ощущений внешнего чувства, решительно субъективны, так что о некоторых нельзя сказать, существуют ли они в известном объекте или нет, о других же можно сказать, что существуют только в субъекте, но не в объекте.*

Но этого мало. Известно и очевидно, что *ощущение* само по себе как ощущение, бессознательно; сознательным становится оно с того только момента, как, посредством чувственного *воззрения или восприятия*, оно, в вид *представления*, является в области сознания, где воспринятые через ощущение отдельные черты предметов мгновенно сливаются в *конкрет*, который, в дальнейшей деятельности рассудка, становится *конкретной схемой*, поставленной под известное, *видовое или родовое и т.д., понятие*. Это превращение чувственного восприятия в конкретное представление, в обособленный индивидуум, оттененный видовой и родовой схемой, совершается в нашем сознании с быстротой молнии, двумя путями или методами: 1) путем восхождения, собирания, *индукции* и 2) нисхождения, аналогия, *дедукции*: напр., этот лимон желт, бугрист, кисел, пахуч, овален, другой лимон желт, бугрист, кисел, пахуч, овален, – след., все лимоны кислы, пахучи, бугристы, желты, овальны, – индукция; дедукция, аналогия: этот предмет желт, бугрист, овален, значит и кисел, и пахуч, значить это лимон, причем под этот конкрет мгновенно подкладываются схемы: тропический, садовый, фрукт, растение, органическое, материальный предмет известного времени, пространства и т. д., – причем все общие свойства видов и родов, под которые мы подводим этот индивидуум, мы мгновенно усвояем и ему, хотя бы в нем непосредственным восприятием и не усмотрели этих общих видовых и родовых свойств. Не будем здесь¹ воскрешать столько же старый, сколько и неразрешимый, и потому бесплодный, между номиналистами и реалистами, равно как современными нам

идеалистами и позитивистами, спор о том, прирождены или нет, общие схемы, категории понятий, или приобретаются нами из опыта, – существует ли напр. в природе время и пространство или это только общие, прирожденные человеку, формы чувственного воззрения. Но то дознано и общепринято, равно как и очевидно, что 1) с одной стороны, ни один конкрет не может быть адекватен представляемому предмету, что чем индивидуальнее предмет, тем необъятнее содержание соответствующего ему понятия, неуловимее, безмернее количество принадлежащих ему свойств и признаков, – что наиболее конкретные понятия мыслятся в нашем уме не иначе, как под более или менее обобщенною схемою, напр., Зефиров – III курса студент Казанской Духовной Академии, духовный, воспитанник, русский, европеец, XIX века, человек и т. д., а 2) с другой стороны, никакое родовое или видовое понятие не может быть представляемо в нашем сознании иначе, как в конкретированной, ни одному индивидууму точно не соответствующей, субъективно формулированной форме; напр., человек не может быть представлен только как животное разумное, но без носа, головы, рук, ног и т.д., и именно известных носа, головы, рук, ног и т.д. Отсюда следует что ни наиболее конкретное понятие не бывает так полно по содержанию, как представляемый предмет, ни самое высшее общее понятие так скудно по содержанию, как хотел бы того рассудок: – те и другие понятия не адекватны своим предметам, иначе сказать – не объективны, но формулируются в нас произвольно субъективно, – иначе сказать, – *все наши понятия, представления предметов, как индивидуальные, так и общие, как конкретные, так и отвлеченные, субъективны.*

По всем этим соображениям оказывается, что *res in se*, объекты, с реальными их свойствами, для нас недоступны, как учит *Кант*, после которого *Фихте* утверждал, что разум наш есть сила не теоретическая, а практическая, творящая не только субъективный, но и объективный мир по прирожденным ей законам мышления, – вслед за чем, вынуждаемый крайностью теории, измышленной *Фихте*, *Шеллинг* провозглашал теорию абсолютного тождества, равновесия в универсе объективного и

субъективного, что, в свою очередь, вынудило Гегеля утверждать, что идеи и объекты соотносительны, что ни субъект, ни объект не реальны, а реально только отношение их, идея, – что все есть идея, отчуждающаяся от себя в форме инобытия в природе, возвращающаяся к себе в форме для себя – бытия в абсолютном сознании истины всего бытия. Во всяком случае, позитивный анализ деятельности наших внешних чувств и основанной на них первичной работы рассудка вынуждает сознаться, что *внешние наши чувства свидетельствуют не о свойствах бытия объектов, но о свойствах, производимых объектом в субъекте, внутренних состояний, на основании которых рассудок, составляя понятия об объектах, формулирует их по законам мышления не адекватно действительному бытию предметов, т. е. опять не объективно, а субъективно.*

Таким образом, что же можно, если только можно что-либо признать объективным в сфере действия внешних чувств, в области внешнего опыта? – 1) Доказано, что чисто объективного понятия ни у одного человека нет ни одного; 2) опыт показывает и греческая философия справедливо провозгласила еще искони, что человек есть мера всех вещей; 3) это совершенно справедливо, во-первых, в отношении к каждому частному лицу: каждый человек невольно верить тому, о чем настойчиво свидетельствуют ему его внешние чувства, – и это справедливо до того, что даже высоко развитым людям часто трудно бывает убедиться разумным сознанием в доказанной свидетельством других галлюцинации чувств; 4) человечеством же признается за объективное то, что *обще-субъективно*, но, при этом должно сделать следующее различие понятий: а) нет ни одного ощущения, которое было бы абсолютно тождественно и само себе равно у всех людей; б) относительно ощущений, которые признаются наиболее тождественными, невозможно увериться, что они тождественны у всех людей, потому что для подобного уверения нет масштаба; даже может быть мыслимо, что напряжение и даже, быть может, значимость чувствительности в человеческом роде изменяется: у дикарей граничащая с животными инстинктами чувства несравненно острее, даже

инороднее, чем у цивилизованных; зато, в свою очередь, у цивилизованных развились такие тонкости чувств, каких у людей не развитых, наиболее близких к материальной природе, можно сказать, нет и не было; в) *относительно простых ощущений обыкновенно признается объективным то, что одинаково чувствовалось всегда и чувствуется везде большинством здоровых людей, 2) относительно же высших, сложных ощущений признается объективным то, что чувствуется большинством более развитых людей.* Так, в тонкостях вкусов, напр., гастрономических, в тонкостях запахов, напр. косметических, в музыкальности звуков, в привлекательности цветов и сочетаний видимых форм объективно не то, что чувствует или, лучше сказать, чего не чувствует масса неразвитых людей, но то, что чувствует более развитое, утонченное меньшинство человеческого рода, и против их ощущений хотя бы стояла с отрицанием вся масса огрубелого человечества, начиная от первых потомков Каина и кончая сотнями миллионов дикарей и современных простецов Европы, Азии, Африки, Америки и Австралии, должно быть признано объективным *то, что открывается в предмете чувствами лучшей части человечества, особенно если оно опирается на свидетельство чувств лучшей части человечества всех веков.*

Глава II

Перейдем теперь к *внутреннему чувству* и сравним его свидетельство со свидетельством чувства внешнего, в отношении к объективности или субъективности.

А) Разделив внутреннее чувство на две области: 1) *низшую область физических ощущений* и 2) *высшую область ощущения движений и деятельностей душевных* и полагая источником этих ощущений, вложенные в нашу природу, телесные и душевные потребности, мы усматриваем следующие виды ощущений: 1) *в низшей области*: а) проистекающие из потребности питания, ощущения голода и утоления его, также ощущения жажды и утоления ее; б) из потребности дыхания легкими и всей поверхностью кожи, особое ощущение спокойствия при дыхании, посредством дыхательных органов и кожи, благорастворенным воздухом, и ощущение асфиксии при затруднении или остановке дыхания; в) из потребности движения, ощущения особого удовольствия или неудовольствия при умеренном движении и усталости, при недостатке или избытке движения; г) из потребности правильного хода всех жизненных отправлений тела известные ощущения здоровья, спокойствия или страдания, боли и т.п.; 2) *в высшей душевной области*: а) происходящие из потребностей *высшего душевного эстетического чувства*, в случае их удовлетворения, ощущения душевной тишины, веселия, радости, восхищения, восторга, привязанности, любви, самоотвержения, умиления, благоговения, всесовершенного погружения в созерцаемое, при созерцании прекрасного, благородного, великого, высокого, бесконечного, и обратного свойства ощущения при неудовлетворении сердечных потребностей; б) проистекающие из потребностей *воли*, ощущения спокойствия и одобрения *совести*, при созерцании в себе ли, или в других, хорошего нравственного поступка, и обратные ощущения при нарушении нравственного идеала; в) наконец, из потребностей *ума*, проистекающие ощущения удовлетворения, при сознании правильного и успешного хода

умственных работ, и неудовлетворения, при расстройстве, ложном направлении и бесплодности этих работ. Над всеми же этими, как низшими, так и высшими, ощущениями должно поставить особое чувство внутреннего душевного зрения: *сознание и самосознание*, которым субъект прикасается к своим собственным состояниям, как будто вне его существующим объектам.

Б) *Объективно ли свидетельство этих внутренних ощущений?* Это значит: имеют ли в себе объекты: те свойства, какие придаются им этими ощущениями? Скажем решительно, что свидетельства этих чувств более объективны, по крайней мере, более обще-субъективны, чем свидетельства чувств внешних. И утверждаем это относительно чувств не только а) низших физиологических, но и б) высших душевных.

а) Сначала оценим достоверность свидетельства *низшего физиологического чувства*.

аа) *Какие свойства это чувство открывает в предметах?*

1) Чувство, проистекающее из потребности питания, открывает предметы, имеющие свойство утолять физиологический голод и жажду; 2) проистекающее из потребности дыхания открывает предметы, имеющие свойство поддерживать дыхание легкое, правильное, а с другой стороны, предметы, имеющие свойство асфиксировать или портить дыхание, как в легких, так и на поверхности кожи; 3) проистекающее из потребности движения – открывает предметы или акты, имеющие свойство утолять томительное чувство недостатка или избытка движения; 4) наконец, разнообразные чувства, проистекающие из потребности общего благосостояния чувствующей особи, открывают в предметах свойства и условия, содействующие этому благосостоянию или подрывающие его, или даже разрушающие.

бб) Утверждаем, что *указания этих чувств наиболее объективны*. Это видно из того, что никаким рассудочным отвлечением нельзя подвергнуть сомнению принадлежность предметам тех свойств, какие открываются в них этими чувствами. Напротив того, более чем что-либо несомненно, что

предметам, которым названными чувствами приписываются подлежащие свойства, эти свойства действительно принадлежат: 1) утоляющим голод и жажду – свойство утолять голод и жажду, – 2) поддерживающим правильное дыхание – свойство поддерживать правильное дыхание, – 3) утоляющим потребность движения – свойство утолять эту потребность, – 4) соответствующим потребности родопродолжения – свойство соответствовать этой потребности, – 5) поддерживающим общее благосостояние организма и отвращающим от него всякого рода искажения и страдания – свойство поддерживать общее благосостояние чувствующей особи и отстранять от нее разные страдания. – Здесь представляется вопрос: *отчего происходит сравнительно более близкая объективность свидетельства этих чувств, чем указаний чувств внешних?* От двух главных, очевидных причин: от того 1) что внутренние физиологические чувства наиболее непосредственно соприкасаются с действующими на них предметами, – гораздо непосредственнее, чем чувства внешние: от зрения видимые предметы часто отстоят на беспредельное расстояние, непосредственно же у глаза вовсе не могут быть видимы; от слуха звучащие предметы находятся, большей частью, вдали и иногда весьма далеко, а звучащие непосредственно около самого уха производят фальшивое ощущение, из внешних чувств наиболее соприкасающиеся с предметами чувства осязания, обоняния и вкуса, совершенно почти сливаются в своих отправлениях с отправлениями внутреннего органического чувства и, имея специальное назначение, наряду с чувством внутренним, служит общему благосостоянию организма, наименее дают материала для познания и имеют наиболее *животно-практический характер*; оттого и показания их ближе к объективности и менее могут быть подвергаемы оспариванию посредством рассудочного анализа, чем показания чувств наиболее дающих материала для познания, именно чувств слуха и зрения; оттого 2) что внутренние физиологические чувства имеют почти исключительно *животно-практический характер*, приближаясь к чувствам вкуса, обоняния и осязания, и наименее *теоретический* свойственный

чувствам зрения и слуха, руководствуясь в своей деятельности задачей разобратъ не столько то, что такое вещь сама в себе и для себя, Ding an und fur sich, сколько то, что такое вещь для нас, в отношении к чувствующему субъекту. На этот-то практический вопрос физиологическое чувство и отвечает с наибольшей непогрешимостью, что т. е. «данный предмет действует на чувство таким-то известным образом». Имеет ли оно, однако же, какое-либо теоретическое значение, открывает ли в предмете какое-либо объективное свойство? Бесспорно, открывает большую область действительно реально принадлежащих предметам свойств действовать на чувство известным образом, и принадлежащих тем более непререкаемо, что в отправлениях физиологического чувства непосредственно действующий на него объект, в наибольшей части случаев, переставая быть самим собою, сливается с чувствующим субъектом, следовательно, субъект, в момент такого слияния, начинает знать об объекте непосредственно, как о себе самом. *В самоощущении же человек не обманывается, так что самый скептический идеалист может быть вынужден согласиться, что ощущение есть ощущение и что известный объект действует на него известным чувствуемым образом.*

вв) Утверждаем, что указания внутреннего физиологического чувства как более объективны, точно так же и более обще-субъективны, чем свидетельства внешних чувств. Не говорим: 1) о согласии ни всех без исключения, ни огромного большинства людей в признании известных предметов имеющими способность удовлетворять требованиям физиологического чувства в человеческом организме; 2) не говорим о том, что и животные ближайшего к человеческому органического строения признают, очевидно, те же, или аналогичные предметы способными удовлетворять тем же самым или аналогичным с ними потребностям 3) но кроме того утверждаем что здесь есть больше возможности поверить согласие или даже тождественность ощущений у разных людей, чем там, в отправлениях чувств внешних. Никакой нет возможности увериться, что А) мое зрение видит предметы на том же расстоянии, в тех же размерах и в тех же цветах, как эти

предметы представляются другим людям; напротив того, опыты показывают, что более выпуклым, близоруким глазам предметы должны казаться ближе и больше, чем дальнозорким, плоским; – острому зрению предметы представляются яснее, светлее, чем тупому; разноцветно окрашенным внутри глазам предметы должны представляться более или менее оттененными разноцветностно, как это замечается иногда даже у одного и того же субъекта, при различии в устройстве одного глаза от другого. – Невозможно увериться, что Б) моему слуху звуки представляются не только в одинаковом напряжении, но и на одинаковой высоте: опыт нередко заставляет предполагать противное. Так, в вокальных хорах слишком часто замечается явление, что известные слухи, голоса в пении, *не доносят*, по техническому в хорах термину, а другие *переносят* – явление отражающееся в голосе, но корень свой, по тесной связи голосовых нервов с нервами слуха, имеющее, без сомнения, в слухе, и именно в том, что одному слуху известные тоны слышатся выше, а другому ниже, чем всем прочим певчим. В) Относительно остальных трех чувств: вкуса, обоняния и осязания должно сказать тоже. Факты показывают значительное неравенство в чувствительности органов этих чувств, так что некоторые ощущения, существующие для большинства людей, не существуют для меньшинства; и наоборот, ощущения меньшинства не существуют для большинства. Господствующая же тождественность ощущений внутреннего физиологического чувства нагляднее и принудительнее, чем тождественность ощущений чувства внешнего, может быть проверена: 1) тождественностью явлений предшествующих, сопутствующих и последующих удовлетворению чувства, например, чувств голода, жажды, асфиксии, изнурения от утомления, болезни и т.п., а потом 2) особенно резко и принудительно сказывающимся сочувствием одного чувствующего субъекта с другим в тождественном или аналогичном состоянии чувства. Таким образом; *в отправлениях именно этих внутренних органических чувств единство законов природы сказывается наиболее или просто-безусловно принудительным образом, как явление не только субъективное, или более или менее*

обще-субъективное, но непререкаемо объективное, которое становится основанием веры, начальным исходным пунктом убеждения, что тем же единством законов природы проникнуты отправления и внешних чувств во всем человеческом роде, несмотря на разные проявления в них значительной разностепенности, недоразвитости, угнетения и аномалий.

Глава III

б) Приступим теперь к оценке достоверности, т. е. большей или меньшей объективности и обще-субъективности свидетельства *внутренних душевных чувств*.

аа) Первым делом здесь, с наибольшей позитивной точностью, следует определить, *что в сфере душевных деятельностей и сил должно называть чувством*. Как в деятельности разных сил природы, как, напр., на притяжение или отталкивание электричества, магнетизма и т.д., замечается поляризация, т.е. такое коренное свойство, которому каждая из этих сил, будучи сама в себе единством, проявляется в деятельности более или менее сказывающимся двойством двух противоположностей, – точно так же нечто подобное замечаем мы и в деятельности единой силы человеческого чувства, именно, при основном единстве, некоторое ощутительное двойство, две стороны единой деятельности и силы: *теоретическую силу и практическую*, которые, будучи существенными единством, в проявлении взаимно себя связывают, проникают и определяют. *Одна из этих сил – сила теоретическая, определяет, что такое предмет есть; а другая, практическая, – как предмет относится к чувствующему субъекту*. Так 1) в чувствах *внешних*, каждое из них есть единство той и другой силы: теоретической и практической; тем не менее, в некоторых чувствах, именно в чувстве вкуса и обоняния, ощутительно преобладание характера практического, – в чувстве зрения и слуха преобладание характера теоретического, а в осязании как-бы равновесие того и другого; 2) в отдельных проявлениях *внутреннего физиологического чувства*, хотя не замечается так отчетливо преобладание одной из этих сторон над другой как в отдельных проявлениях чувства внешнего, т.е. чтобы в одном из особого рода внутренних органических чувств преобладал характер практический, а в другом теоретический, – тем не менее, однако же, мы ощутительно замечаем в них те же две стороны действия их: при господстве практической стороны,

которая определяет или, скорее *пассивно ощущает*, как предмет действует на чувство, замечаем действие и теоретической стороны чувства, которая, посредством *свободного чувственного воззрения*, на основании пассивных чувственных восприятий, определяет, как предмет есть; 3) ту же аналогию усматриваем мы в отправлениях *и душевного чувства*: в его целостном единстве видим раздвоение его на те же две стороны: практическую и теоретическую, из которых одна определяет пассивно, как предмет чувствуется в душе, а другая, свободным воззрением, как предмет есть. Но здесь, в душевном чувстве, раздвоение этих сторон чувствуется еще резче, чем во внутреннем физиологическом чувстве, и, по меньшей мере, также ощутительно, если только еще не ощутительнее, чем в чувстве внешнем. Именно, в области душевных деятельностей, отнесенных к сфере сердца или *эстетического вкуса*, мы видим преобладание характера практического, пассивно указывающего, как предметы относятся к общему строю нашего душевного благосостояния, причем теоретически анализ ощущения противоборствует ему, ослабляя его цельность; в области деятельностей, отнесенных к сфере воли, видим равновесие характеров, практического и теоретического, где, *при посредстве совести*, взвешивается, как известный нравственный акт относится к душевному нашему ощущению и каков потому он сам по себе: наконец, в области деятельностей, отнесенных к сфере познавательной силы, видим преобладание характера теоретического, который, *при посредстве сознания*, определяет как предмет сам в себе есть, хотя не исключает, а, напротив того, в корне всякого убеждения, предполагает решение и практического вопроса: как познание известного предмета относится в нас к чувству истины, удовлетворяющим или раздражающим образом. При этом следует помнить, что, при дроблении душевных сил, весьма важным и нужным в школах и системах, в действительности является единая, разносторонне, неуловимо-раздельно и неуловимо-слитно, проявляющаяся душа. В системах принято разделение души на три главные области: познавательную, желательную и чувствующую, и принято, конечно, только в

видах возможно-обстоятельного обследования, по господству в известной области душевных явлений характера познавательного, в других желательного, а в третьих чувствующего. Но, на самом деле, все эти три силы взаимно себя проникают, и коренная сила души есть чувство, так-как, по божественно-философскому изречению божественной премудрости, *от сердца исходят помышления злая, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, татьбы, лжесвидетельства, хулы*. Это, на школьном языке, значит, что и ум, и воля, в корне своем, суть чувство. Ум есть сила, имеющая свои стремления, чувствующая свои потребности; и воля есть сила, имеющая свои стремления, чувствующая свои потребности, точно также, как и сердце; равным образом и то, и другое, и третье (и ум, и воля, и сердце) испытывают, каждое по своему, ощущение удовлетворения при удовлетворении своих потребностей, при достижении цели своих природенных стремлений, и обратное ощущение неудовольствия при неудовлетворении потребностей. Чувство сердца есть, как принято называть, *вкус*, чувство воли – *совесть*, чувство ума – *сознание*. *Эстетический вкус, совесть и сознание суть разные проявления единого коренного душевного чувства, суть чувства, точно так же, как физиологические внутренние, и как внешние чувства единой целостной души.*

бб) *Какие свойства открываются этими чувствами в предметах?* – Всякое чувство указывает предмет, ему подлежащий, тогда как, наоборот, предметы, не подлежащие ему, для него не существуют, и успокаивается или даже сочувственно возбуждается, когда открывает в предметах стороны ему самому (чувству) сродные, сочувственные, нужные и способные удовлетворить его. Таким образом, 1) *чувство сердца или, в обширном смысле понимаемый, эстетический вкус* ищет и открывает в предметах *прекрасное в разнообразных его видах*; 2) *чувство воли, совесть*, ищет и указывает *нравственно-доброе*; а 3) *чувство познавательной силы* ищет и открывает в предметах *истинное, согласное с законами мышления и бытия, действительно-сущее реальное, соответствующее в предметах требованиям нашего ума,*

объективное, исключая все несоответствия объективного с обще-субъективным, абсолютное.

вв) *Объективны ли показания внутреннего душевного чувства? Есть ли в объектах, находящихся вне мыслящего субъекта, свойства, открываемые этими чувствами? Есть ли вне человека прекрасное, нравственно благое, истинное? Или эти ощущения прекрасного, благого, истинного суть только состояния, происходящие внутри чувствующего субъекта? Но этот вопрос равняется аналогичному вопросу относительно как внешнего, так и внутреннего органических чувств: есть ли вне чувствующего субъекта, в объектах, кислое или горькое, благовонное или зловонное, атласистое или шероховатое, дискантовое или басовое, голубое или зеленое, хлебное по вкусу или рыбное, жгучее или нежащее и т.д.? Обо всех подобных, чисто физических, ощущениях должно сказать, что они суть состояния, происходящие внутри чувствующего субъекта, – и хотя в большей части случаев они производятся прикасающимися к чувству предметами, но тем не менее, не могут быть приписаны, в цельном своем виде, предметам, как свойства, им присущие независимо от чувствующего субъекта, а, напротив того, иногда посредством рассудочного анализа можно доказывать, что находимые чувством в предмете свойства ему решительно не принадлежат, как, напр., звук звучащему телу, цвет предмету красному, а только отражающему солнечный красный цвет, гладкость гладкому предмету, который, под микроскопом, является изрезанным горами и рывинами, ущельями и долинами. По этой, строго позитивной, аналогии, точно так же и о свойствах предметов, открываемых душевным чувством, справедливо спрашивать не то, есть ли эти свойства в предметах, а то, есть ли вне чувствующего субъекта предметы, возбуждающие в нем определенные душевные чувствования, соответствующие ощущениям прекрасного, нравственно доброго и истинного? На этот вопрос человечеством уже отвечено, что такие объекты есть. Вне меня, во внешней природе и в человеческом обществе, есть предметы, возбуждающие во мне ощущения, соответствующие присущей моему духу идее прекрасного,*

благого, истинного. При этом, *в объективности этих свойств в существовании их вне меня, я убеждаюсь: 1) совпадением отражения названных идей в явлениях природы и человеческого общества с отражением их в моей собственной деятельности.* Так, напр., а) если известный предмет является моему вкусу красивым в природе, напр., картина вечерней зари, то, осуществляя сам эту идею в том же очертании, я создам живописную или описательную картину вечерней зари; если построенный мною дом или храм кажутся мне грандиозными, то подобное и во внешней природе представляется мне грандиозным, напр., вековой раскидистый дуб, гора, небесный свод; б) если моей *совести* чувствуется не хорошо, когда я дерусь насмерть со своим братом, а, напротив того, хорошо, когда я берегу и защищаю ближнего, – то подобное, не только в человеческом обществе, но и во внешней природе, производит на меня ощущение мирового зла, когда напр., два родственных животных дерутся насмерть, мирового добра, когда, напр., мать питает, греет и защищает своих детенышей; в) если моему *сознанию* обидно, что я 20 лет разделял с другими убеждение в истинности лапласовой и дарвиновой теорий, которые ниспровергнуты теперь фактически, – то мне также мучительно сознание, что эта юная особа ищет своего счастья там, где даже нельзя найти забвения ожидающего ее горя, как обидно также глядеть на мечущуюся во время пожара скотину, неудержимо рвущуюся в пылающий уже хлев; 2) в объективности этих свойств меня убеждает *невозможность подвергнуть сомнению, посредством рассудочного анализа, принадлежность этих свойств предметам,* в которых открывает их мое чувство, подобно свойствами предметов, открываемыми посредством внутреннего физиологического чувства. Как невозможно доказывать мне, вопреки настойчивому свидетельству моего физического чувства, что известный предмет утоляет мой голод и жажду, известный затрудняет мое дыхание, известный жжет, точно также абсолютно невозможно доказать, что данный предмет, в данную минуту, в данном состоянии моего духа, не производит во мне душевного восторга, нравственного успокоения, умственного

удовлетворения. Если же и возможно самообольщение, в котором мне чувствуется, будто известное душевное ощущение происходит во мне от известного предмета, тогда как оно происходит от другого, вне или внутри меня находящегося, то подобное же самообольщение возможно в ощущениях и внутреннего органического, и внешнего чувств. Самообольщение это может касаться не ощущения моего самого в себе, как ощущения, а только связи его, как известного явления или действия, с той или другой причиной: чувство мое открывает во мне известное явление ощущения, указывая для него и причину известную; здесь чувство, как чувство, не ошибается, подобно и внешнему чувству, которое в красном предмете чувствует источник красного цвета, происходящего от солнца, а ошибается рассудочный анализ, который, если ему угодно, нужно и возможно, должен изыскать другую верную причину несомненного факта ощущения, которое приписывает известному предмету известное объективное свойство известным образом действовать на чувство субъекта; 3) если преимущественную перед свидетельством внешнего чувства объективность свидетельству внутреннего органического чувства мы приписываем, между прочим, по тому, что ощущения этого чувства имеют господствующей *животно-практический характер*, руководствуясь в своей деятельности задачей разобрать не столько то, что такое вещь сама в себе и для себя, сколько то, что такое вещь для чувствующего субъекта, приближаясь к внешним чувствам вкуса, обоняния и осязания и отдаляясь от чувств, имеющих более теоретический характер слуха и зрения, – то тоже преимущество должны мы приписать и душевным ощущениям *эстетического вкуса и совести* из которых в первом мы нашли преобладание, а во второй – равновесие с теоретическим, *характера практического, направленного к различению в предмете того, что такое он не как res in se, но как вещь для чувствующего субъекта*. Причем на этот практический вопрос и душевное чувство, подобно внутреннему органическому, должно отвечать с наиболее непререкаемой непогрешимостью, что данному предмету принадлежит свойство действовать на чувство

известным образом. Если же, при этом, в третьей, специально-познавательной, области душевного чувства, *сознании*, преимуществует характер теоретический, направленный к разрешению вопроса что такое *res in se*, – то должно сказать, что вообще душевное чувство имеет наивысшее преимущество перед чувствами не только внешним, но и внутренним органическим; 4) *в преимущественной непосредственности соприкосновения чувствующего субъекта с чувствуемым объектом*. Эта преимущественная непосредственность открывается из того, что а) *в деятельности внешнего чувства*, от двух самых важных, в теоретическом отношении, чувств: зрения и слуха, предметы отстоят, большей частью, далеко. Всеми пятью внешними чувствами душа прикасается к внешнему миру только с внешней его стороны, причем чистому отражению и этой внешней стороны в чувстве и сознании часто препятствует среда, через которую предметы действуют на чувство, – и притом, для более правильного и сильного действования чувства зрения нужны бывают телескопы и микроскопы, и разного рода увеличительные и уменьшающие зрительные стекла с искусственным освещением, – для слуха нужны слуховые трубы и другие акустические инструменты, – неточность ощущений осязания должно поправлять зрением, особенно же усиленным зрительными инструментами, так что где палец не ощупывает, да и простой глаз не видит ничего, там, как, напр., в незаметной капельке воды, вооруженный глаз открывает целые семейства инфузорий; тупость указаний вкуса и обоняния необходимо бывает изощрять разными чистительными химическими средствами; для возможного проникновения внутрь чувственной природы ее нужно бывает анатомировать, рассекать, расчленять, разлагать химически, причем чувство опять-таки проникает только до поверхности уже расчлененной природы, которую расчленить до последних, уже более неделимых, частей ее до сих пор пока не удалось. При этом, нашему чувству подлжит только бесконечно малая часть и этой поверхностной стороны вселенной, так- как и на этой пылинке универса, на земле, чувству доступна только поверхность ее; внутренность же, глубже нескольких сот футов,

останется навсегда недоступной; а поверх земли, за атмосферной ей оболочкой, только чувство зрения ловит мелькающую тень исчезающего в беспредельной дали бытия, для прочих же чувств вкусы и запахи, температура и упругость веществ даже ближайшего к нам небесного тела, луны, гадательно улавливаемые только рассудочным анализом, навсегда останутся неуловимыми – равно как и ухо наше никогда не услышит гармонии небесных сфер которую душевным слухом слышал *Пифагор*. В этом отношении, душу не без основания сравнивали с хозяйкою безысходно пребывающей в доме, в теле, на земле, из которого она соприкасается с внешним миром не иначе, как посредством пяти внешних чувств, как-бы окошек в доме, проводов и продушин: что и как прикоснется к этим проводам продушинам, что и как видно из этих окошек, то, так и в такой степени становится доступно и сознанию души. А *Платон* еще глубже философски сравнивал душу с узницей в пещере, прикованной цепями к стене так, что лицом она обращена не к отверстию пещеры, а к стене, причем она видит мелькающие на тускло через отверстие освещаемой стене тени бытия и по ним гадает об истинно сущем. Это глубоко философское сравнение совершенно точно не только по отношению свидетельства наших внешних чувств о неизменной и непостижимой сущности бытия, – по отношению к идеям, но также и по отношению беспредельности бытия к малости того, что доступно нашему внешнему чувству. По мелькающему отражению несущейся мимо нас количественной и качественной беспредельности бытия в ничтожно малой сфере земной атмосферы, вне и мимо которой ничто даже зрению нашему, – не говоря о прочих внешних чувствах, – недоступно, в безмерно малейшей еще сфере нашего тела, с его чувственными органами, узник прикованный к стене тускло освещенной пещеры, или точнее, заключенный в стеклянный тусклого матового стекла шар, или еще точнее, в тесную с тусклыми закоптелыми окошечками темницу, – мыслящий дух гадает о действительном бытии безграничного универса. б) В деятельности внутреннего органического чувства оказывается другая своя невыгодная

сторона: при непосредственности соприкосновения с осязаемым предметом, особенная *тусклость и слитность* чувственного свидетельства, так что все органические процессы, возбуждающее это чувство, подлежат ему только самой незначительной своей долей и отражением своим в чувстве дают, положим, самую важную, но количественно весьма скудную долю материала для своего определения в области рассудочного анализа. В чем, например, состоят процессы питания, пищеварения, кроветворения, кровообращения и выделения из крови, – процессы дыхания, окисления крови кислородом, выделения воздушного азота и угля крови в виде уголекислоты и других частей тела в виде испарений кожи, – процессы, мускульного движения, плодотворения, нервного ощущения и т.д., это непосредственному внутреннему ощущению определить крайне трудно: можно только весьма немного, хотя и самое существенное, все же остальное должно определять по наблюдению, посредством внешних чувств, над строением органов и совершением аналогичных процессов, как в человеческом, так и в других животных телах, – по наблюдению, которое раздвигает область познания о внутренних органических наших процессах безмерно далее пределов, очерчиваемых непосредственным внутренним ощущением. в) *В длительности же душевного чувства* эти неудобства чувств внешнего и внутреннего органического не существуют: в этой области *чувствующий субъект и чувствуемый объект суть единство*, сам человеческий дух со своими проявлениями и действиями, силами и законами. Если же здесь предметом ощущения бывает и то, что проявляется во внешнем мире, в природе и человеческом обществе, то прекрасное, благое и истинное вне меня тождественно с прекрасным же, благим и истинным внутри меня, а не тождественное не может для меня существовать: вне меня отражающаяся идея чувствуется мною настолько, насколько сливается с моей аналогичной идеей. И потому, здесь никакая среда, никакое расстояние не отделяет субъект от объекта, не затемняет, не окрашивает объект не свойственным ему светом: может окрашивать только рассудочный анализ, на

основании ложно понятого чувства, но не самое чувство. Субъект насквозь пронизывает, в каждом пункте проникает и собственным светом озаряет чувствуемый объект: никакие вспомогательные, увеличивающие чувствительность, инструменты здесь абсолютно не уместны, – никакое анатомирование или химическое разложение, никакое расчленение души, возможное для рассудочного анализа, для чувства невозможно; возможно только разве более тщательное и точное чувственное воззрение в известный, менее других освещенный сознанием, угол души. Но и здесь это освещение опять же ни под каким видом не может быть позаимствовано извне, а должно быть не иначе, как из того же чувства, хотя и может быть усилено особым, даже, искусственным (как, напр., в сомнамбулизме) возбуждением чувств. Наконец, если и возможно в деле изучения душевных процессов вспоможение душевному чувству со стороны чувств внешнего и внутреннего физиологического, посредством наблюдения над отражением моей собственной души в моем теле, равно как и над проявлениями души в других людях, – то внешнее и внутреннее физиологическое чувство во мне самом, как неотделимое в действительности продолжение единого моего чувства, настолько помогает в познании души, как и во всяком другом, чувству специально душевному, насколько отражается в общем фокусе чувств, – в сознании; а в наблюдениях над проявлениями души других людей помогает настолько, насколько эти проявления могут если не точно тождественно повториться, то, по закону однородности человеческих душ, хотя бледно отразиться аналогичными ощущениями в моем собственном чувстве: без этого же отражения, чуждые душевные состояния были бы абсолютно недоступны и сознанию моему, и рассудочному анализу. – Наконец, сверх всего этого, внутреннему душевному ощущению *не полагается никаких пределов*: от центрального фокуса внутреннего субъективно-реального мира в сознании, по распространяющимся во все стороны бесконечным радиусам, душевное чувство, не стесняясь, углубляется до недоступного всякому другому чувству центра земли и всякого атома,

пронизывает насквозь луну и солнце, звезды и туманные звездные пятна и летит за пределы мироздания, в идеально-реальную беспредельность, со своим непреложным и бесконечным математическим вычислением, со своими непререкаемыми рассудочными категориями; со своими неотступными, не уступающими никакому скептицизму идеями, постулатами, ощущениями единого бесконечного, высокого, прекрасного-блаженного, благого-праведного-святого, истинного идеально и реально всеведущего-всепроницающего-творческого, неизменного-первоисточного корня и центрального фокуса всякого бытия, абсолютного, – смело прикладывая законы бытия субъективного к условиям бытия объективного и получая, при строгом мышлении, нередко результаты сколько изумительные, столько же и непреложные, силясь увлечь за собою иногда, быстрее и обширнее из внешних чувств, чувство зрения и, во многих случаях, как показал прогресс науки, не без успеха, так что прежде непроглядная для всего человечества даль, или малость вселенной, становилась физически прозрачною, открывая изумленному взору неисчислимы, беспредельно великие и беспредельно малые миры, оправдывая объективными открытиями идеальные гадания и предчувствия души, и, что всего ценнее, – утверждая веру нашей души в непреложность всех ее законов и основных чаяний.

Таким образом оказывается, что, по вопросу объективности своею свидетельства, внутреннее душевное чувство совершенно аналогично с чувствами как внутренним органическим, так и внешним, и в одних отношениях равнозначительно с ними, а в других – выше их, выше их уже как корень, как гнездилище, как фокус всех отправлений чувства. Рассудочная же проверка достоверности душевного, равно как и органического внутреннего и внешнего чувств, возможна не столько в области объективного прикладывания ощущений к предметам, сколько в области обще- субъективного признания, что именно известные предметы имеют свойство производить именно известные душевные ощущения.

Глава IV

гг) Но есть ли в показаниях внутреннего душевного чувства что-либо обще-субъективное? – Есть ли что-либо общепризнанное: 1) в сфере эстетического вкуса, в области ощущений собственно сердца? – Есть, и это доказывается существованием в роде человеческом общепризнанных идеалов прекрасного, высокого, дивного, осуществленных и осуществляемых в архитектуре, пластике, живописи, поэзии, вообще в слове, в снаряде всяких житейских удобств, в устройении общественного и в общем частного человеческого счастья, в культурном эстетическом развитии частных лиц, народов и всего человечества, в религиозных учреждениях, как в целых державах, так и в особых с возвышеннейшими целями и характерами религиозных общинах, – существованием общепризнанных идеалов прекрасного, величественного, высокого, целесообразного, приспособленного к общечеловеческому счастью, созерцаемых в известных определенных явлениях внешней природы, – наконец, существованием общепризнанных идеалов божественно-прекрасного, всесовершенного, бесконечно-блаженного, вседовольного, безболезненного, безмятежного, беспечального, бессмертного, вечного, всем человечеством чаемых в жизни горней. – 2) Есть ли что-либо общепризнанное в сфере ощущений, испытываемых человеческой совестью? Есть больше, чем в какой-либо другой сфере или, по крайней мере, столько же, что доказывается основным единством общечеловеческой морали, поразительным сходством основ нравоучения и законодательства во все века и у всех цивилизованных народов, – общим непререкаемым признанием высоконравственных идеалов, какова, напр., истинно Богочеловеческая жизнь Искупителя человеческого рода и других менее совершенных идеалов праведника, подвижника, бесстрастного, нестяжательного, милосердного, самоотверженного, любвеобильного героя, патриота, гуманного, честного рыцаря без страха и упрека, истинного философа-

мудреца, несмотря на различие в этих идеалах национальных и вероисповедных оттенков, будь это Сократ или Нафан-мудрец, Саладин или Баярд, Конфуций или Вашингтон, Галилей или Ньютон, Сперанский или Филарет, – наконец, всеобщим возношением общечеловеческого духа к премирному небесному идеалу всесовершенного, всесправедливого, всеблагого, бесконечного милосердия, беспредельной любви. 3) *Есть ли, наконец, что-либо общепризнанное в сфере сознания?* – Да, – все, что общепризнано человечеством за истинное в сфере всех трех чувств, как внешнего, так и внутреннего, внутреннего как низшего физиологического, так и высшего душевного, потому что признак самого конкретного простейшего чувственного представления за истинное составляется, положим, при помощи чувства внешнего, но не иначе, как в сфере чувства высшего, душевного, – в сознании. Но *есть ли что-либо общепризнанное за истинное в сфере именно этого высшего душевного чувства, в признании чего за истинное низшие чувства принимали бы наименее или даже нимало не принимали бы участия?*

Здесь нужно коснуться спора между материалистами и идеалистами, метафизиками и позитивистами так называемой *априорности понятий, прирожденности идей, о способности человеческого ума иметь трансцендентные, независимые от внешнего опыта, познания*. Это спор старый, как старо в человечестве начало философствующей мысли и, даже до настоящего времени, неоконченный, – явный знак, что – и бесплодный. Сократу и Платону казалось, что основные понятия, идеи, мы приносим с неба в высшей части человеческой души, вселяемой в вещественное тело; а Аристотелю уже приписывается, хотя и ложно, учение о *tabula rasa* и положение: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*. Зная это, как и всю предшествующую философию, Кант допускал априорные понятия; позитивисты же их отрицают, утверждая, что даже *математические понятия* человек приобретает из опыта, – даже *высшие категории*, как, напр., категорию *причинности* отвлекает от внешних явлений, – не говоря уже об *идеях*, которые, в некоторых развитых людях,

суть продукт долгого культурного развития всего человечества, а в большинстве человеческого рода вовсе не существуют, – что, одним словом, *никаких прирожденных идей или понятий в душе человека нет*. Весь этот старый бесконечный спор ведется, с той и другой стороны, не от недостатка эрудиции, наблюдений, данных опыта, но от различного толкования непосредственных данных опыта, многочисленных, сделанных над познавательной силой, непосредственных наблюдений. Но так-как здесь различно толкуются самые непосредственные опытные воззрения, то нам с надеждой на безусловную победу продолжать этот спор, эту и без того бесконечную серию опровержений и доказательств, не приходится², – а остается только стать под то или другое, или третье знамя, по непосредственному влечению нашего личного сочувствия, – что мы и сделаем. Итак, наше сочувствие клонит нас *пройти серединою между крайними идеалистами и позитивистами*, не теряя, однако же, надежды, что мы и здесь останемся на строго позитивной почве. *Есть ли врожденные представления у животных?* Вот этот цыпленок, вылупившийся из яйца без матери, всматривается пристально в раскрытые перед его клювом печеные яйца, в ползающую перед его клювом муху или мелкое насекомое, – и вдруг, у него рождается представление, что их можно съесть, тогда-как ничто несъедобное, очевидно, не возбуждает в нем подобной идеи. В первый раз выпускают его на двор и, увидев сор, он, очевидно, комбинирует в своей, голове представление, что этот сор можно рыть ногами, что там окажется червяк, которого можно будет съесть, которого он действительно отыскивает и съедает, тогда-как о самом соре он, очевидно, знает, что глотать его не следует. Эта ласточка, оторванная от родителей, от гнезда, осенью, без всякого научения, комбинирует идею, что надо улетать на юг и летит по прямой линии меридиана к экватору, а весной, по той же прямой линии, возвращается не в иное место, как именно в Казань, или в другую подобную местность. На основании бесчисленного ряда подобных фактов, мы своим сочувствием располагаемся утверждать, что животным почти все их представления прирождены и что они, при благоприятных

данных, непременно и совершенно правильно у них и развиваются до известной, указанной природою, грани. *Есть ли прирожденные идеи у растений?* Эта груша, своевременно на одном сучке привитая отростком от другой, хорошо во многих поколениях воспитанной, груши, дает, в благоприятный год, с привитого сучка груши доброго качества, а с не привитого груши же, но дикого качества, – во всяком же случае, никак не капусту; а в другой благоприятный год она не дает ни того, ни другого; а вот другая груша выросла, от неблагоприятных обстоятельств, совершенно бесплодной. На основании бесчисленного ряда подобных фактов, мое сочувствие нудит меня утверждать, что груше прирожден закон, вложена в ее природу предначертанная высшим творческим разумом идея производить по роду своему, конечно бессознательно, именно груши, а не капусту, и культивированной груше – груши хорошего качества, а дикой – дикие груши; но той же самой породы груша, при неблагоприятствующих обстоятельствах, не приносит своих плодов, несмотря на лежащий в ее природе закон, несмотря на прирожденную ей творческую идею проносить плод по роду своему. *В этом же смысле наше сочувствие побуждает нас признать многое прирожденным и человеку.* Разве человек не есть существо органическое, подобно растению и животному? На это и самый строгий позитивизм должен отвечать утвердительно. Разве нет в природе человека предначертанных Зиждителем природы идей, которые человек осуществляет в жизни то бессознательно, как груша, то полусознательно, как цыпленок или ласточка, то сознательно, как существо высшее всех существ видимой природы, существо разумное? Бессознательно в подробностях развития осуществляет он закон или прирожденную идею плодоприношения по роду своему, подобно груше, и другие подобные, – с чем и позитивизм не может не согласиться. Сначала бессознательно, а потом полусознательно ребенок, – что очевидно и для позитивиста, – носит прирожденную ему творческую идею питательной материнской груди, которую с великой прирожденной ловкостью и эксплуатирует в пользу продолжения своей жизни, а если дадут ему в рот что-либо

непитательное, он кричит, выражая ощущение неудовольствия, что ему дают не то, что следует. И подобных инстинктов у человека немало. Бессознательно, полубессознательно и, наконец, сознательно человек носит в своей природе и осуществляет в жизни *прирожденные ему законы и формы мышления*, относительно которых питает прирожденную ему веру, что они, при правильном приложении, непременно должны совпадать с природными законами и формами объективного бытия; прилагая же одни к другим, первые к последним, по прирожденному ему стимулу развивать свое познание, подобно прирожденному ласточке стимулу вить гнездо, воздвигает в себе громадное здание субъективного, соответствующего объективному бытию, мира, в основу и расчленение которого, как черты основного плана, кладутся наиболее общие схемы понятий: категории рассудка, когда, в то же время, животворящей душой, основным стимулом и верховною целью является в этом умственном мире *идея бесконечно-истинного и вообще бесконечно-совершенного*. Ясно, что в этом строении умственного нашего мира есть и прирожденное, и благоприобретенное из опыта; неразрешимое же затруднение заключается только в том, как отличить одно от другого. Пускаясь за разрешением этого неразрешимого затруднения в частности, позитивисты утверждают, что и *математические понятия не суть априорные понятия*, – что и они извлекаются не чисто из природы человеческого ума, а непременно из внешнего опыта, – с чем и мы согласны, но только на половину, полагая, что *эти понятия*, по единству и совпадению законов природы и ума, суть *априорные и апостериорные*, в чем мы убеждаемся тем, что человек, в истории развития своего ума, настроил много математических, совершенно непогрешимых комбинаций, которые взял чисто из своего ума, как в свою пору доказывали еще *Сократ и Платон*, – из гипотетического склада умственных предугадываний, которые только уже впоследствии и часто не вдруг блистательно оправдались в приложении и к опыту. *Льюису* и другим позитивистам угодно производить математические понятия из опыта потому, что человек научается считать: два, три, четыре, 375 и 375 по сложению 750,

а не 740; известному же *Кантом* доказанному положению, что все, без исключения, математические, разумеется, правильные положения всеобщи и безусловно категоричны, позитивисты противопоставляют положение, что всякая и опытная истина, напр., что огонь жжет человеческое тело, всеобща и категорична также, как и математическая. А нам представляется, что Кантово положение позитивными соображениями не опровергнуто. Это видно из того, что не только простые и ясные сами по себе математические положения, но и самые тонкие и сложные математические выводы, как те, какие уже сделаны человечеством до настоящего времени, так и те, какие еще будут когда-либо вновь сделаны, если только были и будут сделаны, по логическим законам, математически правильно, были и будут безусловно всеобщи всегда и везде, тогда как об опытных наиболее всеобщих положениях *Кант* утверждал, что в отношении к ним всегда мыслится возможность исключений. И это совершенно основательно. Возьмем одно из наиболее всеобщих опытных положений, что огонь жжет человеческое тело, а вода топит, как и воздух на себе не держит, тем не менее здесь возможны тысячи исключений в отношениях нашего чувства и вообще нашего существа к предметам. Всегда ли огонь жег человеческое тело, всегда ли будет жечь? Всегда ли у всех людей ощущение жжения было, есть и будет тождественно? Ощущение жжения есть ощущение прикосновения высокой температуры к человеческому телу. Но всегда ли и у всех ли людей тело относилось, относится и будет относиться к степеням температуры одинаковым образом? Известно, что это и прежде бывало, и теперь бывает не всегда. Негр выносит свой тропический жар, в котором лапландец растаял бы, а лапландец выносит холод полюсов, в котором негр замерз бы. Ощущение температуры известным образом относятся к температуре крови; но температура крови у всех ли людей была, есть и будет одинакова? Теперь, известно, она неодинакова, хотя разность эта и незначительна, колеблясь между известными, высшими и низшими, градусами средней температуры. Но позитивисты, утверждая чуть не вечное существование человеческого рода, по крайней мере

современность его с мамонтами, в то же время утверждают, что на земле были периоды и высокого тропического жара и, так называемый, ледяной. Ужели же оба эти периода, – продолжительность которых позитивисты определяют, по меньшей мере, десятками тысяч лет, – люди или вообще животные, и температуру крови имели всегда одинаковую и относились своим ощущением к температуре внешней совершенно одинаково? Ужели вообще, на всем пространстве органического бытия животного и человеческого царств, всегда отношение животного – человеческого чувства к свойствам вещей было не только равнокачественно, но и равномерно? Ведь *Дарвин*, и по принципам, и по методу исследования, хочет же быть позитивистом, и позитивисты преклоняются же перед его авторитетом. Но если так, то ужели сотни тысяч лет тому назад, когда, по Дарвину, природа только еще приспособлялась сделать только первую завязь нервной системы, что и тогда уже первые зачатки человеческого организма также относились своим чувством к свойствам предметов, как относятся теперь вполне развитые человеческие нервы? Да на этот вопрос, впрочем, не ходя так далеко, за сотни веков назад, приблизительный ответ мы можем получить и из современного нам опыта. Растения в огне горят, но не чувствуют жжения; подобным же образом и человек, если существовал на свете когда-либо с крайне слабо развитой нервной системой³, без сомнения, имел слабейшую восприимчивость в отношении к влияниям внешней природы, сравнительно с восприимчивостью нервов в настоящем состоянии. А дважды два четыре было аксиомой, как и все математические положения были непреложными категорическими положения и в те доисторические периоды, и будут такими же всегда, даже в тот чаемый позитивистами золотой век, когда человеческий организм так утончится, что станет далеко выше настоящего вредного влияния стихий, когда и огонь не станет так жечь и вода, напротив того, равно как и воздух станут носить на себе паровидное, световое человеческое тело. – Крайним позитивистам хотелось бы также, *чтобы* все так называемые *категории* человек производил также из опыта, – чтобы,

например, *категории причинности и целесообразности* опытно приучался извлекать из простейшего природного явления, из *простой последовательности явлений одного после другого*, которые непрерывным своим последовательным учащением приучают человека впадать в обольщение, будто некоторые явления вытекают не только *после других*, но именно *из других и для других* явлений. Мы же опять склоняемся нашим сочувствием приписывать и категориям некоторую долю прирожденности по тому, что, несмотря, напр., на такую простую очевидность – *постоянной последовательности* некоторых явлений *одного за другим*, человек не может отрешиться от стимула искать именно *причинной и целесообразной связи* явлений, происхождения *одного из другого и для другого* -тем более, что действительно, тогда как некоторые явления вынуждают его усматривать между ними связь только *последовательности*, другие вынуждают, именно вынуждают, видеть между ними связь *не только последовательности, но и причинности, и целесообразности*. Напр., птица свила гнездо под окном дома и дом загорелся, – здесь только последовательность; птица свила гнездо и снесла яйцо, из которого вывела птенца, – здесь и причина, и целесообразность, – еще тем более, что, после бесплодных усилий в бесчисленных случаях связать явления нитью причинности и целесообразности, человек, несмотря на это, испокон века силится связать нитью разумности все мирозерцание и миробытие, в чем успеть когда-либо и не отчаивается. – Касаясь существования в нашем сознании идеи *бесконечно-истинного* и вообще *бесконечно-совершенного*, позитивисты желали бы, чтобы эти идеи были не более, как бессодержательным отвлечением от конечного и, в той силе, как это угодно идеалистам, чтобы вовсе не существовали, будучи представлениями чисто отрицательными, т.е. будто бы мы можем иметь представления только о конечно-великом и большем и большем без конца, но всегда и исключительно только о конечном; о бесконечном же не можем иметь будто бы никакого представления. Но наше сочувствие клонит нас в самой сущности этого возражения видеть его логическое

ниспровержение и подтверждение нашего убеждения в *прирожденности идеи бесконечного, в возникновении ее именно из недр человеческого духа, а не из отвлечения от опытных наблюдений над природою*: в этом убеждаемся мы соображением, что действительно, мысля ли бесконечное в его целости, расчлняя ли его на частнейшие понятия *бесконечно-истинного, бесконечно-доброе, бесконечно-прекрасного*, мы получаем представление только большего и большего, высшего и высшего, совершеннейшего и совершеннейшего, но не бесконечного, т.е. представления (в акте самого мышления, а не слововыражения) *отрицательные не бесконечные*. Однако же, при всем том, в акте составления таких отрицательных представлений большего и большего, а не бесконечного, мы, в каждый момент остановки полета нашей мысли в разностороннюю беспредельность, сравниваем пройденное великое не бесконечное с не пройденным бесконечным и *положительно усматриваем*, что пройденное еще не бесконечно, а не пройденное впереди еще так же велико, как будто мы и не начинали идти, т.е. бесконечно. Имеем ли мы, после этого, *положительное представление о бесконечном*? Очевидно, имеем, – хотя очевидно и то, что вошедшее в пределы нашего представления, несмотря на всю свою громадность, которую мы можем увеличить без конца, не беспредельно. Эту коллизию, по-видимому, несовместных противоречий философы издревле мирили в человеческом сознании тем, что отделяли рассудок от разума и затем отличали *рассудочное понятие о бесконечном от разумной идеи бесконечного*, считая первое рассудочное отрицательное понятие отвлечением от опытного наблюдения над великими и высокими предметами, а *разумную идею природенной человеческому разуму*. И делали это не без основания, так-как несомненно существующую в разуме положительную идею бесконечного отвлечь из ограниченного во всех отношениях пределами опытного мира никаким образом невозможно, – хотя, в тоже время, учили и всячески доказывали, что бесконечное и конечное неразрывно связаны как в мышлении, так и в бытии, что бесконечное становится доступным сознанию через

отрицание себя, через постановление себе предела, через ограничение, – что, таким образом, через отрицание абсолюта, ограничение абсолютного бытия абсолютным небытием, через соприкосновение бесконечного со своим ограничением, через умножение бесконечного на ничто, происходит бытие ограниченное, что – в самой крайней глубине человеческого мышления подтверждается, в некотором роде, математически аксиоматическим, хотя и непостижимым положением, что как $1/\infty = 0$, так и $\infty \cdot 0 = 1$, и опять $1/0 = \infty$; что, одним словом, и бесконечное становится доступным сознанию через отрицание себя, через конечное, – и конечное становится бытийным, а, следовательно, и сознанию доступным не иначе, как через отрицание или, что тоже, через ограничение бесконечного, как учили древние неоплатоники, а из новейших Яков Бем, Фихте, Шеллинг, Гегель и разные древние религиозные философы. – В том же направлении, на подобных же основаниях, философы и всякие высшие мыслители учили, что идея высшего блага есть премирная идея, что человек природою, а не навыком научается ценить изящное, не навыком научается приходить в восторг при виде ночного ясного неба или прекрасного весеннего утра, которым, очевидно, восторженно сочувствуют и бессмысленные животные – что от высокой музыки может прийти в восхищение развитый человек, который прежде не слышал никакой музыки, – что голос совести есть голос Божий, – что глагол Божий близок природе человека, что он вмещен во устах его и сердце его, – что нравственный закон начертан в сердцах людей, – что некоторые сочувственные нам проявления мирового добра возникают и из животной природы, где все не искаленное искусственным влиянием человека прирождено. Так мы видим, что и животным убийство однородных противоестественно, а, напротив того, естественно защищать друг друга в опасности, естественно питать и беречь детей; в значительной части животных родов естественно целомудрие, парность и верность полов, причем резко проявляющаяся ревность мужского пола бессознательно знает физиологический закон, что безразборное смешение с другим полом вредит не только крепости, но и чистоте прокреации, –

что смешение двух полов есть совокупление в единство существенно важное не только для взаимного влияния друг на друга двух особей, мужской и женской, но и для продолжения рода, как показывают зоологические факты, что самка, имевшая первый плод от одного вида, а потом понесшая от другого вида, рождает и второй плод иногда с резким отражением первого вида, что можно объяснить не иначе, как существенным влиянием первого мужского вида на самую природу женского, чем даже в царстве животных подтверждается и выясняется божественное слово, изреченное относительно людей: *будете два в плоть едину, Бог сочета*, – со всеми относящимися сюда предписаниями божественного закона, имеющего, очевидно, вопреки тенденциям современного позитивизма, свою основу в природе вещей; равно как очевидно в природе же человека лежат заповеди почитать родителей, не убивать и не обижать ближних, заповеди относительно умеренности и обуздания страстей и т.д., со всеми относящимися сюда разветвлениями нравственного закона.

Теперь, разлагая на элементы общий вывод, который мы считаем достаточно позитивно обоснованным из всего этого рассуждения *о прирожденности высшему душевному чувству человека и вытекающей оттуда общесубъективности высших идей, понятий* и т.п., мы усматриваем в них следующие частнейшие положения: А) как в природе растений есть прирожденный творческие идеи или законы, выполняемые ими в своем развитии бессознательно, – как в природе животных есть подобные же прирожденные творческие идеи или законы, выполняемые ими в своей жизни полубессознательно, – так и в природе человека есть прирожденные идеи, выполняемые им то бессознательно, то полусознательно, то вполне сознательно. Б) Прирождены человеку коренные законы и формы мышления, высшие понятия, категории рассудка и высшие основные идеи разума. В) Прирожденность ручается и за всеобщность их, т.е. не только за существование их во всех людях, но и за общеобязательность их для всех людей. Несуществование их, например, идеи бесконечного или сложных математических понятий, необязательность их, напр., законов мышления, у

некоторых людей и для некоторых людей, напр., простецов и дикарей, доказывается у новейших позитивистов такими поверхностными и ребяческими соображениями, которые не только после *Канта*, но и после *Платона* и *Аристотеля*, повторять стыдно, без опасения повергнуть серьезную мысль в опасении, что ум человеческий, как расплывающаяся вода, ширясь, испаряется и мельчает, – тогда как существование идеи бесконечного у самых неученых людей доказывается невольным парением мысли, даже детской, далеко-далеко, высоко-высоко, без конца, – доказывается строением безмерно разнообразных воздушных замков, к которому способен всякий дикарь, – доказывается безграничной туманностью многих всех самых детских народов, туманностью, упирающейся в беспредельные идеи хаоса, Кроноса, Парка, Рока, Судьбы, Нирваны, Будды, китайского неба и т.д., – тогда как *Кант* доказал трансцендентную категоричность, безусловную общеобязательность для ума человеческого не только законов и правильных форм мышления, что известно еще со времен *Аристотеля*, но и бесконечного ряда математических понятий, все равно, ясно ли они представляются сознанию известного человека, или не ясно: выясненные, они безусловно обязывают человеческий рассудок, и, что всего важнее, категорически исключая всякие исключения. Г) Вообще можно решительно сказать, что *если бы прирожденные законы и формы мышления, основные категории рассудка и высшие идеи разума не были общеобязательны для человечества, – то тогда ничего в нашем уме не было бы общеобязательного, никакого Stand-Punct-a для установки общечеловеческой мысли, никакой надежды найти общепризнанную истину.* Д) Будучи же общеобязательными, прирожденные законы и формы мышления, коренные категории и идеи, хотя в целое здание умственного мира развиваются при помощи как внешнего, так и внутреннего физиологического чувства, но сами в своем бытии и проявлениях обнаруживаются, главным образом, если только не исключительно, внутреннему душевному чувству, равно как *тому же чувству подлежит и самый субстрат* не только всякого, внешнего и внутреннего, чувства, но и всех душевных

сил и свойств, и законов, и внутреннего идеального содержания, т.е. *человеческая душа*. Е) Не предпрешая здесь вопроса, что такое человеческая душа, есть ли она особое субстанциальное существо, самостоятельный субстрат и носитель душевных деятельностей и состояний, или только конгрегат душевных явлений, субстанциальное седалище которых есть не иное что, как человеческий организм, но ставя только вопрос, *каким чувством душа чувствует себя: высшим ли душевным, или внутренним органическим, или даже внешним*, скажем положительно, стоя на позитивной точке зрения, что душа чувствует себя и *внешним чувством*, в той мере, в какой она же – душа видит, слышит, осязает, обоняет и различает вкусы, и *внутренним органическим*, в той мере – в какой она же ощущает и голод, и жажду, потребности дыхания и движения, здоровье и боль и прочие органические состояния. Но как сила сознающая, самосознающая, мыслящая, нравственно-деятельная, эстетически-чувствующая, душа чувствует себя, бесспорно, *внутренним высшим душевным чувством*. Следовательно, есть, бесспорно, целая и громадная область мыслимых предметов, подлежащая, *то главным образом, то исключительно, высшему душевному чувству, и в этой области не только есть весьма много общепризнанного всем человечеством за истину, но здесь покоится последнее основание того, почему что-либо признается человечеством за истинное.*

Глава V

III) Чтобы теперь осветить *отношение высшего душевного чувства к низшим*: к внутреннему органическому и внешнему, и чтобы показать общеобязательную и общесубъективную достоверность показаний первого, должно сказать, что – а) не внешнее и не внутреннее низшее чувство есть носитель высшего душевного, а, наоборот, высшее душевное – носитель низших чувств. Это открывается из того физиологического факта, что как внешнее, так и внутреннее физиологическое чувство чувствует не органами в которых, по-видимому, сосредотачивается чувствительность, не глазом светлое, не пальцами шероховатое, не желудком голод, даже не сердцем радость или печаль, а центральными чувствилищем, – мозгом. Это доказывается тем, что когда у животных срезывается известная часть мозга, то в животном прекращается всякое ощущение и сознание, хотя на некоторое время и остается еще жизнь, т. е. кровообращение и движение организма. Эти опыты показывают не только то, что седалище чувствительности находится в мозгу, но и то, что чувство и сознание суть единство, что *сознание есть чувство и чувство – сознание*, – что как чувствительные нервы концентрируются в мозгу, без которого не могут исполнять надлежащих отправлений, так и разнородные чувства тела концентрируются в сознании, без которого перестают быть чувствами, тогда как сознание без многих, если не без всех, чувств, продолжает еще быть сознанием, что подтверждается состоянием летаргии, сомнамбулизма, лунатизма, глубокой задумчивости и т.п. – б) что даже низшие чувства: внешнее и внутреннее органическое, более суть душевные чувства, чем органические, так-как все они показывают не столько, даже крайне мало, то, какой при известном ощущении происходит процесс в организме (как, напр., при зрении преломляется и отражается видимый луч в глазу, как при ощущении вкуса элементы вкушаемого химически разлагаются и соединяются с соками языка, как при насыщении – пища соединяется с соками желудка и т.д.), сколько то, как

известное ощущение и воспринимаемое им свойство предмета отражаются в высшем душевном чувстве, которое, в свою очередь, имея своим непосредственным органом центральное чувствилище – мозг, вовсе не интересуется происходящими в нем при душевной деятельности процессами, даже не особенно способно чувствовать их бесконечное разнообразие, кроме разве общего ощущения возбуждения мозга при начале работы приятной и утомления при конце работы долгой, процессы же собственно душевные, при всем бесконечном разнообразии и непрерывной текучести отправлений мышления, желания, чувствования, проникает все насквозь, осматривая их всесторонне, и в беспредельной подробности, и в общих схемах, и в господствующих характерах, служащих основанием к различению в душе главных способностей, и в основных законах и главных целях каждой из этих сил, как-бы внутренним душевным зрением. в) Отсюда открывается, что сознание или вообще внутреннее душевное чувство есть совершенно аналогичное внешнему внутреннее зрение, или вообще чувство, – и, в то же время, корень, центр и душа всех низших чувств, и производимое ими ощущение есть в собственном смысле ощущение, воззрение есть чувственное воззрение, наблюдение есть чувственное непосредственное наблюдение, а рассудочно скомбинированная совокупность этих наблюдений есть внутренний душевный психологический опыт. И все, что открывается этим внутренним опытом, имеет, по меньшей мере, столько же общесубъективного, равно как и объективного значения, сколько принадлежит его и низшему чувственному, внутреннему органическому и внешнему, опыту, или даже еще больше значения.

Подведем здесь несколько итогов всему вышесказанному о сравнительном значении свидетельств чувств внешнего и внутренним, низшего органического и высшего душевного; проведем между ними несколько параллелей. 1) Что внутреннее душевное чувство может открывать в предметах объективные свойства, в этом мы убеждаемся невозможностью подвергнуть, посредством рассудочного анализа, сомнению принадлежность свойств предметам, в которых наше душевное чувство их

открывает, подобно свойствам предметов, открываемым посредством внутреннего физиологического чувства, – тогда как относительно свидетельств внешнего чувства эта возможность есть даже тогда, когда оно действует совершенно нормально. Это преимущество внутреннего душевного чувства перед внешним проистекает из преимущественной непосредственности соприкосновения чувствующего субъекта с чувствуемым объектом, так-как от двух, самых важных в теоретическом отношении, чувств, зрения и слуха, предметы отстоят большей частью вдаль, причем чистому их действованию сколько помогает, столько и препятствует среда, – всеми пятью внешними чувствами душа прикасается к внешнему миру только с внешней его стороны, между тем как и этой поверхностной стороны вселенной им подлечит только бесконечно малая часть. Ощущения внутреннего органического чувства, при непосредственности соприкосновения чувства с ощущаемым предметом, тусклы и слитны, так что все органические процессы, возбуждающие это чувство, подлежат ему только незначительной, по количеству, своей долей; в деятельности же душевного чувства чувствующий субъект и чувствуемый объект суть единство – сам человеческий дух, внешне возбуждающие это чувство объекты должны быть тождественны с такими же внутренними и чувствуются в такой степени, в какой – они сливаются в это тожество: – субъект насквозь пронизывает, в каждом пункте проникает и собственным светом озаряет чувствуемый объект. Сверх всего этого, когда прочие чувства, внешние и внутреннее физическое, ограничены определенными, более или менее тесными сферами, внутреннее душевное чувство не встречает себе окончательного предела нигде, ни на земле в земном, ни выше земли в небесном, ни, наконец, в духе и в сфере духов, чувствуя в себе аналогичность видимых миров с землею, а относительно мира духов аналогичность их с человеческим духом, и непреложность в приложении основных законов и форм, коренных категорий и высших идей человеческого разума даже к самым отдаленным и таинственным сферам миробытия.

2) Что в свидетельстве высших душевных чувств есть показания

общесубъективные, общеобязательные, общепризнанные, это доказываемся существованием общепризнанных идеалов прекрасного и высокого в сфере эстетического вкуса, в области собственно сердца, – единством основ морали и законодательства всех веков и народов, равно как и существованием общепризнанных нравственных идеалов праведного и святого, – словом всем, что признано человеком за истинное в сфере сознания, в области всех трех чувств внешнего и внутреннего, низшего и высшего, – доказываемся в сфере особенно высшего душевного чувства бесспорным существованием прирожденных общеобязательных законов и форм мышления, основных категорий рассудка и высших идей разума. 3) При этом должно иметь в виду, что, чувствуя себя, и внешним чувством и внутренним органическим, как сила видящая, слышащая, осязающая, ощущающая голод и жажду и т.д., душа, как сила самосознающая, мыслящая, нравственно деятельная, эстетически чувствующая, чувствует себя собственно высшим душевным чувством. Это душевное чувство есть носитель низших чувств, внутреннего физического и внешнего, что доказываемся физиологическими опытами отделения чувствующих нервов от мозга и срезыванием мозга, откуда открывается не только то, что седалище чувствительности находится не в органах чувств, а в мозгу, но и то, что чувство и сознание суть единство и что чувства без сознания перестают быть чувствами, тогда как сознание без многих, если только не без всех, внешних чувств, по крайней мере, с сильным ослаблением их и задержкою, как, напр., в летаргии, продолжает еще быть сознанием. Даже и низшие чувства суть более душевные чувства, чем органические, так как все три чувства, весьма мало способные определять происходящие при ощущениях органические процессы, безмерно способнее указывать то, как воспринимаемое свойство предмета отражается в высшем душевном чувстве и в фокусе его, сознании: откуда открывается, что сознание или вообще внутреннее душевное чувство есть совершенно аналогичное внешнему внутреннее зрение или вообще чувство и, в то же время, есть корень, центр и душа всех низших чувств.

4) Если в сфере высшего душевного, равно как и в сфере внешнего чувства, с одной стороны, можно сказать, нет и одного ощущения абсолютно тождественного, самому себе равного у всех людей, – то и с другой стороны также справедливо сказать о нем, как и о чувстве внешнем, что объективным, в сфере простейших душевных ощущений, должно признавать то, что одинаково чувствовалось и чувствуется всегда и везде большинством здоровых людей, как, напр., восхитительность хорошего весеннего утра, а в сфере более сложных душевных ощущений – то, что чувствуется большинством более развитых людей (как, напр., безусловная обязательность всех положений чистой математики), особенно же если оно опирается на свидетельство чувств лучшей части человечества всех веков (как, напр., в признании обязательности нравственной идеи вообще, или закона целомудрия, в частности). 5) В то же время справедливо и то сказать о высшем душевном чувстве, как сказано о чувстве внутреннем физиологическом, что тождественность высших душевных ощущений у разных людей может быть, наглядно и принудительно для каждого личного чувства, поверена тождественностью явлений предшествующих, сопутствующих и последующих удовлетворению потребностей чувства, а также особенно резко и принудительно сказывающимся сочувствием одного чувствующего субъекта с другим в тождественном или аналогичном состоянии чувства (как напр., в состоянии религиозной экзальтации, театральных увлечений, народных торжеств и т. п.). 6) Если, поэтому, в отправлениях внутреннего органического чувства единство законов природы сказывается безусловно-принудительным образом, как явление не только субъективное, или более или менее общесубъективное, но и как непререкаемо объективное, которое принудительно становится основанием веры, что тем же единством законов природы проникнуты отправления и внешних чувств во всем человеческом роде и что вообще вся природа своим бытием и свойствами соответствует отражению ее в человеческом чувстве; – то тем с большею настоятельностью должно сказать тоже о высшем душевном чувстве, потому во-первых, что А)

именно это чувство, как доказано, есть носитель и объединитель, корень и центр не только внешнего, но и внутреннего органического чувства, следовательно, единый основной закон их общего действия должен иметь свой источник именно в высшем душевном чувстве; – далее потому, что Б) именно этим чувством ощущаются прирожденные человеку всеобщие общеобязательные, принудительно действующие законы и формы мышления, коренные категории рассудка и высшие идеи разума; – и, наконец, по тому, что В) именно этим чувством носится наиболее ясное, наиболее неотступное, наиболее тождественное и себе равное у всех людей, наиболее коренное – центральное ощущение, – это именно ощущение Я с коренными принудительно определяющими деятельность этого Я его законами и требованиями, с возникающими из исполнения этих коренных законов и потребностей коренными ощущениями этого Я, из которых самым первичным ощущением один великий мыслитель (*Декарт*) признал: «Я мыслю, следовательно, существую»; а другой (*Фихте*) «Я есмь Я, – Я есмь», – справедливо видя в этом первичном положении абсолютную истину, основание и критерий всякой истины, а в основанном на нем законе тождества – первичный абсолютный закон не только познания, но и бытия.

Глава VI

Постараемся теперь дать возможно связный, со строго позитивной точки зрения, ответ на вопрос: *все ли чувственное объективно?*

Чувств три: *внешнее*, область которого ограничивается, с одной стороны, туманными звездными пятнами, а с другой – поверхностью человеческого тела, – *внутреннее органическое*, область которого ограничивается внешней сферой и центральной осью человеческого организма, – и *высшее душевное*, область которого начинается от центра души и теряется в беспредельности. Всю чувственную область, крайней границей которой можно признать туманные звездные пятна, мы можем разделить на две части, из которых *одна лежит по одну сторону очерченной нами сферы туманных пятен, а другая по ту сторону.*

Начнем с первой, которая по эту сторону. Отделим область чувства зрения от других чувств. Центром области зрения будет человеческий глаз, а крайней сферой проведенная нами там, где крайние туманные пятна, черта. *В этой области зрения все чувствуемое или чувственное, в объективном смысле, есть чувственная фикция.* Прежде всего, в этом геометрически правильном шаре два центра, два зрачка глаза, – что составляет математический абсурд, тогда как чувствуется один центр; предметы отражаются в глазах вдвойне; если же отображение получается одиночное, то это только навык умозаключения, который некоторым людям, при беспечности или недостаточной концентрации глаз, и изменяет так, что предметы представляются вдвойне. Кажется, будто чувствует глаз и именно его поверхность, тогда как чувствует сетчатая оболочка внутри глаза, или лучше – мозг. Кажется, будто чувствуется предмет, тогда как чувствуется отображение предмета в глазу, так что ощущения расстояния предмета, – при существовании отображения внутри глаза, – величины, при сравнительной малости отображения, – движения и положения, при движении и положении отображения внутри глаза обратном

движению и положению предмета, суть чувственные фикции. Чувствуется бытие во вселенной тихого света, тогда как света, и особенно тихого стоячего света, в природе нет; есть, или основательно предполагается, только чрезвычайно быстрое движение эфира, возбуждаемое раскаленным состоянием светящихся тел, происходящим от высокой температуры веществ светящего тела, возбуждаемой силою в больших массах сконцентрированного в солнце электричества или магнетизма; тогда как опять магнетизм и электричество, будучи тоже, что теплота и свет, являются чувству нетождественными; тогда как высокое каление, высокая температура есть опять нечто отличное по природе от ощущаемого, есть только известное движение частиц вещества. Чувствуется мгновенное распространение света, тогда как ему нужны промежутки времени для прохождения пространства. Чувствуется, что все пространство до солнца и звезд светло, тогда как, на самом деле, это не так: светло только в области мрака – темных тел, в низших слоях атмосферы, верст до 10 вверх, не больше, – а далее совершенно темно, и ни солнца, ни звезд не видно. Атмосфера кажется, по большей части, голубой, иногда серой, иногда красной, лиловой и т.д., – тогда как она сама ни светла, ни сера, ни красна, а просто темна, – разность же ее цветов есть только различное разложение в ней солнечного луча, белого в своей цельности. Где с высоты полета аэростатов чувствуется прекращение освещенной атмосферы, там это не значит, что атмосфера прекращается, так-как тою же атмосферой, только в более разреженном виде, наполнено все небесное пространство, – даже не значит, что там прекращается и свет, а значит только, что в изреженной атмосфере небесного пространства наш глаз не видит света равно – как и грудь наша в изреженной атмосфере не может дышать. Чувствуется в конце атмосферы и притом весьма недалеко, светло-голубая плотная сфера неба, по которой, на одинаковой дальности от земли, раскиданы солнце, луна и звезды, – тогда как нет ни плотного неба, ни светло-голубой сферы, тогда как небесные светила светят на землю не с гладкой светло-голубой поверхности неба, а из беспредельных глубин небесного мрака, отстоя одно от

другого на безмерные расстояния. Одни и те же небесные светила, в разные времена дня и года и в разных пунктах земных поясов, кажутся разноцветными, тогда как эта разноцветность происходит не от них, а от состояния атмосферы; – кажутся самосветящимися, тогда как многие из них темны. Звезды и планеты кажутся только светящимися точками, а луна и солнце незначительными и почти одинаковой величины кругами, тогда как все они суть шары громадных размеров и крайне различной величины. Звезды кажутся почти одноцветными, тогда как они весьма разноцветны, – кажутся одиночными, тогда как между ними много двойных – кажутся по числу весьма исчислимыми, тогда как они бесчисленны. Метеоры представляются столь же или даже еще более, и блестящими, и большими, чем звезды, тогда как они и светят светом заимствованным или даже светом каления, происходящего от трения их с атмосферой, и по размерам своим в действительности весьма малы. Кометы кажутся такими же большими, как и звезды, и столько же, или еще больше яркими, тогда как они и светят светом заимствованным, и гораздо менее по размерам, равно как и меньшую имеют плотность. Звезды кажутся меньшими по размерам и по светлости не только в сравнении с солнцем, но и с луною, тогда как все они безмерно больше луны, а некоторые больше и светлее и самого солнца. Туманные пятна кажутся только бледными пятнами света, тогда как они суть целые мариады миров, и такими пятнами застлана, как бисерным ковром, вся крайняя сфера, отделяющая чувственную область от недостижимой для телесного чувства. Хотя чувству чувствуются, в голубой сфере неба, большие, ничем будто бы не наполненные, промежутки, однако же, направляясь по бесконечным радиусам от центра нашего глаза, ни на одну точку неба нельзя указать, чтобы не встретить целого мира в каждой точке. За крайнюю сферу крайних туманных пятен уже не проникает ни зрение, ни другое какое-либо из внешних чувств: там чувствуется пустота; но и это опять несправедливо, так-как и там должна быть беспредельная полнота.... Полетим назад на землю, остановимся, на минуту, чтоб успокоиться. Вот все эти

мириады светил испускают лучи по прямой линии к центру моего глаза; но и это опять обман: только вот эта одна звездочка, стоящая прямо над головою, пускает свой луч по прямой лишь радиуса; все же прочие испускают свои лучи по изогнутой атмосферической абберацией круговой; но и это только при неподвижном состоянии атмосферы, чего не бывает почти никогда, так-как атмосфера волнуется то общими пассатными, то частными и местными течениями ветра, – колебание же атмосферы доносит луч до глаза по линии спиральной и даже изломанной, чего уже не избегает и эта одна, прямо в зените стоящая, звездочка. Звезды, и солнце кажутся с земли стоящими на определенном месте; но и это обман чувств: они не там, где видит их глаз. В звездных расстояниях это расстояния громадные, неизмеримые даже миллионами миль. В данном месте эта полярная звезда чувствуется в нескольких аршинах от зенита, на северном полюсе, в зените у экватора она исчезает, а за экватором не может быть и видима. Равным образом и солнце в Казани в полдень равноденствия видится приблизительно на половине прямого угла, образуемого линиями вертикальной и горизонтальной, у экватора в зените, а у полюсов – почти у горизонта. Вот с палубы корабля видится, что солнце взошло; но это обман: оно еще за горизонтом и по прямой линии видимо быть не может, – а вечером хотя и видится, что солнце еще не потонуло в море, но и это опять обман: уже несколько минут тому назад оно потонуло. Луна, или лучше – атмосфера насчет времени восхождения и захождения луны – обманывает также, как и видимость солнца. А со звездами она поступает еще хуже, не позволяя им будто бы, как видится глазу, доходить и до горизонта, тогда как они доходят, но только у горизонта бывают слабо или вовсе не видны от густоты атмосферы и слабости световых лучей. В небесном же звездном времени и отношении его к звездным пространствам, эта чувствуемая разность времени и места со временем и пространством действительными ведет к большим результатам в отношении даже к ближайшим светилам: луне и солнцу; в отношении же к дальнейшим, неподвижным звездам, ведет к обману едва

вообразимому по своим размерам, но тем не менее, однако же, несомненному. Так-как свету нужно время для прохождения известного пространства, между тем как чувствуется будто бы он распространяется мгновенно, – то вот это туманное пятно светит моему глазу, точно так же, как светят и солнце, и луна теперь, но это опять обман: от луны этот светлый луч отделился, положим, теперь, от солнца несколько минут назад, а от туманного пятна несколько тысяч лет тому назад. Вот эта неподвижная звезда, загоревшись ярким светом, потухла, – полагают, – от великой катастрофы, от возгорания на ней водорода. Случилось это, по-видимому, сегодня; но и здесь обман и притом громадный: свет от этой звездочки доходит до земли в 3000 лет; звезда эта потухла 3000 лет тому назад, и, потухши, светила человеческому глазу целых 3000 лет! Из этих. мириад одновременно теперь светящих звезд многие тысячи, без сомнения, уже целые тысячи лет назад потухли; вместо них другие тысячи загорались на доступном земному зрителю расстоянии, но для нашего глаза еще не горят и не будут гореть еще тысячи лет, потому что от них свет доходит до земли в тысячи лет и пока еще не дошел! *Итак, глаз видит то, что не существует, а то, что существует, не видит.* Если при этом взять безмерно разные расстояния небесных светил от земли, то настоящий чувственный вид звездного неба есть невообразимый обман, в каждом своем пункте, в соотношении каждой звезды к каждой другой относительно мест и времени. Что было и исчезло, или переместилось в каждую из минут, составляющих целые тысячелетия, то наше чувство пригвоздило в определенный занимаемый будто бы и до настоящего времени пункт пространства и в один будто бы настоящий момент времени! Но спустимся опять, из этой превыспренней сферы хаотического обмана, вниз, в атмосферу. Здесь, в атмосфере только и видим, что эти громады облаков, такие грозные массивные твердины; но это обман: это туман, улетающий по мере нашего к нему приближения. Больше в атмосфере мы не видим ничего; сама она, для нашего зрения, нечто не существующее до самой поверхности земли. Нам кажется, будто мы видим предметы в атмосфере; а не

атмосферу, но это также обман: атмосфера не только существует, но и есть грубо материальное тело, способное механически производить те ужасные сокрушительные действия, какие мы видим в бурях, вихрях и ураганах; во всякое же вообще время она обнаруживает страшное давление на все находящиеся на земле предметы. И все небесные цвета суть цвета атмосферы, так-как она преломляет и разлагает солнечные лучи, наравне со всеми прозрачными телами, водою, стеклом и т.п. Но, что всего поразительнее, атмосфера есть тело, переполненное неизмеримыми массами воды и землистых веществ, неисчислимыми мирами растительных и животных спор, целыми родами летучих растений и инфузорий. Вот глаз опять видит и признает за действительно существующее безмерное разнообразие цветов, представляемых безмерным разнообразием предметов; новый грубейший обман: предметы, быть может и существуют, но не для глаза, – а что для глаза в них существует, т. е. цвета, то в них не существует, то есть атрибут солнечного света, только отражаемого, так сказать -отталкиваемого прочь от себя предметами. На поверхности земли все так, по-видимому, мирно, спокойно, довольно неподвижно, – опять обман невообразимый. В этих так называемых твердых, по-видимому, наиболее неподвижных в своем составе, телах, в каждый момент времени, мириады частиц твердых, жидких и газообразных механически и химически разлагаются, смешиваются, улетучиваются, поступают вновь; в жидких и газообразных телах, при общей их текучести, частные смешения и разложения совершаются еще с большей и совершенно невообразимой быстротой и повсюдностью. Эта гладкая неподвижная поверхность моря,-эта обзриваемая глазом вдаль и вширь волнующаяся даль суши, то зеленая от общего колорита зелени, то желтая от массы солнечных лучей, отражающихся на песке или на созревшей ниве, то тускло-серая суглинисто-черноземная, – эта сумрачная глубь недр земных, освещаемая, большей частью, искусственными светильниками, изредка у поверхности земли или в выносимых на свет божий своих частях освещаемая солнечным светом, – та, и другая, и третья, во всяком случае,

довольно однообразная, – какое закрывает она от глаз невообразимое количество всяких механических изменений, химических процессов, органических рождений и смертей, возрастаний и разложений! Вот эта морская поверхность издает по ночам сильный сплошной свет: это мириады инфузорий, из которых ни одной нельзя видеть простым глазом. Вот белая меловая гора: это не что иное, как мириады панцирей мириад инфузорий, некогда живших, которые и под микроскопом различаются плохо. Вот листья этих растений покрылись красноватым отблеском: – это, мириады живых сплошной массой залегших микроскопических паразитов! На каком-нибудь едва заметном для глаза паразите свои паразиты, едва заметные для микроскопа, а на тех свои паразиты весьма даже заметные для сильного микроскопа и так дальше, без конца, и целые миры этих существ со своей весьма сложной организацией, со своим размножением, развитием, моментальной жизнью, исчезновением и все это простой невооруженный глаз давно уже, на пределе еще весьма крупных сравнительно существ, перестал видеть; все это для него гладь и небытие, как небытие начинается для него и с того предела крайней, весьма не глубокой, сравнительно с длиной земного радиуса, глубины, до которой человек успел врыться в землю. Там для глаза преисподний аид, не имеющий и теней блуждающих. Возникая оттуда вверх опять, мы видим, что земля стоит спокойно и неподвижно, а небесная сфера совершает вокруг нее свое суточное вращение и совершает так медленно, что это вращение едва едва может быть замечено в течение целых часов, по медленному перемещению светил в отношении к неподвижным пунктам на земле, причем все части небесной сферы хранят между собою вековечно пропорциональное и почти неподвижное положение; все это обман невообразимо грубый, так-как земля беспрерывно движется и, качаясь окружностью по меридиану взад и вперед и, в то же время, вращаясь на своей оси, она бежит вперед всю свою массу, со скоростью десятков верст в секунду, совершая годичное свое течение вокруг солнца, в то же время, со скоростью еще не измеренной и неизмеримой, бежит вслед

за солнцем, как луна вслед за землею, вокруг другого неведомого средоточного светила, или просто вокруг центрального для самого солнца пункта небесного равновесия, – вслед за этим центром, быть может, опять бежит около другого массивнейшего или могущественнейшего без массы центра небесного тяготения и т.д. И все это, все эти до единого небесные тела несутся и несутся со скоростью буквально не вообразимой, действительно даже немыслимой, не только что не чувствуемой, но тем не менее, несомненно действительной, так что для человеческого глаза нигде во вселенной нет пункта стояния. Если же глаз такие пункты указывает, то обманывает!... И счастье наше, что обманывает, что глаз чувствует то, чего нет, и не чувствует того, что есть. Иначе у человека закружилась бы голова от этого всеобщего, повсюдного, всестороннего, неудержимого движения, как кружится на увлекаемом быстрыми полетом аэростате...

Счастливей ли в своей области ухо? – Область чувства слуха простирается от уха человеческого, как центра, до сферической окружности, заканчиваемой высотой разряда электричества в громовых тучах и разрыва аэролитов, а также высотой поднятия аэростатов и незначительной высотой над ними, с которой могут быть слышны на аэростатах редкие звуки, происходящие в высших слоях атмосферы, которыми может быть только треск разрывающихся аэролитов. В этой звуковой сфере фикции ощущений весьма аналогичны с фикциями ощущений зрения. Во-первых, в слуховой правильно геометрической сфере два центра, два слуховых органа у одного и того же человека. Если звуки в слухе человека не двоятся, то причина этому не в двух его ушах, а наоборот, не смотря на два его уха, в единстве центрального чувствилища, в мозге. Тем не менее, бывает, что звуки двоятся в ушах, при разности одного уха от другого в чувствительности, что случается весьма часто, – а также при редкой, но возможной, разности самого значения звуков для каждого из ушей одного и того же человека. Вся совокупность звуков, почти без исключения, происходит на деле не так, как отражается в нашем чувстве, – не в той силе, степени, даже значимости. Вот

раздаются, напр., в ушах, в одном или обоих, звуки труб и литавр, тогда как причина всему этому несколько лишних капель крови, беззвучно приливающей к голове. Вот раздается треск, будто бы медведь в лесу ломает сучья чащи; но это мелкое насекомое ворочается, случайно заползши в ухо. Вот раздается выстрел из пушки; но это опять кто-либо заговорил над самым ухом. Не в одинаковой силе звуки чувствуются не только у разных людей, при разной остроте слуха, но и у одного и того же человека, при неодинаковой чувствительности того уха и другого. Мыслимо, хотя и не может быть проверено, по недостатку масштаба для подобной проверки, что один и тот же звук чувствуется разными людьми не в одинаковой значимости, напр., несколько выше или несколько ниже, что может быть ощущаемо и одним человеком, при различной чувствительности одного уха сравнительно с другим, что обнаруживается также и в том факте, что одни и те же звуки одному и тому же человеку кажутся чище и гармоничнее в том состоянии его здоровья, когда его собственный голос чище, сильнее и свободнее, и, наоборот, менее гармоничными и чистыми, когда его собственный голос не чист и горло затруднено, что зависит от связи голосовых нервов со слуховыми. Большей частью также звуки чувствуются не в то же время, когда происходят в природе, так-как дрожащей волне воздуха нужно известное время, чтобы пройти известное пространство и достигнуть слуха, и не в том соотношении звуков, как устанавливается оно в природе, потому что правильному отражению массы звуков в слухе мешает разность времени, нужного для достижения уха звукам не только ближайшим и дальнейшим, но и сильнейшим и слабейшим, высшим и низшим, мешает разность и разное состояние среды, через которую звук проходит, так-как проводящими звук средами бывают, кроме воздуха, вода, земля, металлы, камень. В свою очередь, воздух может быть чист или наполнен парами и пылью, может быть теплый и холодный, спокойно стоящий или находящийся в движении; а все эти состояния влияют на разность передачи звука, равно как на то же влияют и разные расположения около нашего уха разных отражателей. Вот, напр., последний отчаянный крик

утопающего; но вы слышите его лишь тогда, когда человек уже утонул. Вот звук выстрела; но он достигает слуха, пораженного этим выстрелом уже тогда, как тот лишился жизни. Вот молния уже пролетала по комнатам и только после этого уже гром потрясает стены вашего дома. Вот издали долетает до слуха гармония, но не совсем ясная именно по тому, что звуки долетают до слуха смешанными влиянием среды, которую им нужно было проникнуть, чтобы достигнуть уха. Вот страшный вопль в лесу, раздающийся хохотом лешего; но это разносимый лесным эхом голос самой невинной птицы. Наконец, звук есть величайшая из загадок природы и науки, потому что звука в природе нет; там есть только дрожательное, в разные стороны распространяющееся, движение частиц вещества. В безвоздушном пространстве, в верхних слоях атмосферы звук ослабевает или совсем даже исчезает, как и свет: на вершине высоких гор выстрел раздается не слышнее хлопанья в ладоши; под воздушным колоколом, при вытягивании воздуха, звук колокольчика ослабевает, а потом почти совсем исчезает; на аэростатах, чтобы один человек услышал другого, нужно кричать над самым ухом. В известных пределах, царство звука, царство сущего для человеческого слуха оканчивается, оканчивается там, где в действительности, без сомнения, не оканчивается, – а, наоборот, где едва ли не начинаются две великие гармонии природы, одна в малом, а другая в великом: с одной стороны, тот гармонический говор растущей травы, который слышен был вещему уху *Одина*, который слышен и нашему уху в тихую весеннюю ночь, тогда как днем его не слышно, а с другой стороны, та «божественная гармония небесных сфер», которую слышал *Пифагор*, гармония не только поэтическая, но и действительно позитивная, так-как земля и мириады других громаднейших небесных тел, рассекая невообразимой быстротой своего полета и громадностью масс, атмосферу, разлитую везде в небесных пространствах, должны производить невообразимую массу дрожательных волн не только в этой атмосфере небесных пространств, но и в собственном составе, подобно летящим бомбам, – та радужно-гармоническая музыка солнечных лучей, которая с восходом

солнца слышалась в статей Мемнона, которую могли бы слышать все и везде, если бы люди выучились делать такие же микроскопы для уха, какие изобретены для глаза, – так-как масса солнечных лучей, распространяясь дрожательными волнами с необычайной быстротой, пронизывая атмосферу, приводит в движение и трепетный восторг не только всякую жизнь на земле, но и самую землю, как и другие тела солнечной системы, – та божественная гармония, которую поют, в хвалу Богу, солнце и луна, все звезды и свет, как и все сотворенное, которую слышал вдохновенно-вещим ухом и Давид-пророк. А наше грубо позитивное ухо для этих наиболее таинственных звуков тупо: для него они не существуют.

Сфера чувства осязания, начинаясь поверхностью человеческого тела, оканчивается теми пределами, каких может достигнуть человеческая рука со своими средствами исследования, т.е. оканчивается известной глубиной морского дна и разрытых недр земли, а с другой стороны, известной высотой полета аэростатов. Подобно чувствам зрения и слуха, и это чувство не мало обманывает нас в указании объективных свойств предметов, так-как степени температуры в природе не существуют: там, вместо того, есть только большее или меньшее расширение и сжатие частиц вещества; да и, кроме того, собственно ощущаемое осязанием расширение или сжатие частиц вещества происходит не в прикасающемся к нашему телу предмете, но вследствие этого прикосновения, внутри нашего тела. Другие производимые этим чувством ощущения фигуральности предметов, шероховатости или гладкости, даже упругости и мягкости, будучи разнозначимы у разных людей, очень рано оканчиваются у всех, – так что это чувство отказывается служить человеку там, где чувство вооруженного зрения только что начинает указывать целые микроскопические миры. Так, палец, напр., едва ощущает на гладкой поверхности сырость, которая кишит микроскопическими животными, – рука ощущает только легкое прикосновение разбегающегося, вдыхаемого и выдыхаемого человеком, воздуха, будучи вовсе неспособна найти в нем что-либо осязаемое, тогда как каждый вздох несет опять мириады микроскопических существ; даже

вообще тупо чувствуется осязанием материальность и самое бытие воздуха, когда он тих и имеет подходящую к человеческому телу температуру, не говоря уже о бесконечном разнообразии его содержания.

Сфера чувств обоняния и вкуса, начинаясь внутренними оболочками носа и рта, как центральными пунктами, ограничивается теми же крайними пределами, какими ограничивается сфера и осязания. Тогда как в чувствах зрения и слуха преобладает теоретический характер, направленный к решению вопросов, что такое *res in se* (вещь в существе своем), в этих двух чувствах вкуса и обоняния начинает преобладать характер практический, направленный к решению вопроса, что такое вещь не столько в себе и для себя, сколько для нас; между тем как в чувстве осязания видится равновесие обоих характеров. Но и эти чувства в отношении к решению вопроса: принадлежат ли предметам те свойства, которые им приписываются, обнаруживают свои неудобства в том, что у различных людей они значительно разностепенны и даже разнозначущи. Кроме того, они вводят нас в обольщение тем, что относят к предметам свойства, которые больше, если только неисключительно, суть состояния субъекта, чем свойства объекта, – которые, по крайней мере, единственно и исключительно суть *отношения между субъектом и переставшим быть собою объектом*, как, например, сладость сахара есть свойство не того сахара, который мы держим в руках, но того химического соединения, которое совершилось на языке, с разрушением почувствованной нервами языка части сахара.

Таким образом, объективность показаний внешнего чувства, основательно и разносторонне разрушаемая рассудочным анализом, который справедливо показывает, что это чувство, большей частью, с предметом непосредственно не соприкасается и что приписываемые им свойства предметам не принадлежат, была бы крайне сомнительна, – если бы деятельность этого чувства не была тесно связана с деятельностью чувства внутреннего физиологического, если бы непререкаемая достоверность показаний этого последнего

чувства не переносилась, в некоторой мере, и на первое т.е. внешнее чувство.

Относительно достоверности показаний *внутреннего физиологического чувства* сомневаться труднее, потому что никаким рассудочным анализом нельзя подвергнуть сомнению принадлежность предметам тех свойств, какие открываются в них этим чувством. Это чувство наиболее непосредственно соприкасается с действующими на него предметами и, нося в себе, главным образом, практический характер, с задачей решать о предмете не столько то что такое он сам в себе, сколько то, как он относится именно к чувству, в самоощущении не ошибается тем более, что действующий на него предмет, в наибольшей части случаев, переставая быть самим собою, сливается с чувствующим субъектом. В отправлениях этого чувства единство законов природы сказывается безусловно принудительным образом, как явление не только субъективное, или более или менее общесубъективное, но непременно объективное. Оно то принудительно становится основанием философской веры, что тем же единством законов природы проникнуты отправления и внешних чувств, во всем человеческом роде, и что вообще вся природа своим бытием и свойствами соответствует отражению ее в человеческом чувстве. Но, в то же время, внутреннее физиологическое чувство дает показания о явлениях, внутри человеческого организма происходящих, тусклые и слитные, так что все возбуждающие его ощущение органические процессы подлежат ему только весьма малой своей долей, узнаются же больше посредством внешних чувств. Сверх того; область этого чувства переполнена таким же неисчислимым количеством бытий и процессов, как и область внешнего чувства: части человеческого организма, то существенно к нему относящиеся, то паразитные в неизмеримом количестве, ежеминутно меняются, вновь поступают, образуются, отлагаются и исчезают; органические, химические и механические процессы, в неуловимом разнообразии, без остановки несутся через тело человека один за другим, один в другом и один вопреки другому, рядом с полетом самого времени; общеорганическое человеческое

чувство проносится над ними – нельзя сказать – весьма поверхностно, но весьма обще, не имея способности даже прикоснуться к миллионам внутренних бытий и совершающихся в них изменений, а не то, что отдельно осветить их для сознания. В то же время, при миллионах бытий и процессов в области этого чувства, самые ощущения его, как и прочих чувств, опять мелькают непрерывной слитной вереницей, причем даже в одном человеке одно индивидуальное ощущение абсолютно не может быть адекватно другому, – а индивидуальное представление о каждом отдельном ощущении еще менее может быть адекватно представляемому, – а тем менее может быть адекватно целому возбуждающему отдельные ощущения процессу, как необъятной сумме отдельных изменений, происходящих в необъятной же сумме отдельных, участвующих в процессе, бытий. Поэтому и внутреннее физиологическое чувство не давало бы нам не только объективного, адекватного неуловимой текучести включенных в наш организм бытий и процессов, но положительно никакого разумного познания, если бы деятельность этого чувства не была органически связана с деятельностью высшего внутреннего, душевного чувства.

Но *душевное чувство* в своей области находит уже не один особый мир души, а целых три мира: подлежащий внешнему чувству внешний мир, подлежащий внутреннему физиологическому чувству мир органических процессов и частей человеческого тела, наконец, специально подлежащий душевному чувству мир души, с взаимными их, т. е. всех этих трех миров, отношениями и отражением в сознании. Но этого мало. Душевному чувству, и ему одному исключительно, подлежит особый мир чувственного небытия и бытия абсолютного. Область этого чувства, начинаясь от центрального сидалища человеческой души, – центральной оси человеческого тела, простираясь далее через внутренность и самый центр, равно как и внешнюю атмосферическую оболочку земного шара, через поверхности, внутренности и центры всех подлежащих и не подлежащих внешнему зрению миров небесного пространства, объемля все неорганические и органические

находящиеся на этих мирах существа, с законами и свойствами их бытия, простирается до сферы дальнейших доступных зрению туманных пятен, но не останавливается и здесь, а устремляется в безбрежную даль беспредельности, где чувство допытывается, что такое там, конец ли материального мира, или только берег нового безбрежного океана материальных миров, – есть ли что-либо помимо материального бытия, т.е. есть ли миры чисто духовные, с живыми существами аналогичными нашему духу, проходит ли по всему этому бесконечному разнообразию бытий единство бытия, – царит ли над множественным бытием единое, над изменяющимся неизменное, над ограниченным беспредельное, над условным безусловное. И что именно чувствует это чувство в своей безграничной области? Что чувствует *внешней своей стороной, внешним чувством*? Заметим, что ощущения внешнего, точно также как и внутреннего чувства, будучи внутренними состояниями чувствующего субъекта, свидетельствуют, все до одного, о том, как объект действует на чувство, а не о том, что он такое как *res in se*, – что зрение и слух не соприкасаются с самыми предметами, – что осязание, подходя к предмету, по-видимому, ближе некоторых чувств, касаясь его почти непосредственно, определяет тонкости подлежащих ему свойств хуже даже не вооруженного, а не только что вооруженного зрения, – что обоняние и вкус, касаясь предметов непосредственнее прочих чувств, разрушают его механически и химически и ощущают собственно не предмет, а смесь объекта и субъекта, – что свойства, открываемые внешним чувством в объектах, могут быть от объекта отделяемы и оспариваемы, как им не принадлежащие, – что внутреннее органическое чувство дает показания о предметах его области слитные, тусклые и общие, весьма мало проникая в совершающиеся в человеческом организме процессы, весьма мало прикасаясь к находящимся в нем особым бытиям. При всех этих ограничениях, стесняющих возможность получить внешней своей стороной, т.е. внешним чувством, объективную и вообще какую бы то ни было истину, чувство душевное испытывает бесконечное количество отдельных ощущений, соответствующих

безмерному количеству отдельных бытий внешнего мира, с непрерывным их и повсюдным течением, так-как, не стоя ни секунды, луна бежит около земли, а земля, в свою очередь, качаясь на полюсах, вертась около оси, бежит кругом солнца, – солнце аналогичным образом бежит около своего центра, – неисчислимые мириады видимых и невидимых солнц бегут за своими центрами куда-то в безбрежную даль, без какого бы то ни было пункта стояния в универсе, – точно также, как в этих далеких мирах, и на нашей земле все, равным образом, не стоя ни мгновения, движется; силы земные: магнетизм, теплота, электричество и другие только и знают, что двигаться и двигать; атмосфера во всех своих частях движется; твердые, жидкие и газообразные тела непрерывно мимо друг друга и внутри друг друга движутся; организация, жизнь потому и есть жизнь, что в мириадах существ, органических частей и процессов происходит разнообразное движение. *Везде вне человека головокружащее движение.* Но не может ли голова отдохнуть на самом человеке, на человеческом организме? Нет. И здесь тоже головокружащее движение. В дыхании человека, в крови, во всех жидкостях мириады паразитных живых существ, как рыб в море, – мириады органических особей, принадлежащих к строению самого организма, – мириады особых и собственных, и паразитных органических процессов: во всех этих отправлениях бесконечно больше движения, чем сколько можно вообразить. *Но нет ли тишины, покоя, отдохновения хотя в глубине человеческого духа?* – Нет, и здесь тоже бесконечно пестрое и бесконечно быстрое мелькание ощущений, представлений, образов, понятий, желаний, стремлений, и здесь вечное, бесконечное вращение, и ни секунды стояния! При таком вечном и бесконечно пестром мировращении, при взаимной условности всех частей миробытия и мирозерцания, ни одно индивидуальное явление, как и соответствующее ему отражение его в нашем духе, не может быть абсолютно тождественно с другим; ни одно индивидуальное представление, соответствующее индивидуальному ощущению, по безмерному количеству относящихся к нему в самом исследуемом факте признаков, не может быть адекватно ощущению; предмет

несется мимо ощущения и не точно отражается в нем; ощущение пронеслось мимо представления и не точно отразилось в нем; на представлении обосновалось понятие и опять не во всей точности согласно с представлением. Дух человеческий вечно кружится в сфере мелькающих теней, клубящегося тумана, одуряющего чувственного обмана.... О том ли тут спрашивать, так ли все это существует как чувствуется? Не скорее ли о том, существует ли все это, или только исчезает, как спрашивали первые философствующие мыслители, древние греки?! Да остановись же исчезающее, не бегите тени.... Но, увы, все течет, – плакался еще древний мыслитель *Гераклит*. За что же ухватиться, чтобы сдержать неудержимый бег увлекающей и самого человека и человеческое чувство необъятной вселенной?... За Я. Вот центр моего мирозерцания, если не миробытия. Все течет, но в моем духе все течет мимо моего Я, – говорят, новейшие отражения Гераклита, *Фихте*, *Шеллинг* и *Гегель*. Вот наиболее центральное, тождественное, наиболее само себе равное, наиболее в своем стержне неизменное, наиболее принудительное, для меня лично наиболее объективное, в человечестве наиболее общесубъективное, наиболее безусловно категоричное, наименее терпящее ограничений и исключений, ощущение: это ощущение Я, с первичной завязью концентрирующихся около него ощущений, понятий и суждений: «Я, Я есм Я, Я есм, Я существую, Я мыслю, Я чувствую, Я стою среди вращения всего внутри и вне меня». Вот ощущения, понятия, суждения наименее пререкаемые, наиболее основные, непосредственно безусловные.

От этого центра протянуты, сквозь сумрак мелькающих ощущений и явлений, неподвижные нити в виде прямолинейных радиусов, а поперек их концентрические круги более и более расширяющиеся и теряющиеся в безбрежной дали мирозерцания и миробытия. В эти круги, в эти формы мое Я вкладывает текучее, исчезающее миробытие и таким образом, созидает свое, по возможности, неподвижное мирозерцание. Такая основная тенденция ума: *противопоставить неподвижность мирозерцания быстротечности бытия* – и

отразилась в истории развития философствующей мысли, ясно сознанная еще первыми греческими мыслителями, как сознавалась и до ближайших к нам времен *Гегеля*, как сознается и до наших дней самими позитивистами, которые, вслед за всеми естественниками, силятся уловить, среди бега природы, не иное что, как всеобщие основные законы и нормальные формы бытия.

Но не удаляется ли, в этом случае, ум наш от цели, вместо того, чтобы идти к цели? Да. Эта основная тенденция всех познавательных работ человеческого ума показывает, что он стремится как будто в противоположную сторону от направления мирового бытия: мир бежит, а ум хочет хотя внутри себя его остановить. Тем не менее, однако же, в нашем духе лежит другое основное требование, чтобы наше мирозерцание было, по возможности, точным отображением миробытия. Отсюда-то и истекает требование истины мирозерцания и истины именно объективной, по возможности, адекватной объекту, действительному образу миробытия.

Глава VII

Возможна ли истина адекватная предмету? Достижима ли она? Решению этого вопроса мы должны предпослать разрешение другого, именно: *что служит в духе человеческого мерилom истины?* – Не иное что, как душевное чувство, чувство истины. Как мерилom объективности основного понятия Я, равно как и наиболее основных непосредственно безусловных, суждений о Я: «Я есм Я, Я есм, Я существую, Я мыслю, Я чувствую» служит не иное что, как непосредственное ощущение моего Я и связи его не только с самим собою в вид предиката: Я есм Я, но и с другими непосредственно ощущаемыми в нем предикатами: Я есм, Я существую, Я чувствую, Я мыслю: – подобным же образом мерилom и всякой другой истины, как субъективной (отношения известного предиката к субъекту), так и объективной (отношения известного предиката к объекту), служит наше же внутреннее душевное чувство. Разница в приложении этого мерилa к истинам заключается только в том, что к истинам одного рода мерилo чувства истины прилагается более непосредственно, а к другим более посредственно.

Более непосредственно мерилo душевного чувства истины прилагается именно к самому чувству, причем определяется отношение данного предмета к чувствующему субъекту, иначе сказать, – к самому чувству. *Это область истин субъективных*, истин практических, истин того разума, который Кант⁴, а за ним Фихте, называли *разумом практическим*. Это область истин наиболее непогрешимых, наиболее непосредственных наиболее непререкаемых и принудительно достоверных, – и область, по размерам своим, не только громадная, но беспредельная, проникающая деятельность всех трех чувств души, внутреннего, собственно душевного, внутреннего физиологического и внешнего, область, включающая в себе именно ту сторону деятельности всех трех чувств, которую мы называли выше стороной практической, которая определяет не то, как предмет есть в себе, но то, как

предмет относится к нашему чувству. В решении этой практической задачи принудительно достоверны и непогрешимы все три чувства, не только внутренние: душевное и физиологическое, но и внешнее, – и каждое из этих чувств непогрешимо во всех своих обособленных проявлениях, именно: в проявлениях как чувства собственно душевного, в сознании, совести и в эстетическом вкусе, – так и в проявлениях внутреннего физиологического чувства, проистекающих из органических потребностей – питания, дыхания, движения и других, – и даже чувства внешнего: не только в обонянии и вкусе, но и в осязании и даже в слухе и зрении. Как внутренние органические обособленные чувства и ближайшие к ним, по сродству, чувства внешние: вкус и обоняние, непогрешимы в решении вопросы, как подлежащие им объекты на них действуют, в определении свойств этого действования, что именно такой-то предмет производить ощущение сладкого, другой ощущение запаха розового, третий, четвертый и пятый разнообразные ощущения утоления голода, жажды и т.д., подобным же образом в решении этого практического вопроса непогрешимы и осязание, и слух, и зрение, и именно в определении подлежащих качеств действования на них подлежащих им предметов. Так: напр., и осязание непогрешимо в определении подлежащих ему качеств предметов: шероховатости, известной фигуральности и т. д., и слух в определении качеств звука, музыкальности или трескучести, известной тонкости или грубости, – известной высоты или низости звука и т.д., и зрение в определении цветов, а по цветам, – фигуральности предметов, прозрачности, плотности, качеств поверхности предметов и т.д. Подобным же образом обособленные отрасли и внутреннего душевного чувства, не только эстетический вкус и совесть, но и сознание, непогрешимы в определении тех качеств, какими подлежащие предметы, вне ли, или внутри чувствующего субъекта находящиеся, производят подлежащие ощущения, именно в определении того, что, напр., известный объект производит в эстетическом вкусе ощущение восхитительного, в совести – такое или другое ощущение доброго, достойного, праведного, –

в сознании – такое или другое ощущение такой, или другой являемости предмета в сознании. Одним словом, в определении практических свойств, какими предметы относятся к нашему чувству, принудительно обязательное мерило истины есть чувство, – и для каждого отдельного субъекта его личное чувство, – для целого общества одинаково культивированных людей одинаковое у них общесубъективное чувство, – для всего человечества общесубъективное, общечеловеческое чувство. Но так-как, при разностепенности во всем человечестве разных чувств до безусловной тождественности того или другого чувства у всех людей добираться трудно, – то, в таком случае, общеобязательным показанием должно быть признано общепринудительное ощущение лучшей, более нормальной и культивированной части человечества, у которой известные чувства находятся на высшей степени нормального развития, что обыкновенно, большей частью, и признается за общеобязательное не только в сфере деятельности душевного внутреннего чувства, напр., в признании общеобязательности законов и форм мышления, высших норм или идей истинного, доброго и прекрасного, – но и в сфере чувства внутреннего органического, напр., в признании большей питательности животных питательных веществ сравнительно с растительными, что лучше чувствуется утонченными желудками, или в признании большей годности для дыхания воздуха чуждого животных испарений, сравнительно с воздухом нечистым, что опять также лучше чувствуется тонкими нервами, – и даже в сфере деятельности так называемого внешнего чувства, напр., в признании видимости предметов; слышимости звуков, обоняемости запахов, которые могут быть чувствуемы только изоощренным, близким к нормальному животному, чувством людей наиболее близких к природе, – в признании видимости тонких оттенков в сочетании фигур и цветов, слышимости тонких качеств отдельных звуков и сочетаний их, – в осязимости тонких вкусов и запахов, – в осязаемости малейших заметных шероховатостей на наиболее гладких поверхностях, какие могут быть ощущаемы только утонченными высшей культурой нервами, – в признании видимости предметов и слышимости

звуков, которые видятся и слышатся экзальтированному, особенным образом возбужденному чувству сомнамбул, вещей людей, даже иногда и самых обыкновенных здоровых людей в особом настроении и напряжении чувствительности, когда видимое и слышимое такими людьми подтверждается несомненными свидетельствами, – наконец, в признании видимости предметов и слышимости звуков, которые ощутительны зрению и слуху только при содействии усиленных искусственных средств с помощью зрительных и слуховых инструментов. И, обратно, если за общеобязательную истину признается ощущаемое лучшей, более нормальной и образованной частью человечества в области действий даже внешнего чувства, – то самая справедливая аналогия требует признать за общеобязательную истину и то, что чувствуется лучшего, более нормальной и по человечески образованной частью человечества и в специальной сфере действий высшего душевного чувства, в признании свойств истинного, доброго и прекрасного, открываемых в предметах высшим вкусом, совестью и сознанием. Принудительная обязательность практических истин проистекает из сущности их практического характера, по которому чувство, не определяя ни того, что такое объект, как *res in se*, ни даже того, что такое субъект, как *res in se*, определяет только *взаимное отношение субъекта и объекта*. Одно это *отношение между субъектом и объектом: идею, идеальное Гегель* и считал сколько истинным, столько же и реальным, тогда как *Шеллинг* утверждал, что истинное в субъекте должно быть истинно и в объекте, по абсолютному тождеству обеих этих реальностей, субъекта и объекта, во всем реальном и идеальном, – тогда как напротив того, *Фихте* утверждал, что мы не можем знать и не знаем никакого объекта, который потому для нас и не существует, как по тому же самому не существует и объективная теоретическая истина, что потому-то именно для нас существует только истина практическая, субъективная, так-как несомненно существует только субъект, – Я со своими атрибутами; тогда как Кант учил, что практическая истина истинна для нас только в постулате, в реальном же бытии она, быть может и не истинна, так-как не может быть

проверена чувственным (разумеется – низшим) опытом, – истинна же только теоретическая истина, не субъективная и тем более не объективная, но представляющая химическое соединение непременно двух факторов: чувственных восприятий и прирожденных рассудочных форм мышления; тогда как позитивисты, очевидно, гонятся за объективной истиной, хотя и своеобразно понимают ее, считая всякую настоящую истину продуктом здравого опыта и признавая философским излишеством допытываться, почему, на каком метафизическом основании объективная опытная истина признается за такую истину. В этом, как показывает предшествующий анализ, позитивисты, очевидно, сильно заблуждаются: опытное чувственное далеко не всегда истинно.

Итак, возможна ли объективная истина? – Вопрос этот выяснится, когда выясним себе другой вопрос: в чем заключается существенное отличие объективной истины от субъективной, – разница, существующая в факте, а не основанная только на игре школьных понятий и терминов? Мы стоим на том, что достижимая для человека объективная истина есть та же субъективная истина, только более или менее общесубъективная, – что она измеряется и принимается за истину тем же последним мерилom, – внутренним нашим душевным чувством истины, как и субъективная истина, с той только разницей, что к субъективным истинам это мерилlo прилагается более непосредственно, а к объективным, и то не ко всем, а только некоторым, более посредственно, – что истины из области так называемого теоретического разума, в конце концов, суть истины из области разума практического, – что основательное, правильное отношение известного предиката к объекту, требуемое объективной истиной, есть, в конце концов, отношение того же предиката к действию объекта на субъект, иначе сказать, – к чувству субъекта, причем истина теряет искомый теоретически и приобретает чисто практически характер. Если же получает она и теоретический характер, то не иначе, как в практическом, в ближайшем возможно непосредственном отношении предмета к чувству субъекта, – что помимо этого чисто субъективного ощущения

возможно непосредственного отношения субъекта к объекту нет другой истины, как доказали Фихте и Гегель, – или лучше, истая, существенная истина чувствуется всегда впереди, но в настоящем состоянии человека она недостижима, как учил Платон и как учит Божественное Откровение. Представим позитивные доказательства тому, что именно всякая объективная истина, в конце концов, есть субъективная, и, наоборот, общесубъективная истина есть объективная, что, одними словом, – безусловно непререкаемое и единственное мерило истины есть чувство человека, но чувство не внешнее, а именно внутреннее, которого само внешнее чувство составляет как доказано, только внешнюю, а вовсе не коренную, центральную часть. Так: 1) из отраслей специального душевного чувства, эстетический вкус говорит, что весеннее утро прекрасно, – совесть говорит, что акт спасения утопающего сторонним человеком, с риском для собственной жизни, есть поступок хороший. В этих показаниях мое чувство свидетельствует о собственных благоприятных, удовлетворяющих его состояниях; – эти показания для моего сознания суть, конечно, истины субъективные, но, в то же время и по тому же самому, и объективные, так-как я сам не могу, в данную минуту, сознавать эти предметы такими и не такими. Эти же самые показания, сделанные чувствами другого, третьего и четвертого человека, становятся истинами общесубъективными, а в тоже время, в силу того же признания, и непререкаемо объективными, – конечно, объективными только в том, а не ином смысле, что данный предмет имеет свойство, в данных тождественных обстоятельствах, производит возможно-тождественное ощущение на общечеловеческое чувство. 2) Об отношении чувства внутреннего органического к признанию истины, по возможности, общесубъективной объективную должно сказать то же, что сказано о чувстве специально душевном. 3) Переходя к анализу внешнего чувства его отношений к другим чувствам и, частнее, к анализу тех случаев, когда субъективная истина не признается объективной, здесь усматриваем мы три рода случайностей: – А) когда свидетельство одного чувства поверяется и

поправляется тем же самыми чувством, тщательнее, непосредственнее приложенными к объекту, – Б) когда свидетельство одного чувства поверяется свидетельством другого чувства, также непосредственнее приложенного к объекту, – В) наконец, когда свидетельство чувства одного субъекта поверяется свидетельством чувств других субъектов. Так, *в первом роде случаев, при проверке одного чувства более тщательным непосредственным приложением того же самого чувства*, прикладывая, напр., обоняние к розе, я получаю ощущение известного запаха; завтра, послезавтра – то же, но на четвертый день получаю ощущение отсутствия этого запаха, положим – от расстройства обоняния, на пятый – присутствие запаха и т.д.; – из многих случаев узнаю, что отсутствие известного запаха в розе есть мое фальшивое или не точное, не здоровое ощущение, откуда получаю субъективное убеждение в свойстве розы производить известное ощущение на мое нормально действующее чувство, – а отсюда принудительно получаю веру и в объективную принадлежность розе этого свойства. Подобным же образом сами собою поверяются ощущения и чувств вкуса, осязания, слуха и зрения. Но почему подвергается преимущественному сомнению объективность свойств, открываемых именно чувствами слуха и зрения? – Прежде всего, по более тщательному, всестороннему приложенному к объектам, ощущению тех же чувств. Так, например, слух говорить, что дрожащий от ударов колокольчик звенит; но слух же свидетельствует, что тот же колокольчик, поставленный под воздушный колокол или поднятый на аэростате в разреженную атмосферу, дрожа от ударов по-прежнему, перестает звучать, потому что ухо не воспринимает его дрожания в волнах дрожащего воздуха. Отсюда заключение, что колокольчик, звуча, дрожит, но не всегда, дрожа, звучит... Зрение говорит, что известное дерево зелено; но тоже зрение говорит, что в пасмурный день дерево выглядит тусклее, при ночном свете кажется таким, при ночном лунном – другим, а при освещении темноты огненными светильниками еще иным, в высших же слоях атмосферы, где исчезает солнечный свет, тускнеет и еще

особым образом, – откуда проистекает субъективное убеждение в том, что первичный источник цвета заключается не в нем самом, не в дереве, а в том или другом самосветящем теле, свет которого известным образом в дереве преломлен, разложен и отражен. *Во втором роде случаев, при проверке одного чувства другим*, не касаясь слишком известных обыденных обманов чувств, проверяемых одно другим, – более общие явления, напр., то, что в ощущениях слуховых принадлежность звучащим предметам, напр., струн, собственно движения, а не самого звука, проверяется чувством зрения, – что точно так же чувством зрения исправляются неточные показания чувства осязания, напр., в вопросе о гладкости или шероховатости предметов, даже о бытии предметов, напр., инфузорий, – что, в свою очередь, осязание, кроме бесчисленного множества обыденных случаев, помогает зрению в бесчисленных тоже случаях миражей, в определении плотности предметов и даже бытия их, напр., в случаях галлюцинаций, – все эти явления показывают, что, в бесчисленных случаях, одно и то же объективное явление, подлежа ощущению разных чувств, к одному из чувств может быть приложено непосредственное, чем к другому, причем наше внутреннейшее чувство истины склоняется более верить чувству, более непосредственному, чем менее близкому к предмету, например, в явлениях миражей верить больше чувству осязания, а в явлениях микроскопического мира, напротив того, более чувству зрения. *Третий род случаев, при проверке свидетельства чувств одного человека свидетельством чувств других людей*, когда первый перестает считать свое субъективное убеждение за объективное, на основании субъективных же убеждений других людей, слишком известен. Но следует заметить, при этом, что и здесь человек перестает считать свое субъективное убеждение за объективное не иначе, как уверившись собственным же чувством, по сравнению условий правильного его действия с данным случаем, в ненормальности его действия в этом случае, т.е. опять же путем субъективным. Если же в субъективных состояниях собственного чувства он не находит никакого

основания для признания известных свойств в предмете, то эти свойства навсегда останутся недоступны его сознанию. Так человек ослепший верит относительно видимости предметов не своему ощущению, но ощущению зрячих людей, потому что собственное зрение, некогда здоровое, теперь у него уже не действует; но люди слепые, глухонемые, от рождения лишенные обоняния, бессильны даже при усилиях сознания исправить свое убеждение относительно свойств предметов, которые их собственному ощущению никогда не были доступны. Те же три случая проверки чувств, через более тщательное непосредственное приложение одного чувства другим, через проверку чувств одного человека чувствами других людей, имеют место в деятельности чувств не только внешнего, но и внутреннего, внутреннего не только физиологического, но и душевного. При этом скептический ум на всем пространстве истории человеческого развития, обнаруживал слабость проверять высшие чувства низшими. Ошибка капитальная, указывающая на нужду предосторожностей, чтобы относительно высших чувств строгий смысл поступал со справедливостью аналогичной отношениям его к чувствам низшим: именно а) чтобы более тщательное и непосредственное приложение одного и того же душевного чувства было именно таким, именно более тщательным и более непосредственным, имея в виду аналогию, что, напр., глаз не будет непосредственнее приложен к подлежащему предмету, если предмет далее известной линии будет придвинут к глазу или удален, затемнен, или фальшиво освещен, или же отцвечен; так и душевное чувство может быть фальшиво направлено, поставлено и освещено; б) чтобы одно чувство проверялось другим относительно свойств, которые подлежат этому последнему подлежат более, чем первому, имея в виду аналогию, что, напр., слухом нельзя определять питательность известного предмета, или изящество картины; точно также несправедливо проверять предметы и свойства, подлежащие душевному чувству, чувством внешним; в) чтобы чувства одного человека проверялись чувствами других людей нормальнее развитых и культивированных, — имея в виду аналогию, что тонкие свойства предметов не существуют даже

для внешних чувств загрубелых людей, напр., известные сочетания цветов, форм и звуков, известные тонкие вкусы и запахи, известная нежность поверхностей, объективное существование которых, однако же, невозможно отрицать; точно так же возвышеннейшие и тончайшие душевные ощущения не всегда бывают доступны чувствам людей диких, огрубелых, оземленившихся, погрязших в грубой чувственности... Во всяком случае ясно, что *признание истины за объективную основывается на субъективном признании того, что известному предмету принадлежит свойство, в известных условиях, известным образом действовать на чувство субъекта, – на субъективном признании известного отношения объекта к субъекту, всякое признание чего-либо за истину есть известное чувствование или, что то же, известное состояние моего Я, принудительно действующее на мое убеждение; усвоение известного предиката объекту есть не иное что, как усвоение того же предиката чувствующему субъекту.* Например, ощущение и, вследствие того, усвоение известного состояния бледного света самому дальнему из туманных пятен есть ощущение известного состояния зрительных нервов в глазу, чувствующих нервов в мозгу, воспринимающей силы в сознании. Но не уместно ли здесь различие, что объект есть деятельная, а субъект пассивная причина известного ощущения? Нет, и то излишне, так-как всякое, самое грубое, ощущение есть продукт смешения двух факторов, известных свойств объекта и субъекта. Как известное ощущение обоняния или вкуса, с одной стороны, есть продукт смеси из частиц и свойств объекта, а с другой – известных соков и свойств чувствующих нервов в субъекте, так и ощущение света есть продукт смеси из дрожания световой волны и аналогичного дрожания зрительного нерва, – и ощущение слуха есть смесь из дрожания звучащей воздушной волны и аналогичного дрожания слухового нерва, – ощущение осязания есть продукт взаимного дрожательного задевания осязательных нервных сосков и выпуклостей материальных поверхностей, – равно как и все прочая ощущения. Одним словом, *все свойства объектов суть состояния субъекта, во*

всех производимых объектами, ощущениях, субъект чувствует самого себя. В абсолютном широком смысле, без чувствующего субъекта нет в объекте никаких свойств, без зрительного нерва, нет ни цветов, ни света, без слухового нерва нет звуков, без осязательных нервов нет ни твердого, ни жидкого, ни газообразного, нет ни гладкого, ни шероховатого, – нет ни теплого, ни холодного; без нервов обоняния и вкуса нет ни вкусов, ни запахов; без внутренних органических чувств нет подлежащих им свойств в предметах; без чувств душевных, без сознания ограниченного ли то, или абсолютного нет ни цели, ни гармонии, ни смысла во вселенной. Если бы было поспешностью здесь сказать, что без разума нет бытия, то совершенно уместно и справедливо сказать, как говорили древние греки, как учили отцы Церкви, что без νοῦς-а, без λόγος-а нет κόσμος-а. Как душа есть душа человеческого тела, так человек, разумное существо, есть, в известном относительном смысле, душа мира и мир есть тело человека, тесно органически связанная с ним его оболочка. Как всякий предмет природы есть продукт взаимодействия всех сил природы, – так еще тем более человек: человек есть центральный фокус отражения всех сил природы. Как самосознание нашего Я есть центральный фокус всех чувств, всех изменений сознания, так и человеческое разумное сознание – есть самоощущение мира. Я есть центральный фокус всего отражающегося в центральном чувствующем мозгу; мозг есть центральный фокус всего отражающегося в целой системе нервов, распространенной от центральной оси до поверхности человеческого тела. Система нервов, распространенных по поверхности человеческого тела, есть центральное чувствилище всей жизненности, разлитой на поверхности земного шара, до крайних слоев земной атмосферы. Между шаро-и-стекло-видной атмосферой и человеческим глазом есть близкая аналогия: как в том, так и в другой лучи света, чтобы быть видимыми, должны преломиться и отразиться; – как без глаза, так и без атмосферы нет света, и свет мы чувствуем сперва через посредство атмосферы, а потом через посредство глаза. Далее шаровидная поверхность

земного шара есть центральное чувствилище всех жизненных вещей, какие только вместе со светом доходят до земли, от самых крайних туманных пятен; проведенная нами по отдаленнейшим видимым туманным пятнам сфера есть центральное чувствилище всех материальных жизненных влияний, разлитых в мировой безграничности. Одним словом, *мое Я есть центральный фокус миросозерцания: Я созерцаю мир в самом себе*. Все это и сознавалось философами искони. В личном человеческом Я видели центральный фокус миросозерцания, высшее отображение всех сил природы, микрокосм, совершеннейший образ абсолютного, все великие мыслители, от Платона и до Фихте, Шеллинга и Гегеля, что, в известном смысле, не противно и Божественному Откровению.

Глава VIII

Какими же, спрашивается, приемами и способами человек строит свое неподвижное мирозерцание, среди абсолютной подвижности во вселенной? Как он устанавливает неподвижность умственного мира, среди подвижности мира объективного и, в то же время, достигает, если только достигает, сходства одного с другим? Или, несмотря на принудительное влечение его чувства верит в совпадение субъективного убеждения с объективным бытием, ум человеческий находится в безвыходном самообольщении и объективная истина ему абсолютно недоступна? Нет, объективная истина доступна. Но, чтобы яснее представить это употребим здесь сравнение, хотя не совсем эстетическое, но не негодное к объяснению кое-чего. Побуждаемый влечением своей природы, паук концентрическими кругами растягивает, изнутри себя самого, свою паутину, для ловли мух, и, поймав муху, съедает ее не всю, потому, что не может и не хочет, так-как не нуждается в этом, а высасывает из нее только самую суть, нужную для поддержания его собственной жизни. Побуждаемый внутренними потребностями своей природы, человек от своего Я, как неподвижного центра, изнутри самого себя, во все стороны, в беспредельную даль пространства и времени, бесконечности и вечности, протягивает, для ловли истины, умственные нити, которые, на основании прирожденных его уму законов и форм мышления, он тклет из основных категорий рассудка. В эту беспредельную, всестороннюю, умственную сеть несутся искомые предметы, бесконечной вереницей. Это непрерывный ряд впечатлений человеческого чувства, получаемых от мира как внешнего, так и внутреннего, эмпирического – органического и душевного. И нами выше раскрыто, и в философии принято, что в эмпирическом мире все течет и движется, все бежит и исчезает. Эмпирический мир – это необозримое множество вещей и явлений, ощущений и восприятий, ежеминутно происходящих, непрестанно изменяющихся и то исчезающих, то убегающих от нашего

чувства, чтобы снова и в новом виде поразить его в другое время. Уловить мир в его беге, в его изменчивости, в его неуловимом разнообразии, ум не может. А чтобы в непрестанной текучести предметов схватить и удержать в сознании хоть что-либо, ум должен поступать так, как поступает живописец, т.е. должен брать каждый предмет или его свойство – 1) в то самое *мгновение*, когда усмотрен объект, потому что в другое мгновение чувству пришлось бы найти его иным, – 2) в том самом *месте*, где усмотрен объект, потому что в другом месте чувство нашло бы его в других отношениях и с изменившимися в целом признаками, – и 3) в том самом *образе*, в каком усмотрен объект, потому что объект, изменивший свою форму, в отношении к чувству, есть уже иной объект. Таким образом, уже в этом первичном акте умственной обработки, выхваченный из эмпирического мира объект является уже иным, чем был в объективном бытии, – является как бы мухою без свободы и движения, со спутанными умственной паутиной рассудочных категорий крыльями, начинает подвергаться рассудочной абстракции, – начинает умирать, переставая быть живым. Рассудочная абстракция живых неделимых объектов есть отвлечение жизни. И тем более объекты удаляются от жизни, от живых, в эмпирическом мире являющихся индивидуальных типов, чем более обобщаются в мышлении. Но в рассудочной обработке понятий, построение даже наиболее конкретного, наиболее индивидуального понятия, есть уже абстракция, исключение из умопредставляемого объекта бесчисленного количества свойств и принадлежностей эмпирического объекта. Возьмем наиболее конкретное понятие – определенного человека, напр., Зефирова. Это понятие есть уже обобщенная схема, так-как в нем, – будь оно основано даже на самом близком знакомстве с предметом и обнимай собою даже наиболее полное и всестороннее содержание предметных признаков, – во всяком случае, будут только некоторые, хотя и весьма многие, признаки предмета, но не все. А что они будут не все – это произойдет от того, что 1) ограниченный человеческий ум абсолютно бессилен обнять все признаки индивидуума, так-как это доступно только уму абсолютному,

потому что количество признаков во всяком индивидуальном предмете беспредельно, и постигнуть Зефирова во всех его признаках – это значило бы не только проникнуть умственным зрением каждый атом его телесного состава и каждый изгиб его души, но схватить всеведением все изменения составляющих его элементов, на пространстве целой вечности, – от того далее, что 2) человеческий ум, не имея силы, по ограниченности своей, и не хочет, не чувствует нужды обнимать индивидуальный предмет, абсолютно во всех его проявлениях, – например, относительно данного индивидуального предмета не чувствует потребности изучать этого человека, Зефирова, в каждом атоме, в каждой черте его существа, например, в составе только что выдохнутого им воздуха, который секунду тому назад вращался в крови его, принадлежал к его существу, но силится узнать в нем только *существенное*. Это существенное в индивидуальном предмете будет не общее только, хотя общее, видовое и родовое, в отношении к индивидууму, непременно будет и существенным, но и частное, характерное, отличающее именно этот предмет, напр., этого Зефирова, от всех других однородных предметов, – хотя самые частности его непременно должны быть больше или меньше обобщены, скомпонованы в один определенный характерный образ, напр., известные более выдающиеся черты лица, звук голоса, склад ума и характера и т.п. Таким образом, – в строении одного этого понятия мы исключили уже бесчисленное множество частных жизненных признаков объекта, как для нас необъятное и непосредственно ненужное, а оставили в понятии только определенное количество признаков обобщенных, общих и частных, – только *существенное*. Здесь само собою очевидно, как выше было замечено, что это понятие, как и все самые конкретные и неделимые понятия, не адекватно предмету, как субъективная абстракция. Но чем выше обобщение предметов, тем опустошительнее должна быть абстракция. В понятии – Зефи́ров, объем понятия заключается в одном индивидууме, а содержание признаков огромно; в понятии видовом – студент XV (по счету, от начала Академии) курса Казанской Духовной Академии – объем понятия 20-ть

индивидуумов, а содержание общих признаков будет уже меньше; в понятии – студент Казанской Духовной Академии – объем дойдет до нескольких сот индивидуумов, а содержание общих признаков еще сократится; в понятии – студент – обратно-пропорциональная разность между объемом и содержанием раздвинется еще больше; в понятии – образованный молодой человек, затем – молодой человек – еще больше; в понятии – человек, объем будет состоять из миллиардов единиц, а количество признаков, еще весьма великое, еще более сократится; в понятиях – органическое существо, земное существо, материальное существо, реальное существо, а не идеальное, объем будет расширяться до неисчислимости, а содержание будет стесняться до крайней ограниченности, так-как, напр., понятие – существо реальное, а не идеальное, в объеме будет содержать всю без численность существ реальных, а в содержании только – существующий реально, а не идеально, и только, – больше этих трех или двух признаков, или даже одного положительного признака: существа реального, найти здесь ничего нельзя, значит, понятие не дает о своем предмете почти никакого понятия, не приписывает объекту никакого предиката, а разве только повторяет в определяющем предикате значение самого подлежащего, самого объекта. А самое высшее общее понятие *бытия*, бытия, ни реального, ни идеального, при абсолютно безграничном объеме, не включает уже ни одного положительного признака или, точнее, включает один только положительный признак – *бытие есть бытие*, – который уничтожается в понятии равнозначущим отрицательным признаком, так-как *бытие есть и небытие*, потому что и небытие (в идеальном смысле) есть, в свою очередь, бытие.

Вот значение самой строгой, самой правильной, самой логической рассудочной работы! Вот что стоит в конце строжайшего позитивного метода, самого правильного восхождения, по лестнице индукции, до высшего понятия бытия! Там ничтожество, там смерть, там бездна небытия и лжи, чисто субъективной фикции, абсолютного отсутствия какой бы то ни было объективности, сходства

миросозерцания полного смерти и ничтожества с миробытием полным жизни и жизнью!

Здесь то, в этой прирожденности естественной лживости самому правильному, строго-логическому, мышлению лежит тот краеугольный камень преткновения и соблазна, о который претыкались и разбивались в прах, до абсолютного скептицизма, самые крепкие умы, со времен Аристотеля и даже раньше Аристотеля, до наших дней. В самой строгой логике гордого холодного рассудка нет истины! *Разум кичит, любви созидает. Бог любви есть. Не любяй Бога, не позна Бога истины....* Нет в такой логике истины не только объективной, но и субъективной, от которой в системе Гегеля с отвращением отвернулись все умы, как от чего-то сатанински гордого и холодного, адски-лживого и пустого, мертвого и всемертвящего.... На этом камне столкнулись Аристотель с Платоном, средневековые номиналисты с реалистами, материалисты конца XVIII века с идеалистами начала XIX века, как и ныне сталкиваются позитивисты последних дней с метафизиками всех веков.

Было бы, конечно, нескромностью, да и поздно, мирить Аристотеля с Платоном, равно-как не менее бесплодной и неуместной была бы попытка помирить и номиналистов с реалистами средних веков. Тем не менее, однако же, с позитивной точки зрения новейшей науки, можно усматривать пункт соприкосновения между этими старыми борцами, как и новейшими продолжателями их борьбы, – пункт, которому прежде, по-видимому, не давали достаточного значения, по недостатку естественно-научных данных. Говоря прямее, мы намерены утверждать здесь ни более, ни менее, как то, что *объекты, соответствующие не только индивидуальным но и общим видовым и родовым понятиям, существуют реально, хотя утверждаем это и не без оговорки: существуют реально, но не в понятиях отвлекающего рассудка, а в идеях созерцающего в живом целом разума.* Известно, что, несмотря на усилия не только позднейших историков философии, но и самого Аристотеля, представить его систему, особенно в учении об идеях, какой-то противоположностью системе

Платона, та и другая системы, в существенных положениях мирозерцания, даже относительно значения идей в мирозерцании, совершенно сходны. 1) у *Аристотеля* материя – нечто совершенно бескачественное, неопределенное, безразличное, субстрат изменения, в возможности все, в действительности – ничто, нечто противоположное форме (идее); и у *Платона* тоже; 2) у *Аристотеля* форма (ἔιδος) есть то, что делает материю различным, определенным, качественным, действительным, сила, деятельность, душа вещи, источник движения и образования; у *Платона* тоже – идея (ἔιδος); 3) у *Аристотеля* – лестница восхождения форм, так что низшая форма бывает материей формы высшей, а высшая формой формы (ἔιδος ἔιδους); – у *Платона* такая же лестница идей; 4) у *Аристотеля* – последняя высшая форма форм, первое движущее, источник всякой действительности, отрицание всякой бескачественной материальности и материальной бескачественности, высший абсолютный разум, безусловная истина – Бог; – у *Платона* тоже идея идей, разум, высшее благо, Бог. Отсюда ясно, что самые идеи в системах обоих философов, в последних выводах, имеют одинаковое значение. Тем не менее, в гносеологических основаниях своих, эти системы различны. По крайней мере, *Аристотель* усиливался отвергать гносеологические основания *Платоновой* системы, – учение именно об идеях. У *Платона*, идеи суть реальные сущности, отражающиеся в вечно текучем материальном бытии, но не изменяемые им, вечно себе равные; при этом *Платон* доказывал бытие особой, отличной от чувственного изменчивого бытия, идеи не только для всякого рода или вида существ, но и для каждого индивидуума. *Аристотель* же утверждал реальное бытие чувственных вещей, а *Платоновы* идеи считал общими понятиями, – «увечковеченными вещами», которые не существуют. За *Аристотелем* и позднейшие исследователи утверждали, как и утверждают, что *Платоновы* идеи суть те же общие понятия, которые, при реальном существовании одиночных вещей, реального существования не имеют, за что так долго и упорно ратовали средневековые номиналисты, – за что, как за наиболее очевидную истину, находят даже уже

излишним ратовать новейшие реалисты, считая всякую погоню человеческого ума за идеальным, за истинно сущим, за сущностями, абсолютно бесплодной. Тем не менее, однако же, мы утверждаем, что 1) *Платонова идея, в реальном факте и отдельна, и отлична от понятия*, – 2) *что всякий предмет, не только общий вид или род предметов, но даже индивидуум имеет свою идею*, и 3) *что идеи как индивидуумов так и видов и родов имеют гораздо более объективного реального значения, чем общие и вообще всякие, как общие, так и индивидуальные понятия*.

Выше уже поставлен в ясность признанный психологический гносеологический факт, что всякое, самое конкретное, самое индивидуальное понятие есть уже более или менее обобщенное понятие, – что оно включает в себе только некоторые, хотя часто и весьма многие признаки индивидуального предмета – что быть абсолютно полным, равным предмету оно абсолютно не может, – что оно не адекватно предмету и, значит, не объективно. В тоже время, в факте мышления о том же предмете, напр., об этом человеке, Зефирове, мы, кроме рассудочного понятия, имеем другое представление, которое отлично от понятия и всегда впереди его, – представление, с которым мы сравниваем наше понятие и находим, что понятие не достигло до дельной полноты этого предшествующего представления, – к которому наше понятие мы силимся приблизить больше и больше, но, в каждый момент такого приближения, видим, что понятие, хотя делается полнее и полнее, ближе и ближе к объективности, однако же, так же далеко отстоит от того представления, как и при начале своего к нему приближения. *Это-то представление и есть идея, сущность абсолютно адекватная объекту, абсолютно объективная*. Этот психологический факт еще яснее обозначается в сопоставлении общего видового или родового понятия, с идеей вида или рода. Известно, что рассудочное логическое понятие вида или рода известных предметов, включая свое содержание только общее, должно исключать из себя все частные признаки этих объектов. Так, напр., в общее родовое понятие – человек входят немногие родовые признаки,

отличающие этот предмет от однородных, соподчиненных высшему родовому понятию, предметов: *разумное, животное, известного органического строения*, но не могут войти в это понятие признаки частные, напр., цвет кожи или волос, даже самые волосы на голове потому, что человек бывает и лыс и т.д. Такое понятие, как абстракция от жизни, существует только в логическом построении мышления, но не в реальной действительности, и значит, как такое, оно не адекватно предмету, не объективно. Таков уже всеобщий закон миробытия, что всякое отражение должно быть слабее, бледнее отражаемого предмета: мышление, как отражение миробытия, должно быть бледнее действительности, а слово, составляющее отражение мышления, бледнее и мертвее самого мышления. Отсюда то и проистекает та печальная неизбежность, что совокупность слов человеческого языка не может быть адекватна своему первообразу, совокупности логических понятий, а совокупность логических понятий, в свою очередь, бессильна быть адекватной своему первообразу, системе миробытия. Таким то образом и поэтому именно, словесное определение человека, как выражение общего понятия: *человек, разумное животное известного органического строения*, есть не более, как скудное отражение понятия, показывающее скорее, что такое человек не есть, т. е. его отрицательную сторону, чем положительную, т. е. что он такое есть, как и принято в логике и метафизике признавать, *что всякое определение есть отрицание*; а понятие в уме, в мысли есть крайне бледное и скудное отражение предмета в действительности. Точнее же нужно сказать, что точно соответствующий этому понятию живой предмет в действительности не существует, даже более, – *живое представление такого отвлеченного общего предмета в психическом факте невозможно*. В факте единственно возможно только конкретированное представление всякого самого отвлеченного, наиболее общего понятия. Возьмем то же понятие – *человек*. Человека я вынуждаюсь представлять с головою, ногами, руками и т.д. и притом с известного рода головою, руками, ногами; – могу также представить его и без

головой, и без рук, и без ног, но опять не иначе как в конкретированном очертании не другого какого-нибудь предмета, а именно человека. Возьмем совсем абстрактное понятие: *слышимость*. Это понятие я опять вынуждаюсь представлять в виде ли то какого-либо конкретного предмета звучащего, прикладываемого конкретным образом к известному конкретному уху, или в виде конкретной литеральности этого слова, отражения его в известной форме букв, или иначе как-нибудь, – но непременно под конкретной формой. Самые высшие абстрактные понятия: *бытие и небытие* мы представляем опять-таки не иначе, как под действительно существующей какой-либо конкретной формой, напр., целого мира или мрачной пустоты определенных очертаний. В тоже время, в каждый момент мышления об известном виде или роде объектов, мы сравниваем как самое логическое понятие об объекте, так и это образное фантастическое представление понятия или объекта с другим, присущим нашей душе, *внутреннейшим представлением объекта*, и усматриваем что и то, и другое, – и логическое понятие, и образное представление объекта, – бесконечно далеко отстоят от этого последнего внутреннейшего представления. *Оно-то и есть платоновская идея: сущность вида, или рода*. И эта идея, сущность рода или вида, адекватна объекту, объективна, тогда как общее логическое понятие, как мертвая абстракция, не объективно, не адекватно объекту, и тем менее адекватно объективности, чем абстрактнее. Этого мало. Тогда как родовое или видовое понятие в действительности не существует, *идея, сущность вида или рода, реальна точно также, как идея, сущность, и всякого индивидуального предмета*.

Несколько новой и достаточно основательной постановке этого решения помогла новейшая естественная наука, раскрыв теорией происхождения видов, что каждая *видовая или родовая особь*, исходя из одного корня, существует отдельной реальной жизнью, как и *индивидуальная особь*, – что индивидуальная особь может жить не иначе, как жизнью особи родовой, и не для чего иного, как для поддержания этой родовой жизни, – индивидуальная особь иногда бывает так

тесно привязана к видовой или родовой особи что трудно указать предел, где оканчивается одна – индивидуальная, видовая или родовая, особь – и начинается другая, – что есть поразительные случаи, в которых индивидуальная особь является не иным чем, как не отделимым членом видовой или родовой особи, – что, в подобных случаях, как обособленные члены имеют свой источник в общем стволе и корне их семьи, так и обособленные индивидуумы всех видов и родов, прикрепляясь к общему стволу, имеют свой жизненный источник в общем корне вида или рода, – что между видовыми и родовыми особями, даже между царствами природы, невозможно положить точной грани, – что всякая обособленная жизнь и сила восходят к единству жизни и силы, к единой мировой сущности. – Вот, напр., относящееся сюда самое обыденное явление: самое обыкновенное зерно, лопнув в недрах почвы, выпускает два ростка, один вверх, а другой – вниз. Научой доказано, что эти два ростка в строении своем совершенно аналогичны, откуда следует, что корни растений аналогичны по своему строению с ветвями; вышедший из ночвы росток выглядывает на Божий свет первым листком, а за ним вторым, третьим и т.д., из которых каждый будет тождествен с первым листком, причем из наслоения их будет образовываться главный ствол дерева, аналогичный по своему строению с первым, вторым и т.д. листками, из которых, аналогичным же образом, развиваются ветви, из ветвей новые тождественные с первыми листки, из листков аналогичные со всеми цветы и плоды, чем и завершается годичный, а иногда и весь вообще цикл жизни растения; многолетние же растения продолжают тот же процесс образования новых листьев, стволов, ветвей, цветов и плодов в другой, третий и т.д. годы. Спрашивается теперь: это упавшее с дерева яблоко есть ли индивидуум? Есть, и притом индивидуум аналогичный всей этой яблони. А это висячее на дереве яблоко? Тоже. А этот отпавший лист? Тоже. А этот висячий на дерева лист? Тоже. А эта отломанная ветка? Тоже. А эта не отломанная? Тоже. А этот ствол? Тоже. А этот корень? Тоже. Выходит, что эта яблонь есть совокупность совершенно аналогичных индивидуумов, из которых каждый живет своею

индивидуальной жизнью, – есть цельное обобщение аналогичных индивидуальностей.

А сама эта яблонь есть ли индивидуум? Без сомнения. Есть ли реальный предмет? Без сомнения. Представим пример более поразительный, – сделаем *выпуску из одной самой современной естественно-научной статьи* ⁵.

«Теперь уже никто не сомневается в том, что *понятие о животном и растительном царствах не соответствует какому-нибудь резко очерченному кругу явлений*. В настоящее время всюду проникло убеждение, что *границы между животными и растениями не существует*, – что эти два так называемые царства связаны друг с другом множеством переходных форм, которые, в одних случаях, носят на себе несколько более растительный, а в других несколько более животный характер. Некоторые низшие растения (напр., водоросли) имеют подвижное состояние, когда они быстро плавают в воде, с помощью мерцательных волосков. Но, в то время, как эти самые растения большую часть жизни проводят в неподвижном вегетативном состоянии, целый ряд других переходных организмов превращается из подвижного в вегетативное состояние сравнительно на очень короткий срок. То же самое мы видим и у некоторых простейших животных, из класса инфузорий. У них также есть подвижное и вегетативное состояние, но у них преобладает первое, а у растений – второе. Различие, в этом отношении, является только количественным, и, подобно всем количественным отличиям, постепенно сглаживается... *К сходному результату приходит наука и относительно отношения неорганического мира к органическому*. В настоящее время известно несколько кристаллических веществ, которые образуются внутри клеточек и которые состоят из белковидных веществ, сходных с *жизненной материей, протоплазмой*. Известно также, что неорганические вещества (напр., известь) могут, в некоторых случаях, получать строение, сходное со строением крахмальных зерен... Современная наука показывает, что не только *такие общие понятия, как понятия об органическом мире, о животном и растительном царствах, связаны переходами*, но

что и понятия, по-видимому, гораздо более определенные так же не имеют резких границ... Сначала *понятие – вид* казалось чем-то очень определенным, но потом мало-помалу обнаружилось, что все в отдельности взятые атрибуты его не представляют ничего специфического. Оказалось, что понятие о виде, с одной стороны, непосредственно переходит в *понятие о роде*, тогда как, с другой стороны, столь же незаметно переходит в *понятие разновидности*. Научное исследование убеждает и в том, что *понятие об индивидууме не представляет резких границ непосредственно переходя, с одной стороны, в понятие о двойне и колонии, а с другой – в понятие об органе*. Между низшими животными существует множество *колониальных форм*, размножающихся продольным делением тела, которое, в различных случаях, останавливается на более или менее поздней *стадии развития*. Такое размножение представляют нам полипы, живущие (за немногими исключениями) целыми колошами, имеющими всегда *общее нераздельное основание*. В таких случаях *отдельные члены колонии почти ничем не отличаются от настоящих индивидуумов особняковых полипов*. Но дело совершенно изменяется в тех случаях, когда члены колонии соединяются друг с другом не только *общим основанием*, но еще и *частью туловища*: при этом только верхние половины тела каждого члена остаются свободными, все же *остальное составляет общее достояние*. Наконец, в третьего рода примерах, мы видим, что деление остановилось еще на более *ранней стадии*, вследствие чего, только *верхние концы членов колонии представляют нам некоторую индивидуальность*. Очевидно, что все эти примеры полипов указывают нам на существование переходов между настоящими особями, или настоящими колониями. Тоже самое доказывается и многими уродствами различных высших животных и, между прочими, человека. Постепенное увеличение частей зародыша ведет к тому, что у него сначала появляются лишние пальцы, потом лишние конечности (руки и ноги); при дальнейшем развитии уродства, развиваются голова и некоторые части туловища. Вследствие таких процессов, мы получаем такого рода

двойниковые уродства, как, напр., сиамские близнецы. Если же в этом случае мы можем говорить о двух особях, -то мы не имеем никакого права смотреть, как на двойню, на таких уродов, у которых существуют одно туловище и две головы, или одна голова и двойное туловище и проч. Последние примеры будут, очевидно, переходными формами между особью и двойней, соответственно нормальным явлением у полипов. Подобно тому, как особь может переходить, с одной стороны, в двойню (т.е. в колонию, состоящую из двух членов), также точно они, с другой стороны, связана переходными формами с органами. Наиболее ясные примеры подобных переходов представляют нам низшие организмы, называемые гидрополипами. Эти животные образуют почки, которые, в одних случаях, превращаются в самостоятельные особи, в медузы, а в других – в бугорки, похожие по устройству на медуз, но не имеющие всех атрибутов их; в третьих случаях, почки еще ранее останавливаются в развитии и соответствуют ранним стадиям медузы; наконец, в четвертых, сходные почки имеют вид простых бугорков, представляющих настоящие половые органы. Собственно говоря, гидрополипы представляют даже не четыре, а гораздо более различных форм, показывающих, со всей очевидностью, что между полной особью (медузой) и пузыреобразным органом (половым органом) существует неразрывная цепь переходных состояний. Тоже самое доказывается такого рода уродствами, когда зародыш, вследствие усиленной дегенерации, превращается в бесформенную массу, похожую на некоторые опухоли. В результате выходит, что в сущности понятие об особи отличается только количественно, а не качественно, от соседних понятий о колонии и об органе, также точно, как количественно отличаются друг от друга тепло и холод, свет и тьма и проч... Современная биология должна быть полным рядом доказательств, что все наши понятия соединены друг с другом неразрывной цепью переходов, которые только могут дать надлежащее представление об общем развитии."

Это именно и нужно для нашей цели, – именно, что современная наука доказывает, что понятие о роде существ

иногда незаметно переходит в понятие о виде, или о разновидности, далее – в понятие колонии, двойни, развитой особи, недоразвитой особи и, наконец, даже в понятие об органе, откуда следует обратное, совершенно позитивное, заключение, что как отдельный член и недоразвитая и развитая особь суть предметы реальные, живущие своей обособленной жизнью, как каждая двойня и каждая колония есть предмет не только реальный, но и индивидуальный, живущий своей обособленной жизнью, – так и семейство каждой разновидности и вид, или даже род, есть предмет не только реальный, но и индивидуальный, живущий своей обособленной жизнью. Так, орган медузы есть предмет реальный и индивидуальный, недоразвитая медуза тоже, развитая медуза тоже, колония полипов, соединенных нижними концами в общее туловище, – тоже, – колония целых полипов, имеющих одно общее основание, – тоже. Каждый вид, каждый род, имеющий, в конце концов, общий корень происхождения, есть точно также – предмет не только реальный, но даже индивидуальный, живущий обособленной жизнью. Лист кактуса есть объект реальный и индивидуальный, куст кактуса тоже, дерево кактуса тоже, лист кактуса тоже, вид или род кактуса тоже – предмет реальный и индивидуальный, живущий обособленной жизнью. Также видим и в человеке: лист кактуса, раздвоившийся на два кактуса, есть точная аналогия матери, носящей и износящей плод своего чрева. Род человеческий есть тоже предмет не только реальный, но и индивидуальный, развивающийся родословным деревом из одного корня, из одной пары прародителей, сплетающийся единой общей жизнью не только в этом корне, в прародителях, но и в главных ветвях, в смешении крови народов, и в отдельных ветвях, семейных родословных деревьях, наконец, в листьях и в плодах, отдельных лицах, в которых одна и та же кровь, одна и та же жизнь переливается миллионами каналов, перепутывается миллионами узлов, во всех индивидуальных единицах, как и в целом человеческом роде, направляясь к единой цели: поддержанию единой во всех, общей всем, родовой жизни. Так связываются между собою индивидуальные члены и виды и прочих животных родов,

– прежде всего и неизбежно, в единстве семени и корня, а потом в половом скрещивании и т.п. Отдельные роды животных, сходясь в единстве корня, сближаясь в переходных гранях, замыкают собою единое царство животных. Это царство, в свою очередь, сближаясь в переходных гранях, сходясь в единстве семени и корня с царством растительным, вместе с этим последним замыкают собою единое царство органическое. Органический мир, сближаясь переходными гранями с миром неорганическим, снова сближается с этим миром в общем источнике физико-химических, мировых планетных сил: притяжения, отталкивания, света, теплоты, электричества, магнетизма и т.д. Различно проявляясь для нашего чувства, эти мировые силы, в свою очередь, опять, как показывает естественная наука, сближаются переходными гранями в единство, исходя разными руслами или ветвями из единого корня или источника единой планетной силы, которая, в свою очередь, снова слагаясь из планетной земной, планетной – лунной, марсовой, венецианской, солнечной и т.д. сил, представляет в источнике единую мировую силу, которая движет, организуя и воодушевляя, всю материальную вселенную.

Это реально-идеальное восхождение от единичных жизней к единству жизни универсальной будет, с одной стороны, весьма аналогично рассудочно-логическому индуктивно-позитивному восхождению от понятий конкретных и индивидуальных к общим – абстрактным видовым и родовым, а с другой, – и отлично от него, до противоположности. Именно, как в рассудочно-логическом восхождении от низших частных к высшим общим понятиям больше и больше исключаются абстракцией признаки наиболее случайные, изменчивые, частные, и остаются только признаки более и более обобщающиеся, постоянные, существенные, так и в идеально-разумном восхождении от жизней наиболее частных к жизням более и более обобщающимся, до слития их в единстве универсальной жизни, всякая индивидуальная пестрота, всякая изменчивость, всякая кажущаяся случайность сливаются в единство универсального

закона проявлений единой универсальной силы. Это – сходство одного восхождения с другим, – логического с идеальным. Но вот и различие, простирающееся до противоположности. Уже в первичном рассудочном обобщении отдельных чувственных восприятий, – понятии индивидуальном, оставляются только более постоянные признаки, тогда как бесконечное множество других, кажущихся более случайными, исключается из понятия; в видовом же понятии оставляются только видовые признаки, а частные исключаются, все до одного; точно также в родовом – оставляются только родовые, а все даже видовые признаки должны быть исключены; наконец, эта абстракция, восходя выше и выше, делается опустошительной до того, что высшее родовое понятие: понятие бытия исключает совершенно все, так что это бытие равняется ничтожеству: *бытье есть бытие*, т.е. *ничто*, – как доказал Гегель и как показано выше. В идеальном же восхождении мы видим совершенно обратное. Но раскрытие этой тонкости лучше начать с совершенно близкого сравнения. Мировую жизнь можно представить под видом единой равнодействующей силы, разложенной, по известному физико-математическому механическому закону разложения сил, на бесконечное множество и разнообразие частных жизней. Идеальное восхождение слагает всю совокупность этих сил, по закону сложения разложенных сил, в единство, – причем две силы, будучи сложены, равняются, с математической точностью, своей равнодействующей, – две другие, сложенные точно таким же образом, равняются своей равнодействующей, – каждые две другие из всей этой неисчислимости сил, своей равнодействующей, – равняются, опять повторим, с точностью математической. Далее идет сложение первой градации равнодействующих в следующую высшую градацию равнодействующих; затем продолжается сложение этой второй градации снова в высшую градацию равнодействующих, пока не дойдем до единой универсальной равнодействующей, с безусловной математической точностью, равняющейся всему бесконечному разнообразию всех мировых сил и жизней, законов и проявлений. Здесь, при таком восхождении от множества к единству, от разнообразия к постоянству, от

изменчивого к неизменному, в идеальном созерцании единой универсальной силы останутся только наиболее близкие к абсолютности свойства единой, постоянной, неизменной первопричины, перво-силы, перво-цели и т.п.; но, в тоже время, эта неизменная единая перво-цель, перво-сила, первопричина будет с математической точностью равняться всей совокупности мирового разнообразия и условности, с метафизической необходимостью будет обнимать и содержать в себе все бытное, все происходящее, все случайное, будет абсолютно равнодействующей всему абсолютно, без всяких исключений.

Нам кажется, что здесь то именно скрывается и открывается ключ к разгадке совершенно естественных коллизий, искони обнаруживавшихся между позитивной логикой и истинной метафизикой, между рассудочной индуктивно-дедуктивной абстракцией и идеальным созерцанием. Абстракция, с каждым шагом вперед, под ногами теряет почву объективности, хотя представляет в себе неизбежное средство к обстоятельному изучению законов объективного бытия, подобно анатомии, мертвящей живое, но, в тоже время, представляющей важный способ к изучению жизненных отправлений живого организма; идеальное же созерцание, насколько оно доступно ограниченному уму, при всей своей большей или меньшей тусклости, адекватно объективному бытию, так что высшая идея высочайшего разума, высочайшей истины, высочайшего блага всегда представлялась всем высшим умам содержащей под собой и объемлющей собой всю совокупность преходящего условного бытия, причем безусловное светится сквозь условное, и условное созерцается, как истинное бытие, а не фикция, не исчезание, не ничтожество, не иначе, как только в безусловном⁶. Так учили Платон, Аристотель, Декарт и Мальбранш, Беркелей и Лейбниц, а под старость также Фихте и Шеллинг. Ту же идею дает и Божественное откровение. Аз есмь истина, альфа и омега, начаток и конец, сый, и иже бе и грядый Вседержитель. Невидимая Его от создания мира твореньми помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество.

Таким образом оказывается, что объективная истина вовсе не там, где хотят искать ее позитивисты, а, напротив того, чуть-ли не на противоположном конце. Посмотрим далее, *счастливее ли они в своих поисках за знанием реальным или вообще за реальным*. Решение этого вопроса – о реальном подведет нас к решению нашего главного вопроса о реальном бытии чего-либо сверхчувственного.

Часть вторая. О реальном вообще и, в частности о реальном знании

Все ли чувственное реально и все ли реальное чувственно?

Вопрос этот, по-видимому, так прост и решение его, по-видимому, так не трудно и так наглядно. Все чувственное, что только действует на чувства, конечно, реально, конечно, существует в действительности, – и, обратно, все реальное, все, что существует в действительности, конечно, действует на чувство; а если бы оно лежало вне нашего ощущения, то, конечно, и не существовало бы, по крайней мере, для человека. Так просто этот вопрос, в новейшее время, действительно и решается, во-первых, современными нам материалистами, а затем отчасти и позитивистами. Тем не менее, однако же, он, даже с позитивной точки современного естествоведения, представляет невыразимые затруднения, какие представлял и всегда, в продолжении не только веков, но и целых тысячелетий развития философствующего ума.

Предварительно заметим здесь, что этот вопрос тесно граничит с вопросом о том: *все ли чувственное объективно*, – вопросом, который отчасти уже разъяснен нами. Но, с другой стороны, в вопросе о *реальном*, и в частности о *реальном знании*, есть и особенности, разъяснение которых приблизить нас, насколько это возможно, к разрешению и разъясненного уже вопроса об *объективном знании*. Затем утверждаем, что *вопрос о реальном, о реальном знании, о том, что есть реальное, знаем ли мы что-либо реальное, составлял и составляет главную тему изысканий всех философских умов и школ, начиная от древнегреческих ионийцев и оканчивая новейшими позитивистами*. Чтоб оценить его значение и осветить стороны, с каких следует к нему подступить, мы представим его в историческом его раскрытии, хотя и с возможной краткостью.

Глава IX

Вопрос: что именно реально, что действительно существует, что есть сущее (το ὄν), в противоположность только бывающему и являющемуся (το γινόμενον, το φαίνόμενον), – что есть (τι ἐστὶ), а не только бывает, становится, возникает и исчезает (γίνεται), или является, кажется (φαίνεται), что есть первое, среди изменений, постоянное начало, основа существования вещей, – этот вопрос был не только первым по времени, но и во все времена основным вопросом философствующего ума. На него отвечали: I) *Гилики*⁷ *Ионийцы*, *Фалес*, *Анаксимандр* и *Анаксимен* следующим образом: начало (основа) всего есть вода, из которой все произошло и в которую все возвращается, – вечное, бесконечное, неопределенное, το ἀπείρον, – беспредельный, всеобъемлющий, постоянно движущийся воздух, – абсолютно общая сущность, субстрат материального вещества, – вечное бесконечное неопределенное всеобъемлющее, всепроникающее, вечно живое, вечно движущееся, всепоглощающее. – II) По учению *Пифагорейцев*: сущность вещей есть число и все есть число, основная идея меры и гармонии и закон вселенной, гармонического сочетания различий и противоположностей, а основа чисел – 1, число совершенное, Бог. – III) *Елейцы* утверждали: есть только бытие, а небытия, изменения нет, – бытие чистое, чуждое всякого изменения, исчезновения и определения, временности, пространственности, делимости, разнообразия и движения, бытие себе равное и совершенное, тождественное с мыслью, Божество. – IV) *Гераклит*: есть самое изменение, постоянное течение («все течет»), единство бытия и небытия, целое и не целое, сходящееся и расходящееся, из всего одно и из одного все, раздор – отец всех вещей, вечный огонь, то воспламеняясь, все пожирающий, то потухая, все создающий, в вечном круговом движении. – V) *Эмпедокл*: от века существуют четыре самосущие вещества: огонь, воздух, вода и земля; над ними две движущие силы: любовь и вражда, состоящие в вечной борьбе, связующиеся в сферосе,

совокупности всего сущего. – VI) По *Демокриту*: от века существуют атомы неделимые, неизменяемые, бескачественные, различающиеся только величиной, фигурой и тяжестью, составляющие бытие и полноту, движущиеся в пространстве, которое есть небытие и пустота, движимые нуждою-случаем, причем небытие также реально, как и бытие, и истинного нет ничего или оно нам неизвестно. – VII) *Анаксагор*: от века существуют бесконечно разнообразные семена всех вещей: омиомерии, которые из хаотического неподвижного смешения привел в круговое образующее движение Ноῦς, сам в себе недвижимый, но все движущий, душа всего живого, растений, животных и людей, принадлежащая им в разной степени. – VIII) *Софисты*, напр. *Гориас*, говорили: οὐδὲν ἔστι, ничто не существует, – а если бы что-нибудь и существовало, то его нельзя было бы познать, – а если бы и можно было познать, то нельзя было бы передать этого знания другим; человек есть мера всего существующего; ощущения и воззрения бесконечно различны у бесконечного числа наблюдателей, даже изменяются у одного и того же лица; не может быть никаких предметных суждений и определений. – IX) *Платон*: чувственный мир есть вечный поток; все, называемое у людей бытием, есть постоянное течение, нечто постоянно делающееся (γινόμενον); эти переходящие явления недействительные существования, а только образы действительных существований; время есть только волнующийся образ вечности; свидетельства чувств запечатлены характером непостоянства и непрочности: усматриваемые ими свойства и состояния предметов никогда не бывают продолжительно равны сами себе, но изменяются в каждое мгновение; чувственное знание, как знание явлений, возникновения и исчезания, нельзя назвать и знанием; явления, составляющие все, что мы знаем в мире, суть только подобию не верные, мало причастные сущности своих первообразов, мелькающие тени их; то οὐ–τὰ ὄντα, истина, истинное бытие созерцаются сквозь вечно мелькающее течение вещественных явлений; – истина, истинное подлинное бытие, –τὰ ὄντα, то ὄν, суть идеи, νοοῦμενα, мыслимые вечные первообразы как всего мира, так и всех

индивидуальных существ; в основе чувственного миробытия лежит мир идей, ряд ступеней, в котором всякая высшая идея относится к низшей, как ее основа и условие, который оканчивается идеей, не требующей для своего оправдания никакой высшей идеи: эта высочайшая идея, последняя в познаваемом, безусловная основа всех идей, знания и бытия, есть идея блага, – Бог Творец, которому, с одной стороны, соприсутствует Νοῦς Λόγος, мир идей, всегда равный самому себе и вечный первообраз, а с другой ὕλη, нечто неопределенное, невидимое и бескачественное, нечто не сущее и сущее, ничто. Соединяя эти два элемента (идею и отрицание ее, материю), Творец создает мировую душу, принцип порядка и гармонии в мире, и разбрасывает ее по пространству, как огромную сеть или подмости, на которых устанавливает вещественный мир, божественно прекрасный образ разума, красоты и блага. С *Платоном*, в общих чертах мирозерцания, сходен *X)* и *Аристотель*. И по его воззрению, материя есть нечто совершенно бескачественное, неопределенное, безразличное, субстрат изменчивости, в возможности все, в действительности ничто, нечто противоположное форме; форма (εἶδος) есть то, что делает материю качественным (реальным), сила, деятельность, душа вещи, источник движения и образования; в основе миробытия лежит лестница форм, так что форма низшая бывает материей формы высшей, а высшая при этом становится формой формы (εἶδος εἶδους); последняя высшая форма, первое движущее, источники всякой действительности, высиди абсолютный разум, безусловная истина, мысль мысли (νόησις νοησεως), личное единство мысли и мыслимого, абсолютное совпадение субъекта и объекта есть Бог. Развитие греческой языческой философии завершилось, перед явлением христианства – XII) *Скептицизмом*, который учил, что познание того, что есть на самом деле, лежит вне круга нашего ведения, так-как мы видим вещи, не как они существуют, но как являются; наши представления о вещах ни истинны, ни ложны; нельзя ни о чем утверждать что-либо определенное, и истинная философия состоит в совершенном воздержании от всякого положительного мнения о бытии вещей.

В христианской философии, не средневековой, которую мы опускаем, а в новейшей, в реальном вопросе о реальном, мы усматриваем два направления: одно с преобладающим характером *идеализма*, а другое *эмпиризма*.

А) В первом из этих направлений, под преобладающим характером *идеализма*, -XIII) отец новой христианской философии *Декарт*, высказав требование отречения от всех предзанятых предубеждений, поставив на первое место принцип самосознания, выставив противоположность между мышлением и бытием и указав задачу философии в примирении этой противоположности, нашел в нашем сознании три непосредственные данные: идею о Боге и две субстанции, из которых, однако же, Бог есть единственная, в высшем смысле слова, субстанция, субстанция бесконечная, основание и причина самого себя, основание бытия двух других субстанций: -мыслящего духа и материи, основание всякой достоверности в человеческом духе, так-как Бог, создатель человеческого разума, есть абсолютная истина. – XIV) По *Малебраншу*, Бог есть абсолютная субстанция, содержащая и созерцающая в себе самом все вещи и идеи, – лицо, стоящее беспредельно выше субстанциальных противоположностей духа и материи, и в нем-то человеческий дух созерцает вещи, в нем связь субъективной и объективной истины. – XV) По *Лейбницу*, Бог есть первоначальная простая субстанция, единственная первобытная монада, чистая, свободная от всякой материальности деятельность, абсолютное всевидение и всеведение, первовиновник предустановленной в мире гармонии, абсолютная причина и первообраз всей градации монад, произведений монады первобытной и образов, из которых каждая монада имеет большее или меньшее с нею, первобытной монадой, сходство, есть *parvus in suo genere Deus*. Разница только в том, что Бог знает все совершенно ясно, между тем как всякая ограниченная монада все представляет смутно, одна более, другая менее. – XVI) По *Беркелею*, Бог есть вместилище архетипов всего вне нас существующего бытия и, как чистый дух, производит в нашем духе чувственные ощущения, представления, понятия и идеи, так что природа,

быть может и реальная вне нас, для нас и в нас есть только течение и связь идей, производимых в нашем духе Богом, абсолютным духом. – XVII) По учению *Спинозы*, может существовать только одна и притом абсолютно бесконечная субстанция; данная конечная действительность необходимо предполагает такую же бесконечную, существующую от самой себя, субстанцию; было бы противоречие, если бы только конечное существовало, а бесконечное не существовало, – если бы существовали только вещи условные и зависящие от других и не было бы того, что существует само через себя; напротив того, абсолютная субстанция есть реальная причина всего и каждого существования; она одна есть действительное безусловное бытие и единственная сила бытия, и не только причина бытия, но сама – все бытие, причем каждое отдельное бытие есть только ее модификация, причем сама она, эта субстанция, проявляется в двух основных атрибутах – мышления (мыслящего духа) и протяжения (мира материального), которые, в свою очередь, видоизменяются во множестве частных модусов. – XVIII) По учению *Канта*, человек, как личность *теоретическая*, по разуму *теоретическому* ограничен миром опытов, впрочем так, что всякое познание есть продукт двух факторов, -познающего субъекта и внешнего мира: внешний мир дает материал опытов, а субъект сообщает материалу форму; к доставляемому опытом материалу рассудок присоединяет общие формы чувственного воззрения – пространство и время, а также основные понятия или категории разума. Но, привнося к материалу опыта эти субъективные примеси, человек познает только явления, а не вещи сами по себе, о которых, таким образом, *реального познания он не имеет*; тем не менее только опыт есть область нашего познания, и *нет знания о безусловном*, а трансцендентальные идеи разума, психологическая, космологическая и теологическая, суть только формальные, а не реальные принципы, не имеющие соответствующего объекта в чувственном опыте. Но как личность *практическая*, в области *практического разума*, человек определяет свои отношения не к внешнему миру, а к внутреннему, – к воле, и здесь-то

трансцендентные идеи Божества, свободы, бессмертия, безусловного блага, высшей целесообразности, становятся непосредственно истинными, имманентным образом, не выходя из области самосознания внутреннего опыта, т. е. из области *разумной веры*, которую XIX) Якоби считает единственным источником познания не только сверхчувственного, но и чувственного, тогда как рефлексирующий рассудок движется в цепи условных условий, так-как понять вещь значит объяснить ее из чего-либо другого, вывести из ближайших причин, найти к действительному возможность, к условному условие, и эта цепь условных условий образует механизм природы и замыкается безусловным бесконечным, божественным, которое подлежит уже не изъясняющему рассудку, но положительно открывающему и безусловно решающему разуму или разумной вере. Считать же истинным только то, что можно доказать дважды: в чувственном воззрении и в понятии, в вещи и ее копии, – слове, видеть в этом слове реальную сущность вещи значит отказаться от познания и впасть в нигилизм. – XX) И по Фихте, орган, посредством которого мы познаем реальность, есть не разум, не знание, предполагающее другое высшее знание, на котором оно основано, и так без конца, а вера, добровольно почившая на воззрениях, естественно нам представляющихся; мы ничего не знаем о Не-Я; мы можем знать только то, что сознаем, *но в сознании не заключается никакого объекта, ничего кроме идеи. Не-Я* есть ни более, ни менее как постулат нашего разума, т. е. продукта нашего Я; само Я сознает необходимость Не-Я и создает требуемое Не-Я для удовлетворения этой необходимости. Если сознание, производя образы, вынуждается законами своей природы предположить, что образы имеют субстрат – то самое это предположение есть новый продукт нашего Я. Если Я, сознавая в себе перемены, вынуждается приписывать эти перемены внешней причине, – то это признание внешней причины есть новый акт нашего Я, новое изменение в сознании. Всякая субстанция случайностей, ноумен феноменов, основа свойств, которую можно только предполагать, но нельзя познать, есть акт нашего Я, умственный синтез. Мысль и бытие,

сознание и существование, субъект и объект тождественны. С одной стороны, наше Я дает бытие Не-Я, с другой существование самого Я обуславливается бытием Не-Я, так-как бытие Я обуславливается сознательностью этого Я; но сознавать свое Я значит, в то же время, сознавать и Не-Я. Как нашему Я, так и Не-Я, мы приписываем реальность актом сознания: Не-Я заключается в акте сознания, как реальность, и потому мы не можем принимать его за призрак. Мир реален, но нельзя сказать, что независим от ума. *Существуют не две отдельные реальности, мир и дух, но одна реальность, под двойственным видом объекта и субъекта.* Вне меня существующий объект есть только феномен или собрание феноменов, представлений внутри меня, как и все отдельные черты феномена, как-то: форма, цвет, плотность, запах, суть только ощущения, находящиеся внутри меня. Если кажется, будто сознание говорить, что эти внутренние состояния произведены чем-то находящимся вне меня, то это только кажется, так-как сознание не может выйти за пределы самого себя, чтобы сказать что-нибудь о том, что производят эти изменения; неодолимая вера, будто существуют предметы вне меня, справедливая в том отношении, что предметы существуют, есть только не верный вывод в другом отношении, что они существуют именно вне меня, вследствие объективности, придаваемой умом чисто внутренним, субъективным ощущением. Если невозможно представить качества без сущности, без субстрата, – то эта невозможность опять кажущаяся: качества не нуждаются в объективном субстрате, когда у них есть субстрат субъективный; – они суть изменения ощущающего субъекта, и синтез этих изменений есть единственный субстрат, в котором они нуждаются. Наше Я по существу своему, есть деятельность свободная; но она потерялась бы в бесконечности и осталась бы без сознания, если бы не реализировала себе своего отрицания, Не-Я, как объекта, как внешнего мира, через реализацию мысли в бытие. Самое Я, только как субъект, не существует. Чтобы существовать, оно должно реализоваться, стать субъектом и объектом. ХХI) По Шеллингу, последнее основание нашего

знания лежит в нашем Я; но чтобы знание было *реально*, необходим пункт, в котором идеальное и реальное, мышление и бытие совпадают; первое начало как понятия, так и материи, заключается в свойстве и в воззрении человеческого духа. Именно дух есть единство неограниченной и ограничивающей силы, так-как безграничность делала бы сознание невозможным, как и безусловная ограниченность. Дух есть антагонизм обеих сил, переходящий в единство. Материя – не масса грубая и инертная, а непрерывно происходящий продукт притяжения и отторжения, продукт силы не материальной, уподобляющейся духу. Дух и материя, как единство противоположных сил, соединяются в высшем единстве, в едином абсолютном, – так что одно и то же абсолютное проявляется в природе и в духе; природа есть видимый дух, дух невидимая природа; – природа двойник духа, производимый самим духом, в духе возвращающийся к самосознанию, посредством ряда ступеней, через которые развивается разумно-организующая мировая душа или разум, который есть всецелое безразличие субъективного и объективного, абсолютное тождество реального и идеального, мышления и бытия. Бытие абсолютного разума – Бога есть эмпирическая истина и основа всякого знания, равно как и бытия. Наконец, ХХII) по Гегелю, *сущность всего состоит в отношении*, в тождестве положения и отрицания. Так, в факте: «я вижу дерево», по психологии здравого смысла, заключаются три данные: дерево, образ дерева и ум, – по субъективному идеализму Фихте, – одно бытие, Я – а дерево и образ его – модификация нашего Я, – по объективному идеализму Шеллинга, и дерево и Я -проявление абсолюта, – по абсолютному же идеализму Гегеля, в этом факте реальна только *идея отношения*, а дерево и Я суть лишь два термина отношения. По мнению Гегеля, понятие Шеллинга, который допускал реальность субъекта и объекта, а тождество называл точкой безразличия между ними, – неточно, так-как сущность всякого отношения – не два относящиеся термина (субъект и объект), но самое отношение, идея; понятие Спинозы о субстанции грубо: субстанция только один из терминов

отношения; неправильно и Кант утверждал, будто предметы суть простые видимости для нас, а реальная природа их недоступна нам; – нет, *предметы не только видимости для нас, но и сами по себе суть только видимости*. Мир есть мир идей; субъект и объект не существуют, а существует только их отношение (по крайней мере, для нас существуют настолько, насколько чувствуется нами их взаимное отношение). Наша мысль – реальность предметов: истинное бытие заключается в научном знании; философия есть самосозерцание саморазвития абсолюта. Абсолютное есть нереально объективное бытие (в смысле учения Спинозы), не отрицательное исчезновение бытия и мышления, реального и идеального в нейтральном третьем (согласно с учением Шеллинга), – но всеобщее, лежащее в основании всего, есть *идея*, и все действительное есть только реализация идеи. Ни выше идеи, ни вне ее, нет ничего; все реальное есть развивающаяся в разные формы идея, – не теряющаяся в реальности, но возвращающаяся к себе в мыслящем духе, чтобы существовать, в адекватной своему существу форме – *сознательной идее*, в духе, который не есть одна из форм абсолютного, но само абсолютное, как бытие для себя. Само абсолютное есть не бытие, но развитие, обнаружение различий и противоположностей – внутреннего саморазвития абсолюта, – не есть нечто простое, но система понятий, происходящих вследствие отрицания то всеобщего, посредством более конкретной определенности, то частного, возводимого к высшему единству.

Таким образом, это идеальное направление философии, начавшись *идеальным теизмом Декарта*, проходя, на пути своего развития, наиболее характерные фазы Беркелеева идеализма, реального пантеизма Спинозы, критицизма Канта, субъективного идеализма Фихте и объективного идеализма Шеллинга, кончилось *абсолютным идеализмом Гегеля*, который завершил ряд идеалистических философских систем *отрицанием реальности не только объекта, но и субъекта, установив вместо этого реальность только отношения между ними, реальность идеи*.

Б) Отцом *эмпирического*, в развитии *рационалистического*, а затем и *отрицательного* направления новой философии был – XXIII) *Бэкон*, который, подобно современным нам позитивистам, поставил основанием научного знания *эмпирическое наблюдение и индуктивное умозаключение*, стараясь очистить разум от всех отвлеченных теорий и перешедших по преданно предрассудков. В дальнейшем развитии своего учения, он отверг знание первой причины и начала всех вещей, утверждая, что естественным путем мы ничего не можем знать об абсолютном, о Боге, хотя и допускал познании о нем сверхъестественное, откровенное – субботу (шабат) человеческого знания. – XXIV) За ним *Локк*, поставив *началом познания чувственное, опыт* (*nihil fit in intellectu, quod non ante fuerit in sensu*), хотя и допускал знание о Боге, как общесубъективную, общечеловеческую истину, но отрицал *возможность познания какой бы то ни было субстанции*, ограничивая наше знание только атрибутами субстанции. – XXV) *Юм* отрицал знание не только субстанции, но и *причинной связи*, допуская знание только *последовательности* фактов во времени. – XXVI) *Аббат Кондильяк*, сводя Локковы чувство и рефлекс к одному ощущению, не решаясь признать материальность души и отвергнуть бытие Бога, низводил уже человека на степень высшего животного, приближаясь к основному положению материализма, что только *чувственное существует, и что нет другого бытия, кроме бытия материального*. – XXV) *Гельвеций, Дидро, Ля-Метри, Даламбер* с беспощадной резкостью высказали уже самые крайние выводы материализма, провозгласив мерой истины только чувство (низшее) *единственным реальным бытием только материальное*, а принципом морали только чувственное удовольствие и эгоизм, отвергнув законы, свободу, бытие души и Бога. – XXVI) За ними, будто бы с последним словом науки, выступили *Фейербах, Фохт, Молешотт, Бюхнер*, повторяя зады не только своих ближайших предместников, французских энциклопедистов и английских скептиков XVIII века, но даже древних греческих Скептиков, Эпикурейцев, Софистов и Атомистов, которые, в самых

разнообразных формах и во всех тонкостях, развили материальную доктрину, которую выдают нам ныне опять за последнее слово науки XIX века, провозглашая, что сотни раз провозглашалось и тысячи раз опровергнуто еще древними греками, будто подлинно истинным можно признавать только чувственное, т. е. все подлежащее чувствам, в следствие чего, будто бы, *истинное, действительное и чувственное суть одно и то же*, – будто бы только чувственное ясно как день и только там, где начинается чувственное, кончаются (будто бы?) все споры и сомнения. По ложному взгляду этого учения, сам человек есть не что иное, как явление природы, продукт и момент жизненного круговорота, с минуты своего рождения, исчезающий в море вращающегося вещества; самое сознание или самосознание есть только свойство материи, есть только ощущение движений материи, соединяющихся с нервными электрическими токами и воспринимаемых в мозгу. Основное положение этой системы: нет силы без материи, нет материи без силы; одним словом – существует только материя, которой принадлежат абсолютные свойства вечности, беспредельности, неизменяемости в существе, при изменяемости форм. Впрочем, в крайних выводах, крайними материалистами, вроде *Цольбе и геолога Мора*, и эта последняя изменяемость форм, по крайней мере, главных, отрицается и провозглашается вечность уже не только материи вообще или частнее – всего мира, но и земли, со всеми главными формами, как неорганических образований, так и органических родов, существующих на ней. –

XXVII) Наконец, новейший, современный нам, *позитивизм*, отказываясь от всякой метафизической погони за всякими сверхъестественными деятелями в природе, за *сущностями*, за *субстанциями*, даже за *причинами*, объявляет единственным предметом знания, достойным человеческого изучения, только явления и их законы, т.е. на предпоставленный нами вопрос: *что реально?* – отвечает, что *реальны не метафизические, сверхъестественные деятели в природе, – не сущности, не субстанции, не причины (по крайней мере, о реальности их нам ничего неизвестно), а явления, т.е. чувственные предметы, с их свойствами.*

Таким образом оказывается, что на вопрос: что философы разных времен считали реальным, отвечать не легко; они имели весьма различные понятия о реальном, на разнообразных философских основаниях. Впрочем, все эти понятия вращаются в пределах двух крайностей, *древнегреческого и новейшего атомистического материализма* с одной стороны, а с другой – *субъективного и абсолютного идеализма Фихте и Гегеля*, к которым, по основам своего мировоззрения, примыкают *древнегреческие Софисты и Скептики*. Крайний абсолютный идеализм Гегеля рассуждает так: *это* – дерево, а *то* – дом; но если я пойду к дому, то дом будет *это*, а дерево будет *то*; или в полдень я говорю: *теперь* день, а 12 часов спустя я скажу: *теперь* ночь. Итак, первое мое утверждение ложно относительно второго, а второе ложно относительно первого. Отсюда ясно, что представление дает нам идеи о *теперь*, о *здесь*, *это* и т.д.: *это*, *здесь*, *теперь* есть общая идея, реальное бытие, независимое от всех частных *теперь*, *здесь*, *это* и т. д. Единственная реальность есть отношение, существующее всегда, при всех изменениях в терминах, будет ли то в объекте, или в субъекте, так что, собственно говоря, *не реальны ни субъект, ни объект; реально только отношение между ними, идея*. – Субъективный идеализм Фихте учит, что *реален только субъект, наше я, – а объект, если имеет реальность, то не иначе, как в субъекте*. Так, *это дерево*, по Фихте, есть только феномен, субъективное представление, тождественное с объектом, только название нашего внутреннего представления, так-как все атрибуты дерева: форма, цвет, плотность, запах, как ощущения субъекта, находятся внутри нас и не нуждаются в объективном субстрате, имея субстрат субъективный в синтезе изменений или, что тоже, ощущений субъекта, и хотя приписываются внешним объектам, но существование свое имеют только в субъекте. – Полярная же противоположность идеализма, *атомистический материализм* учит, что реальны не разрушимые сущности материального бытия, атомы, со своими неизменными свойствами, – что материальные предметы это только реальные конгрегаты истинно реальных сущностей, носителей всегда неотъемлемо

принадлежащих им свойств; представления же предметов в человеческом уме это только реальные воздействия вне существующих, реальных предметов на нервную систему человека и организма, реально отображающую на себе реальное бытие внешнего мира.

Отвергнутые всеми, системы *Фихте* и *Гегеля*, конечно, не могут найти себе места и в нашем убеждении, хотя и нельзя не сознаться, что обе эти системы, при всех своих крайностях и странностях, заключают в себе, кроме глубокомыслия в цельности своего построения, нечто глубоко истинное в решении даже данного вопроса о реальном. В факте: *я вижу дерево*, – говорит представитель позитивного учения *Льюис*, – по обыкновенной психологии, заключаются три вещи: дерево, образ дерева и ум, воспринимающий этот образ. *Фихте* говорит, что в этом факте есть только одно бытие: *Его*, – дерево же и образ есть одно и то же и составляет модификацию моего ума. Вот объективный идеализм. *Шеллинг* говорит, что и дерево, и *Его* суть два бытия, равно реальные и идеальные, и оба они ни более, ни менее, как проявления абсолюта. Вот объективный идеализм. По учению *Гегеля*, все эти объяснения ложны. Единственная вещь, реально существующая в этом факте видения дерева, есть *идея*, отношение. А *Его* и *дерево* – это лишь два термина отношения и только отношению обязаны своей реальностью. Вот абсолютный идеализм. Из всех трех видов идеализма, произносит о них *Льюис* свой позитивный приговор, – «последний (Гегелевский), без сомнения, есть самый нелепый. Можно ли было хоть на минуту поверить в правильность логики, приводившей к такому исходу, – можно ли было сразу не отвергнуть посылок, из которых вытекали такие выводы?» – Мы, со своей стороны, утверждаем решительно, что нельзя, в противность здравому смыслу, утверждать, что в факте: *я вижу дерево* -реально *только отношение* между субъектом и объектом, тогда как самые объект и субъект не реальны. Тем не менее, нельзя не признать нечто истинное и в этом утверждении *Гегеля*. Именно, мы признаем в нем за истину положительную его сторону, что истинное отношение между субъектом и объектом действительно реально, как

реальный факт, – но отвергаем, как нелепость, как очевидное противоречие здравому смыслу, отрицательную сторону этого утверждения, именно, что, несмотря на действительную реальность отношения между субъектом и объектом, самые субъект и объект, тем не менее, не реальны. Подобным же образом и в утверждении Фихте, что в факте: «я вижу дерево» реально – Я, субъект, а дерево есть представление в субъекте, положительная сторона истинна; но ложно дальнейшее в этом субъективном идеализме, то именно, что так-как наше Я лишено будто бы способов увериться в существовании объекта, дерева, вне меня, то поэтому объекта, дерево, вне меня и не существует, не имеет реального бытия, а обязано им мне, существует только в субъекте. Считая, с своей стороны, излишним раскрывать нелепость и этого субъективного идеализма, заметим, однако же внутреннее, ясное до очевидности, логически реальное противоречие в этой будто бы строго логической системе: именно, если все объекты, всякое *Не-Я* обязаны реальным бытием моему Я, то и другие личные Я других людей обязаны своей реальностью моему же Я. В свою очередь, и мое Я, для всякого другого человеческого Я, есть *Не-Я*, и, значит, реальным своим бытием обязано этому другому Я. Итак, мое Я есть причина реального бытия всех других личных Я и, в тоже время, есть продукт, действие и следствие этих других Я, которые, в свою очередь, обязаны своей реальностью моему Я, как причине. И опять, мое Я, отрешающееся от самого себя и делающее себя предметом своего мышления, становится субъектом в отношении к себе, как объекту, так что Я бывает и объектом, и субъектом для себя же самого, и, следовательно, по системе Фихте, Я, как объект, обязано своим реальным бытием себе же самому, т.е. тому же Я, как субъекту, тогда как здравый смысл, на основании опыта, говорит противное, именно: что так-как в нас сознание последует, а не предшествует реальному нашему бытию, т.е. Я сознательное возникает из наперед уже существующего Я бессознательного, или полусознательного, то, значит, Я, как субъект, обязан своею реальностью тому же Я, как наперед данному объекту, а не наоборот⁸. По- этому, и к *Фихте* мы можем обратить те же

слова *Льюиса*, которые он обращает к *Гегелю*: «можно ли было хоть на минуту поверить в правильность логики, приводившей к такому исходу, – можно ли было сразу не отвергнуть посылок, из которых вытекали такие выводы?»

Нет сомнения, что хотя *Фихтевская* система и отличается необыкновенной глубиной и тонкостью мысли, хотя она и вводит нас в самую темную глубину человеческой гносеологии, освещая, в этой области, многое, что до *Фихте* человечество не с такой ясностью усматривало, – тем не менее, однако же, в своих выводах, эта система фальшива, и коренная погрешность ее, по нашему суждению, заключается именно в смешении объективного знания с реальным бытием. Несомненно, что ум наш знает вещи только в себе самом и через себя. Пусть даже для себя он и творит вещи в себе самом, – тем не менее, однако же, вещи существуют реально вне его, сами по себе и, законами своего реального бытия, вынуждают его творить их для себя, по законам его познания, так, а не иначе, так что субъективное познание весьма много обуславливается объективным реальным бытием; – *реальное бытие есть условие субъективного знания*, хотя, конечно, нельзя всецело отрицать и противного, что, в свою очередь, *субъективное мышление есть отчасти условие реального бытия*. Но, во всяком случае, воевать, в настоящее время, с давно признанными крайностями систем *Фихте* и *Гегеля* значило бы донкихотствовать, – что не входит в наши намерения, -тогда как, наоборот, задачей для себя мы поставили сопоставить, по возможности, свой так называемый супранатуральный, метафизический взгляд со взглядом новейших позитивистов, который, переходя к крайностям так называемого натурализма, в решении вопроса о реальном, бытии и знании, гораздо ближе подходит к материализму, даже атомистическому, далеко еще не всеми естествоведами отвергнутому, чем к противоположной крайности *субъективного Фихтевского* и *абсолютного Гегелевского идеализма*. Таким образом, и здесь, по вопросу о реальном, предстоит нам вести, как и прежде, по вопросу об объективном знании мы вели, борьбу с теми же противниками: –

ПОЗИТИВИСТАМИ И ВОЗМОЖНО — ПОЗИТИВНЫМ ФИЛОСОФСКИМ МЕТОДОМ.

Глава X

Реальны, учит позитивизм, не метафизические сверхъестественные деятели в природе, не сущности, не субстанции, о которых никто ничего не знает и знать не может, не причины, а явления, т.е. чувственные предметы, с их свойствами. Значение этого положения, при видимой своей простоте и ясности, требует, однако же, разъяснения. Когда оно будет выяснено, окажется, что оно далеко не просто. Берем тот же, вышеприведенный, облюбленный философами, пример: это дерево, и спрашиваем: реально ли это дерево, и что в нем реально? Что в нем самом реально, независимо от нашего чувства, от нашего субъективного воззрения на него? О каких проявлениях его можно решительно сказать, что они принадлежат ему как его части или качества, или действия, а не нашему чувству и вообще не субъективному воззрению, как видоизменения субъективного чувства и воззрения, как неотступному и неустранимому ингредиенту, во всякое вступающее в наше сознание явление? В разъяснении себе этого вопроса мы должны основаться на вышеизложенном нами анализе объективности чувственного свидетельства.

Прежде всего, остановимся на свойствах этого дерева, открываемых: 1) *чувством зрения.* – Принадлежит ли этому дереву известная, в данный момент являющаяся моему зрению, фигура? Древние греческие философы отвечали, что нет, – не принадлежит, и отвечали не без основания. Стоит лишь переменить мне точку зрения в пространстве, чтобы фигура дерева была иная; стоит пройти моменту времени от первого воззрения, чтобы фигура, открывающаяся при втором воззрении, абсолютно не могла быть тождественным повторением фигуры дерева при первом на него воззрении. Несомненно, что, в каждый данный момент, какая-либо фигура дереву принадлежит; но какая именно, такая ли, как видится моему зрению или иная, это знать нельзя, – вернее же, что не такая. Это древние греки и называли непрерывным «течением», неуловимым «исчезанием» чувственного. Чтобы

уловить фигуру этого дерева, во всех тысячеобразных отношениях его ко времени и пространству, к окружающей его среде, для этого нужно было бы ни более, ни менее, как остановить бег мира, не только в целом его объеме, но и во всех самонаименьших частях. Однако же, тогда мы еще не достигли бы своей цели: для этого нужно иметь абсолютное всеведение. – Принадлежит ли дереву известный *цвет*? Вопрос об отношении цветов к глазу, к предмету цветному не светящему, к предмету, источающему свет, выше проанализирован нами достаточно. Цвет, свет, это возбуждение зрительного нерва каким-то действием, которое названо светом, действием известных тел, которые названы светящими, – светом принятым, разложенным, преломленным и отраженным другими не светящими предметами, напр., этим деревом. Без светящих тел нет света, вне атмосферы нет света; без зрительного нерва нет света; свет, равно как и цвет предмета, есть состояние нашего зрительного нерва, – а этому дереву в явлении света или цвета принадлежит только известное расположение частиц древесного состава, которое известным образом разлагает, преломляет и отражает то, измененное состоянием атмосферы, действие светящих тел, которое в нашем зрительном нерве производит состояние, сопровождающееся в центральном чувствилище ощущением света и цвета. Другие открываемые нашим зрением свойства тел, как-то: твердость, шероховатость, плотность, жидкое состояние, газообразность, суть только видимости и составляют в сущности не непосредственные восприятия зрения, но посредственный вывод умозаключения от привычного, через частое повторение, совпадения известных ощущений зрения с ощущениями других чувств и, по преимуществу, осязания. Итак, что же реально в *этом* дереве из свойств, открываемых зрением? *Реально* присущее ему, как и всем видимым предметам, свойство, изменяемым и направляемым в нем, по свойству и расположению частиц его состава, движением светового эфира, возбуждать зрительный нерв. – 2) Что реально в *этом* дереве из свойств, открываемых чувством слуха? – Звуки, все без исключения, суть известные состояния

не дерева, не звучащего предмета, но слухового нерва, производимые дрожательным движением частиц дерева, как и всякого другого из звучащих предметов, движением, передаваемым какой-либо проводящей звук средой, так-как через пустоту звук не передается: *вне слухового нерва есть в дереве только движение частиц, производящих в ухе звук, – но нет звука.* Кроме того, для разных слухов (людей, животных, и т.д.) один и тот же звук имеет разное значение, даже до положительного несуществования звука для тех чувствующих существ, которые имеют слабо развитой слух, или вовсе его не имеют. Что же такое известный звук сам в себе, равно как, что такое известный цвет сам в себе? Что такое известный вкус, известная плотность (как ощущается она разными осязаниями) сами в себе?... 3) Известный запах *этого дерева* есть действие отделившихся от него частиц, механически и химически соединяющихся с влагами слизистой оболочки носа и в этом соединении прикасающихся к обонятельному нерву; – это-то возбуждение обонятельного нерва и есть известный запах. – 4) Известный вкус есть также нечто аналогичное: это действие отделившихся от этого дерева частиц, механически и химически соединившихся с соками слизистой оболочки рта и в этом соединении прикасающихся к нервам, выстилающим полость зева; известное возбуждение этих нервов есть известный вкус. – 5) Известные свойства *этого дерева*, ощущаемые осязанием, как-то: известная гладкость, кажущаяся одному осязанию именно гладкостью, а другому шероховатостью, – известная упругость, кажущаяся одному усилию неодолимой твердостью, а другому твердостью так себе, удобо-сгибаемой или сжимаемой, или растягиваемой – что такое все эти свойства сами в себе? Что о них определенного можно сказать кроме того, что они сами в себе суть известное *движение или состояние частиц дерева*, действующего на ощущение нашего тела? Но какое именно это движение или состояние, – чувство лишено средств дать на это хотя какой-либо, близкий к абсолютной, всеобъемлющей данное явление, объективной истине, ответ. Несомненно только, что, по мере развития чувства и сознания, расширяются не только объективность

миросозерцания, но и реальность миробытия. Для бесчувственного, бессознательного, растения мир, со всем своим разнообразием, не существует. Для животного-растения, лишенного всех внешних чувств, при неуловимости и внутренних его ощущений для нашего сознания, мир со своим проявлением опять-таки существует весьма мало, даже, можно сказать, почти вовсе не существует. Напоенное влагой в засуху, дерево веселеет не столько в собственном ощущении, сколько в нашем сознании; вся бесчувственная природа, в прекрасное весеннее утро, дышит жизнью и радостью также почти только в нашем ощущении и сознании. Это можно сказать об отношении всего бесчувственного к чувствующему и сознающему. Для животного, лишенного чувств зрения и слуха, обоняния и осязания, не существуют все проявления мира, подлежащие этим чувствам. Даже для высшего животного весьма многие свойства не существуют, в особенности свойства, подлежащие осязанию, когда у животных нет особого чувствилища осязания вроде наших пальцев. Вообразить себе человека, у которого от природы не было бы ни зрения, ни слуха, ни обоняния, ни осязания, по крайней мере, тонкого. Что для такого урода было бы реально в мире? Что реально в мире для человека, находящегося в глубоком, бессознательном тифе? -Сравним общечеловеческий ум в первобытном его состоянии неведения пределов природы в великом и в малом с состоянием общечеловеческого ума в наши дни и с той невообразимой для нас теперь широтой его развития, какую, при правильном прогрессивном движении вперед он приобретет через тысячелетия. Как широко уже раздвинулась и еще раздвинется, для общечеловеческого сознания, область не только объективного, но и реального! И при этом не то мы хотим сказать, что существующее от начала с течением веков становилось только доступным сознанию. Нет, самые свойства бытия возникали с раскрытием чувствилища и сознания, так-как свет существует только в зрительном нерве и вместе с ним возник в настоящем своем виде: если бы не было зрительного нерва, то не было бы и света, если бы существовали только совы и нетопыри или только рыбы, то в природе существовало

бы только то возбуждение зрительного нерва и то освещение, к какому способны только эти животные. Вообразим также, что вдруг возникло бы зрение в миллион раз более сильное настоящего человеческого зрения; – тогда для такого зрения, Сириус на земле засветил бы ярче нашего солнца и вселенная озарилась бы невообразимым для нас блеском. Представим, в конце концов, абсолютное зрение и сознание: для такого зрения атом существует столько же, сколько и самое крайнее солнце, в самом крайнем из туманных пятен. Для всевидящего ока видимость мировой дисгармонии, сплетаясь с невидимыми для ограниченности пределами общемирового плана, является бесконечной гармонией и все видится добро зело: для абсолютного творческого сознания, все, что только есть в Его уме, в Его мыслях, все это есть действительно существующее; по выражению Св. Писания, *Бог не сущее нарицает яко сущее*. С этой точки зрения, до наглядности очевидна зависимость свойств бытия от чувств и сознания, так что без чувств и сознания (по крайней мере, абсолютного) нет свойств миробытия. К этому предмету мы еще будем иметь случай воротиться и нужду раскрыть его обстоятельнее, как уже отчасти и раскрывали; а теперь мы выясняем и, надеемся, достаточно выяснили только то, что *крайне трудно определить, какие именно свойства в миробытии существуют сами по себе, а не происходят от нашего чувства, как неотступного и неустранимого ингредиента во всякое явление, даже есть ли на самом деле такие свойства*. Продолжим еще наш анализ. 6) Какое реальное свойство открывают в предмете, напр., в плоде этого дерева, ощущение утоляемого им голода, причиняемой им боли, проводимого им, через прикосновение к нашему телу, тепла или холода? Ощущение утоления голода производится превращением данного предмета в известный желудочный сок; – ощущение причиняемой боли производится прикосновением данного предмета, разрушающим нормальный строй тканей нашего организма; ощущение передаваемого тепла или холода, производится расширением или сжатием частиц данного предмета, производящим в нашем организме аналогичное же движение, – расширение или сжатие частиц организма. Ясно,

таким образом, что все наши ощущения, будучи совокупным продуктом двух причин: нашего нерва и данного внешнего предмета, открывают в этом последнем независимо, реально существующим от нашего нерва только одно свойство, движение частиц предмета, причем все прочие свойства этого предмета, напр., этого дерева, как-то тепло или холод, питательность, вкус и запах, шероховатость, шум и зелень, будут иметь место только в нервах чувства, притом, в данном качестве и только, именно в нервах человеческого чувства, а вне их перестанут существовать. Зависимость большей части свойств предметов от разного устройства чувствующих нервов открывается особенно ясно из того факта, что движение частиц известной материи, часто в существе своем единое и цельное, как это в настоящее время дознано физиками и физиологами, прикасаясь к разным ощущающим нервам, обнаруживает в себе будто бы разные свойства. Так, напр., в одном и том же движении электричества, в котором глаз чувствует свет, слух - треск, вкус – кислоту, в нем же обоняние поражается иногда известным запахом, а осязание известным болезненным ощущением. Этот, давно известный по опыту, но недавно выясненный современной наукой, поразительный факт делает довольно вероятным и несколько наглядным сравнение человеческого тела с калейдоскопом, посредством которого дух смотрит на мир. Быть может, не только крайне ограниченное, в сравнении с кажущейся бесчисленностью, количество реальных если не объектов, то их свойств, но даже, что всего вероятнее, и совершенное тождество истинно объективного бытия, абсолютное единство истинно сущего является нашему сознанию бесконечным разнообразием, если не единственно только, то очень много по тому, что это основное единство, коренным, тождественным движением своим, прикасается к мириадам нитей нашего чувствилища, которые, по природе своей собственной разнovidной восприимчивости, издают гармонию или дисгармонию необъятного разнообразия, неисчислимого содержания... Впрочем, к этому вопросу: как единое основное истинно сущее является беспредельным разнообразием,

отражаясь, с одной стороны, в ограниченном сознании, а с другой – в ограниченном бытии, мы еще будем иметь нужду воротиться в последствии. Точно также и к вопросу: в какой мере независимо от нашего ощущения это последнее убежище независимой от человеческого сознания реальности природы, *коренное свойство всех свойств миробытия, движение частиц вещества*, – мы еще воротимся в последствии. – Теперь же только устанавливаем факт, *что во всех проявлениях нормально действующего ощущения, коренная причина всех изменений нашего чувствилища, как наиболее независимая от него реальность, есть только движение частиц вещества*. Это, в настоящее время, аподиктический приговор современного естествоведения, приговор, впрочем, хотя и обоснованный многими новейшими открытиями науки, но в выводе заключающий, очевидно, не более того, что высказано, с лишком 2000 лет тому назад, греческими атомистами. Таким образом, позитивизм, если хочет быть естественнонаучным, т.е. наиболее позитивным должен, волей-неволей, спуститься в ту таинственную область бытия и знания, в ту химическую лабораторию природы, в которой вырабатываются все явления, с их свойствами и законами, где, отрешившись от всего проявляющегося, преломляющегося и разлагающегося в призме наших чувств, а вместо того, вооружив наше умственное око самым точным и чистым микроскопом рассудочного анализа, мы стоим лицом к лицу только с *частицами вещества, древними атомами и их движением*. Только эти два момента всякого явления реальны и более или менее независимы от нашего чувства, – именно: *вещество и движение*.

Но здесь открывается логическая неизбежность дальнейшего вопроса, вопроса не только метафизики, но и физики: *что же здесь далее реально, вещество или движение, – что существует, как res или ens, или субстанция, или субстрат, и что как действие или качество, или проявление?* – Простым на этот вопрос ответом атомистической физики и метафизики испокон веку было, что реально существует как вещь только вещество, состоящее из атомов, а движение существует только как действие вещества, совокупности

атомов, его причины. Таким образом, открывается дальнейшая логическая неизбежность вопроса: *реально ли вещество, есть ли оно причина, носитель движения, как своего следствия, а ни под каким видом не следствие, не продукт, не обнаружение движения, силы? Существуют ли атомы, как субстрат самого вещества?*

Отдел I. Существуют ли атомы, как субстрат самого вещества?

Глава XI

В разъяснении этого радикального вопроса всякой, как метафизической, так и позитивной, философии мы постараемся обосноваться не на идеальных теориях величайших мыслителей древности: *Платона* и *Аристотеля*, которые, на основаниях, выработанных всей предшествовавшей им греческой философией, утверждали, что материя есть нечто хаотическое, бесформенное, безкачественное, неопределенное, не действительное, не бытное, не реальное, в возможности все, а в действительности ничто, нечто не сущее и сущее ничто; – точно так же не будем основываться и на каких бы то ни было старых метафизических теориях, даже, напр., на теории *Канта*, который, отвергая атомистическую теорию вещества, силился установить динамизм. Остановимся только на относящихся к поставленному вопросу выводах новейшей естественной науки, как наиболее близкой к самому ригористическому позитивизму и вполне обязательной для него. При этом признаем нужным наперед заявить, что, блуждая в этих наиболее глубоких, закрытых и мрачных тайниках мирового бытия и человеческого знания, мы будем идти не иначе как ощупью, на каждом шаге стараясь держаться за признанные естественнонаучные выводы, чтобы не сбиться с позитивно-философской точки зрения и не заблудиться в трущобах ультра-метафизической мечтательности, выдающей галлюцинации сновидений за лучезарное созерцание тайн истинного бытия. И эту оговорку считаем тем более уместной, что, в заключении своего исследования, мы предвидим вывод для общего смысла странный, хотя и выясняемый новейшей наукой с каждым днем больше и больше, так-как он вытекает из данных, основанных на научном опыте, посылок со строго-логической, ультрапозитивной точностью.

Вот результаты одной строго научной статьи, составленной под влиянием высших авторитетов естествоведения, напечатанной в *Русском Вестнике* за 1860 год (т. XXVII), под названием: *об атомистической теории вещества*.

Что такое вещество – вопрос до такой степени общий, что неизбежно встречался каждому физиологу, физику или химику, и был постоянно разбираем ими, от первой эпохи существования наук и до наших дней. Если же около этого вопроса постоянно вращаются эмпирические исследования, то не вправе ли мы ожидать, что он постепенно разъяснится? Кому, кажется, лучше знать, что такое вещество, как не химику или физику? – Эмпирические науки постоянно представляют стремление решать этот вопрос в известную сторону: всем известно, что *в отношении к веществу, в физике и химии, все больше и больше начинает господствовать атомистическая теория* ⁹ . – На самом же деле легко доказать, что существенный вопрос этот не подвинут ни на шаг, тогда как его решение в известную сторону сделано уже давно, материалисты и атомисты существовали уже в древней Греции. Шеллинг рассказывает, что когда, во время консульства, философ Якоби был в Париже и вместе с другими представлялся первому консулу, Наполеон быстро обратился к нему с вопросом: что такое вещество? Якоби не нашелся что сказать, и Наполеон заговорил с другими. Отвечать, действительно, не легко. Но Наполеон едва ли бы не был в большем затруднении, чем философ, если бы Якоби спросил его, что собственно он хочет от него узнать? В вопросах такого рода дело идет о сущности предмета. Но натуралисты не могут решать вопросы о сущности явлений, т.е. именно о том, что всего более хотелось бы нам знать. Физики и химики почти единогласно утверждают, что они не знают, что такое материя. Грове выражается: что касается вопроса о *внутреннем устройстве* вещества, т.е. атомисты ли правы или их противники, то, вероятно, все усилия человеческого ума никогда не доведут нас до удовлетворительного ответа на этот вопрос.

Впрочем, *многие из естественников считают вопросы о сущности явлений чем-то бесполезным и лишним, слишком отвлекающим и пустым*. Все держатся атомистической теории, не подвергая критике ее оснований. Вся масса натуралистов убеждена непоколебимо в существовании атомов. Но если бы Якоби на вопрос Наполеона отвечал: *вещество есть*

совокупность атомов, то великий полководец едва ли бы остался доволен. Ведь и *атомы состоят из вещества*, а о нем-то и спрашивается. Таким образом, *таинственная сущность, как ей и следует, остается при этом недостижимой, и весь вопрос сводится только на то: делимо ли вещество до бесконечности или это деление имеет пределы.*

На чем основывается допущение атомов? – Гипотеза атомов придумана греками, Левкиппом и Демокритом, но получила особенное развитие со времени учения о химических пропорциях, подтверждаема точными опытами. Легко показать, однако же, что атомистическая теория есть предположение, опирающееся не на опытах, а на метафизических основаниях.

1) Тела состоят из частей и делятся на части; тело не есть что-либо самостоятельное, а только совокупность частей; тело, как целое, в собственном смысле, не существует, а существуют только части; значит, эти части не должны уже состоять из частей, должны существовать сами по себе, должны быть самостоятельными целыми атомами. 2) Тело разделено на части; в частях его есть все, что было в целом; в теле есть нечто неизменное, постоянно пребывающее; тело должно состоять из неизменных частиц, неизменной величины и формы – *из атомов*. *Ньютон* говорит: «так-как частицы вещества остаются во всем неделимыми, то они и образуют, во все времена, тела одинакового свойства и строения. Если бы они раздробились, то и природа вещей, зависящая от них, изменилась бы». *Био* ту же мысль выражает так: «результаты показывают, что на земном шаре частицы не распадаются, не изменяются, не превращаются одни в другие, потому что какой бы химической операции мы ни подвергали их, в какое бы соединение они ни вошли, они всегда получаются потом из него с первоначальными своими свойствами. Бесконечное число влияний, действовавших на частицы от начала мира, кажется, не произвело никакого изменения в их свойствах».

Между тем *атомистическая теория*, опираясь на метафизические основания, противоречит другим основоположениям нашего ума. 1) *Атомы* представляют

неизменную сущность вещества; никакие перемены в мире явлений до них не касаются; а между тем, сами атомы вещественны: следовательно, вещество не претерпевает перемен. – 2) Тела *делимы*, деление есть чистая видимость; оно состоит только в удалении частей, отдельных от вечности; заключающееся же в атомах вещество не делимо. – В) Тела *соединяются*, – две капли ртути сливаются; но слияние здесь только видимое; атомы не могут сливаться, а могут только поместиться возле друг друга. – 4) Тела *сжимаются и расширяются*, но вещество собственно не сжимается и не расширяется: сжатие и расширение зависит только от сближения и взаимного отдаления атомов. – 5) Тела *изменяют форму*; но в сущности вещество не способно изменять форму: – атомы имеют одну и ту же форму от вечности. – 6) Тела *соединяются химически*; вода не есть только механическое смешение кислорода и водорода, – но предполагают, что атомы кислорода находятся в ней только возле атомов водорода, не соединенные, не слитые, а только сближенные. – 7) Везде, какое бы глубокое *изменение* ни происходило в веществе, атомистами оно объясняется так, что *его в сущности нет*, что изменяются только пространственные отношения атомов, а не самое вещество, не атомы. Ясно, что атомистическая теория отрицает явления, наблюдаемые в телах, и полагает, что в сущности, т.е. в атомах, эти явления не происходят. Отсюда само собою следует, что *никакой опыт не может ¹⁰ ни опровергнуть этой теории, ни доказать ее справедливость*. И обратно, так-как *свойства атомов находятся в прямом противоречии со свойствами тел*, то мы, очевидно, никогда не можем найти такие маленькие тела, какими представляются атомы, и не встретим ни одного опыта, в котором тела действовали бы так, как если бы они состояли из атомов. Атомы нам нужны для того, чтоб олицетворить неизменную сущность вещества, и, следовательно, с ними нельзя встретиться в мире явлений, в мире непрерывных перемен. Поэтому, как бы мы ни делили вещество, в малейшей его части мы все будем предполагать атомы, потому что и малейшая часть вещества есть все-таки вещество изменчивое, делимое и проч., так что,

по сущности дела, мы должны представлять атомы *бесконечно малыми*, т. е. *меньше всякой данной величины*; иначе сказать, *мы не можем придать им никакой, даже самой малой величины*

Тем не менее, этому *отрицанию всякой величины, всякого реального бытия* положительно приписывают определенные и самый реальные, хотя и не встречавшиеся в природе свойства: атомы абсолютно неделимы, абсолютно отделены, неизменны, химически не соединимы, не проницаемы, однородны, вопреки свойствами всех тел. Перед нами целый мир необъясненных и необъяснимых свойств. Чем соединены части атома? Почему атомы не сливаются? Почему имеют неизменную форму? и т.д. Все эти вопросы совершенно законны. Атомистам остается одно – признать, что на некоторые вопросы правильные, разумные, нет и не может быть ответа или, другими словами -что есть явление, не имеющее никакой причины. Так и делают они, когда говорят, что свойства атомов принадлежат им от вечности. Такие ответы прямо противны духу научных естественных исследований. Возьмем, например, вопрос о неделимости атомов, вечный камень преткновения *атомистов*. Так-как атомы *протяженны (суть тела, а не точки математические)*, то они мысленно могут быть делимы. Спрашивается, отчего в действительности они не делятся? *Либих* рассуждает об этом так: «для ума совершенно невозможно представить себе *маленькие частицы вещества, которые были бы совершенно неделимы...* Как бы ни была мала частица, мы не можем считать невозможным раздробление ее на две половины, на три, на сто частей. Но мы можем представить себе, что эти атомы только физически неделимы, что они только в наших опытах являются так, как будто бы они были неспособны ни к какому дальнейшему делению. *Физический атом*, в этом смысле, представляет группу гораздо меньших частиц, которые соединены некоторыми силами, более крепкими, чем все силы, какие на земном шаре могли бы мы употребить для их разделения. Таким образом, *не отвергая бесконечной делимости вещества*, химик только признает твердое основание, крепкую почву своей науки, когда считает существование физических атомов за неоспоримую истину».

Итак, сохраняя бесконечную делимость материи, *Либих* допускает *физические атомы*. Но какое же различие между физическими и абсолютными атомами? Очевидно, никакого. *Физический атом есть группа гораздо меньших частиц* ; в этих частицах, очевидно, опять являются только что изгнанные абсолютные атомы. Таково самое представление атомов: чуть мы остановимся на атоме, как он уже распадается на частицы; остановитесь на частицах, и вы увидите, что они сами состоят из частиц еще более мелких и т.д., без конца. Если же мы решимся, наконец, остановиться, то не избежим вопроса: отчего же последние наши атомы неделимы? На этот вопрос у атомистов нет ответа. Не говорим здесь о множестве других свойств почти каждодневно вновь приписываемых *атомам* физиками и химиками: им приписываются и двуполярное электричество, и химическое сродство, и множество других свойств, а о причине присутствия их в атомах атомисты знают столь же мало, как и о причине неделимости их. Чем подробнее рассказывают нам атомисты о расположении атомов, об их различных силах, о вращательных, колебательных и всяких других движениях, тем менее должны мы этому верить, потому что каждая черта этого рассказа есть гипотеза, а совокупность множества гипотез несравненно менее вероятна, чем каждая из них взятая в отдельности. *Ни физика, ни химия не представляют ни одного, хотя сколько-нибудь твердого, доказательства в пользу существования атомов* **Атомистика противоречит опыту и свои неизменные частицы принуждена сделать невидимыми, неосязаемыми, недостижимыми никакими способами. Атомистика не может объяснить ни одного явления, потому что пустая игра атомов, простое их передвижение не представляет никакой возможности вполне исчерпать даже самое простое явление. Атомы суть создания нашего воображения, нашего мышления, удаляющие нас от прямого факта, от очевидного явления, останавливающие нас там, где именно мы хотели бы идти дальше. Физики и химики-идеалисты: атомы не из опыта, а из умозрения, явились у первых греческих философов, даже раньше, у финикиан и индусов. Основателем**

новой атомистики должно считать *Декарта*: он разделил непроходимой бездной дух и вещество и признал особое существование вещества. Полное и совершенное опровержение атомистики возможно только в том случае, если уничтожить бездну расстояния между веществом и духом и слить мир в одно целое так, чтобы самостоятельность частей зависела от самостоятельности целого, а не наоборот, – чтобы существенно существовали только атомы, чтобы только частное было самостоятельно, целое же и общее чтобы было только случайной, преходящей и исчезающей совокупностью частей и качеств. Чтобы видеть, к чему ведет подобный атомистический взгляд, стоит только вспомнить миросозерцание *Эпикура* и *Лукреция*, у которых он был раскрыт совершенно последовательно. В философии, как и в высших сферах жизни, такой взгляд односторонен, ничтожен, скользит только по поверхности вещей, ведет к материализму, убийству духа и фетишизму, убийству жизни.

Ясно, что *атомы не существуют* **Что же существует? Вещество с его превращенный и законами, – вещество не атомистическое, твердое и неизменное, но гибкое, живое, действительно сущее.** «Тем, говорит *Гегель*, которые убеждены в истине и достоверности реализма чувственных предметов, можно сказать, что они должны пройти самую низшую школу мудрости, а именно древние Елевзинские мистерии цереры, должны сперва проникнуть в таинство еды хлеба и питья вина, потому что тот, кто посвящен в эти тайны, не только начинает сомневаться в бытии чувственных вещей, но даже совершенно отчаивается в этом бытии, и отчасти сам производит их ничтожество, отчасти видит, как они сами производят его. Впрочем, самые животные не лишены этой мудрости; оказывается даже, что они глубочайшим образом посвящены в нее, потому что они не останавливаются перед бытием чувственных предметов, но, вполне сомневаясь в их реальности и в полном убеждении в их ничтожестве, прямо хватают их и пожирают. Да и вся природа, подобно этим животным, празднует эти открытия мистерии, научающие нас тому, что есть истинного в чувственных вещах».

Действительно, что в чувственных вещах есть истинного и очевидно ясного для всех и каждого, *это беспрерывная изменчивость вещества, его слияния и превращения, его метаморфоза из мертвых тел в живые растения, из растений в одушевленных животных, метаморфоза хлеба и вина в человека и так далее, до бесконечности.*

Это, повторяем, не наше соображение, а выводы из статьи (г. Страхова), напечатанной в Русском Вестнике за 1860 год, Т. XXVII. И относительно этих выводов мы пока не произносим от себя ни да, ни нет. Обращаем же внимание только на то обстоятельство, что, по этим выводам, *атомистическая теория признается несостоятельной и существование атомов невозможным.*

Вот рассуждения, по тому же капитальному вопросу, одного *метафизика материалиста*¹¹. Бесконечная во времени, материя не имеет ни начала, ни конца и в пространстве. Привитые нашему понятию понятия о времени и пространстве не прививаются к материи. К какому бы протяжению материи мы ни обратились, *к самому ли меньшему или самому большому, мы никогда не найдем конца или последней материальной формы.* Как только изобретение микроскопа открыло нам неизвестные прежде меры, показало глазу наблюдателя до того времени не предполагаемую тонкость форм органических элементов, *то начали питать смелую надежду проследить органическую конечную форму и, может быть, даже начало зарождения.* Надежда эта пропала с усовершенствованием инструментов. В сотой доле капли воды микроскоп показывает нам целый мир мельчайших животных, часто в резко очерченных формах, и эти животные движутся, едят; в них совершается пищеварение; они живут как и другие большие животные, снабжены органами, которых точное и отчетливое устройство превышает наши догадки. Мельчайшие из них, при самом сильном увеличении, видны только по своим наружным очертаниям; их внутренняя организация совершенно неизвестна, но еще менее известна организация тех, которые могут заявить свое существование еще в меньших формах. Кружалки, величиной около 10 или 20 части линии, имеют

глотку, зубчатые жабры, желудок, кишечный канал, железы, сосуды и нервы. И в капле воды таких существ миллионы. В воде есть инфузории, которые и вооруженному глазу кажутся едва заметною блестящею точкою; они так малы, что их может уместиться в одной кубической линии более 4000 миллионов; тем не менее это животное должно иметь орудия движения, и образ движения его несомненно доказывает, что оно имеет ощущение и волю, для чего должны быть также органы, как посредники между ощущением и волей. Как эти органы устроены, какие материальные начала лежат в их основаниях, об этом наш глаз до сих пор никакого понятия дать еще не может. В Италии иногда нападает на виноград грибовидная болезнь, семена которой так малы, что шарик человеческой крови в сравнении с ними кажется под микроскопом громадой, а между тем самый шарик так невелик, что в капле крови заключается их более пяти миллионов. В каждом семенном зерне живет органическая сила размножения, особенное расположение материальных элементов, о котором мы не можем иметь никакого понятия, потому что это выходит за пределы силы нашего зрения. Тем менее подлежат нашему ощущению самые атомы. Атомом мы называем *малейшую материальную частицу, которой дальнейшую делимость мы представить не можем*, и потому полагаем, что материя состоит из таких атомов и что взаимным притяжением и отталкиванием этих частиц обуславливаются существование материи и ее свойства. *Но слово атом есть только выражение нами же к материи приспособленного представления, в котором мы нуждаемся для известных внешних целей. Настоящего же понятия о веществе, которое мы называем атомом, у нас нет: мы не знаем ни величины его, ни формы, ни взаимного соединения их друг с другом. Никто не видел атома* **И глубокомысленные философы отрицают существование атомов, потому что не допускают, чтобы существовало какое-либо вещество, которое не могло бы делиться.** *Итак, ни наблюдения, ни рассуждения относительно материи не доводят нас, в бесконечно малом, до конечной точки, на которой можно бы остановиться, да и*

надежды нет, чтобы когда-нибудь это осуществилось. Самый сильный микроскоп, – говорит Валентин (автор физиологии), – никогда не откроет формы и положения молекулярных частиц материи. Крупинка соли, которую мы едва ощущаем, содержит тысячи миллионов атомов, которые совершенно недоступны нашему глазу. – Итак, нам не остается ничего более, как только заключить, что материя, а вместе с нею и мир, бесконечны в бесконечно малом.

Открывается опять, по взгляду и этого философа-материалиста, что *атомов нет и быть не может, что материя в малом беспредельна.*

Послушаем речей на ту же тему геологии, для чего возьмем результаты статьи: *молекулярные явления при образовании гор*, из истории земли Фридриха Мора (Москва 1868). «Молекулярными явлениями», читаем мы там, «называют сумму фактов, относящихся к взаимодействию малейших частиц тела». Фридрих Мор или вовсе избегает слова атом или употребляет его не в первичном его метафизическом смысле – частицы абсолютно неделимой, а только в смысле малейшей частицы, хотя, без сомнения, делимой. *Значение слова молекула в высшей степени неопределенно.* Лишь только мы оставляем микроскоп, мы ничего уже не замечаем, да и с микроскопом мы до сих пор ничего не открыли. Мы ничего не знаем ни о форме, ни о величине, ни о твердости этих молекул, и стоим на той границе, где Галлер взывает: в тайны природы ум человеческий не может проникнуть. К молекулярным явлениям относятся явления сцепления, при тесном сближении твердых тел. *Настоящая причина сцепления нам неизвестна.* Известным телам присуще свойство принимать кристаллическую форму; всякий вид подвижности частей, вследствие ли плавления или обращения в газообразное состояние, или растворения в жидкостях, способен вызвать кристаллизацию; но некоторая подвижность частиц, способная также вызвать кристаллизацию, существует в твердых телах и без перехода их в жидкое состояние вследствие теплоты. *О процессе кристаллизации мы не имеем опять никакого понятия; самые факты согласить между*

собою необыкновенно трудно. Единственное, на этот счет, выраженное мнение полагает, что малейшие частицы тела имеют определенную форму **Так, когда мы видим, что поваренная соль, свинцовый блеск и проч. кристаллизуются кубами и эти кубы легко колются на все меньшие и меньшие кубики, то приходим к заключению, что малейшие частицы этих тел, в свою очередь, кубики, из правильного соединения которых происходят кубы большего размера. Но в приложении ко всем фактам это заключение не редко бывает ошибочно: невозможно составить себе никакого понятия, по каким побудительным причинам природа приняла такой или иной счет молекул** **Если кристаллография** рассматривает только внешние формы кристаллов, то она, как чисто математическая наука, имеет свое основание и свои права; но, относительно строения кристаллов, *она ничему нас не научила:* многочисленные наблюдения кристаллизации под микроскопом не подвинули нас ни на шаг вперед, а скорее только сбили с настоящего пути. *Понятие о коренной форме молекул не может быть согласовано с диморфизмом или триморфизмом,* так-как некоторые тела, при одинаковом составе являются в двух различных формах, которые не переходят одна в другую, напр., гранат и идокраз, известковый шпат и аррагонит, титановая кислота, сера и проч. *Изоморфия обманула надежды, которые подавала:* замечено, что некоторые тела, сходные по составу, кристаллизовались в одну и ту же форму; найдено далее, что атомические объемы таких веществ были равно велики; такие вещества признаны эквивалентными. Ожидалось, что эти тела всегда могут замещать друг друга в соединениях, без изменения формы; но оказалось, что в отношении к одним изоморфным телам это справедливо, а в отношении к другим нет. Многие заключения, выведенные таким путем, оказались ложными: отсюда следует, что воззрение на изоморфизм, основанное на одинаковом виде и на одинаковом объеме элементов и соединений, *в самом существе своем ложно, и что здесь, вероятно, существует другая, до сих пор еще неоткрытая, причина, почему природа*

может обходиться столь бедным числом форм для такого громадного количества соединений.

Краткий итог всего этого тот, что об атоме, как абсолютно неделимой частицы, и толковать нечего, – что мы ничего не знает ни о формы, ни о твердости, ни о величине молекул, факты сцепления и кристаллизации согласить между собою чрезвычайно трудно, – понятие о коренной форме молекул не может быть согласовано с фактами: оно ложно в самом существе своем, иначе сказать, что придуманные древними философами атомы не устояли перед фактами, разъясненными новейшим естествовыведением.

Послушаем речей на ту же тему современной химии. Раскрываем (впрочем, совершенно случайно) наш ученый журнал (Киевские университетские известия, 1871 года, апрель) и в нем новейшего издания статью по части химии (Базарова): о строении некоторых азотистых соединений. Здесь наш глаз падает как раз на слова: «атомистическая гипотеза не доказана; понятие об атомности шатко.

Что касается до атомистической гипотезы, то вопрос заключается в том, представляют ли атомы кислорода, водорода и других тел, называемых нами элементами, частицы абсолютно неделимые. Элементы отличаются от сложных тел только тем, что нам еще до сих пор не удалось разложить их на более простые элементы. Некоторые тела, считавшиеся простыми, были в последствии разложены. Существуют указания на то, что некоторые элементы, по всей вероятности, суть не простые тела. С большой вероятностью можно предсказать, что со временем все наши элементы будут разложены и мы, вместо 65 различных материй, будем признавать только одну материю, подобно тому, как физики уже теперь начинают сводить все явления к одной общей причине, считая их проявлением одной силы движения. Что же касается до атомности, то понятие об этом довольно шатко и неопределенно, чему ясным доказательством служит то, что химики насчет этого держатся весьма различных мнений. Одни полагают, что каждому элементу соответствует только одна степень соединения с другими элементами, и все

соединения, противоречащие такой неизменной атомности, причисляют или к разряду так называемых молекулярных соединений, или к ненасыщенным, принимая в них свободные единицы сродства. Другие полагают, что *атомность может меняться в известных пределах*, что углерод может быть то двух, то четырех атомным, – азот то трех, то пяти атомным . Но ни то, ни другое представление об атомности не может объяснить нам строение всех химических соединений уже по тому, что ни одно из них неприменимо к так называемым молекулярным соединениям. Лучше всего строже придерживаться фактов и понятие об атомности, напр., углерода, или азота выражать таким образом: углерод обыкновенно действует четырьмя единицами сродства, редко двумя; азот обыкновенно тремя, но часто и пятью. До сих пор нет никаких фактов, которые бы заставляли нас принять какое-либо различие между отдельными единицами сродства какого-нибудь элемента. Напротив, некоторые опыты, произведенные для решения этого вопроса, убеждают нас в совершенном тождестве их. Но, в этом отношении, еще далеко не все элементы исследованы с достаточной тщательностью. На основании предположения о сложности элементов, можно заключить, что *различие единиц сродства не только возможно, но и вероятно*. Действительно, существуют некоторые указания на это, примером чему может служить азот, одна из пяти единиц сродства которого, по-видимому, представляет некоторые отличия от остальных четырех.

Не вникая в химические тонкости, мы получаем из вышеприведенного ученого отрывка следующие, ходячие в современной химии, выводы, что *атомистическая гипотеза не доказана, – понятие об атомности шатко, – самые элементы, вероятно, будут разложены вместо 65 элементов мы, вероятно, получим одну материю, все проявления которой происходят от одной силы движения, – вероятно, что атомность, самое коренное свойство сродства атомов известного элемента с атомами других элементов, может меняться в известных пределах, т.е. свойства атомов не абсолютно неизменны, – вероятно даже, что есть разница*

свойств между атомами одного и того же элемента, напр., азота.

Глава XII

Ужели, наконец, эмпирическая истина то, что *атомы не существуют?* – Всматриваемся пристально в химию (Менделеева 18698 –1871 г. С.П.6.). В этом сочинении мы читаем, что «одно собрание химических фактов, даже очень обширное, одно накопление их не дает еще обладания наукой, не дает ни ручательства за дальнейшие успехи химии, ни даже права на имя науки», – что «в лабиринте фактов, без плана, без общего мирозерцания на предмет химии, легко заблудиться», – что «природа элементов нам еще вовсе неизвестна» и что вообще «построения теории химии нужно ждать еще от будущего; ныне же кругозор химиков ограничивается только понятием об элементах, как о последних гранях научного анализа».

Конечно, если самому химику, хозяину своего предмета, в настоящее время, трудно установить общее мирозерцание на исследуемый в химии предмет, в самом основании которого скрываются вопросы о природе вещества, об атомах, об атомности, – если достигнутые до сих пор наукой выводы эмпирического решения этих вопросов исполнены пока неразрешимых противоречий, – то тем труднее установить общее эмпирико-химическое воззрение на этот предмет нам, как не специалистам дела. Тем не менее, для уяснения предмета, попытаемся представить выводы эмпирической химии (взятые нами из вышеуказанной химии Менделеева), относительно занимающего нас вопроса об атомах, в возможно краткой логической связи. – Вот эти выводы:

1) Все тела разделяются на простые и сложные. В настоящее время, простых тел считается 63 – 70. Возможно, что тела, считаемые ныне за простые, со временем будут разложены. Разнородности простых тел нет возможности подтвердить, по недостатку данных. – 2) Ни одного чистого элементарного тела в опыте получить нельзя: чистое элементарное тело есть не более, как отвлеченное понятие. Так, напр., углерод является в форме угля, алмаза, графита и

т.д., но никогда не получается в чистом виде простого элемента; так и кислород, как кислородный газ и как озон, есть тело, а кислород – элемент, подобно углероду, есть скорее отвлеченное понятие о веществе. В опыте мы получаем только изменения элементарных тел. 3) Природа тела, даже простого, видоизменяется без изменения его состава, и это химическое превращение называется *изомерией*, как, напр., в озоне и кислороде, или в угле, алмазе и графите. При этом одно и то же элементарное тело претерпевает изменение в цвете, в полярности (в отношении к действию электричества), в степенях температуры, переходит в состояния газообразные, жидкие и твердые, твердые – то мягкие тягучие, то крепкие, – приобретает то кристаллическую форму, то аморфный вид, – в кристаллической форме является телом диморфным и даже триморфным, вообще претерпевает изменения не только в физических, но и в химических свойствах. – 4) Такие изменения в элементах происходят от степени нагревания, от влияния гальванизма-электричества и от действия света. Все явления суть разные формы движения: нагревание есть известная напряженность колебания частей тела; явления света и тепла суть движение частиц; влияние электричества-гальванизма есть особый вид частичного движения; теплотное состояние материи – определенное состояние движения; *теплород не материя, а явление, – не весомое начало, а различное напряжение и различное время колебаний частиц материи*; перемена температуры меняет частичное устройство, физическое строение, состоящее то в различном распределении молекул, то в распределении атомов в молекуле. – 5) Химия заставляет допустить неперменное существование атомных групп, имеющих известную степень постоянства: такие группы атомов, неделимые механически и разделяющиеся только при химических процессах, называются частицами, **молекулами** **Понятие сложности, делимости, изменяемости входят в самое понятие молекулы. Но подтверждается ли эмпирическими наблюдениями несложность, неделимость и неизменяемость самих атомов**, которые такими должны бы быть по отвлеченному понятию об атомах? – 6) Нет.

Эмпирические наблюдения показывают, напротив, что хотя вещество атомов простых тел и одинаково, но атомы могут быть и не одинаковы, как, напр., в озоне, в котором только один из трех атомов кислорода действует окислительно, и в азотной кислоте три атома кислорода едва ли одинаковы между собою, и два атома в частице водорода едва ли обладают одинаковыми свойствами. Молекулы изменяются, когда атомы внутри молекулы принимают иное положение или иную форму движения (что называется *метамерностью*), – или, когда число атомов, образующих молекулу, переменяется, (*полимерность*), – или, когда атомы распределяются в новые молекулы, не тождественные с прежними (*химические превращения: соединения, распада, двойное разложение*). Тем не менее, все эти гипотезы не исчерпывают и не объясняют всех родов частичных изменений, вынуждая предполагать, что «атомы простых тел суть сложные существа, образованные некоторым сложением еще меньших частей (ультиматов), – что называемое нами неделимым, (атом) неделимо только обычными химическими силами, как молекулы неделимы, в обычных условиях, физическими силами. К такому предположению невольно склоняется ум, т.е. изменчивость и делимость не только молекул, но и атомов невольно навязывается на признание, вынуждая в основе самых атомов искать еще каких-то «ультиматов». – 7) Когда молекулы однородны, получается простое тело, а когда разнородны – сложное. Элементарные тела соединяются между собою по *Дальтонову закону кратных отношений*, по которому 1 атом вещества может соединяться только целым своим составом с 1, 2, 3-мя атомами другого тела, но не с $\frac{1}{3}$, в другой раз с $\frac{1}{5}$, в третий с $\frac{1}{8}$ и т. д.; вытеснение же одного элемента другим следует *закону эквивалентов*, по которому 1 или несколько атомов данного тела становятся на место 1 или нескольких атомов другого элемента. – 8) Каждому элементу свойственен свой предел атомности. Так углерод, которого 1 атом соединяется с 4 атомами водорода, называется *4-х атомным элементом*; кислород, соединяющийся с 2 атомами водорода, есть элемент *2-х атомный*; хлор, соединяющийся с 1 атомом водорода (1 на

1), есть элемент *1-атомный*; азот есть элемент *3-х и 5-ти атомный*; самый водород считается элементом *1-атомным*. – Такой последовательности в атомности аналогична последовательность и в атомном весе: водородный атом принимают весящим 1, а водородного газа частица содержит 2 атома водорода; кислород, элемент, представляет атомный вес 16, кислородного газа частица весит 32, а частица озона весит 48; вес атом углерода принимается за 12, а вес частицы угля должен быть весьма велик. – 9) В элементах, сходственных между собою по своему химическому характеру, эквивалентность следует закону *кратных отношений или атомности*; сходственные соединения отличаются между собой физическими свойствами в том же самом порядке, в каком они отличаются и *атомным весом*. – Но 10) вообще устанавливать атомность элемента, т.е. определять количество сродств, которыми он обладает, и тем предугадывать его определенные аналоги, не только невозможно, но, вероятно, и совершенно ошибочно. Кроме определенных химических соединений, существует ряд других химических явлений, именно *соединения тел в неопределенных отношениях*. Если в одном ряду химических явлений (по закону *Дальтона*) нельзя прибавлять одной из составных частей в любом количестве, то в другом ряду – можно (вопреки закону *Дальтона*) прибавлять одного из составных веществ понемногу, по произволу. Вследствие этого, делению тел по атомности не придают большого значения; представление об атомности не во всех своих выводах достоверно: 1 и 2-х хлористый водород есть вещество уже замкнутое, *насыщенное*, однако же, между образующими его элементами можно втиснуть еще значительное количество кислорода, марганец есть элемент не только 1 или 2-х атомный, но и 3, 4 и 6-ти атомный; медь элемент 1 и 2-х атомный; хром 2, 3, 4, 5 и 6-ти атомный; сера 2 и 6-ти атомна. Наблюдения заставляют отрицать и неизменную полярность элементов и постоянную атомность. Даже для углерода постоянную атомность (C4) принять нельзя (в СО углерод 2-х атомен); можно допустить, что сера имеет шесть сродств неодинаковых между собою. Соединения ванадия

представляют разительный пример *изменения атомности*. В соединениях платины несомненно *правильное и постоянное изменение в величине атомного веса*, которое влечет за собою правильное и постоянное изменение как в качественной, так и в количественной способности элементов к соединениям, и притом здесь есть *периодическая повторяемость и качественных и количественных признаков, согласная с постоянным возрастанием атомного веса*. Это есть вывод всех сличений, сделанных в этом отношении, открывающие новую точку зрения на элементы. Этот-то по преимуществу вывод, при знакомстве с химией, «неволью склоняет ум к предположению, что *атомы простых тел суть сложные существа, образованные сложением некоторых еще меньших частей (ультиматов)*, – что называемое нами *неделимым (атом)* неделимо только обычными химическими силами, как молекулы неделимы в обычных условиях химическими силами. Выставленная здесь периодическая зависимость между свойствами и весом подтверждает эту гипотезу. Эта периодичность есть пока самое таинственное явление: кажется, что *объяснение здесь возможно только в смысле динамического представления* **По духу учета об атомности элементов, нужно предполагать, что в воде и других насыщенных телах есть еще сродства, которые надо предполагать связанными в соединяющихся частицах.** Но допустить, что есть *свободные сродства* в воде и в других насыщенных соединениях, значит разрушить все представления об атомности. Если же сделать это, то где, спрашивается, тогда остановиться в установлении безграничного числа сродств? И если оно в самом деле безгранично, то какое право имеем мы устанавливать определенные сродства в тех или других случаях? Вообще, если допустить изменчивую атомность, то нет границы для этой изменчивости. Тогда основные понятия о том, что соединения совершаются посредством насыщения сродств соединяющихся между собою атомов, совершенно рушатся и от учения об атомности элементов не останется ничего. И действительно, учение об атомности резко вредит в понимании неразрывной связи между соединениями, из которых одни

считаются за атомные, а другие за молекулярные. Искусственно полагаемая между молекулярными и атомными соединениями границы положительно вредят правильному ходу науки. – Отвергая справедливость того, что в элементах замечается ограниченное и определенное число сродств, как полагают последователи учения об атомности, мы утверждаем, – гласит наша химия, – «что есть целые группы тел одного и того же простого тела, которые заставляют признавать в элементах большее число сродств, чем общепринято». Даже иногда нужно бывает «согласиться, что *число сродств элемента может сильно меняться. Изменчивость же числа сродств показывает, что это число не составляет коренного свойства атомов.* Образование» некоторых «тел заставляют или в Н (водороде) предположить более одного сродства (это тело избирается для сравнения и есть условная единица), или в О (кислороде) принять более общепринятых 2-х сродств (а тогда даже вода не есть тело предельное, – значит, где же искать и найти предел?), или же допустить, что в соединении могут развиваться сродства помимо тех, которые принадлежат образующим его элементам. Все эти и еще некоторые подобные допущения рушат все строение, основанное на допущении атомности элементов. Это безысходный круг...

10) Отсюда следует, что хотя атомность атомов вообще принято предполагать неизменной, так-как предполагается, что в материи, доведенной до неизменной простоты элемента, должно допускать только прочные постоянные свойства, – однако же , *химический опыт вынуждает признать изменчивость не только молекул-частиц, но и атомов, и химические наблюдения до сих пор не открыли в них ни одного коренного неизменного свойства.* – 11) Эмпирическое наблюдение над химическими процессами ведет даже к признанию того, что химические явления сопровождаются полным изменением природы тел, так что трудно решить, существует ли граница для разнородных химических превращений, или они безграничны? Существует ли вечное бесконечное превращение одной материи во все другие, или круг этих превращений ограничен? На основании некоторых

соображений можно допустить возможность подобного превращения, – и химия стремится к постижению того однообразия, которое кроется во множестве сложных тел. Химик видит на каждом шагу, что не все возможные превращения совершаются по закону вечности сил и материи. Во всех случаях химического соединения, составные части (напр., в воде) никогда не входят со всеми своими свойствами; напротив, составная часть теряет часть своего существования, перестает быть тем, чем была. Так, напр., чистый водород ни под каким давлением не превращается в жидкость, между тем, через соединение с другим газом – кислородом, образует воду, а что еще страннее, сам по себе есть металл. Так, в изомерных телах природа тела, даже простого, видоизменяется без изменения его состава; причина изомерии лежит глубоко в сущности природы вещества и ее исследование приводит ко множеству результатов огромного теоретического значения. Быть может, *простые тела суть только изомерные видоизменения друг друга*; можно представить себе, что изомерные тела отличаются друг от друга только кратностью паев (что, напр., $H = 1$, а $O = 8$). Так озон более сгущен, чем кислород, а именно 3 объема кислорода сгущенные дают два объема озона. Все тела представляют несколько аналогичных групп, между которыми мы видим большое сходство. Как А) Озон показывает великое сходство с целым рядом других окисляющих веществ. Б) С перекисью водорода есть много аналогичных веществ, точно так же, как и воде соответствует целый ряд металлических соединений. В) Есть тела совершенно различные по свойствам, при одном и том же составе, и обратно, совершенно сходные по свойствам, при различном составе, при чем, характер вещества изменяется по степени сжатия, от количества тепла, от действия электричества, от влияния света, которого действие особенно благоприятствуют так называемой *металепсии*, замещение одного тела другим, каковое замещение водорода хлором, который и соединяется с водородом и замещает его. – Г) Натрий, представитель целого ряда простых тел, значительно распространен во вселенной, как и водород. – Д) Медь, в своих соединениях, представляет

поразительное сходство с серебром. – Е) От железа и меди представляют переход кобальт и никель. – Ж) Как натрий есть представитель особого самобытного ряда простых тел, так и железо. – З) Сера представляет качественное и количественное сходство с кислородом и с разнообразными другими элементами. – И) Сиций или кремний весьма близко стоит к углероду; – состав кремнезема едва ли не полимерная форма углекислого газа и т. п. 12) На основании целого ряда подобных аналогов и превращений, развилась *знаменитая гипотеза Прута*, по которой все элементы, при всем своем материальном различии, образованы одной материей, различным образом сгущенной или сгруппированной в *постоянные, не разрушающиеся в наших условиях группы, которые мы называем атомами простых тел* ; существует какая-то материя, из которой составлены и водород, и все другие простые тела, все простые тела сложны, – гипотеза, которую однако же, нельзя пока ни отрицать, ни подтвердить, по недостатку данных, хотя и обратное заключение, о коренной разнородности и неизменности простых тел, нет возможности чем-либо подтвердить.

Вообще же атомное учение, по взгляду рассматриваемой нами химии, нужно принимать только как прием, подобный тому, какой употребляет математик, когда сплошную кривую или круговую линию разбивает на множество прямых.

Присоединим к этому рассуждение *Медика-Биолога, знаменитого Вирхова, об атомах и неделимых*. – "Слова *атом* и *индивидуум* значат одно и то же, но имеют совершенно различный смысл. Греческое слово *атом* означает вещь, которую нельзя уже более разрезать, которую ни рука, ни ум не могут подвергать дальнейшему анатомическому разложению. Латинское слово – *индивидуум*, в буквальном смысле, означает то, что не может быть разделено. Слово *индивидуум* на греческий язык можно перевести только словом *атом* в значении *индивидуума*. Оба слова означают: *неделимое, единое, единицу*. С древнейших времен греческой философии, слово – атом означает малейшую последнюю единицу материи, *которая, на самом деле, никогда не может быть получена*,

потому что эти единицы находились бы за пределами чувственного восприятия. Но атомы не составляют последних частей тела; – они суть последние части элементов, составляющих тела. Единица есть монада; но много нужно к этому выражению прибавить, чтобы обозначить ту особую монаду, которую называют – атом. Новейшая наука приписала монадам новые особенности, и философские монады Лейбница далеки от телесных монад Эренберга. Между тем, как монады философов примыкают к идеальным атомам химиков и физиков, монады естествоиспытателей примыкают к индивидууму. Что такое индивидуум? Индивидуумы не суть последние, не разлагаемые части, находящиеся вне области чувственного восприятия, напротив, они могут считаться составленными из многочисленных атомов; индивидуумы – не единицы деления, но не делимые единицы; индивидуум, неделимое, есть единица, которую не должно делить, тогда как атом невозможно делить. Неделимое есть единое целое, в котором все части действуют сообща, для одной цели, по определенному плану, – нечто изменчивое, временное, тогда как атом – неизменное, постоянное; неделимое составляет само для себя цель и меру и составляет единицу действительную, в противоположность этому, единице только мысленной. Понятие об атоме, как о последней мысленной части, прочно и неизменно; но зато оно не выведено из непосредственного опыта, как понятие о неделимом сделавшееся, с расширением опыта, слишком шатким и обширным.

Отсюда следует, что атом есть понятие идеальное, не выведенное из опыта, – единица, которая, на самом деле, никогда не может быть получена потому, что находится за пределами чувственного восприятия, – единица только мысленная, в противоположность индивидууму, единицы действительной.

Глава XIII

Перейдем далее к *метафизику-атомисту Ульрици*¹² и постараемся вникнуть, как он смотрит на рассматриваемый нами предмет бытия и небытия атомов. – Этот замечательный новейший мыслитель Германии допускает реальное бытие атомов; – но в каком смысле?

1) Всеобщий субстрат явлений природы – всего подлежащего чувствам, и прежде всех – чувству осязания, материя делится механически на части, а химически на молекулы и атомы, – 2) На дробные части делится материя не только весомая, но и невесомая, эфир. – 3) Ни о форме атомов, ни о расстоянии между ними ни физика, ни химия не знают ничего, так-как молекулы существуют в свободном состоянии и при химических превращениях изменяются, атомов же в изолированном состоянии не может быть; они могут существовать только в соединении, не менее как попарно. – 4) Таким образом, *субстрат субстрата вещей, материи, истинно-сущее, в физическом смысле, атомы недоступны для восприятия*; таким образом, осязаемое в природе состоит из неосязаемого, или лучше, само в себе есть нечто неосязаемое, -воспринимаемое есть нечто не воспринимаемое, являющееся – нечто не являющееся, делимое – нечто не делимое, чувственное – *существенно не чувственное или сверхчувственное*: понятия – материя и атом – совершенно противоположны: одно есть отрицание другого. – 5) Как же связываются противоположности атома и материи? – *Материя сама проявляется только как сила или обнаружение силы*. Все известные определения материи, что она есть «абсолютно самое общее, бытие или сущее, условие всякой силы и деятельности, нечто покоящееся, причина силы, сопротивление инерции, нечто непроницаемое, наполняющее пространство, седалище силы, то на чем сила держится, откуда исходит деятельность», – суть тавтология, отождествление силы и материи, потому что вещество в себе, особенно вне силы, мы не можем ни мыслить, ни наглядно видеть, а то, что мы знаем о

различных веществах посредством опыта, то повсеместно является только как *разность присущих им сил, деятельностей, движений, процессов*. – 6) Таким образом, материя не отлична от силы, а есть только обнаружение одной силы, центральной и сопротивления, которая действует не как безразличное общее, но во многих центрах, в которых многообразные силы одной силой удерживаются вместе и поддерживаются в своем бытии. – 7) Существует ли атом, безусловно неделимая, непроницаемая и неизменная реальность? Имеют ли атомы какую-либо величину и протяженность, или тождественны с математической точкой? Если атом – величина, то может быть делим до бесконечности; если же – математическая точка, то из атомов не могла бы образоваться протяженная масса. 8) Думать ли, что атомы суть простые бытия, занимающие место, но не имеющие протяжения, из которых, вследствие расстояния между ними, образуются системы, имеющие протяжение? Но не протяженное, нуль протяженности, помещаемое в протяженность, есть противоречие; незаметные, как не протяженные точки, атомы не могут быть заметными и с расстояниями своими, пустым пространством. – 9) Или полагать, что атомы, простые бытия, наполняют пространство и время, абсолютную пустоту, не сами собой, *но движением своим*? Но мириады не протяженных точек не могут наполнить пространство, как и одна точка; – способные слиться в одну точку, они не способны оказать сопротивление ни сами по себе, ни через свое соединение. В подобных решениях, заключающих неизбежное логическое противоречие, заключается и смешение понятий. – 10) Не будет никакого противоречия в допущении существования предметов, которые, хотя как простые количества и делимы до бесконечности, но качественность которых делает невозможной эту, только по видимому возможную, делимость или ограничивает ее таким образом, что она, на известном пункте, становится действительной неделимостью; можно представить атомы так: что они, как простые количества, должны бы считаться делимыми, но как они составляют не количества только, а единицы известного

качества, то на самом деле не делимы, – тем более, что 11) предполагаемая делимость до бесконечности даже сама вызывает необходимость того, чтобы, если уже существует протяженное, было принято и продолжение существования его до бесконечности, т.е. всегда вследствие бесконечной делимости могут произойти только бесконечно малые частицы, протяженное бесконечно малой протяженности, но никогда не могут уничтожиться всякие части, всякая протяженность. – 12) Каждый атом проявляется как точка соединения многих сил, как центры окруженные периферией действий, отличаясь от всех этих сил, как *сила их связующая и удерживающая*, которую можно назвать *субстанцией атома*, которая, действуя только внутри, является *вовне покоем, косностью, неподвижностью* и, в тоже время, *сопротивлением и отталкиванием* в отношении к другим подобным центрам (атомам), соединяющим в себе иные силы и иным образом, от чего все атомы и являются *определенными и различными веществами*. – Но 13) никак нельзя принять за аксиому, что атомы совершенно неизменны; изменение формы в них (открывающееся из некоторых опытов) есть изменение и силы; атомы не могут ни оказывать какое-либо действие, ни претерпевать какое-либо влияние так, чтобы не измениться в нем и с ним, по крайней мере временно, как, например, в кислороде и водороде, соединяющихся в воду, особенно же в органических соединениях, в которых химическая сила переходит в жизненную.

Выслушаем мнения биолога позитивиста *Герберта Спенсера* по тому же вопросу: – *Существуют ли атомы?* – 1) До природе своей материя абсолютно непонятна; реально понять бесконечную делимость материи значила бы умственно проследить деление до бесконечности, а для этого потребовалось бы бесконечное время; с другой стороны, немыслимо и существование атомов по тому, что каждая из таких неделимых частей должна бы иметь верхнюю и нижнюю поверхность, правую и левую стороны, и могла бы рассекалась плоскостью деления. – Абсолютно твердая материя была бы не сжимаема; а так-как она сжимаема, то, по теории *Ньютона*, она

состоит из атомов, не соприкасающихся, окруженных атмосферой сил. Но при этом остается вопрос: каков состав этих единиц? Если смотреть на них через умственный микроскоп, то каждый атом явится массой, субстанцией, способной к дальнейшему делению. По теории Босковича, составные части матери суть центры сил, точки без протяжения; но предположить центральные силы пребывающими в точках не бесконечно малых, хотя и не занимающих пространства, имеющих только положение и не различающихся от точек, которые не суть центры сил, – предположить это выше человеческих сил. По гипотезе *Ньютона*, атомы действуют друг на друга через пространство абсолютно пустое, почему и вводится между атомами гипотетическая жидкость эфира; но и эфир должно представлять не иначе, как состоящим из атомов, между которыми должны быть те же непроходимые промежутки пустоты, при чем сила должна действовать через пространство абсолютно пустое, – что немыслимо. Если атомы, согласно теории Босковича, суть центры сил, изменяющихся по квадратам расстояния, – то, находясь в равновесии, атомы должны бы всегда оставаться на их настоящих расстояниях; материя не могла бы ни расширяться, ни сжиматься, ни оказывать сопротивление, – что опять нелепо. – 2) Что же, после этого, лежит в основе бытия, что существует? – Что значит слово *реально*? Под *реальностью* мы разумеем *устойчивость сознания*: в случае сомнения о действительности или обманчивости того или другого впечатления, дело решается тем, что мы стараемся убедиться, устоит ли впечатление при ближайшем наблюдении, и при полной устойчивости впечатления мы утверждаем его действительность или реальность. – 3) Когда критика доказала, что существующее реальное, как мы сознаем его, не есть объективно реальное, – то понятие об объективно реальном является понятием о чем-то абсолютно устойчивом при всевозможных изменениях рода, формы или проявления. Мы имеем неопределенное сознание об абсолютной реальности, стоящей вне всяких отношений и изменений, и, в тоже время, имеем определенное сознание об относительной, непрерывно меняющей свои формы,

реальности и можем понимать ее только в связи с абсолютной реальностью. – 4) Материя есть относительная реальность, которая мыслится (а мыслится все не иначе, как отношениями) нами под отношениями двоякого рода: последовательности и сосуществования, при чем абстракт всех последовательностей есть время, а всех сосуществований пространство: понятие о материи есть понятие о сосуществующих положениях, представляющих сопротивление, в противоположность понятию о пространстве, в котором сосуществующие положения не представляют сопротивления; понятие о теле есть понятие о чем-то ограниченном сопротивляющимися поверхностями и состоящем сплошь из таких частей; универсальная форма чувственного опыта заставляет нас мыслить конечные элементы материи протяженными и сопротивляющимися: атомистическая гипотеза есть просто необходимое развитие тех универсальных форм, которые выработались в нас действиями не познаваемого абсолютного. – 5) Итак, сопротивление и протяжение суть неразлучные элементы понятия о материи, – и так-как материя, сопротивляясь нашим мускульным усилиям, непосредственно представляется сознанию в определенных выражениях силы, – то силы, состоящие между собой в известных соотношениях, составляют все содержание нашей идеи о материи: в окончательном результате мы приходим к силе, как концу всех концов между научными идеями; как мы знаем их, материя и движение суть различным образом обусловленные проявления силы, суть конкретные различных умственных отношений, а пространство и время суть абстракты форм этих отношений, суть условия проявлений силы. – 6) Относительная реальность, которую мы называем движением, никогда не начинает и не перестает существовать; – это истина, заключающаяся в самой природе нашего сознания. Мыслить о движении, как о чем-то могущем быть созданным или уничтоженным, -мыслить, будто ничто может перейти в нечто, а нечто стать ничем значит устанавливать в сознании отношение между двумя членами, из которых одного нет в сознании, – а это невозможно. Непрерывность движения, как и неуничтожаемость материи, известны нам в выражениях силы,

которую нет возможности уничтожить в мышлении: нам нетрудно вообразить себе замедление и остановку движения, как результат действия посторонних сил; но эту силу мы принуждены представить себе влияющею ввиду противодействия. А неуничтожаемость силы есть неуничтожаемость вещества, которая оказывается абсолютным единообразием в сфере нашего опыта, причем абсолютным единообразием опыта порождается абсолютное единообразие мышления. Конечная не сжимаемость материи, непрерывность движения и постоянство силы – есть признанный закон мышления. – 7) Если в различных группах конкретных явлений: механических, химических, термических, электрических и проч., мы замечаем некоторый единообразия действия, общие всем им, то мы имеем важное основание для заключения, что единообразие действия обнимает всю природу. Силы же природы действительно эквивалентны: так, всякое начинающееся движение существовало прежде под видом силы, а задержанное движение производит силу: теплоту, электричество, магнетизм, свет и т.п., теплота бывает пропорциональна утраченному движению; где есть трение, там одним из результатов бывает электрическое раздражение; магнетизм получается из электрических токов, добытых через движение; теплота есть молекулярное движение; сама она переходит в механическое движение, напр., в паровой машине, в электричество, в химических соединениях – в свет, в каление и т.д. Очевидно, что физические силы стоят не только в качественном соотношении, но и в количественном; силы обнаруживающиеся вытекают из существовавших прежде и дают бытие другим преобразованным, силы существующие находятся в связи с предшествующими и последующими; силы органические зависят от силы химической, и обратно, реагируют на нее. Одним словом, знакомство, какого достигли люди с проявлениями электричества, теплоты и всякой другой силы, заставляет предполагать, что если найдется более глубокое объяснение этих явлений, – то оно будет состоять не в чем ином, как в обнаружении некоторого, в высшей степени общего, факта касательно состава материи, – факта, по отношению к

которому химические, электрические и всякие другие факты будут только различными проявлениями единства. – 8) Сила, постоянство которой мы утверждаем, есть та абсолютная сила, о которой мы имеем неопределенное сознание, как о необходимом соотносительном силы известной нам. Под постоянством силы мы разумеем в сущности постоянство некоторой силы, превышающей наше знание и понимание: ее проявления, как они происходят в нас и вне нас, непостоянны; постоянна только неизвестная причина означенных проявлений. Утверждать постоянство силы значит, иными словами, утверждать существование не обусловленной реальности без начала и конца. Обе стороны, обусловленную и не обусловленную реальность, мы обязаны считать одинаково реальными. Сила, как мы понимаем ее, может быть рассматриваема только как известное обусловленное действие безусловной причины, как относительная реальность, указывающая нам на реальность абсолютную, о которой мы в состоянии сказать только, что она есть некоторый вид непознаваемого, который относится к материи доступной нашему знанию, как причина относится к действию. Постоянство вселенной есть постоянство той же неизвестной Причины, Власти или Силы, которая обнаруживается нам во всех явлениях. – Таково, по словам Г. Спенсера, основание всякой возможной системы положительного знания: единственная истина, превосходящая данные опыта, тем самым, что она лежит в основе их, есть постоянство силы.

Глава XIV

Выслушаем по тому же вопросу, о существовании атомов и вообще о существующем, т.е. о том, что именно существует мнение другого, самого крайнего позитивиста, *Джона Стюарта Милля*. Чтобы в кратком и сжатом очерке представить возможно верный отчет относительно весьма широкой и, в оттенках, весьма тонкой, крайне позитивной системы Д. С. Милля, относительно философского воззрения его на существующее вообще и в частности на существование материальной основы, атомов, постараемся стать, сколько то возможно, на точку его мирозерцания, и потому, не выхватывая из его творений частных положений, наиболее годных для нашего воззрения, последуем, в нижеследующем кратком очерке его системы, логическому развитию главного философского его сочинения: *Обзор философии С. Б. Гамильтона*¹³, подкрепляя, где нужно, его выводы положениями его *Логики*¹⁴.

1) Высокими философскими авторитетами освящено положение, что *знание человеческое относительно*. Это значит, что мы знаем только нечто, зная это нечто как отличное от чего-то другого, – что всякое сознание есть сознание разницы, – что вещь считается тем, что она есть, только по контрасту с тем, что она не есть. Это общее значение положения об относительности человеческого знания.

2) Но вот другое, *частнейшее* значение. Когда говорят (как, напр., С. В. Гамильтон), что человеческое знание относительно, то разумеют отношение не между познаваемой вещью и какими бы то ни было другими предметами, *но между познаваемой вещью и познающим духом*. Каждый язык признает различие между *я* и *миром*, и самый основной в философии вопрос касается того: *что именно мы способны знать о внешних объектах и в силу какой очевидности мы знаем это?*

3) Все мыслители согласны в том, что материальные объекты известны нам через чувства; без посредства чувств мы не знали бы и не подозревали бы их существования; мы ничего не знаем о том, что они суть, более того, что говорят нам

чувства, и природа не представляет нам каких-либо иных средств знать более.

4) Но далее, касательно того, *что это такое, что чувства говорят нам об объектах*, мнения уже сталкиваются. Нет спора относительно одной части извещения, которое дают нам чувства, именно: *что они передают нам наши ощущения*; по крайней мере, некоторую часть того, что мы знаем об объектах, составляют порождаемые ими чувствования. То, что мы называем свойствами какого-либо объекта, суть силы, обнаруживаемые им в произведении ощущений в нашем сознании. Вообще наше знание объектов и даже воображаемые образы их состоят не из чего иного, как из ощущений, которые возбуждаются этими объектами или которые мы воображаем возбуждаемыми через них в нас самих.

5) Существуют, однако же, *две формы* этого учения, которые разнятся одна от другой.

6) По одной из этих форм, ощущения не только составляют все, что мы, вероятно, можем знать о предметах внешнего мира, но и суть все, существованию чего мы имеем некоторое право доверять; объект есть только сложное представление, по законам содружества образовавшееся из идей разнообразных ощущений, получаемых одновременно; в этом процессе реальны только ощущения, являющиеся в постоянных группах и постоянной последовательности; мы не имеем никакой достоверной очевидности того, чтобы что-нибудь, не будучи само ощущением, было субстратом или тайной причиной ощущения, – чтобы существовала какая-либо соответствующая субстрату реальность, внешняя нашим умам. Все, что мы имеем возможность знать о чем-либо, есть только образ, каким влияет это нечто на человеческие способности, и ничего иного не существует для познания. Впечатления человеческих или некоторых других умов суть все, что мы можем знать, как существующее; вещество не существует. Так учат идеалисты и скептики, последователи *Берклея и Юма*.

7) *Другая форма* учения об относительности человеческого знания: разница между *Я* и *Не-Я* обозначает две реальности, самосуществующие и независимые одна от другой. Есть

реальный мир вещей в себе; всякому впечатлению на наши чувства соответствует какая-либо вещь в себе, находящаяся за феноменом. Но что такое эта вещь в себе мы, за неимением никакого иного органа для сообщения с ней, кроме наших чувств, можем знать о ней только то, что говорят нам наши чувства, – и как они говорят нам только о впечатлениях, производимых вещью на нас, и больше ничего, – то мы вовсе не знаем, что такое вещь в себе, но все известное о ней есть только относительно к нам, состоящее в способности вещи известными путями влиять на нас, или, как это называется технически, производить феномены. Внешние вещи существуют и имеют внутреннюю природу; – но она недоступна для наших способностей.

8) Но сторонники и этой доктрины подразделяются *на несколько школ.*

9) *По Канту*, которому следовали многие позднейшие германские, английские и французские мыслители, одни только наши ощущения и неведомая, производящая их, внешняя причина не составляют всего в относительном нашем знании. Приписываемые внешним вещам атрибуты содержат, кроме ощущений и непознаваемой их причины, еще другие элементы, которые добавляются познающим духом, и принадлежат не вещам, а нашим восприятиям и представлениям вещей. Одни свойства, без которых мы можем представить себе объекты, как напр., сладость или горечь, твердость или мягкость, теплота или холодность, белизна или краснота, существуют только в наших ощущениях; но такие атрибуты, как занятие пространства или существование во времени, не суть свойства наших ощущений в их сыром виде, но опять и не свойства объектов. Кроме того, когда мы утверждаем о вещи, что она одно или многое, целое или часть, субстанция или акциденция, причина или действие, – то это суть свойства не ощущений и не вещей, но нашего способа представлять их. Эти атрибуты суть законы нашей интеллектуальной, а не чувствующей способности, и технически обозначаются категориями рассудка.

10) Но, *по доктрине Джемса Милля, Бэна и других*, нет необходимости приписывать духу известные врожденные

формы, в которых объекты выливаются в известные видимости; так называемые категории места, протяжения, субстанции, причины и остальные суть представления, совокупно истекающие из идей ощущения, по известным законам содружества,

11) Между этими двумя воззрениями существует немало промежуточных систем, из которых каждая приближается более или менее к тому или другому воззрению, смотря по тому, более или менее приписывает первоначальному врожденному содержанию нашего духа, с одной стороны, или же содружествам, порождаемым через опыт, с другой. – Все же эти воззрения утверждают совершенную недостижимость для наших способностей какого-либо иного познания вещей, кроме тех впечатлений, которые порождаются ими в нашем умственном сознании. Можно при этом стать и на такую точку зрения, что мы можем смотреть на вещи в себе, но лишь через несовершенные очки. То, что мы видим, может быть подлинной вещью; – но краски и формы, которые стекло среды ощущения и представления передает нам, могут быть отчасти оптическим обманом. Во всяком же случае, наше знание есть только феноменальное знание явлений, знание относительное.

12) Но по доктрине С. В. Гамильтона, согласного в этом случае с большинством метафизиков, мы можем знать известные свойства вещей, как они существуют в самих вещах, не только по непосредственному сознанию или восприятию, но можем познать эти свойства в вещах и по доказательству *a priori*. Так познаем мы *первичные качества вещей*, тогда как качества вторичные суть только впечатления, производимые объектами на человеческий дух. Когда дано понятие вещества, то каждое первичное свойство может быть раскрыто из этого понятия, как необходимо заключающееся в нем, совершенно независимо от какого-либо чувственного опыта. Наше доверие к первичным качествам необходимо в себе, по конституции нашего духа; *первичные* качества понимаются, как они суть в телах, – *вторичные* же, как они суть в нас, – и, наконец, *вторично-первичные* (которые обнимают механические свойства тела, в отличие от геометрических), как они суть в

телах и в нас. Мы знаем первичные качества непосредственно, как объекты восприятия, – вторично-первичные знаем и непосредственно, как объекты восприятия, и посредственно, как причины ощущения, – вторичные же только посредственно, как причины ощущения; первичные познаются в себе, вторично-первичные и в себе, и в действиях на нас, – а вторичные лишь в действиях на нас. В первичных мы сознаем, как объекты, модусы не себя, – во вторичных модусы себя, а во вторично-первичных модусы себя и не себя вместе.

13) Эту теорию *В. Гамильтона о непосредственном сознании или восприятии первичных качеств*, *Д. С. Милль* опровергает его же собственным учением и выражениями об относительности человеческого знания вообще, так-как, по словам Гамильтона, «вещество есть для нас то, что является нам под формами протяженности, твердости, делимости, фигуры, движения, цвета, холода и т. д. Но как эти феномены представляются только в связи один с другим, – то мы вынуждены мыслить их связанными в чем-либо и чем-либо, и не можем мыслить их проявлениями ничего, напротив, должны смотреть на них, как на свойства чего-то, что протяженно, твердо и т. и. Но это нечто, рассматриваемое абсолютно и в себе, есть для нас *нуль, ничто*: оно познаваемо или постижимо *единственно в качествах*, только в производимых им впечатлениях, в его феноменальном или относительном существовании. И только по закону мышления, заставляющему нас мыслить нечто абсолютное и неизвестное, как основу и условие относительного известного, это нечто получает для нас *род непонятной реальности*. То, что обнаруживает свои свойства, называется их *субъектом или субстанцией, или субстратом*. Этому субъекту явлений протяженности, твердости и т.д. придают термин *матери или материальной субстанции*». Такое учение *В. Гамильтона* об относительности человеческого знания, оказывается, таким образом, несогласным с его же собственным учением о познаваемости внешних вещей, в некоторых их сторонах, каковы они суть в себе абсолютно.

14) Затем Д. С. Милль строит следующую, свою собственную, крайне позитивную теорию познания. Согласно всем философам, свидетельство сознания, если только мы можем приобрести его чистым, убедительно. Сознание утверждает, что мы чувствуем, и в момент чувствования мы знаем, что чувствуем, мы имеем некоторый род уверенности или убеждения в том, что имеем это чувствование. *Эта то уверенность или убеждение и есть то, что подразумевается под знанием – это критерий, по которому мы судим о всех наших других убеждениях. Приговор сознания или наше непосредственное и внутренне усматриваемое убеждение, принимается, со всех сторон, решением безапелляционным.*

15) В чем же, или о чем должно свидетельствовать сознание? В числе фактов, рассматриваемых в качестве откровений сознания, есть один род (фактов), в котором никто не сомневается или не может сомневаться, и другой род, в котором можно сомневаться и сомневаются.

16) Факты, в которых нельзя сомневаться, суть факты внутреннего сознания, – собственные акты и настроения духа. Для нас невозможно чувствовать и думать, что, быть может, мы и не чувствуем или не чувствовать и думать, что, быть может, мы чувствуем; сознанию, в том смысле, который обыкновенно философы соединяют с этим словом, – сознанию собственных чувствований и процессов духа, нельзя не доверять.

17) Но когда сознание подразумевает силу, заявляющую о вещах, не составляющих феноменов нашего духа, – то тотчас же открывается разлад мнений касательно того, что такое суть те вещи, о которых свидетельствует сознание? Этот вопрос разрешается в философии двумя методами: 1) интроспективным и 2) психологическим.

18) Представители интроспективного метода Гамильтон, Рид, Стюарт, Кузэн, Уэвель, Герберт Спенсер, Кант и др. приписывают принадлежность какого-либо доверия нашему первобытному сознанию, первоначальному внутреннему усмотрению духа, по признаку необходимости мыслить его: их доказательство в подтверждение того, что мы должны были всегда с изначала иметь это доверие, есть

невозможность отделаться от него теперь. Правда, такая невозможность может быть необходимым доверием для тех, которые мыслят его таким; но если бы даже она распространилась на весь человеческий род, – то и тогда она могла бы быть просто только следствием сильного содружества, подобно невозможности доверия к антиподам. История науки изобилует непостижимостями, которые были побеждены, и аксиомами, которые предполагались необходимыми истинами, но которые сначала перестали считаться необходимыми, потом перестали мыслиться истинными, а наконец, стали считаться и вовсе невозможными.

19) По теории же *психологической, по собственной теории Д. С. Милля*, доверие к внешнему миру не есть внутренне усматриваемое, но приобретенный продукт. Эта теория принимает за основание следующие психологические истины, как подтвержденные опытом я неоспоримые: I) Человеческий дух способен к ожиданию, – т.е. когда мы имели ощущения действительные, то мы способны составить представление об ощущениях возможных, которые мы должны бы чувствовать, если бы предстояли известные изученные во многих других случаях по опыту, условия. – II) Духу человеческому присущи законы ассоциации или содружества идей, и именно следующее: А) подобные феномены склонны быть мыслимы вместе; Б) феномены, постигнутые или испытанные в смежности, имеют тенденцию быть мыслимы вместе, такая смежность бывает двоякого вида: одновременность и непосредственная преемственность; Б) содружества, порождаемые смежностью, становятся более несомненны и быстры от повторения; Г) когда содружество идей приобретает характер нераздельности, когда скрепляется узел между двумя идеями, – тогда не только идея вызываемая становится в сознании нераздельной от идеи вызывающей, но и отвечающие идеям феномены кажутся нераздельными в существовании, и доверие к их сосуществованию кажется непосредственно усматриваемым, хотя на самом деле это доверие есть продукт опыта, каково напр., восприятие расстояния предмета глазом. Таким образом, *существуют содружества идей, естественно*

и даже необходимо порождаемые порядком наших ощущений и воспоминаний ощущения, которые неизбежно порождают доверие к внешнему миру и бывают причиной того, что на них смотрят, как на внутреннее усмотрение.

20) Это разъясняется следующим психологическим анализом. – А) *Чем отличается наше ощущение от внешнего по отношению к нам объекта, или субстанции?* Наша идея объекта или субстанции, есть идея о ничто, отличающемся от наших скоротечных впечатлений тем, что, на языке *Канта*, названо *прочностью*, о нечто, что неизменно остается тем же самым и в то время, как наши впечатления меняются, – что существует несмотря на то, известно ли оно нам или нет, – что может производить на нас известные впечатления, если мы поставим себя в известные условия, *Мое представление о существующем мире, в данный момент, содержит, вместе с чувствуемыми мною ощущениями, бесчисленное разнообразие возможностей ощущения, причем ощущения оказываются беглыми, а возможности ощущений постоянными. Это первый признак различия между ощущением и объектом.* – Б) Другая особенность между ними заключается в том, что постоянные возможности ощущений относятся не к единичным ощущениям, но к ощущениям, соединенным вместе, в группы. Понятие о внешней субстанции или теле предполагает, что мы имели или должны иметь не одно какое-либо ощущение, но неопределенное число ощущений, принадлежащих разным чувствам. Эта группа ощущений, в контрасте с временностью моего телесного присутствия и каждого из ощущений, представляется духу, как род постоянного субстрата под слоем преходящих опытов или проявлений: *ощущение, при скоротечной временности, единично, а субстанция есть постоянная группа ощущений.* В) Третий признак отличия состоит в том, что идея субстанции или вещества предполагает *определенный порядок в наших ощущениях, порядок последовательности, порождающей идею причины и действия, именно, порядок постоянного предшествования и последовательности, существующей не между ощущениями, но между группами, принадлежащий*

только в самой малой доле настоящему ощущению, в наибольшей же части, постоянным возможностям ощущения. Отсюда *природа мыслится как составленная из таких групп возможностей, из которых одни группы видоизменяются другими, представляясь подлинными реальностями, по отношению к которым действительные наши ощущения суть только воспроизведения, феномены или действия.* Возможный порядок ощущений образует постоянный фон для одного или нескольких, в данный момент действительных, ощущений: *возможности представляются стоящими к действительным ощущениям в отношении причины к действиям, или полотна к рисуемым на нем фигурам, или корня к стволу, листьям и цветам, или в отношении некоторой сущности и субстрата к тому, что служит выражением этой сущности, или, выражаясь трансцендентально, в отношении материи к форме.* Г) Затем, постоянные возможности принимают такое несходство от действительных ощущений по виду, и такую разницу положения в отношении к нам, что представляются, и притом с доверием, разнящимися от ощущения, по меньшей мере, так же, как одно ощущение разнится от другого; их фундамент в ощущении забывается и они предполагаются чем-то, в самой их природе отличным от него; они независимы от нашей воли и нашего присутствия; на них же, как мы видим, и другие люди основывают свои ожидания и свое поведение, хотя далеко не всегда испытывают действительные, одинаковые с нами, ощущения, так что постоянные возможности ощущения оказываются у нас общими с нашими ближними, а действительные ощущения не общими. Отсюда *мир возможных ощущений, сменяющих друг друга согласно законам, существует настолько же в других чувствующих существах, насколько и во мне, – он имеет, следовательно, существование вне меня, – есть внешний мир.* Д) Итак, вещество, материя может быть определено, как постоянная возможность ощущения; доверчивость людей к реальному существованию видимых и осязаемых предметов подразумевает собою доверчивость к реальности и постоянству

возможностей зрительных и осязательных ощущений, – и, так-как постоянные возможности упорно держатся в навязчивом контрасте с действительными ощущениями, – так-как идея причины уже приобретена и, по обобщению, распространена от частей нашего опыта к целому его агрегату, – *то постоянные возможности естественно представляются как существования, которые генерически отличны от наших ощущений и которых наши ощущения суть действия.*

21) После этого, *отличается ли чем-либо объект от субъекта? И каким путем приходим мы к знанию о нашем Я? –* А) По всей вероятности, мы не имеем никакого прирожденного понятия о *Не-Я* пока не приобретем значительного опыта в возвращении ощущения в группах, согласно определенным законам. Без понятия же о *Не-Я*, мы не можем иметь и противоположного ему понятия о *Я*. Неимоверно, чтобы первое испытываемое нами ощущение пробуждало в нас какое-нибудь понятие о некотором *Я* или о себе; познание о *Я* образуется отождествлением некоторого настоящего состояния с некоторым вспоминаемым состоянием, познаваемым как прошлое. *Никакое ощущение не может внушить личного тождества: сознание личного тождества требует некоторой серии ощущений, которая мыслится как образующая некоторую линию преемственности и суммированная в некоторое единство.* – Б) Как скоро я сформировал, с одной стороны, понятие постоянных возможностей ощущения, а с другой – *понятие непрерывной серии чувствований, которую я называю моей жизнью*, то оба эти понятия, в силу неодолимого содружества, возрождаются в памяти каждым получаемым мною ощущением и воспроизводят две вещи, с которыми каждое ощущение находится в соотношении, и я не могу сознать ощущение, не созная его в соотношении с этими двумя вещами: *именно нить сознания, частью которой я усматриваю ощущение, есть субъект ощущения, а группа постоянных возможностей ощущения, к которой я отношу эту нить сознания, есть объект ощущения.* – В) Самое ощущение так же должно бы иметь соотносительное название, или скорее, два таких названия:

одно, обозначающее ощущение по противоположению его субъекту, а другое, обозначающее его по противоположению его объекту, – так-как объект и субъект находятся во взаимном отношении только через ощущение: их отношение одного к другому состоит из особого и различного отношения, в котором они, каждый отдельно, стоят к ощущению. – Г) По всему этому, субъект или объект, дух или вещество, мы не можем представлять себе иначе, как ничто, к чему мы относим наши ощущения и в чем мы сознаем всякие другие чувствования. Истинное существование их обоих, насколько оно познается нами, состоит лишь в том отношении, которое каждый из них соответственно сохраняет к состояниям нашего чувствования. Их взаимное отношение есть только отношение между двумя отношениями, непосредственно соотносящиеся не суть пара, объект и субъект, но две пары, – объект и ощущение, объективно рассматриваемое, – субъект и ощущение, субъективно рассматриваемое. – Д) Существуют одни известные ощущения, которые мы привыкли рассматривать по преимуществу объективно, и другие, которые мы привыкли рассматривать по преимуществу субъективно. В случае первых ощущений, отношение, в котором мы наиболее обычно, часто и легко рассматриваем их, есть отношение их к сериям чувствований, которых они составляют часть и которые, собранные мыслью в одно представление, мы называем субъектом. – Такие ощущения (напр., наши наслаждения и страдания), по своей интенсивности, заставляют нас сосредоточивать на них внимание и порождают тенденцию относить их к субъекту. В случае же вторых ощущений, отношение, в котором мы по преимуществу обзираем их, есть отношение их к некоторой группе постоянных возможностей ощущения, в предлежащем существовании которых удостоверяет нас ощущение, чувствуемое нами в данный момент, и которые мы называем объектом. – Такие ощущения, сами по себе почти безразличные для органического нашего состояния, моментально относятся к означаемым ими постоянным возможностям и тонут в своем чисто умственном значении для нас, так что ощущение кажется как-бы

вычеркнутым и на его место поставленным как-бы непосредственное восприятие.

22) *Разница между этими двумя (объективными и субъектными) классами наших ощущений отвечает различию, делаемому большинством философов между первичными и вторичными качествами вещества*: обыкновенно мы придаем большую объективность, равно как и большую реальность *первичным качествам тел, чем вторичным*. А почему? Потому, что А) ощущения, соответствующие тому, что называется первичными качествами, всегда подлежат, когда предложит какая-нибудь часть группы первичных качеств, – тогда как цвета, вкусы, запахи и тому подобные ощущения, будучи сравнительно беглыми, не оказываются в той же степени всегда подлежащими, даже в том случае, когда никого нет, чтобы воспринять их; ощущения, отвечающие вторичным качествам, только случайны, отвечающие же первичным качествам – постоянны. Б) Сверх того, вторичные качества изменяются вместе с разными личностями и с временной чувствительностью наших органов, – первичная же суть одни и те же для всех личностей и во все времена.

23) *Как относятся первичные и вторичные качества между собою? Ощущения обоняния, вкуса и слуха, а также (согласно почти всем философам) ощущения и зрения, группируются вместе не непосредственно, но через связь, которую все они имеют, по законам сосуществования или причиной связи, с ощущениями, относимыми к чувству осязания и к мускулам, – с теми ощущениями, которые отвечают терминам сопротивление, протяжение и фигура*. Потому А) эти последние ощущения (осязание и мускульное чувство) становятся руководящими и выдающимися элементами во всех группах. – Б) Постоянные возможности ощущений осязания и мускулов образуют некоторую группу внутри группы, – род внутреннего зерна или сердцевины, кажущейся *чем-то более фундаментальным*, нежели все остальное, от чего как-бы зависят все другие возможности ощущения, входящие в группу. В) Эти последние являются, с одной точки зрения, как действия, которых то зерно есть

причина, а с другой – как атрибуты, которых оно есть субстрат или субстанция.

24) Таким образом, наше понятие о веществе, в конце концов, является состоящим из сопротивления, протяжения и фигуры, вместе со смешанными силами, способными возбуждать другие ощущения. Эти атрибуты становятся существенными его ингредиентами, и там, где их не находится, мы колеблемся употребить название вещества.

25) Которое же из этих трех фундаментальных свойств есть самое коренное? – Из свойств, которые, в силу указанного их значения, названы первичными качествами вещества, самое фундаментальное есть сопротивление, как это утверждено многочисленными научными спорами, чувство сопротивления или задержанного мышечного движения, есть фундаментальный элемент в понятии вещества. С чувствованием сопротивления одновременно соединяются ощущения пассивного соприкосновения с телами, без мышечного действия, и неразрывное содружество между ними образует первую фундаментальную группу постоянных возможностей ощущения и первую основную идею вещества, как некоторой сопротивляющейся причины смешанных ощущений. По содружеству и сосуществованию, ощущения сопротивления представляются ощущениями осязательным и мускульным, а эти последние, осязательное и мускульное ощущения, переходят в глазах, в чувстве зрения, в ощущениях цветовых теней и расстояний.

26) О всем же, что касается ноуменов, последним приговором философии должно быть, что мы совершенно ничего не знаем о них. Самое различение феноменов от ноуменов праздно: мы не можем ни утверждать, ни отрицать чего-либо иного о ноумене, кроме феноменальных атрибутов; самое существование, как мы понимаем его, есть не более, как сила производит феномены. Всякое существование доказывается свидетельством внешних чувств; ничто не обнаруживается внешним чувством помимо ощущений. Определенный связывающий закон, заставляющий ощущения наступать совокупно, группами, в известном порядке, не требует

непрерывно того, что называется поддерживающим ощущения субстратом: если бы был такой субстрат и, предположим, мгновенно уничтожился каким-нибудь чудом, между тем как ощущения продолжали бы наступать в прежнем порядке, – то как сознали бы мы отсутствие субстрата? Не имели ли бы мы столько же основания верить, что он существует, сколько имеем теперь? А если мы тогда не имели бы основания верить, то какое имеем теперь? Безопасно признать за истину, очевидную по себе и не отвергаемую никем, что о внешнем мире мы не знаем и не можем знать ничего, кроме получаемых нами от него ощущений.

27) Несомненный факт, что наше *понятие о теле* состоит из понятия о некотором числе ощущений, испытанных нами самими или другими чувствующими существами, и обыкновенно наступающих одновременно. Тело не есть что-либо существенно отличное от производимых им в нас ощущений, но совокупность ощущений, соединенных в сложную идею, по определенному закону. Как тело мы понимаем неизвестной, возбуждающей причиной ощущений, так дух понимаем приемником или воспринимателем их, и не только их, но и всех других наших чувств. Как вещество есть таинственное нечто, возбуждающее в духе чувства, – так дух есть таинственное нечто, которое чувствует и думает. Как тела проявляются мне только посредством ощущений, причину которых я в них вижу, – так мыслящее начало или дух, в моей собственной природе, обнаруживается мне только сознаваемыми мною чувствами. *Но о природе тел и духа далее чувств, возбуждаемых первыми и испытываемых вторыми, мы не знаем ничего, согласно лучшему из существующих учений.*

28) Все метафизики, до Локка, и многие позднейшие, придавали большую таинственность существенным свойствам. *Сущность вещи*, говорили они, *есть то, без чего вещь не можешь ни существовать, ни быть мыслима существующею.* Свойства, составляющие сущность вещи, назывались ее *существенными свойствами*, а не входящие в сущность вещи назывались ее *случайностями (акцидентами)*. Это учение унаследовано от *Аристотеля*, последователи которого думали,

что всякий предмет заимствует часть своих свойств от общей сущности (особо реально существующей сущности) классов, а остальные свойства принадлежат ему в отдельности. Отсюда развились схоластические теории о существовании действительных бытий (*entitates, substantiae, substantiae secundae*, субстанциальные формы, эссенции классов), соответствующих общим названиям. В XVII столетии, Локк доказал, что эти предполагаемые сущности (эссенции классов) суть не что иное, как значение названий этих классов, а сущности особей суть лишенный значения вымысел, порожденный ложным пониманием сущностей классов. Локк различал два рода сущностей предметов: *номинальные и реальные*; номинальные были сущности классов, реальные же были сущности отдельных предметов: это те, которые он признавал причинами ощутимых свойств этих предметов. С развитием же естественных наук, *сущность предметов, именно тел, стала пониматься почти тождественной с их частичным строением*. Предложение о сущности вещи есть пустое слово, так-как оно утверждает о предмете лишь то, что утверждается за ним самим фактом обозначения его таким или другим, общим названием, и потому не сообщает никакого сведения, поясняя название, а не предмет, как, напр., человек есть существо разумное, напротив, предложения о случайностях вещи, в противоположность словесным, реальны и обогащают наше знание, сообщая сведения о вещи, не заключающиеся в ее названии.

29) *Можно ли какие-либо вещи признать действительно существующими, независимо от наших ощущений? Доступное нашему знанию существование касается только явлений, действительных или возможных состояний внешнего или внутреннего сознания, в нас самих или в других. Мы называем вещь существующей даже тогда, когда она отсутствует и потому не воспринимается и не может быть воспринята, – но не иначе, как по убеждению, что мы восприняли бы ее, при известных условиях. Когда явление находится вне пределов теперешнего наблюдения, – мы заключаем об его существовании по признакам или*

доказательствам. Но каковы могут быть эти доказательства? – Это другие явления, относительно которых мы уверились наведением, что они связаны с данным явлением либо последовательностью, либо сосуществованием; все противоречащее полному наведению не заслуживает веры. Нельзя придумать определения невозможности чего бы то ни было, довольно пространного настолько, чтобы оно обняло все виды ее, кроме следующего: невозможность есть то, истинность чего противоречила бы полному наведению, т.е. наиболее убедительному доказательству всеобщей истины, каким мы обладаем. Единообразия, истинные относительно всех, каких бы то ни было, вещей, именно законы чисел и протяжения, а также закон связи причины со следствием, суть, вероятно, единственные, исключение из которых постоянно и безусловно невозможно.

30) Возможна ли бесконечная делимость вещества? Что вещество должно или представлять предел делимости или быть делимо до бесконечности, это превышает даже возможную меру наших знаний. Во-первых, *вещество, во всяком другом смысле этого слова, кроме явлений, можешь не существовать*, и едва ли кто скажет, что небытие должно или быть делимо до бесконечности, или иметь предел делимости. Во-вторых, хотя *вещество, как скрытая причина наших ощущений, действительно существует*, – однако то, что мы называем делимостью, может быть атрибутом лишь наших ощущений зрения и осязания, а не их неисследимой причины. Предполагаемая необходимость бесконечной или конечной делимости может быть альтернативой, к веществу самому в себе неприменимой. Впрочем, Д. С. Милль утверждает, что мы имеем *положительное представление о бесконечном, как в малом, так и в великом*. Бесконечное и абсолютное непознаваемы потому, что единственные понятия, которые мы можем иметь о них, суть чисто отрицательные: представление, составленное из отрицания, есть представление ничтожества и вовсе не есть представление. Нечто же бесконечное есть представление, которое, подобно большей части наших

сложных идей, содержит и отрицательный, и положительный элементы: напр., положительный элемент бесконечного времени или пространства, заключается в том, что они больше всякого данного времени и пространства. Это представление неадекватно вещи, – но *мы никогда не имеем адекватного представления какой бы то ни было реальной вещи*. Как минимум делимости, так и делимость без предела постижимы: *беспредельная малость есть на столько же положительное представление, как и беспредельная великость*, минимум видимости мы можем неопределенно увеличивать посредством действительных ли то, или умственных микроскопов.

Наконец, 31) *Д. С. Милль* признает *переходящей из состояния гипотезы* (относящейся к первичной сущности того, что мы называем силами, рассматривая их, как вещи сами в себе) *в состояние философского положения* теорию, которая признает силу одинаково неуничтожимой с веществом, – которая провозглашает, что *все факторы природы, как-то: механическая сила, электричество, магнетизм, теплота, свет, химическое действие, жизненная сила суть не столько причины одна другой, сколько обратимы одна в другую, и что все они суть формы одной и той же силы, лишь видоизменяющейся в своих внешних проявлениях*.

В заключение этого ряда разных, по своим источникам и характерам теорий о бытии или небытии атомов, заметив, что *Д. С. Милль* (во II части своей логики) называет «доктрину о бесконечной делимости вещества, потерявшей теперь свою популярность», выпишем здесь отрывок из речи *Сэра Вильяма Томсона*, президента одного из последних съездов британских естествоиспытателей (Русск. Вестник 1871 года, август), как образец самого новейшего воззрения на рассматриваемый нами вопрос, как авторитетнейшее слово знаменитого естествоведа, произнесенное в собрании знаменитейших представителей естественной науки, авторитетнее которого, по данному вопросу, в самое новейшее время, нельзя найти.

«*Превосходная теория Гельмгольца*», говорит, между прочим, в своей речи, в своем обзоре последних успехов науки, *Сэр Вильям Томсон*, – «теория Гельмгольца о круговоротных

движениях, может быть, приведет к полному пониманию свойств атомов, осуществляя тем великую мысль Лукреция, который не допускает ни тонкого эфира, ни разнообразия элементов с огненными или водяными, или световыми, или тяжелыми свойствами, – который не предполагает что свет есть одна вещь, огонь другая, электричество-жидкость, магнетизм-жизненный принцип, но считает все явления только свойствами или проявлениями простой материи. Существование химического атома, который сам по себе есть уже сложный маленький мир, весьма вероятно, и к нему удивительно применимо Лукрециево описание атома... Химики и другие естествоиспытатели, в учении о молекулярном строении материи, имели обыкновение обходить вопросы относительно твердости или неделимости атомов тем, что допускали их бесконечно малыми и бесконечно многочисленными. Теперь мы не должны более смотреть на атом, как на мистический пункт, одаренный энергией и свойством притягивать и отталкивать другие подобные центры, с силой, зависящей от расстояния, и не можем мы также согласиться с теми, которые приписывали атому способность занимать пространство с бесконечной твердостью и силой (невероятной ни в каком конечном теле), но мы должны представлять его себе, как часть материи измеримых размеров, которая имеет форму, движение и законы действий, – предметы, доступные для научного исследования».

Глава XV

Приступим теперь к критическому обзору вышеизложенных учений *о бытии атомов, как реальной основы сущего*. Начнем не с философских, а с химических теорий, как более эмпирических и потому наиболее позитивных.

Сущность атомистического учения состоит в том, что вещество предполагается состоящим из совокупности бесконечно малых неделимых частей – атомов, которые не могут не только делиться, но и вообще изменяться в своей форме и свойствах, так- как всякое изменение в атоме предполагало бы в нем отсутствие абсолютной простоты, проницаемость, частичность, а, следовательно, и делимость. Предполагается, что формы и свойства веществ определяются только движением и расположением атомов в пространстве; а явления понимаются, как перемена в движении и взаимном положении атомов, причем все частичные явления, совершающиеся на бесконечно малых расстояниях, суть только *механические*, так-как атомы предполагаются абсолютно простыми и неизменными.

Для ясности, сравним это новейшее атомистическое учение с глубоко продуманным древним атомизмом *Демокрита*. Истинно и вечно сущее, по Демокриту, суть атомы, неделимые, неизменяемые, протяженные (по современной теории, атомы предполагаются бесконечно малыми, почему из них не может сложиться ничто пространственное), бескачественные, но различающиеся только величиной, фигурой и тяжестью, составляющие бытие и полноту (современные бесконечно малые атомы не могут составить бытие и полноту), движущиеся в пространстве, которое есть небытие и пустота, причем бытие никак не реальнее небытия (так просто разрешается вопрос о реальности пространства: оно хоть и пустота, но, тем не менее, и реальное бытие, причем делается не нужным в теории бытие не вмещающегося ни в какую систему средо-проводного частичного эфира), движимые нуждой – случаем. Таким образом, эта древнегреческая теория оказывается гораздо

замкнутое и законченное современного нам своего отродья, как это еще яснее увидим ниже.

Атом, бесконечно малую частицу вещества, в опыте получить нельзя. «К какому бы протяжению материи мы ни обратились, – пишет Бюхнер, – «к самому ли меньшему или к самому большему, мы никогда не найдем конца или последней материальной формы. Как только изобретение микроскопа открыло нам неизвестные прежде миры и показало глазу наблюдателя до того времени не предполагаемую тонкость форм органических элементов, то начали было питать смелую надежду проследить органическую конечную форму и, может быть, даже начало зарождения, но надежда эта пропала с усовершенствованием инструментов». А химическая неорганическая конечная форма должна лежать глубже всякой органической, в существе своем сложной, конечной формы. Как же, после этого, доказать бытие беспредельно великого количества атомов, когда и один атом в опыте получить невозможно, когда невозможны здесь никакие ни наведение, ни аналогия? Можно доказывать не наблюдением собственно над атомами, а не иначе, как *дедукцией* от наблюдения над телами и над их строением, так-как тела предполагаются построенными из атомов. Дедуктивное доказательство важно здесь тем более, что сам *Д. С. Милль* утверждает не только равный, но даже преимущественный авторитет дедукции перед индукцией, и дедуктивному методу пророчествует в будущем даже господство. «На нынешней ступени знания», – говорит *Д. С. Милль* ¹⁵, – «ему (дедуктивному методу) предназначено неизменно господствовать в научных исследованиях. В философии мирно, быстрее и быстрее, совершается революция, обратная перевероту, связанному с именем *Бэкона*; тот великий человек превратил метод наук из дедуктивного в опытный, а теперь этот метод быстро превращается из опытного в дедуктивный». Таким образом, далее предложит рассмотрению вопрос: *доказывается ли бытие атомов дедукцией от строения тел?*

Тела разделяются на простые и сложные – отвечает химия. Простые тела составлены из атомов однородных, а сложные из

атомов разнородных. Атомистическая теория полагает, что простые тела, как сложные из однородных и неизменных в себе атомов, неспособны превращаться друг в друга и заставляет допускать коренное различие в простых телах, не позволяя думать, что, в разных случаях, простое элементарное тело переменяется, так-как в материи, доведенной до неизменной простоты элемента, можно допустить только прочные постоянные свойства. Поэтому, далее предстоит решению вопрос: *действительно ли «вся совокупность химических знаний нашего времени заставляет допускать коренное различие и неизменность простых тел, неизменность их свойств и, по дедукции, неизменность самых атомов»?*

В настоящее время, простых тел считается 63–70. Но возможно, что простые тела будут со временем разложены, некоторые тела, признаваемые теперь за простые, в соединениях своих до того сходны между собою, что нельзя иметь уверенности в отсутствии тождества между ними. Не должно думать, что бесконечное превращение вещества одних, по-видимому, простых тел в другие, которое предполагали алхимики, подобно фантазиям старых философов, вытекало только из воображения. До сих пор не замечено ни одного случая подобного превращения; но на основании некоторых соображений можно допустить его возможность. Современная химия также, как и позитивная философия, не считает мечтой мысль делать золото. Сам Д. С. Милль¹⁶ говорит: ежедневный опыт показывает, что почти каждое из отличительных свойств всякого предмета: его твердость, цвет, вкус, запах, форма, может быть вполне изменено огнем, водой или каким-либо другим химическим деятелем – что когда во власти человека оказалось произвести или уничтожить формы всех этих свойств, то представляется не только отвлеченно, но и практически возможным преобразование веществ, и мы вовсе не намерены отвергать, в неопределенном будущем, возможность делать золото, открыв в нем сперва сложное тело, а затем сложив его различные начала или составные части. А в *Киевских Университетских Известиях*¹⁷ «с большой вероятностью предсказывается, что со временем все наши элементы будут

разложены и мы, вместо 65-ти различных материй, будем признавать *только одну материю, подобно тому, как физики уже теперь начинают сводить все явления к одной общей причине, считая их проявлением одной силы движения*». Есть ли, однако же, такие тела, о которых можно было бы решительно утверждать, что они суть чистые элементы, действительно простые тела, *которые не могут быть разложены?* – Хотя в настоящее время, – отвечает химия, – мы должны отказаться от уверенности в сложности простых тел, – однако же, такую сложность нельзя ни допускать, ни отрицать, по недостатку данных; равно как и обратно, не должно думать, что простые тела совершенно разнородны и никакой соизмеримости не имеют; такое заключение нет возможности чем-либо подтвердить. Но этого мало, что каждое простое тело можно пока мыслить сложным; приходится сделать еще шаг далее.

Чистое элементарное тело есть не иное что, как отвлеченное понятие: ни одного чистого элементарного тела в опыте получить нельзя. Так, во всех углеродных соединениях нет угля: то, что в них содержится, называют *углеродом*, который в опыте никогда не получается. Углерод есть элемент общий углю, так же веществам, получаемым из угля (графиту, алмазу), равно как и веществам, содержащим уголь. Углерод, таким образом, *есть понятие, а не тело*, есть вещество, могущее принять форму угля и другие виды (угля, алмаза, графита). Точно так же понятие о *кислороде элементе* нужно отличать от понятия о кислороде – газе и озоне. Кислород, как газ и озон, есть тело, а кислород элемент, подобно углероду, *есть скорее отвлеченное понятие о веществе*. Относительно водорода и других тел должно всегда существовать то же различие в понятиях, т.е. что все чистые элементы суть отвлеченные понятия, а не тела, и в опыте получить их нельзя. В опыте мы получаем только изменение элементарных тел, но не можем получить ни одного чистого элемента, с неизменными свойствами.

Но и отсюда приходится сделать шаг еще далее и глубже. Природа элементарного тела, как мы получаем его в опыте,

видоизменяется без изменения его состава. И таких случаев много. Общее название для таких случаев химического превращения есть *изомерия*. *Изомерностью* называется различие в свойствах, при одном и том же составе. Так одно и то же элементарное тело является в двух состояниях: в виде озона и кислорода; так, углерод является в форме чистого угля, алмаза и графита, которые химически не различаются между собою, в физическом же отношении различие между ними весьма резко.

Как же далеко может простираться видоизменение одного и того же элемента, и каких качеств элемента оно может касаться? При изомерии, тела претерпевают изменения в цвете, в полярности – в отношении к действию электричества, в степенях температуры, переходят в состояния газообразные, жидкие и твердые, твердые – то мягкие, тягучие, то крепкие; приобретают то кристаллическую форму, то аморфное строение; в кристаллической форме являются диморфными и даже триморфными, вообще претерпевают глубокие и резкие изменения не только в физических, но и в химических свойствах. Одно уже то, что «некоторые тела», как заявляет геолог Мор, – «при одинаковом составе, являются в двух или даже более различных формах, которые не переходят одна в другую, напр., гранат и идокраз, известковый шпат и аррагонит, титановая кислота, сера и проч., – этот, так называемый, *диморфизм* или *триморфизм* не может быть согласован с понятием о коренной (неизменной) формы молекул», – вообще малейших частиц. Точно так же, и обратно, «изомерия», – жалуется геолог Мор, – «обманула надежды, которые подавала. Замечено, что некоторые тела, сходные до составу, кристаллизовались в одну и ту же форму; найдено далее, что атомические объемы таких веществ были равно велики. Такие вещества признаны эквивалентными. Ожидалось, что эти тела всегда могут замещать друг друга в соединениях, без изменения формы; но оказалось, что в отношении к одним изомерным телам это справедливо, а в отношении к другим нет. Многие заключения, выведенные таким путем, оказались ложными. Отсюда следует, что воззрение на изоморфизм, основанное на

одинаковом виде и на одинаковом объеме элементов и соединений, в самом существе своем ложно и что здесь, вероятно, существует другая, до сих пор еще не открытая, причина, почему природа может обходиться столь бедным числом форм, для такого громадного количества соединений".

От каких причин происходят столь существенные видоизменения в телах элементарных? – Такие изменения в элементах происходят от степени нагревания, от влияния гальванизма, электричества и от действия света. Так, напр., озон образуется из кислорода через электролиз. Так, можно выразиться, что уголь есть соединение углерода с теплородом; переходя в соединение, углерод отдает или принимает часть теплорода. Так, хлор подвергается химическому изменению от действия света, и т.п.

Какое именно непосредственное действие эти деятели производят в элементах, – действие, которым посредствуются и обуславливаются выше сказанные видоизменения в простых телах? Химия на это умеет отвечать только, что нагревание состоит в известной напряженности колебания частиц тела; между световыми и теплотными явлениями существует аналогия, выражающаяся тем, что явления того и другого (света и тепла) признаются за движение частичек; теплотное состояние материи мы не можем представить себе иначе, как определенным состоянием движения; можно думать, что все явления суть разные формы движения. Видоизменяясь, углерод (как и другие элементы) отдает часть теплорода или принимает. Конечно, это представление есть чисто формальное, потому что *теплород нельзя понимать, как материю: это есть известное состояние, движение, явление, а не материя*. Рассматривая теплоту, как колебательное состояние материи, мы можем сказать, что углерод есть то материальное вещество, то весомое начало, которое находится во всех углеродных соединениях, которое в них имеет различное напряжение и различное время колебаний; углерод можно представить себе, как атом угольной материи, а уголь, как собрание таких атомов в молекулу. Влиянием невесомых сил производится, в

элементарных телах, различие не только в физическом строении, т.е. в распределении молекул в телесно даже несомненное видоизменение и внутри молекул.

Таким образом, эмпирическим, по-видимому, путем мы дошли до признания существования не только частиц, молекул, но и атомов. Вместе с тем, дошли до «несомненного», – по взгляду химическому, – «признания видоизменений внутри частиц, до признания видоизменений в распределении не только молекул в элементе, но и атомов внутри молекул. Вместе с тем, оказывается, что понятие сложности, делимости, изменяемости входит в самое понятие молекулы. Что такое молекула? Молекулы – это группы атомов, неделимых механически и разделяющиеся только при химических процессах. Химия заставляет предполагать непременно существование таких атомных групп, имеющих известную форму постоянства, хотя и изменяемых. В «нынешнем своем виде атомистическая теория», – по словам сэра Вильяма Томсона, – «допускает существование химического атома, который сам по себе есть уже сложный маленький мир. Теперь мы не должны более смотреть на атом, как на мистический пункт, одаренный инерцией и свойством притягивать и отталкивать другие подобные центры, и не можем также согласиться с теми, которые приписывали атому способность занимать пространство, с бесконечной твердостью и силой (невероятной ни в каком конечном теле), но должны представлять его себе, как часть материи измеримых размеров, которая имеет форму, движение и законы действий".

Спрашивать ли, после этого, о бытии не молекул, а атомов, частиц абсолютно неделимых, неизменяемых? Но так-как мы не дошли и до половины пути, то пойдем далее и, по возможности, до конца.

Подтверждается ли эмпирическими наблюдениями, при дознанной делимости молекул, неделимость и неизменяемость самых атомов, которые должны бы быть такими, по отвлеченному понятию об атоме? Нет.

Эмпирические наблюдения разбивают эту гипотезу шаг за шагом.

Казалось бы, во-первых, что атомы одного и того же элементарного тела должны быть однородны и во всем однокачественны? Но на деле это, прежде всего, оказывается не так. Эмпирические наблюдения показывают, что хотя вещество атомов простых тел и одинаково, но атомы могут быть и не одинаковы, что можно видеть в озоне, в котором только один из трех атомов кислорода действует окислительно, при обыкновенной температуре. Быть может, и три атома кислорода в азотной кислоте не одинаковы между собою; даже два атома в частице водорода едва ли обладают одинаковыми свойствами, и т.п.

Вообще химия указывает следующие роды изменений атомов в молекуле: 1) *метамерность*, когда атомы внутри молекулы принимают иное положение или иную форму движения, – 2) *полимерность*, когда изменяется число атомов, образующих молекулу, – 3) *химические превращения: соединение, распадение, двойное разложение*, когда атомы распределяются в новые молекулы, не тождественные с прежними. Тем не менее, все эти гипотезы не исчерпывают и не объясняют всех родов частичных изменений, вынуждая предполагать, что *«атомы простых тел суть сложные существа, образованные некоторым сложением еще меньших частей (ультиматов), – что то, что мы называем неделимым (атом) неделимо только обычными химическими силами, как молекулы неделимы в обычных условиях физическими силами. К такому предположению невольно склоняется ум»*, т.е. изменчивость и делимость не только молекул, но и атомов, невольно навязываются на признание, вынуждая в основе самих атомов искать еще каких-то *«ультиматов»*. Химический атом, по словам *Сэра Вильяма Томсона*, «сам по себе есть уже сложный маленький мир, а не мистический пункт, одаренный бесконечной твердостью, есть часть материи измеримых размеров, имеющая форму». – «Вообще», по словам *Ульрици*, «новейшая химия пришла к тому взгляду, что отдельных атомов, в изолированном состоянии, не

может быть, что атомы могут существовать только в соединении, по крайней мере, попарно». Это значит, что, насколько доступна химическому наблюдению глубочайшая основа материального бытия, и там сложность этого бытия есть неизбежное условие, а несложность -гипотеза, мало того, что не имеющая ни малейшего фактического основания, но и несогласимая с наблюдаемыми химией фактами.

Глава XVI

Справедливость последнего положения обнаружится еще бесспорнее, когда мы *рассмотрим распределение молекул и атомов в телах сложных*.

Соединение или образование сложных тел есть не иное что, как, образование группы атомов из разнородных веществ, причем атомистической теории нужно, чтобы *полное слияние атомов не имело места* (так-как слиянием предполагается изменение абсолютно неизменных атомов), а *происходило бы только механическое сопоставление*.

И действительно, атомизм нашел было для себя подтверждение в так называемом *Дальтоновом законе кратных отношений*. Этот закон оказался было в пользу атомистического учения, по следующему с ним совпадению. Если делимость каждого простого тела имеет пределом *атом*, то образование сложного тела из простых должно состоять в совокуплении нескольких, именно целых, атомов в одно целое, и так-как атомы (по своей теоретически предполагаемой абсолютной неделимости) могут соединяться только целыми своими массами, – то, очевидно, к соединениям атомов между собою должен применяться закон не только постоянного состава, но и кратных отношений, т.е. 1 атом вещества может соединяться с 1, 2 и 3-мя атомами другого тела, но не с $1/3$, в другой раз – $1/5$, в третий – $1/8$ и т.п. Это на самом деле и оказалось, по открытию *Дальтона*. Оказалось также, что вытеснение одного элемента другим следует *закону эквивалентов*, причем один или несколько атомов данного тела становятся на место 1 или нескольких атомов (непрерывно в определенных целых числах, а не произвольных дробях) другого элемента, в его соединениях, так что к определенному химическому соединению нельзя (так сначала казалось) прибавить одной из составных частей в любом количестве, а можно прибавлять только скачками, известным, более или менее значительным количеством атомов. Оказалось, что каждому элементу свойственен свой *предел атомности*. Так, 1

атом углерода соединяется с 4 атомами водорода, почему углерод и называется 4-х *атомным элементом*; кислород, соединяющийся с 2 атомами водорода есть *элемент 2-атомный*; хлор, соединяющийся с 1 атомом водорода (1 на 1), есть *элемент 1-атомный*; азот есть элемент 3 и 5-атомный; самый водород считается элементом 1-атомным. Такой последовательности в так называемой *атомности* оказалась *аналогичной* последовательность и в *атомном весе*. Водородный атом принимается весящим 1, а водородного газа частица содержит уже 2 атома водорода (*одно из оснований почему химия пришла к выводу, что атомы могут существовать только в соединении, по меньшей мере – попарно*). Кислород элемент представляет атомный вес 16, кислородного же газа частица весит 32, а частица озона весит 48; вес атома угля должен быть весьма велик. Здесь то скрывается главное основание, почему химия пришла к выводу, что как чистое элементарное тело есть скорее отвлеченное понятие, чем фактически данное тело, так и каждый атом, в чистом виде, есть отвлеченное понятие, а не фактически данное нечто; и атом может существовать только в соединении, не менее как с одним, другим атомом, откуда, впрочем, не следует, что в опыте можно получить молекулу водорода именно из 2-х атомов соединенных, но следует только, что существование молекулы водорода обуславливается непременно соединением равного с равным количеством атомов, т. е. 10 с 10, 20 с 20, 100 с 100 и т.д. Оказалось, что *атомности* или *закону кратных отношений* следует и эквивалентность в элементах, сходственных между собою по химическому характеру: сходственные соединения отличаются между собою физическими свойствами в том же самом порядке, в каком они отличаются и *атомным весом*. Атомистическая теория, после *Дальтонова* открытия, казалось, была подтверждена; но так казалось только до последующих открытий.

Дальнейшие наблюдения показали, что *закон Дальтона допускает очень много исключений, до того много, что едва ли даже может считаться общим правилом*, – что вообще устанавливать атомность элемента, т.е. определять количество

сродств, которыми он обладает, и тем предугадывать его определенные аналогии, не только не возможно, но, вероятно, и совершенно ошибочно. Кроме определенных химических соединений, существует ряд других химических явлений, именно, *соединения тел в неопределенных отношениях*. Если в одном ряду химических явлений (по закону *Дальтона*) нельзя прибавлять одной из составных частей в любом количестве, то в другом ряду можно (вопреки закону *Дальтона*) прибавлять одного из составных веществ понемногу, по произволу. Вследствие этого, делению тел по атомности не придают большого значения. Представление атомности не во всех своих выводах достоверно: 1 и 2-х хлористый водород есть вещество уже замкнутое, *насыщенное*, между тем, между образующими его элементами можно втиснуть еще значительное количество кислорода. Марганец есть элемент не только 1 или 2-х атомный, но и 3, и 4, и 6-ти атомный, а хром 2, и 3, и 4, и 5 и 6-атомный; сера 2 и 6-атомна. Наблюдения заставляют отрицать и неизменную полярность элементов и постоянную атомность. Даже для углерода постоянную атомность (C4) принять нельзя (в СО углерод 2-атомен). Можно также допустить, что сера имеет шесть сродств, неодинаковых между собою. Соединения ванадия представляют разительный пример *изменения атомности*. В соединениях платины несомненно *правильное и постоянное изменение в величине атомного веса*, которое влечет за собой правильное и постоянное изменение как в качественной, так и в количественной способности элементов к соединениям; и притом здесь есть *периодическая повторяемость и качественных и количественных признаков*, согласная с постоянным *возрастанием атомного веса*. Это вывод всех сличений, сделанных в этом отношении, открывающий новую точку зрения на элементы. Этот то, по преимуществу, вывод, при знакомстве с химией, «невольно склоняет ум к предположению, что *атомы простых тел суть сложные существа, образованные сложением некоторых, еще меньших, частей (ультиматов)*, – что называемое нами неделимым (атом) не делимо только обычными химическими силами, как молекулы не делимы, в обычных условиях,

физическими силами. Эта периодичность есть пока самое таинственное явление. Кажется, что объяснение здесь возможно только в смысле динамического представления. По духу, учета об атомности элементов, нужно предполагать, что в воде и других насыщенных телах есть еще сродства, которые надо предполагать связанными в соединяющихся частицах. Но допустить, что есть свободные сродства в воде и других насыщенных соединениях, значит разрушить все представления об атомности. Если же сделать это, то где, спрашивается, тогда остановиться в установлении безграничного числа сродств? И если оно в самом даже безгранично, то какое имеем мы право устанавливать определенные сродства в тех или других случаях? Вообще, если допустить изменчивую атомность, то нет границ для этой изменчивости. Тогда основные понятия о том, что соединения совершаются посредством насыщения сродства соединяющихся между собою атомов, совершенно рушатся и от учения об атомности элементов не останется ничего. И действительно, учение об атомности резко вредит в понимании неразрывной связи между соединениями, из которых одни считаются за атомные, а другие за молекулярные. Искусственно полагаемые между молекулярными и атомными соединениями границы положительно вредят правильному ходу науки. Есть целые группы тел одного и того же простого тела, которые заставляют признавать в элементах большее число сродств, чем общепринято». Даже иногда нужно бывает «согласиться, что число сродств элемента может сильно меняться; изменчивость же числа сродств показывает, что это число не составляет коренного свойства атомов. Образование «некоторых» тел заставляют или в Н (водороде) предположить более одного сродства (а это тело избирается для сравнения, как условная единица), или в О (кислороде) принять более общепринятых 2-х сродств (а тогда даже вода не есть тело предельное, – значит, где же искать и найти предел?), или же допустить, что в соединении могут развиваться сродства помимо тех, которые принадлежат образующим его элементам. Все эти и еще некоторые подобные допущения разрушают все строение, основанное на допущении атомности элементов. Это

безысходный круг»... Подобным же образом и *Киевские университетские известия* (апрель 1871 г.) заявляют, что «понятие об атомности шатко и неопределенно, чему ясным доказательством служить то, что химики насчет этого держатся весьма различного мнения. Одни полагают, что каждому элементу соответствуем только одна степень соединения с другими элементами, и все соединения, противоречащие такой неизменной атомности, причисляют или к разряду так называемых *молекулярных соединений* или к *ненасыщенным*, принимая в них свободные единицы сродства. Другие полагают, что атомность может меняться, в известных пределах. Но ни то, ни другое представление об атомности не может объяснить нам строение всех химических соединений уже по тому, что ни одно из них неприменимо к так называемым молекулярным соединениям. На основании предположения о сложности простых элементарных тел можно заключать, что различие единиц сродства не только возможно, но и вероятно». – Отсюда следует, что хотя атомность атомов вообще принято предполагать неизменной, так-как предполагается, что в материи, доведенной до неизменной простоты элемента, должно допускать только прочные постоянные свойства, – однако же, *химический опыт вынуждает признать изменчивость не только молекул, но и атомов, и химические наблюдения до сих пор не открыли в них ни одного коренного неизменного свойства.*

Эмпирическое наблюдение над химическими процессами ведет даже к признанию того, что *химические явления сопровождаются полным изменением природы тел*, так что трудно решить, существует ли граница для разнородных химических превращений, или они безграничны, – существует ли вечное бесконечное превращение одной материи во все другие, или круг этих превращений ограничен? На основании некоторых соображений, можно допустить возможность подобного превращения, и *химия стремится к постижению того однообразия, которое кроется во множестве сложных тел.* Химик видит, на каждом шагу, что не все возможные

превращения совершаются по закону вечности сил и материи. Во всех случаях химического соединения, составные части (напр., в воде) никогда не входят со всеми своими свойствами, напротив того, составная часть теряет часть своего существования, перестает быть тем, чем была. Так, напр., чистый водород, ни под какими давлением, не превращается в жидкость, между тем через соединение с другим газом кислородом, образует воду, а что еще страннее, – сам по себе есть металл. Так, в изомерных телах природа тела, даже простого, видоизменяется без изменения его состава. Причина изомерии лежит глубоко в сущности природы вещества, – и ее исследование приводит ко множеству результатов весьма важного теоретического значения. Быть может, *простые тела суть только изомерные видоизменения друг друга*. Можно представить себе, что изомерные тела отличаются друг от друга только кратностью паев (что напр., H1, а O8). Так озон более сгущен, чем кислород, а именно 3 объема кислорода, сгущенные, дают 2 объема озона. Все тела представляют несколько аналогичных групп, между которыми мы видим большое сходство. Так, А) озон показывает великое сходство с целым рядом других окисляющихся веществ; Б) с перекисью водорода есть много аналогичных веществ, точно также, как и воде соответствует целый ряд металлических соединений; В) есть тела совершенно различные по свойствам, при одном и том же составе, и обратно, совершенно сходные по свойствам, при различном составе, – причем характер вещества изменяется от степени сжатия, от количества тепла, от действия электричества, от влияния света, которого действие особенно благоприятствует так называемой *металепсии*, замещении одного тела другим, каково, напр., замещение водорода хлором, который и соединяется с водородом, и замещает его; – Г) натрий, представитель целого ряда простых тел, значительно распространен во вселенной, как и водород; Д) медь, в своих соединениях, представляет поразительное сходство с серебром; – Е) от железа и меди представляют переход кобальт и никель; – Ж) как натрий есть представитель особого, самобытного ряда простых тел, так и железо; – З) сера

представляет качественное и количественное сходство с кислородом и с разнообразными другими элементами; – И) силиции или кремний весьма близко стоит к углероду; – состав кремнезема едва ли не полимерная форма углекислого газа и. т.п.

На основании целого ряда подобных аналогий и превращений, развилась знаменитая *гипотеза Прута*, по которой все элементы, при всем своем материальном различии, образованы одной материей различным образом сгущенной или сгруппированной *в постоянные неразрушающиеся в наших условиях группы, которые мы называем атомами простых тел*, – существует какая-то материя, из которой составлены и водород, и все другие простые тела, – все простые тела сложны, – гипотеза, которую, однако же, нельзя пока ни отрицать, ни подтвердить, по недостатку данных, хотя и обратное заключение, о коренной разнородности простых тел, нет возможности чем-либо подтвердить. Химия предсказывает, что «со временем все наши элементы будут разложены, и, вместо 65 различных материй, мы будем признавать только одну материю, подобно тому, как физика уже теперь начинает сводить все явления к одной общей причине, считая их проявлением одной силы движения»; равно как и *Д. С. Милль* признается, что «преобразование всех веществ представляется, не только отвлеченно, но и практически, возможным». Точно так же и биолог *Спенсер* пророчествует, что «если в различных группах конкретных явлений механических, химических, термических, электрических и проч., мы замечаем некоторые единообразия действия, общие всем им, то мы имеем новое и важное основание для заключения, что единообразие действия обнимает всю природу. Знакомство, какого люди достигли с явлениями химического соединения, теплоты, электричества и проч., заставляет предполагать, что если найдется более глубокое объяснение этих явлений, – то оно будет состоять не в чем ином, как в обнаружении некоторого, в высшей степени общего, факта касательно состава материи, – факта, по отношению к которому химические, электрические и термические факты будут представлять только различные

проявления». Д. С. Милль даже уверен, что такое, более глубокое, общее объяснение явлений найдется, – что, в более или менее отдаленный от нас период, великие обобщения, в роде Ньютоновой теории тяготения небесных тел, будут сделаны, – что многие из самых общих законов природы еще не приходили никому в голову и что многие другие, которые должны приобрести то же значение, если и известны, то единственно как законы или свойства какого-либо ограниченного класса явлений.

На основании изложенных соображений, эмпирическая химия заявляет, что атомное учение должно быть принимаемо только как прием, подобный приему, который употребляет математик, когда сплошную кривую разделяет на множество прямых линий, для того, чтобы этим путем дойти до выводов свойств самой кривой, – после чего оставляет эту гипотезу, как существенно невозможную, так-как кривая круговая линия не может состоять из прямых: эти два понятия: прямая линия и кривая, взаимно себя исключают. Так и химик прибегает к атомистическому представлению о строении вещества, представляя себе материю составленной из бесконечно малых неделимых частей; с этим предположением решает он многие вопросы сравнительно простым способом и затем может оставить эту гипотезу, не делая ошибки, *и даже должен оставить, чтобы не сделать ошибки.* Геолог Мор провозглашает объяснения, доведенные до последних выводов, на основании атомистической теории, *в самом существе своем ложными*, и предполагает другую причину, до сих пор еще не открытую, почему природа может обходиться столь бедным числом форм, для такого громадного количества соединений. Вообще же, по его мнению, об атоме, как абсолютно неделимой частице, и толковать нечего; мы ничего не знаем ни о форме, ни о твердости, ни о величине молекул; – факты сцепления и кристаллизации, с атомистической точки зрения, согласить между собою невозможно; – точно также не может быть согласовано с фактами понятие и о коренной неизменной форме молекул: оно ложно в самом существе своем. А по приговору, изложенному *в Киевских университетских*

известиях, который может быть итогом всего нашего, до этого предела доведенного исследования, атомистическая гипотеза не только не доказана, но даже отвергнута, – понятие об атомности шатко, – самые элементы, вероятно, будут разложены и мы получим одну материю все проявления которой происходят от одной силы движения, – есть разница свойств между атомами одного и того же элемента, – свойства элементов, как, например, самое коренное свойство атомности и сродства, могут меняться в неопределенных границах.

Глава XVII

Здесь можно было бы и кончить исследование о бытии атомов, которые на деле не оказываются, если бы мы смотрели на предмет только с естественно-научной точки зрения. Но мы решаем философскую задачу и на философских основаниях. Поэтому, с философской точки зрения, мы обязаны проследить теорию бытия или небытия атомов до последних оснований, до крайних глубин, до каких только может спуститься, в этом пункте, человеческая мысль. Но чтобы в этой наиболее таинственной области знания не сбиться с дороги строго позитивной дедукции, и чтобы иметь право предъявить свои воззрения за выводы именно позитивные, заметим, что даже такой крайний позитивист, как *Д. С. Милль*, признает целые классы категорических суждений, не допускающие исключений. Истинные «однообразия о всех, каких бы то ни было, вещах» – говорит он, – «именно законы чисел и протяжения, а также закон связи причины со следствием, суть, вероятно, единственные, исключение из которых постоянно и безусловно неимоверно». На этих то законах чисел и протяжения, равно как на законе связи причины со следствием мы и постараемся обосновать дальнейшие гадания свои о бытии атомов. Такие категорические суждения, как означенные законы, могут быть, без всякого опасения, приняты за аксиомы, за основание для совершенно благонадежной, строго позитивной дедукции.

Мы должны коснуться здесь теорий *Ньютона*, *Босковича*, *Фехнера*, *Ульрици* и *Либиха*, а затем перейти к рассмотрению ультра-позитивной теории *Д. С. Милля*.

Ньютон говорит, что «так-как частицы вещества остаются во всем неделимыми, то они и образуют, во все времена, тела одинакового свойства и строения; иначе, если бы они раздробились, то и природа вещей, зависящая от них, изменилась бы». *Био* ту же мысль выражает так: «результаты показывают, что на земном шаре *частицы не распадаются, не изменяются, не превращаются одни в другие*, потому что какой бы химической операции мы ни подвергали их, в какое бы

соединение он не вошли, они всегда потом получаются из него с первоначальными своими свойствами; бесконечное число влияний, действовавших на частицы от начала мира, *кажется*, не произвело никакого изменения в их свойствах». – Далее *Ньютон* предполагал, что твердые атомы, из которых состоит материя, не соприкасаются друг с другом, а действуют друг на друга посредством силы притяжения и отталкивания, изменяющейся по расстояниям. При этом *Ньютон* признавал себя неспособным представить, чтобы притяжение одного тела другим, на том или другом расстоянии, могло действовать через абсолютную пустоту, без всякой посредствующей среды. Поэтому и введена посредствующая между атомами, передающая взаимное влияние их друг на друга, *гипотетическая жидкость, эфир*, которая кажется даже осуществленной в том, что считается невесомыми веществами: в свете, в электричестве и т.п.

Из этого оказывается, что *Ньютон* заключает от неделимости частиц, атомов, к тому, что они «образуют во все времена тела одинакового свойства и строения», – и обратно, от того, что «природа вещей, зависящая от атомов, не изменяется», заключает к тому, что, значит, «атомы не раздробляются». Но, при таких неопределенных выражениях, в какие великий астроном облачает свою химическую мысль, эта мысль и в подробностях, и в общем итоге, оказывается несостоятельной. Верно ли, что атомы неделимы? – Это нужно еще доказывать. Верно ли, что «атомы образуют, во все времена, тела одинакового свойства и строения?» Но какое разумеется здесь свойство и строение, механическое ли, химическое или органическое? Если первое и третье, т. е. механическое и органическое свойство и строение, то геология и философия, ботаника и зоология, всей совокупностью фактов, подтверждает, что, на пространстве многих геологических периодов, свойство и строение вещей, атмосферы, морей, пластов, организмов животного и растительного царств было не одинаково, а, напротив того, изменялось и многократно, и глубоко. Значит, верно ли, «что природа вещей, зависящая от атомов, не изменяется?» Но от атомов зависит вся природа,

между тем вся совокупность опытов показывает, что природа вещей во многом изменяется.

Мысль *Ньютона* точнее выражена в вышеприведенных словах *Био*: «на земном шаре частицы (молекулы) не распадаются, не изменяются и не превращаются одни в другие». Но верно ли и это? – «Природа даже простого тела может изменяться без изменения его состава», возражает на это самая новейшая химия. Видоизменение несомненно внутри молекул – молекулы распадаются. Неподвижной связи атомов в молекуле представить нельзя. При знакомстве с химией, ум невольно склоняется к предположению, что атомы простых тел суть сложные предметы, образованные некоторым сложением еще меньших частей (ультиматов). Атомность атомов изменчива до неизвестного предела. В изменчивости сродств атомов замечается периодичность. Разделение атомных и молекулярных соединений положительно вредит правильному ходу науки и затемняет взгляд химиков. Все элементы, вероятно, будут разложены, – вероятно, могут превращаться одни в другие и образуют единую основную материю. Все элементы, вероятно, изомерные превращения одни других». Таким образом, о химической неизменности частиц и толковать нечего. Поэтому, сам *Био* к утверждению своему о неизменности частиц относится не без сомнения; ему только *кажется*, «будто бесконечное число влияний, действовавших на частицы от начала мира, не произвело никакого изменения в их свойствах».

Другим мыслителям это даже не *кажется*, а, наверное, конечно, ни одному из смертных неизвестно, изменились ли или нет, свойства элементов от начала мира и до настоящего времени. *Ульрици*, напр., на основании химических опытов, утверждает даже, что «атомы не могут ни оказывать какое-либо действие, ни претерпевать какое-либо влияние так, чтобы не измениться в нем и с ним, по крайней мере, временно, как, напр., в кислороде и водороде, соединяющихся в воду, особенно же в органических соединениях, в которых химическая сила переходит в жизненную». *Ульрици* предполагает даже, что подобно тому, как химические атомы, в органических образованиях, переходят в жизненные, так эти последние, т.е.

органические атомы, могут переходить в психические, чувствующие и сознательные. Новейшая химия, по крайней мере, положительно утверждает, что настоящее состояние химии определяется почти положительным отсутствием применений закона вечности сил к изучению отдельных химических явлений. Химик видит, на каждом шагу, что не все возможные превращения совершаются по этому закону, – что т.е. свойства элементов в химических превращениях изменяются. Геолог *Мор*¹⁸ утверждает даже не только то, что, в древние геологические периоды, количество бывшей в круговороте углекислоты было больше, чем теперь, но и то, что сродство угля с кислородом, с течением времени, все более и более ослабевает. Поэтому, утверждение *Ньютона* и *Био*, что атомы не распадаются и вообще не изменяются, оказывается гипотезой, не только висящей в воздухе, но положительно рухнувшей. *Сэр Вильям Томсон* положительно уверяет, что «химический атом, сам по себе, есть уже сложный маленький мир, часть материи измеримых размеров, имеющая форму». А что сложно, то само в себе и частично.

Искони веков известно затруднение, как философов, так и физиков, в решении вопроса, каким бы способом из атомов слепить материю, со всеми ее проявлениями. Решению этого вопроса мало помог и великий ум *Ньютона*, введением между атомами, как истари известных, притягательной и отталкивающей сил, так и новоизобретенного эфира. В пополнение своей атомистической теории, *Ньютон* предполагал, что атомы не соприкасаются друг с другом, а действуют друг на друга посредством *силы притяжения и отталкивания, изменяющейся по расстояниям?* Действительно, в подтверждение этой теории *механического строения материи*, физики предполагают, – пишет *Герберт Спенсер*, – что единицы материи действуют друг на друга по тому самому закону, по которому свет, теплота, тяготение и все центральные силы изменяются обратно пропорционально *квадратам расстояния*. Да они и принуждены это делать, так как это закон не эмпирический только, но выводимый и математически из отношений пространства, закон, отрицание

которого не понятно. *Но что должно произойти в какой-нибудь массе материи, находящейся во внутреннем равновесии?* Притяжение и отталкивание составляющих ее атомов должно бы уравновеситься; находясь же в равновесии, атомы должны бы остаться на их настоящих расстояниях, – и масса материи потеряла бы способность как расширяться, так и сжиматься. Отсюда следовало бы, что материя не в состоянии была бы принять какую-либо другую плотность, ни оказать сопротивление каким-нибудь сторонним деятелям, – что нелепо. Действительно, при таком равновесии, давно прекратилась бы всякая жизнь и всякое движение в природе.

Выясняя свою теорию действия атомов друг на друга, присущими им силами, через расстояние, *Ньютон* признавал себя неспособным представить, чтобы притяжение одного атома другим, на том или другом расстоянии, могло действовать без *всякой посредствующей среды, через пустоту*. Относя эту великую мысль величайшего мыслителя к априорическим заблуждениям, отважный, но далеко не всегда основательный, мыслитель новейшего времени, *Д. С. Милль*¹⁹ смеется над ней, в следующих выражениях: «немногим более полутора столетия до нашего времени, никто не опровергал и не считал требующей доказательства тогдашнюю научную аксиому, что *вещь не может действовать там, где ее нет*. Это ложное предположение обмануло самого *Ньютона*, который выдумал тонкий эфир, наполняющий пространство между солнцем и землей». «Немыслимо», говорит *Ньютон*, «чтобы неодушевленная грубая материя могла, без посредства чего-либо нематериального, действовать и влить на другую материю, без *взаимного соприкосновения*. Мысль, что тяготение прирождено и присуще материи так, что одно тело может действовать на другое *на расстоянии, через пустоту, без посредства чего-либо иного, чем действие и сила тела* могли бы быть передаваемы от него другому телу, кажется мне (*Ньютону*) такой нелепостью, что, по моему мнению, в нее никогда не впадет человек способный рассуждать о философских предметах». Но в наше время, – продолжает *Д. С. Милль*, – соблазнительнее обратное заключение: *усмотрение*

нелепости в вещи столь простой и естественной, скорее можно принять за признак неспособности правильно рассуждать. Теперь никто не находит невероятным, чтобы небесные тела могли действовать там, где они телесно не присутствуют. Несмотря на такое отважное уверение Д. С. Милля, все, однако же, серьезные мыслители от Демокрита и до Ульрици и Герберта Спенсера, разделяли убеждение Ньютона, что одна вещь не может влиять на другую через абсолютную пустоту. Подвергая же посмеянию эту аксиому, Д. С. Милль идет наперекор не только общему мнению величайших мыслителей всех веков, но и основоположению своего собственного, ультра-позитивного, и всякого другого позитивного мирозозерцания, именно основоположению, что «единообразие опыта порождается единообразие мышления». Ведь в опыте не может же быть явления, чтобы одно тело действовало на другое через абсолютную пустоту, так-как природа действительно не терпит пустоты. Во-первых, никакими, ни физическим, ни химическим, экспериментом, нельзя произвести искусственную пустоту, совершенно освобожденную от присутствия какого-либо, хотя бы самого утонченного газа, или от влияния безусловно неустранимых планетных факторов: света, теплоты, электричества, магнетизма и т.п. А, во-вторых, сколько нам известно, везде в природе, за пределами даже самых дальних туманных пятен, распространено влияние, по крайней мере, одного из этих факторов, света, а с ним, конечно, и всех других мировых факторов, группирующихся в универсальном явлении всеобщего тяготения. Сверх этого, распространение даже того самого, конечно, крайне утонченного атмосферного газа, которым окружена поверхность земного шара, до безвестной дали звездной системы млечного пути, не лишено своего рода доказательств. «Нельзя отвергать существования атмосферы на луне», – читаем в химии Менделеева²⁰, – «можно думать, что она там существует – и вследствие того допускать, что воздух распространен повсюду в небесном пространстве. Существование атмосферы около солнца и планет, судя по астрономическим наблюдениям, можно считать вполне

доказанным. Упругость воздуха в наших наблюдениях кажется бесконечной: воздух должен быть газообразен и при тех низких давлениях, который он должен иметь в небесном пространстве. Границы между атмосферами различных небесных тел, по всей вероятности, не существует. Этому всеобщему распространению воздуха в пространстве, может быть, принадлежит и то замедление, которое испытывают планеты и кометы со своими движениями». А геолог Фридрих Мор категорически утверждает²¹, что «мировое пространство должно быть наполнено весомой материей. Мы принимаем, что это те же вещества, из которых состоит наша атмосфера; в противном случае, давно бы уже в нашем воздухе оказалась примесь постороннего тела. *Для возможности прямолинейного распространения света и теплоты и для передачи явлений тяготения между небесными телами должно существовать весомое вещество.* О степени разрешения воздуха мы не имеем никакого понятия. Распространение звуков мы можем уничтожить в пустоте воздушного насоса; даже водород значительно его ослабляет. *Через Торичеллиеву пустоту не проходит электричество;* если же впустить туда самое ничтожное количество газа, то световые пояса Румкорфова снаряда делаются видимыми. *Свет еще может проникать сквозь эту пустоту. Подобным образом сила тяжести и магнетизма нуждаются в промежуточном веществе, чтобы действовать на расстоянии. В абсолютной пустоте ни одна сила не проявляет своего действия.* Наполнение мирового пространства разреженной материей есть необходимое условие притяжения». – Итак, положение, что в природе нет пустоты, что природа не любит пустоты, можно признать за одно из самых непререкаемых единообразий опыта; следовательно, это положение должно быть признано также за одну из самых непререкаемых аксиом. А это показывает, что напрасно и неосновательно Д. С. Милль глумится над непреложным приговором истинно великого Ньютонова ума, что «невозможно, чтобы вещь действовала на другую на расстоянии, через абсолютную пустоту, без посредства чего-либо, чем это действие могло бы быть передано». В силу этой то

непререкаемой невозможности, *Ньютон* не выдумал эфир, а признал его необходимо существующим, как между великими мировыми телами: солнцами, планетами и кометами, так и между атомами, между которыми эфир посредствует в передаче взаимного влияния их одного на другой. Но введение эфира между атомами помогло атомистической гипотезе, опять-таки, весьма мало. «Спрашивается», говорит *Герберт Спенсер*, «какова организация этого эфира, колебания которого, сообразно с принятой гипотезой, порождают теплоту и свет и который, вместе с тем, служит проводником тяготения? Мы должны считать его состоящим из атомов, притягивающих и отталкивающих друг друга, бесконечно малых, правда, в сравнении с атомами обыкновенной материи, но все-таки атомов». – «Да, – подтверждает *Ульрици*, – физика приводит нас к принятию весовой материи, разделенной на дробные части, между которыми находится невесомая субстанция (эфир), которую, тем не менее, нужно помещать в пространстве и мыслить также разделенной на дробные части». «Помня же, что этот эфир есть тело невесомое», – продолжает рассуждать *Герберт Спенсер*, – «мы принуждены будем заключить, что отношение между промежутками его атомов и атомов обыкновенных несравненно больше, нежели подобное же отношение в материи весовой, – что бесконечно малые частицы эфира действуют друг на друга опять через пространства абсолютно пустые, – что тело действует там, где его нет и где нет ничего такого, что могло бы передать его действие. Мы видим, следовательно, что действие силы между атомами совершенно непостижимо; мы принуждены заключить, что материя, весовая или невесовая, взятая в ее совокупности, или в ее гипотетических единицах, действует (по атомистической теории) на материю через пространство абсолютно пустое; а такое заключение положительно немыслимо». Древние греческие атомисты, более современных отважные и менее стесненные законами естествоведения, рассекали этот гордиев узел простым утверждением, что пространство, пустота, небытие, при своей противоположности бытию, полноте атомов, не менее реальны, как и эти

последние. Но у современных атомистов нет уже отваги соединять под понятием реальности две прямые, отрицающие друг друга, противоположности: бытие и небытие, абсолютную полноту и такую же пустоту. От этого современные атомы и остались без всякой между собой связи, не слепив из себя, в Демокритовом решете, ровно ничего действительного, а, напротив того, просеявшись сквозь него в бездну ничтожества, все без остатка.

"Грове утверждает», – пишет Страхов²², – «что касательно вопроса о внутреннем устройстве вещества, вероятно, все усилия человеческого ума никогда не доведут нас до удовлетворительного ответа. Естественники держатся атомистической теории, не подвергая критике ее оснований. Но сказать, что *вещество есть совокупность атомов*, значит не сказать ничего, так-как ведь и атомы состоят из вещества, а о нем-то и спрашивается. Таким образом, таинственная сущность, как ей и следует, остается при этом недостижимой, – и весь вопрос сводится только на то: *делимо ли вещество до бесконечности, или это деление имеет предел. Легко показать, однако же, что атомистическая теория есть предположение, опирающееся не на опыты, а на метафизические основания*. 1) Тела состоят из частей, делятся на части, тело не есть что-либо самостоятельное, а только совокупность частей; тело, как целое, в собственном смысле, не существует, а существуют только части; значит, эти части не должны уже состоять из частей, должны существовать сами по себе, должны быть самостоятельными целыми атомами. – 2) Тело разделено на части; в частях есть все, что было в целом; в теле есть нечто неизменное, постоянно пребывающее; тело должно состоять из неизменных частиц неизменной величины и формы, из атомов». – *Вирхов* также подтверждает «метафизическое происхождение понятия: *атома*, малейшей последней единицы материи, которая, на самом деле, никогда не может быть получена, потому что эти единицы находились бы за пределами чувственного восприятия. Атомы не составляют последних частей тела; они суть последние части элементов, составляющих тело. *Индивидуумы* могут считаться

составленными из многочисленных атомов: индивидуумы не единицы деления, но делимые единицы; индивидуум, неделимое есть единица, которую *не должно* делить, тогда как атом *невозможно* делить; неделимое есть единое целое, изменчивое, временное, тогда как атом неизменное, постоянное; *неделимое составляет единицу действительную, в противоположность атому, единице только мысленной: понятие об атоме, как о последней мысленной части, прочно и неизменно, но зато оно не выведено из непосредственного опыта*». – То же метафизическое происхождение понятия атома подтверждает и Ульрици. «Физика», – говорит он, – «продолжает в мировых телах малого размера видеть ту же самую делимость, какую фактически наблюдает между большими мировыми телами. Но каким образом образуется эта делимость в последней инстанции, этого не могут решить ни физика, ни химия, обращаясь в этом случае к философии. Таким образом, нельзя утверждать, что *вещество есть нечто доступное чувству, во-первых, осязания*: то, из чего состоит материя, субстрат этого субстрата вещей, истинно сущее в физическом смысле, атомы совершенно недоступны для восприятия». – То же подтверждает и Г. Спенсер. «Являясь универсальной формой нашего чувственного опыта относительно материи, – говорит он, – этот род представления материи, составленной из конечных элементов, протяженных и сопротивляющихся, оказывается формой, обойти которую наше понятие о материи не в состоянии, как бы ни были мелки доли, на какие мы можем умственно подразделить ее. Атомистическая гипотеза, равно как и сродная ей гипотеза всепроникающего эфира, состоящего из молекул, суть просто *необходимое развитие тех универсальных форм, которые выработались в нас действиями непознаваемого абсолютного*». То же подтверждает и Бюхнер. «Атомом, говорит он, мы называем малейшую материальную частицу, которой дальнейшую делимость мы представить не можем, и потому полагаем, что материя состоит из таких атомов. Но слово атом есть только выражение нами же приспособленное к материи представления, в котором мы

нуждаемся для известных внешних целей. Настоящего же понятия о веществе, которое мы называем атомом, у нас нет: мы не знаем ни величины его, ни формы, ни взаимного их соединения друг с другом. Никто не видал атома. Ни наблюдения, ни рассуждения относительно материи, не доводят нас в бесконечно малом до конечной точки, на которой можно бы остановиться, да и надежды нет, чтобы когда-нибудь это осуществилось.» – *Фридрих Мор*, в качестве геолога, а не метафизика, уже вовсе избегая слова атом или употребляя его не в первичном метафизическом смысле частицы абсолютно неделимой, а только в смысле малейшей частицы, хотя, без сомнения, и делимой, говорит: «лишь только мы оставляем микроскоп, мы ничего уже не замечаем. Но и с микроскопом мы до сих пор ничего не открыли относительно молекул: мы ничего не знаем ни о форме, ни о величине, ни о твердости этих молекул и стоим на той границе, где *Галлер* взывает: в тайны природы ум человеческий не может проникнуть».

«Между тем», – продолжает *Страхов*, – *"опираясь на метафизические, основания, атомистическая теория противоречит другим основоположениям нашего ума.* 1) Атомы представляют неизменную сущность вещества; никакие перемены в мире до них не касаются, а между тем сами атомы вещественны: следовательно, вещество не претерпевает перемен. – 2) Тела делимы; но деление есть чистая видимость; оно состоит только в удалении частей отдельных от вечности; заключающееся же в атомах вещество неделимо. – 3) Тела соединяются; две капли ртути сливаются; но слияние здесь только видимость; атомы не могут слиться, а могут только поместиться возле друг друга. – 4) Тела сжимаются, расширяются; но вещество собственно несжимаемо и нерасширяемо; сжатие и расширение зависит только от сближения и взаимного отдаления атомов. – 5) Тела изменяют форму; но в сущности вещество неспособно изменять форму, атомы имеют одну и ту же форму, от вечности. – 6) Тела соединяются химически; вода не есть только механическое смешение кислорода и водорода; но в сущности предполагается, что атомы кислорода находятся в ней только

возле атомов водорода, несоединимые, не слитые, а только сближенные. 7) Везде, какое бы глубокое *изменение* ни происходило в веществе, атомистами оно объясняется так, что *его в сущности нет*, что изменяются только пространственные отношения атомов, а не самое вещество, не атомы. Ясно, что *атомистическая теория отрицает явления, наблюдаемые в телах, и полагает, что в сущности, т.е. в атомах они не происходят*». – И в этом опять многие мыслители согласны, что собственно метафизическая, а не эмпирическая, теория атомизма противоречит другим основоположениям нашего ума. Сэр Вильям Томсон говорит: «мы не должны смотреть на атом, как на *мистический пункт*, одаренный инерцией и свойством притягивать и отталкивать другие подобные центры, и не можем согласиться с теми, которые приписывали атому способность занимать пространство с бесконечной твердостью и силой, *невероятной ни в каком конечном теле*». Г. Спенсер утверждает, что «материя, по природе своей, абсолютно непонятна. Сколько бы мы ни строили предположений, мы найдем, разобрав их посылки, что предположения эти не оставляют нам ничего, кроме выбора между противоположными нелепостями». В свою очередь, Ульрици решительно утверждает, что «*понятия: материя и атом совершенно противоположны и одно всегда служит отрицанием другого; в понятии атома отрицается понятие материи. По атомистической теории, осязаемое в природе состоит из неосязаемого или лучше, само в себе есть нечто неосязаемое, – воспринимаемое – нечто в себе не воспринимаемое, – являющееся – нечто не являющееся, – делимое – нечто в себе неделимое, – чувственное – существенно нечувственное или сверхчувственное*. Таким образом, то, из чего состоит материя, субстрат субстрата вещей, истинно существующее в физическом смысле (*ὄντως οὐ* реального материального бытия) составляют совершенно неосязаемые и неподлежащие чувственному восприятию атомы. Материальный атом, в своей абсолютной малости, представляется чем-то стянутым до точечного *minimum* пространства, чет-то исчезающим... Понимая же атом только

как простейшую, малейшую, совершенно незаметную, часть тела, естествознание уже этим говорит, что *атом просто не мыслим!* Атом, вследствие своей несложности, может быть только созерцаем умом. А созерцание это не может постигнуть того, что определяется только, как самое малое и самое простое, так что не может быть уже ничего более малого и простого. Следовательно, *неощущаемое совпадает здесь с немыслимым*. Кроме того, в понятии об атоме является противоречие, как скоро оно будет приложено к объяснению явлений. Все вещественные предметы являются протяженными, т.е. имеют пространственную величину, объем. Спрашивается, имеют ли атомы также какую-нибудь величину и протяженность, или же тождественны с математической точкой? И то, и другое ведет к противоречиям».

«Если атом, продолжает тот же мыслитель, как бы ни был мал, *имеет пространственную величину*, то его нельзя представить чем-то неделимым, но следует приписать ему возможность деления, потому что в понятии всякого количества необходимо заключается возможность деления до бесконечности. *Если же атом не имеет никакой величины, никакой протяжности*, – то оказывается совершенно непонятным, каким образом скопление не имеющих протяжения точек может являться протяженной массой». Материя, по Г. Спенсеру, – *или делима до бесконечности, или нет*. Если мы скажем, что материя делима до бесконечности, то мы впадём в предположение, которое мы не в состоянии осуществить в мысли. При делении какого-нибудь тела на двое, мы можем вести процесс так, чтобы, дойдя до частей тела, неделимых физически, умственно повторять процесс без конца. Но сделать это еще не значит реально понять бесконечную делимость материи, так-как *реально понять это значило бы умственно проследить деление до бесконечности, а для этого потребовалось бы бесконечное время*. С другой стороны, утверждать, что *материя неделима до бесконечности*, значит утверждать, что материя может быть раздроблена на части, которых уже никакая мыслимая сила разделить далее не может. А это предположение не более может быть представлено в

мысли, как и предыдущее, потому что каждая из таких конечных частей, если бы она существовала, должна бы иметь верхнюю и нижнюю поверхность, правую и левую сторону. Но нам невозможно вообразить себе стороны ее столь близкими, чтобы нельзя было представить между ними плоскости деления. Если смотреть на атомы как-бы через умственный микроскоп, – то каждый атом явится частью материальной субстанции. Но совершенно те же исследования могут быть сделаны и относительно частей, из которых состоит атом, и те же самые трудности стоять на пути каждого ответа. Если предположить, что эти гипотетические атомы состоят из атомов еще меньших, то затруднение, очевидно, явится снова на первом же шагу; от затруднения этого нельзя освободиться даже бесконечным рядом таких предположений».

«Поэтому, продолжает *Страхов*, как бы мы ни делили вещество, в малейшей его части мы всегда будем предполагать атомы, потому что и малейшая часть вещества есть все-таки вещество изменчивое, делимое и проч., так что, по сущности, мы должны представить атомы бесконечно малыми, т.е. *меньше всякой данной величины, иначе сказать, мы не можем придать им никакой даже самой малой величины*, т.е. должны признать их = 0. Тем не менее, *этому отрицанию всякой величины, всякого реального бытия*, положительно приписываются определенные и самые реальные, хотя и не встречающаяся в природе, свойства: атомы абсолютно неделимы, неизменны, химически несоединимы, непроницаемы, однородны, вопреки свойствам всех тел. Перед нами целый мир необъясненных и необъяснимых свойств. Чем соединены части атома? Почему атомы не сливаются? Почему они имеют неизменную форму и т.п.? Все эти вопросы совершенно законны. Атомистам остается одно: признать, что на некоторые вопросы, правильные, разумные, нет и не может быть ответа, – или, другими словами, что есть явления, не имеющие никакой причины. Так и делают они, когда говорят, что свойства атомов принадлежат им от вечности. Возьмем, напр., вопрос о *неделимости атомов* вечный камень преткновения атомистов. Так-как *атомы протяжены (суть тела, а не математические точки)*, – то

они мысленно могут быть делимы. Спрашивается, отчего же в действительности они не делятся? *Либих* рассуждает об этом так: для ума совершенно невозможно представить себе маленькие частицы вещества, который были бы совершенно неделимы. Как бы ни была мала частица, мы не можем считать невозможным раздробление ее на две половины, на три, на сто частей. Но мы можем представить себе, что эти атомы только физически неделимы, что они только в наших опытах являются так, как будто бы они неспособны ни к какому дальнейшему делению. *Физический атом*, в этом смысле, представляет группу гораздо меньших частиц, которые соединены некоторыми силами, более крепкими, чем все силы, какие на земном шаре могли бы мы употребить для их разделения. Таким образом, не отвергая бесконечной делимости вещества, химик только признает твердое основание, крепкую почву своей науки, когда считает существование физических атомов за неоспоримую истину». *Г. Спенсер*, однако же, не находит возможным допустить *Либиховы физические атомы*. Нам невозможно, говорит он, «вообразить себе стороны атома столь близкими, чтобы нельзя было представить между ними плоскости деления, – и как бы ни была велика предполагаемая сила сцепления, невозможно исключить идею еще большей силы, способной победить ее». – Что *Либих* понимает под именем *физического атома*, то *Вильям Томсон*, очевидно, называет именем атома *химического*. Но этот атом, по его мнению, «сам по себе есть уже сложный маленький мир, неспособный занимать пространство с бесконечной твердостью и силой, невероятной ни в каком конечном теле, – есть часть материи измеримых размеров, имеющая форму». Самоновейшая химия, как мы неоднократно уже видели, намечает силы, способные разделять не только молекулы, но и атомы, отодвигая неизменную сущность вещества уже до каких-то ультиматов. «Итак, продолжает *Страхов*, *Либих* допускает *физические атомы*, сохраняя бесконечную делимость материи. Но какое же различие между физическими и абсолютными атомами? Очевидно, никакого. Физический атом есть группа гораздо меньших частиц: в этих частицах, очевидно, опять являются

только что изгнанные абсолютные атомы, каково самое представление атомов. Чуть мы остановимся на атоме, как он уже распадается на частицы; остановитесь на этих частицах, и вы увидите, что они сами состоят из частиц (новоизобретенных ультиматов) и т.д., без конца.»

Глава XVIII

Фехнер говорить, что физическая атомистика, в конце концов, сводится к *простым бытиям*, которые не имеют уже протяжения, однако же, занимают еще место; но, в то же время, он утверждает, что, вследствие существующего между ними расстояния, состоящие из них системы имеют протяжение. Однако, возражает на это Ульрици, «более чем сомнительно, чтобы можно было говорить о месте, о расстоянии совершенно не имеющих протяжения бытий: само непротяженное, ничего, по своей непротяженности, не наполняя в пустом пространстве, следовательно, и не занимая никакого пространства, как нечто непространственное, не может быть и мыслимо в пространстве. Помещать непротяженное в протяженное, в пространство, значит допускать *contradictio in adjunctō* непротяженное, т.е. отрицание, нуль протяженности, которое, однако же, было бы в протяженности, было бы очевидным противоречием. Странно предполагать, что пустое пространство, как такое, может проявляться, или вызывать явление (ощущение), становиться заметным; следовательно, если самые атомы, как непротяженные точки, не могут быть заметными, то, очевидно, они не могут быть заметными и вместе с пространственными расстояниями между ними, потому что последние точно так же не могут быть ощутимыми. Допуская, что все простые бытия, взятые вместе, как точки, всегда снова соединяются только в одну точку и потому неспособны сами собою наполнять ни время, ни пространство, Фехнер, говорит, однако же, о *наполнении пространства и времени не самими простыми бытиями, а движением их*. Но движение в пространстве, возражает Ульрици, ведь есть только перемена места; а в каком бы месте ни находилось представляемое движущимся простое бытие, оно, как совершенно не имеющее протяженности, не может наполнить пространства, потому его движение не имеет здесь никакого значения. Если все простые бытия, как точки, всегда снова соединяются в одну точку, то можно говорить только о

движении одной точки, и такое движение может описывать различные линии, – но никогда не может наполнить пространство. Ведь все эти линии не суть что-либо устойчивое, реальное, и потому оставляют пространство таким же пустым, каким оно было и без них. В указанном смысле, атомы совершенно неспособны оказывать сопротивление ни сами по себе, ни через свое соединение: 1) сами по себе по тому, что через непротяженное, через математическую точку, всякое движение проходило бы насквозь, и вся мировая материя, если бы она состояла только из точек, могла бы быть сжата в одну точку, – 2) через свое соединение – по тому, что если мы вообразим себе хотя бы огромное количество точек, то они всегда найдут довольно пустого пространства между собой, в котором могли бы пройти, не касаясь друг друга, – могли бы пройти даже друг через друга так же легко, как две линии пересекаются в одной точке. Если же, как утверждает Фехнер, в атомистическом мире невозможно соприкосновение, то, очевидно, атомы не могут оказать и сопротивления друг другу: точки не суть массы и не образуют массы; исчезает самая возможность представить действующие между ними силы и вывести из них движение».

Затем Ульрици строит свою глубокомысленную теорию атомистики, однако же совпадающую если не с отвергнутой им теорией Фехнера, то с давно оставленной, хотя и не вовсе еще забытой теорией Босковича, или даже с монадологией Лейбница.

Изложим сначала теорию Босковича. – По мнению Босковича, пишет Д. С. Милль, «конечными элементами материи и тел будут неделимые и непротяженные пункты, находящиеся на взаимном друг от друга расстоянии и одаренные двоякой силой притяжения и отталкивания. Разделяющий их промежуток может увеличиваться или уменьшаться *ad infinitum*, но не исчезает совершенно; по его уменьшению, возрастает отталкивание; по мере его увеличения, отталкивание ослабевает, а притяжение стремится приблизить частицы одну к другой. Протяженность и непроницаемость, относимые метафизиками к числу первичных качеств вещества,

не только не имеют, по мнению *Босковича*, ничего абсолютного, но не суть даже свойства материальной субстанции, на которую мы должны смотреть единственно, как на силу сопротивления, способную противодействовать проявляемой нами силе сжатия. Но отсюда, – характеризует эту теорию *Д. С. Милль*, – один шаг до сомнения в существовании». И *Г. Спенсер* соглашается с этим отзывом Милля, утверждая даже, что *центр силы, совершенно не имеющий протяжения, не мыслим*. Предположить, что центральные силы могут пребывать в точках, не занимающих никакого пространства, имеющих только положение и ничего такого, что обозначало бы их положение, – в точках, ни в каком отношении не различающихся от окружающих их точек, которые не суть центры сил, – предположить это выше сил человеческих».

Что атомы суть именно центры сил, в эту теорию *Ульрици* всматривается глубже и всестороннее. Спрашивается, говорит он, «можно ли вообще говорить о материальных точках, т.е. непротяженных веществах или вещественных частицах и об их бесконечно малых массах? Возможно ли принимать тело, имеющее известное конечное протяжение, за собрание бесконечного множества не имеющих протяжения точек? Можно ли представить себе, что непротяженные атомы одного тела обнаруживают на атомы другого отталкивание и что этим объясняется сопротивление тел? – Нельзя представить себе, отвечает *Ульрици*, чтобы 1) сила отталкивания могла обнаруживаться, если атомы (по *Фехнеру*) никогда не сходятся, если всегда между ними находится пустое пространство, или сами они – простые непротяженные точки; нельзя представить, что 2) масса тела содержит несколько таких точек и представляется числом их, так-как непротяженные точки не могут соединиться в массу и, не заметные сами, сделать что-либо через свое соединение заметным. Отсюда неизбежно признание, что *атомы могут быть понимаемы, не как простые неделимые элементы, но как делимые и, следовательно, не как атомы*".

Тем не менее, однако же, *Ульрици* стоит за неделимость атомов. Однако же, продолжает он, как ни правдоподобно

положение, что все, имеющее величину, протяжение, делимо до бесконечности, но это *положение, направленное против естествознательного атомизма, основывается только на смешении понятий*. Действительно, понятие величины, чисто как величины, чистого количества, чистой протяженности, включает в себе признак бесконечной делимости. Но, на самом деле, *нет никакого простого, чистого количества; величина всегда принадлежит качеству; в действительности нет никакой чистой протяженности*. Поэтому, и атом не есть одна пустая величина. Предел делимости качества зависит от его качественности, – почему не будет никакого противоречия в том, если мы будем допускать существование предметов, *которые, хотя как простые количества и делимы до бесконечности, но качественность которых делает невозможной эту, только по-видимому возможную, делимость, – если будем представлять, что атомы, как простые количества, должны бы считаться делимыми дальше, но так-как они составляют не количества только, то на самом деле неделимы*".

Но атомы, по мнению Ульрици, *неделимы до бесконечности и при понятии чистой протяженности*. «Так называемое деление до бесконечности если бы оно было продолжено даже в вечность, может только уменьшать величину протяженного, но никогда не может уничтожить самое протяжение. Только ничто, чистый 0, не может делиться. Следовательно, предполагаемая делимость до бесконечности, сама вызывает и показывает необходимость того, чтобы, если уже существует протяженное, было принято и продолжение его существования до бесконечности, т.е. всегда, вследствие бесконечной делимости, могут произойти только бесконечно малые частицы, протяженное бесконечно малой протяженности, но никогда не могут уничтожиться всякие части, всякая протяженность».

Как же, в конце концов, нужно понимать каждый атом? – «Каждый атом,» – отвечает Ульрици, – «обнаруживает не только сопротивление, но обладает еще другими силами, и потому является, как точка, в которой соединяются многие силы, -как центр, окруженный периферией действий, – как нечто

деятельное, как исходная точка деятельности, как особая, отличная от других сходящихся в нем сил, сила, соединяющая и удерживающая их вместе. *Эту силу можно назвать субстанцией атома. Действуя только внутри, она вовне обнаруживается бездейственным покоем, косностью, неподвижностью, сопротивлением всякой другой силе, угрожающей объединению сил в атоме, и, следовательно, существованию самого атома, – сопротивлением, которое в своем действии обнаруживается отталкивательной силой*".

Таким образом, в анализе *Ульрици* мы пришли к усмотрению в атоме не абсолютного единства, но *единства и множества вместе*, – к усмотрению в атоме, во-первых, *единой силы, объединяющей прочие*, составляющей субстанцию атома, обнаруживающейся покоем, косностью, неподвижностью, сопротивлением, отталкиванием, и, затем, к усмотрению *многих других сил*, объединяемых в атоме этой единой; одним словом, мы пришли к *единой и цельной идее атома, как объединяющего многие другие силы центра*. Ясно, что идея *Ульрици* совпадает, с одной стороны, с идеей *Босковича*, а с другой – с идеей *Либиха*, соединяя их в одно смешанное представление, – с идеей *Босковича* совпадает тем, что атом есть объединяющий центр сил, а с идеей *Либиха* тем, что атом, как центр, окруженный периферией сил, не есть математическая точка, но живая пространственная величина.

Но этим теория *Ульрици* не исчерпывается, – и если в том, что выше изложено, она более или менее совпадает с существовавшими уже прежде теориями атомистики, то в нижеследующем пункте она почти совершенно оригинальна, или если и напоминает какую-либо из прежде существовавших теорий, то только *монадологию Лейбница*. Так, по мнению *Ульрици*, «хотя естествознание и говорит, что весомые атомы при разложении химических соединений освобождаются из них с теми же свойствами, в том же количестве и в той же пропорции, как и вступили в соединение, – однако же, еще не доказано, что то же самое происходит и в органических соединениях. Еще менее доказано, что это всеобщий закон, относящийся ко всем веществам и даже к невесомым. Напротив

того, неизменяемость атомов, кажется, нельзя считать решенной даже у весомых веществ. По Муанье, ей противоречит тот замеченный Мичерлихом факт, что кристаллы, под влиянием теплоты, показывают неодинаковое расширение, из чего французский физик выводит заключение, что, под влиянием теплоты, основные части атома изменяют свою форму. В атомах изменение формы необходимо есть изменение силы: как простые центры сил, атомы не могут ни оказывать какое-либо действие, ни претерпевать какое-либо влияние так, чтобы не изменяться в нем и с ним, хотя временно. Сила, бывшая в покое и начинающая действовать, переходит из одного существования в другое, что мы называем изменением. Но если атомы могут изменяться временно, то, при известных обстоятельствах, может произойти и продолжающееся изменение их. Во всяком случае, нельзя признать за аксиому, что атомы неизменны. Не только логически, но и фактически можно представить, что 1) атомы в жизни мира приобретают силы, которыми прежде не обладали, – что 2) совокупное действие различных сил не всегда производит действие внутренне неизменное, а изменяющееся только внешним образом, – что это действие есть новая сила, которая, присоединяясь своим действием к прочим силам, может быть причиной дальнейшего изменения, – что 3) атомы, как центры сил, в продолжении мирового развития, могут производить новые силы таким образом, что, вследствие особых сочетаний (комбинаций), обстоятельств и условий, возникают действия или силы, которые соединяются с известным центром силы сопротивления, – что 4) при благоприятных обстоятельствах, в известных химически сродных атомах, сродство преобразуется в жизненную силу. Затем 5) если допустить (вместе с Фехнером), что растения обладают некоторого рода ощущением и что, поэтому, на них должно смотреть, как на одушевленные существа, – то жизненная сила будет представлять первую форму или низшую степень психической силы и, при близком сродстве той и другой формы бытия, удобно представить, что, под влиянием обстоятельств, жизненная сила становится психической".

Итак, что же мы получаем в итоге анализа *Ульрици*? – Есть ли, по анализу *Ульрици*, атом-единство? – Есть: «атомы неделимые единства». – Есть ли атом – множество? Есть: «атомы неделимые единства, которые связывают две силы или более». – Есть ли атом центр, точка, – не более? Есть: «атомы – суть простые центры сил». – Есть ли атом шар, имеет ли он периферии? Есть и имеет: «каждый атом является как точка, в которой соединяются многие силы, как место, от которого исходят различные проявления силы, – следовательно, как *центр, окруженный периферией действий*». – Что же такое атом, только ли центр, точка или шар? Оказывается, и то, и другое; но скорее последнее, скорее шар. А почему? Потому, что *Ульрици* хочет свой неделимый, по качественности, атом отличить от Фехнерова атома, – только непротяженной точки, хотя, в то же время, отличает и от «так называемой материи». Значит, по *Ульрици*, атом, не будучи точкой, в то же время, не есть, и тело. – Есть ли атом *Ульрици* величина неделимая? Есть: «атомы суть неделимый единства». Есть ли атом величина сложная? Есть: «атомы суть неделимые единства, которые связывают две и более, словом, многие и разные силы». – Составляют ли эти силы существенное единство с атомом? -Составляют: «атом есть центр, объединяющий многие силы». – Составляют ли силы, о которых речь, нечто разное с атомом? Составляют: «объединяющая многие, разные силы и удерживающая их вместе сила, сила покоя, косности, неподвижности, сопротивления, отталкивания, – эта сила есть собственно субстанция атома. Как точка соединения сил, атом действительно отличается не только от каждой отдельной силы, но и от всех их вместе, не потому, чтоб он был чем-либо противоположным силе (*так называемой материей*), а скорее от того, что он есть особенная, от всех других отличная, сила». – Однако же, привязаны ли эти силы к субстанции атома? Привязаны так, что составляют в атоме неделимое единство: «атом – центр сил, неделимое единство, в котором силой сопротивления, пунктом их посредства и соединения, связаны многие и разные силы». – Отделимы ли эти силы от субстанции атома? Отделимы: «не только логически, но и фактически легко

представить, что атомы, при благоприятных обстоятельствах могут приобретать себе силы, которыми прежде не обладали»; значит, при не благоприятствующих обстоятельствах, могут и терять, тем более, что «существуют различные подобные центры, – атомы, в которых соединены другие силы и иным образом, и субстанция данного атома, объединяя и удерживая свои силы, вместе с тем, необходимо оказывает сопротивление всякой другой силе, которая стала бы угрожать соединению в нем этих сил и, следовательно, существованию самого атома, – а поддерживая это соединение, поддерживает существование самого атома». – Куда же поступают потерянные силы? И обратно, откуда берутся вновь приобретаемые силы? Берутся ли приобретаемые силы из ничтожества и поступают ли теряемые силы опять в ничтожество? Или они переходят от одного атома к другому? Или сами они суть субстанции, подобные субстанции атома, т.е. силе сопротивления? На это у *Ульрици* нет ответа. – Не могут ли, наконец, вновь нарождаться самые атомы? По-видимому, могут: «эти центры сил (атомы) могут производить новые силы таким образом, что, вследствие особых благоприятствующих сочетаний (комбинаций), обстоятельств и условий, возникают действия, которые, в свою очередь, сами суть силы и которые соединяются с известным центром силы сопротивления», т.е. образуют новые атомы, новый, от старых роев, около новой матки, как центра, рой пчел. – А могут ли атомы умирать? По-видимому, при стеснительных, не благоприятствующих обстоятельствах, могут и умирать: именно, когда «объединяющая и удерживающая вместе» свои «силы, сила сопротивления» данного атома оказывается бессильной сопротивляться «всякой другой силе, угрожающей соединению сил этого атома и, следовательно, существованию самого атома», когда оказывается она бессильной поддержать «существование самого атома, поддерживая соединение его сил», – тогда его силы, побораемые напором сил чуждых, мало-помалу теряются и разлетаются, – тогда коренной объединяющей силе атома, его субстанции, нечего становится объединять, и атом умирает, существование его потухает. А как далеко могут атомы восходить при обстоятельствах

благоприятных? – О! Очень далеко! Неорганические атомы могут развиваться в органические, далее в психические, а эти последние могут уссовершеншаться уже до бесконечности...

Итак, следуя, шаг за шагом, за знаменитейшим мыслителем новой Германии, за новейшим апологетом старого атомизма, мы очутились в области не только безысходных противоречий на каждом шагу, но в области и вовсе уже не позитивных, чисто фантастических, иллюзий.

Остается перейти к рассмотрению последней, известной нами и уже крайне позитивной, доктрины *Д. С. Милля*, по тому же вопросу, относительно *бытия или небытия атомов*, доктрины, с которой в недоразвитых своих основоположениях довольно сходна недоношенная философски доктрина и *Герберта Спенсера*.

Во-первых, по словами *Д. С. Милля*, «доктрина о бесконечной делимости вещества теперь уже потеряла популярность». Итак, что же, *делимость вещества бесконечна или не бесконечна?* – «Как доказательство в пользу уже потерявшей теперь свою популярность доктрины о бесконечной делимости вещества», – рассуждает *Д. С. Милль*, – «приводили прежде аргумент, что *каждая часть вещества, как бы мала она ни была, должна же иметь верхнюю и нижнюю поверхность*»²³. Этот аргумент действительно, как мы выше видели, приводится у *Герберта Спенсера*. Каков же этот аргумент, по мнению *Д. С. Милля?* – «Прибегавшие к этому аргументу», – отвечает он, – «не замечали, что он предполагал именно то, в чем состоял вопрос, т.е. невозможность достигнуть *minimum*-а толщины. Если существует *minimum*, то верхняя и нижняя поверхности будут одной и той же поверхностью, да и сам *minimum* будет плоскостью и ничем более. Аргумент ссылается на неспособность человеческого воображения представить себе *minimum* и становится заблуждением *предрассудка, что все то, чего нельзя понять, не может существовать*». Итак, что же? Бесконечная делимость вещества есть заблуждение? Да, по буквальному выражению *Д. С. Милля*, – заблуждение.

Но он же *Д. С. Милль*, в другом месте, выражается, как мы выше видели, буквально и следующим образом: «как минимум

делимости, так и делимость без предела постижимы; беспредельная малость есть настолько же положительное представление, насколько и беспредельная великость». Это свое положение он доказывает тем, что «в этом случае имеет место известная доля протяжения, которая невооруженному глазу представляется неделимой точкой, которая была названа философами *минимумом видимости*. Но, при помощи оптических инструментов, мы можем неопределенно увеличивать этот минимум, сделав видимыми значительно меньшие составляющие его части; в каждом последовательном опыте все еще будет *минимум видимости*, нечто меньшее прежнего минимума, что, в свою очередь, может быть увеличено некоторым более могущественным инструментом». Этот же аргумент приводится и у Герберта Спенсера. Что же оказывается? Оказывается именно то, что Д. С. Милль противоречит себе: в одном месте называет заблуждением один аргумент Г. Спенсера, именно что *минимум видимости* должен иметь верхнюю и нижнюю стороны, которые могут делиться средней плоскостью, – утверждая, что «сам *минимум* будет плоскостью или точкой, и ничем более», – а в другом месте он же Д. С. Милль признает истинным другой аргумент Г. Спенсера о бесконечном увеличении, посредством действительных или воображаемых оптических инструментов, минимума видимости, от размеров точки до размеров заметной протяженности, причем минимум из плоскости или точки, необходимо превратится в тело. Но мало того, что для Д. С. Милля «как минимум делимости, так и делимость без предела постижимы»; для него «беспредельная малость, как и беспредельная великость», есть еще *положительное представление*», и с этим названием – *положительное представление* он соединяет представление весьма своеобразное. Нельзя не согласиться с ним в том, что «нечто бесконечное» есть представление, которое содержит не только отрицательный, но и положительный элемент, – что существо ваше отрицательного элемента в представлении не делает самого представления отрицательным и не бытием, – что если это представление не адекватно предмету, то и всякое наше

представление, какой бы то ни было реальности, никогда не бывает адекватно ей, – что *представление о бесконечном, как о не имеющем ничего большего себя, отрицательно, – но как представление о величайшем всякого другого реального или доступного воображению, существования, оно положительно*». Но нельзя согласиться с дальнейшим разъяснением у него этой мысли. Он сам себе возражает: «говорят, что мы не можем постигнуть чего-либо бесконечного, напр., пространства, потому что для этого потребовалось бы бесконечное время»? – «Натурально», – отвечает он на это возражение: «натурально потребовалось бы, для того, чтобы провести нашу мысль над каждой частью бесконечного пространства. Но испытаем эту доктрину над некоторыми небольшим бесконечным, напр., над числом 695,788. Сколько времени надобно было бы употребить, чтобы пройти мысленно каждую отдельно единицу этого целого»? *Д. С. Милль* хочет сказать, что небольшое бесконечное число, напр. 695,788 необъятно для нашей мысли так же, как и настоящее бесконечное (∞). Но принять это сравнение за истинное уже никак нельзя, потому что между всяким конечным и бесконечным есть бесконечная разница, потому что 695,788, как и всякое великое число, истощить по единицам можно, особенно если истощать его увеличенными числовыми единицами, десятками, сотнями и т.д., и ускоренными временными единицами, напр., 1/10, 1/100 секунды и т.д. Напротив того, бесконечную величину, какими бы то ни было пространственными и временными числовыми, единицами, истощить невозможно, -невозможно, как в великом, так и в малом, в бесконечной делимости. «Так называемое деление до бесконечности», – говорит *Ульрици*, – «если бы оно было даже продолжено в вечность, может только постоянно уменьшать величину протяженного, но никогда не может истощить, истребить, уничтожить протяженное». И *Г. Спенсер* полагает, что «положение: *материя делима до бесконечности* мы не в состоянии осуществить в мысли: понять бесконечную делимость значило бы умственно проследить деление до бесконечности, – а для этого потребовалось бы бесконечное время». Таким

образом, другим серьезным мыслителям «бесконечная делимость, беспредельная малость, как и беспредельная великость», вовсе не кажутся столько удобопостижимыми, сколько кажутся *Д. С. Миллю*.

Однако же, вопрос: *допускает ли Д. С. Милль бесконечную делимость вещества?* остается пока без ответа. – Допускает он бесконечную делимость всякой конкретной реальности, напр., всякой протяжности пространства или продолжительности времени. Но *«что касается вещества»* – рассуждает он, – «то, не зная, что оно такое в себе, мы не знаем будет ли слово: делимый иметь какой-либо смысл в утверждении о веществе в себе. Считая делимость приобретенным понятием, составившимся из элементов нашего чувственного опыта, я не могу допустить, что *ноумен вещество должно быть или бесконечно, или конечно делимым*. Единственная противоречивая альтернатива, отрицательная сторона которой не содержит ничего положительного, имеет место между бытием и небытием, существующим и не существующим и, насколько касается этого различия, должно прилагать к ноуменам закон исключенного среднего: *они должны или существовать, или не существовать*. Но что вещество должно или представлять предел делимости, или быть делимо до бесконечности, это даже превышает возможную меру наших знаний. Во-первых, *вещество, во всяком другом смысле этого слова, кроме явлений, может не существовать*; а едва ли кто скажет, что небытие или должно быть делимо до бесконечности, или иметь предел делимости. Во-вторых, хотя вещество, рассматриваемое как скрытая причина наших ощущений, действительно существует, однако то, что мы называем делимостью, может быть свойством (атрибутом) лишь наших ощущений зрения и осязания, а не их неисследимой причины. Может быть, делимость вовсе нельзя приписывать, в каком-либо понятном смысле, вещам самим в себе, а, следовательно, и веществу в себе самом, и предполагаемая необходимость бесконечной или конечной делимости может быть альтернативой неприменимой».

Но здесь уже, чтобы понять, что такое *Д. С. Милль* понимает под выражениями: «вещество, во всяком другом смысле этого слова, кроме явлений, может не существовать, – делимость может быть свойством (атрибутом) лишь наших ощущений, а не вещества, скрытой их причины, – говоря же яснее, вещество несомненно существует только в явлениях, – делимость есть атрибут наших ощущений, т.е. явлений, а не вещества самого в себе, – вещество в себе превышает возможную меру наших знаний», мы должны определить и критически поверить: *какую меру наших знаний Д. С. Милль считает возможной, – существует ли вещество само в себе и – существует ли внешний мир?*

Отдел II. Существует ли вещество само в себе? Существует ли внешний мир?

Глава XIX

Определяя *возможную меру человеческих знаний*, Д. С. Милль предпосылает, как мы видели, своей собственной теории *исторический очерк новейших философских учений об относительности человеческого знания*.

Этот очерк мы уже изложили; теперь же сделаем свои критические замечания на представленные в нем философские учения, чтобы отличить свою точку зрения от точки зрения Д. С. Милля и других философов, которым он сочувствует, и чтобы, таким образом, приблизиться к усмотрению того, что есть истинного в ходячем современном учении об *относительности человеческого знания*.

«Высокими авторитетами», говорит Д. С. Милль, «освящено положение, что *знание человеческое относительно*. Это значит, что мы знаем только нечто, зная это нечто, как отличное от чего-то другого, – что всякое сознание есть сознание разницы, – что вещь считается тем, что она есть, только по контрасту с тем, что она не есть».

По нашему суждению, это *определение относительности человеческого знания* и согласно, и не согласно, с психологическими фактами. Справедливо, что мы знаем по опыту только нечто; но, в этом случае, опущено из виду, что мы имеем идею знания абсолютного и в силу того, что эта идея всегда носится перед нами, стремимся познать абсолютную полноту бытия. Сомнительно также, что всякое сознание есть только сознание разницы, – что мы знаем вещь, что она есть, только по контрасту с тем что она не есть. Нет, всякая вещь познается *не только по различию, но и по сходству*. Из абсолютной полноты бытия, познавая по опыту только нечто, мы познаем всякое нечто с двух противоположных сторон, во-первых, как сходное не только со многим другим, но и со всем, и, во-вторых, как отличное и от всего, и от многого другого. Всякое сознание чего-либо есть сознание, с одной стороны, этого сходства, а с другой – этой разницы; вещь считается тем, что она есть, не только по контрасту с тем, что она не есть, от

чего она разнится, но и по логическому, так же, как и реальному, единству (в роде и корне) со всем себе подобным. Таково должно быть возможно полное определение относительности человеческого знания.

Но вот, по Миллю, другое, частнейшее значение *относительности знания*: «когда говорят, что человеческое знание относительно, то разумеют отношение не между познаваемой вещью и какими бы то ни было другими предметами, но *между познаваемой вещью и познающим духом*. Каждый язык признает различие между я и миром, – и самый основной в философии вопрос состоит в том: *что именно мы способны знать о внешних объектах и в силу какой очевидности знаем это*»?

Нам кажется, что эти два значения относительности знания, как первое, так и второе, близки одно к другому, если не до тождественности, то до нераздельности. Это очевидно из того, что основанный на сравнении разности между я и *внешним миром* вопрос: что и почему я знаю о внешнем мире, равняется вопросу: *что и почему для меня, как субъекта, существует? Что и почему существует для меня, во-первых, во мне самом и, во-вторых, что и почему существует для меня во внешнем мире?* Какое сходство и различие существует во мне с внешним миром, который, с включением как моего, так и других человеческих я, является мне, с одной стороны, нераздельным цельным единством, а с другой – беспредельно разнообразным множеством? Этот же вопрос, в свою очередь, неразделен и почти тождествен с вопросом: часть ли я только, или половина, или даже абсолютное целое в отношении к внешнему миру? А весь этот мир, со всей разнообразной полнотой бытия, есть ли только зависимое от меня мое порождение, не отдельное от моего ощущения, или равный мне противоположный полюс бытия, или, наконец, абсолютное целое, безусловно определяющее не только бытие, но и чувствующую деятельность этой ничтожнейшей песчинки в мире, которую я называю моим я, гордо противопоставляя это я всему вне меня? Нераздельность этих вопросов фактически и исторически подтверждается тем, что для решения коренного философского

вопроса: *что и почему для меня существует?* ум человеческий, на пространстве всех веков, стремился соотнести не только *все бытие к человеческому Я, но и себя, как и все разнообразие бытия, ко всему, к целому, к абсолютному*. Без этого же двойственного соотношения невозможны ни мысль, ни наука, ни, в частности, философия, ни, еще частнее, разрешение коренного в философии вопроса: *что и почему для меня существует, – что и почему я знаю о сущем?* Эту двойственную относительность: 1) именно, с одной стороны, относительность бытия к человеческому Я к знанию, а 2) с другой стороны, относительность человеческого знания и Я равно как и всякого отдельного бытия ко всему, к целому и единому, к абсолюту, нам необходимо будет иметь в виду, при решении нашей главной задачи: существует ли материя и что в ней существует? *Д. С. Милль* имеет в виду, по преимуществу, если только не исключительно, первую относительность нашего знания, от чего все мировоззрение у него вышло не только односторонним, но даже скептическим, нигилистическим, и мир оказался у него не только в сущности без духа, без ноуменов, без всяких субстратов, но даже без вещества, с одним только, напоминающим древнее гераклитовское: «все течет», *течением ощущений и разнообразным их взаимосоотношением*.

«Все мыслители», – продолжает *Д. С. Милль*, раскрывая свой взгляд на относительность знания, – «все мыслители согласны в том, что *материальные объекты* известны нам *через чувства*; без посредства чувств мы не подозревали бы их существования; мы ничего не знаем о том, что они суть, более того, что говорят нам чувства, и природа не представляет нам каких-либо иных средств знать более; существование внешних предметов доказывается свидетельством внешних чувств, и ничто не обнаруживается внешним чувством помимо ощущений».

Это справедливо, по с ограничением. Нужно заметить, что под термином – *материальные объекты* *Д. С. Милль* понимает единственные, действительно существующие объекты, а под термином – чувства, понимает чувства *только внешние* ²⁴. Но если разуместь эти термины в таком именно смысле, то явно, что

Д. С. Милль взводит клевету на мыслителей, уверяя, будто все они без исключения, согласны с ним касательно этого предмета. Нет, далеко не все мыслители согласны в том, будто действительно реальны только так называемые материальные объекты, будто единственный источник всякого знания есть именно только внешнее чувство. Ему известно, что многие мыслители допускали, кроме материальных, бытие и спиритуальных объектов. Правда, низший источник знания они видели во внешнем чувстве, но высшим источником признавали духовное чувство, созерцание, идеи и т.д. Что же касается до нас, то, не касаясь теперь пока первого предмета: бытия или небытия каких-либо объектов сверх материальных, соглашаемся, что *источник всякого знания есть чувство*, но не исключительно внешнее, а *вообще человеческое чувство*, что мы достаточно раскрыли в первой части нашего исследования и подтвердим фактами и наиболее позитивными соображениями в дальнейшем рассмотрении.

«Мнения философов», – продолжает Д. С. Милль, – «сталкиваются касательно того, что *это такое, что чувства говорят нам об объектах*». Это, положим, верно.

«Нет спора», – продолжает он, – «касательно одной части свидетельства чувств, именно касательно того, что *чувства передают нам наши ощущения*, что, по крайней мере, некоторую часть того, что мы знаем об объектах, составляют порождаемые ими чувствования». Это, действительно, бесспорно. Мы готовы, хотя и не без ограничения, согласиться далее даже с тем, что *«свойства объекта суть силы, обнаруживаемые им в произведении ощущений в нашем сознании»*, – что *«вообще наше знание объектов и даже воображаемые образы объектов состоят не из чего иного, как из ощущений, которые возбуждаются этими объектами, или которые мы воображаем возбуждаемыми через них в нас»*. Соглашаясь с этим, мы, однако же, разумеем под объектами все внешнее субъекту, а не одни так называемые материальные предметы; под ощущениями же разумеем ощущения общего человеческого, а не одного только внешнего чувства, ощущения, возбуждаемые в нас *сколько внешним опытом столько же и*

внутренней склонностью нашей природы, – что мы раскроем и подтвердим в дальнейшем рассмотрении.

«Разногласие же мнений», по Миллю, «касается другой стороны нашего знания» (*чисто теоретической, объективной, определяющей, как вещь существует в себе*), «сосредотачиваясь на решении вопроса: можем ли мы, помимо наших чувств, непосредственно умом, познавать объективные свойства вещей, – *можем ли и как именно можем увериться, что вне нашего чувства существуют объекты, как реальные субстраты феноменов, отождествляющихся в субъекте с субъективными ощущениями*»? – Здесь нужно заметить, что в самой постановке этого вопроса допускается чуждое точной психологической раздельности смешение понятий: именно 1) не определено, какое чувство здесь разумеется, внешнее ли только или внутреннее, или же то и другое вместе, – 2) не указано, имеет ли ум какое-либо тождество или хоть родство с чувством, или в своем существе и деятельности есть нечто отдельное от чувства, так что способен совершать свои отправления вне всякого, не только внешнего, но и внутреннего чувства. При фальшивой же постановке самого вопроса не могло не оказаться фальшивым и решение его.

Затем следуют у Д. С. Милля различные формы, в какие вылилось в новейшей философии решение вопроса об относительности нашего знания. 1) Первая форма есть *идеально-скептическая, Берклея и Юма*, которые, выходя с разных точек зрения, сходятся между собою в том, что «*ощущения внешнего чувства суть все, существованию чего мы имеем право доверять*», а *вещи в себе и непознаваемы и потому, можно сказать, не существуют*. 2) Другая форма, которую, в противоположность идеально-скептической можно назвать *реалистической*, провозглашает, что «*вещи в себе существуют, но находятся за феноменом и потому не познаваемы*». Эта форма, по различию воззрения на значение основным схем мышления, именно форм времени и пространства и так называемых категорий рассудка, распадается на две формы учений: а) *Канта* с последователями и б) *Джемса Милля, Вундта* и других, – а в)

третья форма, представителем которой, в новейшее время, служит сэр Вильям Гамильтон, провозглашает, что «вещи в себе не только существуют, но даже познаваемы в своих первичных качествах».

1) "Ощущения составляют все, что мы, вероятно, можем знать о предметах внешнего мира», – гласит основное положение идеально-скептических систем Берклея и Юма. По нашему же мнению, это не только вероятно, а даже бесспорно, если только под *ощущениями* разумеать ощущения не одного внешнего, но цельного человеческого чувства. И наоборот, не только не вероятно, но даже прямо ложно положение, будто *ощущения внешнего чувства суть все*, существованию чего мы имеем право доверять. Нет; ощущения не одного внешнего, а цельного человеческого чувства, не суть все, а непрерываемо свидетельствуют о том, что существует, – и о чем они непрерываемо свидетельствуют, существованию того мы не имеем не только права, но даже психической возможности не доверять. Можно согласиться, что «объект есть сложное представление, образовавшееся из идей разнообразных ощущений», однако же, с тем ограничением, что объект, не отдельный от представления в нашем сознании и тождественный с ним в сознании абсолютном, не тождествен с ним для нашего сознания в реальном бытии, как непрерываемо свидетельствует нам наше же сознание или чувство. И напротив того, совершенно не верно, будто «в процессе образования объекта *реальны только ощущения*»; нет, по непрерываемому свидетельству нашего чувства, внутри нас реальны ощущения, а вне нас реален объект. А то совершенно ложно, будто «мы не имеем никакой достоверной очевидности того, чтобы что-нибудь, не будучи само ощущением, было субстратом или тайной причиной ощущений». Нет, по непрерываемому голосу нашего чувства, ощущение реально как действие, а субстрат реален как причина ощущения. Нельзя сказать, будто «не существует реальность, соответствующая субстрату, внешняя нашим умам»; – нет, по непрерываемому голосу нашего сознания, реальность существует, и нужно бы с ума сойти, чтобы вообразить, напр., человека, который разговаривает со

мной, существующим только в звуках моего слуха и в прочих впечатлениях моих чувств, а вне их вовсе не существующим, потому что тогда с равной силой следовало бы, что и я существую только в ощущениях моего собеседника, но никак не сам собой. Нельзя сказать, будто «впечатления человеческих умов суть все, что мы можем знать, как существующее»; нет, существуют впечатления, как действие, и производящий их объект и воспринимающий субъект, как двойственная их причина. Можно было бы принять, хотя и трудно было бы понять, основоположения этой философской школы в отношении к чувству, к сознанию, к разуму только абсолютному: ощущения только этого чувства, впечатления только этого сознания, идеи только этого разума действительно суть все, что существует и вне их не существует ничто, никакой внешний субстрат, никакая реальность, никакая сторонняя причина. К человеку же все это может быть отнесено только в той степени, в какой его ум, его сознание, его чувство есть отражение этого абсолютного, универсального чувства, сознания и разума. Пройти между этою сциллой и харибдой двух разных мирозерцаний мог бы, в новейшее время, разве только величайший и тончайший ум *Платона*. Узкая же мысль нашего времени, отрицая в глубине природы лежащую двойственность нашего духа, отрицая в нем бытие высшего разума, отражающего в себе разум абсолютный, и относя его созерцания к узким определенным отвлечениям рассудка, к ограниченному свидетельству внешнего чувства, – современная мысль логически естественно увлекается в абсурд отрицания не только материального, но и всякого бытия, причем, между прочим, другие человеческие я оказываются не существующими вне меня, как и мое я не существует вне чужих я... Казалось бы, этим нелепостям стоило только один раз быть названными, чтобы навсегда быть отвергнутыми. Но на деле не то: сам *Д. С. Милль*, как мы видели и увидим, охотно приближается к воззрению *Юма*.

2) Школа, которую мы называли *реалистической*, допускает, что *разница между Я и Не-Я означает две реальности, существующие независимо одна от другой*, что, со своей

стороны, мы также допускаем, но в том ограниченном философском смысле, что ни одна из этих двух реальностей не есть субстрат или субстанция другой, как акциденция, и если какую-нибудь из этих двух реальностей должно признать более акциденцией, чем субстратом другой, то, конечно, наше я. Допускаем, согласно с этой доктриной, и то, что *есть реальный мир вещей в себе*, и что всякому впечатлению на наши чувства соответствует какая-либо вещь в себе. Тем не менее, нельзя без ограничения принять отличительное основоположение этой доктрины, будто *вещь в себе находится за феноменом*». Нет; непрекаемый голос общечеловеческого чувства свидетельствует, что *вещь в себе находится за феноменом только частью, хотя и большей, лучше же сказать, – бесконечно-великой частью, а частью и в феномене*: за феноменом находится настолько, насколько она нам в данный момент не известна, и в феномене, на сколько она нам в феномене обнаруживается. Открытая и, в то же время, закрытая от нас, она одна и та же, только относится к нашему сознанию, или даже не к сознанию, как верховному узлу всех чувств, а к более внешней низшей стороне нашего чувства и вообще к низшей части нашей познавательной способности, двумя своими сторонами, более открытой и более прикрытой, которая, в свою очередь, прикрыта для нашего сознания не настолько, чтобы под ней для нас было голое небытие. Объяснимся, хотя и в коротке, так-как в первой части нашего исследования мы объясняли и ниже будем еще иметь нужду объяснить эту свою мысль обстоятельнее. Следуя глубочайшему созерцанию величайшего из созерцателей, Платона, мы полагаем, что всякая реальность есть вместе и продукт, и отражение абсолютного, что, как ограниченное, отражение абсолютного, она заключает в себе, кроме ограниченных, и абсолютные свойства, – что все, от подлежащего нашему внешнему чувству универса, от солнца и земли и до этого дерева, и до каждой молекулы, все корнями своего бытия упирается в бесконечное и адекватное познание этой молекулы, или этого дерева, требовало бы проследить бытие их состава и сил в беспредельности назади и впереди,

что совокупность ограниченных качеств данной реальности открыта нашему рассудку, да и то не вполне, так-как и она упирается в беспредельность, – цельность же ее абсолютных качеств доступна только созерцанию разума, который накладывает на нее свою идею и в идее созерцает ее, – что, наконец, в этой идее мы обнимаем необъятное и постигаем непостижимое.... *Видим ныне яко зеркалом в гадании....* Таким образом, даже абсолютная, идеальная сторона не совершенно сокрыта от нас, не на столько, по крайней мере, сокрыта, чтобы мы под ней не видели ничего, кроме небытия, напротив того, открыта на столько, что мы видим в ней бытие неразрывно связанное с бытием абсолютным. – Далее мы согласны с реалистической доктриной и в том, «что о вещи в себе мы, за неимением никакого иного органа для сообщения с ней, кроме наших чувств» (т. е. всей совокупности человеческих чувств, как внешних, так и внутренних), «можем знать только то, что говорят нам наши чувства, и что чувство ничего иного не говорит нам, кроме впечатлений, производимых вещью на нас»; но коренное из впечатлений, производимых вещью на нас, внушает нам не только то, что она существует, но и то, что она существует так, как отражается в цельном человеческом чувстве. Поэтому, странным представляется дальнейший, делаемый школой, вывод, будто *мы вовсе не знаем, что такое есть вещь в себе*; нет, – мы знаем, что такое эта вещь и в себе и в нас, на сколько она открыта нам по непрерываемым впечатлениям разностороннего общечеловеческого чувства, зная, в то же время, непреложно и то, что в этой вещи беспредельно много есть и такого, что пока от нас сокрыто, но несомненно в ней есть, – это, с одной стороны, поистине беспредельное количество ее индивидуальных, отличительных, ограниченных свойств, а с другой – цельное единство ее абсолютных свойств. Так, напр., новейшая наука утверждает, что ни вещество, ни сила, сгруппированные в известной реальности, во веки вечные не пропадают; между тем, по опыту мы этого не знаем, и внешним нашим чувством не познаем никогда. – Согласны мы также со школой и в том, что «все, известное нам о вещи в себе, есть *относительное* к нам,

состоящее в способности вещи, известными путями, влиять на нас или, как это называется технически, *производить феномены*», – и самое коренное действие реальности на нас оказывается в том, что она, влияя на нас известными путями, производит в нас непререкаемое убеждение, что она не только существует, но существует для нас именно так, как влияет на нас, а для других чувствующих существ, как и для всех вещей, существует так, как влияет на них, и, наконец, относится к абсолютному так, как это отражается неотразимо в нашем сознании. С подобным же анализом допускаем и то утверждение школы, что «внешние вещи существуют, но внутренняя природа их недоступна для наших способностей»! Да, существуют, и усомниться в их существовании значило бы усомниться и в собственном существовании. Что же касается внутренней природы их, то в каждой вещи есть, как мы уже объяснились, более или менее, и доступное, и недоступное, – причем недоступное не всегда относится к внутренней природе вещи (напр., самые малые, находящиеся в человеческом организме, паразитные инфузории, которые навсегда останутся недоступны для нашего зрения), и доступное не всегда только случайно, а, напротив того, нередко относится к существеннейшей стороне природы вещей, как, напр., то доступное нашему пониманию свойство вещей, что каждая вещь происходит из примитивной материи. Вообще же утверждать, будто внутренняя природа вещей совсем недоступна для наших способностей, значит утверждать противный общечеловеческому чувству абсурд. Потому совершенно уже излишней мы считаем гипотезу этой школы, «что, может быть, вещи и имеют внутреннюю природу, отличную не только от производимых ими впечатлений, но и от всего того, что они способны производить на какое-либо чувствующее существо, но, по этой же самой причине, эта скрытая природа непостижима не только для нас, но и для каждого другого создания, даже для какой бы то ни было самой высшей интеллигенции». Мы утверждаем, что и человеческий ум постигает природу вещей и постигает двояко: в расширяющемся понятии рассудка, и в беспредельной идее разума; а у более

чистых умов, высших бесплотных духов, ограниченное уразумение природы вещей, конечно, далеко уже ближе подвинулось к неподвижной в своей беспредельности идее. До полного же, всецелого единства и природа вещи, и снятие природы в абсолютно полной идее, через всевидение, достигают только в уме абсолютном.

а) Первая из двух главных форм этой философской доктрины об относительности человеческого знания, именно доктрина *Канта*, полагает в нашем знании об объекте три элемента, именно: 1) *кроме скрытой непознаваемой причины ощущений* (т.е. *кроме вещи в себе*), – 2) *такие свойства наших ощущений*, без которых объекты представить себе возможно, напр., сладость или горечь, – твердость или мягкость, – белизна или краснота и т.п., которые существуют только в наших ощущениях, и 3) *сверх этого, еще такте атрибуты, которые суть свойства и не вещей в себе и не ощущений наших, а нашего способа представлять их*, каковы атрибуты занятия известного пространства и времени, равно как атрибуты, что вещь есть одно или многое, – целое или часть, – субстанция или акциденция, – причина или действие, – которые суть прирожденные формы нашей интеллектуальной, а не чувствующей, способности и технически обозначены *названием категорий рассудка*. Против этого воззрения мы должны сказать, что оно делает коренную погрешность именно школьным, педантическим, раздроблением единой и цельной человеческой души на отдельные, взаимно не соприкасающиеся, области; частнее, эта школа погрешает решительным отделением интеллектуальной от чувствующей способности души, тогда как *чувство есть коренная способность*, относительно которой самый интеллект есть только одно из трех главных проявлений (что обстоятельнее раскрыто нами в первой части нашего исследования). При таком основном взгляде нашем на воззрение *Канта*, мы полагаем, что вещь в себе не есть нечто решительно и безусловно от нас сокрытое; напротив того, она открыта нам на столько, на сколько мы постигаем ее цельным человеческим чувством, в рассудочном познании и в идее. Утверждаем далее

(согласно с предыдущим нашим исследованием), что свойства сладости или горечи, твердости или мягкости, белизны или красноты, вообще же *простейшие свойства, доставляемые нашему сознанию внешним или внутренним физиологическим чувством*, суть не исключительно только свойства ощущений, но смешанный продукт чувствующих нервов и действующих на нервы объектов, и потому, принадлежа частью чувствующему нерву, принадлежат и объекту, как известная способность его, при известных условиях, влиять на чувствующие нервы, производить известные особые ощущения. Утверждаем также, что тем неотъемлемее принадлежат не только нашему чувству, но и объектам, атрибуты, подходящие под формы *временности или пространственности, или под так называемые категории рассудка*. Так, было бы пустым, бесплодным и нескончаемым вычерпыванием воды из реки посредством решета, продолжение вековых усилий педантических, схоластических умов доказать, будто вещи только представляются нам существующими, на самом же деле не существуют во времени и пространстве, тогда как самое бытие ограниченное, т.е. движение и изменение, есть не иное что, как обозначение в действительности и начертание в нашем сознании времени и пространства. Точно так же бесцельно было бы усилие доказать и то, что вещь в себе, напр., дерево, не есть, а только мыслится, как одно (одно дерево) и многое (состоящее из многих частей и атрибутов), как целое (дерево) или часть (царства растительного, известного вида деревьев, – разновидности, класса, подкласса и т.п.), как субстанция (единое индивидуальное целое, в единой целостной жизни которого развивается необозримое множество атрибутов: зелени или белизны, крепости, гибкости и т.д., – и частей: корней, ветвей, листьев, цветов, плодов, паразитов и т.п.) или акциденция (так-как и дерево есть такая же акциденция в отношении к своему роду, как и каждый отдельный лист на нем самом в отношении к нему), – как причина (напр., причина всасывания известных соков, выдыхания известных газов и т.п.) или действие (продукта жизненной силы и известных элементов, землистых, водных, атмосферных и т.д.); тогда как,

и в этих отношениях ограниченное бытие есть не иное что, как движение и изменение, слитие и раздробление, производительный процесс и происхождение и т.д. Конечно, для такого отделения рассудочных форм нашего мышления от действительного бытия есть свое основание; но оно лежит крайне глубоко в метафизической темени: отыскать его можно только в забытом новейшей философией разграничении рассудочного познания об ограниченном бытии от разумного созерцания бытия абсолютного, – в том забытом психологическом факте, что, с каждым шагом нашим, от разнообразия ограниченного бытия, вперед или назад, к единству бытия абсолютного, – бытия, постигаемого не в мертвом гегелевском отвлечении последнего, высшего и совершенно бессодержательного, рассудочного понятия о бытии, но в разумной идее единого и последнего корня, источника, причины, правила, цели и устья всякого бытия, – с каждым шагом нашим вперед или назад, по направлению к этому бытию, исчезают все рассудочные формы пространственности и временности, всякой случайности и изменчивости, частичности, разнообразия и всякой ограниченности. В ограниченном же, изменчивом, частичном, текущем бытии возводить умственное отвлечение подобных свойств от бытия вещей в решительное отрицание их реальности – это была и есть радикальная погрешность философствующих умов, погрешность, которая, сбив исследование вещей с прямого экспериментального пути, породив множество странных и взаимно противоречивых систем, ведет, как и приводила уже много раз, к отрицанию самого бытия вещей, к сомнению в самом существовании, к сведению всего сущего на отношение отношений, без чего-либо взаимно соотносящегося, без всяких точек стояния не только в бытии, но и в мышлении.

б) Потому-то вторая форма этой доктрины касательно относительности нашего знания, представители которой суть *Гертли*, *Джемс Милль*, *Вундт* и другие, делает шаг вперед навстречу уже более экспериментальному воззрению: провозглашая, вслед за *Кантом*, «совершенную

недостижимость для наших способностей какого-либо иного познания вещей в себе, кроме тех впечатлений, которые они порождают в нашем сознании», и полагая, что «мы умственно одеваем объекты наших восприятий свойствами, которые строятся законами нашего духа» эта школа не признает, однако же, необходимым приписывать духу известные *врожденные формы*, в которых объекты выливаются в видимость, но полагает, что «*место, протяжение, субстанция, причина и прочее суть представления, совокупно истекающие из идеи ощущения*», т. е. из отражений действительного бытия в нашем сознании, «по известным законам содружества и сосуществования вещей». Эту теорию, со строго-позитивной фактической точки зрения, принять несколько удобнее, чем теорию *Канта*, но должно прибавить, что так называемых категорий мышления нельзя не признать не только *наиболее общими отражениями бытия, получаемыми в нашем сознании через непосредственный личный наш опыт, но в то же время совокупно и врожденными формами нашего мышления.*

Глава XX

III) Продолжая отделять, не только в умственном отвлечении, но и в действительном бытии, свойства или проявления от вещей самих в себе, *третья форма философского учения об относительности нашего знания, с Сэром Вильямом Гамильтоном* во главе, допускает не только *существование вещей самих в себе*, но и *познаваемость их в так называемых первичных свойствах*. С. В. Гамильтон считает первичными свойствами вещества *протяженность, непроницаемость, численность, величину, фигуру и т.п.*, отделяя от первичных качеств не только вторичные, но даже еще вторично-первичные, полагая, что первичные свойства мы можем не только познать по непосредственному сознанию или восприятию, как они существуют в самих, вещах, но и вывести их из априорического понятия о веществе, независимо от чувственного опыта. Эту теорию С. В. Гамильтона, разделяемую с ним, впрочем, многими философами не только прежнего, но и новейшего времени, – *теорию познаваемости первичных качеств непосредственно в вещах самих в себе*, Д. С. Милль отвергает, допуская различие между первичными и вторичными свойствами, хотя, конечно, только со своей собственной точки зрения, Д. С. Милль опровергает основания этой теории, находя ее несообразной с учением самого С. В. Гамильтона об относительности человеческого знания вообще, несообразной со следующими, напр., собственными его выражениями, что «вещество есть для нас то, что является нам под формами *протяженности, твердости, делимости, фигуры, движения (так называемых первичных качеств)*, «цвета, холода и т.д. Эти феномены мы не можем мыслить явлениями ничего, напротив того, должны смотреть на них как на свойства чего-то, что протяженно, твердо и т.п.; но *это нечто, рассматриваемое абсолютно и в себе, есть для нас нуль, ничто*». Отсюда открывается, что в этих собственных же выражениях С. В. Гамильтона, как познаваемость первичных качеств поставлена рядом с познаваемостью качеств

вторичных, так и вещество в себе сведено на нуль, в котором непосредственно мы не усматриваем ровно ничего. Таково опровержение этой теории С. В. Гамильтона, с точки зрения Д. С. Милля. Но мы надеемся опровергнуть эту теорию основательнее с точки зрения более позитивной, более близкой к психологическому опыту.

Так, не более как словами без фактического значения мы считаем все определения, данные В. Гамильтоном этим, будто бы различным вроде от вторичных, первичным качествам.

1) "Первичные качества», – по В. Гамильтону, – «понимаются, как они суть в телах, вторичные же, как они суть в нас». – Но можно ли утверждать, что первичное свойство тела, напр., *известная фигура или сопротивление, известной степени и известного качества*, есть только в теле, по нет его во мне, в моем чувстве? Можно ли сказать также наоборот, что вторичные свойства, напр., вкус или цвет того или другого тела, находятся только во мне, в моем чувстве, но нет их в телах? Можно ли представить вещества абсолютно бесцветные, безвкусные, не пахучие, абсолютно покоящиеся и потому неспособные, возвышенным до степени дрожания своим движением, производить звуковое ощущение, тогда, как в природе все однородным, хотя и не одностепенным образом сжимается, расширяется, разлагается, соединяется, движется, дрожит, и потому всегда неопустительно производит то действие, которое, будучи доведено до известной степени напряженности в веществе, производит известные ощущения в наших нервах, – ощущения света, звука, запаха, вкуса, известной степени сопротивления, известной протяженности, известной фигуры и т.п? Ведь газообразным, тонко изреженным веществам, присутствия которых около себя мы глазом не видим и руками не ощущаем, таким веществам нельзя приписать и фигуру какую-либо, самое, по-видимому, первичное качество, тем не менее, однако же, это не значит, будто и на всякой степени сжатия эти вещества также не имеют никакой фигуры, будто вообще фигуральность не принадлежит им, как неотъемлемое свойство. Аналогичным же образом и освещение в высших слоях атмосферы исчезает, что, однако же, не значит,

будто там оказывается абсолютное отсутствие света и цвета, а значит только то, что крайне изреженная, хотя и освещенная, атмосфера теряет там способность раздражать наш зрительный нерв. Отсюда очевидно, что вторичные свойства, какова, напр., цветность, в однородном смысле, и отъемлемы, и не отъемлемы от тел, как и первичные свойства, как, напр., фигуральность. А с другой стороны, и до нашего сознания доходят они однородным же образом, – именно не иначе, как через чувства; следовательно, и те, и другие, и вторичные и первичные качества, одинаково находятся и в телах, и в нас.

2) Справедливо ли, что мы знаем первичные *качества непосредственно, как объекты восприятия*, а вторичные только *посредственно, как причины ощущения*, – что первичные познаются в себе, а вторичные лишь *посредственно, в их действиях на нас*? Но трудно установить фактическую, соответственную действительности, точку зрения, чтобы даже определить для себя значение этих фраз С. В. Гамильтона. Разве известную фигуру тела или известную степень его непроницаемости, мы познаем непосредственно умом, а никак не посредством чувств? Или не допустить ли разве того, что известную *частную фигуру*, известную частную степень сопротивления данного тела, мы познаем посредством чувств; но *общие схемы*, именно, что всякому телу принадлежать фигуральность, непроницаемость и т.п., это мы знаем непосредственно умом? А в таком случае, правда ли это, что эти *общие схемы* суть чистые созерцания ума, а не, в то же время, и обобщения опыта? С другой стороны, нельзя ли того же самого сказать и о вторичных качествах, если только можно сказать о первичных, именно, что *известный* вкус, *известный* запах, *известный* цвет данного тела мы познаем посредством чувств, но *общую схему*, именно, что всякому веществу, при известной напряженности сочетания материальных частиц, должна принадлежать способность производить вкусовые, обонятельные, цветовые ощущения и т.п., – эти *общие атрибуты* вещества мы знаем непосредственно? И точно также можно ли сказать, что запах, вкус, цвет *действуют на*

нас, а фигура, непроницаемость, протяжность тела *не действуют на нас?*

3) Можно ли сказать далее, что «в первичных качествах мы сознаем, как объекты, *модусы не себя*, а во вторичных *модусы себя*», т.е. что во вторичных качествах, как единственного видоизменяющегося фактора, я сознаю только себя, а первичным качествам будто бы я непричастен, будто бы они нимало не обязаны мне бытием своим и видоизменениями? В первой части нашего исследования мы достаточно уже показали большую или меньшую зависимость всех свойств объектов от наших чувств. Нужно ли, после того, здесь снова доказывать, что протяженность, фигуральность, непроницаемость (т.е. в действительном факте, а не в рассудочном отвлечении, более или менее ощутительная твердость, или упругость тел), изменчивы если не столько же, сколько так называемые вторичные качества, то однородным с ними образом, и видоизменяются не только от присущих самим телам причин, но и от изменчивости нашего чувства? В телах реальных, а не воображаемых геометрических, фигура, протяженность, твердость, упругость изменяются также моментально быстро и непрерывно, как и материальный состав тел. Но этого мало; эти свойства изменяются и в чувствах не только разных чувствующих особей, но даже одного и того же человека, что подтверждается *фактами разности отражения размеров в глазах, привыкших к большим размерам, когда те же самые глаза быстро переходят к малым размерам, – а так же фактам разности отражения в нашем чувстве размеров, фигуральности, плотности, предметов при дневном и ночном освещении при солнечном затмении, при вариации физиологических или психических состояний, при разных профессиях, изощряющих или притупляющих чувствительность* и т.п. Например, известен факт, что глазу, привыкшему к объемистым размерам столичных зданий, но вдруг перенесенному в провинцию, все представляется сперва так приземисто, так жалко, мизерабельно; но тому же глазу стоит лишь обжиться в провинции, как размеры новой обстановки мало-помалу вырастают для него, сравнительно с

первым впечатлением по прибытии из столицы. А перенесенный, через более или менее продолжительное время от провинциальной приземистости, опять в столицу он, к изумлению своему, не веря сам себе, усматривает, что те же столичные здания, которые, до переезда на жительство в провинцию, казались ему столь обыкновенными, теперь вдруг выросли до грандиозной величавости, какой, слишком приглядевшись к ним прежде, он вовсе не подозревал в них. Вдруг фигура какого-нибудь массивного здания, которая этому же глазу, в деталях, прежде пригляделась было до того, что они были для него почти вовсе неприметны, теперь, по возвращению из провинции, бросается в глаза крупными очертаниями каждого карниза, каждой колонны, каждой отдельной фигуры, как и общим их сочетанием. Те же предметы, в действительности, остались без всякого изменения, разве только более обветрились и в действительности, вросли в землю, однако же, в отражающемся теперь в сознании образе, они выросли в исполина, которого прежде, приглядевшись к нему, как и ко многим окружающим его чудесам, мы, за малостью его, не примечали. И действительно, Исаакиевский Собор, поставленный среди исполинских зданий сенатской площади, привычному глазу петербургского жителя вовсе не кажется чудом, а памятник Петру I кажется даже едва заметной точкой. Но как бы они выросли, какое возбудили бы они удивление зрителей, если бы вдруг были поставлены среди какого-либо обыкновенного селения! То же бывает и с непроницаемостью тел. И это свойство весьма относительно, не только к разным факторам природы, но и к человеческой чувствительности. Железо непроницаемо; но удар исполинского молота целую массу его сразу расплющивает в лист; даже воздух в урагане свивает его в веревку, а на кораблях рвет как нитку. С другой стороны, сжимаемость этого самого воздуха, оказывающего такое громадное, иногда сокрушительное, давление, наука признает беспредельной. Если же сжимаемость беспредельна, то где же тогда окажется непроницаемость вещества? Слабый ветер валит с ног слабосильного, хворого человека, – ветер, которого богатырь человек даже не замечает;

а будь крепость человека крепостью утеса, тогда и напряжение самой свирепой бури для него было бы также мало чувствительно, как теперь комнатное течение воздуха, которое в каждом пункте, в каждое мгновение, совершается непрерывно. Для богатыря, который разгибает подковы и свертывает в трубку металлические тарелки или монеты, непроницаемость металлов кажется не столь неодолимой, как для ребенка. Подобным же образом общеизвестно явление, что при лунном освещении размеры предметов, напр., деревьев леса, вырастают и изменяются нередко так, что человек, слишком хорошо знакомый с известной местностью, с трудом узнает ее и убеждается, что это та же самая знакомая ему местность, только по каким-либо особенно врезавшимся в памяти приметам. Такое же изменение отношений нашего зрения в фигуре и протяжению предметов можно наблюдать и днем, при солнечном затмении. Да и при обыкновенном дневном освещении, как известно из многих наблюдений, размеры предметов разным зрением представляются различными, напр., с одной стороны, опытным мореплавателям, стрелкам, пейзажистам, а с другой -неопытным наблюдателям морской или насущной дали и выси. Так, напр., иной остров на море представляется неопытному зрителю таким близким, что вот только руку подать и достать его, тогда как опытный мореходец простым взглядом определяет расстояние острова десятками миль и многими часами пути. Подобным же образом, простой зритель в известном пейзаже природы увидит расстояние каких-нибудь пяти верст, в котором опытный съемщик отличит глазомером, в натуре, и даст в живописном пейзаже этой же самой дали размеры нескольких десятков верст. Подобные же факты, относительно изменения качеств непроницаемости, твердости, плотности, упругости и т.п., можно наблюдать также при изменении условий, лежащих в самом чувственном восприятии. Не говорим уже о слишком известном факте, что облака, носясь по земле, являются туманом, а поднимаясь в небесную высь оказываются для зрения такими крепкими, тяжелыми массами, со столь изменчивыми причудливыми формами; и наоборот, высокие горы, или некоторые

артистических очертаний здания, когда смотришь на них вблизи, представляются такими тяжелыми массами, тогда как издали выглядят какими-то летящими в облака воздушными фантазиями. Но вот факты более редкие, хотя столь же несомненные. Одному и тому же пловцу плотность воды не всегда кажется одинаковой, смотря по собственному его физиологическому состоянию; иной человек, в физически болезненном или душевно экзальтированном, состоянии, способен растерзать железные цепи; ощущение непроницаемости воздуха, т.е. большей или меньшей густоты его, должно быть весьма разностепенно для жителя высоких гор, напр., швейцарских Альп, и для труженика сибирских рудников, или английских угольных копей. Известны также факты, характеризующие русскую поговоркой: «у страха глаза велики», и можно к этому прибавить: не только у страха, но и у суеверия, и у невежества и т.д. глаза велики, причем многие вещи являются в измененных уродливых условиях плотности, в неестественных размерах и с измененными прочими самыми первичными своими качествами. В следствие этого луч лунного света чудится мертвецом в белом саване, с жесткими костями, – тень принимается за осязаемое тело, лесной пень представляется бегущим сзади громадным медведем или чудовищным лешим и т.п.

4) *Д. С. Милль*, отвергнув непосредственную познаваемость первичных качеств, тем не менее, однако же, принимает под свою защиту их существование, уверяя будто «ощущения, соответствующие тому, что называется первичными качествами, *предлежат* всегда, когда, предлежит какая-нибудь часть группы первичных качеств». – Допустим это, на время, чтобы понять, что такое хочет сказать *Д. С. Милль* дальше. – Но «цвета, вкусы, запахи и тому подобные ощущения, – продолжает *Милль*, – будучи совершенно беглыми, не оказываются в той же степени *всегда предлежащими* даже тогда, когда никого нет чтобы воспринять их». Здесь, очевидно, странная игра слов, которую трудно соединить с означаемыми ими понятиями: во вторичных качествах «ощущения не предлежат, когда никого нет, чтобы воспринять

их». Понятно, что ощущений не может быть в реальном факте, когда не имеется налицо ощущающего субъекта. Но как же понять дальше, что в первичных качествах наоборот, «ощущения подлежат всегда, даже когда никого нет, чтобы воспринять их»? По нашему мнению, ощущение в реальном факте не существует ни там, ни здесь, – тогда как возможность ощущения, для соответствующих нервов, существует одинаково как там, так и здесь. Окиньте предмет глазом, и вы заметите цвет, фигуру; прикоснитесь рукой, опять заметите известную степень непроницаемости, температуры, гладкости или шероховатости; глазом или осязанием, или тем и другим вместе, проследите протяженность, фигуральность. Приблизив орган обоняния, вы втянете в себя слабо или сильно отделяющиеся от предмета частицы, дающие бесхарактерный или характерный запах; приложив язык, вы почувствуете определенный или неопределенный, слабый или резкий вкус и, так-как всякий вещественный предмет есть всегда безусловно и движение, то для приближенного уха он же всегда безусловно есть и причина происхождения звука.

5) Не знаем, какое понятие соединить дальше, со следующим у *Д. С. Милля* различием этих качеств: «ощущения, отвечающие вторичным качествам только случайны, отвечающие же первичным качествам постоянны». Ощущения постоянны, ощущения случайны; – что это такое? Если это значить, что *одни ощущения бывают всегда, а другие не всегда*, – то, как это уже сейчас разъяснено и само по себе очевидно, всякие ощущения бывают только в том случае, когда есть ощущающий субъект, след., не всегда. Значит ли это, что первичные ощущения *всегда возможны*, когда есть вещественный предмет, а вторичные не всегда возможны? Но едва ли нужно повторять, что во всяком подлинном веществе должна заключаться возможность производить не только первичные, но и вторичные ощущения, так-как всякое подлинное вещество, при известной степени напряжения в его частицах и надлежащем нормальном состоянии чувствительности в субъекте, может быть не только осязаемо, но и видимо, и обоняемо и т. п., и наоборот, то же самое

вещество бывает не только не обоняемо и не видимо, но и не осязаемо, при известных условиях, напр., при изреженном газообразном состоянии самого вещества и паралитическом или погруженном в сон, в тиф, в самоуглубление, в экзальтацию состоянии осязательных нервов. Увлеченного в бою воина пронзает железо, а он ничего не чувствует и т.п. Нужно полагать, что *в веществе есть даже свойства нами не воспринимаемые, бытия которых мы и не подозреваем*. Если бы у нас вместо пяти внешних чувств оказалось десять или если бы из настоящих пяти чувств каждое разложилось в своем качестве на-двое и на-трое, или увеличилось в силе в два, три и более раз, – то мы открыли бы в веществе не отторгаемо принадлежащим ему безмерное количество новых свойств нами в нем не предполагаемых. Такое предположение отчасти подтвердилось и фактически устройством телескопов и микроскопов. *Дарвин*, на основании некоторых фактов, подозревает, что всякий ощущающий нерв может сделаться чувствительным к свету, а тем более к грубым колебаниям воздуха, которые производят звук; – значит, всякий чувствующий нерв способен приобрести способность к ощущениям, какой теперь не имеет²⁵.

Если же это так, то можно сказать, что постоянство или случайность, возможность быть всегда и не быть иногда, прилагаемая к понятиям первичных и вторичных качеств вещества, зависят не столько от реального бытия вещества, сколько от отношения к нему чувствующих субъектов. Если бы на свете существовали только кроты без глаз и со своим настоящим, слабо развитым в лапках и когтях, осязанием, – то тогда первичными ощущениями и качествами вещей было бы то, что теперь называется вторичными ощущениями и качествами; а настоящие так называемые первичные ощущения и качества почти вовсе не существовали бы, так-как кроты рассматривали бы всякий объект не столько со стороны его протяженности или фигуральности, сколько со стороны его обоняемости и съедобности²⁶. И обратно, если бы явились на земле существа с большим количеством чувств, или с высшей степенью развития чувств сравнительно с настоящими

человеческими, то снова вышла бы перестановка ощущений и качеств вещества постоянных и случайных, первичных и вторичных. Впрочем, и без этого предположения, что когда-либо появятся на земле существа высшие человека, *Д. С. Милль* не безосновательно уверяет (Лог. 1,553), «что многие из самых общих законов природы», т.е. из самых первичных качеств бытия вещей, «еще не приходили никому в голову, и что многие другие, которые должны приобрести это значение – самых общих законов природы, если и известны, то единственно как законы и свойства какого-либо ограниченного класса явлений», т.е. как частные, случайные и вторичные свойства вещей, – с чем трудно не согласиться.

6) «Сверх того, – уверяет *Д. С. Милль*, – вторичные качества *изменяются* вместе с разными личностями и вместе с временной чувствительностью наших органов; первичные же суть *одни и те же* для всех личностей и во все времена». Но распространяться об этой мнимой разности, после вышесказанного, мы находим излишним. Мы сказали и показали уже, что первичные качества, с разными личностями, с временной чувствительностью наших органов и, сверх того, кроме условий нашего восприятия, еще с разными изменениями в состоянии самых тел варьируют также, как и вторичные²⁷. – В первой части нашего исследования, мы замечали, что, впрочем, и само собою очевидно, что почти вовсе не имеется масштаба для измерения равенства или разности у разных людей, ощущений, соответствующих особенно первичным, да и вообще всяким качествам, напр., для определения того, выше или ниже представляются мне известная гора или известный дом, чем другому человеку. Скорее можно подметить разность между ощущениями одного и другого человека, чем найти точный критерий для аподиктического подтверждения их равенства²⁸. Как же, после этого увериться, что первичные качества и ощущения суть одни и те же не только для всех личностей, но и во все времена? А с другой стороны, если позволительно утверждать это о первичных качествах, то ужели нельзя утверждать, с подобной же основательностью, того же и о вторичных, т.е. что и вторичные качества тождественны во все

времена? Ужели радуга казалась Ною и сыновьям его составленной не из тех же семи элементарных цветов, как это кажется и нам? Ужели мед производит не то же ощущение сладости, и роза не то же ощущение аромата в органах вкуса и обоняния Соломона и современников его, какие чувствуются в тех же органах и современных нам людей? Если же, наоборот, в Соломоновом храме, этом чуде света для всего человечества, не подозревал чуда величавости какой-либо приглядевшийся к нему тупым оком левит, прислужник храма, – то те же, или аналогичные, вариации в самых первичных ощущениях чувствуются и в наши дни. Без сомнения, неразвитый до способности воспринимать изящное, чернорабочий, служащий при Исаакиевском соборе, не ощущает того величия этого святилища, которое поражает более тонкое чувство развитого жителя провинции, которому изредка приходится видеть эту художественно взгроможденную громаду. Зато тому же чернорабочему провинциальные храмы показались бы уже совсем незначительными, тогда как жители провинции находят их еще не чуждыми некоторой величественности.

7) Несколько основательнее соображено с действительными фактами другое различие между первичными и вторичными качествами, предлагаемое Д. С. Миллем, именно, что «это различие отвечает различию между двумя классами наших ощущений более объективными или более субъективными. Есть у нас ощущения, отнесение которых в нашем сознании к их объекту не играет такой видной роли, как в других ощущениях. Таковы те ощущения, которые по своей интенсивности заставляют сосредотачивать на них наше внимание, именно: *наши наслаждения и печали*. При этом наше внимание отдается больше ощущениям, чем тому, чего они суть знаки. Мы имеем наибольшую *тенденцию относить их к субъекту*. Напротив того, на тех ощущениях, которые сами по себе почти безразличны, наше внимание почти не останавливается; сознание их слишком моментально, чтобы быть различаемым, и мы быстро переходим от них к постоянным возможностям ощущения, которых они суть знаки, и которые одни в этом случае важны для нас. *Не производящее*

впечатления (болезненного или радостного) органическое ощущение тонет в чисто умственном внушении и нам кажется, будто мы непосредственно познаем то, что мы мыслим только по содружеству» (по содружеству идей ощущения и бытия) «и знаем только по выводу... Обыкновенно», – уверяет Д. С. Милль, – «мы придаем большую объективность, как и большую реальность, первичным качествам тел, чем вторичным». – Но и это различие едва ли строго соответствует ежедневному опыту. Ужели, напр., в этом яблоке для меня более реальны и даже объективны его фигура, размер, плотность, чем привлекательный цвет, возбуждающий запах и ласкающий вкус, а, в особенности, его способность удовлетворить потребности моего желудка, причем бывшее и исчезнувшее яблоко, сразу потеряв при жевании его, свои первичные качества, своими вторичными, сосредотачивающимися в одно, наиболее реальное для меня, свойство питательности, надолго входит в состав моего собственного организма? Да и действительно, крайне трудно решить, что чего реальнее и объективнее, где оканчивается одно и начинается другое, что основание чего, что причина и что действие, – первичное или, вторичное качество? Освещение ли причина фигуры того или другого строения тела, или фигура, – причина освещения, цвета тела? Есть химические факты, в которых химическое строение тела оказывается зависящим от изменения света, от влияния разнокачественных лучей света. Температура ли тела или, что то же, ощущаемое в нем присутствие большей или меньшей степени тепла или холода, есть основание большей или меньшей непроницаемости тела, или наоборот? Звук ли, т. е. до известной степени напряженное движение тела, отражающееся в слуховом нерве, есть причина протяженности, большей или меньшей ширины слышимой звуковой волны, и, след., принимаемому, в этом случае, телом формы или, наоборот, величина размаха звуковой волны есть причина ее движения, т.е. звука в нашем ухе?... Выходит, что как ни переставляй эти кажущиеся разнообразные основания всякого знания и относительного бытия, – они тем цельнее сливаются в тожество, чем ближе подходят ко

всеобъемлющему океану универсального абсолютного
единства.

Глава XXI

Подведем теперь итог нашему анализу, представленных в кратком очерке у *Д. С. Милля, новейших философских учений об относительности человеческого знания.*

1) *Знание человеческое относительно.* Эта *относительность* состоит в том, что хотя мы и стремимся познать абсолютную полноту бытия, однако же, по опыту знаем только нечто, зная это нечто с *двух противоположных сторон*, во-первых, как *сходное не только с многим другим, но и со всем*, а во-вторых, как *отличное и от всего, и от многого другого*. Всякое сознание чего-либо, есть сознание, с одной стороны, этого сходства, а с другой стороны, – этой разницы. Вещь считается тем, что она есть, не только по контрасту с тем, что она не есть, от чего она разнится, но и по логическому, так же, как и реальному, единству (в роде и корне) со всем себе подобным.

2) Так-как первый предмет, корень и фактор знания есть наше собственное Я, то *чтобы иметь какое-либо знание*, чтобы познать, *что и почему для меня существует*, ум человеческий, на пространстве всех веков, силится познать, с *одной стороны*, себя, а с *другой – внешний мир*, определяя между ними *взаимное соотношение сходства и различия*, решая вопросы: какое сходство и различие существует во мне с внешним миром, который, со включением моего, как и других человеческих, я, является, с одной стороны, нераздельным единством, а с другой – беспредельным множеством? Часть ли я только или половина, или даже целое абсолютное в отношении к внешнему миру, а весь этот мир, со всей разнообразной полнотой бытия, есть ли только зависимое от меня порождение мое, не отдельное от моего ощущения, или равный мне противоположный полюс бытия, или, наконец, абсолютное универсальное целое, безусловно определяющее не только бытие, но и чувствующую деятельность моего я, противопоставляемого всему вне меня? Одним словом, ум всегда стремился и стремится соотнести не только все бытие к

человеческому я, но и себя, как и все разнообразие бытия, ко всему, к целому и единому, к абсолюту.

3) *Д. С. Милль* имеет в виду по преимуществу, если только не исключительно, первую относительность нашего знания, по которой все бытие относится к человеческому Я, от чего все мировоззрение у него вышло не только односторонним, но даже скептическим и нигилистическим.

4) Разъясняя относительность знания, а с ним и бытия, к человеческому Я, все мыслители действительно согласны в том, что *внешние по отношению ко мне, как субъекту, объекты известны мне через чувство*. При этом большинство мыслителей, к которому и мы примыкаем, понимают под чувством всю совокупность человеческих чувств, как внешних, так и внутренних, внутренних, как физиологических, так и собственно душевных. Сталкиваются же мнения философов только в решении вопроса: *что такое говорят наши чувства о внешних по отношению ко мне, как субъекту, объектах?*

5) Нет спора касательно одной части свидетельства чувств (*части субъективной-практической, определяющей не то, как вещь существует в себе, но как относится к нашему чувству*), именно касательно того, что чувства передают нам наши ощущения, что некоторую и даже огромную часть того, что мы знаем об объектах, составляют порождаемые ими чувствования – *что огромную часть свойств, приписываемых объекту, составляют силы, которые обнаруживает объект в произведении ощущений в субъекте*.

6) Разногласие же мнений касается другой стороны нашего знания (*чисто теоретической, объективной, определяющей, как вещь существует в себе*), сосредоточиваясь на решении вопроса о том: *можем ли мы, помимо наших чувств, непосредственно умом, познавать объективные свойства вещей, – можем ли и как именно можем увериться, что вне нашего чувства существуют объекты, как реальные субстраты феноменов, отождествляющиеся в субъекте с субъективными ощущениями?* – Здесь нужно заметить, что в самой постановке этого вопроса у *Д. С. Милля* допускается чуждое точной психологической дистинкции смешение понятий:

1) не определено, какое чувство здесь разумеется, внешнее ли только или внутреннее, или же то и другое вместе; 2) не указано, имеет ли ум какое-либо тожество или хоть родство с чувством, или в существе своем и деятельности есть нечто отдельное от чувства, так что способен совершать свои отправления вне всякого, не только внешнего, но и внутреннего чувства. При фальшивой же постановке самого вопроса, не могло не оказаться фальшивым и решение его.

7) На этот коренной, в учении об относительности нашего знания, вопрос в новейшей философии предлагаются следующие главные формы решения: 1) первая форма, *идеально-скептическая*, Берклея и Юма, которые согласны между собою в основоположении своих систем именно в том, что *ощущения внешнего чувства суть все, существующему чего мы имеем право доверять*, а вещи в себе и не познаваемы, и не существуют; 2) вторая *реалистическая*, по которой вещи в себе существуют, но находятся за феноменами, и потому не познаваемы, которая, по различию воззрений на значение основных схем нашего мышления, именно форм времени и пространства, и так называемых категорий рассудка, распадается на две формы: на учение *Канта*, с последователями, и *Джемса Милля*, с последователями; и 3) третья форма, *Сэра Вильяма Гамильтона*, по которой *вещи в себе не только существуют, но даже познаваемы в своих первичных качествах*.

8) С одной стороны, согласно, а с другой, вопреки идеально-скептической школе *Берклея и Юма*, можно и должно признать, что ощущения не одного внешнего в отдельности, но общего, цельного человеческого чувства составляют все, что мы можем знать о предметах внешнего мира, что ощущения не *суть* все, а непрерываемо *свидетельствуют* о том, что существует, существующему чего мы не имеем возможности не доверять, что реальны не только ощущения, но, по непреложному свидетельству нашего же чувства, внутри нас реальны ощущения, а вне нас реален объект, что существует реальность, соответствующая субстрату, внешняя по отношению к нашим умам, существует ощущение, как действие,

и объект с субъектом, как двойственная причина, – что ощущения даже суть все, что существует, но настолько, насколько наши ощущения, впечатления и идеи служат отражением ощущений, впечатлений и идей (если можно так выразиться) абсолютного разума, абсолютного сознания, абсолютного чувства; отождествление же с бытием узких, мертвых отвлечений рассудка и ограниченных восприятий низшего психического чувства ведет к отрицанию всякого действительного бытия.

9) Основоположение школы, *реалистической*, что разница между *Я* и *Не-я* означает две особые реальности и что есть реальный мир вещей в себе, верно. Но нельзя без ограничения сказать, будто вещь в себе находится за феноменом. Нет, вещь в себе находится за феноменом только частью, хотя и большей, лучше же сказать, бесконечно великой частью, а частью и в феномене: в феномене находится настолько, насколько она в феномене обнаруживается, а за феноменом, насколько она неизвестна. Однако же, и эта последняя сторона одной и той же вещи закрыта для нашего сознания не настолько, чтобы под ней было для нас голое небытие. Несправедливо, будто мы вовсе не знаем, что такое вещь в себе, нет, мы знаем, что такое эта вещь и в себе, и в нас, насколько она открыта нам по непрекаемым впечатлениям разностороннего общечеловеческого чувства, зная, в тоже время, непреложно, что беспредельно много есть в этой вещи и такого, что пока от нас сокрыто: это – поистине беспредельное количество ее индивидуальных, отличительных, ограниченных свойств, с одной стороны, а с другой – цельное единство ее абсолютных свойств, которыми она сливается в единство с абсолютным универсальным. Утверждать же, будто внутренняя природа вещей недоступна для наших способностей, значит – утверждать противный общечеловеческому чувству абсурд. Ум человеческий постигает природу вещи двояко: и в расширяющемся понятии рассудка, и в беспредельной, адекватной бытию, идее разума.

10) Отчасти согласно, отчасти вопреки теории *Канта*, который в знании объекта признавал три элемента: скрытую

вещь саму в себе, свойства наших ощущений и свойства нашего способа представлять вещи, – признавая коренной погрешностью этой теории *раздробление единой, цельной, человеческой души на отдельные, взаимно несопроникающиеся области*, мы полагали и полагаем, что вещь в себе открыта общечеловеческому чувству и в рассудочном познании, и в идее, – что простейшие свойства, доставляемые нашему сознанию внешним или внутренним физиологическим чувством, суть не исключительно только свойства ощущений, но смешанный продукт наших чувств и объектов, – что тем неотъемлемее принадлежат не только нашему чувству, но и объектам, атрибуты, подходящие под формы временности или пространственности, или под так называемые категории рассудка, так-как эти коренные схемы представлены суть только обозначения отражающегося в нашем сознании ограниченного бытия, которое состоит в движении, изменении, дроблении, слитии, произведении, происхождении и т.д., – что для такого отделения рассудочных форм мышления от действительного бытия, основание можно находить только в том психологическом факте, что, с приближением нашего ума к созерцанию бытия абсолютного, исчезают все рассудочные формы пространственности и временности, случайности и изменяемости, частичности, разнообразия и всякой ограниченности; в ограниченном же бытии возведение рассудочного отвлечения подобных свойств в реальное отрицание их ведет, как не раз и приводило, к сомнению в существовании всего.

11) Отчасти согласно, отчасти вопреки учению *Джемса Милля* и других, мы признаем общие схемы нашего мышления, формы времени и пространства, равно как и категории рассудка, смешанным продуктом нашей природы и нашего личного опыта, т.е. не только наиболее общими отражениями бытия, получаемыми в нашем сознании, через непосредственный, личный наш опыт, но, в то же время, совокупно и прирожденными формами нашего мышления.

12) Отчасти согласно, а отчасти вопреки теории *С. В. Гамильтона*, допуская бытие вещей в себе, мы отвергаем его

теорию *познаваемости первичных свойств вещества непосредственно умом, помимо чувства*, отвергаем на следующих основаниях. 1) Нельзя сказать, что первичные качества понимаются, как они суть *в нас*, а вторичные, как они суть *в телах*, так-как факты показывают, что и вторичные свойства, какова, напр., цветность, в однородном смысле, и отъемлемы и неотъемлемы от тел, как и первичные свойства, какова, напр., фигуральность; а с другой стороны, как те, так и другие свойства, однородным же образом, доходят до нашего сознания, следовательно, те и другие одинаково существуют как в телах, так и в нас. 2) Нельзя сказать, будто первичные качества познаются *непосредственно умом*, будто фигура, непроницаемость, протяженность тела *не действуют на нас*, на наше чувство, тогда как вторичные качества познаются только посредством ощущений, в своих *действиях на нас*. Нет; и те, и другие, как показывает опыт, познаются посредством опыта или частного, или обобщенного, следовательно, посредством чувства, в своих действиях на нас. 3) Нельзя сказать, будто в первичных качествах мы сознаем модусы не себя, тогда как во вторичных сознаем модусы себя. Факты показывают, что первичные качества изменчивы одинаковым образом со вторичными, и видоизменяются в только от присущих веществу причин, но и от изменчивости нашего чувства, изменяются в чувствах не только разных чувствующих особей, но даже одного и того же человека, что подтверждается фактами а) разности отражения размеров в глазах, привыкших к большим размерам, когда те же самые глаза быстро переходят к малым размерам, и б) разности отражений в нашем чувстве размеров, фигуральности, плотности предметов при дневном и ночном освещении, при солнечном затмении, при вариации физиологических или психических, состояний, при разных изощряющих или притупляющих нашу чувствительность профессиях п т.п. – 4) Нельзя сказать, вслед за *Д. С. Миллем*, будто ощущения, соответствующие первичным качествам, *предлежат всегда*, когда предлежит какая-нибудь часть группы первичных качеств, тогда как ощущения, отвечающие вторичным качествам, не предлежат, когда никого нет, чтобы

воспринять их. Ощущение, в реальном факте, когда нет чувствующего субъекта, ни там, ни здесь, не существует, а возможность ощущений для соответствующих нервов существует одинаково и там, и здесь, так-как всякое подлинное вещество, при известной степени напряжения в его частицах, должно заключать в себе не только первичные, но и вторичные качества, может быть не только осязаемо, но и видимо, и обоняемо и т.п. Наоборот, оно же бывает не только не обоняемо и не видимо, но и не осязаемо, при известных условиях, в состоянии как самого вещества, так и чувствующего субъекта. 5) Нужно полагать, что веществу не отторгаемо принадлежат множество свойств даже не воспринимаемых нашим чувством и что потому *постоянство, или случайность, возможность быть всегда; или не быть иногда*, прилагаемые к понятиям первичных и вторичных качеств вещества, зависят не столько от реального бытия вещества, сколько от отношения к нему чувствующих субъектов. – 6) Первичные качества, *вместе с разными личностями и временной чувствительностью наших органов, варьируют* аналогичным же образом, как и свойства вторичные, а с другой стороны, если позволительно утверждать некоторое, хотя и относительное, постоянство во все времена первичных качеств, то то же самое сказать должно об относительном постоянстве и вторичных качеств, во все времена, напр., цветов радуги, сладости меда, ароматичности розы и т.п. – 7) Даже с тем вполне согласиться нельзя, будто первичным качествам мы придаем большую реальность и объективность, чем вторичным, потому что, напр., в этом яблоке его питательность для меня чуть ли не реальнее, чем его фигура. Да и вообще трудно решить, что чего реальнее и объективнее, где оканчивается одно и начинается другое, что основание чего, что причина и что действие, первичное ли, вторичное ли качество.

Глава XXII

Обозрев представленные здесь теории относительности человеческого знания и не разделяя вполне ни одной из них, точно также, как не разделяем их и мы, *Д. С. Милль* усиливается определить *возможную меру наших знаний и строит свою теорию*. Эту теорию мы видели уже; теперь же проследим ее критическим анализом.

Нельзя не согласиться с теорией *Д. С. Милля* в том, что *«свидетельство сознания, если только мы можем приобрести его чистым, убедительно, – что когда мы имеем какое-либо чувство, мы имеем, в то же время, и некоторый род уверенности или убеждения в том, что имеем это чувство, – что эта уверенность есть критерий, по которому мы судим о всех наших других убеждениях, что приговор сознания или наше непосредственное и внутренне усматриваемое убеждение принимается со всех сторон решением безапелляционным»*, как говорит *Д.С. Милль*. Все это и мы согласны допустить. Но не можем не заметить при этом, что в этом определении критерия всякой истины, всякой нашей уверенности, допущены неопределенность, неточность и смешение понятий, – именно: не указано, *какое сознание должно назвать чистым и что должно назвать чувством: одно ли внешнее, или, вместе с ним, и внутреннее чувство? Какое убеждение должно назвать непосредственным и внутренне-усматриваемым: исходящее ли только от внешнего чувства, или от внутреннего, или от того и другого вместе? Одним словом, где последний, радикальный критерий убеждения или уверенности, во внешнем ли чувстве, во внутреннем ли, или в цельном общечеловеческом чувстве?*

"В чем или о чем должно свидетельствовать сознание? – спрашивает, выясняя свою мысль, Д. С. Милль, – и, в ответ на этот вопрос говорит: «в числе фактов, рассматриваемых в качестве откровений сознания, есть один род, в котором никто

не сомневается, и другой род, в котором можно сомневаться и сомневаются». Все это известно и бесспорно.

"Факты, в которых нельзя сомневаться", продолжает Д. С. Милль, *»суть факты внутреннего сознания, собственные акты и настроения духа. Что мы ни чувствуем, мы не можем сомневаться в акте и состоянии чувствования: сознанию собственных чувствований и процессов духа нельзя не доверять».* – Это также известно и бесспорно.

«Но», продолжает Д. С. Милль, *«если под словом сознание разумею силу, которая может заявлять мне о вещах, не составляющих феноменов моего собственного духа, -то, в этом случае, открывается разлад мнений касательно того, что такое суть те вещи, о которых свидетельствует сознание»?* – ИИ насчет этого нужно сказать, что это также известно.

Эта философская проблема решается, в двух различных школах, двумя различными методами: *интроспективным и психологическим*. Себя самого Д. С. Милль причисляет к школе психологической, называя так свою школу в отличие от интроспективной, конечно, на том предполагаемом основании, *будто психологическая школа опирается на психологические факты, тогда как школа интроспективная неверна выводам эмпирической психологии*. А нам кажется, что здесь Д. С. Милль впадает в самомнительное недоразумение; нам думается, что здраво-позитивная интроспективная школа есть истинная психологическая, так-как она то и опирается на истинно психологические факты, а *поддерживаемая Д. С. Миллем школа есть, допустимо, и психологическая, но психологическая не доношенная, основанная на односторонне понятых психологических фактах и на крайне односторонних выводах, упирающихся в безысходный абсурд*. Это мы и намерены доказать.

"По психологической теории", – утверждает Д. С. Милль²⁹, – *"доверие к внешнему миру не есть внутренне усматриваемое, но приобретенный продукт"*. Это сущность его теории, тема, которую он развивает и доказывает. Нельзя не отдать справедливости этому пресловутому позитивисту в том, что, гоняясь за предзанятыми предрешенными выводами и, в

этом стремлении, поражая противников будто бы громадным множеством доводов, фактов, разнообразных сведений, он не удостоивает большого внимания схоластическое требование, чтобы философский язык был как можно более точен. Например, *точно ли выражена эта тема его системы, составляющая краеугольный камень его мировоззрения, сущность его теории: «доверие к внешнему миру не есть внутренне усматриваемое»?* – Так какое же оно? Естественно ждать, что *второй* половиной предложения будет: «но есть внешне усматриваемое», тем более, что этими словами Д. С. Милль характеризует *противоположность* между своей психологической и, отвергаемой им, *интроспективной* теорией. Ожидание, однако же, напрасное, так-как у него, вместо выражения «внешнее – усматриваемое», стоит другое: «но приобретенный продукт». Или выражения: «доверие внешне-усматриваемое и приобретенный продукт», у него тождественны. Но если тождественны, то верно ли их тождество, соответствует ли оно психологическим фактам?

Проследим развитие представляемых у Д. С. Милля доказательств на тему, что «доверие к внешнему миру не есть внутренне усматриваемое, но приобретенный продукт», и посмотрим, куда он нас приведет.

Согласимся принять, как основание его теории, «следующие психологические истины, что человеческий дух, получив *ощущения действительные*, способен составить себе *представления ощущений возможных*, которых мы не чувствуем в настоящий момент, но которые мы могли бы и должны бы чувствовать, если бы предстояли известные условия, – что, по законам *ассоциации или содружества идей*, подобные сложные феномены склонны быть мыслимы вместе, – что порождаемые смежностью содружества становятся более несомненными от повторения, – что не только вызываемая содружеством идея становится нераздельной с идеей вызывавшей, но и отвечающие идеям факты кажутся нераздельными в существовании».

Допустим далее, что «нашу идею внешней субстанции образует идея о чем-то таком, что отличается от наших

скоротечных впечатлений *прочностью*, что неизменно остается тем же самым и в то время, как наши впечатления меняются, что существует, несмотря на то, известно ли оно нам, или нет, и сохраняет свои свойства, несмотря на то, воспринимаются ли они в данный момент или нет, даже восприняты ли когда-нибудь нашими ощущением; допустим, что представление существующего мира содержит, с одной стороны, ощущения, получаемые мною в настоящий момент, а с другой стороны, содержит *бесчисленное разнообразие возможностей ощущения*, – что эти возможности ощущений постоянны, тогда как мои настоящие ощущения беглы, – что возможности ощущения относятся не к единичным ощущениям, но к *ощущениям соединенным в группы*, – что субстанция или тело предполагает не одно какое-либо настоящее, мимолетное ощущение, но *группу постоянных возможностей разных ощущений*, – что эта группа возможностей ощущений в целом представляется моему духу, как *постоянная*, в контрасте не только с временностью моего телесного присутствия, но и с временным характером каждого из моих ощущений, как *род постоянного субстрата, под слоем преходящих опытов или проявлений*, – что эти группы возможностей ощущений существуют *в известном порядке предшествования и последовательности*, с которым связывается наша идея *причинной связи, силы, деятельности*, – что отсюда мы научаемся мыслить природу состоящей из групп возможностей, а деятельную силу природы проявляющейся в видоизменении одних групп другими, – что ощущения, *хотя и первоначальная основа всего*, представляются чем-то от нас зависящим, а возможности *подлинными реальностями*, по отношению к которым действительные ощущения суть только *воспроизведения, феномены или действия*, – что присутствием действительного ощущения доказывается присутствие группы возможностей разных ощущений, – возможные ощущения представляются стоящими к действительным ощущениям в отношении причины к ее действиям, или полотна к рисуемым на нем фигурам, или корня к стволу, листьям и цветам, или в отношении сущности (субстрата) к тому, что простерто на ней, –

в отношении материи к форме. Затем», – объясняется *Д. С. Милль*, – «постоянные возможности принимают от данных ощущений такое несходство по виду и такую разницу положения по отношению к нам, что представляются нам, и притом с доверием, разнящимися от ощущения, по меньшей мере, также, как одно ощущение разнится от другого: их фундамент в ощущении забывается и их *предполагают* чем-то, в самой их природе отличным от ощущений».

Не предрешая здесь загадки, скрывающейся в этой смутной аргументации, заметим, однако же, что подобная аргументация представляет редкий образец неуловимости философской мысли. Действительно, если бы мы не имели в виду других, многочисленных и гораздо более определенных мест в обширных сочинениях *Д. С. Милля*, – то на основании только что приведенного места, составляющего, однако же, ключ к его системе, трудно было бы решить, к какой школе он принадлежит: к *строго ли позитивной или крайне скептической*? Оказывается, что крайности соприкасаются. Как мы видели, он выражается следующим образом: «группа возможностей ощущений представляется, как род субстрата под слоем ощущений; ощущения, хотя и первоначальная основа всего, представляются чем-то от нас зависящим, а возможности – подлинными реальностями и причинами наших ощущений; постоянные возможности ощущений принимают от данных ощущений такое несходство по виду и отношению к нам, что с доверием представляются нам разнящимися от ощущения: их фундамент в ощущении забывается и они предполагаются чем-то, в самой природе отличным от ощущения». Спрашивается теперь: верит ли *Д. С. Милль*, что группа возможностей ощущений действительно *есть субстрат* своих проявлений, а не представляется только, как род субстрата под слоем своих проявлений, тождественных с нашими ощущениями? Существуют ли реальности вне наших ощущений? Составляют ли реальности причину наших ощущений, или наше ощущение есть основа, причина всех реальностей, но только, по необъяснимой иллюзии и *притом с доверием*, реальность представляется нашему духу причиной, а ощущение

действием? Постоянные возможности ощущений, иначе сказать, реальности отличны ли от наших ощущений, или только, по необъяснимой иллюзии и *притом с доверием*, представляются нам отличными от ощущения? По необъяснимой иллюзии, фундамент реальностей в ощущении забывается и реальности предполагаются в самой природе своей отличными от ощущений, тогда как реальности в самой природе своей не отличны от ощущений? Одним словом, верит ли *Д. С. Милль*, или не верит тому, *что реальности отличны, в природе своей от наших ощущений и относятся к ним, как причина к действию*? – Оказывается удивительная странность, что у него можно найти положительный ответ почти на каждый из этих противоположных вопросов. Так, напр., вот его собственные слова: «внешняя субстанция есть нечто, что существует несмотря на то, известно ли оно нам или нет, и что сохраняет свои свойства несмотря на то, воспринимаются ли они в данный момент, даже восприняты ли когда-нибудь нашим ощущением». Казалось бы, поэтому, что внешние субстанции существуют и сохраняют свои свойства независимо от нашего восприятия? Так нет же; вот опять собственные слова *Д. С. Милля*: «ощущения, хотя и *первоначальная основа всего*, в отношении к подлинным реальностям, *суть только воспроизведения, феномены или действия*». Таким образом, что же такое, спрашивается, ощущения, – «*первоначальная ли основа всего*», или «*только воспроизведения, феномены или действия реальностей*»? – «Постоянные возможности ощущения,» – объясняет *Д. С. Милль*, – т. е. реальности, «представляются стоящими к действительным ощущениям в *отношении причины к действиям; их фундамент в ощущении забывается* и их предполагают, *и притом с доверием*, чем-то в самой природе отличным от ощущения». – Итак, что же чего, – спрашивается опять, – причина и основа: реальности ли причина и основа ощущений, или ощущения – причина и основа реальностей? На основании его слов, и то, и другое. В своей Логике (1,93) *Д. С. Милль* прямо говорит: «вещество производит в нас наши ощущения, – *телесная сущность есть причина наших ощущений*», или: «*вещество, рассматриваемое, как*

скрытая причина наших ощущений, действительно существует»; а здесь выражается наоборот: «ощущения – первоначальная основа всего, – фундамент подлинных реальностей в ощущениях», хотя это и «забывается»... Ужели, поэтому, доверие к бытию внешних реальностей есть не более, как иллюзия, а иллюзия есть то доверие, которое Д. С. Милль взялся позитивно объяснить и доказать?...

Если же доверие к бытию внешних реальностей есть только иллюзия, если эти реальности суть не причина, а продукт моих ощущений, не отличный от них, – то естественно задаться вопросом: *отличны ли от моего ощущения другие люди?* Или люди также, как и все прочие действительные бытия, имеют фундамент своей реальности только в моем ощущении и только предполагаются отличными от моего ощущения, тогда как в самой природе своей они не отличны от него, тогда как мое ощущение действительно есть фундамент, причина реальности прочих людей? По предыдущим выражениям Д. С. Милля, следует ответить на этот последний вопрос положительно, т.е. что другие люди, как и все прочие реальности, не отличны от моего ощущения, а по нижеследующему выражению приходится отвечать отрицательно, т.е. что все другие люди как будто отличны и существуют независимо от моего ощущения: «я приписываю», – говорит Д. С. Милль, – «некоторым другим существам жизнь подобную моей потому, что они обнаруживают ее тем же родом признаков, каким обнаруживается и моя жизнь: *на этом основании я убежден, что те и другие явления (в них и во мне) возникают из одинаковой причины*». Итак, что же, спрашиваем мы опять, существуют ли люди? Существуют, очевидно, настолько же, насколько и я сам существую. Но этого мало, что сами они существуют; нет, своим бытием, аналогичным с моим, они делают мне еще ту громадную услугу, что помогают мне увериться *в существовании внешнего мира вообще*. «Мы находим», – рассуждает Д. С. Милль, – «что постоянные возможности ощущений» (т.е. реальности) «насколько же принадлежат другим человеческим чувствующим существам, насколько и нам самим. Мир возможных ощущений» (внешний мир), «сменяющих одно другое, согласно

определенным законам, существует настолько же *в других существах, насколько и во мне; следовательно, он имеет существование вне меня, – он есть внешний мир*".

Что же это такое? Как это понять? – По прежним выражениям *Д. С. Милля* выходило, что всякая внешняя реальность имеет свой фундамент в моем ощущении и по природе своей не отлична от моего ощущения, хотя и представляется отличной. Всякий другой человек, как внешняя реальность, должен бы также иметь фундамент своей реальности в моем ощущении и по природе своей быть не отличным от моего ощущения, хотя и представляется отличным. В свою очередь, и я, как внешняя реальность для всякого другого человека, имею фундамент своей реальности в ощущении другого человека и не отличен, по своей природе, от его ощущения, хотя и представляюсь ему отличным; реальность всего мира имеет свой фундамент *в ощущении моем, как в ощущении и других людей*, и при этом мир не отличен от ощущений человеческих, хотя и представляется отличным по своей природе; следовательно.... Но что же следует отсюда? Казалось бы, то, что мир, неотличный, по природе своей, хотя и представляющийся отличным, от моего ощущения, существует не иначе, как только *в ощущении моем и других людей, следовательно, есть внутренний мир, а никак не внешний?* Если же представляется внешним, то это – *иллюзия, фальшь, обман, а не доверие?* Нет, по *Д. С. Миллю*, он есть *внешний мир, а не внутренний, и это есть доверие, а не обман*. Как же так? Это непостижимо, удивляемся мы! – Вникните и постигнете. «Некоторые другие существа, – объясняется *Д. С. Милль*, – обнаруживают свою жизнь тем же родом признаков, каким обнаруживается *и моя жизнь; на этом основании я и убежден, что те и другие явления (в них и во мне) возникают из одинаковой причины; на этом основании я приписываю другим людям жизнь подобную моей*». Так существуют ли другие люди? *Существуют, как существую и я, если только я существую*. Подобным же образом убеждаюсь я в бытии и внешнего мира. «Постоянные возможности ощущений, – объясняется *Д. С. Милль*, – настолько же принадлежат другим людям, насколько и

мне, – мир существует настолько же и в других людях, насколько и во мне. Таким образом, насколько мир существует во мне, он есть внешний для других людей, – а насколько существует в других людях, он есть внешний для меня? Так, отвечаем мы, хотя и с крайним удивлением,... Почему же я знаю, – мы спрашиваем, – что мир существует вне меня? Потому, отвечают нам, что он существует в других людях так же, как и во мне. Почему я знаю, что мир существует в других людях так же, как и во мне? Потому, что я приписываю им жизнь, подобную моей. На каком же основании я приписываю им жизнь подобную моей? На основании сходственного с моей жизнью обнаружения их жизни. Но обнаружение их жизни тождественно ли с моим ощущением? Тождественно. Оно существует только в моем ощущении, а не вне его? В нем, а не вне его. Существование же мира в других людях есть только одно из обнаружений их жизни, нераздельное от моего ощущения, существующее в моем ощущении. Так, а не иначе. Значит, мир и в том своем проявлении, по которому бытие его обнаруживается для меня и в других людях, существует собственно в моем ощущении, во мне? Конечно, так. И группы возможностей ощущений, которые представляются мне людьми, существуют собственно во мне, в моем ощущении? Конечно. Значит, вне меня не существуют? Да, для вас, вне вашего ощущения, не существуют. А между тем, на самом деле, они существуют, как существую и я, – имеют жизнь подобную моей? Да. Так как же разгадать все это? Мы не понимаем! – А вот как, – отвечают нам. Спрашивается: существуете ли вы? Этот вопрос разрешается тем, что для других людей вы существуете в их ощущении, а никак не вне; для себя же вы существуете в собственном ощущении, а никак не вне, как и всякая реальность. Так что же, спрашивается, фундамент чего, я ли фундамент моего ощущения, или *ощущение* фундамента моего я? Именно последнее: *ощущение* – фундамент нашего я, ощущение есть бытие, ощущение существует... Но, это ведь, сумасшествие!? – Нисколько. Слушайте и вникайте.

С изумлением следуем мы дальше за развитием мысли Д. С. Милля. "*По всей вероятности, – рассуждает он, – мы не*

имеем никакого прирожденного понятия о не-я». Более всего боится он чего бы то ни было прирожденного в нашем сознании³⁰! Мы не имеем прирожденного понятия о не-я, – продолжает он, – пока не приобретем значительного опыта в возвращении ощущений, согласно определенным законам, и в возвращении именно в группах. Без понятия же о не-я мы не можем иметь и противоположного ему понятия о я. Неимоверно, чтобы первое испытываемое нами ощущение пробуждало в нас какое-нибудь понятие о некотором я. Познание о я образуется отождествлением состояния ощущения настоящего с воспоминаемым состоянием ощущений прежних. Никакое ощущение не может (?) внушать личного тождества: это требует некоторой серии ощущений, которая образует в мышлении некоторую линию преемственности и которая суммирована в некоторое единство». Оказывается, по Миллю, будто сначала я формирую, с одной стороны, понятие постоянных возможностей ощущения, а с другой – непрерывную серию чувствований, называемую моей жизнью. Затем уже оба эти понятия, в силу необходимого содружества, возрождаются в моей памяти каждым моим ощущением, так что каждое мое ощущение сознается не иначе, как в соотношении с ними, и оба эти понятия воспроизводят во мне две вещи: 1) именно, нить сознания, которую я усматриваю ощущение, оказывается субъектом ощущения (!), а 2) группа постоянных возможностей ощущения, к которой я отношу эту нить сознания, оказывается объектом ощущения".

Что же это такое? Кажется, вот что: душа человека – *tabula rasa* нет в ней ни я, ни не-я, как нет и ее самой. Но вот получено первое ощущение, второе, третье; первое, второе и т.д. ощущения, по содружеству, вырабатывают понятие постоянных возможностей ощущения; они же, первое, второе и т.д. ощущения, сравниваемые как настоящее и прошлые, и суммируемые в единство, вырабатывают понятие серии чувствований, называемых моей жизнью. По образованию: этих двух понятий, всякое новое чувствование сознается только в связи с ними: нить сознания, серия чувствований моей жизни, которую я усматриваю ощущение, есть субъект ощущения, а

группа постоянных возможностей, к которой я отношу эту нить сознания, т.е. отношу как настоящее, так и все прежние мои ощущения, есть *объект ощущения*. «Самое ощущение, – умствует далее Д. С. Милль, – должно бы иметь соотносительное название или, скорее – должно бы иметь два таких названия, одно, означающее ощущение по противоположению его субъекту, а другое, обозначающее его по противоположению его объекту. Объект и субъект находятся *во взаимном отношении*, но только через ощущение: *их отношение друг к другу состоит из особого и различного отношения, в котором они, каждый отдельно, стоят к ощущению: мы не можем иначе представить себе субъект или объект, дух или вещество, разве только как нечто, к чему мы относим наши ощущения и, в чем мы сознаем всякие другие чувствования. Их истинное существование, насколько оно познаваемо нами, состоит лишь в том отношении, которое каждый из них, (субъект и объект) соответственно, сохраняет к состояниям нашего чувствования: их (духа и вещества) отношение есть только отношение между двумя отношениями*; непосредственно соотносящиеся не суть пара, объект и субъект, но две пары: объект и ощущение объективно рассматриваемое, – субъект и ощущение субъективно рассматриваемое.

Глава XXIII

Из предыдущего открывается, что сущность учения Д. С. Милля такова: *несомненно, существует только ощущение*: есть ощущение первое, второе, третье и т.д. Второе, третье и т.д. ощущения соотносятся к первому, – но соотносятся двумя особыми удобосознаваемыми, но неудобовыражаемыми образами. Соотносимые одним образом, они своим взаимным соотношением, образуют, по содружеству, *понятие* постоянной возможности ощущения, а соотносимые другим образом, они своим соотношением, образуют *понятие* суммированной серии чувствований, называемых моей жизнью. Первое понятие есть объект (*не-я*), а второе понятие есть субъект (*я*). Как скоро эти два понятия образованы, тогда каждое настоящее чувствование неизбежно относится и к тому, и к другому понятию, к объекту и субъекту, к *я* и *не-я*, но относится особым двояким образом так, что иначе относится к субъекту, к *я*, и иначе к объекту, к *не-я*. При этом субъект и объект, *я* и *не-я*, соотносятся друг к другу не иначе, как через чувствование, относящееся, однако же, к тому и другому двояким различным образом, так что соотносящееся не суть пара: субъект и объект, по две пары: субъект и ощущение, субъективно рассматриваемое, объект и ощущение, объективно рассматриваемое, а в итоге, субъект и объект (*я и не-я, дух и вещество*) суть только нечто, к чему относятся чувствования: *их истинное существование* состоит только в соотношении к чувствованию и через чувствование друг к другу, а взаимное их соотношение есть *отношение между двумя отношениями*.

Ясно ли все это? – Ясно до очевидности то, что, сбившаяся с пути истины западно-европейская мысль, тем неизбежнее, чем она утонченнее и, по-видимому, логичнее, в конце концов, приходит к выводу безысходному, который в Гегеле признан всеми за крайний радикальный абсурд. Казалось бы, зачем же и идти в ту сторону? Так нет же, идут, даже стремительно рвутся, как будто гонимые роком... *Осуетишася помышлению своими и*

омрачися неразумное их сердце. Глаголющеся быти мудри обьюродеша. Затвори бо Бог всех в противление.

Приговор о таком исходе ультра-позитивной теории пусть произнесет *Льюис*, сам также крайний позитивист. Объяснив метод философии Гегеля, Льюис спрашивает: «что это такое? Переход ли в область истины, или *в трущобы нелепости*? Это мы решим, как скоро проследим, куда приводит Гегеля его метод. Так-как, по учению Гегеля, все заключает в себе отрицание себя и сущность всего состоит в тождестве положения и отрицания, то, следовательно, Шеллингово понятие субъекта и объекта не точно. Шеллинг признавал реальность обоих этих полюсов магнита, а тождество называл точкой безразличия между ними. Гегель же признает, что сущность всякого отношения, истинное и положительное в каждом отношении, состоит не в двух соотносящихся терминах, а в самом отношении. Для примера возьмем факт: я вижу дерево. Психологи говорят, что в этом факте заключаются *три вещи*: дерево, образ дерева и ум, воспринимающий этот образ. Фихте говорит, что в этом факте есть только одно бытие, его (я), а дерево и образ дерева суть одно и то же и составляют модификацию моего ума: таков субъективный идеализм. Шеллинг говорит, что и дерево, и его суть два бытия, равно реальные или идеальные, и оба суть только проявления абсолюта: это объективный идеализм. По учению же Гегеля, единственная вещь, реально существующая в этом факте видения, есть отношение, а его (я) и дерево суть лишь два термина отношения, и отношению обязаны своей реальностью: вот абсолютный идеализм. – Если сравнить теорию Гегеля с теорией Д. С. Милля, то не окажутся ли они тождественными не только по своей сущности, не только в мыслях, но даже в выражениях? »Объект и субъект« – выражается Д. С. Милль, – «находятся во взаимном отношении и соотносятся только через ощущение; их отношение друг к другу состоит из особого и отличного отношения к ощущению. Мы не можем представлять себе субъект и объект, дух и вещество иначе, разве только как нечто, к чему мы относим наши ощущения и в чем мы сознаем

всякие другие чувствования. *Истинное существование их обоих состоит лишь в том отношении*, которое каждый из них соответственно сохраняет к состояниям нашего чувствования. *Их взаимное отношение есть только отношение между двумя отношениями*». – И вот какой приговор позитивист Льюис произносит над подобной теорией: «из всех трех видов идеализма, последний (Гегелевский, совпадающий с quasi-позитивизмом Д. С. Милля), »без сомнения, есть самый нелепый. Можно ли было хоть на минуту поверить в правильность логики, приводившей к такому исходу, – можно ли было сразу не отвергнуть посылок, из которых вытекали такие выводы? Этот факт всегда будет приводить в изумление всех здоровых мыслителей и навсегда останется разительным примером того, до чего может довести доверие к дурной логике». Дурной логику Гегеля Льюис называет, однако же, не потому, чтобы она была непоследовательна. Нет; по словам Льюиса, «Гегель чрезвычайно последователен, последователен до дерзости, до нелепости; раз согласясь с его посылками, вы неудержимо влечетесь к его выводам». Гегелевская логика дурна потому, что, туманная в посылках, она ведет к выводам совершенно нелепым, которые поэтому и отвергнуты всем мыслящим человечеством. «К чему приводить нас», – продолжает Льюис, – «этот абсолютный идеализм? *К миру отношений!* Спинозовское понятие о субстанции слишком грубо: говорить о субстанции значит говорить об одном лишь термине *отношения*. Мир есть мир идей, которые, в одно и то же время, и субъективны, и объективны, так-как *сущность их заключается в их взаимном отношении*. Этот абсолютный идеализм есть тот же скептицизм Юма. Юм отрицал существование духа и материи и говорил, что существуют одни лишь идеи. Гегель отрицает существование субъекта и объекта» (а Д. С. Милль, заметим, заодно уже отрицает существование как духа и материи, так и субъекта, и объекта) «и говорит, что *существуют только их отношения*» (равно как и Д. С. Милль). «Гегель порицает Канта за то, что тот утверждал, будто предметы суть только *простые видимости* для нас, а реальная природа их недоступна нам. Нет; поучению

Гегеля, реальное отношение таково: познаваемые нами предметы *не только суть видимости для нас, но и сами по себе суть не что иное, как только видимости, реальная же объективность такова: наши мысли суть не только мысли, но и реальность предметов*». Если и есть разница в этом последнем пункте между Гегелем и Д. С. Миллем, то разве только в том, что Милль на место Гегелевых *мыслей или идей* поставил *ощущения*, которые, однако же, он нередко называет и *идеями*. По его учению, реальная объективность не только объекта, но и субъекта, заключается только в соотношении ощущений; и ощущения суть не только ощущения (восприятия, представления, идеи), но и реальность не только объекта, но и субъекта. – «Грустно подумать», – заключает позитивист Льюис, – «что не только один человек, и притом человек замечательно тонкого ума, но и множество других людей, сотни умов, высоко стоящих над общим уровнем, могли сделать целью своей жизни занятие наукой, которая руководится таким методом. Утверждая, что *единственное реальное положительное бытие есть отношение двух терминов, духа и материи*, такая система не заслуживает внимания серьезных умов, трудящихся на пользу человечества. Она не только бесполезна, но она вредна.» – заключает позитивист Льюис. Заметим кстати, что теория Д. С. Милля, которую сам он провозглашает психологической, в контраст интроспективной, как будто неверной психологическим фактам, эту теорию позитивист Льюис считает *контрастом именно теории психологов*, так-как по Льюису, в факте: я вижу дерево, психологи допускают три реальности: я, дерево и образ дерева, как отношение между субъектом и объектом, между тем Д. С. Милль допускает здесь одну только реальность: отношение субъекта и объекта к ощущению или группе возможностей ощущений, называемой деревом.

В виду такого странного исхода quasi-позитивной теории Милля, в виду решительного совпадения ее с отвергнутой всеми, и прежде всего самими же позитивистами и даже самим Д. С. Миллем, теории Гегеля, которого Милль очень не жалует, называя в своей Логике (II, 318) его теорию мистической и

поставляя ее наряду с учением индийских Вед и греческих Платоников, причем сущность общего им, т.е. индийским Ведам, греческим Платоникам и новейшим Гегельянцам, мистицизма Милль указывает в приписывании объективного существования субъективным созданиям наших собственных способностей: идеям и чувствам нашего духа, т.е. указывает в том самом, что делает и он сам Д. С. Милль, приписывая объективное (реальное) существование субъективным созданиям наших собственных способностей: ощущениям и идеям нашего духа, – в виду такого совпадения и обратного самообличения, мы можем оставить без особого внимания дальнейшее, предлагаемое Миллем, развитие понятий о субъекте и объекте. «Существуют одни ощущения, объясняется он, которые мы привыкли рассматривать, по преимуществу, субъективно, и другие ощущения, которые мы привыкли рассматривать, по преимуществу, объективно. В случае первых ощущений, отношение, в котором мы наиболее часто, обычно и легко рассматриваем их, есть отношение их к сериям чувствований, которых они составляют часть и которые, сгруппированные мыслью в одно представление, мы называем субъектом. В случае вторых ощущений, отношение, в котором мы по преимуществу обзираем их, есть отношение к некоторой группе или к целому роду групп постоянных возможностей ощущения, в подлежащем существовании которых удостоверяет нас то ощущение, которое мы чувствуем в данный момент и которое называем объектом». Это значит, что реально существуют чувствования; одно взаимно соотносительное между ними отношение, в котором мы обычно рассматриваем их, называется субъектом, – а другое взаимно соотносительное между ними отношение, в котором мы обычно рассматриваем их, называется объектом: объект есть одно, одного известного качества, взаимно соотносительное отношение чувствований настоящих с прошедшими, а субъект есть другое, другого известного качества, взаимно соотносительное отношение чувствований настоящих с прошедшими. Но как субъект и объект, в свою очередь, сознаются не иначе, как во взаимном отношении к

чувствованию и через чувствование между собою, – то их истинное существование, их реальность есть взаимное соотношение между этими парными, двойными соотношениями, и *вне этого соотношения, каким-либо иным образом, субъект и объект не существуют.*

В виду такого странного понятия о субъекте и объекте, мы не можем дать серьезного значения и предложенному в Логике *Д.С. Милля определению материи и духа.* «Тело» – уверяет он, – «не есть что-либо существенно отличное от производимых им в нас ощущений, но есть *совокупность ощущений*, соединенных в сложную идею; а дух есть только ряд ощущений, *нить сознания*, проявляющаяся в сознаваемых мной ощущениях». По совету и приговору *Льюиса*, мы не можем ни на минуту поверить в правильность логики, приводящей к такому исходу, – а, напротив того, должны сразу отвергнуть посылки, из которых вытекают такие выводы, несмотря на некоторую их благовидную, в логическом отношении, обстановку, тем более, что в других местах своих творений сам *Д.С. Милль* дает более солидную постановку учению о существовании телесной и духовной сущности, выражаясь, что «*вещество, рассматриваемое как скрытая причина наших ощущений, действительно существует; телесная сущность есть неизвестная причина наших ощущений, а сущность духовная есть неизвестный приемник их.*» При этом, однако же, нужно иметь в виду, что сущность духовная *не есть только приемник, но и производитель ощущений.* Сам Милль выражается³¹, что, «говоря о духовной сущности, мы должны» иметь в виду не только «ее собственные состояния, *но и производимые ею в других духовных сущностях.* Каждое свойство духа состоит в том, что он или сам подвергается известному действию, *или действует известным образом на другие духовные сущности.* В дополнение к тем свойствам духа, который основаны на состояниях его собственных чувств, ему, *таким же образом, как и телам, могут быть приписаны свойства, основанные на чувствах, которые он возбуждает в других духовных существах.* Правда, духовная сущность», по мнению Милля, будто бы «не возбуждает ощущений подобно телам, но она

может возбудить мысли или идеи и душевные движения, или хотения», которые, не будучи *ощущениями*, по Миллю, суть однако же, *чувства*. Следовательно, по собственным буквальным выражениям Милля, «духовная сущность *оказывается действующей на другие духовные сущности, возбуждая в них чувства, и вещество действительно существует, как скрытая причина наших ощущений*». Значит и духовные сущности, и вещество существуют вне наших ощущений и предшествуют им, как внешняя их причина.

Что же касается до умствования *Д. С. Милля* о несуществовании каких бы то ни было субстратов, то, по нашему суждению, оно из странного переходит даже в забавное. «*Всякое существование доказывается свидетельством внешних чувств. Ничто не обнаруживается внешним чувством помимо ощущений. Эти ощущения связаны некоторым законом, соединяются не случайно, но в систематическом порядке. Этот определенный связывающий закон*», – умствует *Д. С. Милль* в своей Логике³², – *заставляющий ощущения наступать совокупно, не требует того, что называется поддерживающим ощущении субстратом*. Понятие о субстрате есть лишь одна из многих возможных форм, в которых эта связь представляется нашему воображению, есть как бы способ *воплотить идею*. Если бы был такой субстрат и, предположим, мгновенно уничтожился какими-нибудь чудом, между тем как ощущения продолжали бы наступать в прежнем порядке, то как сознали бы мы *отсутствие субстрата*? Какой знак дал бы нам возможность *открыть его уничтожение*? Не имели ли бы мы столько же основания верить, что он существует сколько имеем теперь? А если бы мы не имели основания верить в его существование тогда, то какое имеем теперь?» – Не пускаясь пока в опровержение этой нелепости, заметим, однако же, что сущность доказательства, которым она подтверждается, заключается в гипотезе, что субстрат уничтожился, между тем как ощущения от него продолжают наступать; т.е. гипотетически предполагается неотразимая невозможность, иначе сказать, берется явный абсурд, которого допущение ни под каким видом

невозможно, и кладется в основание силлогизма, доказывающего небытие субстратов. Правда, мы знаем факты отделения, в нашем сознании, проявлений субстрата от действительного его бытия; так, напр., 1) на безмерном расстоянии звезда потухла для нашего зрения навсегда, но субстрат звезды, может быть, и не уничтожился, а только превратился из светящего солнца в темное тело, или загражден от нашего зрения какой-либо непрозрачной средой; 2) звезда для нашего зрения еще горит, но она в реальном факте уже 1000 лет назад потухла; горит же для нас только потому, что свет от нее доходит до нашего зрения, примерно, в 1500 лет; 3) человек стоял, человек ушел, а для нашего зрения (в галлюцинации или экзальтации) все еще стоит там же, где еще за минуту стоял и фактически уже не стоит. Но все эти и подобные исключительные факты, имеющие для себя натуральное объяснение, слишком далеки от того небывалого, фактически невозможного и немыслимого чуда, какое угодно Д. С. Миллю предполагать возможным, чуда исчезновения субстрата, при существовании его проявлений, чуда совершенно тождественного с тем, если бы мы предположили возможными следующие невозможные чудеса, напр., положим, что $2+2 = 5$, или, положим, что действие существует прежде причины. Да и сам Д. С. Милль, изгоняя субстрат, как причину ощущений или явлений, все же не может отделаться от *определенного связывающего закона, который заставляет ощущения или явления наступать совокупно: а этот, связывающий закон Милля и есть требуемый общечеловеческий не искаленным смыслом субстрат.*

Поэтому, так же мало основательно уверение Д. С. Милля касательно и ноуменов, будто бы они так же вовсе не существуют, будто «о всем, что касается ноуменов, последним приговором философии должно быть, что мы совершенно ничего не знаем о них», будто «самое различение феноменов от ноуменов праздно», будто «мы не можем ни утверждать, ни отрицать чего-либо иного о ноумене, кроме феноменальных его атрибутов». Так-как у Милля ноумены тождественны с субстратом, с вещами в себе, с реальностями вне нас, с

существующими вне нас объектами, равно как и с субъектом, как субстратом своих чувствований, то все ноумены должны бы действительно рухнуть, в случае устойчивости всей этой системы. Но как на деле оказалось противное, т.е. что система Милля рушилась, осужденная им самим за фальшивое усвоение объективного (реального) существования субъективным созданиям наших собственных способностей: ощущениям и идеям нашего духа, то ноумены и остаются в том же устойчивом положении, какое имели в человеческом сознании всегда, во все века. А что такое ноумены, как правильно понимать их, насчет этого мы объяснимся ниже.

Глава XXIV.

Доказал ли, однако же, Д. С. Милль то, что имел в виду доказать, именно, что доверие к внешнему миру не есть внутренне усматриваемое, но приобретенный продукт? Нам представляется, что он доказал нечто совершенно обратное, именно, что 1) доверие к бытию внешнего мира к существованию людей вне меня, к существованию даже моего собственного я, в сущности есть не доверие, но иллюзия, фальшь, обман: 2) если же это доверие есть действительно доверие, т.е. уверенность в истине нашего представления, то оно приобретается не иначе, как через внутреннее усмотрение. Это отчасти уже выяснено в предыдущем нашем исследовании. Тем не менее, для бесспорности вывода, мы представим здесь серию основоположений теории Д. С. Милля. Вот логический ход его мыслей:

1) Свидетельство сознания, если только мы можем приобрести его чистым, убедительно; приговор сознания или наше непосредственное и внутренне усматриваемое убеждение принимается со всех сторон решением безапелляционным.

2) В числе фактов, рассматриваемых в качестве откровений сознания, есть один род, в котором никто не сомневается, и другой род, в котором можно сомневаться и сомневаются.

3) Факты, в которых нельзя сомневаться, суть факты внутреннего сознания, собственные акты и настроения духа; сознанию собственных чувствований и процессов духа нельзя не доверять.

4) Разлад мнений касается вещей, которые уже не составляют феноменов моего собственного духа, – касается вопроса, что такое те вещи, о которых свидетельствует сознание.

5) По теории Д. С. Милля, доверие к внешнему миру не есть нечто внутренне усматриваемое, но приобретенный продукт, – тема, которую требуется еще доказать.

6) Мы не имеем никакого прирожденного понятия о не-я, пока не приобретем значительного опыта в возвращении

ощущений, согласно определенным законам. Без понятия же о *не-я* мы не можем иметь и противоположного понятия о *я*. Неимоверно, чтобы первое испытываемое нами ощущение пробуждало в нас какое-нибудь понятие о некотором *я*; познание о *я* образуется отождествлением состояния ощущения настоящего с воспоминаемым состоянием ощущений прежних; никакое ощущение не может внушать личного тождества.

7) Душа человека – *tabula rasa*; нет в ней ни *я*, ни *не-я*, ни сознания, ни ее самой, но есть только ощущение.

8) Вот ощущение начинает быть: получается первое, второе, третье и т.д. ощущения. – Когда получены ощущения *действительные*, то возбуждается способность составить представление *ощущений возможных*, которые не чувствуются в настоящий момент, но которые могли бы и должны бы чувствоваться, если бы предстояли известные условия. По *закону ассоциации или содружества идей*, подобные, как действительные, так и возможные, чувствования или, что то же, феномены, мыслятся нераздельно в существовании.

9) По закону ассоциации, полученные ощущения, первое, второе, третье и т.д., начинают соотноситься между собой.

10) Соотносятся они двумя особыми, удобосознаваемыми, но не определимыми образами. Соотносимые одним образом, они своим взаимным соотношением образуют, по закону содружества, понятий *постоянной возможности ощущений* – а соотносимые другим образом, они своим соотношением образуют понятие *суммированной серии чувствований, называемых моею жизнью*. Первое понятие есть объект (*не-я*), а второе понятие есть субъект (*я*).

11) Как скоро эти два понятия образованы, тогда каждое новое чувствование неизбежно относится к тому и другому понятию, к объекту и субъекту, к *не-я* и к *я*, – но относится особым двояким образом, так что иначе относится к субъекту – *я*, и иначе к объекту – *не-я*. При этом субъект и объект, *я* и *не-я*, соотносятся друг к другу не иначе, как через чувствование, относящееся к тому и другому двояким различным образом, так что соотносящиеся не суть пара: субъект и объект, но две пары:

субъект и ощущение субъективно рассматриваемое, объект и ощущение объективно рассматриваемое.

12) В случае первого (*субъективного*) отношения, данное ощущение относится к серии чувствований, которые, отверженные, по закону ассоциации идеи, в одно представление моей жизни, называются *субъектом*, и данное (*субъективное*) ощущение составляет часть этих чувствований. В случае второго (*объективного*) отношения, то же данное ощущение относится к составленной, по закону ассоциации, группе или целой серии групп постоянных возможностей ощущений, которые мы называем *объектом*, и в этом случае к роду их относится (*объективной* своей стороной) ощущение и данного момента. В том и другом случае соотносится одно и то же данное чувство, но соотносимое двояко – различно, к субъекту и объекту, оно принимает *двояко различный, субъективный и объективный характер*.

13) Объективные, равно как и субъективные ощущения мимолетны. Но непрерывным повторением своим, по закону ассоциации, ощущения, рассматриваемые по преимуществу объективно, образуют *идею чего-то*, что отличается от наших скоротечных впечатлений *прочностью*, что неизменно и остается тем же самым в то время, как наши впечатления меняются, – что существует несмотря на то, известно ли оно мне или нет, и сохраняет свои свойства несмотря на то, воспринимаются ли они виданный момент или нет, – даже восприняты ли когда-нибудь моим ощущением, – что предполагает не одно какое-либо настоящее мимолетное ощущение, но целую *группу ощущений* – ощущений, не только получаемых мной в настоящий момент, но и полученных прежде, и не только действительных ощущений, настоящих или прошедших, но невозможных, которых я не получал, не получаю и, быть может, никогда не получу, но которые, при известных условиях, мог бы и должен бы получить.

14) Таким образом, из ощущений, по закону ассоциации, составляется *идея внешней субстанции или тела, как группы постоянных возможностей разных ощущений*. А из серии таких групп образуется *идея внешнего мира*.

15) Эта группа или серия групп постоянных возможностей ощущений представляется как *постоянная*, в контрасте не только с временностью моего телесного присутствия, но и с временным характером каждого из моих ощущений, – 2) представляется как *род постоянного субстрата, под слоем преходящих ощущений, проявлений, опытов*, – 3) представляется существующей в известном порядке *предшествования и последовательности*, который образует мою идею *причины связи, силы, деятельности*, – 4) откуда я научаюсь мыслить природу состоящей из групп возможностей ощущения, а деятельную силу природы состоящей в видоизменении одних групп другими.

16) Отсюда происходит, что ощущения, *хотя и первоначальная основа всего*, представляются мне чем-то от меня зависящим, а возможности ощущений *подлинными реальностями*, по отношению к которым *действительные ощущения* суть только *воспроизведения, феномены или действия*, – что присутствием действительного ощущения (как действия) доказывает присутствие группы возможностей разных ощущений (как причины), – что возможные ощущения состоят к действительным ощущениям в отношении *причины к ее действиям, корня к стволу и ветвям, сущности или субстрата к акциденциям, материи к форме*.

17) Затем постоянные возможности ощущений принимают от данных ощущений такое несходство по виду и такую разницу положения по отношению к нам, что *представляются нам, и имею с доверием*, разнящимися от ощущения, по меньшей мере, так же, как одно ощущение разнится от другого: *их фундамент в ощущении забывается, и предполагают их чем-то, в самой природе их, отличным от ощущения*.

18) Это значит, что вот начинает быть и действовать *первоосновная реальность, ощущение*. К первому ощущению соотносимые второе и третье и т.д. ощущения, по закону ассоциации, образуют группу ощущений действительных; они же, действительные ощущения, по способности духа к ожиданию, образуют группу ощущений возможных; беспрерывно повторяющиеся ощущения образуют целую серию групп

постоянных возможностей ощущения. Эту серию групп, по тому же закону ассоциации, наши ощущения представляют существующей в известном порядке предшествования и последовательности, который порождает идею причины и действия. Ясно, что наши ощущения суть фундамент, первоначальная основа всего, но они же, наши ощущения, представляют нам себя чем-то от нас зависимым, а серию групп постоянных возможностей подлинными, будто бы независимыми от нас реальностями. Мало этого; наши же ощущения представляют нам себя будто бы воспроизведением, феноменом или действием серии постоянных возможностей, а ее, эту серию, представляют, причиной, корнем, сущностью или субстратом, материей наших ощущений, как действий, как ветвей и листьев, как акциденции и формы. Они же, наши ощущения, в то же время порождают доверие, будто постоянные возможности отличны от наших ощущений по виду, по положению, по отношению к нам, вообще по своей природе, – будто бы постоянные возможности суть даже причина наших ощущений, тогда как они не отличны по своей природе от ощущений, а наоборот, свой фундамент, свою первоначальную основу они имеют в наших ощущениях.

Ясно ли, что наши ощущения представляют нам всю систему бытия совершенно в превратном смысле? Ясно ли, что обещанное Д. С. Миллем доверие, есть очевиднейший обман, фальшь, иллюзия? – Но, поедем дальше.

19) Обманывая меня, мои ощущения представляют мне, собственно внутри меня состоявшуюся, серию постоянных возможностей ощущений чем-то мне внешним, подлинными внешними реальностями, внешним миром. Они же, мои ощущения, представляют мне, будто вне меня существуют некоторые другие существа, имеющие жизнь подобную моей. На этом основании, по закону ассоциации и созданному им закону причинности, я убеждаюсь, что те и другие явления, явления жизни как моей, так и других чувствующих существ, возникают из одинаковой причины. Мои же ощущения представляют, будто постоянные возможности ощущений (т.е. внешние реальности)

настолько же принадлежат другим чувствующим человеческим существам, насколько и мне, – будто мир возможных ощущений существует, настолько же в других существах, насколько и во мне; откуда я и заключаю, будто мир имеет существование вне меня, – будто он есть внешний мир. Но, что и в этом случае мои ощущения представляют мне, в качестве доверия, собственно иллюзию, это очевидно из того, что всякая внешняя реальность имеет свой фундамент в моем ощущении и по природе своей не отлична от моего ощущения, хотя чувству моему и представляется отличной; другой человек, как внешняя реальность, имеет фундамент своей реальности в моем ощущении и по природе своей не отличен от него, хотя чувству моему и представляется отличным. В свою очередь, и я, как внешняя реальность для всякого другого человека, имею фундамент своей реальности в его ощущении, хотя и представляюсь ему отличным; реальность всего мира имеет свой фундамент в ощущении моем, как и других людей, и неотлична от него по природе, хотя и представляется общечеловеческому ощущению отличной. Я знаю о существовании внешнего мира, между прочим, потому, что он существует в других людях так же, как и во мне. Что мир существует в других людях, это я знаю потому, что другие люди имеют жизнь подобную моей; что другие люди имеют жизнь подобную моей, это я знаю потому, что такой жизни их обнаруживается в моем ощущении, такое обнаружение их жизни тождественно с моим ощущением, – существует только в моем ощущении, а не вне его. Значит, и существование мира в других людях, как обнаружение их жизни, имеет место только в моем ощущении, – и мир, насколько он существует даже в других людях, существует собственно в моем ощущении; равно как и группы возможностей ощущений, которые представляются мне людьми, существуют собственно во мне, в моем ощущении. Значит, вне моего ощущения, вне меня, не существует ничто. *А когда ощущения мои внушают мне доверие к существованию чего-либо вне меня, то это доверие есть не более, как иллюзия.*

20) Этого мало. Я сам не существую... И это значит не только то, что я не существую вне моего ощущения, но что существую не иначе, как только в ощущении, – что существование мое не отдельно от моего ощущения. Даже более того: нельзя сказать, что существование моего я тождественно с ощущением; нет, *ощущение есть фундамент существования моего я, есть первоначальная основа моего я, причина, предшествующая бытию моего я*. Так у человека только что родившегося уже есть множество ощущений; но я из них еще пока не возникло: а у человека умирающего, еще остается серия ощущений, но я у него уже исчезло. То же замечается не только при рождении и смерти, но и в некоторых других обстоятельствах жизни человека, напр., во сне, в некоторых болезнях, в состояниях глубокой экзальтации и т.п.

21) Одним словом, ощущение есть фундамент, первоначальная основа всего. Вне ощущения нет ничего, ни субъекта, ни объекта, которые существуют не иначе, как в ощущении и через ощущение. Мы не можем иначе представить себе субъект или объект, дух или вещество, разве как только нечто, к чему мы относим наши ощущения и в чем мы сознаем всякие другие чувствования. Истинное существование субъекта и объекта состоит лишь в том отношении, которое каждый из них соответственно сохраняет к состояниям нашего чувствования. Первая и последняя основа всякого бытия, как объекта, так и субъекта, всякого знания и сознания, есть ощущение; существует одно только ощущение.

Если же с доверием представляется что-либо существующим вне ощущения, как внешняя реальность, причина, фон, корень, материя, субстрат, сущность, ноумен ощущения, как действия, отражения, воспроизведения, формы, оболочки, случайности феномена, *то это доверие есть решительная иллюзия... Но представим теперь далее и обратный ход этого доказательства*.

22) Наши ощущения связаны некоторым законом. Они соединяются не случайно, но в систематическом порядке. Этот порядок составляет часть универсального порядка, установленного во вселенной, которому не подчиняться человек

не может. *Порядок природы однообразен и составляет основной закон или общую аксиому* ³³ . Принцип единообразия порядка природы оказывается конечной большей посылкой всех наведений³⁴. Выражение: «закон природы» – не означает ничего, кроме существующих между естественными явлениями единообразий³⁵. *Одни виды единообразий найдены совершенно неизменными, проникающими всю природу, а другие оказываются изменяющимися по различию времени, места и других обстоятельств*³⁶. *Открыто несколько единообразий, которые в мере достоверности, требуемой всеми человеческими целями, могут быть признаны совершенно достоверными и вполне всеобщими* ³⁷ . Так, в законах чисел и в законах пространства, мы, самым несомненным образом, признаем искомую нами всеобщность. Во все времена, эти законы были типом достоверности; их неизменность до того совершенна, что делает нас неспособными даже представить себе какое-либо исключение из этих законов³⁸. Точно так же, в единообразиях в последовательности явлений, всеобщий закон связи причины со следствием: он распространяется *на всю человеческую опытность*, на все поле последовательных явлений, на все, какие бы то ни было, случаи последовательности³⁹. Между явлениями, существующими в каждое мгновение, и явлениями, существующими в наступающее затем мгновение, есть неизменный порядок последовательности. Неизменно-предшествующий факт называется причиной, неизменно-наступающий за ним называется следствием. Каков бы ни был факт, если он начал существовать, то был предшествуем каким-либо фактом, с которым он неизменно-связан; *в этом состоит всеобщность закона связи причины с действием* ⁴⁰ . Кроме того, явления жизни представляют бесчисленные примеры составления причин, соединения условий; этот закон оказывается одинаково истинным и по отношению к явлениям духа⁴¹. При таком совпадении, причины бывают деятельные и страдательные, напр., в зрении является деятелем не только свет, но свет в соединении с действующими свойствами как глаза, так и видимого предмета⁴²; хотя, впрочем, различие между

деятельными началом и страдательным чисто словесно, так-как и страдательные начала всегда деятельны. Вообще же, единообразия о всех, каких бы то ни было вещах, именно: законы чисел и протяжения, так же закон связи причины со следствием, суть, вероятно, единственные, исключение из которых безусловно и постоянно неимоверно⁴³.

23) Отправляясь от этих посылок, психологическая теория утверждает, что существуют содружества идей, естественно и даже необходимо порождаемые порядком наших ощущений и воспоминаний ощущения, которые неизбежно порождают доверие к внешнему миру и бывают причиной того, что на них смотрят, как на внутреннее усмотрение; да и нельзя иначе смотреть на них потому, что ощущения наши происходят внутри, а не вне нас.

24) И, во-первых, содружество идей, порождаемое естественно и необходимо порядком наших ощущений и воспоминаний ощущения, порождает в нас естественное и необходимое доверие к тому, что «в продолжении всей нашей жизни, за исключением первых ее начатков, мы неоспоримо относим все наши ощущения к некоторому я и некоторому не-я», – что, «как скоро я сформировал», – употребляем подлинное выражение Д. С. Милля, – «как скоро я сформировал, с одной стороны, понятие постоянных возможностей ощущения, а с другой – понятие непрерывной серии чувствований, называемых моей жизнью» (т.е. я сформировал я!), «то оба эти понятия, в силу неодолимого содружества, возрождаются в памяти каждым полученным мной ощущением» – что «моим я, субъектом, нитью сознания моей жизни, я усматриваю каждое ощущение; к объекту же, к группе постоянных возможностей ощущения, я отношу каждое мое ощущение, как и всю нить моих ощущений, нить сознания: к я и не-я, к субъекту и объекту, я отношу все мои ощущения, сознаю в них, и не иначе как в них, всякие мои чувствования".

25) Это верно. Но спрашивается, что же здесь чему предшествует? – Я ли, в нераздельной совокупности с не-я, предшествует каждому из них, а ощущение уже последует возникновению я с не-я или наоборот? Что – начало и что

продолжение чего? Что причина и что следствие? Что производитель и что произведение? Что носитель и что носимое, что – субстрат (хотя, положим пока, в логическом, а не в метафизическом смысле) и что атрибут? Что субстанция и что акциденция? Очевидно, что я есть субстанция. субстрат, носитель, производитель, причина, начало каждого *сознаваемого* мною ощущения. А ощущение, наоборот, есть произведение, носимое, атрибут, акциденция моего я, так-как, в деле сознания и знания, я безусловно, безысключительно, всегда предшествует всякому другому *сознаваемому* мною чувствованию, а чувствование так же безусловно, безысключительно, всегда последует, в моем сознании сознанию я. Точно так же *не-я*, совокупность всего мне внешнего, есть начало, причина, производитель, носитель, субстрат, субстанция всякого отражающегося в моем ощущении явления, потому что в моем сознании бытие универсальной цельности всего мне внешнего, всего, что есть *не-я*, всегда безусловно и безысключительно предшествует отражению в моем ощущении и сознании всякого частного явления.

26) Если же в этих, необходимо вытекающих из посылок системы самого *Д. С. Милля*, выводах он часто сбивается так, что заходит от прямой дороги в сторону, даже прямо противоположную, то это зависит от того, что он вообще выглядит больше физиологом и естествоведом, чем психологом и философом. Действительно, если бы он сказал, что в опыте пробуждения сознания в каждом дитяти, мы видим сначала бессознательные ощущения, которые только с течением времени группируются в сознательное я, то нельзя было бы не согласиться, что это действительно так по взгляду физиологическому; но мы прибавили бы, что это далеко не так по взгляду *строго психологическому*, который он, *Д. С. Милль*, взялся объяснить и защитить. Так, вообще антропологическое естествоведение свидетельствует нам, что, по зачатию человека, возникновению в нем не только сознания, но и всякого ощущения, предшествует субстрат того и другого, т.е. и ощущения и сознания, затем возникает ряд бесчисленных, хотя и не *сознаваемых* ощущений, а наконец уже возникает и

сознание я. Но эта строго эмпирическая система развития нашего сознания, хотя и подтверждает одну из посылок quasi-психологической теории Д. С. Милля, именно возникновение сознания после ощущения, однако же, всем своим строем радикально противоположна всему строю системы Милля, – потому что указывает предшествующие не только человеческому сознанию, но и всякому бытию в его проявлении, субстраты, субстанции, закон развития, идею бытия, ноумены... Если же Д. С. Милль взялся быть строжайшим всех предшествующих философов психологом, то и должен быть психологом. Психология же, отрешенная от физиологии, непререкаемо свидетельствует, что в строе нашего умственного мира сознание моего я, отличного от всего не-я, предшествует всякому другому частному сознанию, всякому сознаваемому ощущению, всякому проникающему в сознание явлению. Психология свидетельствует, что предваривший происхождение нашего сознания, ряд соприкасавшихся с нашими нервами явлений, которые даже отражались в возникавшем ощущении, весь этот ряд явлений и ощущений для моего я не существует настолько, насколько не отразился в сознании и не сохранился в личном моем воспоминании; а как скоро моя природа осветилась внутренним светочем, на котором загорелось личное сознание моего я, с тех и только с тех пор началось для моего я бытие не только универсально общего не-я, но и всех частных не-я, всех явлений мира, отражающихся в моем ощущении. Психология свидетельствует также, что для моего я, подобным же образом, не существуют все ощущения, которые я получил, уже и по пробуждении сознания, но не сознал по обстоятельствам, напр., в состоянии глубокого сна, в болезни, в летаргии и т.п. Все, прикасающиеся, в подобных состояниях, к моим нервам раздражения начинают для меня существовать не иначе, как в следствие и по мере пробуждения возвращающегося во мне сознания.

27) Эту дистинкцию воззрений, чисто психологического от физиологического и общего антропологического, которую Д. С. Милль не сумел, или лучше, как материалист, нигилист и скептик, не захотел выяснить себе, – эту дистинкцию нужно

иметь в виду, при взвешивания каждого из его утверждений, по-видимому, строго позитивных и будто бы согласных как с психологическим, так и со всяким другим опытом, а в сущности вносящих путаницу в истинное мирозерцание. Например, он спрашивает: «что подразумеваем, мы, когда говорим, что воспринимаемый нами объект внешен нам»? – И отвечает так: «мы подразумеваем под этим, что *в наших восприятиях содержится нечто*, что существует, когда мы не думаем о нем, что существовало прежде, чем мы даже помыслили о нем, и будет существовать, если бы мы даже уничтожились, – что существуют вещи, которых мы не видели, не трогали, не воспринимали иным образом, вещи, которые даже никогда не были восприняты человеком». Если бы было прилично, то такое выражение, – а из таких выражений составлено построение всей системы Д. С. Милля, – такое выражение можно бы назвать философским фокусом, благовидной западней, прикрытым капканом. Ведь кажется верно? А между тем, в этом выражении содержится прямое, даже вербальное логическое противоречие: «*в наших восприятиях содержится нечто, никогда даже не воспринятое человеком*»! Нет, в наших восприятиях не содержится то, чего мы не воспринимали, о чем не думаем, о чем не мыслили, что не содержалось, когда мы не существовали, и не будет содержаться, когда и если мы уничтожимся; тем более не содержится то, чего не только мы сами никогда не видели, не трогали, не воспринимали иным образом, но что даже никогда не было воспринято каким бы то ни было человеком. Не так бы должно ответить на предложенный вопрос: *что мы подразумеваем, когда говорим, что объект внешен нам?* – Должно бы отвечать: подразумеваем, на основании *непререкаемого свидетельства естественного и необходимого содружества всех наших восприятий*, что *вне нас существует*, (а не в восприятиях наших содержится, как выражается Д. С. Милль) *нечто*, что существует, когда мы не думаем о нем, что существовало прежде, чем мы помыслили о нем, и будет существовать, если бы мы даже уничтожились, – что существуют вещи, которых мы никогда не видели, не трогали, не воспринимали иным образом,

– даже вещи, которые никогда не были восприняты человеком. Такая постановка ответа была бы строго позитивна, строго согласна с воззрением не только психологическим или физиологическим, но и со всяким строго эмпирическим, а, в то же время, и истинно философским. Продолжим далее подобную строго-позитивную перестановку системы *Д. С. Милля*, в собственных, только несколько переставленных его выражениях: внешний предмет есть то, с чем, *по непререкаемому свидетельству естественного и необходимого содружества*, связывается идея «чего-то, что отличается от наших скоротечных впечатлений *прочностью*, – что более или менее неизменно и всегда остается тем же самым, тогда как наши впечатления меняются, – что существует, несмотря на то, известно ли оно нам или нет». *Естественное и необходимое содружество идей* свидетельствует далее, что «мои настоящие ощущения и маловажны, и беглы, а то, что вне меня, что имеет возможность возбуждать находящуюся внутри меня возможность ощущения, то постоянно, – что возможности явлений вне меня связаны законом универсальной жизни, как и внутри меня возможности ощущения связаны непреложными законами моего бытия, – связаны в известные *группы явлений и ощущений*, – что вне меня эти законы, которыми возможности явлений связываются в определенные группы, суть то, что мы называем субстанциями или субстратами, носителями и причинами подлежащих явлений, как акциденций и произведений, равно как и внутри меня закон, связывающий все мои ощущения в определенную нить моего сознания, есть субстанция и субстрат не только каждого из моих ощущений, но и самого сознания, как предшественник как первоначальник и носитель моего сознания, всех моих действительных ощущений и всех моих способностей к ощущениям возможным. Вследствие этого, мы научаемся мыслить природу целым, составленным из таких групп возможностей, а лежащие в основе этих групп связывающие законы научаемся мыслить субстратами, деятельную силу в природе, проявляющейся в видоизменении одних из этих групп другими, а в отношении к

нашим ощущениям научаемся мыслить эти группы возможностей подлинными реальностями, по отношению к которым ощущения суть воспроизведения, феномены или действия. *Естественное и необходимое содружество идей* убеждает нас, что хотя ощущения и прекращаются, но возможности ощущений остаются в существовании; они независимы от нашей воли, нашего присутствия, – что они настолько же принадлежат другим человеческим существам, насколько и нам, – мир возможных ощущений, сменяющих одно другое, согласно универсальным законам, настолько же существует в других существах, насколько и во мне. Следовательно, он имеет существование вне меня, он есть внешний мир. *Доверие людей к реальному существованию видимых и осязаемых предметов, подразумевает собой и имеет основанием для себя общую доверенность к реальности и постоянству зрительных и осязательных ощущений, когда никакие подобные ощущения в действительности не были испытаны (т.е. доверие это, предшествуя опыту, глубоко лежит в природе человека).* Куда бы мы ни шли, мы уносим с собой наши ощущения и они никогда не существуют там, где нас нет. Но, переменяя наше место, мы не уносим с собой постоянные возможности ощущения: они остаются, пока мы не возвратимся; они возникают под условиями, по отношению к которым *наше присутствие не имеет никакого значения*: они существуют и останутся после того, как мы перестали чувствовать, постоянными возможностями ощущения для других существ. *Вообще постоянные возможности суть существования, генерически отличные от наших ощущений, по отношению к которым наши ощущения суть действия".*

28) Все эти положения суть свидетельства нашего сознания, наименее пререкаемые, суть содружества идей самые естественные, порождаемые порядком наших ощущений и воспоминаний нашего ощущения, наиболее необходимо порождающие доверие к существованию внешнего мира, наиболее неизбежное. Это суть факты внутреннего сознания, собственные акты и настроения нашего духа: это – сознание

собственных процессов нашего духа, которым нельзя не доверять, в которых нельзя сомневаться; это – свидетельство сознания наиболее всеобщее и безысключительное, наиболее чистое и убедительное; *это – приговор сознания наиболее непосредственный, наиболее внутренний, который потому и должен быть принят со всех сторон, как решение безапелляционное.*

И этот вывод, не только наш собственный, но и самого Д. С. Милля, составленный из собственных его выражений, тем более достоин веры, что на стороне его истинности стоит вся школа философов, которую Миллю угодно было назвать, в отличие от психологической, интроспективной: на стороне его, по словам самого Милля, стоят Кант, Гамильтон, Рид, Стюарт, Кузен, Уэвель, Герберт Спенсер и другие, *которые принадлежность доверия к нашему первобытному сознанию, первоначальному усмотрению духа, определяют по признаку необходимости мыслить его.* Но если сам Милль, в сущности дела, такой же интроспективист, как и все вышеозначенные мыслители, если и посылки, и выводы его системы согласны с коренным воззрением прочих интроспективистов, – то в чем же разница?

Разница, между так называемой психологической теорией самого Милля и философией интроспективной, заключается в том, что интроспективисты, по словам Милля, считают доверие к существованию мира самым коренным свидетельством сознания, самым начальным внутренним усмотрением, самой непререкаемой аксиомой, которую необходимо мыслить так и нельзя мыслить иначе, – тогда как Д. С. Миллю угодно провозглашать самое неизбежное свидетельство внутреннего сознания, самое естественное содружество идей, наиболее необходимо порождаемое законно-универсальным порядком наших ощущений и воспоминаний ощущения доверия к существованию внешнего мира, не иным чем, как посредственным продуктом опыта. «Доверие к существованию», – по словам Милля, – «только кажется непосредственно усматриваемым, на самом же деле есть продукт опыта».

По словам Милля, то, что мы должны были всегда, изначально иметь доверие к существованию внешнего мира, вышеназванные интроспективисты доказывают тем, что мы не можем отделаться от него теперь. Но этот крайний последний критерий истины, заключающийся в необходимости мыслить что-либо так, а не иначе, Д. С. Миллю крайне не нравится и опровержению его Милль посвящает много страниц в разных своих сочинениях. Сущность же всех этих опровержений заключается в том его соображении, что «такая невозможность действительно может быть необходимым доверием для тех, которые мыслят его таким; лично они могут быть совершенно неспособны не мыслить так». По нашему мнению, и этот критерий, – критерий необходимости этого доверия для тех, которые не могут мыслить его не необходимым, – как ни кажется он шатким Д. С. Миллю, весьма важен, даже более, безусловно общеобязателен, потому что не только мы лично, не только какие-либо философы интроспективисты лично, но все без исключения, люди здравого ума лично неспособны мыслить доверие к бытию внешнего мира обманом, фальшью: для всех здравых умов это доверие есть необходимость настоящая, теперешняя, но была необходимостью и искони, какой, конечно, пребудет и всегда. Сам Милль в этом случае не представляет исключения, так-как и ему самому это доверие кажется «содружеством идей, нераздельных с бытием, содружеством, внутренне усматриваемым, которое естественно и даже необходимо порождается порядком наших ощущений и воспоминаний ощущения, которое неизбежно порождает доверие к внешнему миру». Казалось бы, чего же больше. Но нет; для Д. С. Милля этого мало. Если бы даже эта неспособность мыслить это доверие обманом чувства распространялась, как и действительно распространяется, «на весь человеческий род, то и тогда», по словам Милля, «она могла бы быть просто следствием сильного содружества, подобно невозможности доверия к антиподам». Не важно для этого мыслителя то, что сам же он считает это доверие содружеством не только сильным, но и порождаемым естественно и даже необходимо,

неизбежно. Наоборот, этот-то именно пример *невозможности доверия к антиподам*, оказавшейся возможностью, важен для него в такой степени, что в сочинениях его приводится десятки раз в опровержение интроспективного критерия истины, состоящего в *необходимости мыслить так и в невозможности мыслить иначе*. При этом *Д. С. Милль* забывает, однако же, что слово – *антиподы* древнегреческое и что, значит, понятие об антиподах существовало в древней Греции более, чем за полторы тысячи лет до открытия Америки, – забывает, что антиподы являлись возможностью в греческих мифах о загробной жизни, равно как в мифах и прочих первобытных народов; в верованиях же христианских, да и всех прочих сколько-либо развитых народов, представление премирного пребывания горних духов и отшедших из этого мира человеческих душ стояло, как и стоит, беспредельно выше представления каких-либо как антиподов, так и прямо вертикально стоящих существ, так-как ни один сколько-либо развитой ум никогда не смел, как и не смеет, переносить представления такого или другого пространственного положения в условия премирного духовного существования. Даже забавно, что пользующийся такой всесветной известностью мыслитель, каков *Д. С. Милль*, вводит такой пустейший пример, как главное, если только не единственное фактическое доказательство, в опровержение общечеловеческого убеждения в необходимости доверия к бытию внешнего мира. «История науки», – продолжает *Д. С. Милль*, – «изобилует непостижимостями, которые были побеждены, которые предполагались сначала необходимыми истинами, но потом перестали считаться необходимыми, далее перестали мыслиться истинными, а, наконец, стали считаться и вовсе невозможными». Пусть и были подобные заблуждения человеческого разума в области опыта; относительно эмпирической области это вопрос решенный, не только со времени Канта, но и искони веков, что опыт не доставляет нам категорических, безусловно всеобщих, безусловно отрицающих всякое исключение суждений. И сам *Милль* с этим согласен, утверждая в своей *Логике*⁴⁴, «что единообразие минувших

опытов далеко не составляет *всеобщего признака истины*», что т.е. для всяких опытных единообразий могут найтись или, по крайней мере, могут мыслиться и исключения. Это бесспорно. Но об этом ли речь? Вопрос в том, *есть ли, не в опыте, а в разуме такие основоположения мышления, которые мыслятся необходимо и безусловно, которые ни под какими условиями не допускают ни изменений, ни исключений?* От Аристотеля до Гегеля наиболее строгая логическая мысль видела такие безусловные основоположения в законах и формах логического мышления. Сам Д. С. Милль хотя и с пренебрежением отнесся к подобной общечеловеческой старине до того, что даже не поместил в свою *Логику* учение об известных основных законах мышления, тем не менее, и он удостоил, как мы видели уже, провозгласить, что *«порядок природы единообразен и составляет основной закон или общую аксиому»*, – что *«некоторые виды единообразия найдены совершенно неизменными, проникающими всю природу»*, – что *«некоторые единообразия, в мере достоверности, требуемой всеми человеческими целями, могут быть признаны совершенно достоверными и вполне всеобщими»*, – что *«законы чисел и протяжения, также закон связи причины со следствием, суть единообразия, которые простираются на всю человеческую опытность, исключение из которых безусловно и постоянно неимоверно»*. Значит, Д. С. Милль допускает *«истины необходимые, которые никогда не перестают мыслиться истинными, а тем более никогда не станут считаться невозможными»*. Так в том ли вопрос, *принадлежит ли доверие к бытию внешнего мира к числу истин необходимых?* И не в том опять сущность разноречия между интроспективистами и позитивистами, так-как относительно этого Д. С. Милль выразился положительно, что это доверие порождается не только естественно, но и необходимо, неизбежно. «Интроспективисты, – по его словам, – ошибаются в истинных условиях психологического исследования, когда, вместо того, чтобы доказывать, что какое-нибудь доверие есть первоначальный факт сознания, указанием, что оно не могло быть приобретено, они заключают, что оно не было приобретено

по той, часто ложной и никогда не подтвержденной достаточно, причине, что наше сознание не может отделаться от него теперь». Итак, по мнению Д. С. Милля, интроспективисты должны доказывать, что «доверие к бытию внешнего мира есть первоначальный факт сознания», – что "оно не приобретено", а сам Милль стоит на том, что »доверие к существованию только кажется непосредственно усматриваемым, на самом же деле есть продукт опыта«. Коренная фактическая основа его мировоззрения состоит в том, что »всякое ведение в человеке, даже в своих основах, даже в так называемых законах и формах мышления, даже в математических аксиомах, даже в доверии к существованию внешнего мира, есть продукт опыта".

Глава XXV

Это предмет уже стократно исчерпанный философами всех школ и веков, раскрытый, полагаем, достаточно для непредупрежденного убеждения и нами, как в предыдущем отделе этой второй, так и в первой части нашего исследования, где мы высказали и общий взгляд свой на так называемую *априорность понятий, на прирожденность идей, на способность* человеческого ума иметь *трансцендентные, в известном смысле, независимые от внешнего опыта познания*, и где показали несостоятельность положительного доказательства теории *Д. С. Милля*, несостоятельность данного им изъяснения, как из ряда ощущений возникают сознание я и не-я, понятие субъекта и объекта, доверие к бытию внешнего мира и внутренней нашей личности. Возвращаться к новому положительному раскрытию вопроса о *прирожденности основ нашего мышления и познания*, с опровержением частных теорий *Д. С. Милля*, было бы непростительным плеоназмом. Тем не менее, чтобы основательно покончить с этим вопросом и показать непозитивность или даже скорее скептицизм этой quasi-позитивной теории сделаем несколько относящихся к рассматриваемому предмету выписок из сочинений более или менее строгих, даже крайних позитивистов-физиологов *XVIII века: Кабаниса*, и *XIX века: Дарвина, Дрэпера и Льюиса*. Наше идеалистического направления утверждение будет стоять крепче, когда опрется на такие, уважаемые в сфере позитивного естествоведения, авторитеты. Да и скептицизм теории *Милля* выставится резче в контрасте с учением естественно-научных авторитетов, – скептицизм, которому смертный приговор произнесен самим *Миллем*, в его словах, что «абсолютный скептицизм, если еще существует такая вещь, может быть оставлен без исследования, как дающий, в конце концов, не идущий к делу результат, так-как, отрицая всякое знание, он не отрицает никакого»⁴⁵.

*Кабанис*⁴⁶, как натуралист-материалист, доказывает ту же самую главную тему, что и *Д. С. Милль*, т.е. что «душа есть

свойство, а не существо»⁴⁷; следовательно, в пристрастии ли нашей коренной идее заподозрить *Кабаниса* никак нельзя. Тем не менее, приводимые им естественно-научные факты, для нашей цели, в высшей степени важны.

«Жизнь есть ряд движений», – пишет он, – «вызываемых впечатлениями, которые получаются разными органами. Отправления души или разума, вытекают из движений, производимых головным органом, а движения последнего происходят или от впечатлений, полученных и переданных в ней чувствующими оконечностями нервов различных органов, или от впечатлений, возбужденных в нем самом, по-видимому, непосредственно действующими, на него причинами».

"Без чувствительности мы не могли бы составить себе понятия о существовании предметов вне нас, не могли бы отличить и нашего собственного существования, т. е. мы и не существовали бы. Но с той минуты, как мы чувствуем, мы существуем. А с тех пор, как сравнением ощущений, производимых одним и тем же предметом на различные наши органы, или вернее – сопротивлений, которые он оказывает нашим побуждениям, мы убедились, что причина этих ощущений лежит вне нас, мы уже составили себе понятие о том, что не-мы: это наш первый шаг при изучении природы». В последствии, мы разберем точнее, что в этом, весьма близком к истинному психологическому, взгляд на пробуждение нашего сознания, вполне и что менее точно соответствует действительным фактам психической жизни.

«Если бы мы испытывали одно только ощущение, – продолжает *Кабанис*, – то и получили бы одно только понятие; а если бы с этим ощущением соединено было какое-нибудь побуждение, исполнение которого встретило бы сопротивление, то мы узнали бы, что существует что-то независимо от нас, мы ничего не могли бы узнать больше. Но так-как ощущения наши отличаются одно от другого и, сверх того, так-как различным ощущениям, полученным в одном нашем органе, соответствуют, по неизменным законам, различные ощущения в другом, или во многих других органах, – то мы убеждаемся, что между внешними причинами, по крайней мере, по отношению к нам,

существует такое же различие, как между нашими ощущениями; а так-как понятия наши (стр. 95) составляют только *результат сравниваемых нами ощущений, то и полученные истины могут быть только относительные*, в зависимости от общего свойства человеческой природы воспринимать впечатления. *Притязание узнать самую сущность вещей есть нелепость, очевидная при сколько-нибудь внимательном наблюдении*".

Очевидно, таким образом, что, в общих выводах, Кабанис, столетие тому назад, утверждал то же, что в наши дни пропагандирует Д. С. Милль. Но когда от общих выводов мы переходим к фактам, на которых Кабанис думает утвердить свою теорию, то, с первых-же слов его, видим, что он стоит на стороне мысли, что *человеческому уму многое прирождено*.

«Люди несомненно отличаются друг от друга», – пишет он (стр. 95), – способностью чувствовать: возраст, пол, темперамент, болезни производят в них замечательные различия. Ясно, что некоторые понятия могут в разных людях, поочередно, то вовсе отсутствовать, то становиться господствующими, один человек может быть подчинен впечатлениям, которые другой едва ощущает или даже вовсе не чувствует; из мало сходных, у различных людей, впечатлений вытекают совершенно различный образ мыслей и неодинаковое душевное состояние (стр. 96). Впечатлительность у людей не только бывает различна, в следствие первоначальной их организации и условий возраста и пола, *зависящих исключительно от природы*, но еще могущественно изменяется климатом и другими сколько физическими, столько же и социальными условиями».

Развитию этой общей мысли посвящено все сочинение Кабаниса. – «Еще древние, – пишет он⁴⁸, – заметили, что известным природным признакам, т. е. известной физиогномии, росту, телосложению, цвету кожи, свойствам тела, состоянию кровеносных сосудов, *соответствуют, с некоторым постоянством, известное направление ума, или некоторые страсти*. Различные системы органов одарены не одинаковой степенью силы или влияния у различных людей (стр. 106): у одних все привлекает к себе мускульная система, у других

главную роль играют мозговая и нервная системы; от этого проистекают различия не только в физической организации, но и в нравственном состоянии».

"Природа создает человека с определенными органами и способностями (стр. 118). Если принять во внимание, что физическая организация передается по наследству, – то все аналогии и множество фактов⁴⁹ доказывают, что, во многих отношениях, передается по наследству и известное направление мыслей, побуждений и склонностей. Первоначальным различиям, установленным природой, как и видоизменениям, вносимым условиями жизни в расположение органов, соответствуют постоянно различия и аналогические видоизменения в образе мыслей и в направлении страстей. Одни⁵⁰ из мыслителей могут принимать, что все побуждения животных составляют результат сознательного выбора и, след., плод опытности, – другие могут думать, вслед за естествоиспытателями всех веков, что многие из этих побуждений не могут быть отнесены ни к какому сознанию, а чаще всего образуются без участия воли, по инстинкту. Не может быть никакого сомнения, что одни из впечатлений вызываются внешними предметами, а другие, зарождающиеся во внутренних органах, составляют результат внутренних жизненных отправления⁵¹. Многие наблюдения доказывают, что представления, склонности, побуждения зависят не только от того, что называют ощущениями, т.е. от отдельных впечатлений, получаемых собственно органами чувств, но что в них принимают большее или меньшее участие впечатления, производимые отправлениями многих внутренних органов, а иногда, по-видимому, они только и зависят что от внутренних органов"⁵². При этом Кабанис, согласно со всеми физиологами, учит, что «головной мозг и хребтовый продолговатый, равно как и нервы, суть истинные или, по крайней мере, главные органы чувства⁵³. Опыты доказали, что ощущение или, по крайней мере, сознание о нем, происходит не в оконечности нерва и не в органе, на который действовала причина, вызвавшая ощущение, а в средоточии, служащем источником для всех нервов, в которое приходят все

впечатления. Несомненно, что мы сознаем ощущения в головном мозге, а вероятно также и в хребтовом».

«В утробе матери⁵⁴, животные не получают никакого ощущения, т.е. никакого *раздельного ощущения*, которое могло бы вызвать первое суждение. Окруженные со всех сторон жидкостью, они привыкают к впечатлению, производимому ею, и не могут ее чувствовать. Если при движениях им случается быть сдавленными, то из этого, вероятно, не вытекает для них никакого понятия, никакого точного и *раздельного представления* о внешних предметах. Во время⁵⁵ этой первой эпохи, собственное существование дитяти ограничивается впечатлениями, производимыми развитием органов, – *впечатлениями, которые можно рассматривать, как внутренние. Зрение, слух, обоняние и вкус еще не вышли в нем из оцепенения, а отправления внешнего сознания, должно быть, не отличаются от осязания внутреннего общего. Тем не менее, уже тогда существуют в животном побуждения и зарождаются склонности.* – Если ребенок бьется, в последнюю эпоху беременности, если он двигается тем с большим беспокойством и постоянством, чем он живет и сильнее, – то это происходит не потому только, что ему тесно и неловко, но потому, что члены его приобрели известную степень силы, и он чувствует необходимость в упражнении их. Его легкие приняли значительное развитие: количество кислорода, получаемого с кровью матери, уже недостаточно ему более; ему необходим воздух, и он ищет его с жадным беспокойством⁵⁶. Некоторые факты показывают, что это *внутреннее существование, независимое от впечатлений, производимых внешними предметами*, необходимо для плодотворного развития органов, для приобретения ими наибольшей чувствительности. Случалось сохранять жизнь преждевременно рожденного ребенка, окружая его условиями, приближающимися к условиям природы, т.е. завертывая его в мягкие пеленки, поддерживая в них температуру, равную температуре человеческого тела, и необходимую степень влажности и пропуская ему в рот по несколько капель студенистой жидкости. Дети, жизнь которых сохранена была таким образом, оставались в некоторого рода

оцепенении до девятого месяца; по наступлении же его, к общему удивлению, они начинали делать движения, как будто им действительно предстояло родиться». Здесь же у Кабаниса⁵⁷ представлены и примеры подобных искусственных рождений, чем доказывается, что в самой природе, при отсутствии личного сознания, лежит знание того, что рождающемуся существу нужно делать.

«Когда ребенок появится на свет, когда он дышит, когда действие внешнего воздуха доставляет его органам более энергии, деятельности и правильности, то он начинает настоящую новую жизнь. С этой уже минуты явственно выражаются в нем склонности, зависящие от его личной природы, т.е. от его организации и от свойств его чувствительности. Эти склонности обнаруживают в себе явное последствие тех таинственных отправлений, которые воспитывались в глубокой тишине (еще в матерней утробе), направляющими их законами. В самом деле, прежде чем ребенок начал сравнивать новые, осаждающие его толпой, впечатления, он имеет уже вкусы, побуждения, склонности, он употребляет все свои крошечные средства, чтобы выразить их и удовлетворить им. Он ищет грудь матери, он тискает ее своими слабыми ручонками, чтобы выдавить питательную жидкость, он умеет уже схватить и сосать ее. В глазах естествоиспытателя, всегда будет достойно удивления то, что существо, совершающее такие сложные движения, никогда не училось и не пробовало их делать. Но что заслуживает еще большего удивления, так это существование всех ⁵⁸ этих душевных движений, которые так быстро следуют одно за другим и выражаются с таким простодушием на лице ребенка. Между тем как слабые мускулы рук и ног его едва умеют еще делать несколько неопределенных движений, мускулы лица уже выражают раздельными движениями, несмотря на их несравненно большую сложность, почти весь строй общих душевных движений, свойственных человеческой природе – и внимательный наблюдатель легко отличит, по этой картине, характеристические черты будущего человека".

"Где искать причин этого сложного умения, этих склонностей, слагающихся из стольких различных побуждений? Где искать источника этих душевных движений? Разумеется, не в новых, столь смутных, впечатлениях, производимых внешними предметами. Известно, что обоняния, собственно говоря, еще не бывает у новорожденных, – что вкус их, хотя и развит несколько более, едва существует у них, – что ухо их почти ничего не слышит, – что зрение их неопределенно и не имеет ни малейшей точности. Доказано самыми несомненными фактами, что несколько месяцев они не имеют⁵⁹ еще никакого понятия о расстоянии. Осязание есть единственное чувство, доставляющее им отдельные представления, вероятно, в следствие того, что оно хотя сколько-нибудь упражнялось ими в утробе матери. Но понятия, доставляемые этими неопределенными отправлениями единственного чувства, весьма ограничены и весьма смутны. Разумеется, они не могут вызвать внезапно целый ряд таких разнообразных и сложных выражений, какие мы читаем в лице ребенка. Мы имеем, стало быть, право утверждать, что во внутренних впечатлениях, в их симпатических сочетаниях, в их не прерывающемся действии во все время беременности, следует искать источника как побуждений, обнаруживающихся в самую минуту рождения, так и этой игры физиогномии, которую ребенок умеет уже выражать их, равно как, наконец, и вызываемых ими склонностей. В этом основном положении не может быть никакого сомнения».

В жизни новорожденных животных Кабанис указывает другие психические факты, которые точно так же объясняются их особенной организацией. Птицы большого семейства куриных ходят тотчас по выходе из яйца; они проворно бегут за зерном и клюют, не делая ошибок относительно зрения: это доказывает, что они не только умеют управлять мускулами ног, *но имеют и верное сознание о каждом своем движении*, – что они так же хорошо пользуются своими глазами, как точно судят и о расстоянии⁶⁰. Многие четвероногие рождаются, с закрытыми глазами; они не могут отыскать себе пищу, т.е. сосцы своей матери, иначе, как при содействии обоняния и осязания. Но эти

чувства одарены у них необыкновенной остротой. Щенки и котята чувствуют издали приближение матери и никогда не смешивают ее с другим животным той же породы и того же пола. Случается, *что котенок вытягивает уже шею и тянется к соску, между тем как зад его и ноги не успели еще освободиться из рукава матки*», чему Кабанис сам был личным свидетелем. Все эти факты в высшей степени заслуживают удивления⁶¹. Делая наблюдения над различными породами животных, Галлер много раз замечал, что новорожденные овцы и козы, тотчас по выходе из утробы, отправляются за матерью на значительное расстояние, *прежде чем опыт мог научить их употреблению ног или дать им сознание, что только мать в состоянии удовлетворить их первым потребностям*. Галлиен, извлеки козленка, вскрытием, из утробы матери, положил перед ним различные травы, между которыми случайно был и раkitник. Обнюхав травы, козленок презрительно отворачивался от них, пока не наткнулся на раkitник, который немедленно стал жевать своими слабыми челюстями. Количество фактов, которые не подлежат сомнению и дают тот же результат, почти также велико, как количество видов низших животных: животные огромного числа этих видов, особенно в классе насекомых, производят множество сложных движений, *которым никто не учил их и примера которым они никогда не видели*. Весьма часто они порываются к некоторым движениям прежде, чем последние вызваны их потребностями⁶². Эти результаты *внутренних впечатлений, получаемых животными в период их утробной жизни*, совершенно решительны и убедительны: *они не составляют результата ни опыта, ни сознания, ни выбора, основанных на системе органов внешних чувств*".

«По мере того, как животные⁶³ развиваются, *природа научает* их употреблению новых органов. Животное нередко пытается воспользоваться услугами даже такой части тела, которая не получила еще надлежащей степени развития, а иногда даже прежде ее существования: молодые птицы шевелят своими крыльями, лишенными еще перьев и едва покрытыми нежным пухом. И *нельзя сказать, чтобы они*

делали это только следуя наставлению или примеру матери, потому что и выведенные искусственно обнаруживают тот же самый инстинкт. Козлята и ягнята, играя, стараются ударить друг друга рогами, которых еще не имеют. Все эти склонности, разумеется, нельзя объяснить ни опытом, ни сознанием. Время⁶⁴, предшествующее воспроизведению, открывает нам в животных ряд действий, еще более непостижимых. Птицы и четвероногие, в период оплодотворения, уже готовят гнезда для будущих новорожденных. Тогда птицы приступают сами собою к самым хитрым сооружениям, никогда не учившись ни у кого, – потому что птенцы, выведенные искусственно и воспитанные в клетках, тоже вьют гнезда в период любви. Во все⁶⁵ времена и во всех странах, форма этих построек неизменна для каждой породы; она наилучшим образом приспособлена к сохранению и удобствам птенцов, к климату и к различным опасностям, которые могут угрожать. Ясно, таким образом⁶⁶, что побуждения, совокупность которых обозначается словом: инстинкт, точно так же, как и вызываемые ими представления, должны быть приписаны внутренним впечатлениям, составляющим необходимое последствие различных животных отправления. Ясно, что одушевленные существа⁶⁷ получают впечатления, не только вызываемые внешними предметами, действующими на органы чувств, но, по ходу жизни, по развитию поддерживающих ее отправления⁶⁸, по разным причинам, действующим на чувствительность внутренних частей, получают еще другие впечатления, на которые внешний мир не оказывает непосредственного влияния.

На основании таких соображений, Кабанис делит впечатления чувства⁶⁹: 1) на впечатления, получаемые внешними органами чувств, 2) на впечатления, свойственные внутренним органам, 3) впечатления, рождающиеся непосредственно в глубине самой нервной системы. Под внутренним чувством Кабанис понимает все отправления чувства, не принадлежащие собственно так называемым внешним органам чувств⁷⁰. И затем, многими соображениями,

Кабанис доказывает, что, еще прежде своего появления на свет, зародыш получает уже в утробе матери⁷¹ множество впечатлений, из которых уже там образовались в нем целые ряды стремлений; там уже он усваивает привычки, испытывает позывы, имеет уже побуждения. Эти впечатления и эти стремления вовсе не ограничены узкой сферой одного или нескольких органов. Образовавшись мало-помалу в общих системах органов, они делаются общими для всего организма. Из них-то и вытекают привычки, склонности, побуждения, появление которых может быть объяснено только деятельностью всего нервного аппарата и совокупность которых, составляет первоначальный инстинкт. В минуту рождения, мозговое средоточие ребенка заключает в себе уже множество впечатлений: оно вовсе не *tubula rasa*. Правда, эти впечатления почти все внутренние, и, разумеется, головной мозг есть *tabula rasa* относительно внешнего мира. Но не может быть, чтобы ощущения, побуждения и суждения, появляющиеся после рождения, были вне зависимости от предшествовавшего состояния зародыша. Достаточно немногих соображений, чтобы убедиться в этом. 1) Характер и даже род ощущений находится⁷² в зависимости от общего состояния нервной системы. 2) Частные привычки различных органов, или состав органов, связанных тесной симпатией с головным мозгом, не могут не оказывать влияния на его отправление. 3) Направление мыслей и даже характер их, до некоторой степени, всегда обуславливаются предшествовавшими побуждениями, – и огромное число суждений исключительно зависит от склонностей». Кабанис доказывает, что «зародыш в утробе матери уже⁷³ получает понятие о сопротивлении, о посторонних телах и о себе самом, потому что он производит движения, ограничиваемые облекающими его оболочками: он имеет потребность и желание, т.е. волю производить эти движения. Для приобретения же сознания зародышу достаточно уже ощущения благосостояния и неловкости, попыток продлить первое и прекратить вторую». Согласно с Д. С. Миллем и другими естествоведами новейшего времени, Кабанис полагает, что «для получения ощущения от

встреченного сопротивления присутствие посторонних тел вовсе не необходимо, потому что вес наших собственных членов и необходимая для приведения их в движение мускульная сила должны неизбежно привести самосознание в то положение, из которого *вытекает понятие о посторонних предметах.* Таким образом, по мнению Кабаниса, *в головном мозгу зародыша существуют уже первые следы основных понятий,* которые должны, мало-помалу, развиваться отношениями его ко всему видимому миру и действием предметов на нервные его оконечности. *Головному мозгу новорожденного знакомы уже сознание и воля: в нем, стало быть, существуют уже слабые понятия,* а возвращение их и повторение уже вызвало побуждения. С этой точки зрения» – утверждает Кабанис, – «следует отправляться для аналитического исследования рассудочных отправлений, с целью захватить их действительное первоначальное происхождение. Зародышевое состояние и развитие, во многих отношениях, общее для целых классов животных, видоизменяется в породах общими различиями в организации, а в неделимых - особенностями, зависящими от организации, отца и матери. От этих влияний находятся и во всю жизнь будут находиться в зависимости способы отправлений чувствительности, возникающие суждения, привычки и стремления. Тем не менее, таинственные и первоначальные законы, созидающие, еще в утробе матерней, эти стремления нарождающегося человека», по мнению Кабаниса, «останутся на вечные времена предметом размышления для мудреца»⁷⁴.

Таким образом, у Кабаниса мы находим следующие выводы, основанные на физиологических фактах: 1) что ощущение и сознание о нем происходит не в оконечности нерва и не в органе внешнего чувства, на который подействовала причина, вызвавшая ощущение, а в средоточии, которое служит источником для всех нервов, в которые приходят все впечатления, – 2) что мы чувствуем и сознаем ощущения в головном и в хребтовом мозгу, – 3) что впечатления чувств делятся на три рода: а) на впечатления, получаемые внешними органами чувств, б) впечатления свойственные внутренним

органам и в) впечатления рождающиеся непосредственно в глубине самой нервной системы, – 4) что отправления чувствительности, возникающие склонности и суждения человека организуются под влияниями общей организации рода и частной организации отца и матери, – 5) что, в минуту рождения, мозг ребенка заключает в себе уже множество впечатлений, – и не может быть, чтобы ощущения, побуждения и суждения, появляющиеся после рождения, были вне зависимости от предшествовавшего состояния зародыша, – 6) что в головном мозгу зародыша существуют уже первые следы основных понятий, следы сознания и воли, хотя и смутных, – 7) проявления же так называемого инстинкта в ребенке, а особенно в новорожденных животных, обнаруживают в них знания, которые получены никак не из опыта, – 8) что, еще в матерней утробе, у зародыша составляются понятия о сопротивлении, о посторонних телах, о себе самом, – 9) что первичные основные понятия, инстинктивные побуждения и вызываемые ими представления должны быть приписаны внутренним впечатлениям, составляющим необходимое последствие различных жизненных отправлений, – 10) что результаты внутренних впечатлений, получаемых еще в период утробной жизни, совершенно решительны и убедительны, не составляя результата ни сознания, ни выбора, ни опыта, основанных на системе органов внешних чувств, – что 11) вообще одушевленные существа получают впечатления, которые вызываются не только внешними предметами, действующими на органы чувств, но по ходу жизни, по развитию поддерживающих ее отправлений, по разным причинам, действующим на чувствительность внутренних частей, получают еще другие впечатления, на которые внешний мир не оказывает непосредственного влияния. – Оказывается, таким образом, по *Кабанису*, что человек получает, кроме внешних впечатлений и внутренние и носит в себе представления прирожденные.

Нужны ли, после этих, сколько простых, столько же и глубокомысленных, хотя и односторонне гилозоистических⁷⁵, соображений естествоведа-позитивиста прошлого, XVIII века,

выписки из соображений *Дарвина*, подобного же естествоведа-позитивиста нашего времени?

Известно, что вся система *Дарвина* основана на наследственной передаче потомкам выработанных, миллионами веков, способностей и склонностей в предках. Его теорию развития целого аппарата нервной системы, в главных чертах, можно проследить в изложении его соображений относительно специального развития зрительного нерва и глаза. Но мнению *Дарвина*⁷⁶, «глаз с его неподражаемыми аппаратами⁷⁷ для приспособления к разным расстояниям, к разным количествам света, для поправления сферической и хроматической аберраций, мог сложиться *в силу естественного подбора*». Дарвин⁷⁸ подозревает, что всякий ощущающий нерв может сделаться чувствительным к свету, а тем более к тем грубым колебаниям воздуха, которые производят звук. Устройство глаза в руках творческой природы, *Дарвин* смело сравнивает с устройством телескопа руками разумного человека. «Если сравнивать», – пишет он⁷⁹ – «глаз с оптическим инструментом, то мы должны представить себе толстый слой прозрачной ткани, с полостями, наполненными жидкостью, и под ними нерв, чувствительный к свету. Далее мы должны представить себе силу (*естественный подбор*), тщательно подбирающую в глазах всякое видоизменение, могущее, при разных обстоятельствах, в какой-либо мере, служить к произведению более ясного изображения. Должны представить себе, что каждое новое состояние инструмента *воспроизводится в миллионе экземпляров* и что каждый из них сохраняется, пока не возникнет лучший инструмент, причем все старые уничтожаются. *В живых организмах отклонение производит видоизменения, зарождение размножает их до бесконечности, а естественный подбор* выхватывает, с безошибочной точностью, всякое улучшение. Пусть этот процесс продлится миллионы и биллионы лет».... и. т.д. – Подобным же образом, по теории *Дарвина*, объясняется развитие и других органов чувств, равно как и всей нервной системы. По словам его, «психология я приобрела теперь новое основание в необходимости постепенного, путем

*естественного подбора и наследственной передачи, приобретения всякой умственной силы или способности"*⁸⁰. По его теории, основные законы бытия вещей суть: «развитие и воспроизведение, необходимо связанная с воспроизведением наследственность, изменчивость, обусловленная прямым или косвенным действием жизненных условий, а также деятельностью и бездействием органов, и прогрессия размножения, которая ведет к борьбе за существование, а, след., и к *естественному подбору*, с которым неразрывно расхождение признаков» и т.д.

Мы не разделяем убеждений *Дарвина* относительно сущности его теории. Тем не менее, нельзя не признать действительными некоторых из приводимых им фактов и уважительными очевидных из них выводов. А к таким фактам и выводам нельзя не отнести, разумеется, с осмотрительными ограничениями, основоположения его учения, именно, что: 1) воспроизведение и необходимо связанная с ним наследственность есть закон бытия, – что 2) не только в области всякого органического бытия, но и в круге явлений психических, путем наследственной передачи приобретается умственная сила или способность, и что 3) эта сила наследственно передается не в виде только не формулированной способности к умственной деятельности, но в виде способности, уже обставленной готовыми, не только основными, но нередко даже развитыми до подробностей, формулами этой деятельности, как в животном царстве, так и в человеческом роде.

Так, касаясь умственных способностей животных, *Дарвин* под именем *инстинкта* понимает «действие, которое совершается животным, в особенности молодым, без *всякого предварительного опыта*, и притом совершается многими особями без *всякого знания его цели*⁸¹! Метафизики сравнивали инстинкт с привычкой. Это сравнение», по мнению *Дарвина*, «дает очень верное понятие об умственном настроении, в котором совершаются инстинктивные действия. Если предположим, что привычка передалась *наследственно*, – а можно доказать, что это случается, – тогда сходство между

инстинктом и тем, что первоначально было привычкой, станет столь близким, что провести разделяющую черту невозможно. Но мы впали бы в значительное заблуждение, предположив, что большая часть инстинктов приобретена в виде привычек, в течение одного поколения, и затем передалась наследственно поколениям последующим⁸². Никакой сложный инстинкт не может сложиться, путем естественного подбора, иначе, как *через медленное и постепенное накопление* многочисленных, легких, но полезных, уклонений». Дарвин приводит⁸³ «множество любопытных и достоверных примеров наследственности всех оттенков в нраве и вкусах, а также самых странных повадок. Молодыми животными, по наблюдению Дарвина, инстинктивные действия совершаются⁸⁴ без всякого предварительного опыта и почти одинаково каждой особью, – совершаются каждой породой охотно, без всякого понятия об их цели». В подтверждение этого, Дарвин проводит множество примеров. «Молодой пойнтер (особенная порода собаки), – пишет он, – так же мало может знать, что он помогает своему хозяину, делая стойку, как и белая бабочка, почему она кладет яйца на капусту. Волки одной породы, еще молодые и не приученные, останавливаются как вкопанные, почуяв добычу, а затем медленно ползут вперед с особыми ухватками; а волки другой породы обегает стадо. Никто бы никогда не вздумал, да и не смог бы, выучить турмана (особенная порода голубя) кувыркаться, – действие, которое совершается и молодыми птицами, отроду не видавшими кувыркающегося голубя⁸⁵. Молодые цыплята утратили совершенно, в силу наследственной привычки, тот страх собак и кошек, который первоначально, без сомнения, был в них инстинктивен, точно также, как он, очевидно, инстинктивен в молодых фазанах, хотя бы высиженных курицей. Можно заключить, что инстинкты домашних животных сложились отчасти по унаследованной привычке, отчасти через подбор и накопление человеком, в течение многих последовательных поколений, особого умственного склада и повадок». Есть инстинкты и у человека, хотя «у человека», – по словам Дарвина⁸⁶, – «инстинктов менее, чем у ближайших к нему

животных⁸⁷. Многие из простейших инстинктов граничат с рефлексивными движениями и с трудом могут быть отделены от них, напр., сосание детей; более же сложные инстинкты зарождаются, кажется, независимо от ума. Касательно⁸⁸ наследственной передачи умственных качеств мы имеем множество примеров между собаками, лошадьми и другими животными: несомненно, передаются между ними понятливость, храбрость, добрый и дурной нрав и т.д. У людей мы видим подобные же факты почти в каждом семействе; даже гениальность, которая есть не иное что, как богатое сочетание *высших способностей, способна передаваться потомству, -а с другой стороны, достоверно, что бывают наследственные в семействах безумие и различные помрачения умственных способностей*. И, очевидно, такое изменение способностей находится в зависимости от условий, которым вид или род, подвергался в продолжение нескольких поколений».

Глава XXVI

Прирожденность или, что тоже, наследственная передача между людьми не только инстинктивных знаний, но и умственного склада, полнее, шире и ближе к здоровой психологии раскрывается в Физиологии человека Д. В. Дрэпера.

«Нет сомнения», рассуждает в своей Физиологии человека Д. В. Дрэпер ⁸⁹, «что оба родителя принимают участие в сообщении своему ребенку тех или других, отличительных качеств⁹⁰. Это влияние родителей проявляется в сообщении ребенку *и более утонченных, свойственных им, особенностей*, производя сходство в походке, фигуре, телодвижениях и даже в *умственных качествах и семейных чертах*, -сходство, которое встречается нам ежедневно. Отпечаток влияния родителей гораздо более глубок, чем можно было бы предположить с первого раза. Это доказывается и тем фактом, что в третьем поколении проявляются такие особенности, которые принадлежат прародителям, хотя во втором и не встречаются. Мы замечаем тесную *связь умственных способностей* ⁹¹ с *той или другой степенью телесного развития*. Нужна очень небольшая опытность, чтобы с первого взгляда, отличить человека умного от глупого и определить самые незначительные оттенки характера, по выражению лица. Мы постоянно обращаемся к началам френологии и физиогномики и составляем заключения о характере человека, по выражению глаз, по очертанию всей фигуры, по внешнему виду головы. В течение процесса *умственного развития человека*⁹², в нем постепенно возникают различные убеждения и верования, которые часто приписываются воспитанию и преданию, дошедшему до человека от его родителей, но истинное начало которых, без сомнения, должно искать в человеческой организации. Те общие идеи, которые распространены по целому свету, между всеми человеческими племенами, – каков бы ни был климат, в котором живут люди, каковы бы ни были их социальное положение или религиозные

мнения, – идеи о добре и зле, о добродетели, о действительности раскаяния и молитвы, о наградах и наказаниях в загробной жизни, – такие идеи, одинаково существующие во все века и во всякой стране, составляют следствие самых свойств нашей мозговой организации. Так, напр., против учения⁹³ об уничтожении души всегда восставал весь род человеческий, и если подобные всеобщие впечатления происходят более от физической организации человека, чем путем предания, то не будет несправедливо сказать, что учение о смерти души несовместно с самой организацией человека. Каково бы ни было социальное положение человека, – варварское или цивилизованное, – каковы бы ни были образ жизни, форма религии, наконец, климат, – признание посмертного существования души столь всеобщее, что оно может быть названо одним из органических догматов нашей природы. Мы можем утвердительно сказать, что ум человеческий должно много приучать, обольщать и принуждать для того, чтобы он усвоил себе противоположное воззрение; но и тогда сомнительно, чтобы оно удержалось надолго. Нельзя не признать здравого⁹⁴ основания в заключении, к которому род человеческий пришел путем простого инстинктивного впечатления. Для верования в существование бессмертного духа мы⁹⁵ имеем то же самое основание, какое и для убеждения в существовании внешнего мира. Оба эти явления принадлежат к одному порядку. Что видимый мир будет существовать, как и существовал, независимо от нас, в этом мы не сомневаемся».

Посвятив много страниц рассуждению о том, что влияние внешних физических агентов⁹⁶ делает сильное впечатление на характер людей, даже на развитие анатомических особенностей у разных народов⁹⁷, Дрэпер затем доказывает, что самые «умственные особенности народов происходят в сущности от особенностей анатомических». «Нет сомнения», – утверждает он, – «что интеллектуальные качества проявляются в выражении лица и вместительности черепа. Нельзя читать историю Европы и Азии, нельзя рассматривать настоящее положение этих материков, не придя к заключению⁹⁸ что

народы, населяющие их, обладают различными складами ума. Действия человека имеют такую связь с его организацией, что всеобщую историю можно признать только главой физиологии. Признано всеми, что между телесным развитием и исторической жизнью существует связь, – что, как те расы, который шли впереди по пути цивилизации, так и те, которые остаются еще в диком состоянии, характеризуются резкими анатомическими особенностями, касающимися преимущественно величины и степени развития их мозговых полушарий. Такие общие выводы подтверждаются наблюдениями и над животными породами. Животный инстинкт есть способность, которая не может развиваться⁹⁹ и которой, однако же, обладает каждый индивидуум не вследствие опыта и подражания. Строение, отправление организма и течение исторической жизни неразрывно между собой связаны. Перемене в жизненных привычках у животных всегда предшествует перемена в нервной системе¹⁰⁰. Прогресс цивилизации в Европе сопровождался абсолютной физиологической переменой в ее обитателях»¹⁰¹. В то же время, Дрэпер утверждает, что «человек везде сформирован по одному и тому же существенному типу, и потому, с одной стороны, он действует по неизменным правилам; но этот тип, в дальнейшем своем развитии, переходит много различных форм, и потому, с другой стороны, человек проявляет различие в своих решениях и стремлениях". Дрэпер многими соображениями доказывает, что «умственные способности человека изменяются с формой и величиной его мозга. Видоизменения физических обстоятельств должны соответственно видоизменять и умственные наши операции, образ нашего мышления и нашего действия.

Эти обстоятельства¹⁰² имели видимое значение относительно образования специально мозговой и, след., умственной организации у целых рас и наций, в течение многих поколений. При этом не должно, однако же, забывать, что существует общий принцип, везде служащий подкладкой разнообразных человеческих стремлений и решений, – принцип, от которого никто не может освободиться. Его

можно различить в глубине даже самых несходных между собой действий, подобно тому, как мы можем открыть основной тип нашей организации в самых разнообразных формах. Так-как, *в следствие сходства в устройстве мозгового аппарата, действия людей представляют однообразие*, когда совершаются под влиянием одинаковых причин или побуждений, – то существует сходство между такими действиями не только у различных лиц, но оно замечается при сравнении и нации с нацией, и расы с расой¹⁰³. *Логика истины вечна потому, что она выражает собой способ действия нашего мозгового аппарата, тип которого никогда не изменяется*".

Такие заявления физиолога *Дрэпера* о зависимости инстинктов, склонностей и даже основных убеждений человека от организации, передаваемой по наследству, сколько ясны, столько же и решительны. Затем, проследим *взгляды на тот же предмет Льюиса*, который принадлежит настолько же к числу физиологов, насколько и философов, защищая в философии крайние ультра-позитивные или, лучше сказать, ультра-эмпирические воззрения.

«Мозг вообще считается единственным органом души», – пишет *Льюис* ¹⁰⁴, – «единственным центром ощущения и мышления, – что не вполне основательно. Между тем чувствительность¹⁰⁵ есть свойство, присущее узловой системе нервов, вообще есть сила, принадлежащая всем нервным центрам, как нервность принадлежит всем нервам. Чувствилищу или месту чувствительности мы даем такое же большое¹⁰⁶ пространство, как нервным центрам. Душа не ограничивается неделимой точкой, но *присутствует* ¹⁰⁷, в одно и то же время, во всех тех местах, где нервы берут свое начало, т.е. в большей, части головного и спинного мозга. Все нервные центры одарены чувствительностью¹⁰⁸. Чувства сами не чувствуют, потому что не замечают; только *головной мозг имеет это преимущество* ¹⁰⁹, потому что он замечает. Иметь ощущение и сознать его – одно и то же¹¹⁰; но иметь ощущение и обратить на него внимание – две вещи разные. Внимание есть только направление сознания, но не само сознание. Никакое

ощущение не оканчивается в себе самом: оно должно разрешить свое возбуждение или во вторичное ощущение, или в импульс движения; большей частью, то и другое появляется вместе. Одно чувство возбуждает посредством рефлекса другое, одна идея вызывается другой¹¹¹. *Привычки, idées fixes и есть так называемые автоматические действия основаны на стремлении всякого ощущения разрешиться легчайшим путем.* Когда мы учимся говорить на каком-нибудь новом языке или играть на каком-нибудь новом инструменте, или производить какие-нибудь непривычные¹¹² движения, мы чувствуем большие затруднения, потому что путь, через который должны проходить ощущения, еще не проложен; но как скоро частое повторение проложит дорогу, то препятствия устраняются; действия будут тогда так машинальны, что будут выполнены, если даже дух наш занят чем-нибудь другим, и тогда, раз начатые, они продолжаются уже сами собой. Это же самое можно наблюдать и в области идей: кто-нибудь может сегодня совершенно убедиться в логике противника, а завтра они же будут проводить старые убеждения, – его дух может двигаться только по старому пути. Сознание ¹¹³, в общем смысле слова, есть общая сумма всех наших чувствований, сток многих потоков ощущения; сознание, в особенном смысле, есть только другое название чувствительности, – причем некоторые из стекающихся потоков так слабы, что их даже трудно заметить, как звезды при дневном свете, – а другие так равномерны и постоянны, что привлекают наше внимание не ранее, как нарушится этот поток. Все ощущения, добытые как внешними чувствами, так и внутренностями, группируются в мозгу, соединяются, изменяются и перерабатываются, каким-то таинственным образом, в идеи¹¹⁴. Опыты показали, что ощущения возбуждаются в центрах, к которым принадлежат нервы чувства; эти центры снова возбуждают чувствительность большого центра (большого мозга), с которым они состоят в связи. Эти рефлексивные или вторичные ощущения вызывают другие ощущения (ряд представлений) и рефлексивно действуют на органы движения¹¹⁵. Ощущение представляет исходную точку

впечатлений и представлений, инстинктов и душевных движений, умственной и нравственной деятельности¹¹⁶. Писатели, которые не понимают разности между чувствительностью и особливими ее формами, признают за ощущения только ощущения пяти органов чувств, да ощущения боли¹¹⁷. Но должно помнить, что есть разного рода ощущения, которые разделяются на две, ясно различные, группы: 1) ощущения внешнего чувства и 2) системные (внутренние). Старая философская поговорка, что в уме нет ничего, что не было бы прежде в чувствах, может быть, не точна вследствие неточного употребления слова «чувства». Мышление можно считать формой мозговой чувствительности, определяемой соотношениями мозга с узлами специальных чувств, – а душевные движения рассматриваются, как форма мозговой чувствительности, которая определяется соотношениями с узлами внутренних ощущений¹¹⁸. Внутренности суть главнейший источники душевных возбуждений также, как органы чувства считаются главнейшим источником представлений. Весь организм есть сложный орган, который служит ¹¹⁹ душе подобно внешним чувствам, т.е. подобно тому, как органы пяти чувств служат для доставления идей, так и организм, при известных условиях, служит для развития известных состояний души.

Вместе с Кабанисом и Льюис учит, что «произвольные»¹²⁰ движения существуют уже у зародыша прежде, чем возможно представление о том, что совершается вследствие произвольного движения. Зародыш двигает свои члены не для достижения какой-нибудь цели, но потому, что может их двигать. Сведения о переменах положения, вызываемых известными движениями, приобретаются мало-помалу, через посредство самих же движений. Через это происходит соединение известных ощущений с известными движениями в темном сознании. В чувствилище¹²¹ новорожденного дитяти есть побуждение к сосанию; дитя начинает сосать, когда сосок кладется между губами. Это, может быть, совершается вследствие рефлексивной деятельности; но что дитя продолжает сосать, пока чувствует ощущение голода, и

перестает только тогда, когда ощущение исчезло, это уже действие произвольное. По всей животной жизни, начиная с самой низшей ступени ощущающих существ, проводится это свойство сознательности и действует как средство упрочить свое существование.

«Чувствительность¹²² есть общее свойство всякого животного организма. Это общее свойство специализируется по мере того, как обособляется и осложняется в своем строении сам организм. Моллюск чувствует; но очень сомнительно, чувствует ли он боль; еще сомнительнее, чувствует ли он щекотание. Его чувство зрения, вероятно, недалеко ушло от простого различения света от темноты; его чувство слуха, вероятно, не слишком выше способности ощущать колебания воздуха. Да и между людьми есть многие, которые не могут отличить красный цвет от голубого; другие не могут явственно различать запах и вкус; иные едва могут проследить мелодию; одни чрезвычайно щекотливы, другие нисколько; многие крайне чувствительны к боли, другие очень мало.

"Не легко точно ответить на вопрос: сколько у нас чувств? Всмотревшись в дело, убеждаемся, что число пять для чувств или слишком мало, или слишком велико: один и тот же орган представляет большое различие ощущений, если на него действуют разнородные стимулы. Если мы спросим: сколько имеем мы различных, специальных ощущений? – то ответ будет, что их не пять, а, вероятно, пять дюжин¹²³. Каждый знает, что мы чувствуем впечатление в чувствилище, которому передает это впечатление нерв; тем не менее, мы относим это впечатление к определенному месту на коже¹²⁴. Ощущения, которые фактически чувствуются в центре, непременно относятся к поверхности. Дитя учится локализовать впечатления¹²⁵. Ощущения наших внутренних отделов отделяются от нервных центров и представляются внешними для чувствующего организма. Когда мы прижмем зрительный нерв, то является луч света перед глазом; если прижмем слуховой нерв, то слышим звуки извне; пациент постоянно чувствует ощущения в пальцах отнятой руки или ноги. Для объяснения таких явлений, вместо всякой

анатомической причины, здесь нужно искать причину психологическую¹²⁶. Хотя то¹²⁷ объективное нечто, что мы называем светом, касается всей поверхности тела и производит в ней, у многих животных, очень заметные признаки чувствительности, однако же, оно только в сетчатой оболочке глаза может возбудить то специфическое ощущение, которое мы называем зрением. Впрочем, и эти изображения на сетчатой оболочке не могут передаваться душе как изображения: передается ощущение, а не изображение. Происхождение изображения на сетчатой оболочке¹²⁸ есть предшественник ощущения зрения, между-тем само изображение не передается головному мозгу; окисление летучего вещества предшествует ощущению обоняния, – но это окисление не передается головному мозгу; разрушение ткани, предшествующее ощущению жжения, не передается мозгу: во всех этих случаях передается только возбужденное ощущение. Первоначальное¹²⁹ действие лучей солнца на черный пигмент состоит в том, чтобы возвысить его температуру до такой степени, которая находилась бы в соответственном отношении к их напряженности и цвету; этим местным нарушением температуры начинается акт зрения. Мы не можем¹³⁰ полагать, что видим самые предметы; наши ощущения зрения суть просто возбужденные состояния нашего чувствующего организма. Почему двумя глазами, направленными на один предмет, мы видим только одно изображение, а не два? Если у нас два глаза и не двойное зрение, то у нас также два уха и две ноздри, а все же один¹³¹ слух и одно обоняние. Достаточно простой ссылки на такие факты, чтобы оставить в стороне все анатомические и оптические объяснения, причина должна быть здесь психологическая и притом общая всем чувствам. Также психологический, а не оптический, вопрос: почему предметы не представляются нашему зрению¹³² в обратном виде, когда изображение предмета на сетчатой оболочке получается в обратном виде? К тому же роду явлений¹³³, относится и то, что некоторые люди оказываются совершенно неспособными отличить красный цвет от зеленого или черного, когда предметы этих трех цветов положены рядом. На каждые 18

человек приходится по одному, более или менее страдающему этой цветовой слепотой; а некоторые неспособны к восприятию известных звуков. Какая разница между музыкальным и немзыкальным ухом? Немзыкальное ухо почти неспособно¹³⁴ различать два звука, разнящиеся между собой только в высоте: крик летучей мыши так высок и резок, что для многих особей не слышен и лежит вне их звуковых пределов; низайший тон, слышный еще человеческому уху, тот, при котором делаются 32 колебания в секунду; высший слышный тон тот, при котором совершается 48000 колебаний в секунду.

«Физиологи и психологи странно пренебрегали обширным классом ощущений системного сознания¹³⁵, говоря о душе, как о простом результате деятельности пяти чувств. Самый поразительный пример этого можно видеть в пресловутой статуе Кондильяка, которая одаряется пятью чувствами последовательно, причем с каждым чувством постепенно развивается более и более совершенная душа. В этой уродливой гипотетической статуе представлено только наглядное развитие понятия, что душа есть комбинация пяти чувств. Но душа есть психическая сторона жизни и настолько же сумма всего чувствующая организма, насколько жизнь есть сумма всего живого организма. Никто не имеет права отвергнуть тот факт, что кроме ощущений, получаемых нами через посредство пяти чувств, существует еще обширный класс ощущений, получаемых нами через посредство мускулов и внутренностей, ощущений не менее специфичных, не менее важных, чем ощущения глаза или уха. Это возможно доказать и притом с такой строгой точностью, как существование зрения и вкуса.

Наконец, по словам Льюиса, «физиология говорит нам¹³⁶, что потомок, всегда и необходимо, наследует свою организацию от родителей; а если организация передается наследственно, то с ней должны переходить и ее способности, и наклонности. Даже самые легкие особенности передаются наследственно¹³⁷. Мы знаем весьма частые примеры наследственности *пьянства или страсти к игре*¹³⁸. Наклонности к известным порокам, переходя наследственно, проявляются даже в тех случаях,

когда ранняя смерть родителей или отдаление от них детей, в самом раннем их возрасте, не допускают предположения, что эти наклонности привились к детям воспитанием или вследствие подражания родителям? Что наклонность к воровству передается, вместе с организацией, от отца к сыну, в целых поколениях, это факт. Убийство, как и таланты, могут быть также свойственны целым семействам. Всякому также известно, что предрасположение к сумасшествию и нервным болезням передается наследственно¹³⁹. Все, сказанное о наследственности целой организации, может быть одинаково приложено и к отдельным ее частям, каковы: *нервная система, система питания и т.п.*¹⁴⁰ Оба родителя передают свои организации, и влияние одного из них изменяет влияние другого. Поразителен пример семейства Бахов, в котором музыкальные способности были более или менее распределены между *тремястами Бахов*, сыновьями весьма разнохарактерных матерей. На основании подобных фактов, Льюис выводит следующие важные положения: *мы наследуем от наших родителей общие формы и черты, общее строение костей, мускулов и желез, причем наследуемое бывает смесью или распределением органов обоих родителей. С наследованием организации, к нам переходят и ее наклонности, мы наследуем расположение к золотухе, падучей болезни и сумасшествию; мы наследуем нервную систему точно так же, как мускульную и костную; а с нервной системой к нам переходят и ее общие и частные свойства, т.е. общая чувствительность системы, форма мозга и чувствительных узлов. След., ясно, что все эти наклонности, которые зависят от нервной системы, так же могут быть переданы наследственно; могут перейти по наследству даже специальные способности, каковы: способность к музыке, к математике, остроумие и т.п. Понятно, что от родителей набожных может перейти, по наследству ¹⁴¹, и склонность к набожности, потому что обуславливавшая ее особенность организации может быть передана ребенку".*

Таким образом, у Льюиса, как одного из представителей позитивного взгляда на вещи, мы получаем очень много

выводов, совершенно совпадающих с тем, что сказано нами, в первой части нашего исследования, о *прирожденности инстинктов, понятия и идей*, как и вообще о познавательной способности человека. Вкратке эти выводы суть следующие: 1) душа присутствует во всех местах, где нервы берут свое начало, т.е. в большей части головного и спинного мозга; – ощущения возбуждаются в центрах, к которым принадлежат нервы чувства; эти центры снова возбуждают чувствительность большого центра, большого мозга, с которым они состоят в связи; эти вторичные рефлексивные ощущения вызывают другие ощущения (ряд представлений) и рефлексивно действуют на органы движения. 2) Хотя все нервные центры одарены чувствительностью, как все нервы одарены нервностью, однако же, чувства сами не чувствуют, потому что не замечают; – только головной мозг имеет это преимущество замечать ощущения. – 3) Иметь ощущение и сознавать его – одно и то же: сознание, в общем смысле слова, есть общая сумма всех наших чувствований, столь многих потоков ощущения; в особенном смысле, сознание есть только другое название чувствительности. – 4) Чувствительность есть общее свойство всякого животного организма; все нервные центры одарены чувствительностью; весь организм есть сложный орган, который служит душе подобно внешним чувствам; т.е. подобно тому, как органы пяти чувств служат для доставления идей, так и весь организм, при известных условиях, служит для известных состояний души. – 5) Это общее свойство чувствительности всякого животного организма специализируется по мере того, как обособляется и осложняется в своем строении самый организм, так что лестница животных организмов, от низшего до высшего, представляет постепенную градацию развития чувств. – 6) Не легко ответить на вопрос, сколько чувств у человека; один и тот же орган представляет большое различие ощущений, если на него действуют разнородные стимулы; специальных ощущений мы имеем не пять, но гораздо больше. – 7) Разного рода ощущения разделяются, однако же, на две, ясно различаемые группы: ощущения внешнего чувства и системные – внутренние; старая философская поговорка, что *в уме нет*

ничего, что не было бы прежде в чувствах, может быть не точна, вследствие неточного употребления слова «чувства»; физиологи и психологи странно пренебрегали обширным классом ощущений системного сознания, говоря о душе, как о простом результате деятельности пяти чувств; никто не имеет права отвергать тот факт, что, кроме ощущений, получаемых нами через посредство пяти чувств, существует еще обширный класс ощущений, получаемых нами через посредство мускулов и внутренностей, ощущений не менее специфичных, не менее важных, чем ощущения глаза или уха. – 8) Внутренности суть главнейший источник душевных возбуждений для развития известных состояний души, подобно тому, как органы пяти чувств служат для доставления идей и представлений. Впрочем, все ощущения, добытые как внешними чувствами, так и внутренними, группируются в мозгу, соединяются, изменяются и перерабатываются каким-то таинственным образом в идеи, – так что мышление можно считать формой мозговой чувствительности, определяемой соотношениями мозга с узлами специальных чувств, а душевные движения суть формы мозговой чувствительности, определяемые соотношениями с узлами внутренних нервов. – 9) Самые внешние чувства больше суть внутренние, чем внешние, потому что чувства сами не чувствуют; ощущения возбуждаются в центрах; – мы чувствуем впечатление в чувствилище, которому передает это впечатление возбуждающий нерв. – 10) То, что мы относим собственно внутреннее впечатление к определенному месту на коже, локализуем ощущение, – что внутренние ощущения, отделяясь от нервных центров, представляются внешними для чувствующего организма, – что душе и головному мозгу передается только специфическое ощущение, а не изображение предмета в глазу, не окисление летучего вещества в обонянии, не дрожание воздушной волны в звуке и т.п., – что, при двух глазах, ушах, ноздрях, у нас не двойные – зрение, слух и обоняние, – всему этому должно искать причину психологическую, оставив всякие объяснения анатомические, оптические, акустические и т.п. – 11) Никакое ощущение не оканчивается в себе самом, разрешая свое возбуждение или во

вторичное ощущение, или в импульсе движения; одно чувство возбуждает посредством рефлекса другое, одна идея вызывает другую. – 12) Привычки, *idees fixes* и все так называемые автоматические действия основаны на стремлении всякого ощущения разрешиться легчайшим путем. – 13) Зародыш, уже во чреве матери, получает множество ощущений, делает произвольный движения и комбинирует ощущения с известными движениями в темном сознании. – Наконец, 14) по свидетельству физиологии, потомок всегда и необходимо наследует свою организацию от родителей; с унаследованием же организации, мы наследуем и ее наклонности, наследуем нервную систему, а с нею к нам переходят и ее как общие, так даже и частные свойства, общая чувствительность системы, форма мозга и чувствительность узлов, – следовательно, все те наклонности, которые зависят от нервной системы, даже специальные способности, каковы: способность к музыке, математике, остроумно, набожности и т.п., – все это может быть передано наследственно.

Глава XXVII

Физиология не оставляет, таким образом, ни малейшего сомнения в том, что человек рождается на свет с наследованным от родителей организмом, с наследственной нервной системой, с прирожденным, в известную сторону направленным, чувствилищем, с готовым снарядом душевных, умственных и нравственных, способностей и склонностей, иначе сказать – с прирожденными формами душевной деятельности с обильным запасом ощущений, накопившихся уже в зародыше, во чреве матернем, с зерном сознания, которое уже там проявило первую стадию своего развития и пустило, в определенных законами природы формах, свой росток.

Это – безмерно странное явление, что в наше время не только западноевропейские скептики материалисты и quasi-позитивисты, но и русские философствующие мыслители, даже воспитанные на доктринах богословских, склонны мыслить человеческую душу, в первоначальном ее происхождении, как *tabulam rasam*, на которой впоследствии только опыт чертит уже те или другие образы, – склонны принимать старинное присловие: *in intellectu nihil fit, quod non ante fuerit in sensu*, в самом ригористическом его смысле, а вместе с тем проводит и то убеждение, что в уме нашем нет никаких прирожденных *εἶδος*-ов, никаких вложенных в душу идей или форм мышления, как-бы боясь или, скорее стыдясь, говорить о прирожденности даже законов мышления. Это – какое-то интеллектуальное поветрие нашего времени, общее мозговое поражение, какая-то философская мода, обязывающая почти принудительно, но странная почти столько же, сколько и другие низших сфер моды, которые заставляют видеть удобство, красоту и обязательное приличие в обычаях, стремлениях и привязанностях, осуждаемых классическим вкусом и здоровой гигиеной, историей, а нередко и моралью, так что мыслящим людям, во все века, приходилось, как и в наш век особенно приходится, задаваться вопросом: к чему выдумана, для чего общепринята та или другая житейская бессмыслица, вопреки

рассудку и наперекор стихиям»?! Говоря о прирожденности душе нашей законов и форм ее бытия и деятельности, можно спорить о том, *как понимать эту прирожденность, равно как недоумевать и о том, что именно нашей душе прирождено, но отрицать самую прирожденность невозможно*. Сам Д. С. Милль только непоследователен, когда отрицает прирожденность в нашей душе чего бы то ни было, даже законов мышления; на самом же деле, эту прирожденность он *implicite* допускает, так-как обойти, минуть ее, ни под каким видом не возможно. «Ничто не обнаруживается внешним чувством», – пишет Д. С. Милль¹⁴², – «помимо ощущений; эти ощущения связаны *некоторым законом*». Спрашивается: где же лежит этот закон? Д. С. Милль отвечает: «этот связывающий закон составляет *часть порядка, установленного во вселенной*». Значит ли это, что этот закон лежит во внешней природе? Здравый общечеловеческий смысл отвечает: да, этот закон начертан в природе внешней, как и в природе человеческого духа; но, по теории Д. С. Милля, должно выходить, что этот закон должен быть только в *природе духа*, так-как о бытии природы и законах ее, вне нашего ощущения, мы не знаем ничего. «Тело», -говорит Д. С. Милль, – «не есть что-либо отличное от производимых им в нас ощущений, но совокупность ощущений, соединенных *по определенному закону*». А этот закон где опять? По теории Милля, нигде больше, как в природе нашего духа. – «Предметы суть не что иное, как наши ощущения *и связывающее их законы*»¹⁴³. Но где же, спрашивается, эти законы? По теории Милля, нигде больше, как в наших ощущениях. – «Безопасно признать за очевидную истину, что о внешнем мире мы не знаем и не можем знать ничего, кроме получаемых нами от него ощущений, связанных известным законом: это зависит от природы и законов непосредственного знания»¹⁴⁴; в этих словах уже ясно и буквально допускаются Миллем *природные законы непосредственного знания*. В своем обзоре философии С. Е. Гамильтона, Д. С. Милль устанавливает *критерий истины*¹⁴⁵, говорит о законах психологии, провозглашает неоспоримыми «психологические истины, что человеческий дух способен к

ожиданию»¹⁴⁶, – иначе сказать, что в человеческом духе лежит этот закон ожидания, равно как в нем же начертаны и законы ассоциации или содружества идей, которые кладутся в основу всей нашей умственной деятельности; так-как состоявшиеся на основании этих законов «содружества идей порождаются порядком наших ощущений и воспоминаний, то ощущения естественно и даже необходимо и неизбежно порождают доверие к внешнему миру»¹⁴⁷. В своей Логике, Д. С. Милль пространно рассуждает о законах природы, которые, по его теории, все суть не иное что, как прирожденные законы нашего духа. – «Предложение: что порядок природы однообразен», – пишет Д. С. Милль в Логике¹⁴⁸, – «составляет основной закон или общую аксиому»; а единообразиями бытия природы образовались единообразия умственной деятельности нашего духа. Если же на вопрос: «в чем состоит основание нашей веры в аксиомы», Д. С. Милль отвечает: «они – истины опытные, обобщения из наблюдения»¹⁴⁹, – и затем продолжает разъяснять свою мысль соображениями, подобными нижеследующему, что «предложение: две прямые линии встретившиеся однажды, уже не могут вновь встретиться, – предложение это есть наведение из свидетельства наших внешних чувств», – что «если, кроме представляемого наблюдением, мы не найдем какого-либо иного доказательства такой невозможности, то у нас уже не будет никакого основания верить этой аксиоме», так-как «непосредственно за последней точкой, до которой мы проследили две встретившиеся, и расходящиеся прямые линии, они могут начать сближаться и, наконец, встретиться»¹⁵⁰, – что «все числа должны быть числами, чего-либо: таких вещей, как отвлеченные числа, не существует»¹⁵¹, – то, прочитав целые тома пера Д. С. Милля, наполненные подобными соображениями его головы, только изумляешься тому, что подобного писателя могли признать не только серьезным мыслителем, но и главой философской школы, и даже больше того, – модным вождем философских воззрений века. А между тем, и сам он, по-видимому, не желает, чтобы мы придавали серьезное значение его словам, по крайней мере, сам он не

придает серьезности вышеприведенным своим словам, что и видно из следующих, сряду там же, строк, начертанных его же собственной рукой: «но хотя числа должны быть числа, -должны быть числами чего-либо, однако же, они могут быть числами всего; поэтому предложения относительно чисел представляют ту замечательную особенность, что они суть предложения относительно всех, каких бы то ни было, вещей, относительно всех предметов, относительно всех бытий какого бы то ни было рода»... Ну и остановиться бы здесь, – тогда и было бы верно; нет, он и здесь искажает совершенно верную мысль, прибавляя:.. «относительно всех бытий, какого бы то ни было рода, *известных нам из опыта*». Но разве числа не могут относиться к бытиям *неизвестным нам из опыта*, к произведениям фантазии или к отвлечениям рассудка? Разве нельзя сказать: *одна бука, две буки три буки*, – одно небытие, два небытия, *три* небытия, или *один* нуль, *два* нуля, *три* нуля?.. На стр. 316, он пишет: «я утверждаю, что *единообразие минувших опытов далеко не составляет всеобщего признака истины*», т.е. что опыт не может доставать нам суждений категорических, безусловно всеобщих, безусловно отрицающих всякое исключение; а на 373 стр. он опровергает свою мысль словами: «о некоторых единообразиях, существующих в природе, *удостоверились*, что, в мере достоверности, требуемой всеми человеческими целями, они могут быть признаны *совершенно достоверными и вполне всеобщими*» (как же *удостоверились*? Не иначе, как посредством опыта? Значит, опыт может доставлять вполне всеобщие истины?); на стр. же 375 говорит: «во все времена, законы чисел и геометрии были *типом достоверности*: их *неизменность до того совершенна*, что делает нас неспособными даже представить себе какое-либо исключение из этих законов, и вовлекла философов в ошибочное (как я старался показать) признание их доказательности, лежащей не в опыте, а в первобытном складе нашего ума». Итак, по словам Милля, безусловная доказательность, несомненная всеобщность даже математических законов лежит не в первобытном складе нашего ума, а в опыте, несмотря на то,

что он же сам *«утверждает, что единообразие минувших опытов далеко не составляет всеобщего признака истины»*, и потому полагает, что *«непосредственно за последней точкой, до которой мы проследили две встретившиеся и расходящиеся прямые линии, они могут начать сближаться и, наконец, встретиться»*, т.е. могут представить исключение из математической аксиомы, – *«что бы ни говорили нам наши внешние чувства»*, – и потому, *«кроме представляемого наблюдением, у нас нет никакого основания верить этой аксиоме»*. Следовательно, и математические истины не суть всеобщие истины?!. Если же у нас есть всеобщие истины, то, очевидно, доказательность их лежит не в опыте, а в первобытном складе нашего ума, так-как *«единообразие минувших опытов не составляет всеобщего признака истины»*. А всеобщие истины, бесспорно, есть: *«единообразия истинные о всех, каких бы то ни было вещах»*, – пишет Д. С. Милль¹⁵², – *«именно законы чисел и протяжения, да закон связи причины со следствием суть, вероятно, единственные, исключение из которых безусловно и постоянно неимоверно»*. Но, в то же самое время, Д. С. Милль верит в возможность исключения опять даже из этих всеобщих законов, *«исключение из которых безусловно и постоянно неимоверно»*, что видно, как из предыдущих его рассуждений, так и из нижеследующего соображения, которое у него, кажется, есть *ultima ratio* в доказательствах небытия *«прирожденных инстинктивных ассоциаций. Я убежден»*, – пишет Д. С. Милль¹⁵³, – *«что всякому будет не трудно представить себе, что, например, в одной из многих звездных сфер события могут следовать одно за другим случайно, без всякого определенного закона»*. (Сопоставим, кстати, эти слова с его же словами на стр. 364: *«в истинности того, что прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками, мы не сомневаемся даже относительно области неподвижных звезд»*; значит, и в звездных сферах этот закон безусловен и отступление от него немыслимо, и, следовательно, события там не могут располагаться случайно, без всякого определенного закона). *«Ни, в нашей опытности, ни в нашей духовной природе ничто не представляет*

достаточной или, хотя какой-нибудь, причины верить, чтобы нигде этого не было», т.е. чтобы «события следовали одно за другим случайно, без всякого определенного закона. Предположим (и это вполне возможно вообразить), что настоящий порядок вселенной окончился и что наступил хаос, в котором нет определенной последовательности событий и прошедшее не ручается за будущее. Если бы какой-либо человек чудом остался жив и был свидетелем этой перемены, то, наверно, скоро перестал бы верить в какое бы то ни было единообразие, так-как самое единообразие перестало бы существовать. Если это будет допущено, то или вера в единообразие не инстинкт или она такой инстинкт, который, подобно всем прочим инстинктам, может быть побежден приобретенным знанием»... Что сказать на это?! Против такой необузданности мысли, против такого хаоса суждений, сказать нечего... Это болезнь, это – слепота духа, изображаемая священными словами: «рече безумен в сердце своем: несть Бог... И аще кто из мертвых воскреснет, не имут веры»... Нечего говорить против такой слепоты ума тем более, что он же сам, Д. С. Милль, утверждает как краеугольный камень своей системы, что «единообразие порядка природы составляет основной закон или общую аксиому» мышления и знания. Так к чему же толковать о том, что вышло бы, если бы эта основная аксиома была ниспровергнута?! Из немыслимого и фактически невозможного хаоса вышел бы хаос, не более, – но никак не определенное эмпирическое знание, которое, будто бы, ниспровергло бы все основных атомы нашего ума. А так-как такое дикое хаотическое сочетание идей, скажем мы в заключение, ни под каким видом не может быть допущено, то, значит, нужно заключить из слов Д. С. Милля, что вера в единообразие законов природы «инстинктивна, прирожденна».

Иное дело с некоторым прекословием рассуждать о том, в каком смысле приписывается духу нашему прирожденность чего-либо, напр., законов и форм мышления, или категорий и идей, как основ знания. Наш родной русский философ-идеалист В. Н. Карпов, в своей Логике, рассуждает об этом предмете так: «откуда законы силы мыслящей? Где скрижаль, на которой

они начертаны!? Одни предполагают ее *в нас*, другие *вне нас*. Но предполагать законы мышления *вне нас* – значить допускать, будто люди по тому только мыслят так, а не иначе, что мыслить так, а не иначе, привыкли под влиянием внешних наставлений, ограничений и примеров. И те, которые принимают это предложение, обыкновенно ссылаются на различие образов мышления, об одном и том же предмете, различных человеческих обществах. Но в этом случае явно смешиваются материя и форма производимых рассудком сочетаний. Если законы мышления *вне нас*, если к известному сочетанию признаков мы ограничиваемся (вынуждаемся) не на каких-либо подлежательных (субъективных) наших основаниях, а на началах внешних, – то, конечно, не все люди должны сознавать органическую (обязательную) силу этих начал, а только те, кому они преподаны. Так, говорят, и бывает: едва лепечущие дети и целые общества диких не имеют никакого понятия о законах противоречия, достаточного основания и проч.; и это именно служит отличительной чертой как детства, так и дикости. *Но от неосознавания законов мышления людьми дикими и детьми заключать к небытию в них законных ограничений мыслить так, а не иначе, все равно, что, не видя на лозе виноградных кистей, полагать, будто виноградные кисти не развиваются из самой лозы органически, а прилепляются к ней извне».*

Посмотрим теперь, так ли или иначе, объясняет аналогичную прирожденность душевных качеств биолог позитивист Спенсер. В своих «Основаниях Биологии»¹⁵⁴, в статье о наследственности, он рассуждает следующим образом: «лучшие примеры наследования органических видоизменений, происходящих от видоизменения отпавлений, находим мы у человека. Никакой иной причины нельзя приписать тех быстрых превращений, которым подвергаются британские расы, будучи поставлены в новые условия места, климата и т.п. Можно привести и некоторые специальные видоизменения органов, причиненные специальными изменениями в их отправлениях. Всеми признано, что большие руки у мужчин и женщин составляют наследие предков, которые вели трудовую жизнь.

Существуют некоторые доказательства того, что и видоизменения глаз, причиняемые особенного рода их употреблением, передаются *наследственно*. Близорукость, по-видимому, редкое явление у деревенских жителей; но она часто встречается в тех классах народа, которые употребляют глаза на письмо и чтение; и в этих слоях общества близорукость бывает нередко и прирожденной. Одни *из лучших примеров наследственности отправления* представляют разные духовные особенности человеческих рас. Некоторые из способностей, приобретенных человеком на пути цивилизации, никак нельзя истолковать, если не допустить наследственной передачи видоизменений. Такова, например, *музыкальная способность*. Единственное возможное объяснение этого состоит в том, что постоянное ассоциирование известных кадансов человеческой речи с известными душевными ощущениями медленно установили в нашей расе организованную и унаследованную связь между такими кадансами и ощущениями, – что более или менее идеализированное сочетание таких кадансов, образующее мелодию, имело всегда значение для человеческого ума только в силу того значения, которое приобрели для него кадансы, и что, таким образом, *вследствие постоянного слышания и произведения мелодии, приобрелась и передалась усиленная музыкальная чувствительность*. Подтверждением этому могут служить частные случаи. Как объяснить случаи вроде представляемых Бахом, Моцартом и Бетховеном, которые все были детьми родителей с необыкновенными музыкальными способностями, но далеко превзошли их своими собственными? Что сказать о фактах, что Гайдн был сын органиста, Гуммель – сын учителя музыки и что отец Вебера был замечательный скрипач? Стечение такого множества случайностей в каком-нибудь одном народе и в течение короткого периода времени не может быть приписано совпадению произвольных изменений. Их нельзя ничему иному приписать, как унаследованным развитиям строения, причиненным усилением отправления». Подобное же объяснение прирожденности и наследственной передачи душевных качеств представляют, как мы видели, и

сочинения физиологов *Кабаниса, Дрэпера и Льюиса*, равно как и философа натуралиста *Дарвина*.

После этого, на основании физиологических фактов и воззрений, можно уже точнее обозначить, *что мы разумеем под прирожденной идеей*. Взяв сущность познавательной теории хотя одного Льюиса, – теории, которая, впрочем, совершенно согласна с теориями *Кабаниса и Дрэпера*, и даже, можно сказать, и *Дарвина*, именно, что все ощущения, добытые как внешними чувствами, так и внутренними системными, группируются в мозгу и там таинственным образом перерабатываются в идеи, – что мышление есть форма мозговой чувствительности, определяемой соотношениями мозга с узлами специальных чувств, а душевные движения суть формы мозговой чувствительности, определяемые соотношениями с узлами внутренностных нервов, – что никакое ощущение не оканчивается в себе самом, но возбуждает посредством рефлекса другое, вторичное ощущение, одна идея вызывает другую, – что привычки, *idees fixes* и инстинктивные действия основаны на стремлении чувства разрешиться легчайшим для него путем, – что строй ощущений, склонностей и идей, в каждом человеке, тесно связан с наследственной от предков организацией и с прирожденной организацией нервной системы, – взяв все это во внимание, *под прирожденной идеей нужно мыслить вложенную в строй нервной системы, как и всей организацией человека, форму (Платоновское и Аристотелевское ἰδῶς)* в которую, при естественных условиях развития человека, естественно развивается его общая, душевная и частная, умственная деятельность. При этом наш ум не указывает нам способов выделить душевное из органического. Наше знание, наше внутреннее ясновидение бессильны осветить ту грань, где и как оканчивается телесное и начинается духовное, равно как и те духовно-телесные приводы, какими органическая машина нашего тела приводит в соответствие своему вращению движение невещественный инструмент нашей души. Причем, воображать душевное телесным было бы грубым заблуждением, грубой погрешностью не только против психологии, но и против физиологии. Сам *Д.*

С. Милль¹⁵⁵ попытку «свести все жизненные явления на механические или химические процессы, – состояния сознания на состояния нервной системы, – самое ощущение на движение, как и свет с теплотой на движение», провозглашает «грубейшей формой материалистической философии». «Пусть, например», – говорит он, – «будет доказано, что, производя ощущения света в глазу и мозгу, чередуются самые сложные ряды физических причин и действий, – именно: лучи света падают на глаз, преломляются, сближаются, взаимно пересекаются, производят опрокинутый образ на сетчатой оболочке, а затем движение (пусть то будет дрожание или ток нервной жидкости, или чего-либо иного вдоль по зрительному нерву), пусть производят передачу этого движения самому мозгу и сколько вам угодно различных движений, – все-же в конце этих движений есть нечто, что не движение, есть чувство или ощущение цвета; в конце ряда этих движений мы найдем в предшествующем движение, а в последующем ощущение цвета и способ, которым последнее движение производит ощущение цвета, не может быть объяснен никаким законом движения". Вообще Д. С. Милль, согласно с физиологом Льюисом, признает душевные явления отличными от телесных радикально, т. е. в качестве, а не в степени¹⁵⁶, и ощущения даже внешних чувств относит к явлениям душевным. В то же время, он согласен с Льюисом и с другой стороны, именно в том, что «физические состояния нервов составляют условия не только наших ощущений или душевных движений, но и мыслей»¹⁵⁷, как и Льюис утверждает, что все ощущения наших нервов, группируясь в мозгу, таинственным образом преобразуются в идеи. А отсюда становится несколько доступной нашему усмотрению зависимость структуры нашего умственного мира от структуры нервной системы и обратно, – взаимнообратная зависимость, аналогичная с тем, что в зерне заключается совокупность не только всех форм будущего растения, но и частей его. При этом, трудно определить, что из чего развивается: части ли из форм, или формы из частей, но то ясно, что в зерне уже включены прирожденные формы, в которые выльется естественно развивающееся растение, как

несомненно и то, что и в нервном зародышном узле младенца уже включены общие прирожденные формы, в которые выльется, в основном своем строе, умственная и вообще душевная деятельность будущего человека.

По этой же причине позволительно, с некоторыми недоумениями, рассуждать и о том, *что именно прирождено человеческой душе и, в частности, нашему уму?* Научно философствовали об этом все века, начиная не позже, как с *Сократа и Аристотеля*, и оканчивая *Гегелем* и даже *Дарвином*. Возобновлять эту вековую старину излишне, тем более, что и трудно разграничить в нашей душе прирожденное от приобретенного. Но несомненно то, что *новейшие физиологи признают прирожденными душе гораздо большее число форм душевной деятельности*, чем признавали философы прежнего времени. По соображениям самого *Д. С. Милля*, выходит, что к области инстинктивной прирожденной веры нужно отнести, по меньшей мере, *законы чисел и геометрии*, а также и законы причины и следствия. Посвятив, в первой части нашего исследования, рассмотрению этого вопроса не одну страницу, мы пришли к выводу, что *прирожденным человеческой душе, т.е. ее познавательной способности следует признать все, что в ней признано общеобязательным для умственной деятельности всего человечества, именно: коренные законы и главные формы мышления, основные категории рассудка и высшие идеи разума*. Возвращаясь к этому вопросу мы не находим нужным, тем более, что, в данном случае, нам следует доказать только, что *человеческой душе прирождено доверие к бытию внешнего мира*. А доказательство на это мы читали у *Кабаниса* и у *Дрэпера*. По словам *Кабаниса*, «уже в утробе матерней зародыш получает первые впечатления о сопротивлении, о посторонних телах и о себе самом», и эти впечатления «должны привести сознание в то положение, из которого вытекает понятие о посторонних предметах. Таким образом, в головном мозгу зародыша уже существуют первые следы основных понятий, которые должны мало-помалу развиваться отношениями его ко всему видимому миру и действием

предметов на нервные его оконечности». По Дрэперу, *"те общие идеи, которые распространены по целому свету, между всеми человеческими племенами, которые одинаково существуют во все века и во всякой стране, – такие идеи составляют следствие самых свойств нашей мозговой организации, – такие всеобщие впечатления происходят более от физической организации человека, чем от научения, – такие верования могут быть названы органическими догматами нашей природы"*. При этом «не должно забывать, что существует общий принцип, служащий подкладкой разнообразных человеческих стремлений и решений, – принцип, от которого никто не может освободиться: его можно различить в глубине самых несходных между собою действий, подобно тому, как мы можем открыть *основной тип нашей организации* в самых разнообразных формах». Не должно забывать, что, «вследствие сходства в устройстве мозгового аппарата, действия людей представляют *единообразие*», – что «логика истины вечна, так-как она выражает собой способ действия нашего мозгового аппарата, тип которого никогда не изменяется». А в порядке наиболее безусловных единообразий человеческого знания, наиболее всеобщих впечатлений мозгового аппарата, наиболее общеобязательных органических догматов нашей природы, одно из первых мест принадлежит *убеждению в существовании внешнего мира*. Если же кто-либо из последователей *Д. С. Милля* возразили бы против этого, согласно с теорией *Дарвина*, что под влиянием разных физических условий изменяется самый основной тип нервной организации человека и, значить, – самые основные, самые типичные впечатления нервной системы, каково, напр., впечатление всеобщего доверия к бытию внешнего мира, образуются не иначе, как под влиянием внешнего опыта, – то возражатель должен был бы удовлетвориться ответом *ad hominem*, что сам *Дарвин*, для изменения основных органических типов, требует не только миллионов, но даже миллиардов лет. Если же люди в продолжение, предположим (говоря *ad hominem*), хотя одного миллиона лет, если не в себе, то в своих обезьяновидных и еще дальнейших, менее развитых,

предках, уже носили и носят в своей природе, в организации своей нервной системы, необходимое доверие к бытию внешнего мира, как и другие основные идеи и формы мышления и знания, – то, по сравнению со счетом годов жизни не только одного человека или поколения, но даже всего исторического человечества, этот предполагаемый миллион лет значит *всегда*; значит, что доверие к бытию внешнего мира, как и другие типические идеи, были и будут прирождены человеку *всегда*... Отражение первоосновной абсолютной силы, творческая природа-мать, с самого первоначала, созидая человека по своему образу и подобию, воспитывая его в своем лоне, своими соками, позаботилась, в самой основе природы своего детища, начертать идею, в каждой клеточке его организма вкоренить частичное ощущение своей исконности, своей необъятности для него, своей всемогущности, своих родительских прав на признание себя от своего сына, в качестве именно родительницы и кормилицы, в качестве виновницы, хотя и посредственной, всех проявлений его бытия и сознания, так что никакой выродок, пасынок природы, никакими ухищрениями изощренной мысли, не силен убедить здраво разумных чад природы в том, что он, как, например, *Д. С. Милль*, с крошечным его сознанием и самосознанием, есть истинная основа не только себя самого, но и всей природы, с ее необъятностью, а природа есть продукт его эфемерной ничтожности, в которую сам он догматически верует. Если же *взимающемуся на разум Божий* превозношению зазнавшихся умов неотступно навязывается искушение мыслить эфемерное человеческое сознание основой всего сущего, – то это искушение есть только тысячекратное повторение того первого коренного искушения, которым *отец гордости и лжи* обольстил первых людей: *будете яко бози, введуще*... При этом, нужно иметь в виду, что коварный искушитель говорил это не без основания. Законное естественно-фактическое основание этой лести искушитель нашел, как и до настоящего времени находит, в том, что человеческое сознание, даже искаженное грехом, представляет в себе, особенно в высшей своей части, отражение абсолютного творческого сознания, которое

действительно, творчески неизбежно, предшествует всякому, чувствуемому ограниченным сознанием, бытию. Поэтому-то гордым умам до умопомрачения замечтавшихся мудрецов, вроде *Фихте, Гегелей, Миллей*, неотвязчиво и грезится, что они не только *будут* *яко бози ведуще*, но и *суть бози*, боги единственные, так что, помимо их, Бог единый вовсе и не существует, не нужен, излишен, стоит вне человеческого сознания, т.е. собственно нигде... И выходит, что *безумен рече в сердце своем: нест Бог*. И согласно словами св. Писания, *не только не оправдися, а, наоборот, посрамися премудрость от чад своих*, – от заносчивых своих служителей. *Глаголющися быти мудри обьюродеша*.

Глава XXVIII

Любопытно и даже удивительно, что даже такой, действительно глубокий, мыслитель спиритуалист, как *Ульрици*, как будто *отрицает прирожденность идей*. По крайней мере, он выражается: «сиянием чудесного облекли тот процесс, что новорожденный ребенок, без обучения и руководства, умеет сосать или, едва вылупившийся цыпленок роется, клюет и глотает, – без околичностей предполагая, что животным присуще *представление* или, по крайней мере, предчувствие цели, для которой они действуют; но такое предположение неосновательно»¹⁵⁸. «Мы, -продолжает *Ульрици*, – должны возразить и великому *Кювье*, когда он полагает, что инстинктивные явления основываются на *прирожденных идеях*, которым, подобно *мечте*, позывают к известным движениям, так-как есть *прирожденные, движущие, возбуждающие, позывающие силы*, которые действуют по имманентным (внутренне присущим) законам или нормам (как выражению их собственной определенной природы), а потому есть и *прирожденные законы*»¹⁵⁹. Напротив того, ничто не дает нам права предположить *прирожденные, т.е. никакой психической деятельностью не посредствуемые идеи*. Со времен *Аристотеля*¹⁶⁰, психология утверждала и все опять и опять доказывала, что *все наши представления, понятия, идеи и проч., словом, все, что мы знаем о внешнем мире и нашем собственном существе*, опирается, в последней элементарной основе, на ощущении, в особенности на внешне чувственном ощущении и внутреннем чувстве, иначе сказать, – только посредством их входит в наше сознание. Даже *Платон* и его последователи должны были признать, что так называемые *априорические, прирожденные душе идеи, понятия, начала, законы и нормы (категории)*, хотя бы происходили и не из опыта, могут однако же, достигать сознания¹⁶¹ только посредством опыта, т.е. при предположении уже находящихся налицо сознанных ощущений и чувств, восприятий и воззрений. Это значило бы идти *против самых несомненных*

психологических и физиологических фактов, если бы этим элементам, в тоже время, приписывали принадлежность априорического, непосредственного, первичного сознания. Каждый знает, по своим воспоминаниям, и может проверить на каждом ребенке и взрослом, что о том, что со времен Платона подчас выдавалось за априорическое достояние души, мы первоначально абсолютно ничего не знаем, да у многих оно не входит в сознание и во всю жизнь. Чувственное ощущение и восприятие внутреннего чувства образуют средство и элементарное вещество всех наших представлений, понятий и идей». – В другом своем творении (Бог и природа, II), он же Ульрици выражается: «истина имманентна не как понятие или идея, и не для нашего сознания»¹⁶². Идея добра не дана нам непосредственно, как идея, как сознательное представление¹⁶³. Категорическое понятие прекрасного присуще нашему сознанию не как понятие»¹⁶⁴. – Выражения, по-видимому, очень решительные, доказывающие как будто явную противоположность взгляда, сравнительно с нашим, на прирожденность понятий и идей.

Но стоит лишь приглядеться к характерным особенностям языка самого Ульрици, чтобы эта кажущаяся противоположность взглядов сгладилась не только до сходства, но чуть ли даже не до тождества. Это открывается из следующего.

В животных¹⁶⁵ и человеке Ульрици допускает, во-первых, »потребность и позыв, как последние (которым уже нельзя указать причины) импульсы деятельности организма». Последними эти импульсы Ульрици называет потому, что затрудняется указать им иную причину, кроме того, что они вложены в органическую природу. И этими импульсами Ульрици думает удовлетворительно объяснить те общеизвестные факты, что «новорожденное дитя не только ищет материнской груди, но и может правильно выполнять движения сосания или, что едва вылупившийся из яйца цыпленок, хотя бы искусственно высиженный и предоставленный самому себе, тотчас начинает бродить, высматривая пищу, и умеет найти ее, – причем выполняет именно те движения, которые необходимы для достижения цели, – для отыскания, овладения проглатывания

пищи, которые являются совершенно целесообразными»¹⁶⁶. Целесообразными эти позывы *Ульрици* признает, однако же, только в той же, крайне ограниченной степени, как целесообразны движения и сердца, дыхательного аппарата, или приспособительные движения глаза и т.п. Мало этого, по его мнению, эти позывы находятся в подобном же отношении к своему предмету, как *массы тел, взаимно привлекающиеся тяготением, или как вещества, предназначенные одно для другого химическим сродством и движущиеся друг к другу, или как магнитная стрелка, постоянно направляющаяся к северу*. Такими сравнениями *Ульрици* думает объяснить целесообразность и тех явлений, что молодые утки, высиженные хотя бы курицей, сами собою поспешают к воде, – что молодая черепаха, унесенная от моря в мешке, умеет опять найти море по самой короткой дороге, – что перелетные птицы тянутся на зиму к югу, некоторые рыбы скачут из высыхающих вод, по прямому направлению к большему водоему, – ослы, лошади, собаки с дальних расстояний умеют найти свой дом, – пчелы умеют отыскать свою матку, даже когда она старательно спрятана, – перелетные птицы, хотя взяты были бы из гнезда молодыми, становятся беспокойны во времени перелета на юг, – молодой бык или баран, бьет врага лбом, на котором нет еще рогов, – бобр, пойманный совсем молодым, строит в клетке свой домик. – «Такие факты», – по словам *Ульрици*, – будто бы «до очевидности показывают слепоту и непреодолимость позывов», хотя, в то же время, «движения по позывам он рассматривает и как произвольные, не только потому, что они в существенном состоять из тех же актов, какие обыкновенно животное выполняет по определенным чувственным ощущениям, восприятиям и представлениям, но и особенно потому, что они нередко изменяются, при изменившихся отношениях и условиях, и приноравливаются к изменившимся данным».

Кроме этих позывов, *Ульрици* приписывает животным организмам *инстинкты*, другой ряд позывов, которые возникают *вследствие предшествующего ощущения* и в проявлении своем определяются каким-либо ощущением, –

каковы, напр., позывы у собак есть траву в шелудивости, зализывать раны и проч. Так, особое ощущение, вызываемое созревaniem яиц в яичнике, побуждает птиц к постройке их гнезд, – живущих на берегу улиток, раков, лягушек, жаб, гонит в воду для кладки яиц, а морских черепах для той же цели гонит на берег, – при предстоящем дожде пиявки и гольцы поднимаются к поверхности воды, жабы днем покидают свои норы, пчелы собираются в свои ульи, муравьи уносят свои куколки, пауки прячутся в свои щели, – инстинкты, которые, по словам *Ульрици*¹⁶⁷, хотя и означают не более, как позывы или возбуждение, однако же, из сферы органических обнаружений, уже переносятся в область познавательной способности.

Кроме того, *Ульрици* отличает в животных *побудки*, – высшие инстинкты, которые имеют целью *приискание средств*, способных удовлетворять господствующей потребности, которыми видоизменяются первоначальные позывы, куда он отчисляет те явления, что пчелы строят соты, для складки в них пищи на зиму и для заготовления в них удобных мест для кладки яиц, – муравьи устраивают свои подземные ходы, бобры свои плотины, лисицы свои норы, – полевые мыши выедают зародыши из хлебных зерен, чтобы они не проросли, – сибирский сенокос сушит сено, складывает его в стога под скалами, для укрытия сена от дождя и снега, и проводит к ним из норы подземный ход¹⁶⁸, – инстинкты, по которым животное направляется к *изысканию необходимых средств для цели*». Тем не менее, однако же, *Ульрици* "отрицает представление цели у животных, даже в этих последних случаях, – даже там, где инстинктивная деятельность принаравливается к обстоятельствам и видоизменяется сообразно с ними», – напр., если муравьи, при продолжительном дожде, закрывают вход в свою постройку куском сланца, или, в подверженных наводнению странах, помещают свои постройки на деревьях, – то это, по словам *Ульрици* доказывает, что «*позыв направлен не к постройке, как постройке, а к продолжительному владению постройкой и к охранению владения*»¹⁶⁹.

Это – странное явление, что у замечательно тонких мыслителей, каков *Д. С. Милль*, и даже глубоких, как *Ульрици*

выражаясь пластически по-русски, ум способен заходить за разум, так что, забываясь в увлечении предзанятой идеей, они допускают, на одной и той же странице, сряду не только логическое, но даже вербальное противоречие, и сами того не замечают, как, напр., в этом выражении *Ульрици*: «*позыв муравьев (в данном случае) направлен не к постройке, как постройке, а к продолжительному владению и охранению постройки*», и, однако же, «*мы должны здесь отрицать представление цели*»! В первой части нашего исследования, рассуждая о прирожденности некоторых представлений, понятий и идей, мы заметили, что многовековой спор по этому предмету ведется не от недостатка у той или другой из спорящих сторон эрудиции, наблюдений, данных опыта, но *от различного толкования непосредственных данных опыта*. И вот тому поразительнейшее доказательство. *Дарвин* или *Дрэпер* и *Ульрици* – ученейшие наши современники. Однако же, *Ульрици* видит в дивных инстинктах муравьев отсутствие всякого представления цели, простое тяготение падающего камня к земле, бессознательное наклонение магнитной стрелки к полюсу. Между тем, *Дарвин*, именно по этому предмету, выражается так: «*ум высокой степени вполне может уживаться со сложными инстинктами, как это мы видим в пчелах, муравьях и бобрах*¹⁷⁰. С постепенным развитием различных умственных способностей, конечно, должен возрасти и объем мозга. Я полагаю, никто не сомневается, что величина мозга у человека, относительно остального его тела, тесно связана с количеством его умственных способностей. У насекомых мы встречаем факты строго аналогичные с этим. Так у муравьев мозговые узлы необыкновенно велики. С другой стороны, никто не станет утверждать, что разум двух животных или двух каких-нибудь человек, возможно в точности сравнить и определить кубической вместимостью их черепов. Неоспоримо, что, при чрезвычайной деятельности ума, у животного бывает бесконечно малая доза нервного вещества. Так, напр., всем известно, как разнообразны инстинкты муравья, как велики его сообразительность и иные способности, а между тем, мозговой узел его ростом меньше четвертой доли мелкой

булавочной головки: с этой точки зрения муравьиный мозг есть один из удивительнейших атомов материи в мире и, пожалуй, даже удивительнее человеческого мозга"¹⁷¹. Оказываются, таким образом, на один и тот же факт два воззрения и толкования резко противоположные. Но еще резче взгляд физиолога Дрэпера на тот же предмет¹⁷². «Насекомое, говорит он, представляет нам действия изумительные. Насекомые составляют общества, с целью взаимного вспоможения, защиты, нападения, перехода, простого удовольствия, – общества, которые, без сомнения, возникают под влиянием страстей, каковы любовь и страх. Гусеницы ночных бабочек, в своих движениях, руководятся направлением предводителя; термиты повинуются, в одно и то же время, королю и королеве. Сладость власти чувствуется не в одной только человеческой породе: королева пчел не успокаивается до тех пор, пока не умертвит свою соперницу. Все насекомые одинаковой породы не рождаются равными и не занимаются одними занятиями; одни ведут жизнь полную удовольствий, другие посвящают себя военному ремеслу, а иные работают. Когда на столицу термитов сделано нападение, – то рабочие, как не участвующее в сражении, удаляются, а воины выходят на защиту своей родины. Муравьи, с которыми мы более знакомы, занимаются военными и флибустьерскими экспедициями, делают рекогносцировки, ставят часовых, идут в стройном порядке, авангард чередуется с арьергардом, строго поддерживаются у них линии сообщения, и, в случае необходимости, проворные курьеры командируются за подкреплениями. В случае победы, они не только уносят неприятельские запасы, но даже обращают побежденных в настоящее рабство, заставляя их работать, как невольников. Они имеют понятие о собственности, и хотя между некоторыми из них в употреблении каннибализм, но вообще они развлекаются и более веселыми занятиями, прыгают и играют, как котята, или щенки. Руководимые чувством строгой справедливости, оса, по возвращении из успешного похода, делит свою добычу между самцами, самками и рабочими своего обиталища; при дележе не забывают и часовых, которые

отправляли свои обязанности на страже. Если, вследствие военных действий или просто от какой-нибудь несчастной случайности, кто-нибудь потерпел серьезное увечье, то, у некоторых племен, раненому оказывается самое горячее сочувствие: муравей выносит своего раненого друга из пыла битвы. Но другие племена выказывают более римской твердости: товарищи страдальца сами избавляют его от дальнейших мучений. Ожидая нападения, некоторые породы насекомых запирают на ночь вход в свое жилище и баррикадируют его изнутри или, если опасность продолжительна, строят ряд маскированных ворот, с внутренними стенами, защищающими их. Они искусные инженеры. Они могут строить и поддерживать в порядке очень длинные дороги, с боковыми, выделяющимися из них ветвями, которые, в случае надобности, сами же и уничтожают. Они переходят ручьи, бросаясь в них сами в виде подвижных мостов, а в исправлении вреда, нанесенного их земле неприятелем, выказывают весьма замечательное искусство и ловкость. К каким разнообразным хитростям прибегают насекомые, для достижения своих целей! Гусеница капустной бабочки делает себе лестницу и взбирается по ней. Паук выпускает из себя тонкую нить, чтобы подняться на воздух, и, плавая в нем, он то завертывает ее, то распускает и, сообразно с этим, поднимается или опускается сам. Другие насекомые делают водолазные колокола и ныряют в них под водой. Ни одна птица не устраивает сетей, ни одно животное не ставит ловушек; люди и насекомые делают то и другое. Толпа матросов переносить дерево, неся его попеременно на плечах; точно так же кучка муравьев носить соломинку или длинного червя. Некоторые пауки выказывают такую же ловкость, как индейцы, подкрадываясь к своей добыче. Домашнее хозяйство их изумительно. Некоторые породы строят себе дома из искусственного камня, другие из папки, которую сами делают. Иные покрывают свои стены обоями, другие кладут на полу шелковые ковры, привешивают на шелковых петлях двери так, что они закрываются от своего собственного веса. Насекомые делают арки, купола, колоннады, лестницы, – умеют прятать

пищу. Рей, хороший наблюдатель и очень честный человек, рассказывает, как одна песочная оса притащила гусеницу, в 15 дюймов длины, отодвинула шарик, закрывавший отверстие ее ямки, сложила туда всю добычу, вышла назад, прикатила шарик на прежнее место, наскребла на него пыли, как собака, – принесла смолы, чтоб приклеить его, выровняла почву и положила на это место две сосновые иглы, чтобы после снова его найти¹⁷³. От каких других органов зависят, если не от головного узла, все эти чудные инстинкты, подражающие в своем действии искусству человека? Едва ли есть какое-нибудь механическое занятие, в котором бы насекомые не достигли совершенства. Они прекрасные ткачи, домостроители, архитекторы. Они обивают свои дома обоями, чистят их, вентилируют и запирают удивительно приспособленными висячими дверями. Они строят амбары, запасают в них пищу, ставят самые разнообразные западни, – искусно охотятся, разбойничают и грабят. Они отравляют, рубят и наказывают своих неприятелей. Они имеют свои законы о социальном устройстве, общий язык, разделение труда и целую лестницу рангов. Они содержат армии, ходят на войну, высылают на поиск ведеты, ставят часовых, уносят с собою пленников, держат рабов и смотрят за домашними животными. Короче, в умственном отношении это – миниатюрная копия с человека. Способность воспоминания у насекомых высших пород не подлежит никакому сомнению. Если бы мы не имели никакого другого факта в подтверждение этого, то совершенно достаточно было бы и того, что они могут узнавать свои жилища. Когда потревоженный кем-нибудь паук притворяется мертвым, чтобы избежать внимания того, кто причинил эту тревогу, то он проявляет свою способность воспоминания, точно так же, как и в том случае, когда его выманивают из его убежища, прикосновением к паутине. Узнав, в чем состоит здесь обман, паук в другой раз уже не показывается, несмотря на повторение подобного же постороннего прикосновения. Нельзя, поэтому, говорит тот же писатель, – по крайней мере, в отношении более совершенных из этих пород, принять взгляд Декарта, считавшего всех насекомых простыми автоматами.

Психологические способности их находятся в строгой соразмерности с усовершенствованием их мозгового механизма». – Мы, со своей стороны, не выражаем здесь ни согласия, ни несогласия нашего с приведенными взглядами *Дарвина* или *Дрэпера*, – а только показываем, что на один и тот же очевидный факт, каковы проявления животных инстинктов, взгляды могут быть различны до резкой противоположности. Так, по взглядам позитивиста *Дарвина* и спиритуалиста-физиолога *Дрэпера*, инстинкты животных высоко разумны, а по *Ульрици* менее чем автоматичны, будучи подчинены таким же законам механической, физической и химической необходимости, как притяжение тел к земле, как обращение магнитной стрелки к полюсу или химическое сродство.

В тоже время, по взгляду не только *Дарвина* и *Дрэпера*, но и самого *Ульрици*, инстинкты животных, в большей своей части, прирождены. След., если приписать, возбуждаемым инстинктам, актам животных хотя малую долю той разумности и сознательности, которою так щедро наделяют их *Дарвин* и *Дрэпер*, – если допустить неизбежное требование физиологии, что огромная часть, если только не вся совокупность, намеренных животных актов посредствуется соответствующими отправлениями в мозгу и нервах животного организма, – то в наглядном результате окажется, что огромная часть инстинктивных знаний и соответствующих им мозговых представлений у животных несомненно прирождена. А более или менее значительная часть инстинктивных знаний и соответствующих им мозговых движений, бесспорно, принадлежит и человеку – значит, и у человека инстинктивные движения и связанные с ними инстинктивные представления нужно считать прирожденными.

Но последуем за *Ульрици*, чтобы уловить резкое противоречие в его собственных словах. Тоже самое отсутствие представления о цели, какое усмотрел у насекомых, *Ульрици* видит и у птиц, в выборе материала для их гнезд. «Позыв у них», говорит *Ульрици*, «направляется не именно только на этот и ни на какой другой материал, а,

напротив, *на постройку определенного рода гнезд*. Если пчелы переменяют крышки в ячейках, сделанных для трутней, когда человеческая рука подменяет трутней рабочими пчелами, – то это доказывает, что *они замечают случившееся изменение в порядке посредственного ощущения, а вовсе не то, что у них есть представление о цели порядка и что они действуют сообразно с тем, для восстановления его*¹⁷⁴. А Дарвин сказал бы именно, что пчелы при этом «замечают случившееся изменение порядка и действуют с представлением цели для восстановления порядка». «Поэтому», – продолжает *Ульрици*, – «можно утверждать, что здесь, как и повсюду, позыв есть выражение той характеризующей живые существа *самопроизвольности*, которая вызывает инстинктивные движения животных и руководит ими». И однако же, по словам его же, *Ульрици*, «позыв, будучи выражением самопроизвольности, находится в подобном же отношении к своему предмету, как массы тел, взаимно привлекающиеся тяготением, или вещества, движимые одно к другому химическим сродством; самопроизвольность позыва не только слепа, но и непреодолима»¹⁷⁵.

Утверждая далее, вслед за *Аристотелем*, что «все наши представления, понятия, идеи и проч., словом все, что мы знаем о внешнем мире и нашем собственном существе, в последней основе, *опирается на ощущения*, на внешне-чувственном ощущении и внутреннем чувстве, – утверждая, вопреки *Платону*, что так называемые *априорические, прирожденные душе идеи, понятия, начала, законы и нормы (категории)* могут достигать в сознание только посредством опыта», *Ульрици*, однако же, допускает, что не все они происходят из опыта, и говорит прямо: «и мы признаем *априорические элементы нашего мышления, познания и ведения*; поэтому, по нашему мнению, *значило бы переливать из пустого в порожнее, если бы мы вздумали снова доказывать, что абсолютно нет никакого прирожденного содержания сознания*»¹⁷⁶. Таким образом, оказывается, что *Ульрици* допускает »прирожденное содержание сознания,

признает априорические элементы нашего мышления, познания и ведения".

В каком же смысле он, *Ульрици*, принимает и в каком отрицает «прирожденное содержание сознания, априорические элементы нашего мышления, познания и ведения»? – Это отчасти объясняешь он в следующих своих словах¹⁷⁷: «истина, в деле стремления к знанию, служит имманентным моментом нашего существа, первоначальным, априоричным элементом нашей души». Сказано, как нельзя больше решительно. Но сразу же следует и ограничение: *«она имманентна не как понятие или идея, и не для сознания нашего, а только как внутренняя норма, как ифическая категория; она руководит сначала бессознательно, инстинктивно, нашей познавательной деятельностью, т.е. она только дает нам возможность различать предметы относительно истины и не истины. А какое содержание этой нормы (как категорического понятия), в чем состоит истина, об этом прямо и непосредственно мы ровно ничего не знаем. Но, сообразно с ней, мы различаем предметы и, с тем вместе, стараемся узнать истинную сущность, причину и цель каждого предмета, что служит содержанием понятия истины»*¹⁷⁸. Что же мы здесь, в этих словах *Ульрици*, получаем? Получаем ряд несочетаемых понятий: а) истина – имманентный момент нашего существа, первоначальный априорический элемент нашей души; но имманентная нашему существу, нашей душе, она имманентна не для сознания; б) истина имманентна, как внутренняя норма, как ифическая категория, но не как понятие или идея; в) она (истина) есть возможность различать предметы относительно истины и не истины; но в чем состоит истина, мы ровно ничего не знаем; г) не имея об истине никакого понятия, сообразно с ней, однако ж, мы различаем предметы, т.е. меряем предметы известным масштабом истины, не имея ровно никакого представления о самой мерке; истина есть норма категория, но не понятие или идея. – Спрашивается: как же, каким ясным признаком отличить категорию от понятия и норму от идеи? Истина – норма внутренняя, ифическая, имманентная нашему существу, нашей душе, однако же, не сознанию, хотя сознание и

употребляет ее как норму и категорию, как основной масштаб истины и не истины, – как связать, как поставить в соотношение и понять эти несовместимости? – Те же коллизии встречаем мы и дальше, в разъяснении идеи добра. «Идея истины», – пишет Ульрици, – «имеет непосредственное отношение к идее добра. Идея добра заключает в себе понятие высшей, последней цели; а какое содержание идеи добра, об этом мы опять прямо и непосредственно не знаем ничего. Идея добра не дана нам непосредственно, как идея, как сознательное представление, но она, как имманентная норма, как ифическая категория, сначала только бессознательно и инстинктивно руководит нашей различающей деятельностью, и, сообразно с ней, мы различаем предметы, равно как чужие и свои действия. Идея добра, как ифическая категория, хотя мы первоначально ничего не знаем о ее содержании, заключает в самой себе именно содержание высшей цели всякого действия. То же можно сказать об идее и прекрасного. Нам нужна особенная норма для того, чтобы отличать прекрасное от добра и истины, и чтобы иметь возможность понимать именно прекрасное. Этой нормой служит категорическое понятие прекрасного, которое присуще нашему сознанию не как понятие, но как норма нашей различающей деятельности, – которое руководить ее действиями и сливает с ними первоначальную потребность прекрасного. В этой потребности прекрасное дает о себе знать, как об идеальном – должно, по отношению к форме. С помощью этой нормы, которая сначала невольно, бессознательно руководит как нашей способностью различать, сравнивать и обсуживать данные явления, так и образованием, и видом наших собственных произведений в области прекрасного, – с помощью этой то нормы мы и приобретаем отдельные представления о прекрасных предметах возводим их в конкретные понятия и окончательно соединяем в родовом понятии о прекрасном вообще. Об идее прекрасного составляет такое понятие, насколько оно, будучи выведено из категории (нормального понятия), связывается с сознанием долга и с потребностью прекрасного, как с идеальной формой вещей». Итак, из слов самого Ульрици открывается, что идея

истины, добра и красоты имманентна нашей душе, есть первоначальный априорический элемент нашего существа, есть внутренняя норма, есть категория, категорическое нормальное понятие, которое инстинктивно руководит нашей различающей деятельностью, – идея, которая в самой себе заключает содержание высшей истины, добра и красоты, – норма, которой мы различаем истину от добра и прекрасного, – которая руководит нашей способностью различать истину от не истины, добро от не добра, прекрасное от не прекрасного, – способностью сравнивать и обсуждать данные явления, сообразно с которой мы различаем предметы, – с помощью которой мы приобретаем отдельные представления об истинных, добрых и прекрасных предметах, возводим эти представления в конкретные понятия и окончательно соединяем в родовом понятии вообще об истинном, добром и прекрасном. Спрашивается теперь: эта идея, эта норма, это категорическое нормальное понятие, этот основной масштаб, с которым мы сравниваем всякое частное проявление истинного, доброго и прекрасного, – сама она имманентна ли нашему сознанию или не имманентна? *Ульрици* уже ответил, что имманентна нашей душе, но не для сознания. А если сознанию не имманентна, – то как же мы сравниваем с ней в нашем сознании всякие частные наши представления об истинном, добром и прекрасном? Здесь, по нашему суждению, является затруднение безысходное... Но если бы *Ульрици* сказал, что то и другое имманентно нашему сознанию, но только различным образом, – что т.е. и идея, как идея, имманентна сознанию только отлично от присущих сознанию частных и общих понятий о всем истинном, добром и прекрасном, – как всегда, с глубокой древности, и говорили, – то в этом различении принадлежности нашему сознанию идеи и понятия и открылся бы единственный, искони дознанный и проверенный путь к выходу из логических затруднений в разрешении этой психологической проблемы. Тогда и оказалась бы искони признанная истина, что аналогичное идее понятие приобретается аналитически-синтетической работой рассудка, а коренная идея истины, добра и красоты есть имманентный момент нашего существа, есть

первоначальный априорический элемент нашей души, есть категорическая норма, есть основная прирожденная принадлежность нашего сознания. «Если мы соединим все наши толкования», – говорит сам Ульрици ¹⁷⁹, – «то их можно будет выразить в следующем положении: природа, при точном рассматривании, является руководством к исследованию истины, первоначальной школой нравственного содержания и художественного творчества, а, след., сокровищницей ифических идей. Мы не можем обойтись без того, чтобы не принять ифические понятия за масштаб своего суждения и классификации предметов; поэтому и оказывается везде тесная, неразрывная связь между областями природы и нравственности, между естественной и ифической (философской) наукой, между реальным и идеальным. Это не тождественность, но внутреннее первоначальное отношение одного к другому, которое соединяет противоположности, которое возводит ифическое до постулата, делает его целью, концом естественного, а естественное делает фундаментом, исходной точкой ифического. Хотя ифические законы (идеи) сознаются человеческим родом только постепенно, а, след., односторонне, порознь, однако же, они являются человеку нормой, которую не сам он себе создал и над шпорою от не имеет никакой власти. Разум вовсе не производит ифических категорий, а скорее только предполагает. Если бы мы не различали предметов, бытия и явлений, случаев и поступков, сообразно главным категориям истины, добра, и красоты, – то не могло бы быть и речи ни о разумном познании, ни о разумной воле и действиях, ни о теоретическом и практическом разуме. Разум есть сила различения, которая различает именно сообразно ифическим категориям (идеям), которая приводит к сознанию содержание ифических идей. Отличительное свойство и способность его основываются только на ифических нормах: разум есть разум, когда будут наперед положены существование и знание этих норм, – а разум есть только представитель, посредник между этими идеями и нашим сознанием». Таким образом, Ульрици дает нам, для нашей цели, больше, чем обещал, больше, чем можно было

ждать, судя по некоторым его отрицаниям. Начав с отрицания всяких априорических, прирожденных душе, идей, понятий, начал, законов и норм (категорий), он кончил не только допущением *имманентности, априорности, прирожденности главных идей, норм, категорий, категорических понятий истины, добра и красоты*, но и признанием, что «если бы мы не различали предметов, бытия и явлений, случаев и поступков, сообразно этим главным категориям, то не могло бы быть и речи ни о разумном познании, ни о разумной воле и действиях, ни о теоретическом и практическом разуме».

Этого мало. По словами Ульрици ¹⁸⁰, в прирожденных законах и нормах лежит последнее основание для научного доказательства в пользу признания объективности всякого чувственного восприятия и согласия его с реальным бытием, – признания, которое опирается на проявляющуюся в этих законах и нормах нашего мышления имманентную логическую необходимость. «Объективность заручается», – пишет Ульрици, – «логическими законами и нормами нашего мышления и, вместе с тем, внутренней необходимостью мысли. Наши объективные чувственные восприятия различаются от других не объективных именно этой, ручающейся за их содержание, необходимостью мышления. На этом основании, несмотря на обман чувств и другие какие-нибудь поводы к сомнению, ни один скептик, ни один идеалист в строгом смысле, не верит, что он один только существует, а все вещи есть его суть прозрачное бытие. Прикладывая логическую необходимость, мы имеем право говорить, что наше представление должно соответствовать реальной сущности предмета, – так-как мы не в состоянии сомневаться в объективности, которую должны принять, т.е. не в состоянии не принять. Вся естествознательная наука опирается на имманентную логическую необходимость»¹⁸¹

Оказывается, таким образом, что Ульрици, желая быть универсальным, а между тем, однако же, увлекаясь философской модой новейшего времени отрицать прирожденность нашему уму каких бы то ни было форм и даже законов мышления, сделал усилие связать два философских

взгляда, искони взаимно противоположные. Но связь не оказалась, как и следовало ожидать, не только логической или фактической, а даже и вербальной. Как философ новейшего времени, *Ульрици* счел своим долгом отвергнуть все, «так называемые априорические, прирожденные душе, идеи, понятия, начала, законы и нормы (категории); а как философ-спиритуалист, он не мог не признать их прирожденность, априорность, имманентность. Этого мало; прирожденные нормы нашего мышления (идеи, категории, законы), согласно с философами спиритуалистами всех веков, он провозглашает основой, – *conditio sine qua non*, – всякого мышления, познания и знания, прирожденным основоположением всякого доверия нашего к реальному бытию, к вне нас существующему миру.

Глава XXIX

Вопрос о *прирожденности идей* принадлежит к числу самых основных вопросов философии. Наиболее основательное и всестороннее раскрытие его в философии существенно необходимо. И потому, полагаем не будет излишеством, если мы подвергнем критике учение еще одного отрицателя *прирожденности всяких представлений*, именно психолога *Вундта*. Позитивный материалист *Вундт*, по основным своим взглядам, представляет противоположность с позитивным спиритуалистом *Ульрици*. И потому, если, обсудив взгляд *Ульрици* на *прирожденность идей*, присоединим к этому критическое обсуждение взглядов и *Вундта*, – то, полагаем, что рассмотрим этот вопрос с всесторонней обстоятельностью, какой только можно желать.

Конечно *Вундт*, как позитивный материалист, должен был отвергнуть *прирожденность всяких представлений или идей*. В своей гносеологии, он приближается к *Д. С. Миллю*, до тождества в основоположениях. Ему¹⁸² не нравится, что »*Кант*, как и другие философы признавали некоторые понятия *прирожденной собственностью нашего ума*»¹⁸³. По его мнению и выражениям, «*понятия только и могут составляться при посредства опыта*¹⁸⁴, *только опыт* научает меня тому, что существуют внешние предметы. К различению¹⁸⁵ внешних предметов от моего я пришел я тем же путем, как и к различению внешних предметов между собой – *путем опыта*. Этот опыт начался с тех пор, как я бросил первый взгляд на предметы, в первый раз протянул к ним руку. Если чувственное представление о внешних предметах начало развиваться во мне только с пробуждением моих ощущений, то это значит, что до тех пор у меня этого представления не было». *Вундту* не нравится, что «*психологи не делают строгого различения между развивающимся и вполне развитым сознанием и смотрят на развивающееся сознание не как на процесс, но как на состояние души, данное с самого начала, и полагают, будто сознание есть врожденное свойство души, впоследствии*

только несколько изменяющееся»¹⁸⁶, – тогда как, по мнению Вундта, «сознание есть не что иное, как *результат умозаключительного процесса*, который с логической необходимостью подготавливается целым рядом предыдущих психических процессов». Эти подготовительные процессы, из которых вытекает «умозаключительный процесс сознания», Вундт излагает весьма близко к изложению Д. С. Милля¹⁸⁷. По его словам, «ряд умозаключений, посредством которых мы проводим разграничительную черту между нашим я и внешним миром, строится постепенно. Но самое разграничение всегда бывает мгновенным актом; это один момент, в который наше я вдруг вспыхивает в душе с полной ясностью. Но это¹⁸⁸ самосознание в первое время относится только к нашему телу: тело есть то я, которое противопоставляется внешним предметам. Только мало-помалу мы отличаем одни части нашего тела от других, как более существенные, – одни действия от других, как более важные для нас, и, таким образом, включаем наше я в более тесные пределы. Сначала самосознание наше сосредоточивается на частях, самых необходимых для жизни. Но потом, и они кажутся нам чем-то внешним, в сравнении с действиями, посредством которых мы сознаем как внешний мир, так и свое собственное тело. В сравнении с этой внутренней деятельностью представления и мышления, все движения, совершаемый членами нашего тела, являются внешними действиями и самое тело внешним предметом. Таким образом, этот процесс образования самого сознания ведет к тому, что *мышление кажется самой существенной частью нашей личности и что мы относим наше я исключительно к психической деятельности, а именно к высшей сознательной психической деятельности*». Вообще, по словам Вундта, «у человека сознание и представление не есть что-нибудь врожденное; а если так, то мы вообще не имеем права говорить о врожденном там, где видим деятельность, основанную на сознательных представлениях¹⁸⁹. Если же некоторые считают мотивами инстинктивных действий человека и животных *врожденные представления*, то такое предположение представляется» Вундту «страшным»

(буквально) »противоречием всем результатам которые получаются из исследования сознания и способности представления. Сознание есть продукт развитая; представление тесно связано с познанием. Поэтому, он везде протестует против врожденных представлений¹⁹⁰. *Все воззрение наше*», – говорит он¹⁹¹, *"решительно не вяжется с какой бы то ни было врожденностью представлений"*.

Этого мало, что все наши представления, само сознание, самая вера в бытие внешнего мира кажутся Вундту, как и Д. С. Миллю, не иным чем, как продуктом опыта. Нет, вместе с Д. С. Миллем, свое отвращение от каких бы то ни было врожденных представлений он простирает до нелепости, до того, что даже *математические аксиомы считает продуктом опыта*. Этого мало, в этом направлении он идет даже далее Д. С. Милля, отрицая какую бы то ни было абсолютную достоверность, не допуская каких бы то ни было категорических всеобщих истин. По его словам, «даже математика есть¹⁹² есть не более, как только ряд умозаключений из небольшого числа общих законов, называемых аксиомами, о множестве частных случаев. *Самые аксиомы не вложены в наш ум природой*, точно так же, как и положение: *все люди смертны*. Что равные слагаемые дают равные суммы и что прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками, «это», – по его словам, – «мы узнаем из опыта. *Достоверность* ¹⁹³ *никогда не бывает абсолютная*, а всегда только относительная, и различается не по качеству, а только по степени. *Всеобщее суждение всегда выражает закон, выведенный из отдельных фактов*». Так и должно быть, если всякое наше знание есть продукт опыта и ощущения, потому что для самых ощущений «не бывает абсолютной величины¹⁹⁴ также, как не бывает и никакой абсолютной меры. Не подлежит¹⁹⁵ сомнению, что чувствительность наших органов изменяется. Ощущение не есть что-нибудь неизменное; оно¹⁹⁶ продукт умозаключения, которое изменяется вместе с моментами, имеющими на него влияние». Таким образом, Вундт дошел до такого абсурда, какого нашел нужным поостеречься сам Милль. Тот еще допускает всеобщие истины, не допускающие никаких исключений, к которым относит законы

чисел и причинности; а Вундт уже заодно зачеркивает всякую абсолютную достоверность, даже математическую, которая у него основана вся на опыте... Или же он должен впасть в абсурд противоположный, – допустить, что опыт может доставлять истины всеобщие, абсолютно-категорические, – абсурд, от которого опять остерегается сам *Д. С. Милль*. Впрочем, нет: *Вундт* без малейшего колебания решительно настаивает на том, что «какого бы рода¹⁹⁷ ни были наши умозаключения, *всем им свойственна сомнительность, зависящая от ограниченности нашего опыта*. Как бы ни был обширен наш опыт, он все-таки не может исчерпать всех частных случаев. Поэтому, каждое обобщение, строго говоря, есть скачек от несомненного к сомнительному». Поэтому, и математические аксиомы, как выводы из опыта, пока еще сомнительны; быть может, и из них окажутся в опыте исключения... Еще страннее рассуждения *Вундта* о законе причинности. Он сознается, что «действительность этого закона¹⁹⁸ подтверждается везде, где только наше исследование проникает в связь вещей, – что он выведет из ряда фактов, – что до сих пор его находили во всех явлениях, без исключения, – что такое воззрение на закон причинности оправдывается историческим его развитием, и что предположение о причинной связи явлений древнее истории науки», тем не менее, по словам *Вундта*, этот закон берется для всех дальнейших исследований» именно только «как предположение». И, «хотя это предположение древнее истории науки», – иначе сказать, – хотя оно искони было основным законом для человеческого мышления, – тем не менее, «распространение этого предположения на всю сумму исследованных и не исследованных фактов еще довольно ново и, нужно сказать правду, до сих пор еще не вполне окончено». Вундт высказывается даже решительнее, именно, что «общий закон причинности ¹⁹⁹ не может быть законом в полном смысле». Почему? А потому, что все познается посредством опыта, «а опыт никогда не исчерпывается. Этот закон есть только требование (постулат), которое мы можем предъявить всякому научному рассматриванию мира. Высказывая его, мы еще не

поняли этого верховного закона, а *только убеждены в его существовании*. На каком же основании, – спросим мы, – убеждены все в его существовании, как закона всеобъемлющего, если из опыта узнать этого мы не можем?.. Вот почему нельзя не сказать, что здесь, как и во многих других случаях, Вундт как ниже увидим, невольно высказывается в пользу прирожденных коренных убеждений, основных категорий и идеи. Здесь же мы показываем только то, что *Вундт способен усомниться во всеобщности даже закона причинности и в непреложности даже математических аксиом*.

Что же касается идей, то *Вундт* относится к ним даже с большей беспощадностью, нежели к математическим аксиомам. Идеи, по их происхождению, он ставит в один ряд с чувствами (внутренними), с настроениями и аффектами. Но чувства, настроения и аффекты, по его словам, не представляют что-либо первоначальное в душе, а производное. – По его словам, «только сумма²⁰⁰ представлений вызывает аффект. Физическое впечатление» будто бы «никогда не производит аффекта прямо, а всегда только посредством ряда возбуждаемых им представлений. У животных аффекты точно так же происходят, часто от непосредственного возбуждения представлений, частью от пробуждения воспоминаний. *Аффект и настроение всегда имеют свой источника в познавательном процессе особого рода*. Основанные на познавательном процессе, они предполагают *весьма многосложное происхождение*. Чувство²⁰¹ включает в себе бессознательное, инстинктивное познание. Во всяком чувстве, в каждом аффекте, каждом настроении лежит инстинктивное *познание*. Самое чувство тождественно с инстинктивным *познанием*; оно основано, в бессознательной душе, на тех же процессах, которые в сознательной душе образуют *познание*. Процесс бессознательного познания, открывающийся²⁰² в аффектах и настроениях и даже в физических чувствах, становится еще очевиднее в тех состояниях души, которые известны под именем *чувств эстетических, этических и интеллектуальных*. Выражение: *чувство* – допускается и в этих высших сферах духовной жизни, потому что чувство всегда основано на инстинктивном

познании; эстетические, этические и интеллектуальные понятия произошли из чувства. Идея – такой же ²⁰³ окончательный продукт бессознательного познания, как понятие – продукт сознательного познания. Идеей мы называем результат бессознательного познания, стоящий на равной ступени с понятием. Идея всегда образуется бессознательным путем»²⁰⁴. В частности, относительно нравственной идеи, Вундту не нравится, что «у Канта понятие²⁰⁵ добра и зла обратилось в продукт того внутреннего морального закона, который высказывается²⁰⁶ в совести. Считая чувство за причину нравственных поступков, Кант должен был объявить его первоначальным элементом нашего духа, не требующим для себя оснований, – а во всеобщей обязательности внутреннего морального закона думал найти верное доказательство того, что этот закон вложен в человека заранее. Этим», – по мнению Вундта, – "Кант совершенно исключил из круга психологических исследований вопрос о происхождении, нравственного чувства: что вложено в нас с самого начала, то не допускает мысли о постепенном происхождении. Вместе с тем, во всю внутреннюю жизнь внесен был непримиримый разлад». По словам Вундта ²⁰⁷, здесь философия упустила из виду возможность процесса происхождения, скрывающегося в бессознательной душе. Предположение это кажется Вундту тем более основательным, что «этот нравственный закон является в форме чувства, а чувство оказывается результатом бессознательного познания. Не подлежит сомнению справедливость принципа, что нравственность заключается единственно в голосе совести. Но это еще не решает вопроса: вложена ли совесть в каждого человека от рождения и не вырабатывается ли она, хотя и бессознательно, из внешних возбуждений и основанных на них логических процессов»? На этот вопрос Вундт, со своей точки зрения, отвечает, что «понятия²⁰⁸ добра и зла существуют в нас, первоначально, в виде идей, в виде результатов инстинктивного познания. Совесть есть ²⁰⁹ дедуктивное умозаключение; но ей необходимо должна предшествовать индукция, именно та индукция, которая определяет качества

нравственного и безнравственного намерения. Идея добра и зла должна быть получена индуктивным путем, прежде нежели совесть, опираясь на них, сделает свое дедуктивное умозаключение. Первым разъяснением происхождения нравственных идей и логического процесса, на котором основано это происхождение, служит ответ на вопрос: каким образом наука пришла к нравственным понятиям. Так-как понятие есть та же идея, только переведенная на ясный язык сознания, то нам нужно только перенести процесс происхождения понятия в бессознательную душу, чтобы узнать способ образования идеи. Нравственная жизнь народов высказывается в обычае²¹⁰. Но²¹¹ обычай не бывает врожденным. Начало обычая совпадает с началом общества. Но что получает свой первый толчок в общении людей, то не может быть врожденным. Если нравственные идеи истекают из обычаев и заключаются в них, то из этого необходимо следует, что эти идеи не могут быть врожденной собственностью духа. Тот²¹² психический процесс, который сознании индивидуума и целого народа говорит, что нравственно и что безнравственно, есть один обширный процесс умозаключения. Как²¹³ нравственное, так и изящное, равно как и истина, первоначально скрываются в темной области чувства. Интеллектуальное чувство истины²¹⁴ содержит в себе инстинктивное познание. Но откуда²¹⁵ является чувство, которым мы угадываем истину прежде, нежели узнаем ее действительно? Очевидно, что это чувство может быть вызвано только рядом опытных фактов. Очевидно, что и здесь результату должно предшествовать сопоставление фактов и умозаключений. Мы имеем полное право», – утверждает Вундт²¹⁶ – «назвать процесс, производящий интеллектуальное чувство, процессом бессознательного познания. Он бессознательный процесс потому, что мы ничего не знаем о его существовании». Тем не менее, Вундт знает, что «умозаключения, из которых состоит процесс бессознательного познания или процесс чувства, суть умозаключения индуктивные. Каждое интеллектуальное чувство основано на индукции. Напротив того, перенося процесс бессознательного

познания в сознание, мы делаем это посредством дедукции. Тогда как индукция, от начала до конца, лежит в бессознательной душе, этот дедуктивный процесс весь сполна совершается в сознании. Интеллектуальное чувство²¹⁷ в сущности основано на одном и том же процессе, который тождествен с процессом познания; все отличие его состоит в том, что он совершается в бессознательной душе. Поэтому мы и назвали чувство бессознательным инстинктивным *познанием*. Эстетические и нравственные чувства точно так же происходят *из инстинктивного познавательного процесса, рождающего чувство*²¹⁸. Различие, которое мы принимаем между чувствами интеллектуальными, эстетическими и нравственными, есть чисто внешнее. Все три формы инстинктивного познания совпадают между собою. Только в бессознательной душе эти процессы совершаются в одновременном множестве индукций; а в сознании, согласно с его природой, они сливаются в одну линию дедукции».

Итак, по учению Вундта, ясно, что мы не имеем ни врожденных идей, ни понятий и каких бы то ни было представлений. Но здесь представляется первая странность: ужели же он *инстинктивное познание*, о котором так много толкует, не считает *прирожденным*, тогда как уже *испокон века принято признавать инстинкты природными*, так что понятия инстинктивного и природного стали в словоупотреблении почти тождественными?

Допускает ли Вундт инстинкты и инстинктивные познания? Очевидно допускает, и у человека, и у животных, считая вообще душу человека и души животных тождественными, различая познания животных от человеческих только по степени, а не по роду и качеству, и даже объясняя происхождение инстинктов, как и вообще все психические явления в душе животной, аналогичными явлениями в душе человеческой. Вундт прямо говорит и доказывает²¹⁹, будто «ни одно животное²²⁰ не бывает лишено сознания и у многих животных оно является даже раньше, чем у человека; из наблюдения над животными мы» будто бы «не видим, чтобы душевные способности животного и человека были совершенно

различны»²²¹. Вундт утверждает решительно, что у животных есть познавательный²²² процесс. Он фактами доказывает, что пчелы, муравьи, термиты достигают такого умственного развития, которое ставит их наряду со способнейшими из позвоночных животных²²³. Ясные следы разумной деятельности находит он у бабочек, именно еще в состоянии личинок²²⁴, следы размышления в жуках²²⁵. Муравьи, термиты и пчелы, по словам Вундта²²⁶, «обладают не только размышлением, способностью действовать по соображениям рассудка, но и средствами для взаимного сообщения мыслей. В особенности явления общественной жизни ясно указывают на существование у этих животных языка, а язык возможен только на довольно высокой степени психического развития, которой он бывает продуктом.

Самой²²⁷ высшей степени умственного развития, в царстве животных, достигает класс млекопитающих, к которым принадлежит и человек. После обзора духовных явлений в царстве животных, ответ на вопрос о качестве познавательного процесса у животных (будто бы?) не сомнителен²²⁸: познание животных отличается от познания человека (будто бы?) только степенью своего развития. Все духовные различия²²⁹ суть различия степени, но не качества: бабочка, которая по цвету и запаху узнает цветок, заключающий в себе мед, делает (будто бы?) такое же суждение, основанное на умозаклчениях, как и ученый, выводящий из данных фактов общий закон». По словам Вундта, «главные пункты, показывающие успехи умственного развития, суть следующие: различение собственного существа от внешнего мира или начало сознания, потом²³⁰ соединение представлений и память и, наконец, образование понятий и сообщение их другим. И человек стоит не вне этого ряда развития, он даже не занимает в нем особой ступени, а достигает только сравнительно высшей точки, на третьей ступени этого ряда. Ни образование понятий, ни язык не составляют исключительной принадлежности человека. Многие действия²³¹ животных, смешиваемых с инстинктом, кажутся Вундту очевидными проявлениями разума. Но, тем не менее, рядом с ними сам же Вундт находит и такие действия, которые

хотя и совершенно целесообразны, но никак не могут быть истолкованы обдуманностью, соображением. Так, устройство птичьего гнезда, тканье паука, строение пчелиных сотов суть действия положительно целесообразные. Но если бы такая деятельность была деятельностью сознательной, – то она предполагала бы гораздо высшую степень сознательного рассуждения, нежели какую мы видим в других действиях тех же животных. Другой, еще более важный, аргумент, доказывающий, что *эти и подобные им целесообразные действия не могут быть следствием сознательного рассуждения*, Вундт находит в той строгой правильности, с какой эти действия повторяются у отдельных индивидуумов одного и того же вида, тогда как между этими индивидуумами далеко не всегда бывает такая связь, которой можно было бы сколько-нибудь объяснить эти действия. Вундт не отрицает, что, в бесчисленном множестве случаев²³², индивидуум начинает свою жизнь совершенно самостоятельно. Когда гусеница выходит из яичка, родителей ее давно уже нет в живых; но, несмотря на то, она устраивает себе точно такой же кокон. Вундт знает, что, в очень многих случаях, инстинктивное действие включает в себе *решительное предвидение будущего*; а может ли быть такое предвидение сознательным, если аналогичные факты не предшествовали ему в индивидуальной жизни и не были сообщены другими индивидуумами?»?

Если, по словам Вундта, *инстинктивные действия не могут происходить от сознательного рассуждения*, потому что в таком случае они предполагали бы способность предвидения, невозможную психологически, – то точно так же не состоятельна и противоположная гипотеза, которая хочет вывести всякий инстинкт²³³ *из законов физической организации*. Если личинка отделяет свой шелк, паук свою паутину, пчела свой воск, – то это столько же необходимо физически, как и всякое другое выделение их организма. Но как объяснить физической организацией то, что эти вещества, по своему выделению, перерабатываются именно в такие, довольно замысловатые, продукты? «Одним словом», сознается Вундт, –

"тут мы имеем дело с так называемыми животными инстинктами".

Вместе с тем, Вундт признает, что «инстинктивные действия свойственны не только животным, но и человеку. Если²³⁴ возьмем инстинкт в смысле целесообразного, но бессознательного, действия, – то ежедневный опыт убеждает нас, что многие действия *и у человека производятся совершенно бессознательно*. Мы смеемся и плачем, мы совершаем самые многосложные мимические движения помимо нашей воли и нашего знания, и даже вопреки им. У детей²³⁵ *инстинктивные действия*, очевидно, выходят из рефлексов. Все мимические движения суть, в то же время, рефлексивные движения. Они являются²³⁶ не только при действии известных чувственных раздражений, в отношении которых они служат целесообразным отражением (рефлексом), но часто следуют даже за чисто психическими аффектами. Так, выражение лица при ощущении кислого и горького происходит не только от действия кислых и горьких вкусовых раздражений, но и вообще от неприятных возбуждений, напр., презрения, ненависти, отвращения. Связь²³⁷ самых первоначальных мимических движений с теми внутренними возбуждениями, от которых они зависят, должна считаться *не иначе, как врожденной*». Таким образом, Вундт заговорил уже и о врожденности.

«Как объяснить²³⁸ эту *врожденную связь*»? спрашивает он и отвечает: «очевидно, всего естественнее вывести ее из органической связи нервных волокон и нервных клеток. По общей теории рефлекса, мы должны предположить *известное расположение, зависящее от природной связи волокон в центральной нервной системы*. Связав²³⁹, что связь мимических движений, с вызывающими их внутренними возбуждениями должна оставаться врожденной, мы вышли за пределы индивидуального существования. *Была ли эта связь, сообщаемая индивидууму уже в готовом виде выработана в течении многих поколений или она заранее была вложена в первое существо и оставалась неизменной до ныне?* Решение этой альтернативы зависит от того, каковы наши воззрения относительно великого вопроса о происхождении органического

мира». Для разъяснения этого вопроса, *Вундт* прибегает к Дарвиновой теории естественного подбора и наследственной передачи. «Если Дарвинов принцип естественного подбора», – пишет он, – «разъясняет для нас много темного в естественной истории физического организма, то это не менее можно сказать и о загадках психического развития.²⁴⁰ Оба закона, на которых существенным образом основан этот принцип в физическом отношении, закон изменения индивидуальных свойств и закон наследственной их передачи, оба они могут быть доказаны, в настоящее время, и в духовной области. Когда индивидуальные уклонения умножаются, при наследственной передаче, то происходят различия племени, расы и вида. А от развития отдельных частей нервной системы и соединенных с ней органов, зависит способность известных частей приходить в общее возбуждение, и, след.,²⁴¹ склонность к сложным отправлениям известного рода. Вообразим себе, что существует организм с простейшей нервной системой, состоящей из одной или нескольких клеток, с придачей к ним нервных волокон. Вскоре в нем более других разовьются те волокна, которые чаще подвергаются внешним раздражениям. Таким образом, возникает отдельный механизм рефлексов, который передается по наследству. Когда рефлексивные движения были регулированы подобным образом, из взаимодействий этих движений с внешним миром должен произойти первый зародыш сознания²⁴². Тут все, что было произведено процессом бессознательного познания, должно было войти в это сознание в виде результата. Сначала явились физические чувства, потом и аффекты; эти чувства, в свою очередь, оказывали влияние на действия, и, таким образом, произошли те, более сложные, целесообразные, но все еще бессознательные, движения, которые мы называем инстинктивными действиями. Но так-как с сознанием развилось и сознательное познание, то последнее произвело сознательные и произвольные действия. А эти, в свою очередь, имели сильное влияние на физическую организацию. Но, при этом, и цели, первоначально бывшие сознательными, могут сделаться потом бессознательными, и, несмотря на то, по прежнему могли продолжаться действия,

выражающие стремление к ним. Таким образом, из сознательных действий снова происходят *инстинктивные*. Последние оставались постоянной собственностью духа, которая умножалась новыми актами сознания. Центр²⁴³ тяжести этой гипотезы опирается на два закона, *вполне доказанные и в психической области: закон наследственности и закон изменения*. Стремление родителей передать свои индивидуальные качества в наследство потомкам и побуждение последних приобрести новые индивидуальные свойства должно представлять себе, как одновременные и часто друг другу противодействующие силы. Фактическое развитие есть не что иное, как равнодействующая этих сил».

По-видимому, Вундт, ясно допуская *целый ряд и инстинктивных познаний*, допускает и *врожденность их*? Но здесь он чувствует себя в большом затруднении. «Все воззрение наше на духовную жизнь», – продолжает он²⁴⁴, – «решительно не вяжется с какой бы то ни было врожденностью представлений». Итак, что же, врожденны ли инстинктивные познания, или не врожденны? – «Все, что мы можем и должны допустить», – объясняет он, – «как в телесном, так и в духовном отношении, это *наследственность способностей*. Что наследственность телесных свойств состоит только в наследственной передаче способности к развитию известной формы тела, это видно из непосредственного наблюдения. В первом зародыше нельзя заметить ни малейшего следа особенностей телесного образования; все эти особенности суть продукты уже самостоятельного развития и потому в зародыше могут заключаться только потенциально, т.е. *в качестве способностей*. Применяя это к духовной жизни, мы должны понимать здесь *врожденность инстинктов не так, как будто в каждое животное заранее вложен образ его будущих жизненных отправлений* прежде, нежели оно начало совершать эти отправления; но мы должны представлять себе, что *всякое существо, по общей своей организации получает преобладающую склонность к известным отправлениям*. В чем именно состоит эта склонность, это расположение, это остается для нас загадкой».

Итак ясно, что *Вундт*, не только своими объяснениями психической жизни, но и буквальными выражениями, допускает врожденность инстинктов. Если же кажется, что он, в то же время, как будто и отрицает ее, то это значит только, что он силится истолковать ее как будто несогласно с общим смыслом. По его толкованию, *инстинкты врожденны не как представления или образы будущих жизненных отправлений, но как преобладающая склонность общей организации всякого живого существа к известным отправлениям, – склонность, которая, при правильном развитии организации неизбежно развивает в нервной системе представление или образ известных жизненных отправлений*. Но в таком толковании врожденности инстинктов должен согласиться с *Вундтом* всякий эмпирический психолог, всякий наблюдатель психической жизни.

В частности, допускает ли, в каком-либо смысле, *прирожденность высших человеческих идей*? Очевидно, допускает: отрицая на словах, допускает на деле уже по тому самому, что допускает *прирожденность инстинктов*, а идеи относит к инстинктам.

«Чувство включает в себе», – по его словам, – «*бессознательное, инстинктивное* познание. Во всяком чувстве, в каждом аффекте, каждом настроении лежит *инстинктивное* познание. Самое чувство тождественно с *инстинктивным* познанием²⁴⁵; но, называя чувство *инстинктивным* познанием²⁴⁶, мы говорим только, что оно основано в бессознательной душе на тех же процессах, которые в сознательной душе образуют познание». Для нас не то важно, как это видит *Вундт* в бессознательной душе те познавательные процессы, которые образуют чувство, а то, что оно *инстинктивно*. В то же время, *Вундт* сознается, что «мы не можем разложить чувство на составные части *или вывести из оснований*, как какую-нибудь истину познания. Чувство ²⁴⁷ постигает *инстинктивно*; в чувстве проявляется безотчетный голос природы». Ясно, кажется, что *изрекаемый нашим чувством голос есть голос самой природы*, хотя и безотчетный, т.е., с нашей точки зрения, безотчетный потому,

что мы не можем дать себе отчета, почему чувство наше изрекает такой, а не другой голос. И, между тем, «из чувства», – по словам Вундта²⁴⁸, – «произошли есть эстетические, этические и интеллектуальные понятия: они образовались тогда, когда мышление овладело чувствами и вывело на свет сознания, содержащиеся в них инстинктивное познание. При первом взгляде на чувство, предчувствуется в нем инстинктивный познавательный процесс: мы чувствуем, что здесь есть какое-то познание, а в то же время, мы не можем проникнуть взором в действительный процесс этого познания. От чего происходит это предчувствие? Идеи красоты ²⁴⁹, добра и истины пробуждаются в нас таким образом, что мы не сознаем, откуда они явились и на чем основаны. И именно в этом и состоит их отличие от познания. Понятия приобретаются постепенно, долгим трудом; но идеи красоты, добра и истины мы носим в себе задолго до того, как возводим их в понятия. Таков существенный смысл, который мы должны придать слову идея. Для нас оно такое же характеристическое выражение для окончательного продукта бессознательного познания, как понятие – для продукта сознательного познания. Идеей мы называем результат бессознательного познания, стоящий на равной ступени с понятием, но не позволяющий, подобно понятию, видеть процесс своего происхождения... Эти противоречия можно легко объяснить бессознательным происхождением идеи. Если идею иногда считали за одно и то же с представлением, то в этом виноват именно бессознательный процесс ее происхождения, вследствие которого идею нельзя было ставить наравне с понятием. От понятия она отличается тем, что последнее совершает свои абстракции сознательно; – тогда как идея всегда образуется бессознательным путем и только в готовом виде переходит в сознание. Поэтому, идею никогда нельзя разложить, как понятие, на определенное число предикатов; при разложении идеи на предикаты всегда получается остаток, которого нельзя определить; ей всегда свойственна та неопределенность, которую часто называли бесконечностью идеи».

В частности, относительно *нравственной идеи, идеи нравственного закона*, Вундт сознается, что понятия добра и зла существуют²⁵⁰ в нас первоначально в виде идей, в виде результатов *инстинктивного познания*, и происхождение их *скрывается во мраке бессознательной души*. Точка²⁵¹ происхождения нравственной жизни совпадает вообще с происхождением человеческого рода. Есть нравственные идеи, без которых²⁵² не обходится, по-видимому, ни один народ, в первоначальную пору. Не должно, впрочем, забывать, что самая первоначальная пора нравственности, за исключением разве нравственности животных, остается для нас *terra incognita*. Было бы несправедливо отказать даже дикарям²⁵³ во всяком нравственном чувстве; напротив того, оно постоянно возвышало свой голос среди всех зверств каннибализма, частью стараясь извинить их, частью громко протестуя против них. Таким образом, и естественному человеку нельзя отказать²⁵⁴ в нравственной жизни: *она является с самого начала человеческого существования, во всех своих зародышах*. Высшие²⁵⁵ ступени развития нравственной жизни имеют свой зародыш в первоначальном состоянии естественного человека; но цвет и плод созревают только в среде народов цивилизованных. Таким образом, человек принимает нравственные законы за норму своих поступков; а откуда он берет эти законы, об этом мы непосредственно ровно²⁵⁶ ничего не знаем. *Сам нравственный процесс весь лежит в бессознательной душе*; в сознании мы находим только его результат. Как ни разнообразны²⁵⁷ изменения, которым подвергаются нравственные идеи в ходе всемирной истории, – но есть одна субъективная связь, их соединяющая. Нравственные цели, к достижению которых стремятся народы, в сущности своей всегда одинаковы; обычаи и законы могут представлять коренные различия, а сущность идеи нравственного всегда останется одна и та же».

В частности, *относительно интеллектуального чувства, чувства истины*, Вундт говорит, что оно²⁵⁸ содержит в себе *инстинктивное познание*, что действительное бытие вещей соответствует нашему представлению о них, а в чувстве

заблуждения лежит *инстинктивное познание*, что между тем и другим существует противоречие. Чувство истины сопровождается чувством удовлетворения. Чувство истины пассивно; оно всегда предшествует²⁵⁹ познанию и *инстинктивно заключает его в себе*. Всякое познание сначала приобретается *путем инстинкта*. Почти каждое открытие, каждая новая истина основаны на *бессознательном познании*. Тот *инстинктивный* такт, который, приступая к исследованию, тотчас смекает, в чем главное дело, который нередко поначалу угадывает конец, основан исключительно на чувстве, на процессе *бессознательного познания*.... История наук²⁶⁰ показывает, как *инстинктивное познание* всегда предшествует сознательному. Когда приходит время проложить новый путь для науки, какое-то *инстинктивное* стремление влечет сотни умов на эту новую дорогу. Вся заслуга великих мыслителей²⁶¹ состоит в том, что они в первый раз с ясным сознанием высказывают и оценивают вещи, которые прежде понимались только *инстинктивно*. *Инстинктивное познание* само по себе не может дать полного познания: оно предшествует познанию и указывает ему новые точки зрения. Истинное познание является только тогда, когда в найденное²⁶² *инстинктивно* проникает луч ясного сознания. Знание²⁶³ всегда начинается с *инстинктивного* нахождения; но там, где нужна твердая достоверность, оно должно перейти на степень сознательного искания. Хотя и на этой высшей ступени науки *инстинкт все еще остается первым руководителем* на пути к верной цели, – но этим не должно ограничиваться. Для науки не довольно того, что истина найдена; она спрашивает: почему найденное есть истина. Это доказательство есть дело науки».

Наконец, в частности «эстетическое чувство», – по словам Вундта²⁶⁴, – «также зависите от *инстинктивного познания*. Творческое осуществление идеи в художественном произведении происходит совершенно *инстинктивно*; всякое художественное творчество бывает в начале бессознательным. Законы²⁶⁵, формы, осуществление которых мы находим в совершеннейших произведениях природы, и те законы формы, которым следует наше естественное чувство, одни и те же. Что

значит это совпадение? Всего естественнее предполагать, что *наш эстетический закон формы образовался, под влиянием того закона формы, который мы находим в природе»* (иначе сказать – прирожден?), «и что нам кажутся изящными все те пропорции, которые соответствуют более совершенным формам природы. Но²⁶⁶, с таким же правом, можно утверждать и наоборот, что *совершеннейшие формы природы именно потому и кажутся нам изящными, что соответствуют лежащему в нас (иначе сказать – лежащему в нашей природе, прирожденному) эстетическому закону формы*. В чем²⁶⁷ состоит то общее, в котором сходны все явления элементарной красоты? Это, очевидно, понятие порядка, взятое в своем высшем значении. В каждом изящном явлении заключается идея, что мир не есть грубая масса бессвязных частных, но что в них одно имеет связь с другим. Так, каждое отдельное явление уже содержит в себе намеки на правильное мировое целое, на космос, как называли его, с выразительной многознаменательностью, греки. Но *в этой сущности идеи изящного ясно раскрывается и связь ее с идеями религиозной, нравственной и интеллектуальной*. Вечный порядок, отражающийся во всех вещах, представляет нам сущность вещей чем-то бесконечным и непостижимым: вот идея, в которой коренится *религиозное чувство*. Внешний порядок указывает на внутренний, и зависимость *от внутреннего закона, который с самого начала скрывается в ходе мирового развития, рождает нравственное чувство*. Наконец, из *бессознательного познания правильного мирового устройства* истекает *интеллектуальное чувство*".

Таким образом, несмотря на все свои отрицания прирожденности идей, представлений и т.п., Вундт буквально выражается, что *в нас, в нашей природе, лежит эстетический закон формы, внутренний эстетический закон, совпадающий или, даже тождественный, с законом изящного, лежащего в природе, – что нам прирождена идея изящного, тождественная с идеями интеллектуальной, нравственной и религиозной, идея, служащая в нашей душе прирожденным отражением*

мирового порядка, универсальной красоты и правды космоса.

А если, в то же самое время, Вундт также положительно говорит, что «все воззрение его не вяжется с какой бы то ни было врожденностью представлений», то здесь он только противоречит себе, противоречит другим своим буквальным же выражениям. Идеи интеллектуальную и нравственную он признает тождественными с идеей эстетической; но о последней выражается буквально, что «*в нас*» (иначе сказать, в нашей природе) *»лежит эстетический закон формы«*. Вообще о чувстве, из которого проистекают все идеи, он говорит, что «*чувство постигает инстинктивно, – в чувстве проявляется безотчетный голос природы, – и задача науки*», по словам Вундта, «*состоит в том, чтобы этот безотчетный голос природы, проявляющийся в чувстве, перевести на ясный язык мышления. Понятие есть та же идея, только переведенная на ясный язык сознания. Чувство везде есть пионер познания; оно всегда предшествует познанию и инстинктивно заключает его в себе. Чувством мы не можем познавать никаких истин; но оно prepares нам познание истины. Чувство дорожный указатель, руководящий нашим духом; оно побуждает его проникнуть ясным понятием в те области, о существовании которых само оно может только догадываться. Испытующий ум должен видеть высочайшую свою задачу в том, чтобы всюду превратить инстинктивное познание чувства в ясное познание понятия. Познание постоянно должно вырабатываться из чувства. Задача всех наук состоит в том, чтобы, насколько возможно, превращать идеи в понятия. Науки работают над этим все время своего существования и даже можно назвать это их исключительной работой. Но эта задача никогда не может быть решена совершенно; а если бы даже наука и решила ее, то идея все-таки останется для непосредственного сознания тем же целым, которое само по себе неделимо на части, но разлагается только посредством рефлексии*». Идею Вундт ставит вообще в один разряд с представлением и понятием, хотя и отличает их, как и следует, одно от другого. По его выражениям, «как представление²⁶⁸, так

и идея, являются в сознании готовым результатом; но *идея стоит выше представления* потому, что не занимается, подобно ему, непосредственным созерцанием; *от понятия же идея* отличается тем, что последнее совершает свои абстракции сознательно, тогда как идея всегда приобретается бессознательным путем. Идею никогда нельзя разложить, как понятие, на определенное число предикатов; при разложении идеи на предикаты, всегда получается остаток, которого нельзя определить; ей всегда свойственна неопределенность, которую называли бесконечностью идеи». Но, во всяком случае, идея заключает в себе инстинктивное познание и тесно граничит с представлением и понятием, превосходя их своей сверхчувственностью, беспредельностью и неразложимой цельностью, т.е. своим абсолютным единством. Таким образом, допуская прирожденность идей, как инстинктивного познания, Вундт, *volens volens* (волей-неволей), допускает прирожденность и представлений высшего порядка.

Подобным же образом, не без противоречия коренной тенденции своей системы, Вундт сознается, что и *критерий доверия к действительному бытию внешнего мира лежит также внутри нас, в нашей природе*. Согласно с коренной тенденцией (направлением) своей системы, он утверждает, что к различению внешних предметов²⁶⁹ от моего я, как и к различению внешних предметов между собой, мы приходим не иначе, как *путем опыта*. Если чувственное представление о *внешних предметах* начало развиваться во мне только с пробуждением моих ощущений, то это значит, что до тех пор у меня этого предчувствия не было. Один опыт научает меня тому, что существуют внешние предметы. Но что такое опыт? *Опыт есть отражение в зеркале; он не реальность*, хотя и не мечта воображения. Но если опыт есть зеркальное отражение, то ему должны быть свойственны и недостатки зеркального отражения²⁷⁰. И действительно, опыт есть ограниченная и отчасти даже измененная действительность. *Но можно ли вообще опыт назвать действительностью?* Если только чувства наши имеют изменяющее влияние, то где же *ручательство*, что они не безусловно все изменяют? Что

может уверить меня, что то, что я называю действительностью, не есть просто продукт моих чувств? Это ручательство доверия к свидетельству чувств, вслед за всеми интроспективистами, Вундт находит только внутри человеческой природы. *«Что во мне есть нечто»*, – отвечает он на коренной вопрос человеческой гносеологии, – *«подтверждающее действительность видимого мной мира, это факт, которого нельзя оспаривать. Действительный мир навязывается²⁷¹, принуждает себя чувствовать, – и против этого принуждения бессильно всякое сопротивление, всякое отрицание. Это единственная истина, в которую можно верить, хотя и по принуждению»*. Точнее сказать, это не столько единственная истина, в которую можно верить, сколько одна из самых коренных, инстинктивных, вложенных в существо интеллектуальной природы истин, в которую человек бессилен не верить.

Глава XXX

Что же мы получаем в результате нашего исследования о *прирожденности основ нашего мышления и, прежде всего, о природженности доверия к внешнему бытию*? Это следующие выводы:

I) Разница между так называемой психологической теорией *Д. С. Милля* и философией интроспективной заключается в том, что интроспективисты считают доверие к существованию мира самым коренным свидетельством сознания, самым начальным внутренним усмотрением, самой непререкаемой аксиомой, которую необходимо мыслить так, и нельзя мыслить иначе. А по *Миллю* самое неизбежное свидетельство внутреннего сознания, самое естественное содружество идей, наиболее необходимо порождаемое законно-универсальным порядком наших ощущений и воспоминаний ощущения, доверие к существованию внешнего мира есть не иное что, как непосредственный продукт опыта. *Миллю* не нравится, у интроспективистов, их последний критерий истины, заключающийся в необходимости мыслить что-либо так, а не иначе, – потому что, по его взгляду, если бы неспособность мыслить доверие к внешнему бытию обманом чувства распространялось даже на весь человеческий род, то и тогда она была бы только следствием сильного содручества идей, подобно некогда существовавшей невозможности доверия к антиподам, которая в последствии оказалась возможностью. Нет нужды, что и сам *Милль* допускает истины необходимые, неизменные, проникающие всю природу, совершенно достоверные и вполне всеобщие: тем не менее коренная фактическая основа его мировоззрения состоит в том, что всякое ведение в человеке, даже в своих основах, в законах и формах мышления, в математических аксиомах, равно как и в самом доверии к существованию внешнего мира, есть продукт опыта.

II) Между тем физиологическое учение *Кабаниса, Дарвина, Дрэпера и Льюиса*, вообще физиология не оставляет ни

малейшего сомнения в том, что человек рождается на свет с наследственным от родителей организмом, с наследственной нервной системой, с прирожденным, в известную сторону направленным, чувствилищем, с готовым снарядом душевных, умственных и нравственных способностей и склонностей, иначе сказать, – с прирожденными формами душевной деятельности, с обильным запасом ощущений, накопившихся уже в зародыше, во чреве матернем, – с зерном сознания, которое уже там проявило первую стадию своего развития пустило, в определенных законами природы формах, свой росток.

III) Отрицать прирожденность душе нашей законов и форм ее бытия и деятельности невозможно, и сам *Д. С. Милль*, хотя и *implicite* (по смыслу), не может ее не допускать. По собственным его словам, наши ощущения, помимо которых нашей душе не обнаруживается ничто, связаны известным законом, который составляет часть универсального порядка, что зависит от природы и законов непосредственного нашего знания. Сам же он утверждает, что единообразие минувших опытов далеко не составляет всеобщего признака истины, т.е. что опыт не может доставить нам суждений категорических, безусловно всеобщих, безусловно отрицающих всякое исключение. В то же время, *Милль* допускает истины совершенно достоверные и вполне всеобщие, исключение из которых безусловно и постоянно неимоверно. Значит, вера в эти аксиомы, в единообразие законов природы, инстинктивна, прирождена.

IV) В каком смысле приписывается духу нашему прирожденность чего-либо, напр., законов и форм мышления, или категорий и идей, как основ знания? Имея в виду сущность познавательной теории, проводимой физиологами: *Льюисом*, *Кабанисом*, *Дрэпером*, *Дарвином* и другими, именно, что все добытые чувствами, как внешними, так и внутренними системными, ощущения группируются в мозгу и там, таинственным образом, перерабатываются в идеи, – что мышление есть форма мозговой чувствительности, определяемой соотношениями мозга с узлами специальных чувств, а душевные движения суть формы мозговой чувствительности, определяемые соотношениями с узлами

внутренностных нервов, – что никакое ощущение не оканчивается в себе самом, но возбуждает, посредством рефлекса, другое, вторичное ощущение, одна идея вызывает другую, – что привычки, *idees fixes* и инстинктивные действия основаны на стремлении чувства разрешиться легчайшим для него путем, что строй ощущений, склонностей и идей, в каждом человеке, тесно связан с наследованной от природы организацией, с прирожденной организацией нервной системы, – под прирожденной идеей должно мыслить вложенную в строй нервной системы, как и всей организации народившегося человека, форму (Платоновское и Аристотелевское (*Εἶδος*), в которую, при естественных условиях развития человека, естественно развивается его общая, душевная и частная умственная деятельность. При этом для нас непостижимо, как органическая машина приводит в соответствие своему вращению движение невещественный инструмент души; но сам *Милль*, согласно с физиологом *Льюисом*, признает душевные явления радикально отличными от телесных, т.е. отличными в качестве, а не в степени; а с другой стороны, физические состояния нервов составляют условия не только ощущений или душевных движений, но и мыслей; группируясь в мозгу, ощущения наших нервов таинственным образом преобразуются в идеи.

V) Поэтому трудно определить, что именно прирождено человеческой душе и, в частности, нашему уму. Новейшие физиологи признают прирожденным душе гораздо большее число форм душевной деятельности, чем философы прежнего времени. Следует признать прирожденным человеческой душе все то, что в ней признано общеобязательным для умственной деятельности всего человечества, именно: коренные законы и главные формы мышления, основные категории рассудка и высшие идеи разума.

VI) По словам *Кабаниса*, уже в утробе матерней, зародыш получает первые впечатления о сопротивлении, о посторонних телах и о себе самом, приводящие сознание в то положение, из которого возникает понятие о посторонних предметах; в головном мозгу зародыша уже существуют первые следы

основных понятий, которые развиваются отношениями его ко всему видимому миру. По *Дрэперу*, те общие идеи, которые распространены по целому свету, между всеми человеческими племенами, которые одинаково существуют во все века и во всякой стране, такие идеи составляют следствие самых свойств нашей мозговой организации – такие всеобщие впечатления происходят более от физической организации человека, чем от научения, – такие единообразия в убеждении людей зависят от сходства в устройстве мозгового аппарата, такие общие верования могут быть названы органическими догматами нашей природы. А в порядке наиболее безусловных единообразий человеческого знания, наиболее всеобщих впечатлений мозгового аппарата, наиболее общеобязательных органических догматов нашей природы, одно из первых мест принадлежит убеждению в существовании внешнего мира.

VII) Если же и *Ульрици* как будто соглашается с *Д. С. Миллем*, как будто отрицая прирожденность идей и утверждая, что все наши представления, понятия и идеи, словом все, что мы знаем о внешнем мире и нашем собственном существе, опираются, в последней элементарной основе, на ощущение, – что это значило бы идти против самых несомненных психологических и физиологических фактов, если бы этим элементам (так называемым априорическим, прирожденным душе, идеям, понятиям, началам, законам и нормам) приписывалась принадлежность априорического, непосредственного, первичного сознания, – что идея истины, добра или прекрасного не дана нам непосредственно, как идея, как сознательное представление, то, в этом случае, он (*Ульрици*) противоречит сам себе, противоречит другим положениям своей системы. По взглядам не только *Дарвина* и *Дрэпера*, но и самого *Ульрици*, инстинкты животных организмов, в большей своей части, прирождены; следовательно, если допустить неизбежное требование физиологии, что огромная часть, если только не вся совокупность намеренных животных актов, посредствуется соответствующими отправлениями в мозгу и нервах животного организма, – то в наглядном результате окажется, что огромная часть инстинктивных знаний

и соответствующих им мозговых отправлений животным несомненно прирождена; а более или менее значительная часть таких инстинктивных знаний и представлений, бесспорно, принадлежит и человеку. С другой стороны, Ульрици выражается прямо, что и он признает априорические элементы нашего мышления, познания и ведения, считая пустой попытку доказывать, что абсолютно нет никакого прирожденного содержания сознания. Он говорит даже, что, при точном рассматривании, сама природа является сокровищницей ифических идей (истины, добра и красоты), – что мы не можем обойтись без того, чтобы не принять прирожденные ифические понятия за масштаб своего суждения и классификации предметов, почему и оказывается везде тесная, неразрывная связь между областями природы и нравственности, между естественной и ифической (философской) наукой, между реальным и идеальным, – что хотя ифические законы (идеи) сознаются человеческим родом только постепенно, а, следовательно, односторонне и порознь, однако же, они являются человеку нормой, которую не сам он себе создал и над которой он не имеет никакой власти, – что если бы мы не различали предметов, бытия и явлений сообразно имманентным нашей душе главным категориям истины, добра и красоты, то не могло бы быть и речи ни о разумном познании, ни о разумной воле и действиях, ни о теоретическом и практическом разуме, – что разум есть разум, когда будут наперед положены существование и знание этих норм. Наконец, по словам Ульрици, в прирожденных законах и нормах лежит последнее основание для научного доказательства в пользу признания объективности всякого чувственного восприятия, -согласия его с реальным бытием, – признания, которое опирается на проявляющуюся в этих законах и нормах нашего мышления имманентную, логическую необходимость. На этом основании ни один скептик, ни один идеалист не верит, что он один только существует, а все вещи вне его суть призрачное бытие; прикладывая логическую необходимость, мы имеем право говорить, что наше представление должно соответствовать реальной сущности предмета, так-как мы не в

состоянии сомневаться в объективности, которую должны принять, т.е. бессильны не принять.

VIII) Наконец, если в отрицании прирожденности идей и каких бы то ни было представлений сочувствует спиритуалистическому позитивисту *Ульрици* и материалистический позитивист *Вундт*, выражаясь решительно, что понятия могут составлять только посредством опыта, что только опыт уверяет нас в существовании внешних предметов, – что только опыт научает отличать от внешних предметов и наше я, – что сознание есть не врожденное свойство души, но результата умозаключительного процесса, – что все воззрение его, *Вундта*, не вяжется с какой бы то ни было врожденностью представлений – самые атомы математика и закон причинности не вложены в наш ум природой, но суть также продукта опыта, почему и достоверность никогда не бывает абсолютной – все аффекты, настроения и чувства, чувства эстетические, этические и интеллектуальные, из которых происходят такие же понятия и идеи, имеют свои источники в познавательном процессе особого рода, – что совесть есть дедуктивное умозаключение, которому предшествует индукция, определяющая качества нравственного и безнравственного, образующая идею добра и зла, – что проистекающая из народных обычаев нравственная идея не может быть прирожденной собственностью духа, – что как нравственное, так и эстетическое и интеллектуальное чувства вызываются только рядом опытных фактов и производятся процессом бессознательного познания, именно индуктивными умозаключениями, – то всеми этими утверждениями *Вундт* противоречит другим своим же собственным утверждениям. Так, он приписывает так называемые инстинктивные действия не только животными, но и человеку, связь инстинктивных движений с внутренними, производящими их возбуждениями, по словам *Вундта*, должна считаться врожденной. Эта врожденная связь заключается в известном расположении, которое зависит от природной связи волокон в нервной системе; – составляющие постоянную собственность духа инстинктивные действия опираются на закон наследственности,

который вполне доказан и в психологической области, инстинкты врожденны, хотя врожденны и не как представления или образы будущих жизненных отправлений, но как наследственная способность, или преобладающая склонность общей организации живого существа к известным отправлениям, — склонность, которая, при правильном развитии организации, неизбежно развивает в нервной системе представления или образы известных жизненных отправлений. Подобным же образом, отрицая на словах, *Вундт* допускает на деле прирожденность и высших человеческих идей уже по тому самому, что, допуская прирожденность инстинктов, относит к инстинктами и идеи, выражаясь, что чувство, из которого истекают идеи, тождественно с инстинктивным познанием: чувство постигает инстинктивно, — что в чувстве проявляется безотчетный голос природы, что идеи красоты, добра и истины мы носим в бессознательной душе, задолго до того, как возводим их в понятия, — что происхождение их скрывается во мраке бессознательной души, — что нравственная идея является во всех своих зародышах, с самого начала человеческого существования, — что наш эстетический закон образовался под влиянием того закона формы, который мы находим в природе и обратно, — совершеннейшие формы природы потому и кажутся нам изящными, что соответствуют лежащему в нас (в нашей природе) эстетическому закону формы, — что, иначе сказать, нам прирождена идея изящного, тождественная с идеями интеллектуальной, нравственной и религиозной, — что, заключая в себе инстинктивное познание, идея тесно граничит с представлением и понятием, превосходя их своей сверхчувственностью, беспредельностью и неразложимой цельностью, т.е. своим абсолютным единством. Таким образом, допуская прирожденность идей, как инстинктивного познаний, *Вундт*, *volens volens* (волей-неволей), допускает прирожденность и представлений высшего порядка. Подобным же образом, не без противоречия также коренной тенденции своей системы, *Вундт* сознается, что критерий доверия к действительному бытию внешнего мира лежит внутри нас, в нашей природе, признавая за факт, которого нельзя

оспаривать, что в нас есть нечто подтверждающее действительность видимого мира, который навязывается, принуждает себя чувствовать, и что против этого принуждения бессильно всякое сопротивление, всякое отрицание. Подтверждаемая принудительным, внутри нашей природы раздающимся голосом, действительность внешнего мира есть одна из самых коренных, инстинктивных, вложенных в основу интеллектуальной природы истин, в которую человек бессилен не верить.

И считаем себя счастливыми, что, настаивая, вопреки общей тенденции современных философов, на врожденности человеческому духу основ мышления и знания, мы не далеко отошли от наиболее позитивных, естественно-научных выводов, которые, в настоящий момент времени, смело можно назвать последним словом естественной науки. Так, в Русском вестнике, за Август 1872 года, мы прочитали речь *доктора Карпендера*, которой он, как президент, открыл в Брайтоне, обычный съезд британских естествоиспытателей, речь, которую он назвал: *«Человек истолкователь природы»*. В этой речи, между прочим, мы читаем: «между-тем как философы облекли густым туманом прения об основании нашей веры в существование мира, лежащего вне нас, о не-я отличном от я, – здравый смысл человечества пришел к решению, которое, на практике, стоит всех аргументов философов, многократно состязавшихся на этом спорном пункте. Можно доказать, что достоверность этого решения здравого смысла проистекает из того, что оно зависит не от одного ряда опытов, но *от бессознательного (инстинктивного) подведения к итогу всей совокупности наших опытов*, – не от убедительности какого-либо строя рассуждения, но от того, что *все наши мысли сводятся к одному центру*. Это исследование приводит нас на очную ставку с одной из великих философских задач нашего времени, которая была обсуждаема способнейшими логиками и метафизиками, как вождями противоположных школ. *Интуиционалисты* (тоже что интроспективисты) утверждают, что склонность к образованию этих начальных убеждений врожденна человеку и есть присущая часть его умственной

организации, – так что эти убеждения вырастают в его уме не произвольно, но по мере того, как постепенно обнаруживаются и развиваются его способности, не требуя для своего происхождения другого опыта, кроме того, какой нужен, чтобы вызвать эти способности к деятельности». Приверженцы же учения, считающего опыт основанием всякого знания (учения, защищаемого Д. С. Миллем, которое он назвал психологическим) утверждают, что начальные убеждения каждого человека суть не что иное, как обобщения, которые он делает из тех опытов, какие он или сам приобрел, или сознательно узнал от других; они отрицают, чтобы была присущая или врожденная человеку склонность к образованию подобных убеждений, помимо способности удерживать в памяти опыты и обобщать их. *Можно найти средство примирить оба учения мыслью, что интеллектуальные прозрения (intuitions) одного поколения суть воплощенные опыты поколения предшествовавшего.* Кажется, что было прогрессивное усовершенствование мыслительной мощи человека, что каждый предшествовавший продукт культуры служил подготовлением почвы для еще более обильных жатв в будущем. Но так-как не может быть сомнения в наследственной передаче человеку приобретенных особенностей телосложения, которая обнаруживается склонностями как к телесным, так и к умственным недугам, то, кажется, *одинаково достоверно, что и приобретенные умственные привычки часто внедряются в организацию человека с достаточной силой и постоянством, чтобы они могли быть переданы потомкам, как склонности к подобному же складу мыслей.* Знание, как все допускают, не может переходить, таким образом, от одного поколения к другому, но *усиленная способность к приобретению знания вообще или какого-либо особенного рода знания, может быть унаследована.* Эти склонности и способности будут приобретать новую силу, растяжимость и постоянство, в каждом новом поколении, вследствие обычного упражнения над материалами, доставляемыми постоянно расширяющимся опытом, – и, таким образом, приобретенные привычки, произведенные интеллектуальной (наследственной) культурой

веков, делаются второй натурой для всякого унаследовавшего их. Кажется странным, то те, которые громче всех говорят об опыте, как об основании всякого знания, таким образом, могут не видеть самого постоянного, самого основного, самого непосредственного из всех опытов, – что могут не видеть опыта, на который здравый смысл человечества проливает гораздо более яркий свет, чем всякий другой, видимый сквозь туман философских препирательств. Это потому, что, как совершенно справедливо заметил сэр Джон Гершель, *всемирное сознание человечества также согласно относительно существования действительной и тесной связи между причиной и последствием, как оно согласно и в отношении существования внешнего мира*. Подобным же образом все здание геометрии покоится на известных аксиомах, которые всякий принимает за истинные, – но *истинность которых необходимо допустить* потому, что они не могут быть доказаны. Между тем, как законам, представляющим только обобщение явлений, нельзя приписать обязательного (всеобщего, безусловного) значения: мы можем присвоить это значение законам, выражающим всемирные условия деятельности силы, существование которых мы узнаем из свидетельства нашего собственного сознания. Таким образом, мы пришли к крайнему пункту интеллектуального истолкования человеком природы, которая разнообразно обнаруживается в ее явлениях. К этому пункту, в настоящее время, клонится всякое научное исследование. Превратимость физических сил одной в другую, соотношение их с жизненной силой и тесная связь между умственной и телесной деятельностью, которой, как бы мы ее ни объясняли, мы не можем отрицать, – все приводит нас к одному и тому же заключению, – и пирамида, вершиной которой является это философское заключение, *имеет свое основание в первоначальных инстинктах человечества*». Но, что особенно замечательно, в последнее время, сам Д. С. Милль заявляет о своем переходе в *школу интроспективистов*, которую прежде порицал, допуская, вместе с Карпентером, что наша вера в существование мира, лежащего вне нас, уверенность в бытии

не-я отличного от я, опирается на здравый смысл человечества, который эту достоверность основывает на бессознательном (инстинктивном) подведении к итогу всей совокупности наших опытов, так-как все наши мысли естественно и невольно сводятся к одному центру, – что склонность к образованию основных начальных убеждений врожденна человеку и есть присущая часть его наследственной умственной организации, – что всемирное сознание человечества также согласно относительно необходимой связи между причиной и следствием, как согласно и относительно существования внешнего мира, – что геометрические аксиомы необходимо допустить именно потому, что они не могут быть доказаны опытом, – что между тем, как законам, представляющим только обобщение явлений, нельзя приписать безусловно всеобщего обязательного значения, мы усвояем это значение законам, существование которых знаем из свидетельства нашего сознания – что, наконец, все здание нашего умственного мира имеет свое основание в первоначальных инстинктах человечества. По этому предмету, к тому же доктору Карпентеру, Д. С. Милль, «великий», – по словам Карпентера, – «учитель опытной школы», написал в 1872 году письмо, в котором говорит: «когда какое-либо состояние ума, вовсе не врожденное и не инстинктивное, часто повторялось, то ум приобретает, как доказано способностью привычки, значительно усиленную способность приходить в такое состояние, – и эта усиленная способность должна зависеть от какой-либо перемены в физическом характере органической деятельности мозга. Есть также много доказательств, что подобная приобретенная способность к известному содержанию мозговой деятельности может, во многих случаях, быть передаваема, более или менее совершенно, через наследство. Границы для способности такой передачи и условия, от которых она зависит, представляют предмет исследования для ученых, – и мы, без сомнения, со временем узнаем многое об этом, чего теперь не знаем. Но, насколько мои слабые познания об этом предмете позволяют мне иметь свое мнение, я держусь того же взгляда на этот счет, как и вы, по крайней мере, в

принципе». Как бы, однако же, Д. С. Милль ни объяснял эту врожденность основ человеческого мышления и знания, во всяком случае, он заявляет в принципе, свое согласие, со взглядом Карпентера, а оба вместе они заявляют эту врожденность, как несомненный естественно-научный факт. Допуская неизбежность этой наследственной врожденности в настоящий, как и во всякий, момент не только исторического, но и доисторического, существования человеческого рода, Карпентер, а вслед за ним и, согласный с ним в принципе, Д. С. Милль, оставляют невыясненным в этом вопросе только то, было ли что-либо врожденное в человеческом уме, наследованное от матери природы, при первоначальном происхождении первого человека. Но этот вопрос они и задавать себе не могут потому, что они смотрят на космогонию с точки зрения Дарвина, по которой никогда не могло быть первого человека. Основ, обуявшей всех современных позитивистов, теории Дарвина мы будем иметь нужду коснуться впоследствии, – теперь же только констатируем факт, что сам Д. С. Милль, вслед за Карпентером, Вундтом, Г. Спенсером, Дрэпером, Льюисом, Дарвином и другими авторитетами позитивной естественной науки, даже желая, по коренной тенденции своих мирозерцаний, отрицать, вынуждается признать, что они все и заявляют, врожденность основ человеческого мышления и знания, как несомненный естественно-научный факт. Естественная наука не знает времени, когда человек существовал бы без такого природного наследства. Если смотреть на космогонию и происхождение человека даже с точки зрения Дарвина и предположить, что человек выродился из бессловесного животного, – то, и в таком случае, необходимо допустить, что в момент пробуждения человеческого сознания, в полуживотном-получеловеке уже существовал огромный запас прирожденных инстинктов.

Итак, трудно, как оказывается, идти против слишком констатированного факта, что коренное содержание нашего ума нам прирождено, и эту прирожденность нужно принимать в том смысле, что, при нормальном развитии нашего ума, в нем неизбежно развиваются некоторые комбинации

представлений, некоторые основные убеждения, и что к числу наиболее коренных, прирожденных убеждений нашей души принадлежит доверие к бытию внешнего мира.

**Отдел III. Что в мире существует, что в нем реально?
Если следовать так называемой психологической
(не интроспективной) позитивной школе и
экспериментально-индуктивному методу, то не
существует в мире ничто.**

Глава XXXI

Сама природа, как мы видели, в положительную сторону решает вопрос о том, что мир существует, что мир реален. Но решает ли сама природа и другой, самый трудный в философии, вопрос: что именно в мире существует? Что в нем реально?

В результате предыдущего нашего исследования оказалось, что хотя природа и дает нам не одни только общие законы и формы нашего мышления, но и некоторое содержание мышления, однако же, отделить резкой чертой прирожденное в наших убеждениях от приобретенного посредством личного опыта нет возможности, а, наоборот, бесспорно, что и то, что прирожденно нашей природе, раскрывается не иначе, как в области опытного. Поэтому, решать на основании прирожденных общих убеждений, на основании аксиом ума, что в мире реально, что действительно существует, как показал печальный опыт, крайне небезопасно.

Другой результат, к которому привели наши исследования, состоял в том, что та же природа, которая уверяет нас в реальности мира вообще, сама же указывает нам и частнейшую область несомненно реального, – область громадную, которая обнимает целую половину наших чувственных восприятий, именно всю субъективно-практическую часть свидетельства наших чувств, которая определяет не то, как вещь существует в себе, но только как она относится к нашему чувству. В решении этой практической задачи, а именно, *в определении реальности самого акта и качеств ощущения в определении реальности и качеств действия данного предмета на чувства, в определении реальности и качеств отношения между субъектом и объектом*, наше чувство принудительно достоверно и непогрешимо. Сам Д.С. Милль уверяет, что в этом все философы между собой согласны. *Все мной чувствуемое, все субъективное во мне для меня реально*: это непререкаемый голос природы, который нельзя подвергать сомнению никаким

анализом рассудка. Но *реальное во мне реально ли вне меня, в объекте, или, что тоже, объективно ли, это другой вопрос.*

Здесь вопрос о реальном совпадает с вопросом, который мы рассмотрели в первой части нашего исследования, – с вопросом об объективном и касается другой стороны нашего знания, *чисто теоретической объективной, которая определяет, как вещь существуешь сама в себе.* По этой части, в результате наших исследований оказалось, что объективная, достижимая для человека истина есть та же субъективная, только более или менее обще-субъективная, – что она (согласно учению как *Ульрици*, так и *Вундта*), измеряется и принимается за истину тем же последним мерилom, внутренним нашим душевным чувством истины как и субъективная истина, – что истины из области так называемого *теоретического разума*, в конце концов, суть истины из области *разума практического*, – что основательное, правильное отношение известного предиката к объекту, требуемое объективной истиной, есть, в конце концов, отношение того же предиката к действию объекта на субъект, иначе сказать, к чувству субъекта, причем истина теряет искомый теоретический и приобретает чисто практический характер – что безусловно непререкаемое и единственное мерило истины есть чувство человека, – что признание истины за объективную основывается на субъективном признании того, что известному предмету принадлежит свойство, в известных условиях, известным образом действовать на чувство субъекта, основывается на субъективном признании известного отношения объекта к субъекту; всякое признание чего-либо за истину есть известное чувство, или, что то же, известное состояние моего я, принудительно действующее на мое убеждение; усвоение известного предиката объекту есть не иное что, как усвоение того же предиката чувствующему субъекту. Все свойства объектов суть состояния субъекта: во всех ощущениях, производимых объектами, субъект чувствует себя, но, чувствуя себя, как центральный фокус мирозерцания, он чувствует в себе природу и созерцает в себе мир, с действительным его

бытием. Не признается же субъективная истина объективной и свойство объекта реальным, действительно принадлежащим объекту, по приговору того же мерила истины, человеческого же чувства, что бывает при трех условиях: а) когда свидетельство одного чувства поверяется и поправляется тем же самым чувством, тщательнее, непосредственное приложенным к объекту, – б) когда свидетельство одного чувства поверяется свидетельством другого чувства, также непосредственное приложенного к объекту, и в) наконец, когда свидетельство чувств одного субъекта поверяется свидетельством чувств других субъектов. Эти выводы предыдущих наших исследований мы считаем более или менее уже доказанными. Но далее нам следует еще приложить их к разным классам реально-данных фактов, реально-существующих объектов, чтобы, в приложении нашего суждения к их свойствам, усмотреть *общий принцип коренной критерий того, что и почему мы признаем реально-существующим и обратно, что и почему мы признаем не реально-существующим.*

При таком расследовании, в результате окажется, что *реальное имеет разные степени. Вундт* ²⁷² говорит: «если спиритуализм утверждает, что опыт есть обман и только мышление есть истина, то материализм говорит совершенно противное тому, именно, что мышление – обман, а только опыт – истина». Мысль глубокая, выражающая борьбу коренных убеждений мыслящего человечества, совершавшуюся на пространстве всей истории философии; но у *Вундта* она выражена неточно. С нашей точки зрения, то же самое мы можем выразить так: *по природной структуре нашего интеллекта, мы вынуждаемся мыслить более объективными и, в смысле объективности, более реальными те свойства объектов, которые мы усматриваем в них нашим внутренним чувством, чем те, которые ощущаем в них органами наших внешних чувств.*

Постараемся доказать это сначала на основании наиболее объективной науки, какова химия, а потом на основании наиболее субъективной науки, какова гносеология.

Возьмем химию Бутлерова²⁷³, отдел: *отношения между физическими и химическими свойствами веществ*.

«Нельзя сомневаться», – говорит этот химик, – *«что состав веществ и все свойства их, как химические, так и физические, находятся во взаимной причинной связи»*, т. е. что свойства веществ, как следствие, зависят от состава веществ, как причины. «Свойства каждого сложного вещества, без сомнения, обуславливаются и способом его происхождения, и всеми свойствами каждой составной части. Но эта общность зависимости», – жалуется химик (62), – *«пока еще недоступна. Химик берет понятие об атомности с его следствиями и, вместо еще недостижимого закона, говорящего, что натура сложного вещества определяется натурой, количеством и взаимным отношением составных частей, может составить следующее правило: химическая натура сложного вещества определяется натурой и количеством составных частей, и химическим строением его частицы (молекулы)»*. – Это значит, что если бы верно было основное в современной химии понятие об атомности, с его следствиями, по которому в основе материи предполагаются атомы, с их абсолютно-неизменными свойствами, то натура всякого сложного вещества должна была бы, с математической непогрешимостью, определяться по первому закону, именно натурой, количеством и взаимным отношением входящих в состав тела атомов. Но факты, к сожалению химиков, гораздо реже представляют подтверждение этого закона, чем исключения из него; а потому химики ухищряются объяснять химическую натуру сложного вещества по второму правилу, – конечно, и натурой, и количеством составных частей, – атомов, но когда факты не соображаются с натурой и количеством элементов (напр., в телах так называемых полимерных, в которых и состав, и даже количество составных частей бывает одинаково, а свойства различны), тогда химики прибегают в объяснениях к разному химическому строению молекул из атомов. – «Есть не мало примеров», – жалуется этот химик (62), – *«что слишком одностороннее приложение известных воззрений, упрямое желание сохранить их, мешало развитию науки. Полезно и даже*

необходимо, поэтому, отдавая должную справедливость известным обобщениям и руководясь ими, в то же время, не упускать из вида их недостаточность» (63).

Этого мало. Химик, о котором идет речь, прямо утверждает (что нам и нужно), что *«обобщений, указывающих на отношения наружных свойств веществ к их составу, почти неизвестно»* (112). Так, «что касается состояний углеродистых органических соединений, то, при обыкновенной температуре, одни из них бывают тверды, другие жидки, третьи газообразны, и это состояние *зависит менее от натуры составных частей и химического строения*, чем от величины частицы; твердые органические вещества часто являются в кристаллическом состоянии, некоторые же существуют только в аморфном виде; кристаллические формы углеродистых соединений бывают весьма разнообразны, но вообще тела, аналогичные по составу и химическому строению частицы, *нередко»* (а следовало бы, по атомистической теории, чтобы это было всегда) *«кристаллизуются в одной и той же форме, – бывают изоморфны*. Об отношении запаха органических веществ к их химическим свойствам можно сказать немного. Определенная аналогия (113) запаха, как *кажется, условливается, во многих случаях»*, (а следовало бы всегда) *«сходством составных частей*. На вкус веществ, как *кажется*, имеет влияние *не столько* величина их частиц и *натура составных частей*, сколько аналогия химического строения (114). Для тех органических тел, которые окрашены, в *немногих случаях*, можно указать на *некоторую связь между составом и цветом*, – в *других же случаях зависимость цвета от состава остается совершенной загадкой*. Наконец, окрашение некоторых (115) органических соединений, иногда весьма яркое, является, по-видимому, совершенно неожиданно и, при настоящем состоянии знаний, *кажется совершенно независимым от химических свойств и состава»*. Хотя «отношение (115) между весом частицы и *плотностью* веществ, взятых в газообразном состоянии, представляет, между обобщениями, касающимися физических свойств, обобщение наиболее важное, возвысившееся на степень закона

(закона объемности)», – тем не менее «исключения, которые встречаются (116) и здесь, могут служить предостережением *от излишней доверчивости* при приложении этого закона». При этом, оказывается та неожиданность, что «для элементов, исключения из этого закона встречаются, по-видимому, чаще, чем для сложных тел», тогда как следовало бы ждать противного: все свойства элементов должны были бы являться наиболее простыми и постоянными. «То, что известно об отношениях *удельного веса* твердых и жидких веществ к их *составу*, позволяет *угадывать*, что отношения эти подчиняются определенным законам, которые, однако, остаются еще неизвестными. Что касается твердых веществ, то наблюдения позволяют только сказать, что тела, аналогичные химически и преимущественно изоморфные, часто» (а следовало бы, по атомистической теории, всегда) «имеют близкие удельные объемы (117). В газообразном состоянии все вещества, простые или сложные, и при всех температурах, расширяются одинаково; другими словами, (119) *расширение газов не зависит от их натуры или состава*, – но находится всегда в прямом отношении к возвышению температуры; расширение твердых и жидких веществ, при различных температурах, бывает не равномерно и не одинаково для различных веществ, *так что между ним и составом веществ до сих пор не открыто никакой зависимости* (120). Некоторые вещества, напр., алкоголи с низким весом частицы, не переходят в твердое состояние даже при весьма низких температурах; – для них известно только жидкое и газообразное состояние; для других тел известно состояние жидкое и твердое, – но они лишены способности превращаться в пар, – улетучиваться без разложения; третьи соединения существуют только в твердом виде и не могут ни плавиться, ни испаряться (121); некоторые тела, наконец, способны являться во всех трех видах: твердом, жидком и газообразном; расстояние температуры *плавления или застывания* от температуры кипения, у этих веществ, бывает весьма различно, – и *нет возможности указать на определенное отношение между ним и составом*; зависимость температуры кипения веществ от их

состава представляет правильности довольно определенные, – но и здесь еще не открыто общего закона (122). Если сравнивать аналогичные тела, то одинаковому различию состава или химического строения (123), соответствуют одинаковые разности точек кипения, – однако же, правила эти приблизительно справедливы не для всех органических веществ. Число подобных примеров», -говорит химик (64), – «легко может быть размножено: но и сказанного достаточно, чтобы предостеречь от слепого доверия к нынешним теориям, за пределами тех фактов, из которых они выведены».

Отсюда мы получаем следующие выводы: 1) химия не хочет сомневаться в том, что все, как химические, так и физические свойства веществ зависят от их состава; свойства каждого сложного вещества, без сомнения, обуславливаются и способом его происхождения, и свойствами каждой составной части; 2) это требуется господствующей в химии атомистической теорией, по которой свойства элементарных составных частей должны бы быть абсолютно неизменны и натура всякого сложного вещества должна бы, с математической непогрешимостью, определяться натурой, количеством и взаимным отношением входящих в состав тела атомов; 3) однако же обобщений, указывающих на отношения наружных свойств веществ к их составу, почти неизвестно; 4) затем химик перебирает все физические свойства тел: состояния газообразности, жидкости и твердости, свойства запаха, вкуса и цвета, плотности и удельного веса, расширяемости от теплоты, плавления, застывания и кипения и т. д., и находит вообще, что все эти свойства гораздо менее зависят от состава тел, чем от других, то явных, то необъяснимых причин; а 5) этим ниспровергается атомистическая теория, с ее неотменным требованием, чтобы элементарным частицам вещества, атомам, принадлежали неотъемлемые и неизменные свойства. И, таким образом, в общем итоге оказывается, что *свойства вещества, о которых свидетельствуют наш наши внешние чувства, не только переходчивы, но даже вовсе не принадлежат веществу в себе, веществу в его основе.*

И мало того, что веществу в себе не принадлежат свойства – цветности, звучности, запахов или вкусов! Нет; химия и физика низводит до несуществования в основе вещества не только так называемые вторичные, но и самые первичные качества вещества, какова непроницаемость.

«Все явления природы, – читаем в популярных лекциях Джона Тиндала²⁷⁴, -тяжесть, всякого рода движения, химическое сродство, теплота, свет, электричество, магнетизм имеют единственной и последней причиной взаимодействия между центрами сил или динамических атомов, те действия, которые, в конце концов, приводятся к притяжению. Требование, чтобы сущностью (116) материи были абсолютное протяжение и абсолютная непроницаемость, не подтверждается ни рассуждением, ни фактами, даже противоречит фактам. Можно говорить только о монадах соединенных, весомых, и монадах свободных, невесомых. Различаются ли существенным образом (119) весомые монады от невесомых? Нет, потому, что несомненное действие мнимых невесомых тел на тела весомые совершенно подобно действиям весомых тел друг на друга: свет производит очевидное механическое действие, теплота удаляет молекулы твердых тел друг от друга, плавит, превращает в пары и проч.; молния раскалывает камни и проч. Может быть, даже не было бы невозможно доказать, при настоящем состоянии науки, что, переходом из одного состояния в другое, невесомые монады делаются весомыми; так, напр., теплота поглощается в определенном количестве, в химических соединениях, и развивается в соответственном количестве, при химических разложениях. Невесомые монады (120) отличаются от весомых только тем, что весомые молекулы, соединенные силой сцепления или химического сродства, относительно находятся в покое; напротив того, невесомые монады, будучи свободны и оставаясь вне связей сцепления и сродства, одарены чрезвычайными скоростями, сравнительно с которыми тяжесть и всеобщее тяготение совершенно незаметны. Заключение относительно (127) бесконечной малости молекул тел», – там же мы читаем, – «совершенно согласны с общим мнением физиков. Уже

Мушенброк высказал, как доказанные даже опытом, следующие два предположения: 1) как бы ни был велик объем тел, пустые пространства между его молекулами так велики, что можно бы допустить, что тело, не теряя своего вещества, могло бы быть приведено к бесконечно малому объему, к объему песчинки или самого малого атома видимой материи; 2) и обратно, в самой малой песчинке, в самом малом атоме видимой материи существуют части отделимые, или действительно отделенные, в таком числе, что из них можно бы образовать шар какой угодно величины, шар, на котором два сложные атома были бы расположены на расстоянии, меньшем всякой данной длины. Сеген излагает иначе, и не колеблясь, те же самые предположения: как бы ни были плотны тела, говорит он, все-таки их последние атомы, сравнительно с занимаемым ими объемом, так удалены друг от друга, как небесные тела в пространстве".

После таких уверений со стороны химии и физики, может ли быть речь о неотъемлемой принадлежности веществу, в его основе, даже самого первичного свойства, непроницаемости, не говоря уже о других свойствах вещества, подлежащих чувствам осязания или зрения, слуха, вкуса, или обоняния?! – Химия и физика находят, в основе вещества только движение монад.

Глава XXXII

Каким же образом из этого движения происходит все разнообразие свойств вещества? *Принадлежат ли ему и в какой мере принадлежат чувственные свойства цвета, запаха и проч.?* – Ответа на этот вопрос поищем в психологии, в наиболее позитивной или, по крайней мере, экспериментальной психологии Вундта, в которой можно видеть вывод самых последних в Германии физиологических изысканий в области духа, – так-как химия и физика отвечать нам на это отказываются или дают ответ решительно отрицательный.

В этом пункте наших исследований мы остановимся на психологии именно Вундта потому, что в своих лекциях о душе человека и животных, он представляет итог самых новейших изысканий в области духа, самых современных нам немецких психологов, и особенно Фехнера. Поэтому, в психологии Вундта мы вправе искать последнего слова современной европейской психологии. Вслед за Фехнером, Вундт поставил себе задачей *свести наиболее позитивным, экспериментальным путем, субъективную истину на объективную и уничтожить исконный камень преткновения в философии, противоположность мышления и бытия*. Посмотрим же теперь, в какой мере это удалось ему?

По теории Вундта, хотя «факты»²⁷⁵ внешнего опыта признаются нами только тогда, когда становятся предметами нашего внутреннего опыта, – однако же, они заставляют заключать о чем-то, лежащем вне всякого внутреннего опыта: *насилие, которое они обнаруживают в отношении к нашей способности представления, необходимо указывает на что-то, существующее вне этой способности представления*. Действительно²⁷⁶, внутренний опыт есть та среда, сквозь которую должны проходить лучи всякого опыта вообще. Но основанием этому внутреннему опыту служит нечто, лежащее вне его, о чем можно заключить по явлениям, доступным опыту. *Это нечто -процессы, происходящие в развитии души до самосознания*. При анализе, эти акты разлагаются, с одной

стороны на мыслительные акты, с другой – на ряд физических процессов. Но то и другое в сущности один и тот же процесс». – Можно сказать, что ключ и сущность психологической теории Вундта – это единство мыслительного и физического актов, обуславливающих объективность нашего знания реальном. – "Мышление и опыт«, – по словам Вундта²⁷⁷, – «процессы в сущности тождественные, различные только по способу, как мы их рассматриваем. Различаются они тем, что мышление включает в себе явления и перемены нашей внутренней жизни, и опыт - явления и перемены объективной природы. Физические явления, на которые мы вообще смотрим, как на пространственные, и явления психические, которые мы рассматриваем всегда, как логически, одно и то же". Вундту кажется, будто в «окончательном результате своего исследования о деятельности чувства» он совершенно «уничтожил противоположность²⁷⁸ между физическими явлениями в чувственных органах и нервах, с одной стороны, и психическим актом ощущения, с другой, – а вместе с тем уничтожил и самый принцип дуализма в ощущении, двойственность ощущения, как деятельности материальной и психической». По словам Вундта, «ощущение есть тождество обеих форм; по своей сущности, оно составляет одно целое, а только по внешности, в отношении к способам исследования, распадается на две формы. Материальный и психический процессы при ощущении суть один и тот же процесс. Механическая и логическая необходимость различны между собой не по существу, а только по способу рассматривания. Что при психологическом анализе представляется нам цепью умозаключений, то, при физическом анализе, оказывается цепью причин и следствий. Самые простейшие элементы нашего знания, по форме, принадлежат к суждениям, а по содержанию, к механическим процессам. Механизм и логика в сущности одно и то же".

На чем же основывается у Вундта такое утверждение? Откуда видно, что самые простейшие элементы нашего знания, по форме, принадлежат к суждениям, а по

содержанию, к механическим процессам? «Первым актом мышления» Вундт признает «не то суждение²⁷⁹, которое находится в непосредственном чувственном впечатлении, а то, которое содержит в себе отдельный признак ощущения». Вундт полагает, что «это, самое первоначальное из всех суждений совсем нельзя выразить: его нельзя ни передать словами, ни представить себе в уме. Мы знаем о нем только то, что оно существует. Что²⁸⁰ значит этот факт», – спрашивает он, – «что суждение, заключающее в себе отдельный признак ощущения, существует несомненно, а между тем содержание его неизвестно? Этот факт показывает, что суждение с определенным содержанием существует для нас только в конце умозаключения. Первичные суждения не принадлежат к познаниям и вовсе не принадлежат к числу актов мышления. Первые процессы нашего мышления – не те бессодержательные суждения, из которых выводятся признаки ощущения, а основанные на них умозаключения. Мышление начинается не с суждений, а с умозаключений»... Мы не должны затруднять себя разъяснением этих вербальных противоречий у Вундта: «первый акт мышления есть суждение, и именно первичное суждение, которое содержит в себе отдельный признак ощущения», – и, в то же самое время, «первичные суждения вовсе не принадлежат к числу актов мышления» и т. д. Подобные противоречия у Вундта встречаются почти на каждой странице. Нам нужно и будет полезно проследить, главным образом, коренную идею его психологии, основной ход доказательства его облюбленной темы, что в нашем мышлении и процессе познания «механизм и логика одно и то же». Вундту кажется, что и «понятие не может быть первым актом мышления: если есть особая деятельность мысли, образующая из признаков понятия, то эта деятельность должна быть не что иное, как умозаключение. Но умозаключение есть столько же начало, как и конец. Умозаключение есть работа, производящая суждения и понятия. Мышление состоит единственно в деятельности умозаключения²⁸¹. Таким образом²⁸², первичные суждения совершенно лишены сознания; с психологической точки зрения, они не имеют и содержания²⁸³,

умственного содержания. Но суждение без всякого содержания – такая же бессмыслица, как пространство без материи. Если проследить процесс мышления, до самого основания, то опыт приводит именно к элементарным суждениям, в которых не заключается никакой мысли».

Что же²⁸⁴ именно заключается в этих первичных суждениях? По Вундту, *"мы знаем только два рода существования: мышление и материальное бытие. Так-как в наших первичных суждениях нет содержания мысленного, то надобно предполагать в них содержание материальное, т.е. они состоят из каких-либо материальных процессов"*. Здесь на вопросе, действительно ли в первичных суждениях можно и нужно предполагать материальное содержание, вместо мысленного, – следовало бы нам остановить наше внимание, так-как в этом логическом переходе скрывается одно из важнейших, если только не самое важное из звеньев в цепи доказательств теории Вундта. Тем не менее, однако же, мы пока не станем останавливаться на этом потому, что он сам скоро станет противоречить себе и, след., уничтожать доказательную силу собственной логики. – «Мы знаем», – продолжает он развивать свое доказательство, – «что при каждом ощущении происходят изменения в нервах: по ним постоянно проходят электрические токи. Не может быть сомнения, что существует тесная связь между изменениями нервного электричества и ощущением. Электрические изменения²⁸⁵ в нервах имеют непосредственную связь с чувством, – и эта связь есть причинная: оказывается, что электрические процессы в нервах суть силы, производящие ощущение».

"Действие²⁸⁶, заключающееся в ощущении, происходит от внешнего раздражения. Внешнее раздражение состоит из движения. Это – или движение частиц воздуха: звук, или движение эфира: свет и теплота, – или химическое действие веществ, распространенных в воздухе и в жидкостях: запах и вкус, – или, наконец, механическое действие твердых тел: осязательное впечатление. Чувственные²⁸⁷ раздражения ничем не отличаются от других движений материи; – они

суть не что иное, как движения, действующие на чувствительные нервы. Когда движение подействует на фосфор, то от трения произойдут теплота и свет. Когда же движение подействует на нерв, то в нем возбуждается электричество, а от электричества происходит ощущение». Вундт с вероятностью заключает, что «(найденный им) закон, по которому ощущение возрастает пропорционально логарифму возбуждающей силы, зависит не от того, что физическое движение нервов вызывает ощущение, но от того, что это-то движение именно и есть ощущение. Акты, которые непосредственно предшествуют ощущению и обуславливают его²⁸⁸, суть вовсе не психического свойства; это – чисто физические протесы в нервах и их периферических органах, возбуждаемые раздражением и, в свою очередь, возбуждающие ощущение. Эти физические процессы отличаются рядом признаков; каждый из этих признаков есть суждение» (то суждение, которое Вундт уже назвал первичным)... «Закон зависимости ощущения от нервного процесса есть общая формула для деятельности, посредством которой мы сравниваем величины, т.е. для умозаключения, относящегося к определению величин. Короче, – наш закон есть математическое выражение логического процесса. Все простейшие элементы²⁸⁹ ощущений происходят от различных степеней внешнего движения, влияющего на органы чувств. Это всего очевиднее в ощущениях звука, где с увеличением колебания воздуха постепенно увеличивается и высота тона. Но в ощущениях света в сущности бывает то же самое. Между самыми ²⁹⁰ разнородными раздражениями существует не только некоторое сродство, но все они в сущности основаны на одном и том же явлении. В самом деле, можно произвести всевозможные чувственные раздражения, двигая с различной скоростью один и тот же предмет, напр., прут в темной комнате. При 20 размахах его в секунду, произошло бы в ухе ощущение басового тона; после 36000 движений в секунду, настала бы тишина и последовали бы такие скорости движений, которые не возбуждают ни одного из наших органов; при 18 миллионах движений в секунду, лучистая теплота произвела бы в нашей

коже ощущение теплоты, появился бы красный цвет; при дальнейшем увеличении быстроты, теплота будет уменьшаться и совсем исчезнет, а вместо красного цвета будут являться, поочередно, цвета: желтый, зеленый и, наконец, фиолетовый; при 8 миллиардах движений в секунду, свет исчезает вовсе и движение тела, перестав действовать на наши чувства, будет обнаруживаться только в химическом влиянии. В явлениях²⁹¹ теплоты и света ощущение производится в нас движением эфира. Вероятно, что и явления электричества основаны на колебании того же эфира, причем изменяются, быть может, только скорость, а может быть, и другие качества движения. Быть может, что, и при действии раздражения на чувствительные нервы, различные формы внешнего движения переходят в одну и ту же форму, – в электричество, или происходят перемены в электрических явлениях, постоянно существующих во всяком живом нерве». После подобных соображений, Вундт считает себя в праве сказать, «что он²⁹² нашел закон, математически выражающий факт, что ощущение есть вывод из физического нервного процесса, сделанный путем умозаключения».

На основании этого, Вундту кажется, что все затруднения, по спорному вопросу о реальности внешнего мира и объективности нашего знания, преодолены. *Что такое предметы?* – спрашивает он, и отвечает, без всяких колебаний: *«это действительный мир, который я узнаю посредством созерцания, насколько это доступно моим ограниченным чувствам. Что такое зрение? Это деятельность, посредством которой я узнаю действительность»*. Что эти предметы существуют вне нас, в том не может быть сомнения. *Это – самое первичное впечатление, какое получаем мы от воздействовавших на наше чувство раздражений, – впечатление, которое лежит в корне всех других впечатлений*. Мы видели уже, что, по словам Вундта, «самое первоначальное из всех суждений совсем нельзя выразить, нельзя ни передать словами, ни даже представить себе в уме: мы знаем о нем только то, что оно существует. Так-как мы знаем только два рода существования: мышление и

материальное бытие, и так-как в наших первичных суждениях нет содержания мысленного, то Вундт находит в них «содержание материальное, т.е. материальные процессы. Мы знаем, что при каждом ощущении происходят изменения в нервах, по ним постоянно проходят электрические токи. Не ²⁹³ может быть сомнения, что существует тесная связь между изменениями нервного электричества и ощущением. Электрические изменения в нервах²⁹⁴ имеют непосредственную связь с чувством, – и эта связь есть причинная», т.е. если существует ощущение, как следствие то, значит, существует и электрическое раздражение, как причина, – значит, существует и предмет, как дальнейшая причина электрического раздражения. Подобным же образом я несомненно убеждаюсь и в моем собственном существовании. «Декарт ²⁹⁵ сказал: я мыслю, следовательно, существую. Только посредством мысли я убеждаюсь в моем существовании. Мышление мое есть непрерывное спрашивание самого себя, существую ли я. Этот вопрос включает в себе и ответ, потому что, пока я мыслю, я достоверно знаю, что существую». Этого мало, что чувства непогрешимо уверяют нас в существовании как нашего я, внутри нас, так и внешнего мира, вне нас. Не менее бесспорно они уверяют нас и в объективности нашего знания, – в совершенно точном отражении внешней действительности в зеркале нашего сознания. «Что глазами я вижу верно, на это можно представить множество других доказательств. Тело, лежащее предо мной, я ощупываю рукой и получаю то же впечатление формы, которое дает мне и глаз. Я вижу, как дрожит струна, и слышу, что звук идет из того же места, где вижу струну. Я приближаю предмет ко рту, – и вкус языка, осязание губ убеждают меня, что это действительный предмет, тот самый, который я видел глазами и брал в руки. Каких же еще нужно доказательств?» спрашивает Вундт. «А если вы их хотите, то разве наука²⁹⁶ не подтверждает вполне того, что я вижу? Разве я не знаю из физики, что свет есть движение в пространстве, которое идет от предметов к моему глазу? Разве я не знаю так же, что звук есть дрожательное движение в пространстве, – движение, которого колебательность я даже

чувствую при сильном звуке!» и т. д. Но тут-же сряду, после таких категорических утверждений, Вундт задает себе столь общеизвестный и столь затруднительный в гносеологии вопрос: «но если мое представление о мире в точности соответствует его действительному качеству, – то отчего-же мое представление так часто ошибается?» вопрос, которым все взгроможденное им, Вундтом, вавилонское столпотворение единства логики и механики в нашем мышлении рассыпается в прах, чтобы послужить еще раз новым памятником суетной и суемудрой затее, в чем сам же он, Вундт, и сознается.

Так, истратив столь много усилий, такой большой запас экспериментальных знаний, такой богатый снаряд крайней тонкости соображений на установление закона, который будто бы «математически выражает факт, что ощущение есть вывод из физического, нервного процесса, сделанный путем умозаключения», Вундт, на пути сведения к единству логики и механики в нашем мышлении, видит, однако же, сам и указывает нам множество неодолимых затруднений. Положим, что, по исследовании качеств ощущения, он нашел, что «каждому элементарному ощущению соответствует известное физическое явление, вибрация периферического слухового органа или действие света на палочку сетчатой оболочки, или сжатие осязательного тельца» и т.п. Но, тем не менее, «самое ощущение он признает результатом умозаключения, результатом сравнения согласных и противоречащих признаков». Сам же он говорит, что²⁹⁷ «если ощущения и проводятся в нервах от чувственного органа к мозгу, посредством электричества, то самое электричество не может непосредственно возбуждать ощущения. В электричестве не могут заключаться все различия, придающие особенное качество каждому отдельному ощущению разнообразию ощущений не соответствует однообразие электрического процесса. А потому, существенное качество ощущения может зависеть только или от окончания нерва в мозгу, или от окончания его в органе внешнего чувства». На вопросы: «от чего²⁹⁸ зависит разница между ощущениями

различных органов? от чего давление совсем не похоже на вкус, а звук на свет?» – Вундт отвечает, что «коренная разница между звуком и цветом и т.п. должна необходимо происходить от такой же коренной разницы в устройстве наружных органов и в образе действия на них раздражений. Мы не можем понять», – пишет он, – «каким образом, при действии внешнего раздражения на нервы, из самых разнородных движений, каковы: звук, свет, механическое давление и т.д., происходит всегда однородное электрическое изменение²⁹⁹. В электрических нервных явлениях мы замечаем только одну разницу, разницу в степени напряжения. Зато нельзя в них заметить такой разницы, которая была бы параллельна качественным различиям раздражений. Зрительный нерв, возбуждаемый колебанием эфира, – слышательный нерв, возбуждаемый звуковыми волнами, – осязательный нерв, возбуждаемый механическим давлением, – все они обнаруживают электрическое изменение одного и того же рода. Из этого Вундт основательно заключает, что, в отношении к качеству впечатлений, нервные волокна служат только проводниками и что качество ощущения определяется или в чувственных органах, или в головном мозгу, или вмесите в том и другом". Вундт сомневается вообще даже в том, »имеет ли в себе что-либо электрическое тот нервный процесс, который непосредственно предшествует ощущению, и не служит ли здесь электрическое изменение скорее посредником между раздражением и каким-нибудь третьим родом движения, совершенно не известным». Поэтому, нечего³⁰⁰ и думать о том», – утверждает он, – «чтобы непосредственно показать, как, вследствие изменения силы, производящей ощущение (т.е. электричества), изменяется самое ощущение, и какая перемена произойдет в ощущении, если мы вдвое, втрое и т.д., увеличим или уменьшим нервные силы, его возбуждающие». Вундт прямо свидетельствует, что наша мысль вообще существенно, в роде и качестве, а не в степени, отлична от всего чувственного. «Принимая мышление и отправление мозга» (т. е. нервный электрический процесс), – пишет Вундт³⁰¹, – "за одно и то же, естествоиспытатель

погрешает против первого правила естественно-научной логики: причинная связь между отправлением мозга и мышлением еще нисколько не доказана. Опыт показывает нам, что есть такая вещь, которой мы не можем видеть и осязать непосредственно, как какое-нибудь тело. Эта ³⁰² вещь есть мысль. Мысль не доступна нашим чувствам: мы можем слышать слово, которым она выражается, – можем видеть человека, в голове которого она явилась, – мы можем анатомировать мозг, в котором она образовалась; но слово, человек, мозг – это еще не мысль. Так же и кровь, протекающая через мозг, химические изменения, происходящие в мозгу, теплота, электричество, развивающиеся в мозгу, все это не есть мысль. Хорошо ³⁰³ говорит материализм, это не есть мысль, но это производит мысль: как печень производит желчь, как мускул производит движение, так из крови и мозга, из теплоты и электрической материи образуется мысль. Но между этими двумя случаями значительная разница», – возражает Вундт: – там я собственными глазами вижу все условия, при которых, в одном случае, образуется желчь, в другом – движение; но никакие процессы в мозгу не дают нам средств объяснить происхождение мысли. Много спорили о том, на что более ³⁰⁴ похожа мысль, – на свет или на электричество: только, в том, что она не имеет веса, все были согласны. Можно удивляться, что вся эта материалистическая философия принесла такие жалкие результаты». Задаваясь вопросом об основном характере отношения ³⁰⁵ между ощущением и нервным процессом, – именно вопросом о том, «зависит ли закон этого отношения от процесса в нервах и, след., может ли считаться физическим законом, – или он обуславливается свойствами души, и, след., есть закон чисто психический, или есть, наконец, психофизический, как определяющийся обоими факторами»? на все эти вопросы Вундт отвечает: «ясно, что наш закон не может быть законом физическим. Несомненно, что ³⁰⁶ силы внешней природы никогда не действуют по тому закону, который мы нашли для отношения между нервным процессом и ощущением. Но и мнение, будто этот закон есть закон психофизический, не выдерживает критики. Есть прямое

доказательство того, что этот закон есть чисто психический. Смысл этого закона тот, что мы можем только сравнивать первичные, полученные посредством физического процесса, суждения³⁰⁷ между собой. Но в чем состоит это сравнение непосредственно данных величин? Всякое сравнение бывает основано на умозаключении. Где же те суждения, из которых выводится сравнительное умозаключение, служащее для измерения ощущений? Очевидно, такими суждениями может быть не что иное, как *акты, которые непосредственно предшествуют ощущению и обуславливают его*»³⁰⁸. Вундт даже положительно уверяет, что *»нам ³⁰⁹ никогда не удастся уловить тождество этих процессов (психического и физического) в самом представлении, – точно также, как в ощущении мы никогда не заметим тождества теплоты и света, хотя оба эти процесса в сущности одно и то же. Это сравнение не верно только в одном отношении. Свет и теплота различны для наших чувств, а сами по себе одно и то же. Но эта тождественность может быть представлена и наглядно. В самом деле³¹⁰, свет и теплота для нас тождественны только потому, что и в той и в другом мы видим нечто третье, движение эфира. Механические и логические процессы, при ощущении и при рефлексах, сами по себе, также тождественны и различны только для нашего восприятия; но мы не можем представить себе того третьего, в котором они сходятся, – и если оно и существует, то за пределами нашего познания. Физик, желая исследовать природу света и теплоты, уже не держится ощущения, а прямо берет это третье, – движение эфира. Есть ли же возможность, путем механического и логического анализа, прийти к заключениям о природе этого третьего, лежащего в основании механизма и логики, и может ли это третье, это сверхчувственное основание явлений сделаться предметом исследования, – это вопрос»...* Наконец, все эти рассуждения Вундт заключает общим приговором, что *«ощущение ³¹¹ не есть ни внешнее движение, ни процесс в нервах, ни все то, что предшествует ощущению, но нечто совершенно новое, психологический факт, который доступен нашему внутреннему взору, только как результат»*.

Таким образом, Вундт, в общих положениях своей теории, вращается между вербальными противоречиями, мирить которые не входит в наши расчеты. Для нас в его психологии, в вышеизложенном, важен вывод, что *«ощущение не есть ни внешнее движение, ни процесс в нервах, ни все то, что предшествует ощущению, но нечто совершенно новое, психологический факт»*, – вывод, в котором согласны с Вундтом все новейшие антропологи, не исключая ни Д. С. Милля, ни физиолога Льюиса, которые, со своей стороны, подтверждают также, что *«наше ощущение в качестве, существенно, радикально, а не в степени только, отлично от предшествующего ощущению нервного процесса; но всего более важны для нас собранные Вундтом психологические факты, которые подтверждают крайнюю субъективность наших познаний, приобретаемых посредством внешних чувств»*, – кратким перечнем которых мы займемся, когда станем собирать в общий итог эти основоположения гносеологической теории Вундта.

Сам Вундт, из анализа этих фактов, делает такое заключение, что *«наше представление качества предметов есть только вывод из результатов чувственных наблюдений: до нашего сведения доходит только этот вывод, а процессы, ему предшествующие, не сознаются нами. Часто высказывают³¹² мнение, говорит Вундт, -будто то, что мы держим в руках, гораздо доступнее нашему чувственному восприятию, нежели то, что действует на нас издали; но при этом забывают, что как осязание, так и зрение состоит во впечатлении на чувствительные нервы, о причине которого, без помощи умозаключений и суждений, мы также мало знаем в первом случае, как и во втором. Нам кажется³¹³, будто мы прямо ощущаем место впечатления, тогда как мы непосредственно ощущаем только качество ощущения и по нему узнаем место впечатления. Совершенствуя дальнейшим упражнением нашу способность восприятия, мы совершенствуем только способность замечать самые малые различия между нашими ощущениями; это одинаково относится и к зрению, и к осязанию. Мы щупаем глазом точно так же, как и рукой. Из*

этого мы видим», – заключает *Вундт*, – «что наши пространственные созерцания весьма много изменяются, – что на них имеют влияние множество обстоятельств, *вовсе не зависящих от самых предметов*, – что мы принимаем здесь в соображение кажущуюся величину предметов, расстояние, в котором они находятся, и, наконец, наблюдения, сделанные нами в других случаях над теми же или подобными, предметами. Как же можно после этого утверждать, будто то, что мы видим, т.е. наше созерцание происходит от предметов, находящихся вне нас? Все обстоятельства, которые влияют на наше созерцание и на которые мы указали здесь, заключаются не в предметах, а в нас самих. Это мы в такой степени заставляем изменяться предметы; это мы распоряжаемся пространством так произвольно, как своей собственностью. А если управляться с пространствами и пространственными величинами зависит совершенно от нас, то мы имеем полное право сказать: пространство и все, что его касается, происходит не от предметов, а от нашего зрения, нашего чувственного восприятия. Если тело кажется мне протяженным, то причиной тому не тело, а мое зрение. Имеет ли тело протяженность на самом деле – еще неизвестно. Во всяком случае, из того, что я вижу его протяженным, я не могу еще делать никакого вывода. Иначе я сделал бы такой же промах, как если бы из того, что месяц кажется мне величиной в тарелку, я заключил, что он и действительно не больше тарелки. Все, что влияет на мои созерцания и изменяет их, происходит от предыдущих созерцаний. Влияния эти суть не что иное, как мое же собственное зрение, которое постоянно само себя направляет и поверяет, постоянно само на себя опирается, чтобы улучшить и дополнить изображение внешнего мира, отражающегося в моем глазу».

Что в вышеизложенных психологических выводах *Вундта*, основанных на самоновейших опытах и экспериментах, должно в самом деле видеть последнее слово науки, это подтверждается данными, изложенными в вышеозначенной речи доктора Карпентера, при открытии Съезда Британских

естествоиспытателей в 1872 году: «человек истолкователь природы»³¹⁴. В этой речи доктор Карпентер, перед собранием высших авторитетов современной естественной науки, авторитетно высказывает следующие положения, основанные на фактах: «если мы старательно рассмотрим основание нашей уверенности в том, что научное истолкование природы изображает ее не только какой она кажется, но какова она действительно есть, – то найдем достаточной причину не доверять этой уверенности. Это потому, что о научном представлении природы, точно так же как об артистическом или поэтическом, можно доказать, что оно есть изображение, созданное самим умом, из материалов, доставленных впечатлениями, которые внешние предметы производят на наши чувства, так что для каждого человека наука природы есть то, чем он лично ее считает. И это мнение о ней опирается на различные основания и имеет весьма неодинаковую цену в различных отраслях науки. Так, в тех, которые нам вообще известны за «точные науки», образцом которых можно принять астрономию, данные, доставляемые точными методами наблюдения, могут быть взяты за основание рассуждения, на каждом шагу которого математик имеет полное сознание достоверности, и окончательный вывод оправдывается согласием или с известными, или подлежащими проверке, фактами. Но даже в этой точнейшей из наук мы не можем сделать шага без того, чтобы не переводить действительных явлений природы на язык интеллектуальных представлений этих явлений. Психолог настоящего времени смотрит на материю совершенно в духе своего собственного сознания; его отвлеченная идея о материи – та, что это есть нечто, что имеет постоянную способность возбуждать ощущения; его идея о всяком «свойстве материи» есть умственное представление какого-либо рода чувственного впечатления, полученного от нее; а его идея о каком-либо виде материи есть представление всей совокупности чувственных восприятий, которые ее присутствие вызвало в его уме. Таким образом, когда я опираю мою руку на этот стол, я признаю его непроницаемость, через совместное посредничество моего

чувства осязания, моей мышечной силы и моего внутреннего ощущения усилия, которым, всем вместе, удобнее дать общее название осязательного чувства; и я приписываю этому столу твердость, противодействующую усилию, которое я делаю для того, чтобы вставить мою руку в его вещество. Далее, впечатления, полученные мною через тот же осязательный аппарат, когда я поднимаю рукой книгу, приводят меня к соединению с книгой понятия о *тяжести* или *весомости*, а поднимая различные твердые тела почти одной и той же величины, я получаю возможность, через различные степени усилия, которое я принужден делать, чтобы держать их, отличить некоторые из них, как *легкие*, а другие, как *тяжелые*. Подобным образом, через посредство нашего осязательного чувства, без всякой помощи со стороны зрения, мы впервые получаем идею о *твердой форме* или идею о *трех размерах пространства*. Следовательно, таким образом, мы доходим до понятия о *сопротивлении и тяжести*, как о свойствах, общих всякой форме материи. И теперь, когда мы составили понятие о свете и теплоте, об электричестве и магнетизме, как о *невесомых жидкостях*, мы принимаем эти свойства, как *данные*, для практического различения между «материей» и «не материей». Обращаясь затем к другим важным фактам ощущения, к зрению, через которое мы получаем большую часть посланий от окружающей нас вселенной, мы признаем ту же истину. Так, и *физики*, и *физиологи* согласны между собой, что *цвет не существует, как цвет, в самом предмете, который имеет лишь способность отражать или пропускать известное число миллионов колебаний в секунду; и только эти колебания производят то наше внутреннее ощущение, которое мы называем цветом, когда они падают на сетчатую оболочку живого органа зрения*. И если в сетчатой оболочке или в лежащем позади нее аппарате, есть недостаток, который мы называем «*цвето-слепотой*» или *дальтонизмом*, – то некоторые особенные колера не могут быть различаемы, или даже может вовсе не быть способности различать какие-либо цвета. Если бы мы все были подобны Дальтону, то мы не видели бы никакого различия, кроме как по форме, между

зрелыми персиками, висящими па дереве, и окружающими их зелеными листьями; если бы мы все были поражены сильнейшей формой цвето-слепоты, то прекрасный облик природы был бы нам виден в свето-тени гравюры с одного из ландшафтов Тернера, а не в ярких красках самой чудесной картины. И относительно наших зрительных представлений можно утверждать, с полной достоверностью, как результат многочисленных наблюдений, сделанных над лицами, впервые приобретшими зрение, что *эти представления не служат даже для признания тех предметов, с которыми человек ознакомился через осязание, до тех пор, пока оба разряда чувственных восприятий не будут приведены в соотношение опытов*³¹⁵. Однако же, когда это соотношение уже произошло, то сложное восприятие формы, которое мы получаем от одного чувства зрения, бывает так полно, что мы редко имеем надобность обращаться опять к осязанию, для какого-либо дальнейшего сведения об этом качестве предмета. И далее, так-как через соотношение двух неодинаковых изображений, производимых всяким твердым или выдающимся, предметом на наши две сетчатые оболочки (как это показали превосходные исследования *Чарльза Уитстона*), мы обыкновенно получаем посредством одного зрения тонкое понятие о твердой форме предмета, – то вот достаточное доказательство того, что это понятие так же есть умственное суждение, основанное на опыте, приобретенном в раннем детстве, дружным употреблением чувств зрения и осязания. *Не телесное, а умственное око воспринимает то, что открывают нам телескоп и микроскоп*, потому что мы не имели бы никакого основания доверять их открытиям относительно неизвестного, если бы прежде не приобрели опытности в различении истинного от ложного, через применение их к известным предметам. Потому *каждое истолкование того, что мы видим в эти инструменты, есть умственное суждение о вероятной форме, величине и движении тел*, которые или по их расстоянию, или по их чрезвычайно малой величине, устранены от познания их нашим чувством осязания. Еще вернее это в отношении к последнему приобретению нашего научного

вооружения, которое обещает не уступить в значении ни телескопу, ни микроскопу, потому что о *спектроскопе*, по справедливости, можно сказать, что он не только расширил область нашего зрения, но почти дал нам новое чувство, дав нам возможность узнавать отличительные свойства химических элементов, которые прежде были совершенно неизвестны. И кто скажет теперь, что мы знаем все, что можно знать о какой-либо форме материи»? – Карпендер очень хорошо понимает, что *«такой взгляд на материальный мир равносителен заключению, что мир этот вытекает из глубины нашего собственного сознания, – что это выступ нашего собственного ума в то, что нас окружает, – что это скорее идеальный, чем действительный, мир»*. Знает он и то затруднение, что *«если все, что мы знаем о материи, есть только умственное представление, то как можем мы отличать его от понятий, составляемых нами в наших сновидениях? Карпендер, как естествоиспытатель, а не философ, думает рассеять это вековое философское затруднение, призвав на выручку простой здравый смысл, который ясно сознает различие между опытами наяву и в сновидениях»*. Но долго нужно подпирать этот давно известный аргумент, чтобы превратить давно изведенную слабость его в солидную прочность.

Вундт смотрит на этот предмет, по-видимому, глубже. – *«Что такое предметы? Это действительный мир»*, – отвечает он сам себе, – *«который я узнаю посредством созерцания, насколько это доступно моим ограниченным чувствам. Что такое зрение? Это деятельность, посредством которой я узнаю действительность. Но эта действительность не есть пассивное принятие того, что дает мне внешний и внутренний опыт, путем чувств и сознания; нет, это активное вторжение в действительный мир, это – самостоятельное³¹⁶ суждение и умозаключение, посредством которого я отличаю истинное от ложного, взвешиваю различные условия, под влиянием которых действую, и, таким образом, из впечатлений, сначала смутных и непонятных, строю образ действительности, до бесконечности приближающийся к*

истине, хотя и никогда ее не достигающий. Не в механическом принятии данного без всякой перемены, а в переработке впечатлений мыслью, – вот в чем состоит созерцание. Истина выше действительности», – смело утверждает Вундт, – "действительность ³¹⁷ для нас есть бессвязная и беспорядочная масса явлений. Только стремление к истине вносит в эти явления жизнь, переходя от фактов действительности к их причинам. Эти отношения и связь, определившись во все стороны, дают нам общие истины. Делая более и более обширные соединения, познание стремится к истине в целом, как последней цели, какую оно может себе поставить, хотя и никогда не может вполне этого достигнуть. Выходя, таким образом, за пределы непосредственного ³¹⁸ опыта, познание становится творческой деятельностью духа, результаты которой суть уже не простые образы предметов, подобно представлениям, но продукты мышления, перерабатывающего эти образы и черпающего из опыта только материал. Но не должно понимать эту творческую деятельность так, будто дух в ней действует чисто по внутренним мотивам и будто продукт этой деятельности есть результат, имеющий реальность и истину только для мышления. Напротив того, познание, с самого начала, стремится к постижению истины объективной. Оно старается найти отношения не между представлениями нашими о предметах, но отыскивает те отношения, которые дают нам уразуметь связь предметов, существующую независимо от нашего мышления. Таким образом, познание лишь настолько переходит за пределы опыта³¹⁹, насколько оно не довольствуется наружной видимостью, простым созерцанием, но стремится постигнуть и уразуметь самую сущность вещей. Но этим оно нисколько не удаляется от мира действительности; напротив того, оно здесь только и начинает вполне понимать действительный мир и переходит от внешней связи, лежащей в представлениях, к той внутренней связи, которая лежит в самых предметах".

Смутно, непонятно и как будто даже противоречиво! Всмотримся же пристальнее в эти философские тонкости, чтобы

выяснить для себя их значение.

Вот коренной логический ход гносеологической теории *Вундта*, подкрепляемой взглядами *Карпентера* и других естествоиспытателей.

1) В нас есть нечто, подтверждающее действительность видимого мира, который навязывается, принуждает себя чувствовать, – и против этого принуждения бессильно всякое сопротивление, всякое отрицание. Насилие, которое факты внешнего опыта обнаруживают в отношении к нашей способности представления, необходимо указывает на что-то существующее вне этой способности представления, вне всякого внутреннего опыта. Основанием внутреннему опыту, той среде, сквозь которую проходят лучи всякого опыта, служит нечто лежащее вне его.

2) Это нечто – процессы, происходящие в развитии души. Эти процессы разлагаются на мыслительные и физические, на психические акты ощущения и на физические явления в чувственных органах, на деятельность ощущения психическую и материальную. Эти самые простейшие элементы нашего знания, по форме, принадлежат к суждениям, а по содержанию, к механическим процессам.

3) Первичное суждение, которое содержит в себе отдельный признак ощущения, нельзя ни передать словами, ни представить в уме; оно дает знать о себе только то, что оно существует, но содержание его неизвестно; как бессодержательное, оно и не принадлежит к числу актов мышления, которое собственно начинается с умозаключения. Так-как мы знаем только два рода существования – мышление и материальное бытие, и так-как в первичных суждениях нет содержания мысленного, -то надобно предполагать в них содержание материальное; иначе сказать, первичные суждения состоят из материальных процессов.

4) Эти процессы суть чувственные раздражения, которые суть не что иное, как движения, действующие на нервы. Физическое движение нервов не вызывает ощущения, но это-то движение именно и есть ощущение. Между самыми разнородными раздражениями существует не только некоторое

сходство, но все они основаны в сущности на одном и том же явлении. При действии раздражения на чувствительные нервы, различные формы внешнего движения переходят в одну и ту же форму, в электричество; в электрических явлениях, постоянно существующих во всяком живом нерве, происходят перемены. Отсюда выясняется закон, математически выражающий факт, что ощущение есть вывод из физического нервного процесса, сделанный путем сравнения или, что то же, умозаключения; отсюда открывается, что материальный и психический процессы при ощущении суть один и тот же процесс, – механизм и логика в сущности одно и то же.

5) Существует тесная причинная связь между изменениями нервного электричества и ощущением. Отсюда следует, что если существует ощущение, как следствие, – то, значит, существует электрическое раздражение, как причина, -значит, существует и предмет, как дальнейшая причина электрического раздражения. Существование предметов вне нас – это самое первичное впечатление, какое получаем мы от воздействовавших на наше чувство раздражений. Уже замечено, что самое первоначальное из всех суждений нельзя ни передать словами, ни представить в уме; мы узнаем о нем только то, что оно существует. Подобным же образом я убеждаюсь и в моем собственном существовании именно посредством мысли: мышление мое есть непрерывное спрашивание самого себя: существую ли я; но этот вопрос включает в себе и ответ, потому что пока я мыслю, я достоверно знаю, что существую. Отсюда ясно, что мое ощущение есть деятельность, посредством которой я узнаю действительный мир; предметы, о которых говорит мне мое ощущение, это действительный мир. Что глазами я вижу верно, на это можно представить множество других доказательств через проверку свидетельства глаз свидетельством других чувств и показаниями науки. После такой очевидности, казалось бы, что противоположность между мышлением и бытием устранена навсегда. Увы, нет!

6) Электричество не может непосредственно возбуждать ощущения; разнообразию ощущений не соответствует

однообразие электрического процесса; при действии внешнего раздражения на нервы, при самых разнородных ощущениях, всегда происходит однородное электрическое изменение, так что нельзя заметить в нем разницы, которая вышла бы параллельна качественным различиям раздражений. Электрическое изменение служит, вероятно, только посредником между раздражением и каким-нибудь третьим родом движения, совершенно неизвестным. Поэтому, нечего и думать о том, чтобы непосредственно показать, как в следствие изменения электрического процесса, изменяется ощущение. Принимая мышление и отправление мозга за одно и то же, естествоиспытатель погрешает против первого правила естественно-научной логики: причинная связь между отправлением мозга и мышлением еще несколько не доказана; мозг, химические изменения в мозгу, электричество, развивающееся в мозгу – не мысль. Никакие процессы в мозгу не дают нам средств объяснить происхождение мысли. Вообще ощущение не есть ни внешнее движение, ни процесс в нервах, ни все то, что предшествует ощущению, но нечто новое, психологический факт, который доступен только внутреннему нашему взору. Поэтому, нам никогда не удастся уловить тождество психического и физического процессов в ощущении: свет и теплота для нас тождественны потому, что мы видим в них нечто третье, движение эфира; относительно же механического и логического процесса при ощущении мы не можем представить себе того третьего, в котором они сходятся. Есть ли возможность, путем механического и логического анализа, прийти к заключению о природе этого третьего, лежащего в основании механизма и логики, и может ли это третье, это сверхчувственное основание явлений, сделаться предметом исследования, это вопрос... Мы выше заметили уже, что в этом *существенном пункте перехода физиологии в психологию*, психолог Вундт совпадает с физиологом Льюисом и логиком позитивистом Д. С. Миллем. Вот относящиеся сюда слова Льюиса: «для объяснения явлений ощущения нужно искать причину *психологическую, вместо всякой анатомической*. Хотя то объективное нечто, что мы называем

светом, касается всей поверхности тела и производит в ней, у многих животных, очень заметные признаки чувствительности, однако же, только в сетчатой оболочке глаза оно может возбудить *то специфическое ощущение*, которое мы называем зрением. Впрочем, и эти изображения на *сетчатой оболочке не могут передаваться душе, как изображения: передается ощущение, а не изображение*. Происхождение изображения на сетчатой оболочке есть предшественник ощущения зрения, между тем, само изображение не передается головному мозгу; окисление летучего вещества предшествует ощущению обоняния, но это окисление не передается головному мозгу; разрушение ткани, предшествующее ощущению жжения, не передается мозгу. Во всех этих случаях передается только возбужденное ощущение. Первоначальное действие лучей солнца на черный пигмент состоит в том, чтобы возвысить его температуру до такой степени, которая находилась бы в соответственном отношении к их напряженности и цвету. Этим местным нарушением температуры начинается акт зрения. Если у нас два глаза и не двойное зрение, то у нас также два уха и две ноздри, а все-же один слух и одно обоняние. Достаточно простой ссылки на такие факты, чтобы *оставить в стороне все анатомические и оптические объяснения: причина должна быть здесь психологическая и притом общая всем чувствам*". Д. С. Милль, – как мы выше видели, – «попытку свести все жизненные явления на механические или химические процессы, состояния сознания на состояние нервной системы, самое ощущение на движение, как и свет на движение, и теплоту на движение же», провозглашает «грубейшей формой материалистической философии. Пусть, например», – говорит он, – «будет доказано, что, производя ощущения света в глазу и мозгу, передаются самые сложные ряды физических причин и действий, – именно, что лучи падают на глаз, преломляются, сближаются, взаимно пресекаются, производят опрокинутый образ на сетчатой оболочке, а затем и движение (пусть то будет дрожание или ток нервной жидкости, или чего-либо иного, вдоль по зрительному нерву, пусть производят передачу этого движения самому мозгу, и сколько вам угодно различных

движений), – все-же в конце этих движений, есть нечто, что не движение, – есть чувство или ощущение цвета; в конце ряда этих движений мы найдем, в предшествующем, движение, а в последующем – ощущение цвета; способ, которым последнее движение производит ощущение цвета, не может быть объяснено никаким законом движения". Вообще Д. С. Милль провозглашает все душевные явления, и, во-первых, ощущения, отличными от телесных явлений радикально, т.е. в качестве, а не в степени. – То же самое утверждает и физиолог Дюбуа-Реймон. «Как самая возвышенная душевная деятельность», – говорит он, – «так и первая степень сознания, чувственное ощущение, необъяснимы материальными условиями и останутся такими навсегда, какие бы успехи знания ни сделал человеческий ум. С первым ощущением удовольствия или боли, у самого простейшего существа, в начале животной жизни на земле, мир стал вдвойне непонятнее. Астрономическое знание мозга, самое совершенное знание, какое мы можем иметь о нем, открыло бы в нем только движение материи, которое отнюдь не объяснило бы происхождения сознания из какого-либо распределения или движения, материальных частичек, из механики мозговых атомов. И здесь безусловная граница нашего познания".

7) Затем мы видим у Вундта громадное количество фактов, которые подтверждают крайнюю субъективность свидетельства внешних чувств и вместе с тем показывают, – если сопоставить понятие объективности с понятием реальности, – что свойства объектов, находямые в них субъективными ощущениями, существуют только в субъекте, но не в объектах, – или даже представляются в измененном и превратном виде сравнительно с более или менее объективной реальностью. Вот выводы из некоторых, взятых нами у Вундта, важнейших фактов:

А) Удобоизмеримая и точно измеренная, сравнительно медленная, у разных субъектов различная, у одного и того же субъекта изменчивая скорость восприимчивости внешних чувств и нервов, ощущения и мышления показывает, что явления в действительности происходят не в одно и то же время, именно

прежде, чем отражаются в нашем ощущении и представлении, и для разных субъектов происходят разновременно.

Б) Таблица чисел, выражающих для разных чувств усиление раздражений, какое нужно для того, чтобы разность этого усиления стала заметной для ощущения, показывает, что, при свете 104 свечей, прибавленный свет 105-й свечи, при взвешивании руками тяжести 18 фунтов, прибавленная тяжесть 19-го фунта, при давлении тяжести 18 фунтов, прибавленная тяжесть целых 5 фунтов, при 18 градусах, прибавленная температура на целых 5 градусов, наконец, при шуме 18 равномерных молотов, прибавленный шум также целых 5 молотов, для нашего ощущения, для ощущения разности между аналогичными явлениями, не существуют. То, что существует как ощущение прикосновения или давления, плотности или твердости, на лбу, висках, веках, задней стороне предплечья и кисти руки, не существует, как давление, для передней стороны предплечья, для щек и носа, и еще менее существует для ладони, живота, лядвей и т.п. Нуль ощущения температуры, различный для разных лиц, передвигается на ощущении даже одного и того же субъекта, так что, в данный момент времени и места, для меня существует единица тепла, а для другого не существует или даже для меня, в данную минуту, существует, а в другую – перестает существовать, при неизменности температуры в объекте. Свойства объектов, слишком сильно или слишком постоянно и непрерывно раздражающие наше ощущение, перестают для нас существовать, напр., слишком сильная боль, слишком яркий свет, слишком сильный звук, шум фабрики для фабричного, гармония сфер небесных для всех людей, движение крови в кровеносных наших сосудах и т.п. Расстояние, заметное для ощущения на концах пальцев и языке, не существует для ощущения кожи на спине и т.п. При сравнении расстояний глазом, при данном расстоянии 60 аршин или сажений, прибавленная к нему длина еще 1-го аршина или 1-й сажени для ощущения не существует, – причем оказывается разница между сравнениями расстояний глазами и кожей, так что опять разница, существующая для глаза, не всегда существует для кожи. В ощущении глазом вертикального

расстояния для нас исчезает целая 1/5, например, 1 саж. из 5, сравнительно с ощущением расстояния горизонтального.

В) Принимая за объективную истину, что все чувственные раздражения основаны на одном и том же явлении движения и варьируются только разными скоростями движения, что движения, начиная существовать для уха в виде звука с 16 или 20 размахов в секунду, перестают существовать для уха после 36000 или 48000 размахов, что дальнейшие, до громадной цифры 18000000, скорости движения, как источник ощущения, не существуют ни для уха, ни для глаза, что движения, начиная с 18 миллионов размахов, начинают производить ощущение теплоты на коже и красного цвета в глазе, – что скорости от 18000000 до 80000000000 произведут в глазе ощущение семи цветов солнечного спектра, причем и здесь, однако же, некоторые промежуточные скорости не существуют для глаза, дальнейшие же скорости движения, за 80000000000 и до невообразимой цифры (так-как невидимая часть спектра почти в восемь раз больше видимой и, следовательно, только восьмая часть лучей света способна быть видимой; все же остальное представляют лучи тепловые, а не световые), перестают существовать и для глаза, хотя пока еще и обнаруживаются химическим влиянием, хотя и могут быть умерены и вызваны к бытию даже для глаза помощью химических реакций, при которых невидимый или сильно фиолетовый свет спектра направляется на раствор сернокислой соли хинина и превращается в беловато-синий свет³²⁰, – принимая все это и т.п. во внимание, должно принять за доказанное, что свет и цвета не имеют объективной реальности. Вне нас нет этих ощущений, как и всяких других ощущений. С объективной точки зрения, все, даже не ощущаемые нашим глазом, колебания эфира суть такой же свет, как и всякий другой; с субъективной же точки зрения, эти последние вовсе не свет: для глаза они не существуют. В известных пределах скорости колебаний эфира, для глаза нашего существуют три основных цвета, а все прочие ощущения света и цветов образуются из смешения трех основных; при этом белый цвет есть не объективное соединение всевозможных скоростей колебаний эфира в солнечном свете,

но соединение трех ощущений в нашем глазе: белый цвет не существует даже и в том смысле, что нет соответственной ему скорости колебаний эфира. Так-как в нашем глазе принимаются три рода органов, из которых один по преимуществу раздражается одним из основных цветов, другой другим, а третий третьим, то обыкновенным зрением все цвета мы видим в более или менее смешанном и никогда в чистом виде. Но посредством искусственного эксперимента можно получить такое сильное ощущение чистого цвета, какого не может возбудить никакой объективный цвет, ни один цвет, встречающийся в природе. При недостатке зрения, известном под именем цвето-слепоты, некоторым людям вся природа представляется оцвеченной совсем иначе, чем большинству человечества; а при самой обыкновенной и постоянной разности в устройстве глаз, у всех людей, природа является разным зрением, без сомнения, в самом разнообразном освещении.

Г) Раздражение, производимое комбинациями эфира внутри прозрачных палочек и шишек глазной сетки, во время прохождения сквозь них света, оставляет после себя на конечных органах сетчатой оболочки следы. Отсюда очевидно, что раздражение зрительного органа не состоит непосредственно из колебаний эфира, а может быть объяснено только косвенным, побочным действием этого колебания. Можно считать это действие за химический процесс; или можно предполагать, что свет, преломляясь под разными углами, в различной степени поглощается тремя родами зрительных органов и переходит в другое движение. В слизистой оболочке органа обоняния открыто строение, показывающее присутствие в ней таких же специфических конечных органов, как и в глазах, как и в ухе; вероятно, такие же органы найдутся и в языке.

Д) Опыты показывают, что мы различными частями сетчатой оболочки глаза чувствуем различно; на боковых частях глазной оболочки разнородные цвета переходят в безразличный серый; если же, при обыкновенном смотре, мы не замечаем этого, то только от того, что глаз эманципируется привычкой от этого природного недостатка. При смотре на светящиеся точки, глаз наводит свое желтое пятно сперва на одну, потом на

другую точку. При этом мышечное ощущение служит мерой движения глаза и расстояния двух светящихся точек. Оказывается, что представление о пространстве у разных лиц различно. Оказывается, что мое представление о предметах всегда зависит от их расстояния, но не от истинного, а от кажущегося расстояния. Истинная величина предметов может иметь влияние на наши представления только тогда, когда мы знаем эту истинную величину и притом знаем не понаслышке, а из собственного, много раз повторявшегося опыта, как, напр., в представлении луны и главы с церковного купола, которую мы видели лежащей на земле; никакие показания других людей, никакие умозрения или математические выкладки не имеют влияния на наше восприятие; здесь нужен много раз повторявшийся опыт. Оказывается, что где мы совершенно не знаем, что должны видеть, там не можем и определить, что хотим видеть. Деление предметов в глубину пространства далеко от абсолютной точности. Каждым из двух глаз мы видим отлично, чем другим и обоими вместе, и т.д. Познание внешних предметов посредством зрения затрудняется еще внутренним светом, который рождается в самой сетчатой оболочке глаза. По словам *Карла Фогта*, сложный глаз бабочки видит предмет иначе, чем человеческий глаз; у паука есть разные зрительные органы для зрения вдаль и вблизи. По словам *Дюбуа-Реймона*, «органы чувств и нервы проводят в соответственные им мозговые области одно и то же движение, причем не может быть разницы между чувствующими и двигательными нервами. По опытам *Вульпиана*, при искусственном сращении их между собой, движение с одного из них может переходить на другой. При сращении крест-накрест зрительного и слухового нервов, мы слышали бы глазом молнию, как громовые удары, и видели бы ухом гром, как ряд световых впечатлений. Чувственное впечатление, как такое, возникает только в мозговых областях, в чувствующем веществе мозга; в них только однородное вообще движение, происходящее во всех нервах, перелагается в чувственное ощущение и, *смотря по природе этих областей мозга, рождаются качества*. Физиологически свет стал существовать

лишь тогда только; когда первая глазная точка инфузории в первый раз могла отличить светлое от темного. Без зрительного и без слухового чувствующего вещества в мозгу, этот блистающий яркими красками и полный звуков мир распростирался бы вокруг нас темной и беззвучной средой. Мир темен и беззвучен, т.е. бескачественен при механическом воззрении на него, получаемом посредством объективного созерцания его, – воззрении, которое, вместо звука и света, знает только колебания бескачественного первобытного вещества, ставшего здесь весомой материей, а там невесомым эфиром». *Дарвин*, как мы замечали выше, на основании некоторых фактов, подозревает что всякий ощущающий нерв может сделаться чувствительным к свету и, тем более, к грубым колебаниям воздуха, которые производят звук. Значит, всякий чувствующий нерв способен приобрести способность к ощущениям, какой теперь не имеет. Этой гипотезе остроумная мыслительная мы вдруг находим блистательное подтверждение в следующем факте, отмеченном в Московских Ведомостях (№ 25, 1873 г.) «В настоящее время, пишут ведомости, в Вене живет некий *Нуссбауер*, студент философии в Венском университете, который обладает такими удивительно организованными органами зрения и слуха, что каждый тон, затем все частичные тоны вызывают в его глазах впечатление известного цвета, простого или сложного, и затем разные оттенки цветов, соответствующие изменению их тона. Родной брат этого студента обладает такой же особенностью органов зрения и слуха. Впечатления света, именно вид разных цветов, не вызывают, со своей стороны, впечатлений тона в органах слуха, но вызывают воспоминание о разнообразных тонах, так что ряд цветов может для этого субъекта заменить ноты».

Е) Как же можно, после этого, утверждать, будто бы то, что мы видим, происходит от предметов, вне нас находящихся? Все обстоятельства, которые влияют на наше созерцание, заключаются не в предметах, а в нас самих. Это мы в такой степени заставляем изменяться предметы и распоряжаемся пространством по своему усмотрению. А если управляться с пространством и пространственными величинами зависит от

нас, то мы имеем полное право сказать, что пространство и все, что до него касается, происходит не от предметов, а от нашего зрения, нашего чувственного восприятия. Если тело кажется мне протяженным, то причиной тому не тело, а мое зрение; имеет ли тело протяженность на самом деле, еще неизвестно. Зрение, как и осязание, как и всякое другое ощущение, состоит во впечатлении на чувствительные нервы, о причине которого, без помощи умозаключений и суждений, мы так же мало знаем в случае осязания, как и в случае зрения.

Нам кажется, будто мы прямо ощущаем место впечатления, тогда как мы непосредственно ощущаем только качество ощущения, и по нему уже узнаем место впечатления. Совершенствуя дальнейшим упражнением нашу способность восприятия, мы совершенствуем только способность замечать самые малые различия между нашими ощущениями. Мы щупаем глазом точно так же, как и рукой, и обратно рукой осязаем предмет ни мало не непосредственнее, чем и глазом. Мы не можем сделать шага без того, – как говорит *Карпендер*, – чтобы не переводить действительных явлений природы на язык интеллектуальных представлений этих явлений. Самое первичное свойство материи, непроницаемость, я узнаю через умозаключение, через совместное посредничество чувства осязания, мышечной силы и внутреннего ощущения усилия, какое я делаю для того, чтобы вставить мою руку в данное тело. И если, по словам *Карпендера*, физики и физиологи согласны между собой, что цвет не существует как цвет, в самом предмете, – то *Вундт* говорит, что еще неизвестно, имеет ли тело на самом деле протяженность, причина которой скрывается в зрении. В популярных же лекциях *Джона Тиндаля* говорится, что требование, чтобы *сущностью материи были абсолютное притяжение и абсолютная непроницаемость*, не подтверждается ни рассуждением, ни фактами, даже противоречит фактам. Помимо всего этого, непроницаемость, как и все свойства вещей, как и весь строй природы, вооруженному микроскопом, телескопом, спектроскопом и другими инструментами, как и разнообразными экспериментами, чувству представляются далеко не в том

виде, в каком являются чувству невооруженному. Например, тело какого бы то ни было великого объема оказывается состоящим из молекул, разделенных такими великими пространствами, что оно, не теряя своего вещества, могло бы быть приведено к бесконечно малому объему; и наоборот, самая малая песчинка оказывается состоящей из отдельных частей, в таком необъятном числе, что из них можно бы образовать шар какой угодно величины, в котором два смежных атома были бы расположены на расстоянии меньшем всякой данной длины.

Ж) Отсюда открывается, что *все что мы знаем о материи, как говорит Карпендер, есть только умственное представление*, – а такой взгляд на материальный мир равносителен заключению, что мир этот вытекает из глубины нашего собственного сознания, – что это – выступ нашего собственного ума в то, что нас окружает, – что это скорее идеальный, чем действительный мир. По словам *Вундта*, наше чувственное созерцание есть самостоятельное суждение и умозаключение о впечатлениях, из которых мы строим образ действительности, до бесконечности приближающейся к истине и никогда ее не достигающий, – есть переработка впечатлений мыслью, – есть, одним словом, творческая деятельность духа, результаты которой суть уже не простые образы предметов, но продукты мышления, перерабатывающего эти образы, так-как действительность для нас есть бессвязная и беспорядочная масса явлений, а истина выше действительности.

Глава XXXIII

Таким образом, *per tot varios casus, per tot discrimina rerum* (путем анализа столь различных взглядов, столь различных мнений), мы воротились туда, откуда вышли, т.е. в распростертые объятия *Д. С. Милля*, который, как мы знаем, уже с самого начала приглашал нас поверить ему на слово в том, что «о внешнем мире мы не знаем и не можем знать ничего, кроме получаемых нами от него ощущений. Тело, по такому взгляду, есть известное число ощущений, испытанных нами самими или другими чувствующими существами, и обыкновенно наступающих одновременно; тело не есть что-либо существенно отличное от производимых им в нас ощущений, но совокупность ощущений, соединенных по определенному закону; существование вещества не может быть обнаружено внешними доказательствами, так-как существование вещи доказывается свидетельством внешних чувств, а внешним чувством ничто не обнаруживается помимо ощущений».

Действительно, если последний критерий истины поставить в свидетельстве о ней внешних чувств, то этот критерий убеждает нас в несуществовании внешнего мира и самого вещества. Выше, на основании, с одной стороны, химии и физики, а с другой – физиологии и гносеологии, мы доказали уже, что *в веществе не существует ни одно из свойств, открываемых в нем нашими внешними чувствами, оканчивая самым основным, самым первичным свойством вещества, – непроницаемостью.* – Теперь же, на основании всех собранных выше данных, мы имеем возможность доказать, что, по свидетельству наших чувств, не существует и самое вещество, не существует весь внешний мир, как в целом, так и в частях.

Безысходность этого замкнутого круга логически верно выяснена и у *Д. С. Милля*, но еще отчетливее и яснее у *Вундта*.

«Если мы не знаем», – пишет *Д. С. Милль* в своей Логике³²¹, – «и не можем знать о телах ничего, кроме ощущений,

возбуждаемых ими в нас, или в других, то эти ощущения должны составлять все, что мы в основании можем разуместь под свойствами тел, – и словесное различие, делаемое нами между свойствами вещей и производимыми ими в нас ощущениями, должно скорее корениться в удобствах речи, чем в природе того, что означается словами. Свойства обыкновенно распределяются под *три рубрики: качества, количества и отношения*. Возьмем, для примера, одно из *качеств* предметов, белизну. Что утверждаем мы действительно³²², приписывая белизну какой-либо сущности, например, снегу, говоря, что снег обладает качеством белизны? – Только то, что, в присутствии снега перед нашими органами, мы испытываем особое ощущение, которое привыкли называть ощущением белого. Но почему заключаю я о присутствии снега? Очевидно, по возводимым к нему ощущениям, не иначе. Я заключаю о присутствии предмета потому, что он производит во мне известную совокупность или цепь ощущений. И, приписывая ему признак белизны, я разумею только то, что в эту группу или цепь ощущений входит и то, которое я называю ощущением белого цвета. Если заметят³²³, что ощущение должно иметь какую-либо причину, то я отвечу, что причина его – присутствие совокупности явлений, называемой предметом. Высказав, что каждый раз, когда присутствует предмет и наши органы находятся в нормальном состоянии, является и ощущение, мы высказали все, что знаем в этом деле. Если меня спросят, почему присутствие предмета производит во мне это ощущение, я не буду в состоянии ответить; могу только сказать, *что такова моя природа и природа предмета, – что этот факт входит в устройство вещей*. – Далее, как качество³²⁴ есть атрибут, основывающийся на факте, что известное ощущение производится в нас предметом, – так атрибут, основывающийся на каком-либо факте, в котором предмет участвует совокупно с другим предметом, есть *отношение* между двумя этими предметами. Но, в последнем случае, факт состоит из того же рода элементов, как и в первом, именно из состояний сознания. Во всем, обнимаемом означаемыми отношением названиями, нет ничего, что не было бы разложимо на состояния сознания.

Подобным же образом, когда мы говорим³²⁵ о двух вещах, что они различны по количеству, то утверждение наше всегда основывается на различии ощущений, возбуждаемых вещами, как и тогда, когда говорим, что они различны по качеству. Трудно сказать, какова³²⁶ разница в ощущениях *качества и количества*. Но разница, насколько она познаваема, лежит в ощущениях и основана исключительно на разнице возбуждаемых вещами ощущений. Итак, все свойства, относимые к разряду качеств или количеств, основываются на производимых телами ощущениях и могут быть определены, как принадлежащие телам способности возбуждать ощущения. Так же и свойства *отношения* опираются на какой-либо факт, которому причастны соотносящиеся предметы, – причем этот факт или явление не имеют для нас иного значения или бытия, кроме служащих ему, для обнаружения его, совокупностей ощущений, или других состояний сознания; а отношение есть лишь способность или свойство предмета участвовать, вместе с соотносящимся предметом, в произведении этих рядов ощущений или состояний сознания. *Свойства духовных сущностей* также³²⁷, как и свойства тел, основаны на состояниях чувства или сознания. Каждое свойство духа состоит в том, что он или сам подвергается известному действию, или действует известным образом на другие духовные сущности. В дополнение к тем свойствам духа, которые основаны на состояниях его собственных чувств, ему таким же образом, как и телам, могут быть приписаны свойства, основанные на чувствах, которые он возбуждает в других духовных сущностях. Правда, духовная сущность не возбуждает *ощущений, подобно телам, но она может возбуждать мысли или душевные движения*. Подобно тому, как мы приписываем духовным сущностям свойства, *на основании идей и душевных движений, мы также можем приписывать свойства и телам, на тех же основаниях, а не вследствие только ощущений*.

Вообще же в перечне³²⁸ различных видов вещей, которые только могут быть называемы, могут быть сказуемыми относительно других вещей, либо служить подлежащим предложения, *Д. С. Милль* полагает, во-первых, *чувства*,

которые отличаются от возбуждающих их предметов и от органов, передающих эти чувства. Между чувствами он различает *четыре рода: ощущения, мысли, душевные движения и хотения*. От чувств он переходит к сущностям, которые *суть или тела, или сущности духовные*. Относительно³²⁹ существования вещества и духа, *Д. С. Милль* признает достаточным заключение, принимаемое теперь будто бы большей частью мыслителей, что о веществе нам известны лишь производимые им в нас ощущения и порядок их наступления и что, между тем, *как телесная сущность есть неизвестная причина наших ощущений, сущность духовная есть неизвестный приемник их*. Остающийся затем класс называемых вещей *Д. С. Милль* указывает в свойствах, именно *в трех родах свойств: в качестве, отношениях и количестве*. Качества, по его мнению, подобно сущностям, известны нам единственно по возбуждаемым ими ощущениям, или другим состояниям сознания. *Отношения*, не исключая простых случаев сходства и несходства, последовательности и одновременности, также основываются на каком-либо факте или явлении, т.е. на рядах более или менее сложных ощущений, или состояний сознания. Третий ряд свойств, – *количество* основывается, очевидно, так же на чем-либо принадлежащим к нашим ощущениям или состояниям нашего чувства, так-как несомненно различны ощущения, возбуждаемые большим или меньшим объемом, большей или меньшей степенью напряжения в чем-либо ощущаемом, или сознаваемом. Итак, по мнению *Д. С. Милля*, *все свойства суть для нас не что иное, как-либо наши ощущения и другие состояния чувства, либо ничто нераздельно с ними связанное*. Поэтому, в результате своего анализа, он ставит³³⁰ следующую классификацию вещей или всего сущего, взамен классификации категорий Аристотеля: 1) чувства или состояния сознания, 2) духовные существа, испытывающие эти чувства, – 3) тела или внешние предметы, возбуждавшие чувства, а равно служащие им для этого силы и свойства, которым, впрочем, включаются только в угоду общественному мнению, а не *потому, чтобы здравая философия признавала действительное их*

существование, – и 4) последний отдел – всякие последовательности и одновременности, сходства и несходства, представляемые чувствами или состояниями сознания. Свои рассуждения Д. С. Милль заключает уверением, что *каждый ³³¹ объективный факт основывается на соответственном ему субъективном и, вне этого последнего, не представляет нам ничего, кроме названия того неизвестного и неисследимого процесса, которым субъективный или психологический факт порождается.*

Сущности же вещей, как индивидуумов, так и видов и родов, по мнению Д. С. Милля, не существуют. Вместе с сущностями он устраняет из своей системы и существенные свойства. – «Все метафизики, до Локка», – пишет он, – «и многие позднейшие придавали большую таинственность существенным свойствам и сказуемым, о которых говорится, что они принадлежат к сущности (*essentia*) подлежащего. *Сущность, essentia, вещи, говорили они, есть то, без чего вещь не может ни существовать, ни быть мыслима существующей.* Так, разумность принадлежит к сущности человека, потому, что бытие человека без разумности нельзя себе представить. Различные свойства, составляющие сущность вещи, назывались ее *существенными свойствами*, а предложение, в котором приписывалось вещи одно из этих свойств, называлось предложением *о сущности вещи* (*эссенциальное предложение*) и считалось проникающим глубже в природу вещи и сообщаящим о ней более важные сведения, чем всякое другое предложение. Все свойства, не входящие в сущность вещи, назывались ее случайностями (*акциденциями*). Схоластики справедливо говорили, что человек не мыслим без разумности. Но, хотя нельзя представить себе такого человека, однако же, можно вообразить существо, совершенно сходное с человеком, за исключением этого одного качества и свойств, составляющих его условия или последствия, – каковы и действительно идиоты. Итак, в утверждении, что человек не мыслим без разумности, истинно, в самом деле, лишь то, что если бы он не обладал разумностью, то и не считался бы человеком. Ни представление такого предмета, ни его

существование, насколько известно, не заключают в себе невозможности; невозможность заключается в обычае выражаться, не позволяющем придать такому предмету, даже если бы он существовал, название, которое присвоено лишь существам разумным. Еще *Порфирий*, неоплатоник, подошел было к истинному понятию о сущностях предметов так близко, что ему оставалось сделать лишь один шаг. Изменяя какое-либо свойство, не принадлежащее к сущности предмета, мы, по мнению *Порфирия*, лишь изменяем предмет, делаем его ἄλλοιον (изменившимся); изменяя же какое-либо свойство, входящее в состав сущности предмета, мы делаем его другой вещью, ἄλλο. Человеку нашего времени очевидно, что между изменением, делающим вещь лишь иной, и изменением, делающим ее другой вещью, разница состоит только в том, что в первом случае вещь, хотя и подверглась изменению, все же означает прежним названием. Истолките лед в ступке: если он называется еще льдом, то вы сделали его только ἄλλοιον; но дайте ему растаять, и он станет ἄλλο, другой вещью, именно водой. Но собственно в обоих случаях это та же вещь, т.е. те же частицы материи, – и ничего вы не можете изменить так, чтобы оно перестало быть прежней вещью в этом смысле. Последователи же Аристотеля полагали, что предметы сделаны тем, чем они называются (например, лед стал льдом), вследствие своего участия в природе *некоторой общей сущности*, – например, для льда, – в природе сущности, называемой льдом вообще и присущей внутренне, со всеми своими свойствами, каждому отдельно куску льда. Последователи Аристотеля думали, что предмет заимствует часть своих свойств от всеобщей сущности, а остальные свойства принадлежат ему в отдельности. Схоластическое учение о сущностях предметов имело своим основанием эту теорию о существовании действительных бытий (entitates), соответствующих общим названиям. Только *Локк* уже убедил философов, что предполагаемые сущности (эссенции классов) суть не что иное, как значение названий этих классов, – что сущности особей суть лишенный значения вымысел, порожденный ложным пониманием сущностей классов. С

развитием естественных наук, *сущность предметов, именно тел, стала пониматься почти тождественной с их частичным строением*» (как, напр., в парах воды, в воде, во льду, которые суть только случайные формы известного соединения кислорода и водорода). Но, в то же время, как мы видели уже, *Д. С. Милль* устраняет всякую сущность и в самой основе вещества, т.е. и там, где сам же он видит и указывает сущность, последнее основание всех других предметов. «Что вещество должно или представлять предел делимости, или быть делимо до бесконечности, – это», по словам *Д. С. Милля*, – «превышает даже возможную меру наших знаний. Вещество, во всяком другом смысле этого слова, кроме явлений, может не существовать, и едва ли кто скажет, что небытие должно или быть делимо до бесконечности, или иметь предел делимости».

Иначе сказать, *сущность всякого действительного бытия, по воззрению Д. С. Милля, тождественна с частичным строением тел, упираясь в атомы, но, лишь только мы поставили для своей мысли вопрос о бытии атомов, как сущности всего, то вместе с тем мы перешли уже в область непознаваемого.*

Глава XXXIV

Еще последовательнее, яснее и отчетливее вытекает подобный же вывод из основ психологической теории Вундта.

Мы видели уже, что *»мышление«*, по Вундту, *начинается не с суждений, а с умозаключений*³³², – так-как умозаключение содержит в себе процесс знания, а суждение есть результат; как действие предшествует результату, так умозаключение предшествует суждению. Точно так же и *понятие не может быть первым актом мышления*: ему непременно должен предшествовать ряд суждений, предполагаемых понятием; а соединений суждений есть умозаключение. Истинный порядок актов мышления совсем не тот, какой обыкновенно принимают: мы не начинаем с понятий, не составляем из понятий суждений, из суждений умозаключений; нет, наше мышление *начинается всегда с умозаключений, посредством умозаключений приходит к суждению, а из нескольких суждений составляется понятие*³³³. Поэтому *цель познания есть понятие*³³⁴.

Образование понятий, – по Вундту, – примыкает непосредственно к образованию представлений и составляет дальнейшее его развитие³³⁵; *понятие составляется не только после представлений, но и из представлений*. Как понятия у Вундта распадаются на эмпирические и абстрактные, общие и самые обширные общие понятия, – так и представления, подобным же образом, распадаются на частные и общие: *общее представление образуется из большой суммы частных представлений*³³⁶; *из общего представления происходит эмпирическое понятие, а третью и последнюю ступень познавательного процесса составляет абстрактное понятие*³³⁷, которое, по Вундту, *проистекает так же из опыта, – абстрагируется от понятий эмпирических*³³⁸.

Нужно теперь понять, из чего и как образуются частные и самые частные представления? – Частные представления образуются из *признаков*, а частнейшие представления даже совпадают с признаками предметов. – Теперь спрашивается, *что такое признаки?* Каким образом мы доходим до

различения признаков в предметах? «Мы видим перед собой», – отвечает Вундт³³⁹, «множество явлений и замечаем; что некоторые явления сходны между собой в одних отношениях и различны в других. Тогда мы начинаем различать отдельные части каждого явления, т.е. разлагаем каждое явление на его признаки». Как происходит это разложение? – «Всякий признак есть не что иное, как суждение³⁴⁰. Если я говорю, напр., *лев есть животное*, – то это суждение есть не что иное, как заключение, сделанное по многим признакам. Каждый³⁴¹ из этих признаков составляет менее сложное суждение, напр., *лев чувствует, лев двигается* и т.д. Суждение: *лев чувствует*, есть так же не что иное, как вывод из многих, еще простейших, опытных суждений, напр.: *лев обращает свои глаза к свету, свои уши к звуку*, и т.д. – Если я и эти суждения буду разлагать все дальше и дальше, то, наконец, остановлюсь на известном числе чувственных впечатлений. Отделяя замечаемые в предмете признаки от всего, что прибавлено к ним дальнейшими умозаклечениями, я, наконец, дойду до следующих чувственных впечатлений: *предмет имеет такой-то цвет, такую-то форму, форма его изменяется известным образом при действии на него других предметов и т.д.* Таким образом, последние признаки, к которым я прихожу путем разложения, всегда и везде состоят из чувственных впечатлений.

Спрашивается далее: »простейшие опытные суждения, заключающиеся непосредственно в чувственном впечатлении, можно ли считать за первые акты мышления, или им предшествуют другие"? – Когда³⁴² я получаю сознание о красном цвете какого-нибудь предмета, то я отличаю его от желтого, зеленого, голубого и других цветов. Чем отличаю? Разумеется, какими-нибудь признаками, доступными для моего чувства. Эти признаки должны быть сходственные и различительные. Разные цвета сходны между собой в известных признаках и отличаются известными признаками от звука, запаха, вкуса и т.д. Поэтому я и сознаю их, как ощущения особенного рода; Отдельные впечатления красного цвета так же имеют для моего чувства сходственные признаки, которыми

отличаются от впечатлений всякого другого цвета. Итак, каждое чувственное впечатление происходит из многих суждений утвердительных и отрицательных и само впечатление есть не что иное, как умозаключение, выведенное из этих суждений. Поэтому, первые процессы нашего мышления – не те бессодержательные суждения, из которых выводятся признаки ощущения, а основанные на них умозаключения: первичное суждение, с определенным содержанием признака, существует для нас только в конце умозаключения»³⁴³.

Что же можно назвать первичным элементом нашего знания о вещах? По словам Вундта, "самое первоначальное из всех суждений совсем нельзя выразить: его нельзя ни передать словами, ни представить себе в уме, в самых элементарных суждениях не заключается никакой мысли; они совершенно лишены сознания, не имеют никакого содержания; иначе сказать, первичные элементы нашего знания, бессодержательные, бессознательные, не имеют никакого бытия, ни действительного, ни даже мыслимого, никакой реальности ни субъективной, ни, тем более, объективной. Между тем, из этих нереальных элементов складывается все наше умопредставление о реальном! И как складывается? Так, что с агрегацией ли наших умственных продуктов, происходящих из этих элементов, или с разложением их на более и более мелкие дроби, с восхождением ли вверх, при помощи синтеза и индукции, по лестнице абстракции понятий, или нисхождением вниз, по ступеням дедукции, анализа и индивидуализации, до атомизма, в ту и другую сторону, реальное более и более утончается и ускользает, пока, наконец, на противоположных полюсах рассудочного представления предметов, самых общих и самых частных, совершенно не исчезает в небытии, в ничтожестве, в нуле...

Нужно знать, каким образом из примитивных, бессодержательных, лишенных всякой реальности суждений, через первичные анти умозаключения, образуются представления и понятия о вещах? По Вундту, в различных фазах развития познавательного процесса, дедукция и индукция чередуются в правильной последовательности. В

*ощущении мы действуем дедуктивно: сначала посредством дедукции различаем впечатления, потом, посредством анализа, группируем их по качеству и по количеству. Восприятие ³⁴⁴ строится индуктивным путем: оно всегда бывает основано на коллигации ощущений и на синтезе сочетаний, данных коллигацией. В представлении снова начинается дедукция: вся деятельность представлений опирается на различные и разложение, на дистинкцию и анализ. Затем из частных представлений, путем индукции, происходят общие представления и понятия: наши понятия всегда образуются посредством синтеза³⁴⁵. Первоначальные истины³⁴⁶, к познанию которых мы приходим, всегда содержатся в аналитических суждениях. Самые первые наши суждения принадлежат к тем безличным суждениям, которые не имеют определенного подлежащего, каковы: *блестит, пахнет, режет* и т.д. Только впоследствии общее подлежащее этих сказуемых выражается особым словом. Но, как только мы достигли этой ступени, тотчас начинается *синтетическое суждение*: оно составляется, посредством синтеза, из многих аналитических суждений. Этот синтез дает нам понятие рода или класса, которое может быть взято как сказуемое. *Частью в аналитических, частью в синтетических суждениях заключается вся сумма нашею познания*: соединяя эти две формы суждений, мы исчерпываем область знания и по содержанию, и по объему. *Ту же существенную разницу, по которой различаются две формы суждений, находим ³⁴⁷ и в умозаклучениях*: в одних умозаклучениях из общих законов выводятся частные факты, а в других из частных фактов выводятся общие законы. *Первая форма соответствует аналитическим, вторая синтетическим суждениям*. Согласно с принятой в науке терминологией, первая форма называется дедукцией, а вторая индукцией. *Первую ³⁴⁸ ступень дедукции составляет дистинкция*: всякое различение двух предметов есть дедуктивное умозаклучение; из разнородного качества двух предметов мы заключаем о различии самых предметов.*

Когда мы узнали, что предметы различны, то нам хочется узнать причину их различия; этого мы достигаем, анализируя

каждый предмет нашего познания, разлагая его на отдельные признаки: поэтому, анализ есть второй процесс дедуктивного умозаключения. Анализ систематически переходит от общих признаков к частным. Индукция начинается с того, что соединяет тесной связью факты, которые в опыте даются или одновременно, или в правильной последовательности. Поэтому, коллигация, соединение фактов, есть первая ступень индукции. Дальнейший³⁴⁹ процесс познания стремится проникнуть в причину связи. Он достигает этого тем, что сличает множество коллигаций одного и того же рода и замечает общее им всем. Это синтез, вывод из многих коллигаций. Дедуктивный и индуктивный метод, управляют всей нашей духовной жизнью. На каждой ступени познания можно найти пример того и другого. Параллельно³⁵⁰ коллигации и синтезу идут дедукция и анализ. Тогда как в индуктивном процессы нашего познания, где предикаты синтетически соединяются в один субъект, мы постоянно переходим от частных понятий к более общим, на пути дедуктивном, где субъект аналитически разлагается на свои предикаты, мы всегда идем от общего к частному.

Видя³⁵¹ какое-нибудь совершенно новое явление, мы высказываем в суждениях, прежде всего, известные чувственные восприятия цвета, формы и т.д. Положим, что в первый раз мы видим какой-нибудь телесный предмет; в таком случае его *тяжесть, непроницаемость, твердость* будут такими свойствами, доступными нашим чувствам. Соединяя несколько суждений, составленных таким образом мы познаем тело как индивидуум, как нечто отличное от всего окружающего. Потом мы сравниваем его с телами, с которыми он более имеет сродства, и даем себе отчет в различиях, найденных при сравнении. Только после этого мы сличаем его с теми телами, от которых оно отделяется более глубокой бездной внешних и внутренних различий, – и, наконец, последний шаг состоит в том, что мы указываем ему надлежащее место между всеми явлениями природы. В процессе образования понятия всегда указывается не только то³⁵², что свойственно понятию, но и то, что ему не свойственно. На этой двойственной задаче основано

различение содержания и объема понятий. Но чтобы заметить сходство, нужно не обращать внимания на некоторые непостоянные признаки, или, как говорят, *отвлечь* свой ум от них и, напротив того, остановить внимание на тех признаках, которые постоянно находятся во всех частных случаях. Такие признаки, как существенные, мы и соединяем в одно понятие. Таким образом, я составляю понятие о предмете посредством *отвлечения*. *Отвлечение есть совершенно тоже, что мышление*. На пути³⁵³ от частного к общему, образование понятий проходит разные степени. Сначала из большой суммы частных представлений образуется общее представление. Оно основано на различении существенных и несущественных признаков, на опущении несущественных и исключительном обращении внимания на существенные; соединение этих существенных признаков и есть общее представление. Уже общее представление переходит за пределы непосредственного опыта, так-как в опыте предмет всегда бывает дан со всеми своими признаками, существенными и несущественными. Если мы хотим привести заключающиеся в нем признаки в конкретный образ, – то должны от общего представления возвратиться к частному, – причем мы будем представлять себе отдельный предмет уже не только как схему существенных признаков, а должны непременно наделить его и множеством индивидуальных признаков. Как³⁵⁴ вторая ступень развития из общего представления, вытекает *эмпирическое понятие*. Как общее представление слагает сумму частных представлений, соединяя в себе их общие признаки, так понятие берет сумму *общих преставлений*, складывает их общие признаки и соединяет их в одно целое. *Общее представление есть сумма признаков предмета, а эмпирическое понятие есть логическое соединение суммы, общих представлений*. Таким образом, относительно каждого предмета, из опыта можно проследить ряд ступеней, которые проходят абстракция, начиная от частного представления до эмпирического понятия. Тогда как, напр., *частное представление: человек* – всегда относится³⁵⁵ только к отдельной человеческой личности, со всеми ее существенными и несущественными признаками, а в

общем представлении: человек – содержится лишь сумма существенных признаков, все не индивидуальные особенности отброшены, – эмпирическое понятие человека опирается на большее или меньшее число родственных общих представлений, непосредственно соединяющихся с общим представлением: человек. Эмпирические понятия обнимают всю область опыта, как внешнего, происходящего из чувственного созерцания, так и внутреннего опыта сознания. Третью и последнюю ступень познавательного процесса составляет абстрактное понятие. Абстрактными называются те³⁵⁶ понятия, которые почитаются совершенно выходящими из сферы опыта и которым не соответствует ни один предмет внешнего или внутреннего наблюдения. Они никогда не осуществляются в опыте как такие. Впрочем, весь³⁵⁷ ход развития понятий показывает, что это заключение можно с таким же правом приложить и к эмпирическим понятиям, и к общим представлениям. Уже общее представление идет дальше непосредственного опыта, потому что может получить наглядность только разложившись на частные представления; понятие же³⁵⁸, в этом отношении, есть только дальнейший ход той же абстракции. Вся разница между эмпирическими и абстрактными понятиями происходит только от того, что абстрактные понятия выведены из гораздо большего числа опытных знаний и потому заключают под собой гораздо большее число фактов. Разница³⁵⁹ состоит только в степени. В некотором смысле, всякое понятие можно назвать столько же эмпирическим, как и абстрактным, с одной стороны, оно берется из опыта, а с другой – в нем абстрагируется множество несущественных признаков, соединяющихся с ним в опыт.

Самые частные, самые последние представления, какие только доступны мышлению и науке в настоящее время, по Вундту³⁶⁰, суть телесный атом и частица эфира, на которые физик смотрит, как на крайние результаты деления материи. От тела, доступного чувствам, представление переходит к отдельным частям, которые различаются чувствами, – и здесь нет границы аналитической деятельности, а только научная

абстракция проводит эту границу, остановившись на последних центрах сил, абстрагированных из явлений. Высшим же общим понятием *Вундт*, согласно со всеми психологами, признает совершенно абстрактное понятие бытия, потому что это именно то, в чем сходно между собой все существующее³⁶¹. Оно есть последнее понятие, на котором останавливается наше мышление в восхождении индуктивном, и первая точка отправления в нисхождении дедуктивном. Но в понятии бытия, по *Вундту*, заключается и понятие небытия, потому что если бы мы не имели понятия о небытии, то не имели бы и понятия и о бытии³⁶².

Отсюда открывается, что если представить себе индуктивно-дедуктивную лестницу всех человеческих представлений и понятий, начиная от самых низших, частных, и оканчивая самыми высшими, общими, – если в начало этой лестницы поставить самое частное представление *атома*, в средний представление *индивидуума*, а в конце высшее, самое общее понятие *бытия*, – то оказывается, что на одном крайнем полюсе самое общее понятие бытия не содержит в себе ни одного реального признака, состоя из одного только наиболее абстрактного признака бытия, бытия всевозможного, реального и идеального, тождественного, поэтому, с небытием, – на противоположном полюсе самое частное представление *атома*, исключая всякую дальнейшую частичность, пространственность и изменчивость, опять не содержит в себе ни одного реального признака и граничит не только с беспредельной малостью, но и прямо с ничтожеством, – наконец, даже срединное представление или понятие *индивидуумов*, которые служат, с одной стороны, частичным материалом для сложения высших, общих, видовых и родовых понятий, а с другой – общей суммой материала, из которого, через анализ, дробятся частнейшие представления частей и признаков, – как синтез не имеющих реально-объективного бытия последних частей и признаков, так же не имеет и объективной реальности.

Странное, по-видимому, дело, а верное, – по крайней мере, логически верно вытекающее из несомненных посылок.

Для ясности мы должны сопоставить здесь только что полученные нами выводы о несуществовании в веществе свойств, которые наиболее непосредственно открываются в нем нашими чувствами, из которых, как примитивных признаков, слагаются все наши представления и понятия о внешнем мире, с выводами, касательно этого же предмета, данными нам первой частью нашего исследования, о знании объективном.

Там получили мы в результате, что все свойства объектов суть состояния субъекта, – что во всех ощущениях, производимых объектами, субъект чувствует себя, что без чувствующего субъекта нет в объекте никаких свойств: без зрительного нерва нет ни цветов, ни света; – без слухового нерва нет звуков, – без осязательных нервов, нет ни твердого, ни жидкого, ни газообразного, нет ни гладкого ни шероховатого, нет ни теплого, ни холодного, – без нервов обоняния и вкуса нет ни вкусов, ни запахов, -без внутренних органических чувств нет подлежащих им свойств в предметах. Между тем, из этих, не имеющих реального существования во внешнем бытии, элементов, именно из субъективных впечатлений человеческого чувства, строится вся совокупность наших представлений и понятий о действительном бытии и строится так, что, в самых первичных актах умственной обработки, выхваченный из эмпирического мира объект является уже иным, чем был в объективном бытии, – рассудочная абстракция живых неделимых объектов есть отвлечение жизни; объекты тем более удаляются от жизни, – от живых в эмпирическом мире являющихся индивидуальных типов, чем более обобщаются; в рассудочной обработке понятий, построение даже наиболее конкретного, наиболее индивидуального понятия есть уже абстракция, -исключение из умопредставляемого объекта бесчисленного количества свойств и принадлежностей объекта эмпирического; чем выше обобщение предметов, тем опустошительнее должна быть абстракция, – с расширением объема понятий содержание заключающихся в нем признаков уменьшается обратно пропорционально расширению объема, – самые высшие общие понятия не дают уже о своих объектах

почти никакого понятия, не приписывают объекту никакого предиката, а разве только повторяют в определяющем предикате значение самого подлежащего, объекта; наконец, самое высшее общее понятие *бытия*, бытия ни реального, ни идеального, при своем абсолютно-безграничном объеме, не содержит уже ни одного положительного признака, или, точнее, включает один положительный признак: *бытие есть бытие*, который уничтожается в понятии равнозначащим отрицательным признаком, так-как *бытие есть и небытие*, которое, в свою очередь, есть бытие в идеальном смысле.

Сравним теперь эти выводы с выяснившимися для нас основоположениями логической теории *Вундта*. Понятия состояются из представлений. Представления распадаются на частные и общие. Общее представление образуется из большой суммы частных представлений. Из общих представлений слагаются понятия эмпирические, а из эмпирических понятий абстрагируются понятия абстрактные. Частные представления образуются из признаков, а частнейшие представления даже совпадают с признаками предметов. Последние, самые частные, признаки предметов всегда и везде состоят из чувственных впечатлений, перерабатываемых через первичные умозаключения в первичные суждения. Дознано, что эти элементарные умозаключения, суждения, признаки или качества ощущений, или ощущаемых явлений, существуя только в субъекте, не существуют в объекте. Или точнее, по *Вундту*, *самые примитивные элементы знания нереальны даже в субъекте, потому что не подлежат сознанию и лишены всякого мыслимого содержания*. Из этих то примитивных, бессодержательных, лишенных всякой реальности, суждений, через первичные акты умозаклучения, образуются все наши представления и понятия о вещах. Первоначальные наши познания содержатся в аналитических суждениях. Самые первые наши суждения принадлежат к тем безличным суждениям, которые не имеют определенного подлежащего, таковы: *блестит, пахнет, давит* и т.п. Только впоследствии общее подлежащее этих сказуемых выражается особым словом. Соединяя несколько подобных суждений, мы

познаем данный предмет как индивидуум, как нечто отличное от всего окружающего. Мы образуем об индивидууме более или менее *частное представление*, – образуем через отвлечение, через различение существенных признаков от несущественных, через опущение последних и соединение в представлении только первых. Ясно, что уже представление переходит за пределы непосредственного опыта, так-как в опыте предмет всегда бывает дан со всеми своими признаками, существенными и несущественными. Абстрагируя в общем представлении часть этих признаков, мы создаем нечто новое, что, как такое, не содержится непосредственно в опыте, а представление, как бы формулу, обнимающую большое число случаев, посредством соединения черт общих всем этим случаям. От того общее представление заключает в себе множество отдельных фактов отчасти и ни одного из них вполне. Затем абстракция проходит ряд подобных же ступеней от частного представления до эмпирического и абстрактного понятий. Как общее представление слагает сумму частных представлений, соединяя в себе их общие признаки и исключая признаки частные, – так вторая ступень в развитии понятий, понятие эмпирическое, берет сумму общих представлений, складывая в одно целое их общие признаки и исключая различительные. Третья же и последняя ступень познавательного процесса, абстрактное понятие, совершенно выходит уже из сферы опыта, так-как этому понятию не соответствует ни один предмет внешнего и внутреннего опыта. Абстрактные понятия никогда не осуществляются в опыте, как такие. Впрочем, все это различие трех ступеней в развитии понятий есть в сущности внешнее; разница состоит только в степени абстракции. И общее представление идет уже дальше непосредственного опыта; а понятие есть только дальнейший ход той же абстракции. Всякое понятие можно назвать столько же эмпирическим, как и абстрактным. С одной стороны, оно берется из опыта, а с другой – в нем абстрагируется множество несущественных признаков, соединяющихся с ним в опыте. Мало того, что абстрактные понятия никогда не осуществляются в опыте, как такие, так-как в опыте предмет всегда бывает дан

со всеми своими признаками, существенными и не существенными, – нет; «если мы хотим», – рассуждает Вундт, – «привести заключающиеся в понятии признаки в конкретный образ, то должны от общего представления возвратиться к частному, – причем мы будем представлять свой отдельный предмет уже не только как схему существенных признаков, а должны непременно наделить его множеством индивидуальных признаков. Мы никогда не можем осуществить в созерцании общее представление как такое: созерцание всегда дает нам только частное, напр., представление того или другого отдельного человека; мы можем представить себе наглядно только частное представление человека». Точнее же должно сказать, как раскрыто нами в первой части нашего исследования, что *точно соответствующий какому бы то ни было нашему понятию, частному ли или общему, живой предмет в действительности не существует; даже более того, живое представление такого отвлеченного предмета в психическом факте невозможно*: – в факте единственно возможно только конкретированное представление всякого, самого отвлеченного, наиболее общего понятия. Наконец, в высшем абстрактном понятии бытия, по Вундту, согласно мнению всех философов, заключается и понятие небытия. Таким образом, самыми позитивными соображениями доказывается, что *не только самое высшее, общее понятие бытия отзывается тождественно с отрицанием бытия, но и низшим, более или менее обобщенным, понятиям и представлениям не оказывается в реальном факте соответствующих объектов*. Уже самые первичные признаки объектов, оказываются не реальными в объектах, по мнению же Вундта, и в субъекте; а обобщение признаков, представления и понятия составляются не иначе, как через постепенную, большую и большую, абстракцию являющихся в первичном чувственном восприятии признаков, – больше и больше удаляются от объективной реальности, до совершенного самоуничтожения в объемлющем все понятия и представления, высшем родовом понятии бытия, тождественного с небытием. Возможность и даже неизбежность такой психологической

демонстрации признана мыслящим человечеством давно, откуда и возник вековой спор номиналистов и реалистов, который имел своей исходной точкой сомнение в существовании реальных объектов, соответствующих нашим обобщенным понятиям.

Глава XXXV

Положим, до того, что соответствующие общим понятиям объекты едва ли существуют в реальном факте, человечество додумалось уже давно. Но вот почти неслыханное до сих пор, по крайней мере, со времени исчезновения греческой софистики, явление: новейшая философская мысль задала человечеству новую загадку: существуют ли самые индивидуумы? Отличаются ли чем-либо понятия индивидуальные от общих? Есть ли граница где оканчивается индивид и начинается вид? Если же нет критерия, отделяющего индивид от вида, как конгрегата многих признаков частей и даже индивидов, или даже и видов, и если не имеется объекта, в действительности соответствующего видовому или родовому понятию – то есть ли такой объект и для индивида? – К изумлению, на все эти вопросы современная наука готова отвечать отрицательно.

Мы должны оговориться здесь. То, что мы сказали и скажем о несуществовании индивидов, не значит, будто это есть наше собственное, наше личное убеждение, будто в реальной природе действительно не существуют объекты, кажущиеся нашему восприятию индивидами. Нет; это значит только то, что современный научный метод, уничтожая границу между родами и видами и предаваясь сладострастию рассудочного анализа, стремится к уничтожению, с одной стороны, индивидов, так же, как и видов и родов, а с другой – не только индивидов, но и частей их, до атомов которые, в свою очередь, оказываются также не существующими, – и, следовательно, всю сумму бытия приводит, в остатке, к нулю. Чтобы выяснить, что такой логический вывод, несмотря на всю его очевидную нелепость, можно высказывать и высказывают серьезно, мы должны последовать за авторитетами современной науки и выследить, куда они сами идут и других ведут.

Обратимся сначала к психологу Вундту. Известно, что понятия составляются путем синтеза и анализа, при помощи

индукции и дедукции. При синтетическом индуктивном восхождении от частных понятий к общим, мы замечаем следующие явления: сначала мы видим³⁶³ множество отдельных предметов одного рода: потом, отбросив все изменяющиеся признаки, мы составляем понятие, напр., о *дереве*, сравнивая дерево с другими подобными ему предметами, мы получаем понятие о *растении*, а отсюда доходим до понятия об *организме*. Человек с самым небольшим опытом знает, *что такое дерево*; труднее для него сказать, *что такое растение*; а о том, *что такое организм*, он, вероятно, не имеет никакого понятия. Совсем не то мы видим в голове *ботаника*; он покажет нам, что *дерево* *вовсе не научное понятие*. *Понятие дерево*, которое, в общежитии, считается самым определенным *не имеет для ботаника ни малейшего значения*. Зато он даст нам точное определение *растения*. Однако, чего ботаника, в различное время, не разумела под растением? – Сначала отличала растение от животного, говоря: *все растения прикреплены к земле*. Но скоро оказалось, что *есть и животные, прикрепленные к земле и что есть растения, свободно плавающие в воде*. Следовательно, понятие растения надо было, с одной стороны, расширить, а с другой –ограничить. Тогда стали говорить: *растения отличаются от животных тем, что не могут двигаться, по собственному побуждению*. Но вдруг оказалось, что *есть множество существ, которые, по многим причинам, следовало признавать растениями и которые, однако же, всегда, или в некоторое время своей жизни, двигаются по собственному побуждению, точно так же, как и животные*. Потому сделали шаг далее и сказали: только отсутствие произвольного движения есть отличительная черта растений. Но вот является психолог и говорит: да что такое произвольное движение? Почему мы знаем, что движения низших животных суть проявления свободной воли? И почему мы знаем, что свободной воли нет у растений?.. «Из этого примера», – заключает Вундт, – «мы ясно видим, что *определенность даже научных понятий собственно бывает только относительная, с развитием науки, понятия постоянно изменяются*. С

течением опыта³⁶⁴, наши общие представления постоянно видоизменяются». Но под общими представлениями *Вундт* понимает и индивидуальные представления, которые становятся общими, собирательными в отношении к другим частнейшим, заключающимся под ними, представлениям. Это потому, что «тогда как образование понятий идет от частного к общему, деятельность представления идет от общего к частному»³⁶⁵. Исследуя процесс³⁶⁶ образования представлений, *Вундт* «находит, что этот процесс, подвигаясь все далее и далее вперед, все более и более наполняет первоначальные общие контуры частностями и подробностями. Посредством дистинкции мы различаем, в более обширных и грубых представлениях, отдельные части, а посредством анализа, по известному ряду признаков, заключаем даже о самостоятельности этих отдельных частей, и тем возводима их на степень особенных представлений. Положим, напр., что мы в первый раз видим какое-нибудь животное: прежде всего, оно будет представляться нам, как нечто целое. Но, при дальнейшем рассматривании, мы скоро различаем отдельные части; далее замечаем их ограничения и перемены, а также и движения, совершаемые каждой частью отдельно. Тогда каждая часть представляется нам точно таким же самостоятельным, как и целое, т.е. становится для нас особым представлением. Вместе с тем, мы совершили анализ обширнейшего представления, мы разложили его на отдельные представления». – Таким образом, мы разложили на частные представления индивид, как представление уже общее в отношении к частнейшим. Что это верно, что мы поняли *Вундта* правильно, это он разъясняет особенно тем приемом, каким разлагает не только на отдельные представления, но и на самостоятельные части, не какой-либо уже животный индивид, а наиболее подлежащие нашему сознанию индивид, – наше, собственное Я. Этот пример покажет нам, до какой, – можно сказать, – чудовищной отваги простирается современный ученый анализ; – никакая нелепость для него не страшна и не служит для него останавливающей преградой. «Я», – пишет *Вундт*³⁶⁷, – "это есть индивидуум. Я и

индивидуум – это два существенно различные понятия. Я принадлежит целому индивидууму³⁶⁸. Я и индивидуум не одно и то же³⁶⁹». Что же он хочет сказать этими противоречиями? – «Я весь индивидуум. Тело и душа – не части индивидуума. Я – известная ступень в развитии существа, которое распадается на телесную и духовную сторону. Я и индивидуум – это два существенно различные понятия. Каждое я есть индивидуум; но не каждый индивидуум есть я. Растение и кристалл – тоже индивидуумы; но ничто не дает права предполагать, что в растении и кристалле развивается сознание своего Я». – Казалось бы, поэтому, что Вундт хочет приписать нашему Я индивидуальность, несложность, неделимость, по преимуществу перед прочими индивидами? Напрасная надежда! – «Происхождение нашего Я», – продолжает Вундт, – «требуется бесчисленного множества предварительных психических процессов; и только³⁷⁰ тогда, когда эти процессы совершились в достаточно полном количестве, – только тогда Я является вдруг, только тогда оно есть единый акт, – и этот акт есть умозаключение! Основанием ему служит множество психических процессов, и даже едва ли есть какой-нибудь психический акт, который бы не принимал близкого, или отдаленного участия в происхождении нашего Я, точно так же и все физические отправления имеют к нему более или менее близкое отношение. Я принадлежит только целому индивидууму, принадлежит только совокупности всех частей. Я лежит не вне физических и духовных процессов, которым оно обязано своим происхождением; – оно есть совокупность всех этих процессов, – оно – фокус, в котором сливается все наше бытие»³⁷¹. Итак, сложность, по Вундту, входит в самую сущность понятия индивида. Но тот же Вундт продолжает: «единство сознания есть результат³⁷² единства нашего Я». Казалось бы, Вундт опять хочет приписать нашему Я единство, несложность, неделимость, по преимуществу. Но опять напрасная надежда! – Мы уже обратили внимание на то, что, – по Вундту, – «Я и индивидуум не одно и то же. В индивидууме также есть единство: все его отправления клонятся к тому, чтобы он действовал как самостоятельное существо. Сознание

есть цель, к которой стремятся все другие отправления, – сознание составляет единство индивидуума». – Казалось бы, таким образом, что сознание Я составляет сущность самой индивидуальности. – «Но», – продолжает Вундт, – "индивидуум распадается на большое множество отдельных процессов, которые идут, до некоторой степени, независимо друг от друга. Всякое ощущение, всякое движение есть, прежде всего, самостоятельный акт, существующий сам по себе, без отношения к другим актам». – Этого мало, что индивидуум есть совокупность самостоятельных актов; – он есть совокупность даже отдельных существ. «До тех пор, пока индивидуум не относит всех своих впечатлений и действий к своему я, как общему средоточию, он распадается на большое число отдельных существ, находящихся в органической связи между собой³⁷³. Эта связь хотя и соединяет их, но не сливает в одно целое, потому что связь еще не есть единство. Единство мало-помалу развивается из этой связи; но и после того, как оно (сознание Я) развилось, все, что не имеет прямого отношения к единству, сохраняет свою отдельную самостоятельность. Каждый из процессов, составляющих сознание – я, есть одно самостоятельное целое». Но и того мало; оказывается, по Вундту, что наш индивидуум слагается из множества не только самостоятельных актов или отдельных существ, но из множества отдельных и субъектов, судящих и умозаключающих субъектов. «Полагая множество одновременных ощущений и восприятий, индивидуумы, – по словам Вундта, – распадается на такое же (по числу ощущений и восприятий) число судящих и умозаключающих субъектов, – и только с появлением сознания все они сливаются в один субъект, в самосознательное Я». – Итак, что же? Наше Я есть преимущественное, особое в своем роде единство? – Нет. «Это единство нашего Я", – по Вундту ³⁷⁴, – «есть только выражение той связи, которая соединяет все части и отправления индивидуума в одно целое. А что касается до того многообразия, какое встречаем в отправлениях тела и вследствие которого организм распадается на множество существ до некоторой степени самостоятельных, – то

совершенно такое же многообразие находим и в сфере души. Каждая область ощущения есть психическая единица: вместе с нервными соединениями и мышцами, с которыми имеет ближайшую рефлективную связь, она образует одно целое, совершающее простейшие психические отправления совершенно самостоятельно, или зависимое настолько, насколько жизнь частей предполагает жизнь целого. В организме, целью, к которой стремятся отдельные функции, является существование индивидуума, а в душе – самостоятельное я». - Таким образом, если я, наша душа, наш индивидуальный организм распались не только на множество самостоятельных частей и актов, но и отдельных существ и даже на множество чувствующих, судящих и умозакрывающих субъектов, а я есть не иное что, как только формула выражения постепенно возникающей и развивающейся между ними связи, одним словом, – если даже наш личный индивид не существует, – то что же говорит о существовании других низших индивидов, вроде растения или камня? Какую, относительно индивидуальности, можно бы найти важную разность между ними и кучей песка?

В развитии подобного странного учения *Вундт* далеко не одинок; напротив того, он имеет многих и именитых сотрудников. Оставив подобные же, слишком своеобразные и туманные, умствования *Д. С. Милля*, касательно этого предмета, перейдем к более ясному и решительному рассуждению *Вирхова*, касательно того же предмета, несуществования индивидов³⁷⁵. – «Что такое индивидуум? спрашивает *Вирхов*. "Слово – *индивидуум* употребляется в различном смысле. Все говорят об индивидуумах, индивидуальном, индивидуальности. Несомненно, что индивидуумы не суть последние не разлагаемые далее части; напротив того, с этим словом мы соединяем представления о телах часто такой значительной величины, такого сложного строения, что различаем в них целые системы, органы, элементы, между которыми даже последние элементы могут быть разложены и их малейшие заметные частицы опять сами по себе могут считаться составленными из атомов. На чем же

основывается их преимущество называться неделимыми? На каком основании им приписывается индивидуальность? Понятие о неделимом можно отыскать в том, что оно, по своей природе, не должно быть делимо. Неделимое есть единое целое, в котором все части действуют сообща, для одной цели, по определенному плану. Понятие о неделимом так двусмысленно, что мы можем даже отнять часть неделимого, от чего оно не уничтожается в нашем представлении должны оставаться только некоторые существенные и необходимые части. Неделимое, чтобы сохранить себя, должно стоять отдельно от прочих; должно заключать в себе нечто отличающее его не только от существ различных, но и от существ подобных, – должно иметь свою особенность. В чем же состоит эта особенность? *Что это за тайна индивидуальности?* Как далеко в области природы можно распространить понятие о неделимом? Должны ли мы везде в природе видеть индивидуальности? Имеют ли право на индивидуальность солнца, планеты, воздух, море, камни и кристаллы? Но разве мыльный пузырь не имеет такого же права на индивидуальность, как и мировые тела? Напрасно стараются отстоять индивидуальность и кристалла: особенность кристалла не есть его сущность, не служит выражением его внутренней природы, а есть только признак внешней силы, под влиянием которой проявляется его внутренняя природа. Неделимое имеет жизнь: сущность его заключается в особенности внутренней, – и вытекающий из нее внешний вид верно указывает нам эту внутреннюю сущность. Неделимое составляет для себя цель и меру и есть действительная единица. *Индивидуальное противопоставляется общему. Тем не менее, единство индивидуума основывается на общности частей.* Общее неделимое составлено из определенного числа необходимых частей. Эти необходимые части, органы, состоят, в свою очередь, из частей еще меньших. Последними малейшими частями, в которых проявляется жизнь, оказались клеточки, – образования в виде пузырьков, заключающих внутри ядро, устроенное различным, образом, снаружи тонкую оболочку, а между оболочкой и ядром различного рода содержимое.

Клеточка не только служитместищем жизни, но она то именно и есть живущая часть. С известными группами клеточных образований связаны высочайшие особенности животной жизни: ощущение, движение, мышление. Жизнь есть деятельность клетки; ее особенность есть особенность клетки. Клеточка есть живое тело, состоящее из определенного состава химических веществ и организованное по известным законам. Деятельность клетки зависит от вещества, ее образующего и наполняющего: функции ее меняются, растут и ослабевают, возникают и исчезают с изменением, накоплением, или уменьшением этого вещества. Жизнь находится во всех частях, состоящих из клеток: не только нерв живет, не только кровь, но также и мясо, и кости и волосы, жизнь заключается и в корне, листе, цветке и в семени растения. В крови взрослого человека каждую секунду обращается приблизительно 60.000,000,000 клеток. Что же такое организм? Собрание живых клеток! Каждый из нас, как и всякое растение или животное, составляет род общества. Мы только собрание частей, органический индивидуум существует только как общность! «Все, что живет. – говорит Гёте, – «не единица, но множество; даже в том случае, когда оно является нам неделимым, оно все-таки остается собранием живых самостоятельных существ». Нет никакого сомнения, что растение, даже дерево, являющиеся нам индивидуумами, состоят из множества единиц, совершенно сходных между собою и с целым. Дерево, – пишет Менделеев в своей химии³⁷⁶, – есть отжившая часть деревянистого растения; живая часть обыкновенных деревьев находится между корой и древесиной. Ежегодно, из соков, поглощаемых корнями и перерабатываемых листьями, отлагается, в этой части дерева, древесинный слой; поэтому-то о числе лет дерева и можно судить по числу древесинных слоев в нем находящихся. На следующий год соки двигаются уже не по отложенному слою, а по новому, между корой и древесиной. Таким образом, прежде отложенные слои служат только опорой для живущих частей растений. Живущее дерево можно рассматривать как совокупность многих растений, живущих на этой опоре. Какое множество растений,

– продолжает *Вирхов*, – размножается отводками? Глазок последней разновидности фруктового дерева производит ветвь, производящую снова множество таких глазков, и тем же путем идет размножение семенами. Процесс расчленения и самоподдержания растений *Гегель* называет выхождением из самого себя и распадением на множество индивидуумов, для которых целый индивидуум составляет скорее почву, чем субъективное единство членов; части растения: почки, ветвь и т.д., сами по себе, суть целые растения. Итак, *что же такое неделимое*: – *целое или часть*? – Есть растения, состоящие из одного ряда клеточек. Напротив того, в других растениях клеточки, располагаясь группами, образуют органы и элементы; но, и в этом случае, при размножении растения, сперва является одна клеточка, из которой образуется уже новое растение. *Что же здесь неделимое*? Множество растений воспроизводится отводками. Отрезанная и посаженная ветвь продолжает расти, приносить новые ветви, которые, в свою очередь, могут быть отрезаны и пересажены. Все они суть части, принадлежащие одна другой. Составляют ли они одно неделимое? Факт ясен и очевиден. Но каково его истинное значение? Земляника, расстилаясь по земле, пускает побеги, на концах которых развиваются новые растения; через несколько времени они пускают корни и твердо укрепляются в земле в то время, как старый стебель отмирает. Где же здесь границы неделимого? Большая часть животных размножается яйцами и каждое яйцо первоначально есть клеточка. Некоторые животные размножаются перетягиванием, так сказать, – шнурованием. Иных полипов можно размножать, искусственно, отрезками, как растения. По стволу плавучих полипов проходит канал; из ствола выходят почкообразные отпрыски; одни из них образуют ряды плавающих органов, подвигающих все тело полипа, – другие превращаются в новых полипов, со ртом и желудком, которые собирают и переваривают пищу для целого, передавая потом в общий канал, – третьи же, приобретая пузыреобразный вид, несут яйца, из которых образуются снова свободно плавающие полипы. *Что же здесь индивидуум? Что орган? Органы не то же ли, что и индивиды?* Индивид, целое, не есть

ли только собрание, семейство, колония? По всей лестнице позвоночных, от низшей рыбы до человека, существует общий план организации. Нет здесь колоний растений или животнорастений, а только замкнутые индивидуальности. Чем выше мы пойдем в классе позвоночных, тем более определенной представляется нам единичность неделимого, пока, наконец, в сознании человека она получает субъективную законченность. Однако же, *сознание есть субъективное, но не объективное единство неделимого*. Оно представляется как последний, высочайший результат жизни, как благороднейший плод длинной цепи тесно связанных процессов, из которых состоит история неделимого. Рассматриваемый как существо телесное, *индивидуум необходимо должен быть внутренним множеством*. Жизнь должна составлять результат деятельности всех отдельных частей. *Человеческий индивидуум есть также община*. Исследование человеческой природы показывает, что она состоит из ряда систем отправлений; каждая система обнимает собой известное число особых органов, каждый орган заключает определенное число тканей, каждая ткань состоит из клеток или клеточных групп. *«Я» философов есть следствие «Мы» филологов*. Клеточки суть деятельные части; в каждой из них бьется жизнь, каждая из них имеет известную самостоятельность, и каждое жизненное явление происходит из деятельности, содействия или противодействия, или, наконец, бездействия и уничтожения известной суммы клеток. *Тайна индивидуальности состоит, без сомнения, в точном различии первоначальных свойств и образований клеток или клеточных групп. Что же такое теперь неделимые: клеточки, или люди?* Можно ли прямо ответить на этот вопрос? Нет! Слово *индивид* – вошло в употребление гораздо раньше, чем получилось ясное представление о природе существ, подразумеваемых под этим понятием. *Должно или вовсе исключить понятие о неделимом из органических отраслей естествознания, или же прямо соединить его с клеточкой*. Ежегодно опадают листья деревьев, с тем, чтобы, на новый год, деревья могли принести новые почки; ежедневно сменяются в человеческом теле *кровяные тельца*, с тем,

чтобы свежие элементы могли снова начать дело своего собственного уничтожения. Таким образом, падают народы, сменяются дети людей, – и повое поколение всегда лучше познает себя и природу; сознание становится все яснее и полнее подчиняет себе *атом*«... В виду такого всеобщего повального уничтожения, *Вирхов*, не надеясь даже на свою клеточку, распадающуюся на атомы, рассчитывает опереться только на атом, как на абсолютную основу бытного. Ведь и клеточка есть только сложность оснований, а не самобытность. «Вещество клеточки», – по словам самого же *Вирхова*, – «в элементах своих, нисколько не различествует от вещества неорганического, неодушевленного мира; скорее оно постоянно восполняется из этого мира и снова возвращается в него, исполнив свои особенные цели. Только род расположения этого вещества, особенная группировка малейших частичек его своеобразны, но не до такой, однако же, степени, чтобы составлять противоположность с расположением и группировкой *частичек тел*, входящих в предмет изучения неорганической химии. Своеобразной кажется нам деятельность, особенное отправление органического вещества; но все-таки она не разнится от деятельности, известной физикам в неодушевленной природе. Вся своеобразность здесь ограничивается тем, что *в самом малом пространстве заключено величайшее разнообразие комбинаций веществ*, – что каждая клеточка представляет место теснейших воздействий этих комбинаций». – Итак, основанием клеточки, а, след., основанием и жизни, и всякого бытия, является атом. Если же и атом обманет возлагаемую на него надежду, если и он слагается из ничтожества, или даже граничит с ничтожеством, тогда что-же?! Все ничто!..

То же читаем мы и у *Герберта Спенсера*. "Что такое особь? Это вопрос, который подал повод ко многим спорам. Удовлетворительный ответ на него едва ли возможен. Если от обыкновенных случаев, между высшими позвоночными, мы обратимся к исключительным, напр., к телятам о двух головах, или о двух парах передних ног, то мы иногда не можем положительно сказать, одна ли здесь индивидуальность или

две. Если же мы распространим наше наблюдение на весь органический мир вообще, – то найдем, что трудности встречаются везде и в разнообразнейших формах. Часто говорят, что дерево единично. Но каждая из его осей одарена более или менее независимой жизнью, – и если срезать ее и посадить, то из нее может вырасти новое растение. Как же следует смотреть на оси, происходящие таким образом от ветки, от черенков, от почек? Как на части одной и той же особи, или же как на отдельные особи?» Далее *Г. Спенсер* приводит тот же пример земляники, с ее побегами от ветвей, который мы видели у *Вирхова*, равно как многие примеры и других растений, и завершает это исследование словами *Шлейдена*: «многие споры касательно понятия об особи происходили от недоразумений, существующих на счет *возникновения понятий*. *Особь* вовсе не есть понятие, а просто субъективное представление о действительном предмете, с точки зрения данного видового понятия, и только от этого последнего зависит, будет ли предмет особью или нет. С точки зрения видового понятия о солнечной системе вообще, наша солнечная система будет особью; по отношению же к видовому понятию о планетном теле, она будет агрегацией многих особей. В виду несомненных фактов, полезнее признать простым растением первого порядка растительную клеточку. Такого рода особи могут, однако же, утратив отчасти свою индивидуальную независимость, соединиться, по определенным законам, в определенные формы. Соединенные формы эмпирически являются нам снова *единичными существами*, с точки зрения того видового понятия, которое мы выводим из сочетания особей *элементарных*». Эти слова *Шлейдена*, как и *Г. Спенсера*, значат, что всякая особь есть понятие индивидуальное в отношении к понятию видовому, под которым оно заключается, и видовое по отношению к особям, содержащимся в нем самом и под ним. «Животное царство», – продолжает *Спенсер*, – «представляет еще больше трудностей, чем царство растительное». Представив в подтверждение этих слов несколько примеров из животного царства, *Спенсер* рассуждает: «жизнь вообще началась с мелких и простых форм.

Из них же образуются все индивидуальные организмы и ныне. Переходы от этих первичных единиц к организмам, состоящим из групп таких единиц, и к высшим организмам, состоящим из групп таких групп, совершаются постепенно. Отсюда ясно, что индивидуальности простейшего порядка должны постепенно поглощаться более сложными индивидуальностями, – и невозможно определить, где кончаются низшие индивидуальности и начинаются высшие. В сущности, нет такого определения индивидуальности, против которого нельзя было бы возразить. Что образует конкретное живое целое? Молодой организм, происходящий из родительского, посредством внутреннего или внешнего почкования, постепенно переходит из состояния, в котором он образует неразличимую часть организма родительского, в состояние, когда он образует отдельный организм. На какой же степени становится он особью? И если в нем следует признать индивидуальность только тогда, когда он совершенно отделится от родича, то следует ли отказывать в индивидуальности всем, образующимся по такому способу, организмам, которые непрерывно удерживают связь со своими родичами (у полипов)? И что сказать о щупальце каракатицы, которое, отделившись, живет независимо? Что сказать о личинке морского ежа, которая продолжает двигаться после того, как содержимое ее исчезнет с развившемся в ней молодым ежом? Хотя у цветковых растений к независимому развитию способны обыкновенно только побеги или оси, – однако же, в некоторых случаях, способность к обнаружению и продолжению жизненных отправлений заключается и в придатке оси, в других же случаях, молодые растения развиваются на поверхностях листьев. Приходится признавать особью каждый центр и каждую ось, которые способны независимо обнаруживать то непрерывное приспособление внутренних отношений к внешним, которое составляет жизнь. Оказывается, таким образом, по Спенсеру, что индивидуальные понятия наши так же, вслед за видовыми и родовыми, попали в вечно текущий и исчезающий круговорот субъективных представлений, без какой-либо точки стояния в реальной действительности.

Последнее же, самоновейшее слово науки по вопросу о бытии, или небытии индивидуальностей мы читаем в Вестнике Европы, за Декабрь 1871 г., в статье Н. Вагнера: *Куда идешь Зоология*. Проследим выводы этой замечательной, по цельности взгляда, статьи. «Без сомнения, форма и строение клеточки есть следствие ее химико-физического состава. Из строения клеточки это явление переносится на ткани, органы и целую организацию. Эту непосредственную зависимость формы от состава можно назвать *законом молекулярных соотношений*, которые указывают нам и другой закон *интеграции (integer, целый) и дезинтеграции*. У низших, простейших организмов, с возрастом, наступает момент, когда масса организма *дезинтегрируется, распадается на отдельные, новые организмы*. Чем выше организм, тем более он *интегрирован, тем теснее связаны его части, тем ограниченнее способы его размножения*; – он лишается способности отделять почти все части своего тела в новые организмы, – *отдавать его видовой жизни*. Отсюда объясняются *законы исчезания омологов и централизации или концентрирования органов*. Не только клетки, но и целые органы могут размножаться делением. При этом из одного органа образуются два, совершенно одинаковых с первым, – *омологи*. Чем крепче связь между клетками органа, тем менее он способен делиться на *омологи*. В силу этого, омологи, у низших животных отдельные, у высших сливаются в один орган, – *концентрируются или интегрируются*. Эти явления проходят по всем типам животного царства до человека включительно. Концентрирование органов влечет за собой их *специализирование, – дифференцировку или разделение физиологического труда*: увеличивается число органов, служащих для разных физиологических процессов, – из одного органа, который у низшего типа служит для двух отправлений, развивается для каждого из этих отправлений особый орган. Не только между организмами, но и между органами замечается борьба за существование: у низших типов преобладающий орган нередко развивается на счет других, нарушая *закон органического равновесия*, раз получивши возможность

развиваться на счет других, преобладающий орган, подчиняясь, по закону *физиологической инерции*, возбуждающей усиленное развитие его причине, может, как паразит, совершенно подавить развитие других органов и повлечь за собой вымирание целого видового типа организмов. Это развитие одного органа на счет других выражается иногда *антагонизмом между органами индивидуальной и половой видовой жизни*, как, напр., в социальной организации у пчел и у муравьев, где это явление совпадает с явлением разделения физиологического труда, – где, как, напр., у рабочих пчел, замечается большее развитие мозга, в ущерб развития половых органов, у матки большое развитие полового нервного узла и меньшее развитие мозга, наконец, у трутней еще большее развитие полового узла и самое слабое развитие мозга. То же самое видится и у муравьев, только еще в более резкой форме. Это колебание в развитии органов и разделение физиологического труда в простейших типах соединяется с *индивидуальным обособлением или с выделением особей*: части организма, которых он не может удержать в себе, *отпадают, в виде новых особей*; но, по мере интегрирования организма, это отпадение теряет силу, и образуется *сложный организм, составленный из многих особей, связанных некоторыми органами, принадлежащими всем безраздельно* (напр., в полипах, гидроидах и т.д.). Здесь, в сложном комплексе особей, видим замечательное разделение труда: на одном общем стебле видим организмы, которые служат для плавания, другие для ловли добычи, третьи для проглатывания и переваривания пищи, четвертые для размножения, – и все, таким образом, *специализированные особи имеют тип простых органов, – вследствие чего все такие особи, теряя характер индивидуальности, представляют колонию органов-особей, подобную растению, у которого корки служат для питания, листья для питания и дыхания, стебель для передачи питательных соков и цветы для размножения*. В общинах социальных насекомых принцип тот же: особь выделилась, но, живя в общине, утрачивает часть организма, жертвует или мозгом, или половыми органами, для достижения лучших

результатов в работе ассоциации; каждый индивидуум, повидимому, свободный, неразрывно связан со всеми членами общины, хотя эта связь и не является в материальном виде какого-либо общего стебля. Чем выше поднимаемся мы, по рядам животных, до человека, к формам более и более сложным, – тем больше интегрирование вступает в свои права, тем менее остается самостоятельности в органах и является гармоническое целое. *Человек также принадлежит к миру организмов: общие законы, управляющие органическим миром, необходимо захватывают индивидуальную и социальную жизнь и человека: в этом случае является не сравнение, не аналогия, но полная тождественность явлений и их сопричастность.* Человек представляет самое полное выражение пропорциональных отношений органов; но колебания в их развитии и здесь имеют место, – и один орган может развиваться на счет другого. Все общество есть единый организм, состоящий из множества организмов-индивидуумов. И чем глубже зоология входит в законы жизни более простых организмов, тем яснее становится смысл этих законов в сложных явлениях человеческой жизни».

Оказывается, таким образом, что индивиды сводятся к ничтожеству, двумя путями: *анатомико-физиологическим и логико-психологическим.*

Первый путь представляет следующую серию анатомико-физиологических фактов. Кристаллы, камни, море, воздух, планеты и солнце имеют столько же права на индивидуальность, сколько и мыльный пузырь, потому что мыльный пузырь столько же повинуетя законам тяготения и концентрации, как и солнечная система, и всякое механико-химическое образование. *Основное неделимое есть клеточка,* которая не только служитместилищем жизни, но которая сама то и есть живущая часть, *есть элементарная особь.* Есть организмы, которые состоят из одной клеточки или из одного ряда клеточек; но есть и другие организмы, в которых клеточки, располагаясь группами, образуют системы и органы. В известный момент развития низших, простейших организмов, каковы, во-первых, клеточки, масса организма

дезинтегрируется, двоится, троится и т.д., и распадается на новые организмы. Не только клеточки, но и целые организмы могут размножаться делением: из одного органа образуются два, совершенно сходные с первым, – *омологи*. В низших организациях выделение омологов соединяется с обособлением индивидуальным или с выделением особей: части организма, которых он не может удержать в себе, отпадают, в виде новых особей. Высшие организмы более и более *интегрируются*. От того, по мере интегрирования организма, это отпадывание теряет силу и образуется сложный организм, составленный из многих особей, связанных некоторыми, принадлежащими всем безраздельно, органами. Вместе с тем, подвигается вперед и *специализация, дифференцировка или разделение физиологического труда* между органами: у низшего типа один орган служит для двух и более отправления; у высшего же типа из одного органа, для каждого из отправления, образуется новый орган. Вот почему в сложном комплексе или колонии особей (в роде полипняка) и видим, что, на одном общем стебле, одни организмы служат для плавания, другие для ловли добычи, третьи для переваривания пищи, четвертый для размножения, и все, таким образом специализованные особи имеют тип простых органов; теряя характер индивидуальности, они представляют колонию органов -особей (которые иногда могут жить и отдельно от общего ствола), подобную растению, у которого корни служат для питания, листья для питания и дыхания, стебель для передачи питательных соков, а цветы для размножения. Дальнейшую ступень дезинтегрирования, по тому же принципу, представляют общины социальных насекомых (пчел, муравьев): особь здесь выделилась, – но живя в общине, из которой произошла, она утрачивает часть организма, жертвует или мозгом, или половыми органами, для достижения лучших результатов в работе ассоциации; каждый индивидуум, по-видимому свободный, неразрывно связан со всеми членами общины, хотя эта связь и не является в материальном виде какого-либо общего стебля. Общие законы, управляющие органическим миром, захватывают и человека, определяя, как индивидуальную, так и социальную его жизнь. Между жизнью

его и низших организмов является не сравнение или аналогия, но полная тождественность и сопричинность явлений. В отношении к низшим, включенным в него, организмам, человек есть индивидуальность, организм сконцентрированный, интегрированный с органами определенно дифференцированными и специализованными, – но, в отношении к ассоциации человеческой общины, он представляет в себе не более, как особь-орган, подобно пчеле в отношении к пчельнику, или подобно муравью в отношении к муравейнику. Как вообще в органическом царстве приходится признавать особью каждый центр и каждую ось, которые способны, более или менее самостоятельно, обнаруживать приспособление внутренних сил к внешним условиям, называемое жизнью, – так и в человеческом организме остается находить особи не только в каждом отдельном органе, но и в каждой клеточке. А в крови человека каждую секунду обращается до 60,000,000,000 клеток, из которых каждая есть живой организм.

Если же *человеческий организм* распадается на множество существ, до некоторой степени самостоятельных, – то совершенно такое же многообразие *Вундта*, *Вирхова*, и вообще новейшие психологи, находят и в *сфере души*. Индивидуум распадается на большое множество отдельных процессов, которые идут, до некоторой степени, независимо друг от друга. Всякое движение есть, прежде всего, самостоятельный акт, существующий сам по себе. Каждая область ощущений есть психическая единица: вместе с нервными соединениями и мышцами, с которыми имеет ближайшую рефлексивную связь, она образует одно целое, совершающее простейшие психические отправления совершенно самостоятельно. А, так как человеческий организм состоит из ряда систем отправления, каждая система обнимает собой известное число особых органов, каждый орган заключает определенное число тканей, каждая ткань состоит из клеток, а каждая клеточка есть деятельная часть, в каждой из них бьется жизнь, каждое жизненное явление происходит из деятельности, содействия или противодействия, или, наконец, бездействия и уничтожения

известной суммы клеточек, – то оказывается, что каждая клеточка есть такой же правомерный участник в ощущении и даже сознании, как и во всех прочих процессах жизни. «Я» философ, по *Вирхову*, есть следствие «мы» биологов; иначе сказать, единое я целого организма складывается из миллионных, тусклых, едва заметных я каждой клеточки. Сознание я оказывается субъективным, но не объективным единством. Я, по *Вундту*, принадлежит только целому индивидууму, только совокупности всех частей. Я представляется, по *Вирхову*, как последний, высший результат жизни, как благороднейший плод длинной цепи тесно связанных процессов, составляющих историю неделимого Я лежит не вне физических и духовных процессов, которым оно обязано своим происхождением, – но есть совокупность всех этих процессов, – фокус, в котором сливаются тысячи лучей нашего бытия. Получая множество ощущений и восприятий, индивидуум, по *Вундту*, распадается на такое же число судящих и умозаключающих субъектов, которые, только с появлением сознания, сливаются в один субъект, в самосознательное я. Эта же точка зрения служила и для *Гегеля* в его выводе бытия общечеловеческого я. Одним словом, по мирозерцанию *Вагнера*, всякий организм, в одну сторону, есть органическая, интегрированная, цельная особь, а в другую – есть не более, как органическая часть или орган. По *Спенсеру*, так-как жизнь начинается с мелких и простых форм, а из них образуются и все индивиды, – так-как переходы от этих первичных единиц к организмам, состоящим из групп таких единиц, и к высшим организмам, состоящим уже из групп таких групп, совершаются постепенно, – индивидуальности простейшего порядка поглощаются более сложными индивидуальностями, причем невозможно определить, где кончаются низкие индивидуальности и начинаются высшие, – то соединенные органические формы являются нам единичными существами только с точки зрения того видового понятия, которое мы выводим из сочетания особей элементарных, – только по недоразумению относительно возникновения понятий; особь вовсе не есть понятие о действительном предмете, а просто субъективное представление, с точки зрения данного

видового понятия. Так, с точки зрения видового понятия о солнечной системе, эта система будет особью, по отношению же к понятию о планетном теле, будет агрегацией многих особей. И по *Вирхову*, индивидуум необходимо должен быть внутренним множеством; слово – *индивид* вошло в употребление гораздо раньше, чем получилось ясное представление о природе существ, подразумеваемых под этим понятием; понятие о неделимом должно или прямо соединить с клеточкой, или же вовсе исключить его из органических отраслей естествознания, вообще из употребления, так-как этому понятию не оказывается соответствующего предмета в реальном бытии. И не только в реальном бытии, но и в мышлении, мы не можем, по *Вундту*, остановиться на каком-либо индивидууме потому, что определенность даже научных понятий бывает только относительная, – потому, что всякое индивидуальное представление становится общим, по отношению к другим представлениям частнейшим, – потому, что всякий индивид мы можем разделить на части, заключая, по известному ряду признаков, даже о самостоятельности этих отдельных частей, которые потому и возводим на степень особенных представлений. -И такое логическое дробление индивида производим до тех пор, пока не дойдем до последних, основных, элементарных, аналитических суждений, совпадающих с первичными признаками ощущений, которые, как доказано, не имеют в себе никакого, не только реально-объективного, но и субъективного, мыслимого, сознательного, содержания. Здесь, в конце концов, было бы чистое ничтожество, потому что когда от тела, доступного чувствам, представление переходит к его частям, – то здесь, по словам *Вундта*, уже не оказывается границы аналитической деятельности представления; и все превратилось бы в ничтожество, если бы только научная абстракция не провела границу рассудочному анализу, остановившись на последних центрах сил, абстрагированных из явлений. Этот якорь спасения всякого бытия представляют в себе *телесный атом и частица эфира*, на которые физик смотрит, как на крайние результаты деления материи, которые, по *Вундту*, суть

последние, самые частные, представления. И *Вирхов* в том же атоме также видит последний якорь спасения бытия среди всеобщего крушения. По его словам, в человеческом теле ежедневно сменяются кровяные тельца, как и в каждом организме сменяются основные клеточки, с тем, чтобы свежие элементы могли снова начать дело своего собственного уничтожения; и падающие, таким образом, народы, сменяющиеся дети людей и поколения, все отчаянно протягивают из бездны самоуничтожения свои руки, все из пучины отчаяния кидают прощальный взор надежды, – смешно сказать, – на атом, чтобы подчинить его себе, ухватиться за него, или даже хотя бы усмотреть его... А он, вечно мелькая биллионами точек блуждающего огня, тухнет в том же ничтожестве бытия, из которого, опершись на него, силится вынырнуть ничтожество сознания... Подобно *Вирхову*, и *Д. С. Милль*, хотя и разрушает реальность всех наших понятий, хотя и находит основу всякой реальности только в нашем ощущении, ища и не находя сущностей предметов, – однако же, не отрицает, что если какая-либо сущность вещей и существует, то она почти тождественна с частичным их строением; иначе сказать, опора всякого существования есть тот же атом, который, и по *Вирхову*, есть основное, даже единственное бытие, и по *Вундту*, есть последнее, самое частное, уже более неделимое, представление.

Глава XXXVI

Но, увы, и *атом вдвойне дробится на части, как и бытие, и представление*. Чтобы представить себе это положение в возможно-наглядном виде, соберем здесь результаты вышеизложенного исследования нашего о бытии атомов.

Сущность атомистического учета, как мы видели, состоит в том, что вещество предполагается состоящим из совокупности бесконечно малых неделимых частей, – атомов, которые не могут не только делиться, но и вообще изменяться в своей форме и свойствах, так-как всякое изменение в атоме предполагало бы в нем отсутствие абсолютной простоты, проницаемость, частичность, а, след., и делимость. Предполагается, что формы и свойства существ определяются только движением атомов в пространстве, а явления понимаются как перемена в движении и взаимном положении атомов, – причем все частичные явления, совершающиеся на бесконечно-малых расстояниях, суть только механические, так-как атомы предполагаются абсолютно простыми и неизменными. Но атом, бесконечно малую частицу вещества, с приписываемыми ей абсолютно-неизменными свойствами, в опыте получить нельзя.

По *Бюхнеру*, к какому бы протяженно материи мы ни обратились, к самому ли большему или самому меньшему, мы никогда не найдем конца или последней материальной формы, что доказывается, с одной стороны, телескопическими, а с другой – микроскопическими и спектроскопическими наблюдениями. Дедукция же от наблюдения над телами и строением их опровергает бытие атомов. Как ни желательно химии полагать, будто вся совокупность химических знаний нашего времени заставляet допускать коренное различие и неизменность их свойств и, по дедукции, неизменность самих атомов, – однако же, экспериментальные наблюдения доказывают противное. Хотя в настоящее время химия и должна отказаться от уверенности в сложности простых тел, однако же, такую сложность нельзя ни допускать, ни отрицать,

по недостатку данных; равно как, и обратно, не должно думать, что элементарные тела совершенно разнородны и никакой соизмеримости не имеют. Даже приходится сделать шаг далее. Чистое элементарное тело есть не иное что, как отвлеченное понятие; ни одного чистого элементарного тела в опыте получить нельзя, – ни углерода, ни кислорода, ни водорода; в опыте получается только изменение элементарных тел. И еще шаг далее и глубже. Природа элементарного тела, как оно получается в опыте, нередко изменяется без изменения его состава: это превращение называется изомерией. При изомерии, тела претерпевают изменение в цвете, в полярности (в отношении к действию электричества), в степенях температуры, переходят из газообразных состояний в состояния жидкие и твердые, – приобретают то кристаллическую форму, то аморфное строение; в кристаллической форме являются диморфными и даже триморфными, -вообще претерпевают глубокие и резкие изменения не только в физических, но и в химических свойствах. По геологу *Мору*, этот, так называемый, *диморфизм и триморфизм* не может быть согласован с понятием о коренной неизменной форме молекул. Отсюда следует, что воззрение на изоморфизм, основанное на одинаковом виде и на одинаковом объеме элементов и соединения, в самом существе своем ложно. Такие изменения в элементах происходят от деятелей невесомых: от тепла, гальванизма, электричества и света. Какое же непосредственное действие эти деятели производят в элементах? Влиянием невесомых сил производится в элементарных телах различие не только в физическом строении, т.е. в распределении молекул в теле, но даже несомненное видоизменение и внутри частиц, молекул. Понятие сложности, делимости, изменяемости входит в самое понятие молекулы. Химия заставляет предполагать непреложное существование таких частиц, молекул, – атомных групп, имеющих известную форму постоянства, хотя и изменяемых. В нынешнем виде атомистическая теория, по *С. В. Томсону*, допускает существование *химического атома, который сам по себе есть уже сложный маленький мир*, и не соглашается с

теми, которые приписывали атому способность занимать пространство с бесконечной твердостью, невероятной ни в каком конечном теле.

При дознанной делимости молекул, подтверждается ли эмпирическими наблюдениями неделимость и неизменяемость самих атомов, из которых составляются молекулы? Нет. Эмпирические наблюдения разбивают эту гипотезу, шаг за шагом. Эмпирические наблюдения показывают, что хотя вещество атомов простых тел и одинаково, по атомы могут быть и не одинаковы. *Дальтонов* закон кратных отношений, предельной атомности и эквивалентности, допускает так много исключений, что едва ли даже может считаться общим правилом. Оказалось, что вообще устанавливать атомность элемента, определять количество сродств, которыми он обладает, не только невозможно, но, вероятно, и совершенно ошибочно. Кроме определенных химических соединений, по закону *Дальтона*, существует, вопреки этому закону, ряд других химических явлений, именно соединения тел в неопределенных отношениях, изменение атомности, изменение в величине атомного веса, периодическая повторяемость и качественных, и количественных признаков, согласная с постоянным возрастанием атомного веса. Этот вывод, при знакомстве с химией, невольно склоняет к предположению, что атомы простых тел суть сложные существа, образованные сложением некоторых еще меньших частей (*ультиматов*), – что называемое нами неделимым (атом) неделимо только обычными химическими силами, как молекулы неделимы в обычных условиях, физическими силами. Эта периодическая повторяемость свойств может быть объясняема только в смысле динамического представления. Приходится допустить в воде и других насыщенных соединениях свободные сродства; а это значит разрушить все представления об атомности. И действительно, число сродств элемента может сильно меняться; изменчивость же числа сродств доказывает, что это число не составляет коренного свойства атомов. Вообще понятие об атомности шатко и неопределенно; атомность может меняться в известных пределах или даже беспредельно.

Отсюда следует, что хотя атомность атомов вообще принято предполагать неизменной, так-как предполагается, что в материи, доведенной до неизменной простоты элемента, должно допускать только прочные, постоянные свойства, – однако же, химический опыт вынуждает признать изменчивость не только молекул, но и атомов: химические наблюдения до сих пор не открыли в них ни одного коренного, неизменного свойства. Наблюдение над химическими процессами ведет даже к признанию того, что химические явления сопровождаются полным изменением природы тел, так что трудно решить даже, существует ли граница для разнородных химических превращений или они безграничны. Химик видит на каждом шагу, что не все возможные превращения совершаются по закону вечности сил и материи. Во всех случаях химического соединения, составные части никогда не входят со всеми своими свойствами; напротив того, составная часть теряет часть своего существования, перестает быть тем, чем была. Поэтому догадываются, что простые тела суть только изомерные видоизменения друг друга. По известной гипотезе *Прута*, все элементы, при всем своем материальном различии, образованы одной материей, различным образом сгущенной или сгруппированной в постоянные, неразрушающиеся в наших условиях, группы, который мы называем атомами простых тел; – существует какая-то материя, из которой составлены водород и все простые тела; все простые тела сложны. Эту гипотезу нельзя, положим, подтвердить, но нельзя и отвергнуть, по недостатку данных. Впрочем, и обратное заключение о коренной разнородности простых тел нет возможности чем-либо подтвердить. Вообще же, по самоновейшему приговору химии, атомическая гипотеза не только не доказана, но даже опровергнута, как ложная в самом существе своем. Если же она и до сих пор еще принимается в химии, то только как прием для легчайшего решения химических задач, подобный приему, по которому математик разбивает сплошную кривую линию на множество прямых, для легчайшего решения задач математических.

С философской точки зрения, бытие атомов оказывается столько же невероятным, как и с естествознательной. Гипотеза *Ньютона*, заключающая от неделимости частиц, атомов, к тому, что они образуют, во все времена, тела одинакового свойства, и обратно, – от того, что природа вещей, зависящая от атомов, не изменяется, заключающая к тому, что, значит, атомы не раздробляются, – эта гипотеза оказывается несостоятельной, так-как свойства и строение вещей, на пространстве веков, изменялись и многократно, и глубоко. Утверждение физика *Био*, что на земном шаре частицы не распадаются, не изменяются, не превращаются друг в друга, неверно потому, что, по уверению новейшей химии, природа даже простого тела может изменяться, без изменения его состава; видоизменение внутри молекул несомненно. Химия невольно приходит к заключению, что даже атомы простых тел суть сложные существа, и вынуждается, позади атомов, искать еще каких-то ультиматов; свойства же атомов несомненно изменчивы. По мнению философа *Ульрици*, атомы не могут ни оказывать какое-либо действие ни претерпевать какое-либо влияние так, чтобы не измениться. Теория *Ньютона*, по которой атомы, не соприкасаясь друг с другом, действуют друг на друга посредством силы притяжения и отталкивания, изменяющейся пропорционально квадратам расстояния, ничего не объясняет потому, что притяжение и отталкивание, в данном пункте, в данный момент, должны бы уравновеситься, и масса материи потеряла бы способность как расширяться, так и сжиматься, вследствие чего и осталась бы в неподвижном покое. Нимало не поддерживает атомической теории и придуманный *Ньютоном* эфир, потому что хотя и верно, что тела не могут действовать одно на другое через пустоту, природа действительно не терпит абсолютной пустоты, – однако же, новейшая химия, физика и астрономия доказывают, что везде в небесном пространстве распространен просто воздух, по крайней мере, распространена какая-то разреженная материя, – что для возможности прямолинейного распространения света и теплоты, даже для передачи тяготения между небесными телами, должно существовать весомое вещество. Если же и

допустим существование эфира, то все же необходимо мыслить его состоящим из атомов, бесконечно малых, правда, в сравнении с атомами обыкновенной материи, но все-таки атомов. По *Грове, Вирхову, Ульрици, Г. Спенсеру, Бюхнеру, Фридриху Мору*, атомистическая теория есть предположение, опирающееся не на опытные, а на метафизические основания. По словам *Ульрици* того, каким образом делимость вещества образуется в последней инстанции, не могут решить ни физика, ни химия и обращаются, в этом случае, к философии. Между тем, по *Страхову, В. Томсону, Г. Спенсеру, Ульрици* опираясь на метафизические основания, атомистическая теория противоречит другим основоположениям нашего ума. Понятия: материя и атом совершенно противоположны, так что одно всегда служит отрицанием другого, так-как, по атомистической теории, осязаемое в природе состоит из неосязаемого, само в себе есть нечто не осязаемое, – воспринимаемое – нечто в себе не воспринимаемое, – являющееся – нечто не являющееся, – делимое – нечто в себе не делимое, – чувственное – существенно нечувственное или сверхчувственное. Теория *Либиха*, который, не отвергая бесконечной делимости вещества, считает атом группой гораздо меньших частиц, соединенных какими-то силами, более крепкими, чем все силы, какие на земном шаре можно бы употребить для их разделения, – эта теория не может быть допущена потому, что, по *Спенсеру*, невозможно вообразить стороны атома столь близкими между собой, чтобы нельзя было представить между ними плоскости деления. Физический атом *Либиха* есть то же, что химический атом *С. В. Томсона*, – атом, который сам по себе есть уже сложный мир, неспособный занимать пространство с бесконечной твердостью и силой, невероятной ни в каком конечном теле. *Фехнер* думает, что атомы суть простые бытия, не имеющие протяжения, однако же, занимающие место, от чего, вследствие существующего между ними расстояния, состоящие из них системы имеют протяжение. Но по *Ульрици*, непротяженное, т.е. отрицание, нуль протяженности, которое, однако же, было бы в протяженности, было бы очевидным противоречием. Если же, по *Фехнеру*, атомы наполняют

пространство не сами собой, как простые бытия, но движением своим, то *Ульрици* возражает, что движение атомов, как простых точек, не может, ни под каким видом, наполнять пространство, так-как намечаемые ими линии не суть что-либо реальное. По мнению *Босковича*, конечными элементами материи будут неделимые и непротяженные пункты, одаренные притяжением и отталкиванием; но, по *Д. С. Миллю* и *Г. Спенсеру*, эта теория и немыслима, и ведет к сомнению в существовании. *Ульрици* стоит за неделимость атомов в некотором особенном смысле: он полагает, что атомы, как простые количества, делимы до бесконечности, но качественность их делает невозможной эту, только по видимому возможную делимость до бесконечности. Да даже, как чистые протяженности, атомы не могут быть делимы без конца. Иначе сказать, – если уже существует протяженное, то должно принять и продолжение существования его до бесконечности, так-как, при продолжении деления в бесконечность, никогда не могут уничтожиться всякие части протяженного, всякая протяженность. Собственная же теория *Ульрици*, по которой неделимый атом можно понимать единственно только как центр многих сил, концентрируемых единой субстанциальной силой, – центр, окруженный периферией действие, способный одни силы терять, другие приобретать и вообще изменяться и даже усовершеншаться, – эта теория, переходя в монатологию *Лейбница*, заходит уже за пределы всякой позитивной дедукции, в область фантазии. Согласно с г. Спенсером, и *Д. С. Милль* допускает возможность увеличивать, посредством действительных или воображаемых инструментов, минимум видимости без конца, – допускает даже бесконечную делимость всякой конкретной реальности, всякой протяженности пространства, или продолжения времени. Теория *С. В. Гамильтона* и самого *Д. С. Милля* о различии первичных качеств вещества от вторичных и существенно отличном отношении первых к нашему чувству от вторых, не выдерживает критики, поверки теории физическими, физиологическими и психологическими фактами. Физика и химия низводят до несуществования в основе вещества не только так называемые вторичные, но и самые первичные

качества вещества, какова, напр., непроницаемость. «Все явления природы», – читаем в популярных лекциях *Джона Тиндаля*, – «имеют единственной причиной взаимодействие между центрами сил или динамических атомов; требование, чтобы сущностью материи были абсолютное протяжение и абсолютная непроницаемость, не подтверждается ни рассуждением, ни фактами, и даже противоречит фактам». По словам *С. В. Томсона*, мы не должны смотреть на атом, как на мистический пункт, одаренный инерцией и свойством притягивать и отталкивать другие подобные центры, одаренный способностью занимать пространство с бесконечной твердостью и силой, невероятной ни в каком конечном теле. По *Вундту и Карпентеру*, самое первичное свойство материи, *непроницаемость*, мы узнаем только через умозаключение, через совместное посредничество чувства осязания, мышечной силы и внутреннего ощущения усилия, какое мы делаем для того, чтобы вместиť нашу руку в данное тело. Если, по словам *Карпентера*, физики и физиологи согласны между собой, что *цвет* не существует, как цвет, в самом предмете, – то *Вундт* говорит, что еще неизвестно, имеет ли тело на самом деле *протяженность*, причина которой несомненно скрывается в воззрении.

По всем этим соображениям, бытие атомов не решаются признать не только противники атомизма, вроде *С. В. Томсона*, который признает свойство сложности неотъемлемо принадлежащим самому понятию – атом, – но и *Д. С. Милль*, который, хотя и считает «достаточным для указания истинной сущности предметов заметить, что с развитием естественных наук сущность предметов, именно тел, стала пониматься тождественной с их частичным строением», однако же, бытие или небытие атомов он относит к области непознаваемого. Психолог *Вундт* провозглашает «и телесный атом, и частицу эфира последними, самыми частными представлениями», обязанными своим бытием «научной абстракции, которая провела границу для ума, остановившись на последних центрах сил, абстрагированных от явлений». Равным образом, и у новейшего атомиста, *Ульрици*, физический атом превратился в

психическую монаду Лейбница – и сам *Вирхов*, который надеется, что человеческое сознание, более и более просвещаясь, когда-либо подчинит себе атом, сознается, что «понятие об атоме, как о последней мыслимой части, не выведено из непосредственного опыта: атом есть единица только мысленная, противоположность индивиду, единице действительной». Вообще же положение, что человек никогда не подчинит себе атома, не схватит его рукой, не усмотрит глазом, не осуществит для себя умом, несомненно столько же, сколько непреложны математические атомы, что всякая данная величина может делиться до бесконечности, а разделенная на бесконечность ($1/\infty$) равняется нулю.

Глава XXXVII

Далее остается сделать один только шаг в том же направлении, – только один, потому, что далее идти будет уже некуда именно, разъяснить, что *и материя, с рассудочно-аналитической точки зрения, не существует, не существует именно как суррогат внешне-чувственных впечатлений, потому что ни одно внешне-чувственное свойство материи, не только вторичное, но и первичное, не имеет реального бытия в объекте.* Этот вывод, уже более, чем ясно, вытекает из всего предыдущего исследования. Тем не менее, несколько подробное рассмотрение постановки его в исследованиях самоновейших научных авторитетов прольет еще более света на преследуемый нами вывод относительно *фальшивости познавательного критерия истины, полагаемого исключительно в свидетельстве внешнего чувства.*

Рассмотрению нашему теперь предлежит вопрос: *какими чувственными признаками определяется принадлежность предмета к числу материальных вещей?*

Обратимся сначала к воззрению на этот предмет *Д. С. Милля.* «При нашем настоящем устройстве, – пишет он³⁷⁷, – «наши ощущения обоняния, вкуса слуха и зрения, сгруппированы вместе не непосредственно, но через связь, которую они все имеют, по законам сосуществования или причинной связи, с ощущениями, относимыми к чувству осязания и к чувству мускульному, – с теми именно ощущениями, которые отвечают терминам: сопротивление, протяжение и фигура (первичным качествам вещества). Поэтому, эти последние ощущения становятся руководящими и выдающимися элементами во всех группах. Там, где есть эти ощущения, там есть и группа (вещественный предмет). Постоянные возможности ощущений осязания и мускульного чувства, образуют некоторую группу внутри группы, – род внутреннего зерна или сердцевины, представляющейся чем-то более фундаментальным чем остальное, от чего как-бы зависят все другие ощущения, входящие в группу. Эти же последние

рассматриваются с одной точки зрения, как действия, которых то зерно есть причина, а с другой, как атрибуты, которых оно есть субстрат или субстанция. Таким образом, наше понятие вещества, в конце концов, является состоящим из сопротивления, протяжения и фигуры, вместе с разными силами возбуждения других ощущений. *Эти три атрибута становятся его существенными ингредиентами, – и там, где их не находится, мы колеблемся придать название вещества*". – Д. С. Миллю очень хорошо известно, что некоторым, бесспорно вещественным, предметам каковы многие газы, трудно приписать фигуру, – а с другими чувственными явлениями, напр., с ощущениями света, тепла, электричества, трудно связать качества не только фигуры, но и протяжения, да даже и сопротивления. Как же тут быть? Должно ли относить эти ощущения и соответствующие им предметы к числу предметов именно вещественных? Выйти из этого затруднения Д. С. Милль думает следующим умствованием: «из упомянутых свойств³⁷⁸, сопротивления, протяжения и фигуры, которые оказываются первичными качествами вещества, самое фундаментальное есть сопротивление, как это утверждено многочисленными научными спорами. Когда возникает вопрос: есть ли то нечто, что влияет на наши чувства некоторым особым путем, как, напр., теплота или свет, или электричество, вещество или нет, – то при этом, кажется, всегда подразумевается, *не представляет ли это нечто хотя бы самое незначительное сопротивление движению?* Это сопротивление, которое есть только другое название *ощущения нашей мускулярной структуры*, сопряженного с ощущением осязания, указывается многими философами и едва ли может подлежать какому-либо дальнейшему сомнению. *Чувство сопротивления или задержанного мышечного движения есть фундаментальный элемент в понятии вещества*. Но, одновременно с чувствованием сопротивления, мы имеем также чувствования осязания, порожденные пассивным *соприкосновением* с телами, без мышечного действия. Всякий раз, как мы чувствуем сопротивление, мы чувствовали сначала прикосновение; всякий раз, как мы чувствуем прикосновение,

мы знаем, что если станем проявлять мышечное действие, то почувствуем большее или меньшее сопротивление; а, так-как и все наши другие ощущения связаны на самом деле с постоянными возможностями сопротивления, – то *наша идея вещества, как некоторой сопротивляющейся причины смешанных ощущений, теперь уже составлена*. Ощущения осязания стали *представителями* ощущений сопротивления, с которыми они обыкновенно сосуществуют». Д. С. Миллю здесь представлялись следующие возражения: пусть теплота может быть в известном смысле и осязаема и может оказывать особого рода сопротивление, – пусть и электричество может производить известного рода сопротивление; но вопрос в том: может ли быть электричество осязаемо, а свет может ли не только действовать на осязание, но и производить сопротивление какого-либо рода? Это затруднение Д. С. Милль думает разрешить только следующим двусмысленным замечанием: «ощущения осязания стали *представителями* ощущений сопротивления, точно так, как по указаниям философов, *ощущения различных цветовых теней*, доставляемые нашим чувством зрения, и *мышечные ощущения*, сопровождающие движения глаза, *становятся представителями ощущений осязания и передвижения мышц*, в которых заключается³⁷⁹ единственное реальное значение того, что мы называем расстоянием какого-либо тела от нас». Возражение, очевидно, не разъяснено: даже не то, что не разъяснено, а нарочно затемнено. Д. С. Милль как будто хочет сказать, что осязание, мышечное ощущение и зрение не только родственны, но и тождественны. Однако же, если в этот предмет углубиться, с точки зрения физиологической и особенно психологической, – то это еще вопрос: тождественны ли между собою мышечное ощущение задержанного движения, сопротивление и осязательное ощущение прикосновения (напр., луча лучистой теплоты) с зрительным ощущением света и цветов? В психологическом смысле, эти три ощущения совершенно различны, и различны не в степени только, а в роде и качестве. Кроме того, считая сопротивление фундаментальным признаком вещественности, Д. С. Милль

провозглашает качество сопротивления тождественным с непроницаемостью. «Делается», – пишет он³⁸⁰, – «некоторое различие между двумя видами сопротивления, или скорее, – между двумя смыслами этого слова: одним тем, который есть некоторое ощущение нашей мышечной ткани, и другим – свойством вещества, которое называется *непроницаемостью*, по которому вещество хотя и способно быть сжатым в некоторое меньшее прежде занимаемого им пространство, но отказывается утратить все свое протяжение и быть совсем вытесненным из пространства. Но оба эти вида, – утверждает Д. С. Милль, – «суть не более, как только два способа рассматривания и названия одного и того же состояния сознания, – потому, что если бы тело могло быть вполне вытесненным из пространства, то единственным путем, по которому мы открыли бы, что тело исчезло, было бы внезапное прекращение всякого ощущения сопротивления. Всегда только мышечное ощущение устанавливает присутствие, а отрицание его – отсутствие тела в какой-либо данной части пространства». К той же серии ощущений Д. С. Милль относит и частичность тел³⁸¹, в которой, по словам его, современная наука указывает последнюю *сущность вещей*. Итак, по Миллю, выходит, что ощущения частичности и непроницаемости тел тождественны с мышечным ощущением сопротивления, а это последнее, ощущение сопротивления, родственно до тождественности, даже тождественно не только с осязательным ощущением прикосновения, но и со зрительным ощущением света и цветов. Таким образом, оказывается, что увлечение теорией заставляет Д. С. Милля утверждать очевидные несообразности. Тождественны ли эти ощущения в субъективном психологическом смысле? Мы уже сказали и повторяем, что в психологическом субъективном смысле, эти ощущения разнородны не в степени только, а в качестве. Но, быть может, они тождественны в смысле объективном? – Нет, здесь разнородность их выглядит еще резче. Все частичное, безусловно, или, при известных условиях, способно производить ощущения непроницаемости, сопротивления, прикосновения, напряженности электричества, температуры и

света; но далеко нельзя также смело утверждать наоборот, – что все, что светит, греет и электризует, то способно производить ощущения не только прикосновения, но и сопротивления, то, наконец, непременно и частично. Можно ли смело утверждать, что электричество частично, что тепло частично и непроницаемо («способно быть сжатым в меньшее прежде занимаемого им пространство, но отказывается утратить все свое протяжение»), – что свет способен производить осязательное ощущение прикосновения, непроницаем и частичен? Не тождественность зрительных световых ощущений с ощущениями прикосновения, сопротивления, непроницаемости и частичности слишком хорошо известна самому *Д. С. Миллю*. «Относительно цветов», – пишет он в *Логике*³⁸², – «есть сильные положительные указания, что *они не первоначальные свойства веществ различного рода и зависят от условий, в которых можно поставить все вещества*; нет вещества, которое брошенным на него, тем или другим родом света, нельзя было бы заставить, принять произвольный цвет. Почти каждое изменение в образе соединения частиц того же самого вещества сопровождается изменениями в его цвете и вообще в его оптических свойствах». – Итак, цвета не первоначальное свойство веществ, тогда как, наоборот, сопротивление и непроницаемость, по *Миллю*, суть первоначальные свойства веществ. Отсюда следовало бы вывести двойное заключение: или световые ощущения не тождественны с мышечно-осязательными ощущениями прикосновения, сопротивления, непроницаемости и частичности, – или частичность, непроницаемость и сопротивление точно так же не суть первоначальные свойства вещества, как и цвета.

Вследствие таких-то *qui pro quo*, неизбежных в самой крайней глубине нашего сознания, и ведутся нескончаемые пререкания в науке как о характерных признаках вещества, так и о том, можно ли назвать свет, теплоту и электричество веществами? Пререкания эти, конечно, весьма известны *Д. С. Миллю*. – «*Уэвель утверждает*», – пишет *Д. С. Милль* в своей *Логике*³⁸³, – «против *В. Гамильтона*, что *всякая материя обладает весом*. Доказывая противное, *Гамильтон* привел

*светоносный эфир и теплородную и электрическую жидкости, которые, говорит он, мы не можем ни лишить характера вещества, ни облечь свойством тяжести. На это, продолжает Уэвель, я отвечаю, что, именно вследствие невозможности облечь этих деятелей свойством тяжести, я и лишаю их характера вещества: они не вещества, а деятели, название означенных невесомых деятелей, невесомыми жидкостями несоответственно». Так думает Уэвель, но как-же думает сам Д. С. Милль? Сам он полагает, что эти деятели не иное что, как вещества. – «Но если», – продолжает он там же, – «светоносный эфир – не вещество, и при том – не вещество жидкое, то как понимать его волнообразное движение? Может ли существовать попеременное поступательное, возвратное движение частиц деятеля? И не признает ли их вещественными вся математическая теория волнообразного движения? Не есть ли она ряд выводов из известных свойств упругих жидкостей? Всякий должен допустить предположение, что передача света следует законам, представляющим поразительное и замечательное согласие с законами волнообразных движений». – Казалось бы, конечно и сам Милль допускает и полагает, что и всякий должен допустить предположение, что «передача света следует законам, представляющим поразительное и замечательное согласие с законами волнообразных движений», – что «светоносный эфир есть не иное что, как вещество и именно жидкое вещество», – что между «частицами его существует попеременное поступательное и возвратное движение», – что «вещественными признает их вся математическая теория волнообразного движения», – теория именно математическая, след., наиболее непреложная, аксиоматическая? Следовательно, нечего и думать спорить против того, что эфир существует, что свет есть вещество: – это непреложная истина? Ничего не бывало: это *ошибка*, не более, – *ошибка*, по словам самого Д. С. Милля! В той же Логике, несколько выше³⁸⁴, сам же он пишет: «действительная ошибка прежних попыток объяснить цвета колебаниями жидкости состоит не в том, чтобы сама попытка противоречила философии, но в том, что*

существование жидкости и факт ее колебательного движения не доказаны, а предположены единственно на основании легкости, с которой, как думают» (другие думают, а не сам Милль), «объясняются ими явления». Итак, оказывается, по словам самого же Милля, что математика тут, – в подтверждении волнообразных движений световой жидкости, – ни при чем; это только легкое предположение. Оказывается, что существование световой жидкости и факт ее колебательного движения не доказаны; оказывается, что попытка объяснять световые явления колебаниями световой жидкости есть *ошибка!* Свет вовсе не жидкость! И так суемудрствует пресловутый учитель всей Европы и всего цивилизованного света! Даже больше того: существование светоносного эфира есть суетный плод не ошибки только, а предрассудка, или даже природной слабости ума человеческого; на самом же деле этого эфира вовсе нет. *«Естественный предрассудок и природная слабость ума человеческого не позволили Ньютону допустить возможность его закона тяготения, не предположив какого-то эфира, наполняющего промежуточные пространства и служащего проводником притягательной силы»*. – Это пишет опять он же сам, Д. С. Милль, в сочинении своем: *Огюст Конт и позитивизм*³⁸⁵. Да и в Логике³⁸⁶ он же пишет: *«ложное предположение, что вещь не может действовать там, где ее нет, обмануло самого Ньютона, который выдумал тонкий эфир, наполняющий пространство между солнцем и землей»*. Итак, эфир вовсе не существует?! Нельзя не почувствовать, что подобное философствование граничит уже с философской манерой вроде древней греческой софистики. Одно дело отвергать серьезность исследования по вопросу: *«верна ли гипотеза об эфире, электрической жидкости и т.п., как веществе»*³⁸⁷, – а другое дело – в одном месте утверждать, что эфир существует и существует именно как вещество³⁸⁸, а в другом смеяться над великими мыслителями, которые выдумали какой-то эфир, из предрассудка, что вещь не может действовать там, где ее нет, по природной слабости ума (Ньютонова ума!).

Пойдем же к другим учителям, и прежде всего, к *Вундту*, послушать его, как он учит об этом же предмете. Трудно сказать, согласен или не согласен *Вундт* с *Д. С. Миллем* в суждениях по этому предмету, – каким критерием материальности он руководствуется, – считает ли веществом так называемый эфир или нет. Ясно только то, что философы позитивисты как будто сговорились писать об этом предмете с явным намерением, чтобы их заподозрили в нездоровом состоянии их умственных способностей. И, выражаясь так, мы взвесили свои тяжелые выражения, на которые уполномочиваемся вескими фактами. Заметим, прежде всего, что *Вундт* признает свет, теплоту и электричество тождественными, истекающими из одного корня, – эфира. «В ощущении», – пишет он³⁸⁹, – «мы никогда не заметим тождества теплоты и света, хотя оба эти процесса в сущности – одно и то же. Свет и теплота различны для наших чувств, а, сами по себе, одно и то же. Свет и теплота тождественны для нас потому, что и в том, и в другом, мы видим нечто третье, движение эфира. Физик, желая исследовать природу света и теплоты, уже не держится ощущения, а прямо берет это третье, т.е. движение эфира». Подобным же образом и электричество, по словам *Вундта*, происходит из того же корня, – из эфира. – «Различия внешнего раздражения нашего чувства», – пишет он³⁹⁰, – «зависят от значительной разницы в скорости движения. Когда быстрота колебаний достигает высокой степени, то вещественные атомы, по своей инерции, не могут следовать движению, а движется только та тонкая материя, которая наполняет все тела и занимает неизмеримое пространство целого мира, т.е. эфир». Отсюда следует заключить, что, по мысли *Вундта*, эфир есть материя, однако же, материя тонкая, состоящая не из вещественных атомов. Что же бы это было такое – материя, не состоящая из вещественных атомов? Последуем, однако же, за нашим философом. – «Частицы воздуха и других тел», – продолжает он, – «сквозь которые проходят теплота и свет, остаются в совершенном покое, – и только дрожащий эфир, касаясь нашей кожи и глаз, производит ощущение теплоты и света. В высшей степени

вероятно, что и явления электричества основаны на колебании того же эфира, причем изменяется, может быть, только скорость, а может быть, и другие качества движения, – что, при действии раздражений на чувствительные нервы, различные формы внешнего движения переходят в одну и ту же форму, – в электричество». – Так что же такое эфир, из которого происходят свет, теплота и электричество, – материя или не материя? Здесь мы уже получили ответ *Вундта*, что эфир есть *тонкая материя, хотя и не состоящая из вещественных атомов*. Ту же, по-видимому, мысль *Вундт* выражает и следующими словами: «исследования³⁹¹ показали, что эфир есть материя, которая не имеет тяжести, материя невесомая, о существовании которой мы должны заключить из явлений света и теплоты. *Неосновательно говорить, что всякая материя имеет тяжесть*». – Такое понятие об эфире *Вундт* подтверждает и следующими словами³⁹²: «дознана ложность теории *Ньютона*, по которой свет состоит из вещества, заключающего в себе множество частиц различного цвета и постоянно истекающего из солнца». – Итак, свет не есть вещество, состоящее из частиц, истекающее из солнца? – Да. – «Французский физик *Френель* прямо опровергнул эту теорию посредством опыта. Он показал, что когда свет встречается со светом, то при этом степень света не всегда усиливается, как нужно было бы ожидать, если бы свет был вещество, – а может точно так же ослабиться, как и усилиться». Значит, свет не есть вещество, хотя выше и сказано, что эфир есть тонкая материя, хотя и не состоящая из вещественных атомов и не имеющая тяжести? – Да. – «Эти наблюдения», – продолжает *Вундт*³⁹³, – «над встречей (интерференцией) нескольких лучей света неопровержимо доказывают, что свет совсем не вещество, а движение». Хорошо, заметим, что свет совсем не вещество, хотя выше и сказано, что эфир есть тонкая материя. – «При стечении двух волн», – продолжает *Вундт*, – «они увеличивают друг друга, когда сталкиваются своими выпуклостями, и уменьшаются, или совсем уничтожаются, встречаясь впадинами. Исследование показывает, что и при стечении

лучей света бывают подобные волны с выпуклостями и впадинами и что свет, встречаясь с другим светом, в одном случае усиливается, а в другом ослабляется. Отсюда вывели, что свет есть движение, имеющее сходство с движением водяной волны». Казалось бы, отсюда следует вывести то, что свет не только движется, как волна, но и походит на волнующуюся жидкость, – есть не движение только, а и вещество, движущееся вещество? Да, отвечает не кто другой, как сам же Вундт. «Волнообразные колебания», – продолжает он, – «и составляют то, что мы называем светом, только эта среда несравненно тоньше воды, это вещество»... Итак, свет есть вещество, известным образом движущееся? Да: – «это вещество», – продолжает Вундт, – «масса которого гораздо тоньше массы воздуха» (которое, однако же, составляет массу) «и которое проникает потому во все тела, не только в газообразные, но и в жидкие, и твердые, и наполняет собой все пространство между небесными телами. Раскаленная атмосфера солнца сообщает частицам эфира колебательное движение». Итак, эфир оказался не только веществом, составляющим массу, но и состоящим из вещественных частиц? – Да. А выше дано понятие, что эфир не состоит из вещественных атомов? – Да. Следует, что свет есть вещество, составляющее массу, состоящее из вещественных частиц, известным образом движущихся? – Да? Нет, – отвечает там же Вундт: «таким образом то, – заключает он³⁹⁴, – что нам кажется светом, есть не вещество, проходящее в наш глаз сквозь бесконечное пространство, а движение, действующее на глаз, из бесконечной дали». Да позвольте: то ли вы хотите сказать, что свет есть движение вещества, или свет есть какое-то невещественное движение? Нет, именно первое: «свет, как и теплота, есть движение эфира»³⁹⁵, который есть несомненно вещество, – а именно «такое же движение, как и колебание частиц воздуха, раздражающее концы слуховых нервов, или химическое действие веществ, имеющих запах и вкус», – вообще движение вещественное. Следует ли разуместь это далее так, что где-то вдали движется нечто, и это движение действует на глаз из бесконечной дали, но не проходит в наш

глаз сквозь бесконечное пространство? Да. А если на столе горит свечка, горение которой действует на наш глаз не из бесконечной дали, – так это будет уже не свет? А выше было сказано, что тонкая масса эфира проникает *во все тела*, не только в газообразные, но и в жидкие, и твердые? Да. – Но только не проходит в наш глаз? – Да, – хотя ниже и говорится опять: «колебания эфира могут действовать *на нервную оболочку глаза*», которая находится внутри глаза; значит, *эфир проходит внутрь глаза*. «Эфир действует в нашем глазе, – говорит опять сам же Вундт; или: «колебания эфира возбуждают в нашем глазе нервные процессы»; или: «ощущения проводятся в нервах от чувственного органа к мозгу посредством электричества» (эфира); или прямо говорится: «*в глазе колебание эфира образует свет*. Органы, воспринимающие свет, т.е. палочки и шишки сетчатой оболочки» (внутри глаза) «прозрачны; свет проходит через них почти так же, как сквозь стекло» (выше сказано, что масса эфира проникает во все тела, след., также проникает и в глаз, как и в стекло). «Но луч света, проходя через стеклянную пластинку, приводит в колебание не самое вещество стекла, а эфир, наполняющий малейшие промежутки между частицами стекла. Подобное же колебание эфира бывает и внутри прозрачных палочек и шишек глазной сетки, во время прохождения сквозь них света»³⁹⁶. Да и выше сказано решительно: «теплота и свет проходят сквозь остающиеся в покое частицы воздуха и других тел, и дрожащий эфир, касаясь нашей кожи и глаза, производит ощущение теплоты и света». – Таким образом, из слов Вундта следует, что как электризует, так и греет, и светит один и тот же эфир, который есть тонкая материя, однако же, невесомая и не состоящая из вещественных атомов, – который в свете не есть вещество, состоящее из частиц, истекающее из солнца, – который в свете совсем не есть вещество, а движение, – движете, однако же, вещественное, движение вещества, – движение, имеющее сходство с движением водяной волны, – который в свете есть волнообразно колеблющаяся среда, – среда несравненно более тонкая, чем вода, – есть вещество опять, – вещество,

составляющее массу, – вещество, которое проникает все тела и наполняет все пространство мира, – не есть вещество, проходящее в наш глаз, а движение, действующее на глаз из бесконечной дали; тогда как в горении свечи оно действует, однако же, вблизи, – тогда как говорится опять же, что колебание эфира действует на нервную оболочку (внутри) глаза, – свет проходит сквозь глаз, эфир наполняет малейшие промежутки между частицами глаза, как и стекла, – дрожащий эфир производит ощущение теплоты и света, касаясь нашей кожи и глаза, – возбуждает в глазе нервные процессы и проводит все ощущения в нервах от чувственного органа к мозгу, посредством электричества. Что же он такое – этот эфир, вещество или не вещество? И то, и другое, разумеи как хочешь... Еще менее ясности, точности и вообще здравого философского смысла обнаружит Вундт в выяснении *критерия материальности, в установке понятия материи*. – *"Телесный атом и частица эфира"*, – пишет он³⁹⁷, – «на которые физик смотрит, как на крайние результаты деления материи, суть последние, самые частные, представления». Итак, что же такое -телесный атом и частица эфира, – представления или реальности, или то и другое? – «От тела доступного чувствам», – продолжает Вундт, – «представление перешло к отдельным частям, которые также различаются чувствами; здесь уже не было границы аналитической деятельности представления, – и только *научная абстракция* провела эту границу, *остановившись на последних центрах сил, абстрагированных из явлений*». Итак, что же такое эти центры сил, телесный атом и частица эфира? Реальности или научная абстракция? – Разъясняя *«развитие основных физических понятий»*, Вундт выражается о материальности, о материи, подобно Пифии, след, образом: «пока процесс познания³⁹⁸ не выработал понятия о веществе, гипотеза не может представить себе неопределенного вещества, но должно выбирать какое-либо из веществ, предлагаемых опытом. Чувственно неопределимая материя есть уже не гипотеза, а понятие, синтетически образовавшееся из всей суммы различных материальных предметов. С чистой материей естествознание приобрело

новое понятие. Понятие движения и положение, что все явления состоят из движения, необходимо ведут к атомистической гипотезе ³⁹⁹. Ближе всего к принципу новейшей физики подошли атомисты, которых взгляд на природу вообще сроднее нашему». Но какого же взгляда на материальность и материю держится сам Вундт? Этот вопрос остался у него вопросом.

Гораздо последовательнее взгляд философа Ульрици, у которого эфир есть вещество, состоящее из атомов и атомы эти отличаются от атомов телесных, но чем, неизвестно. По Ульрици⁴⁰⁰, «материя есть осязаемая масса⁴⁰¹, при посредстве сопротивления инерции доступная чувству осязания, или телесность, доступная различным нашим чувствам, как общий субстрат явлений природы. Материя состоит из атомов, которые разделяются на весомые и невесомые, телесные и эфирные атомы, которые, при соединении, образуют молекулы и, таким образом, служат последней субстанциальной основой всякой данной массы, всякой телесности. Новейшая физика относит силу притяжения к весомым атомам, а силу отталкивания к невесомым или эфирным атомам. В то же время, она предполагает⁴⁰², что каждый весомый атом и каждая весомая молекула окружены сферой невесомых атомов, вследствие чего те и другие атомы действуют постоянно вместе. По теории⁴⁰³, все пространство наполнено эфиром, чрезвычайно тонкой упругой средой. Эфир проникает все тела, облекает весомые атомы и молекулы тел эфирными сферами и, по своей тонкости, не подчиняется закону тяжести, сила притяжения тел не оказывает на него никакого действия, и самим атомам его присуща только сила отталкивания. Он затрудняет течение планет; он следует законам инерции и волнообразного движения газов; в нем также⁴⁰⁴ уменьшается и увеличивается упругость и плотность. Эфирные атомы⁴⁰⁵ сами по себе обладают такой же инерцией, как и весомая материя. Если же усвоить взгляд⁴⁰⁶, что атомы эфирные и атомы тел взаимно притягиваются, а также если приписать эфиру силу сопротивления весомым телам, – то не останется больше никакого существенного различия между атомами эфира и

атомами тел; причем непонятно будет, каким образом эфир, хотя притягивается весомыми *атомами и молекулами* и, значит, сгущается около них, образуя сферы, однако же, не может притягиваться весомыми *телами*, т.е. *каким образом эфир может быть невесомым*. Верно одно только⁴⁰⁷, что различные виды атомов, атомы тел и эфира, как и всякие материальные элементы, например, магнитная жидкость, электрический ток, световая материя, могут сообщаться в своих движениях и сообщение это усиливается *определенными законами*, так что повсюду обнаруживается *одинаковая мера, совершенная пропорциональность действий*». Вообще, по Ульрици⁴⁰⁸, «то, что мы обозначаем именем вещества или материи, не есть одна сплошная величина, протяжение, масса, – а, напротив того, есть величина, которая разделяется на тончайшие части, расчленяется и соединяется в различных видах: одним словом, *все материальное состоит из атомов. Разделяясь на два большие класса, на весомые и невесомые, атомы составляют сущность (субстанцию) всякого естественного бытия, субстрат всех явлений природы. Поэтому, материальный и атомистический – выражения однозначные*». А что, по Ульрици, составляет субстанцию самого атома, это мы видели.

Существенно то же самое мы читали и в популярных лекциях Джона Тиндаля. – «Материя состоит из простых и беспространственных элементов или монад. Монады делятся на два больших класса. Одни из них, сгруппированные в молекулы материальных веществ, весят пропорционально числу: – это *весомые* монады; другие, хотя так же подпадающие под наши чувства, как то: теплота, свет и электричество, чувствительным образом не весят и называются *невесомыми*. Различаются ли существенным образом весомые монады от невесомых? Нет, наверное, нет – так-как несомненное действие мнимых невесомых тел на тела весомые совершенно подобно действиям весомых тел друг на друга, действиям, допускающим материальную реальность, определенную массу, одаренную некоторой скоростью движения. Может быть даже, что, переходом из одного состояния в другое, невесомые монады делаются весомыми. Однако, чем же различаются невесомые

монады от весомых? Одним обстоятельством: *важным, капитальным, но не существенным*. Весомые молекулы, соединенные силой сцепления или силой химического сродства, относительно находятся в покое, и, следовательно, ничто не мешает проявлению их взаимного воздействия, чтобы они взаимно тяготели одни к другим. Напротив того, невесомые монады, будучи свободны и оставаясь вне связей сцепления и сродства, одарены чрезвычайными скоростями, сравнительно с которыми тяжесть и всеобщее тяготение совершенно не заметны».

Теми не менее, однако же, и *Ульрици* находит много противоречий в теории вещественности и волнообразного движения эфира, из которых самая ясная несообразность заключается в том, что «если эфир⁴⁰⁹ имеет вес и, подобно воздуху, сгущается около притягивающих его небесных тел, сообразно их объемам, – то это оказывается противоречием теории волнообразного движения, потому что она предполагает, что эфир распространен в небесном пространстве совершенно равномерно, атомы его отстоят друг от друга на одинаковых расстояниях, вследствие чего свет движется к земле от мировых тел, различных по величине и расстоянию, совершенно равномерно. Вообще же, выводы⁴¹⁰ из этой теории ведут к противоречиям с основными положениями новейшего естествознания. По словам *Эйзенлора*, сама по себе, эта теория не ясна и никак не может удовлетворительно объяснить все явления. И *Берцелиус* заметил, что эта теория удовлетворяет до тех только пор, пока рассматриваются явления только механические, но когда обращаются к химическим действиям, то она становится непонятной». Поэтому и *Д. С. Милль* не без основания заметил, что «существование эфирной жидкости и факт колебательного ее движения не доказаны, а предположены *единственно на основании легкости*, с которой, как думают, объясняются ими явления. Господствующая гипотеза о светоносном эфире не исключает, правда, возможности прямого доказательства в ее пользу», – пишет *Д. С. Милль* ⁴¹¹, ссылаясь на факт задержки кометы *Энке* «средой, разлитой по небесному пространству,

способной оказывать сопротивление. Если бы, в течение веков, эта догадка подтвердилась постепенным нарастанием подобной же разницы в движении и других тел солнечной системы, то светоносный эфир значительно приблизился бы к усвоению характера истинной причины. Было бы обнаружено существование великого космического деятеля. Но отождествление эфира с сопротивляющейся средой породило бы новые затруднения. Существование эфира опирается на возможность вывести из его предполагаемых законов значительное число явлений света. Принятию гипотезы о передаче света физической средой, наиболее способствовал тот физический факт, что свет движется (*чего нельзя сказать о тяготении*), что передача его не мгновенна, а требует времени, и что она задерживается заслоняющими предметами (*чему тяготение не подвержено*). Никто не предполагает, что согласие явлений света с теорией волнообразного движения чисто случайно: оно, должно быть, возникает из действительного тождества некоторых законов волнообразного движения с некоторыми законами света. Но *из согласия некоторых законов света с законами распространения волн еще не следует, чтобы волны действительно существовали*. Гипотеза волнообразного движения даже не объясняет всех явлений света: *естественные цвета предметов, сложную природу солнечного луча, поглощение света и его химическое и жизненное действие гипотеза оставляет столь же таинственными, какими нашла их, – и некоторые из этих фактов скорее согласны с Ньютоновой теорией лучеиспускания*".

Потому то, с точки зрения экспериментальной химии, эфир действительно провозглашается только движением, а не материей. Химия знает атомы только телесные, разлагает и слагает только тела; материальных элементов допускает только не более 70; но между ними свет, теплота и электричество, как элементы материи, не имеют места. Присутствие земных элементарных тел химия признает доказанным даже на отдаленных от нас светилах: в этом химия видит доказательство того, что форма вещества, которая проявляется

на земле в виде простых тел, имеет далекое распространение во вселенной. Конечно, химия знает разные проявления и эфира и постоянно имеет с ними дело; но, видя их характерное отличие от всего материального, любит называть их *силами, деятелями, энергией*, всего же больше, *движением*. Знает также химия, что когда два тела соединяются, то при этом всегда замечается отделение, или поглощение тепла. Если при соединении происходит отделение тепла, то при разложении происходит совершенно одинаковое поглощение тепла. Химия руководится основным законом вечности сил, по смыслу которого как материя не творится в химических реакциях и не пропадает, так точно и сила не творится и не пропадает. На вопросы: откуда является увеличение или уменьшение теплоты при химических реакциях, если существует закон вечности сил? От чего, если горит уголь, развивается теплота? Откуда берет она свое начало? – химия отвечает: очевидно, из тех веществ, которые действуют в угле и воздухе и на счет которых совершается явление. Это значит, что угольные частицы и частицы воздуха находились, до соединения, *в состоянии движения*, имеющего другую форму, чем *тот род* движения, который определяет температуру тел, по их соединении. *Каждому телу свойственно известное содержание тепла, т.е. известное количество движения*, определяющее его способности к образованию химических соединений. Этот вид движения превращается в теплоту, когда происходит химическое соединение, а теплота превращается в этот вид движения, когда происходит химическое разложение, – совершенно подобно тому, как посредством теплоты можно получить механическое движение и, обратно, посредством механического движения можно получить явление теплоты. Снабдивши сложное тело известным количеством движения, можно разрушить его на составные части: от того *тепло* разрушает сложные тела. То же можно произвести действием и *гальванического тока* или вообще электричества; то же могут производить иногда и *световые колебания*. *Вообще тепло или степень нагревания, влияние гальванического тока и электричества и действие света оказываются главнейшими*

*условиями химических реакций. Но химия не может видеть в этих деятелях ничего иного, как только особые виды частичного движения. Между всеми этими явлениями существует неперенная аналогия, – и эта аналогия, при нынешнем состоянии науки, выражается тем, что **теплотные, равно как световые и электрические явления признаются за явления движения частичек.** В большинстве случаев, должно принимать здесь превращение одного вида движения в другой. Что между разными физическими видами частичного движения и тем видом движения, которое обуславливает ход химических процессов, существует весьма тесная связь или соотношение, доказательством этому служит то, что химические процессы могут давать повод к появлениям разнородных видов физического движения: теплота выделяется или поглощается при химических процессах; иногда появляется при них и свет; они же всегда сопровождаются а выделением электричества; следствием химических процессов всегда бывает и механическое движение. Основываясь на изучении физических свойств, должно думать, что частички тел находятся в постоянном движении. Можно думать, что все, замечаемые нами, явления суть разные формы движения. Высказываемое в химии представление о соединении между телами и теплотой, напр., между углеродом, с одной стороны, и теплородом, с другой, – есть **представление только формальное, потому что теплород нельзя рассматривать, как материю.** Теплород, как и свет, и электричество, есть известное состояние движения, есть явление, а не материя. Рассматривая теплоту, как колебательное состояние материи мы можем сказать, что углерод есть то материальное вещество, то весомое начало, которое находится во всех углеродистых соединениях, – вещество, которое в них имеет различное напряжение и различное время колебаний; уголь же есть этот углерод в известной степени напряжения колебаний. Здесь, таким образом, **теплота принимает значение состояния весомой материи и совершенно лишается характера особого материального элемента.** В таком же значении является теплород в*

соединении и с прочими элементарными телами, причем оказывается, что, при всех объемных изменениях тела, зависящих от температуры, вес тела всегда остается совершенно один и тот же. Хотя несомненно и то, что как планеты, так и кометы замедляются в своем движении какой-то упругой средой, – однако же, эту среду можно находить не в эфире, а, проще, в атмосферном воздухе, который распространен повсеместно в небесном пространстве, так-как, по астрономическим наблюдениям, существование атмосферы около солнца и планет можно считать доказанными. Геолог Мор утверждает, что «для возможности прямолинейного распространения света и теплоты и для передачи явлений тяготения между небесными телами должно существовать весомое вещество. Через *Торичеллеву пустоту* не проходит электричество, хотя свет еще может проникать сквозь эту пустоту. Подобным образом, силы тяжести и магнетизма нуждаются в промежуточном веществе, чтобы действовать на расстоянии. В абсолютной пустоте ни одна сила не проявляет своего действия. Наполнение мирового пространства разреженной материей – необходимое условие притяжения. А так называемый эфир, что-то среднее между силой и веществом, в одно и то же время и сила и вещество, и ни то ни другое, не может быть доказан»⁴¹². Отсюда, таким образом, открывается нечто весьма странное: проявления эфира бесспорны потому, что подлежат нашим чувствам, а бытие его самого, как вещества, подвергается современной наукой серьезному сомнению, чем серьезно подрывается основательность более или менее общепринятого критерия материальности.

Последнее слово науки относительно критерия материальности мы слышим в вышеупомянутой речи доктора Карпентера, перед Съездом британских естествоиспытателей. Обращаясь «к понятию материи», Карпентер устанавливает его, на основании новейших научных данных, таким образом: «психолог настоящего времени смотрит на материю совершенно в духе своего собственного сознания; его отвлеченная идея о материи та, что это есть нечто,

имеющее постоянную способность возбуждать ощущения; его идея о всяком свойстве материи есть умственное представление какого-либо рода чувственного впечатления, полученного от нее, – а его идея о каком-либо виде материи есть представление всей совокупности чувственных восприятий, которые ее присутствие вызвало в его уме». Далее, объяснив фактически, каким способом доходим мы до представления о твердости, мягкости, форме, движении, легкости, тяжести и разных родах тел жидких, твердых и газообразных, Карпентер заключает свой анализ словами: «таким образом, мы доходим до понятия о сопротивлении и тяжести, как о свойствах общих всякой форме материи, и теперь, когда мы оставили понятие о свете, электричестве и магнетизме, как невесомых жидкостях, мы принимаем свойства сопротивления и тяжести, как данные, для практические различия между материей и не материей». Отсюда, по словам Карпентера, оказывается, что, по выводам самоновейшей естественной науки, признаками, отличающими материю от не материи, могут служить только свойства сопротивления, непроницаемости и тяжести, – что свет, теплота и электричество -магнетизм не суть весомые жидкости, – что цвет и свет, по согласному мнению физиков и физиологов, как свет, в самом предмете не существуют, состоя только в колебаниях вещества, – не эфира, который, как невесомая жидкость, не существует, а простого, обыкновенного, весомого вещества. Да и С. В. Томсон, в своей речи, произнесенной в предшествовавшем году, также перед Съездом британских естествоиспытателей, подтверждает эту мысль своего преемника по председательству на Съезде, Карпентера, прославляя теорию Гельмгольца о круговоротных движениях атомов и выражая надежду, что «эта теория приведет к полному пониманию свойств атомов, осуществляя тем великую мысль Лукреция, который не допускает ни тонкого эфира, ни разнообразия элементов с огненными или водяными, или световыми, или тяжелыми свойствами, – который не предполагает, что свет есть одна вещь, огонь (теплота) – другая, электричество – жидкость, магнетизм –

*жизненный принцип, но считает все явления только свойствами или проявлениями простой материи"*⁴¹³.

Итак, по вопросу о критерии материальности, нам следовало бы разделить приведенных мыслителей естествоведов на два отдела: на принимающих и не принимающих существование эфира, – если бы только мы могли сказать, что из них кто-либо допускает его существование решительно. Более решительно утверждается бытие эфира в популярных чтениях *Джона Тиндаля*. Материя, по словам его, состоит из монад весомых и невесомых; последние, т.е. невесомые, однако же, отличаются от первых не существенно; они не весят только чувствительным образом и, кажется, могут делаться весомыми, переходить из состояния невесомых в противоположное состояние весомых. *Критерием материальности будут, по этой теории, частичность, непроницаемость, сопротивление, тяжесть, но не будут ни фигура, ни протяжение*, потому что монады предполагаются беспространственными, согласно с учением *Восковина* (в существе теории неразрешенное противоречие: из беспространственных монад происходят протяженные тела). По *Ульрици*, который также высказывается за бытие эфира, хотя и с сомнением, материя есть осязаемая масса, состоящая из атомов весомых, телесных, и невесомых, эфирных. Последние, – невесомые, кажется, однако же, притягиваются к весомым атомам, оказывают сопротивление весомым телам, теряя, вследствие этого, существенное отличие от весомых атомов. *Критерием материальности, по этой теории, будут частичность (условная, подлежащая бесконечному делению), непроницаемость и сопротивление (тоже условные, так-как всякий атом, сложный в существе своем, центр многих сил, борется за свое существование с другими такими же центрами сил и подлежит изменению), тяжесть, протяжение и фигура (также условные, изменяемые)*. Вообще, по этой теории, *материальный и атомистический, а прибавить следует, – и условный, во всех самых существенных свойствах, выражения однозначные*. – По спутанной теории *Вундта*, материя и эфир, телесные и эфирные атомы, – это два полярные элемента,

составляющие сущность всего. Не всякая материя имеет тяжесть; эфир – материя, не имеющая тяжести, не состоящая из вещественных атомов, однако же, среда, масса, состоящая из атомов эфира; но атомы того и другого, материи и эфира, являют в себе только самые частные представления, конечные продукты отвлечения, – и никакого *критерия материальности*, по этой теории, *нельзя установить*, потому что *частичность и непроницаемость* принимаются, по этой теории, *только как продукты отвлечения*; тяжесть, как свойство материи отрицается, а протяженность и фигуральность, относимые к условиям нашего воззрения, подвергаются сильному сомнению, или даже отвергаются, как качества условий объективного бытия. – По не менее спутанной теории *Д. С. Милля*, наше понятие вещества, в конце концов, является состоящим из *сопротивления, протяжения и фигуры*, – *трех атрибутов, которые становятся существенными ингредиентами вещества*, так что, где их не находится, там мы колеблемся придать название вещества. *Фундаментальный элемент* в понятии вещества есть *чувство сопротивления или задержанного мышечного движения*, – чувство, тождественное с ощущением *непроницаемости или частичности* и родственное, до тождественности, не только с *осязательным ощущением прикосновения*, но и со *зрительным ощущением света и цветов*, которые, однако же, не суть первоначальные свойства веществ. Отсюда, – если цвета не суть, тогда как наоборот, сопротивление и непроницаемость суть, по *Миллю*, первоначальные свойства веществ, – следует вывести двойное заключение: что или световые ощущения не тождественны с мышечно-осязательными ощущениями прикосновения, сопротивления, непроницаемости и частичности, или что даже эти последние свойства не суть первоначальные свойства вещества, как и цвета. Светоносный эфир, по *Миллю*, есть, как всякий должен допустить, волнообразно-движущееся жидкое вещество. В то же время, по *Миллю*, существование эфирной жидкости и факт колебательного ее движения не доказаны, а только предположены, вследствие возможности вывести из предполагаемых законов эфира значительное число явлений

света. Но из согласия некоторых законов света с законами распространения волн не следует, чтобы волны света действительно существовали. Гипотеза волнообразного движения даже не объясняет всех явлений света. От того предположение бытия эфира, по Миллю же, есть не более, как продукт предрассудка и природной слабости человеческого ума. Тем не менее, однако же, принятию гипотезы о передаче света физической средой наиболее способствовал *факт, что свет движется и задерживается заслоняющими предметами, чего нельзя сказать о тяготении*. Наконец, по словам геолога Фридриха Мора и химика Менделеева, как и по мнению Сэра В. Томсона и доктора Карпентера, существование эфира, чего-то среднего между силой и веществом, в одно и то же время и вещества и силы, но ни того, ни другой, не может быть доказано. Химия знает атомы только телесные, разлагает и слагает только материальные элементы, между которыми эфир не имеет места. Теплоту, свет и электричество – магнетизм химия любит называть силами, деятелями, энергией, всего-же больше, движением, но не материей. Явления теплоты, света и электричества признаются в химии за явления движения частиц, принимая значение *состояния* весомой материи и совершенно лишаясь характера *особого материального элемента*, способного, в реакциях, увеличивать вес соединения. Поэтому-то, по словам Карпентера, в настоящее время, *оставлены понятия о свете, электричестве и магнетизме как невесомых жидкостях*. По тому же самому, и С. В. Томсон сочувствует древнему атомисту Лукрецию, который не допускал никакого эфира, ни разнообразия элементов с огненными, или световыми, или тяжелыми свойствами, который не предполагал, что свет есть одна вещь, огонь другая, электричество жидкость, магнетизм жизненный принцип, но считал все явления только свойствами или проявлениями простой материи. Поэтому-то Карпентер принимает *свойства сопротивления и тяжести*, как данные для практического различия между материей и не материей. По Менделееву, материя состоит из молекул и атомов *распадающихся*, за которыми должно искать, но нельзя найти, каких-то еще

ультиматов. Геолог Мор провозглашает атомистическую гипотезу, в существе своем, ложной. По С. В. Томсону, атом есть сложный мир и абсолютная непроницаемость невозможна ни в каком конечном теле. По этому-то и Карпендер, чисто психологическим путем, объясняет происхождение понятий о сопротивлении и тяжести, как о свойствах, общих всякой материи. От того-то и плохой последователь современной позитивно-философской школы, Герберт Спенсер, заумствовавшись касательно этого предмета, заговорил, наконец, языком Пифии, когда на нее уже слишком подействует одуряющее курение: «атомистическая гипотеза, равно как и сродная ей гипотеза всепроникающего эфира, состоящего из молекул, суть просто» (даже просто!) «необходимое развитие тех универсальных форм, которые выработаны в нас действиями Непознаваемого», – как будто в этих словах заключается еще что-нибудь иное, кроме непознаваемого, т.е. непонятного. А все это значит, что седалище самых коренных, самых первичных свойств материи, корень самого основного критерия материальности находится в субъекте, но не в объекте! И это не значит, как полагает Д. С. Милль, будто мы не знаем, находится или нет, – седалище этих свойств, корень этого критерия в объекте: нет, мы знаем именно, что в объекте они не находятся. Мы именно знаем, что в объективном бытии не только фигуральность и протяженность, но и тяжесть и даже осязательное сопротивление, необходимо предполагая в объекте сложность, могут опираться только на ультимат непроницаемости; но абсолютная непроницаемость в объективном бытии невозможна!

Глава XXXVIII

Таким образом, самыми позитивными соображениями доказывається, что:

1) Не только самое высшее, общее понятие бытия оказывается тождественно с отрицанием бытия, – но и низшим, более или менее обобщенными понятиям и представлениям не оказывается в реальном факте соответствующих объектов. Уже самые первичные признаки объектов оказываются не реальными не только в объектах, но, по учению новейшей психологии *Вундта*, и в субъекте; а обобщения признаков, -представления и понятия составляют не иначе, как через постепенную, большую и большую абстракцию являющихся в первичном чувственном восприятии признаков, – больше и больше удаляются от объективной реальности, до совершенного самоуничтожения в объемлющем все понятия и представления, высшем родовом понятии бытия, тождественного с небытием.

2) Подобным же образом и индивиды сводятся к ничтожеству, двумя путями: анатомико-физиологическим и логико-психологическим. Как вообще в органическом царстве приходится признавать особью каждый центр и каждую ось, которые способны, более или менее самостоятельно, обнаруживать приспособление внутренних сил к внешним, называемое жизнью, – так и в человеческом организме остается находить особи не только в каждом отдельном органе, но и в каждой клеточке, которая есть основной индивид. По *Вагнеру*, всякий организм, в одну сторону, есть органическая, интегрированная, цельная особь, а в другую – есть не более, как органическая часть или орган. По *Спенсеру*, так-как жизнь начинается с мелких и простых форм, – а из них образуются все индивиды, – переходы от этих первичных единиц к организмам, состоящим из групп таких единиц, совершаются постепенно, – индивидуальности простейшего порядка поглощаются индивидуальностями более сложными, причем невозможно определить, где кончаются низшие индивидуальности и

начинаются высшие, – то соединенные органические формы являются нам единичными существами только с точки зрения того видового понятия, которое мы выводим из сочетания особых элементарных, – только по недоразумению относительно возникновения понятий: *особь вовсе не есть понятие о действительном предмете*, а просто субъективное представление, с точки зрения данного видового понятия. И по *Вирхову*, индивид необходимо должен быть внутренним множеством. Слово – *индивид* вошло в употребление гораздо раньше, чем получилось ясное представление о природе существ, подразумеваемых под этим понятием: должно или прямо соединить понятие о неделимом с клеточкой, или же вовсе исключить его из органических отраслей естествознания, вообще из употребления. И не только в реальном бытии, но и в мышлении, по *Вундту*, мы не можем остановиться на каком-либо индивидууме, потому что всякое индивидуальное представление становится общим, по отношению к другим представлениям частнейшим, – потому, что всякий индивид мы можем разделить на части, заключая, по известному ряду признаков, даже о самостоятельности этих отдельных частей, которые потому и возводим на степень особых представлений, – и такое логическое дробление индивида производим до тех пор, пока не дойдем до последних, элементарных, аналитических суждений, совпадающих с первичными признаками ощущений, которые, как доказано, не имеют в себе никакого реального, ни объективного, ни даже субъективного мыслимого содержания. Научная абстракция проводит границу уничтожающему рассудочному анализу, останавливаясь на последних центрах сил, абстрагированных от явлений, – на атомах материи и эфира, которые суть последние, самые частные представления, по *Вундту*, равно как и по *Д. С. Миллю*, – основа всех сущностей, если только какие-либо сущности существуют, а, по *Вирхову*, – не только основное, но даже единственное бытие...

3) Но и атом дробится на части вдвойне, как и бытие, и представление. По всем, как химическим, так и физическим и философским соображениям, бытие атомов не решаются

признать не только противники атомизма, вроде *Сэра В. Томсона*, который признает свойство сложности неотъемлемо принадлежащим самому понятию – атом, – но и *Д. С. Милль*, который, хотя и указывает сущность вещей в частичном их строении, однако же, бытие или небытие атомов относит к области непознаваемого. Равным образом, и психолог *Вундт* провозглашает телесный атом и частицу эфира последними, самыми частными представлениями, обязанными своим бытием научной абстракции; точно так же и физический атом новейшего защитника атомизма, *Ульрици*, превратился в психическую монаду *Лейбница*; наконец, даже и *Вирхов*, который надеется, что человеческое сознание когда-либо совладеет с атомом, сознается, что понятие об атоме, как последней мыслимой части, не выведено из непосредственного опыта, что атом есть единица только мыслимая, – противоположность индивиду, единице действительной. Вообще положение, что человек никогда не подчинит себе атома, не ухватит его рукой, не усмотрит глазом, не осуществит для себя умом, несомненно столько же, сколько непреложны математические аксиомы, что всякая данная величина может делиться до бесконечности и разделенная на бесконечность равняется нулю ($1/\infty 0$).

4) Наконец, делая и последний шаг в глубь бытия, задаваясь вопросом о том, существует ли самая материя, какими признаками определяется принадлежность предмета к числу вещей материальных, приходится сказать, что и материя, с рассудочно-аналитической точки зрения, не существует, не существует именно как суррогат внешне-чувственных впечатлений, потому что ни одно свойство материи, не только вторичное, но и первичное, не имеет реального бытия в объекте. По мнению самоновейших авторитетов науки, существование эфира не может быть доказано; ныне оставлены понятия о свете, электричестве и магнетизме, как невесомых жидкостях; все явления следует считать свойствами или проявлениями простой материи. Поэтому-то свойства сопротивления и тяжести принимаются как данные для практического различия между материей и не материей. При дознанной сложности не только молекул, но и атомов,

происхождение понятий о сопротивлении и тяжести, как о свойствах общих всякой материи, объясняется психологическим субъективным путем; это значит, что седалище самых коренных, самых первичных свойств материи, корень самого основного критерия материальности находится в субъекте и заведомо не находится в объекте: мы именно знаем, что в объективном бытии не только фигуральность и протяженность, но и тяжесть, и даже осязаемое сопротивление, необходимо предполагая в объекте сложность, могут опираться только на ультимат непроницаемости, – но абсолютная непроницаемость в объективном бытии невозможна.

Итак, оказывается, что роды и виды предметов подмостками для себя имеют индивиды, – что индивиды, в свою очередь, подпираются клеточками, клеточки основываются на атомах, атомы корнями своими уходят в непроницаемость; но абсолютная непроницаемость не существует... И, таким образом, все рушится в прах!

Да здравствует же древний мудрец *Горгиас*, который написал и озаглавил сочинение: *о несуществующем или о природе!*

Глава XXXIX

Изумительно, что такой результат, заключающий самое тонкое и строго-логическое исследование *всеобщим ничтожеством, небытием чего бы то ни было*, не пугавший древних софистов и скептиков, не пугает некоторых мыслителей и в наши дни. Изумительно, что и в наши дни, мы можем прочитать не одно сочинение: о *несуществующем или о природе*, хотя и под другими названиями. Опыт подобного сочинения мы имеем в труде природного русского философа, М. Троицкого, которое озаглавлено: «*Немецкая психология в текущем столетии*». В этом творении мы видим труд весьма солидный, а в творце его видим мыслителя много-ученого и тонкого, писателя с пером острым, языком ясным и метким, чуждого сколько немецкой туманности, столько же и той фельетонной расплывчатости новейших философствующих писателей, которая так утомляет в сочинениях Д. С. Милля, Г. Спенсера и других, – вообще философа, обладающего достоинствами, которые характеризуют серьезный философский ум, способный к капитальной самостоятельной работе. Конечно, М. Троицкий изумился бы, узнав, что мы приписываем ему тенденцию вразумить нас в *небытии чего бы то ни было сущего*, – и, конечно, сейчас закидал бы нас тысячами возражений из своего же сочинения. Знаем это, и однако же, настаиваем на том, что тема его сочинения заключается в древнегреческом: «οὐδὲν ἔστί – *ничто не существует*, – а если бы что-нибудь и существовало, то его нельзя было бы познать, – человек есть мера всего существующего, – не может быть никаких предметных суждений и определений», – как говорили древние софисты, и именно знаменитейший из софистов, Горгиас, писавший вышеупомянутое сочинение: о *несуществующем или о природе*. Чтобы поддержать свою мысль и слово, мы постараемся говорить словами самого М. Троицкого.

М. Троицкий представляет в себе русского прозелита Английско-Шотландской Школы, к которой принадлежит Д. С.

Милль, а во главе которой, по времени, стоят *Бэкон и Локк*. Его теория тождественна, до буквальности, с разобранной нами теорией *Д. С. Милля*. Но *Троицкий* как природный русский, превосходит англичанина *Милля* пылкостью, с какой исповедует философский символ *Английско-Шотландской Школы*, подтверждая тот известный психический факт, что прозелиты всегда бывают более ригористическими и фанатическими исповедниками принятого символа, чем исповедники-аборигены. *М. Троицкий*, однако же, не считает себя позитивистом и вовсе почти не употребляет названия *позитивизм*; школу, пылко им защищаемую, следовало бы назвать *индуктивной контрасиллогистической*, а учение *индуктивизмом* или *индуктивным эмпиризмом*, совершенно исключаящим какие бы то ни было *универсальные начала*, а тем более, *прирожденные идеи*. Перед английскими философами, взятыми в совокупности, он преклоняется, однако же, не без оттенка в степени почтительности перед отдельными лицами. Перед *Бэконом, Локком, Гоббесом, Юмом, Броуном, Джемом Миллем, Д. С. Миллем, Бэном* он благоговееет всецело, превознося особенными похвалами второго и последнего; *Рида* хвалит за его индуктивную методу, но уже и порицает довольно чувствительно за приверженность к универсальным началам, *Дюгальта Стюарта, Уэвеля, С. В. Гамильтона* деликатно щадит, как питомце той же школы, хотя и не сочувствует их стремлению к познанию реальному, познанию вещей самих в себе. Но французских философов он не любит поголовно; о самом *О. Конте*, которого даже англичане вроде *Д. С. Милля и Льюиса*, считают и даже называют великим, он едва удостоил упомянуть; *Кузэна* тяжело порицает за пристрастие к абсолютному; щадит только *Кондильяка* за неуклонное сочувствие принципам *Локка*. О древних, *Платоне и Аристотеле* упоминает без похвал и порицаний, хотя и относится к ним довольно холодно, как людям, мало увеличившим запас психологических знаний; теорию *Платона* просто провозглашает «очевидно нелепой». Но средневековой схоластике достались одни только, и притом тяжкие, укоры. К *Декарту, Лейбницу, Вольфу*, пропагандировавшим будто бы

только подкрашенную схоластику, та же строгость. Ко всем адептам средневекового силлогизма и схоластических универсальных начал, та же строгость и часто суровая. Но, о небо! Чего-то не достается бедным *Канту, Фихте, Шеллингу, Гегелю, Гербарту, Бенеке*, этим светилам германской философии, как и всей вообще философии! В самом деле, это поучительное явление. *М. Троицкий* представляет в себе мыслителя далеко серьезнее *Чернышевского*, – обнаруживая не только философствующего мыслителя-дилетанта, но и действительного ученого философа. Между тем, манера отношения к противным мнениям одинакова у него с манерой *Чернышевского*, – манера узкой нетерпимости, позволяющей себе ругательства только что не площадные, зато истощившей, в дозволяемых приличием пределах, ругательный лексикон до той границы, за которую уже бессильно переступить самое смелое и довольно изобретательное остроумие. Такая была, если только миновала, или только настала, бранчивая эпоха!

Познакомимся, хотя несколько, с отношениями *М. Троицкого* к философам Англии, Франции и Германии. Его отзывы могут быть назидательны для нас во многих отношениях: 1) в них мы можем слышать отголосок суждений всех современных позитивистов и естественников о всякой, сколько-либо метафизической философии, особенно же о Германской; 2) можем убедиться до какой крайней степени упало внимание современной модной учености к системам еще недавно пресловутым германских метафизиков, которые, *прегордая суеты вещающе*, мнили о себе, что низводят новую мудрость с неба, а полстолетия спустя, поверглись в прах общего пренебрежения; и 3) смотря на этот поразительный пример, можем питать надежду, что такое же печальное посрамление ждет и фантазия ригористически позитивного индуктивизма, который, в болезненном бреде *Эдуарда Гартмана*, дошел уже до крайнего пункта умоисступления, дальше которого идти уже некуда. – «*Индуктивная метода*», – пишет *Троицкий*⁴¹⁴, – «в последние три столетия, имела на своей стороне гораздо более значительных приверженцев, чем всякая другая. В Англии со времени *Локка*, она стада

бесспорной для *всех лучших исследователей духа*. Заслуга Локка⁴¹⁵ не встречает соперничества: если Бэкон первый открыл правила, какими совершенствуется человеческое знание, то Локк более всех способствовал человечеству в широком наблюдении их; он сделал больше всех к излечению болезней, препятствовавших действию этих правил, и положил начало тому *широкому разливу здравого и сильного ума*, который есть и *величайшее из всех усовершенствований, и орудие для достижения всяких будущих*. В Англии метода Бэкона и Локка скоро встретила⁴¹⁶ безусловное признание своих прав. Но во Франции система Локка сначала увлекла за собой всех туземных исследователей духа. Кондильяк, восторженный поклонник Локка, дал тон приемам наследования этого рода, господствовавший во Франции в продолжении всей последней половины XVIII в.; но, с началом текущего столетия, против приемов индуктивного исследования начинается реакция. Кузэн начинает давать манере исследования этого предмета другой склад, реставрирующий прожитые века силлогистики и, как выражался Бэкон, вульгарной логики. Рядом с этим направлением потянулся мистицизм, все это, вместе с не отжившим материализмом, представителем которого явился ученый Конт, произвело во французской литературе нравственных наук такую путаницу мыслей и такое смешение языков, каких далеко нельзя было ожидать. Немецкая же наука о духе⁴¹⁷, начиная с XVII столетия и доныне, стояла постоянно под двумя совершенно противоположными влияниями, облагороженной схоластики Декарта, со стороны французской, и индуктивного исследования, со стороны английской. До половины XVIII столетия, в ней господствует направление Декарта, и Лейбниц с Вольфом заправляют умами; но с появлением Канта начинается реакция против Локкова направления, которая переходит в самую необузданную фантастику. Кант⁴¹⁸, в Германии, предупредил дело Кузэна во Франции; попытка того и другого кончилась одинаково ничем, т.е. никакими положительными успехами. Что же касается зла, произведенного обоими, то пальма первенства принадлежит Канту: одно уже развращение литературного вкуса немецких

ученых, эта страсть к непроницаемо-темному восточному складу стиля, напоминающему язык пифии, Гераклита и индийских Вед, есть великая историческая вина *Канта*. Привилегированный⁴¹⁹ класс идей, существующий в духе человека раньше всякого ощущения, получил у *Канта* привилегированную роль в делах опыта и наблюдения, – и средневековые претензии силлогизма, как независимой от индукции методы исследования, были спасены; а этого было уже достаточно, чтобы, с помощью такого рычага, снова повернуть вверх дном всю область наших знаний и, вычурностью полетов в область сущностей, превзойти самую схоластику. Пылкие умы *Фихте*, *Шеллинга*, *Гегеля* снова пустились в исследования сущности вещей, и, на манер востока, божественной сущности вещей. Этот последний тон был задан *Спинозой*, который в школу *Декарта* внес элемент мышления восточного. Идя шаг за шагом в отрицании всякой здоровой методы исследования, немецкая литература воспроизвела и средневековых мистиков, и гностицизм, и неоплатонизм, и буддизм. То была *вакханалия* европейского ума, которая едва ли когда-нибудь повторится, *мистическая горячка*, свирепствовавшая с позволения силлогизма *Канта* и под влиянием восточного умосозерцания *Спинозы*, – *болезненное поветрие в пауке, духовная зараза*. В Германии узаконены были две параллельных науки и две энциклопедии наук, *наука эмпирическая, per inductionem*, и наука, *per syllogismum, рациональная*. Индуктивные науки предоставлены были низшей расе, – эмпирикам, немецкие же философы присвоили себе возвышенности силлогистики. Но, увы, эта гордая комбинация кончилась в Германии *весьма комическими* последствиями. *Вольф* оставил имя философии за энциклопедией наук, которые вычеркнуты *Бэконом*, как *бессмысленный балласт*, накопленный *веками невежества*, – и когда великая истина *Бэконо*вой энциклопедии была признана в Германии, – то немецкие эмпирики, а с ними и публика, почувствовали *отвращение* и стали высказывать явное презрение не к схоластике, а к философам! . . *Кантом* создана система⁴²⁰ трансцендентальных свойств, которые олицетворены

им в самостоятельные силы, – и вот, явились два порядка духовных сил: силы *Вольфа*, которые Кантом низведены в разряд эмпирических, и силы трансцендентальные, которыми владеют те эмпирические силы: до такого *уродливого и фантастического вида* дошла, в руках *Канта*, эта бедная *схоластическая теория духовных сил*! И в "*Критике чистого разума*", опирающейся на такую ложную теорию, историки из школы *Гегеля* хотят видеть *epochmachendes Werk*. Удивительно ли, что *Герbart* и *Бенеке*, почувствовав всю *нелепость* такой теории сил, воевали против нее с таким шумом и запальчивостью, как будто спасали отечество, и, введенные в обман терминологией *Локка* и *Кондильяка*, вообразили, что они первые открыли такую дивную вещь; между тем, им тем менее следовало восхищаться своими открытиями, что они сами далеко не освободились от *схоластического балласта* сил и далеко не возвысились на точку зрения *Локка*. Реформа *Бенеке* состоит единственно в том, что, на место ограниченного числа *Вольфовых* сил, он поставил целые миллионы сил. При таком изобилии *схоластических паразитов* в организме немецкой науки, трудно было развиваться привитой к нему методу *Бэкона* и *Локка*. Мы выносим горькое убеждение; печально думать, что немецкая философия не усвоила себе критицизма *Локка*, и в этом состоит *коренной недуг*, мешавший всякой правильной обработке ее методы. Критицизма не было до *Канта*; был мнимый и призрачный в системе *Канта*, а в системах *Фихте*, *Гербарта* и *Бенеке* потерялось уже всякое внешнее приличие критической методы, – и философская критика, в их системах, звучит так странно, как проповедь скупого о нестяжательности, или кровавые речи *французского Конвента*, украшенные цветистыми терминами братства, равенства и свободы. Соедините затем⁴²¹ все бесчисленные элементы, отличающие идеализм *Берклея* и схоластику, и картезианство, и мистику *Спинозы*, и трансцендентальную философию *Канта*, -прибавьте к этому все когда-либо существовавшие мистцизмы Азии, Африки и Европы, и, сверх всего, чрезвычайный язык, свойственный такому небывалому содержанию, -и вы получите приблизительное

понятие о богатстве факторов немецкого идеализма. Философия природы Шеллинга остается фантастическим построением, *не остроумной шуткой над здравым смыслом науки*⁴²². Схоластика Шеллинга различает предмет ощущения от самого акта ощущения! Относительно же философии религии Шеллинга здесь мы не находим уже достаточно слов для выражения своего удивления; мы достигли здесь Геркулесовых столбов метафизической мечтательности⁴²³. Но, с изданием⁴²⁴ *Логики Гегеля*, Кантова схоластика достигла апофеоза. У Гегеля философия немецкого идеализма сделала не только шаг назад, сравнительно с Кантом, но и пошла *ad absurdum*, даже самой схоластики; система Гегеля составляет последнее предсмертное слово всей схоластической науки. Еще⁴²⁵ не существовало, ни в какое время, столько бездарного произведения, как психология Гегеля и его школы. Можно ли читать без смеха, что у этих психологов, до начала всяких внешних ощущений, успевают образоваться такие явления, как способности, таланты, гений, апатия, симпатия и антипатия, все роды душевных болезней, не исключая и идей *fixes*?! Может ли быть более наивного вывода духовных явлений? Психология этой школы дает выводы *истинно забавные*. Это уже *отталкивающая система*; всех диких явлений в этой напыщенной психологии не перечтешь⁴²⁶. Одна сплошная игра пустыми понятиями, которая по временам переходит в чепуху, есть самая господствующая черта сочинений этой школы.

Что есть лучшего у немецких философов, то все, по изысканиям Троицкого, беззастенчиво заимствовалось немцами у Британцев. Так, благороднейший прототип философии Канта, по М. Троицкому, есть философия Рида, кто хочет проникнуть в непроходимый⁴²⁷ мрак Кантовой философии, тот должен обратиться к Риду, простому, ясному и часто элегантному оригиналу Канта. Можно подивиться, до каких мелочей доходило заимствование Канта из Риды. По этому предмету многое и многое можно бы сказать немецким историкам немецкой философии: немецкие излагатели философии Канта так настойчивы в превозношении ее необыкновенной оригинальности и так согласно обходят, и таким

подозрительным молчанием, *Рида* (справьтесь, напр., с самым широким изложением философии *Канта* и ее истории, с двухтомным сочинением *Куно-Фишера*, и найдете, что красноречивый историк, говоря о предшественниках *Канта* в Англии, забыл почему-то упомянуть о *Риде*), что тут приходится предполагать что-нибудь одно, или крупное историческое незнание, или какой-нибудь другой недостаток, о котором предоставляем судить каждому. Можно ли более комическим образом разрезать цельные *Ридовы* внушения духа, мира и Божества, как это сделал *Кант*? Откуда вышла вся эта чепуха, которая не преминула произвести впечатление на немецких исследователей единственно вследствие своей *решительной нелепости*? Удивительны те *надменные* и, вместе с тем, в *высшей степени плоские, грубые и поверхностные порывы*, какие мы встречаем, после *Канта*, в системах абсолютного знания, *этого униженного бреда исступленных голов*. В *Кантовой*⁴²⁸ *Критике чистого разума* есть две-три *здравых мысли*, взятых у *Локка*, *Юма* и *Рида*, по существу же она есть сплошной ряд заблуждений, взятых у *Рида* и доведенных всюду *ad absurdum*, прибавкой схоластическим наследства, – есть сплошное извращение всех понятий *здравой философии*. Читая эти софизмы, не веришь, чтобы *серьезный*⁴²⁹ ученый мог написать такую *нескладицу*, которая, однако же, должна составлять опору всей системы, в которой *вся эта схоластика* не спасает нисколько *безобразного порядка* самих идей. В целом философия *Канта* представляет *доведенное до крайности* уклонение от *здравой философии*, присоединением к теории *Рида* *разнообразного и богатого наследства* схоластики; система *Канта* была *решительной реакцией* против науки *индуктивной* и *замаскированным возвращением* к схоластике и школе *Декарта*⁴³⁰. Когда подумаешь, как легко *разрасталась ложь и затемнялись* самые простые вещи под руками таких исследователей духа, как *Кант* и *Фриз*, тогда перестаешь удивляться, что их последователям удалось создать *целые сотни систем сплошной лжи и заблуждений*. Не понимаешь, каким образом подступиться с критикой к этому *калейдоскопу всяких вымыслов*, в который обратилась простая

теория Руда, в руках Канта и Фриза. Немецкая философия создала какой-то необъятный философский талмуд и каббалу⁴³¹. В Немецкой философии, с Канта, схоластика достигла, впервые, своего апогея. Такой грубой помеси духовных и вещественных качеств не найти даже в золотые века этой невежественной философии⁴³². Вся психология Гербарта есть не иное что, как обработанная мифология духа⁴³³; должно признаться, что, кроме самых слабых и отдаленных намеков на действительные предметы психологического анализа, мы не находим в ней ровно ничего; – но зато встречаем много капитальных вымыслов⁴³⁴. У Бенеке вся эта мифология духа перешла в алхимию духа⁴³⁵; в его психологии начинается ряд таких психических мистерий, которые невольно заставляют вспомнить о временах алхимии⁴³⁶, его метафизическая эпопея, по богатству и причудливости вымысла, далеко оставляет за собой теорию Гербарта и производит неприятное впечатление, какое способна производить чепуха *en masse*⁴³⁷. Более дикой и бессмысленной алхимии духа⁴³⁸, кажется, трудно и представить в нашем столетии, чем занимается психология Бенеке? Важной проблемой, как из миллионов чувственных сил созидается существо, которое мы называем душой: доктор Бенеке, подобно доктору Вагнеру у Гёте, наблюдает происхождение духовного homunculus – а. Но самое странное обстоятельство, заключающееся во всем этом, – это простодушное самохвальство и наивное самомнение Бенеке, связанное с той *idea fixe*, что психология его, опирающаяся на метафизико-алхимические бредни, есть совершеннейший продукт экспериментального исследования. Бенеке⁴³⁹ незнаком (с нашим петухом – Крылова?) с этим единственным измерителем достоинства наших опытных исследований о духе, – с экспериментальными методами, которые были указаны Бэконом и которыми руководствовались все английские психологи из школы Локка; от того-то слова: *точное наблюдение, факт, самая вероятная гипотеза* стоят у него именно там, где другие пользуются более отвечающими делу терминами, как то: *метафизика, вымысел, чепуха и т.д.* – Бенеке, воспитанник

двух школ, не имеющих между собой почти ничего общего, – немецкой, главным образом, Фриза, и английской, главным образом, Броуна: этим объясняется *поражающая нелепость системы Бенеке*, разрешаются *главные мистерии фундаментальных его теорий*, объясняя *их немудрое происхождение*, насколько у них дела, позаимствованного в своей ясности и оригинальности у Броуна и с какого пункта начинаются собственные вымыслы Бенеке, довершавшие истории отсталых теорий Фриза и Гербарта⁴⁴⁰. Вообще банкротство немецкой философии заметно для всех. В самом деле, что могло выйти из такой занимательной работы – воздушных построений? *Ложь в квадрате, в кубе и т.д., ложь, разрастающаяся во все стороны и совершенно закрывающая собою действительность*. Такова именно и есть⁴⁴¹ история немецкой философии, с Канта: идеализм, переходящий, наконец, в патентованную чепуху, и реализм, который в психологии Бенеке выразился до возбуждения тошноты... Наконец, в психологии Фихте младшего и его друзей М. Троицкий видит решительный шаг назад, даже сравнительно с системой Фриза, Гербарта и Бенеке, потому что вся эта психологическая поэма есть только смесь обыкновенной картезианской пневматологии, с различными старыми и новыми отпрысками мистики⁴⁴²; – потому что, заявив свою философскую тенденцию -примирить все оригинальные системы немецкой философии, т.е. Канта, Фихте старшего, Шеллинга, Гегеля, Фриза, Гербарта и Бенеке, Фихте младший приглашал к самому жалкому труду, – рекомендовал всю спекулятивную чепуху абсолютных тождеств, примитивных сил, следов и т.д. слить коллективными усилиями в такой законченный философский сумбур, чтобы никакая масса света и здравого смысла впредь не могла расшатать такой величественной системы философии.

Итак, у М. Троицкого оказывается только и солнца, что в окне, – только и света, что в индуктивной методе английских философов. К ним М. Троицкий очень слаб, до восторженности. Например, «последнего излагателя» индуктивной философии, Бэна, он превозносит в таких выражениях: «его широко

задуманный план выполнен с самыми тонкими и превосходными подробностями⁴⁴³ и широкое господство закона смежности сделалось прозрачным, как кристалл; его анализ блистательно заканчивает для нашего времени обработку законов ассоциации в Англии». Даже для Рида, как англичанина, несмотря на его универсальные начала, нашлись у М. Троицкого мягкие слова. «Самое тонкое и наименее чувствительное уклонение», – пишет он⁴⁴⁴, – «от критицизма Локка к догматизму схоластики есть, бесспорно, философия Рида и его старой школы, которой принадлежат знаменитые имена Дюгальда Стюарта, Гамильтона и Уэвеля». Рид – превосходный ученый за то, что «строго держался основных руководительных начал Бэкона и Локка». Но так-как он «нашел возможность возвратиться к *principia universalia* схоластиков, М. Троицкий, при всем лестном к нему внимании, «не может не дивиться скудости результатов Ридовой философии универсальных начал» Итак, в индукции спасение; помимо же индукции всеконечная гибель.

Посмотрим же теперь, к каким богатым результатам привела индукция самого М. Троицкого. Мы выше сказали, и теперь имеем в виду доказать, что она привела его к ничтожеству, к отсутствию какого бы то ни было бытия. Богатый результат! Стоило из-за этого хлопотать!

В выводе, по учению М. Троицкого, не существует ничто. Да, именно, это самое он проповедует ясно и решительно, как самый научный вывод; и реализм, допускающий бытие вещества, или даже самого духа, вне потока наших ощущений, он провозглашает не заслуживающими имени науки! Мы уже предупреждали и теперь повторяем, что теория М. Троицкого тождественна, до буквальных выражений, в существенных пунктах, с системой Д. С. Милля, только извлечена из системы не одного Милля, а всех британских философов этой школы и скреплена горячим сочувствием самого М. Троицкого, отчего и получила у него, как у прозелита школы, более резкий и крайний характер, чем у самого Д. С. Милля. Вот основоположения теории М. Троицкого, представленные в фактическом порядке.

I) Вопрос: *когда человек впервые начинает иметь идеи?*
Ответ: когда он впервые имеет какое-нибудь ощущение; идеи в уме современны ощущению, т.е. какому-нибудь впечатлению или движению в известной части тела, производящему в уме какую-либо перцепцию. Последним звеном преемства явлений стоит внешнее ощущение. Внешние ощущения суть внешние причины наших внутренних состояний. Первый порядок духовных явлений, зависящих от известных состояний наших телесных органов, есть наша чувственность.

II) Но мы начали еще не сначала. Нужно узнать сперва, *откуда возьмутся ощущения, впечатления, движения тела, перцепция, идея, ум, весь человек?* Каждое из этих названий содержит под собой явление более или менее сложное и производное. А в том, по М. Троицкому, и состоит вся задача философии, чтобы решить, какие классы явлений надобно признать далее неразложимыми или несводимыми к более высоким порядкам и рассматривать, как основные феноменальные свойства или силы духа, и какие следует считать производными способностями духа?

III) *Что же в моем духе есть самое основное, первоначальное?* Появление местоимения Я, по М. Троицкому, отнюдь не есть господствующий факт в нашем духе. Бывают моменты, когда не оказывается и того, что выражается местоимением Я. Анализ и критика могут уничтожить феномен Я и Не-я, как духа и вещества. Чтобы доискаться первоначала всего, мы должны возвратиться к состоянию, подобному тому, какое должно быть в духе, пока не образовался этот контраст Я и Не-я. Такое состояние бывает, когда человек, дух и его Я, с противоположением в нем контраста Не-я, только начинает быть.

IV) Мы должны взять момент, когда для меня, моего Я, моего духа, *нет ничего*. Вообразим же, что не существуют ни дух, ни я, ни внешние вещи. Вот начинает быть какое-нибудь самое первое движение, в какой-либо части тела. Это движение сопровождается первым впечатлением на чувство. Впечатление на чувство сопровождается первой перцепцией в уме или первой идеей. Но и тут нужен постепенный анализ.

V) Начнем с того, что *в уме не существуют какие бы то ни было априорные идеи*. Да и существовать им негде, так-как не существует самый ум. Не существуют прирожденные начала науки, как самобытная собственность ума, предваряющая всякое наблюдение и опыт. Дух наш приходит к идеям или перцепциям вещей *посредством внешних чувств*. Человек впервые начинает иметь идеи, когда впервые имеет какое-либо *ощущение*. Идеи в уме современны *ощущению*. Каждое духовное впечатление имеет свою идею. Идеи суть только чувственные наши состояния. Идеи суть воспроизведение оригинальных впечатлений духа, как то, *во-первых, ощущений*. Ясно, что *идея есть явление производное, а не первоначальное*. Начало же или причина идеи лежит глубже.

VI) Локк находит *два источника идеи: ощущение и рефлексия*. Ум наш не имеет ни малейшего проблеска идей, каких он не почерпнул бы из которого-нибудь из этих двух источников: ощущения и рефлексии. Духовные явления объясняются из внешних влияний и рефлексии. Духовные явления распадаются на три класса или порядка: чувственности, рефлексии и деятельности. *Первый порядок* составляют явления, зависящие от известных состояний наших телесных органов, – а *второй порядок*, обнимающий духовные явления, именно явления в области ума, открывается воспроизведением ощущений в идеи. *Итак, идеи имеют свою ближайшую причину в рефлексии, а дальнейшую в ощущении*.

VII) Отсюда у уже открывается и то, что *рефлексия имеет свою ближайшую причину в ощущении*. Перцепцию производит в уме впечатление; вслед за впечатлениями на наши внешние чувства, дух наш впервые употребляет себя для перцепции. Рефлексия есть отзвук или отклик духа на внешние ощущения, – есть ряд духовных явлений, прямо или косвенно вызванных предметными впечатлениями. Ощущения суть необходимые начала всей высшей духовной жизни. Последним звеном в ряду преемства духовных явлений стоит внешнее ощущение. Наша чувственность есть основная низшая форма феноменов мыслительности, *получаемая от природы телесной*, как залог нашего высшего духовного развития.

VIII) Отсюда открывается далее, что и внешнее ощущение не есть причина первоосновная, первоначальная, – так-как *ощущение предполагает впереди себя движение частей тела*. Дух наш приходит к перцепциям вещей *посредством внешних чувств* (след., и посредством органов чувств). Ощущение предваряется впечатлением *на наши внешние чувства*, или движением в известной *части тела*, производящим в уме какую-либо перцепцию. Ощущения вызываются предметными впечатлениями. Духовные явления производятся *причинами внешними*, т.е. предшествующими им *переменами в теле* и событиями в окружающем наше тело вещественном мире. Все случаи духовных явлений обязаны своим существованием каким-нибудь предыдущим духовным явлениям, вызванным *внешними предметами*, как их причинами. Ощущение есть последствие *явлений вещественных* и, ближайшим образом, – *нервных и мозговых*. Начало внешних ощущений мы ведем *от предметов посторонних нашему духу*. Известная часть духовных явлений (ощущения) следует, неизменно и безусловно, за известными событиями органическими; или телесными и, с расстройством или уничтожением этих предыдущих явлений, расстраиваются или уничтожаются и эти последующие, т.е. ощущения. Без предварительных известных перемен или событий в нашем теле, без явлений в нервах и мозге, от которых зависят наши ощущения, мы, родившись на свет, не могли бы быть участниками какой бы то ни было, духовной жизни. Явлениям духовным, которые мы называем внешними ощущениями, неизменно и безусловно предшествуют различные органические перемены или события в нервах и мозге. Имеют ли явления органические какое бы то ни было, прямое или косвенное, влияние на собственные операции духа, – иначе сказать, отзываются ли эти явления каким-либо прямым или косвенным, видоизменением оригинальных основных законов духа? На этот вопрос физиология не дала строго научного ответа; но все данные склоняются к ответу положительному. Относительно самой природы связи чувствующего органа с ощущающим духом мы никогда не будем в состоянии знать что-нибудь больше того, что заключается в

простом факте, что известному состоянию духа предшествует непосредственно известное впечатление на нервную систему. Что за особенным состоянием частей мозга всегда следует перемена в состоянии ощущающего духа, это действительно удивительно; но ничуть не удивительнее того, что восхождение месяца на известную точку небес всегда делает состояние тела на земной поверхности отличным от того, какое ему свойственно в другое время, – или что состояние каждой из частичек нашего земного шара, в их относительных тенденциях тяготения, бесспорно, должно мгновенно измениться, вследствие разрушения самого отдаленного спутника, самой отдаленной планеты нашей системы. Для объяснения связи физических и духовных явлений издавна существовали *теория нервной жидкости, животные духи Декарта, эфир Ньютона*. Но если сотрясения мозговых частичек заменить сотрясениями или волнениями эфира, – то результат будет тот-же самый: объяснение законов ассоциации не подвинется ни на шаг. То же самое должно сказать и о животных духах *Декарта* или нервных токах. Попытки френологии осуждены безвозвратно успехами анатомии. Все физиологические попытки к объяснению законов ассоциации остались безуспешны. Все они вышли из психической иллюзии, будто связь между воспроизводимыми идеями лежит глубже наших ощущений в каких-нибудь сочетаниях мозга и нервной системы.

IX) Итак, только-что мы хотели было, по указанию самого М. *Троицкого*, искать дальнейшей причины наших ощущений в движениях тела, – а причины движений тела в теле и во внешнем мире, как он спешит предостеречь нас от подобной иллюзии. В чем же здесь дело? – А в том, что *все наше знание ограничено одними нашими собственными состояниями духа. Научного выхода из этих внутренних состояний не существует*, – и психолог отдается только общему убеждению человечества, рассматривая вещи протяженные, как существующие в этом качестве независимо от его духа, и помещая часть своих субъективных состояний в эти протяженные вещи, и, ближайшим образом, *в органы своего тела*, как независимое от духа протяженное внешнее

существование. В популярном сознании *тело стоит подлежащим* (причиной), а *чувственность – сказуемым* (действием). То иллюзия, что даже ученые, особенно физики, принимают духовные явления за простые сказуемые или видоизменения нашего тела. Но, спускаясь, до известной меры, на популярную точку зрения, т.е. принимая *внешний мир и тело, как существующее независимо от состояния духа*, в качестве протяженного, делимого, цветного и проч., психолог никогда не может забыть, что *внешние предметы служат для него только простыми наместниками неизвестных ему причин его чувственных состояний*, в ряду которых последним звеном стоит внешнее ощущение.

Х) Если же *собственное наше тело не существует независимо от духа*, то тем решительнее должно утверждать тоже самое относительно существования *внешнего мира*. Как далеко простираются⁴⁴⁵ средства индуктивной методы, как органа науки? Ответ на это у М. Троицкого сводится к следующему руководительному началу, принятому от Локка: метода индуктивная или аналитическая, по самой природе своей, не может претендовать на познание сущности ни вещества, ни духа, ни тем более верховного Виновника всего, в которого верует благочестивый дух. Познание⁴⁴⁶ чего бы то ни было за пределами простых явлений недоступно нашим познавательным средствам. Философская критика показала, что *внешний мир для нас существует в силу наших состояний*, которые мы называем внешними ощущениями, и начало которых мы ведем от предметов посторонних нашему духу. И Гоббес⁴⁴⁷, на основании анализа наших ощущений, пришел к убеждению, что вещество, в своей подлинной сущности, не доступно нашим умственным средствам, – что *все наше знание о нем ограничено только нашими внутренними состояниями*, которые производятся неизвестными нам внешними причинами, поэтому и называются внешними ощущениями. Глубокое основание отрицания Берклея⁴⁴⁸ заключается в том, что *внешний мир, с которым имеет дело наука, есть только видоизменение нашего собственного сознания* и что выход из наших внутренних

состояний в бытие независимое от духа дается не в процессе нашего знания. И Рид соглашался, что в ощущениях действительно не содержится ничего, кроме собственных состояний духа, не имеющих никакого сходства с внешними предметами. И по Бэну никакое знание о мире невозможно⁴⁴⁹ без отношения к нашему духу. *Знание означает состояние духа. Понятие о вещах материальных есть вещь духовная.* Мы неспособны входить в разбор существования независимого материального мира: самый этот акт был бы противоречием. Мы можем говорить только о мире, представляющемся нашему собственному думу. Вследствие иллюзии речи, мы воображаем, что способны созерцать мир, входящий в наше собственное духовное существование; но попытка к этому сама себя изобличает во лжи, потому что это созерцание есть только усилие духа. Итак, *мир для нас существует только в явлении, иначе сказать – в ощущении и идее.* Глубокий анализ убеждает, что *вещи, и суть только агрегат моих собственных ощущений.* Углубляясь во внешние причины относимых к ним чувственных качеств, мы не идем дальше собственных состояний сознания, дальше наших внешних ощущений и их сосуществования и преемства. *Вещество, материальный мир суть только наши внешние ощущения и их сосуществования и преемства. Вещество, в действительности, это – наши постоянные и независимые идеи, только под другим названием.*

XI) Но если внешний мир не существует независимо от нашего духа, то и самый дух не существует вне нашего собственного ощущения. Мы видели уже, что, по руководительному началу Локка, индуктивная или аналитическая метода не может претендовать на познание сущности духа так же, как и вещества. Знаменитый вопрос об отношении между духом, как неизвестным подлежащим духовных явлений, и веществом, как сущности независимой от наших внутренних состояний, столь занимавший схоластику и школу Декарта, по словам М. Троицкого, остался вопросом, не имеющим в науке никакого места. *Мы абсолютно не знаем сущности духа столько же, сколько и вещества, независимо*

от состояний собственного сознания, потому что⁴⁵⁰ все наши понятия основаны на чувствах взаимного отношения наших собственных состояний. Так-как все состояния или впечатления духа продолжаются только известное время и затем исчезают, сменяясь вызываемыми ими другими, – то существование духа есть только ряд преемственных перемен. В действительности бывает только ряд последовательно сменяющихся идей и их отношений. По словам Броуна⁴⁵¹ все чувства и мысли духа суть только сам дух, существующий в различных состояниях. Идеи суть самый дух, подлежащий⁴⁵² какому-нибудь впечатлению. Так, напр., ощущение цвета розы, не есть прибавление к духу, но ощущение цвета и есть дух, существующий в известном состоянии, а ощущение запаха розы есть тот же дух в некотором другом состоянии.

XII) Но этого мало, что самый дух наш существует только благодаря своему собственному ощущению. По М. Троицкому, невозможно познание ничего такого, что не лежит в пределах духовных и вещественных явлений; *для нашего знания не существуют* не только сущности вещей, не только дух, как субстанция, но и способности духа, как особые агенты, скрытые за явлениями, и универсальные начала, существующие раньше самых первых обнаружений духа, и врожденные идеи. Что М. Троицкий, вслед за своими руководителями, – корифеями школы, отрицает бытие в духе априорных универсальных начал и врожденных идей, это мы уже видели. По его словам, идея от духа не отделима, в самом тесном смысле этого слова. По Декарту⁴⁵³, часть идей приносится человеком с самым рождением (*ideae iatae*), – часть происходит позднее, но сохраняет те же свойства, пребывая в духе в качестве вещей от него отличных. По Лейбницу, в монадах или душах существуют изначала копии всех предметов; монада суть живые зеркала целой вселенной; они различаются в своем достоинстве, по степени ясности присущих им от вечности идей или образов, достигающих наивысшей ясности в душе человека; в человеке они проявляются только постепенно, выходя из глубины духа; но и приобретши ясность и раздельность, они погружаются снова в

первобытное состояние темноты. Ясное состояние идей будет ощущение, воображение, мышление и т.д. Но Локк⁴⁵⁴ признал невозможным, чтобы душа обладала ими от природы и была в них живым зеркалом, в котором отражается вселенная. Они не находятся в духе раньше первых опытов; если они имеют какое-нибудь отношение к предметам, как существующим независимо от духа, то это отношение безусловно неизвестно нам. Они не существуют также и в период времени между их оригинальным появлением в духе и воспроизведением по собственным законам духа. Берклей⁴⁵⁵ вполне разделял схоластическую теорию идей, как самостоятельных вещей, существующих в духе, вещей не телесных, а духовных или интенциональных. По Броуну, существование идей, как отдельных от духа, и постоянное существование их, как они перестают существовать в индивидуальном духе, суть, очевидно, *такие же даровые предположения, как и предположение внешнего существования материи или лучше, постоянные и независимые идеи и суть, в действительности, вещество, – только под другим названием. Идеи суть самый дух, подлежащий*⁴⁵⁶ *какому-нибудь впечатлению; наши идеи существуют не далее, чем впечатление духа, составляющее каждую частную идею. Таким образом, по выражению М. Троицкого, средневековая теория идей вырвана с корнем!* Но этого мало. М. Троицкий отрицает бытие в духе не только идей, но и *памяти, сознания и всяких душевных способностей.* Законы ассоциации разделяют, по его словам, все наше духовное существование на два отдела: 1) оригинальные впечатления, как то: ощущения, духовные волнения, желания и проч., и 2) воспроизведение их по законам ассоциации или идеи. *Кроме этих двух порядков*⁴⁵⁷ *духовных состояний, этих оригинальных впечатлений и этих идей, ничего не существует в нашем духе: в них безусловно исчерпываются все духовные явления.* Но схоластики придумали еще *третий класс явлений, не являющихся, – существование оригинальных впечатлений, в период времени, протекающий между их исчезновением и воспроизведением в форме идеи.* Область, в которой они существуют в этот промежуток времени, называлась *памятью.* Схоластическая

теория памяти, по М. Троицкому, противоречит решительно всем правилам индуктивного исследования, занимающегося исключительно фактами. Так-как все состояния или впечатления духа продолжаются только известное время и затем исчезают, сменяясь другими, вызываемыми ими впечатлениями, и существование духа есть только ряд преемственных перемен, – то мы и не вправе прибавить к этому факту что бы то ни было, какой-нибудь класс духовных состояний, которых нельзя отнести ни к оригинальным впечатлениям, ни к идеям. Впечатления духа, в период времени между их оригинальным существованием и воспроизведением в форме идей, абсолютно не существуют в духе, и все, что говорится об их сохранении в духе, их живучести и проч., суть только метафоры, означающие, что исчезнувшие впечатления или состояния могут быть снова испытаны духом, если будут даны фактические причины их идеального существования. Думать же, что дух может существовать, в одно и то же время, во всей массе впечатлений прошлых, с прибавкой всех впечатлений настоящих, есть тройная нелепость. Тем не менее, эта теория памяти есть догмат для всех немецких психологов и в нем заключается последний ключ к разгадке всей немецкой науки о духе. И Бэн замечает: о сохранении, отдельно от воспроизведения, мы не знаем совершенно ничего. Я имею что-нибудь в памяти, – это значит только, что я могу, при известном поводе, воспроизвести это или сделать настоящим. Сохранение отдельно от воспроизведения есть вещь, не существующая. Вместе с тем, и память, отдельно от воспроизведения, оказалась, по М. Троицкому, вещью, не существующей. – А вместе с памятью, и самое сознание оказывается, у М. Троицкого, так же вещью, не существующей. Термин –знание, внутреннее чувство ⁴⁵⁸, самосознание имеет разнообразные смыслы. Рид понял сознание, как операцию, сопровождающую все другие духовные операции или состояния, и именно параллельную. Но по Броуну ⁴⁵⁹, ощущение не есть какой-нибудь предмет сознания, отличный от самого сознания; напротив того, всякое частное ощущение и есть сознание в данную минуту. Предполагать, что дух существует в двух

различных состояниях, в ощущении и сознании его, есть очевидная нелепость. Сознание есть целый ряд состояний духа, каковы бы ни были эти жизненные, минутные, преемственные состояния, и этот термин употребляется не для выражения чего-либо нового, добавочного к этому ряду: сознание не существует подле ощущений, мыслей, страстей точно так же, как не существует четвероногое или животное, как отдельное существо, которое нужно прибавить к волкам, тиграм, слонам и т.д. По Броуну⁴⁶⁰, иллюзия сознания, как особенной силы или элементарного, параллельного всем другим, состояния духа, выходит из частого употребления местоимения Я, как выражения чувства нашего личного тождества, при сменах минутных наших состояний. Здесь связано несколько преемственных фактов: минутное сознание, состоящее в каком-нибудь чувстве духа, и отношение его к тому же духу, который был уже в других состояниях, исчезнувших, прошлых. Очевидно, что сознание есть факт весьма сложный, слагающийся из нескольких последовательных сознаний минуты, оригинального впечатления и воспроизведения по законам ассоциации. Вся⁴⁶¹ тайна внутреннего наблюдения сводится к двум способностям: воспроизведению и чувствам различных отношений воспроизводимых состояний. В действительности же бывает только ряд последовательно сменяющихся идей и их отношений. Дух наш, в двух различных состояниях, в одно и то же время, существовать не может. – Вообще, по словам М. Троицкого, немецкое учение о способностях⁴⁶² или силах духа, долго тормозило успехи эмпирической, т.е. индуктивной психологии. Но как скоро однажды было доказано, Бэконом и Локком, что наука о духе ограничена изучением одних только духовных явлений, то само собой подразумевалось, что силы или способности духа суть только самые духовные явления и ничего больше, – точнее сказать, известные их отношения, законы или однообразия, к которым они сводятся путем индукции или анализа. В духе возможно одно только преемство, одна последовательность состояний, и невозможна действительная абсолютная современность их. Дух⁴⁶³ безусловно прост, поэтому, и

каждое отдельное состояние или впечатление его, должно быть безусловно просто. – Уже замечено, что, по М. Троицкому, ощущение цвета не есть прибавление к духу, но ощущение цвета и есть дух, существующий, в данный момент, в известном состоянии, и ощущение благовония и есть дух, существующий в последующий момент в некотором другом состоянии.

XIII) Итак, что же именно, и где, и как существует, после всего этого, когда и материя, и дух, и силы духа не существуют? Мы уже читали у М. Троицкого, что⁴⁶⁴ познание чего бы ни было, за пределами простых явлений, недоступно нашим познавательным средствам. Уже видели, что знаменитый вопрос об отношении между духом, как неизвестным подлежащим духовных явлений, и веществом, как сущностью независимой от наших внутренних состояний, столь занимавшей схоластику и школу Декарта, остался вопросом будто бы не имеющим в науке никакого места. Что же имеет место в науке? Все, что могло бы подлежать научному исследованию, по словам М. Троицкого, будет, после этого, не отношение духа и тела, как противоположных субстанций, а единственно взаимное отношение двух противоположных порядков явлений, вещественных и духовных, т.е. двух порядков наших внутренних состояний, или состояний нашего сознания, из которых в одном мы видим мир внешний и от нашего духа независимый, а в другом -собственные действия своего духа. Итак, существуют не дух и тело или вещественный мир, как две противоположные, соотносящиеся субстанции, а только два порядка явлений, порядок явлений вещественных и порядок явлений духовных.

XIV) Какой же из этих двух порядков есть первоначальный, причинный, и какой последующий, производный? – Казалось бы, судя по некоторым выражениям М. Троицкого, что духовный есть порядок первичный, а вещественный есть порядок производный. Тот и другой, духовный и вещественный порядки называются у М. Троицкого порядками наших внутренних состояний, состояние нашего сознания. Говорится, что дух и вещество, для нашего знания и науки, суть только два

логически противоположных порядка явлений, или наших внутренних состояний; след., не только дух, но и вещество есть один из двух порядков именно наших внутренних состояний. Говорится, что внешний мир существует для нас в силу наших состояний, которые мы называем внешними ощущениями. Все наше знание о веществе ограничено нашими внутренними состояниями; Локк вместе с Гоббесом⁴⁶⁵ учили, что идея протяжения, как и идеи жесткого, твердого и мягкого, суть только наши чувственные состояния. Внешний мир, с которым имеет дело наука, есть только видоизменение нашего собственного сознания. Мир для нас существует только в явлении, иначе сказать, в ощущении, идее. Или лучше, постоянные и независимые идеи и суть, в действительности, вещество, только под другим названием. Вещи суть только агрегат моих собственных ощущений. Анализ и критика способны оставить меня с одним духом, с одними состояниями ума и чувствительности, причем внешние вещи для меня, в эту минуту не существуют – уничтожаются. Внешние причины различных чувственных явлений суть наши ощущения, и к ним то мы относим чувственные качества вещей; тогда как в этом случае мы не идем дальше собственных состояний сознания, дальше наших внешних ощущений и их сосуществований и приемств. – Выражения как нельзя более решительные. Но мы еще раз впали бы в совершенную иллюзию, вообразив, будто М. Троицкий и его школа провозглашают дух причиной вещества, а вещество произведением духа.

XV) Нет; дух и вещество суть только две ветви на одном стволе и корне, на состоянии сознания, на идее, на ощущении. Первопричиной духа и вещества одновременно является опять-таки не что иное, как ощущение. Дух, по словам М. Троицкого, употребляет в дело все свои операции еще прежде, чем сформирует чувство отличия состояний субъективных от объективных, собственно духа от вещества и других лиц. Это отделение духовных операций от явлений вещественных в действительности и есть первый шаг сосредоточения духа на собственных операциях, или узнавания их разности, их противоположности веществу. Иллюзия ⁴⁶⁶ сознания, как

особенной силы, или элементарного, параллельного всем другим, состояния духа, выходит из частого употребления местоимения Я, как выражения чувства нашего личного тождества, при сменах минутных наших состояний. Но в сознании Я связано несколько преемственных фактов: минутное сознание, состоящее в каком-нибудь чувстве духа и отношении его к тому же духу, который был уже в других состояниях, исчезнувших, прошлых. Всякая фраза с прибавкой Я всегда предполагает 1) *какое-нибудь чувство действительное*, – 2) *какое-нибудь воспроизведение* или воспоминание или, лучше, целую массу таких воспоминаемых состояний, и 3) отождествление их или уверенность, что первое (данное в известный момент чувство) *принадлежит тому же духу, которому принадлежат и последние* (воспоминаемые состояния). Очевидно, что факт сознания складывается из нескольких последовательных сознаний минуты: 1) *оригинального впечатления* и 2) *воспроизведения по законам ассоциации*. Воспроизведение переводит к состояниям субъективным, в которых мы мыслим свойства нашего духа, – Я, как противоположности внешним предметам, – Не-я. Такой контраст наживается постепенно, живым отделением состояний личных от предметных, состояний собственных от состояний других лиц. Броун говорит: бесспорно, что один и тот же неделимый дух есть, в одно и то же время, и предмет, и наблюдатель, но, в силу способности памяти, дух наш, простой и неделимый, как он действительно есть, как-бы помножается на себя и распростирается над всем длинным рядом ощущений и волнений, в которых он как-бы живет, снова и живет неоднократно. Иллюзии сознания, как элементарного состояния, содействует, по Бэну (как и по Д. С. Миллю), возрастающий интерес, какой мы принимаем в собственном своем лице, – чувство удовольствия, которое задерживает всякое действие как-бы останавливает его исчезновение⁴⁶⁷. Впрочем, *появление местоимения Я* вовсе не есть господствующий факт в нашем духе: можно находиться в потоке настоящих чувств или впечатлений, не вспомнив ни на минуту ничего прошлого; потом можно вспоминать и не

делать отношения всего испытываемого к тому же духу, не отождествлять *настоящих состояний* с состояниями воспроизводимыми; тогда не состоится и того, что выражается местоимением *Я*. При этом я возвращаюсь к состоянию, подобному тому, какое должно быть в духе, пока не образовался этот контраст *Я* и *Не-я*. Из всего этого следует, что контраст *Я* и *Не-я* образуется одновременно из одной тождественной причины, из расходящегося по двум руслам потока ощущений.

XVI) Не смотря на то, – возражает сам М. Троицкий, – мы привыкли разделять акт знания или познания на две части: на нечто познающее и нечто познаваемое. В ощущении мы имеем чувствующий дух и чувствуемую вещь, – *sentiens et sensum*. Если нечто познающее, чувствующее, перцептирующее называется духом, то что такое будет то другое нечто, познаваемое, чувствуемое, перцептируемое? Основание нашего деления чувственного⁴⁶⁸ сознания на субъективное и объективное Бэн находит единственно в контрасте наших пассивных ощущений с ощущениями движения и сопротивления. Чувства движения и сопротивления составляют в ощущении наше сознание объективное, наше поп-его; наше пассивное ощущение, наша жизнь в идеях дают сознание субъективное, наше его. Броун доказал, что ощущения противодействия принадлежат не чувству осязания или нашей коже, а чувству мускульному или чувству движения. Он особенно ясно показал, что все акты нашего ума соотносительны и что различение предметов зависимо от различения состояний нашего чувствования. Ощущения, как источники идей, суть различения духовных состояний; духовные впечатления, как красный или желтый цвет, звук и т.п., существуют только с той минуты, когда звуки стали отделяться от цветов, цвет красный от цвета желтого, голубого и проч. Одним словом, никаких чувственных качеств, никаких ощущений этих качеств не существует раньше различения одних качеств от других. Иначе сказать, ощущения суть умственные акты различения одних духовых состояний от других, вполне зависящие от состояния мозга. – Бэн поставил

мускульное движение, как фундаментальный феномен нашей природы предваряющий наши внешние ощущения. По Бэну, как и по Броуну, вера во внешнюю реальность зависит от чувства сопротивления, от мускульного чувства. Обрывая, без всякой известной причины разности, привычный ряд и сочетаясь с понятием протяжения, которое получается вследствие ассоциации чувства преемственного ряда движений с чувствами осязательными, – чувство сопротивления дает элементы того сложного понятия, какое мы называем понятием материи. Протяжение, сопротивление, сочетать эти простые понятия в чем-либо отличном от нас самих и иметь понятие материи, – это одно и то же. По Бэну, полное понятие протяжения или пространства складывается из данных трех различных чувств: чувства мускульного, осязания и зрения; но последние два чувства участвуют в производстве этого понятия только косвенно, в силу своей ассоциации с чувствами мускульными. Чувство сопротивления ⁴⁶⁹ соответствует нашему понятию тела и есть наша мера силы, инерции, тяжести, момента или механического свойства вещества. – Оказывается, таким образом, что сознание объективное, которое мы называем внешностью, есть только вид нас же самих, в самом широком смысле этого слова, но не в ограниченном смысле субъекта. Убеждение во внешней реальности есть чувственное восприятие данного действия, при каком-нибудь данном предыдущем, как действия, так и причины суть только наши собственным различным ощущения и движения. Когда мы приходим к сообщению с другими существами и знаками сообщения убеждаемся, что они проходят тот же самый опыт, как и мы сами, то это возвышает еще больше постоянство между нашими ощущениями и соответственными деятельными энергиями. Мы уверяемся, что в те минуты, когда какому-нибудь частному ощущению, напр., ощущению света, не подлежим мы сами, ему подлежат другие лица. Это приводит нас к тому, что мы еще больше обобщаем ощущение и образуем для себя отвлечение, обнимающее весь наш опыт, прошлый и настоящий, весь опыт других. И это отвлечение есть самое большее, чего дух

каждого из нас способен достигнуть относительно внешнего или вещественного мира. Возводить это отвлечение на степень независимого⁴⁷⁰ от нас существования, – как это делал, напр., Платон, в своей теории идей или форм, – с точки зрения правильной методы, с точки зрения М. Троицкого, было бы совершенным извращением естественной истории нашего духа.

XVII) Таким образом, весь круг бытия замыкается для нас нашими идеями, ощущениями, явлениями чисто духовными. *Какие же частности, какие отделы получаем мы между духовными явлениями? – Психологический анализ показал, по словам М. Троицкого⁴⁷¹, что все духовные явления распадаются на три класса: 1) на порядок духовных явлений, зависящих от известных состояний наших телесных органов: это – наша чувственность, 2) порядок явлений, причинность которых есть чисто духовная: это, по Локку, явления рефлексии или рефлексивные, которые, в последнем анализе, зависят от наших ощущений или от чувственности, – и 3) порядок явлений, от которых непосредственно зависят известные состояния или перемены в наших телесных органах, в особенности в системе мускульной. Таким образом, получаются три порядка духовных явлений: 1) нашей чувственности) 2) наших мыслей и 8) нашей деятельности. – Этому делению нашего духовного существования на три класса не противоречит и Юм, находя в нем следующие два отдела: 1) оригинальные впечатления, как то: ощущения, духовные волнения, желания (эти последние выше отнесены к третьему порядку) и проч., и 2) воспроизведение их по законам ассоциации или идеи. Оригинальные законы духа, управляющие всеми духовными явлениями, в факте их существования под формой идей, представляют три начала сочетания идей, именно: 1) сходство, 2) смежность во времени и месте и 8) причину или действие. Кроме этих двух или трех порядков⁴⁷² духовных состояний, этих оригинальных впечатлений и этих идей, с их законами, ничего не существует в нашем духе: в них безусловно исчерпываются все духовные явления. Индуктивная философия духа, преследуя задачу, постановленную Локком: объяснение духовных явлений из внешних влияний (т.е.*

ощущений) и рефлексии, исследует собственно причинную связь этих явлений. –*Причинная связь явлений есть только неизменное и безусловное отношение преемства событий предыдущих к событиям за ними следующим. Все случаи духовных явлений обязаны своим существованием каким-нибудь предыдущим духовным же, явлениям, вызванным внешними предметами, как их причинами.* При такой постановке дела, задача изучения духовных явлений, в глазах М. Троицкого, *оказывается ясной до прозрачности!*

XVIII) Но, – позвольте же, – внешние предметы, как коренная, первоосновная причина духовных явлений, существуют или нет? Да объяснено же вам многократно, что вещественные, как и духовные сущности, лежащие вне круга явлений: впечатлений, ощущений, лежат вне пределов человеческого знания. Сказано же, что вещи суть только агрегат моих собственных ощущений. *Поэтому, бытие вещей зависит от моего ощущения и, с прекращением или затемнением ощущения (напр., в глубоком обмороке), прекращается?* И это – само собой разумеется. Когда глубокий анализ убеждает, что эти вещи суть только агрегат моих собственных ощущений, я признаю *их действительно своим.* В эту минуту, для меня уже не существует это внешнее предметное. У меня остаются одни мои ощущения, мои собственные состояния, и я отождествляю их не как вещи, а только как мои субъективные состояния. Словом, анализ и критика уничтожают феномен я и не-я, как духа и внешнего мира, и оставляют меня с одним духом, с одними состояниями ума и чувствительностью. *Внешние вещи для меня, в эту минуту, не существуют;* я возвращаюсь к состоянию, подобному тому, какое должно быть в духе, пока не образовался этот контраст я и не-я. Разъяснено уже, что, углубляясь в причины чувственных явлений и относимых к ним чувственных качеств, *мы не идем дальше собственных состояний сознания, дальше наших внешних ощущений и их сосуществований и преемств.* Наше убеждение в существовании внешнего протяженного мира, независимого от нашего сознания, возникает раньше, чем мы начинаем давать себе отчет в своих чувствах, и пробуждается всякий раз, как мы

бываем в тех состояниях, которые называются внешними перцепциями, наблюдениями, ощущениями. Поэтому, мы не в состоянии идти против своей конституциональной склонности даже и тогда, когда *анализ приводит к иным результатам*. Таким образом, пока дело не касается точного определения отношений нашего убеждения к *результатам анализа*, мы выражаемся так, как чувствуем во всякую данную минуту, кроме минуты критики, – т.е. говорим о *существующем вне нашего духа и независимо от нашего духа предметном или протяженном мире*. Но в минуты анализа и критики, мы остаемся со скудным сознанием, что наше знание не идет так далеко, как наше убеждение, и что *вещество и материальный мир суть только наши внешние ощущения и их сосуществования и преемства*. Поэтому, если возникают научные претензии выйти из круга наших собственных чувств или, если эти самые чувства рассматриваются только как видоизменения существующего вне нас и независимо от нас вещества, – то мы возвращаемся снова в расположение аналитика и критика и можем сказать, что *такого рода реализм не заслуживает имени науки*.

XIX) После этого и *бытие моего духа безусловно зависит от моего ощущения, как своей причины, и с прекращением его прекращается?* Конечно! это ясно как кристалл. Уже сказано, что появление местоимения *Я*, по этой философии, вовсе не есть господствующий факт в нашем духе: можно находиться в потоке настоящих чувств или впечатлений, не вспоминать ни на минуту, ничего прошлого; потом можно вспоминать и не делать отношения всего испытываемого к тому же духу, и не отождествлять настоящих состояний с состояниями воспроизводимыми. *Тогда не состоится и того, что выражается местоимением – Я* (так-как уже объяснено, что сознание – *Я* есть факт сложный, слагающийся из чувства действительного, воспроизведения воспоминаемых подобных состояний, и отождествления, усвоения того и других одному и тому же духу). Сказано также, что *анализ и критика могут приводить мыслителя к уничтожению не только феномена Не-я, как внешнего мира, но и феномена Я, как духа, и*

возвращать к состоянию, подобному тому, какое должно быть в духе, пока не образовался этот контраст *Я и Не-я*, как, напр., у новорожденного или пока еще не родившегося младенца, у пробуждающегося каталептика или летаргика и т.п... Для подобных состояний не существуют не только *Не-я*, но и *Я*.

XX) И все это, по уверению *М. Троицкого*, не метафизика, а простое изложение фактов сознания, сознания научного, анализа, критики, держащихся строгих предписаний индуктивной методы...

Сделаем попытку изобразить развитие духа или, точнее, знания по предначертаниям философии *М. Троицкого*.

Берем момент, когда не существуют еще ни человек, ни дух, ни знание, как и вообще ничто еще не существует для знания, для духа, для человека, не существуют ни внешний мир, ни время, ни пространство. Вот *занимается заря первопричины всего, ощущения...* Возникает первое ощущение, за первым идут второе, третье и т.д. ощущения. Моментальное преемство первого, второго, третьего и т.д. ощущений дает начало обобщенному ощущению *идеи времени*, которое и продолжается, пока чередуются следующие одно за другим ощущения. Сравниваемые одно с другим ощущения, оказываются не только равномерным, соответствующим преемственному падению в один и тот же центр, преемством совершенно тождественных моментов времени, но и *разнообразием ощущений*, – ощущений, гнездящихся в мускульном чувстве разностороннего *движения* и разнородного *сопротивления*, а так же разностепенных и разнородных ощущений *осязания, зрения* и т.д. Уже не однообразное падение в один центр тождественных, хотя и отдельных, моментов времени, не одна только прямолинейная связь, а всесторонняя ассоциация, в одном обобщении, ощущении мускульного чувства, – *движения и остановки*, с преемственными, разным образом пресеченными и остановленными ощущениями *осязания и зрения*, как и прочих чувств, дают идею *места или пространства*, *центром* которого служит главный чувствительный узел, радиусами служат линии, по которым от центра направляются, в своей деятельности, разные *чувства*, а

периферией – предел, до которого деятельность их простирается. Все разнообразие ощущений, в постепенном своем развитии, постепенно распадается на два господствующих класса: 1) класс ощущений периферических или внешних и 2) класс ощущений, отраженных внутрь и затем группирующихся около центрального чувствилищного узла. Первый класс ощущений внешних, своеобразно сгруппированных в особое объективное целое, дает целые ряды разнообразных ощущений остановленного движения или сопротивления, непроницаемости, массы, фигуры, цветов и других чувственных явлений, которые, отвлечением и обобщением, навешиваются на разные внешние субстраты или объекты, и дают общую идею периферии, противоположной центру, идею внешности, внешнего мира, Не-я. А второй класс ощущений внутренних отраженных, т.е. второе ощущение, отразившееся от периферии и отнесенное к первому ощущению, третье ощущение, таким же образом отраженное, отнесенное ко второму и первому, и последующие таким же образом отраженные и отнесенные к третьему, второму и первому ощущениям, по отделении в них, внутренним анализом, элемента пассивного, субъективного, чисто внутреннего, от всех элементов воздействующих извне, объективных, дают идею контраста феномену Не-я и бытие феномену Я. Все явления, ощущения, идеи, в непрерывной серии своего развития, обнаруживают и влияние трех всеобщих, примитивных законов или начал: сходства, смежности и причинности. -Вот эти то основоположения определяют и, – можно сказать, – замыкают положительную сторону философии М. Троицкого, конечно, в ее общей сущности. А далее следуют уже почти одни только отрицания. Априорные начала или прирожденные идеи, прежде возникновения первого ощущения, не существуют; так-как всякая идея есть отраженное ощущение, так-как все наше знание ограничено одними нашими собственными состояниями, – то научного выхода из этих внутренних состояний не существует. Это иллюзия, что духовные явления принимаются за простые сказуемые или видоизменения (действия) нашего

тела, как подлежащего или субстрата, или причины. Мы абсолютно не знаем ни вещества, ни даже духа, как субстанций, независимых от состояний нашего сознания, так-как внешний мир составляют только наши знания, ощущения и их сосуществования и преемства, или, что тоже, наши идеи, только под другим названием; внешнее существование материи есть даровое предположение. Подобным же образом, существование и духа есть только ряд преемственных перемен: идеи суть самый дух, подлежащий какому-либо впечатлению. Впечатления, в периоде времени, протекающий между их исчезновением и воспроизведением, в абсолютно-простом духе, абсолютно не существуют; сохранение, отдельно от воспроизведения, есть вещь не существующая. Поэтому, и память оказывается вещью не существующей, и сознание, как особая, параллельная ощущению, сила, есть иллюзия. Предполагать, что дух существует в двух различных состояниях, в ощущении и сознании его, есть очевидная нелепость. Вообще, силы или способности духа суть только самые духовные явления, – и ничего больше; никаких способностей духа, как особенных агентов, не существует. Анализ и критика способны приводить к уничтожению не только феномена *Не-я*, как внешнего мира, но и феномена *Я*, как духа, и возвращать к состоянию, подобному тому, какое должно быть в духе, пока не образовался контраст *Я и Не-я*. Вообще, реализм, допускающий бытие чего-нибудь вне моего эфемерного ощущения, не заслуживает имени науки. Выхода из этого заколдованного круга нет: *все, что есть, есть только в ощущении и существует только, пока есть ощущение, – и вне ощущения нет ничего...*

Не правду ли мы говорили, что эта самоновейшая философия совпадает с философией древних греческих софистов? Для сравнения, для наглядности, выпишем основные положения греческой софистики: «человек есть мера всего существующего, что оно есть, и не существующего, что его нет. Для ощущающего лица истинно то, что оно, в каждое мгновение, ощущает и усматривает, при постоянном изменении вещей, и себя самого. Для него нет другого теоретического отношения к внешнему миру, кроме чувственного ощущения.

Вообще, нет никаких объективных определений и суждений, нет ничего существенного самого в себе, но все есть дело субъективного представления. Вообще, не существует ничто. А если бы что-либо и существовало, то его нельзя было бы познать. А если бы и можно было познать, то было бы невозможно передать это знание другим, когда о них самих неизвестно, существуют ли они сами, вне нас или нет, – или, лучше, – когда известно, что не существуют. Не сущее и природа – это синонимы». – Оказывается, таким образом, что *М. Троицкий*, воскрешая своей теорией учение древних софистов, приглашает нас ни более, ни менее, как вычеркнуть историю развития человеческого ума, от времен патриархальных и до выяснения основоположений греческой софистики, а затем, начиная от *Сократа* и *Платона* и до *Декарта*, и до *Канта*, вообще до наших дней; света же истины убеждает он искать, после греческих софистов и отчасти скептиков, исключительно только у *Бэкона* и *Локка*, с их последователями, но и у них под условием понимания их не иначе, как только по толкованию его, *М. Троицкого*. – «Платон требует», – досадует *М. Троицкий*, – «чтобы мы не сущности вещей считали копией с состояний духа, – как это есть на деле, – а наоборот, что очевидно нелепо; считать свои состояния копиями с каких-то вещей, значит делать комбинацию не только произвольную, но и совершенно распадающуюся от внутреннего противоречия»⁴⁷³. Эта выходка *М. Троицкого* не требует толкований. Очевидно, нелепостью провозглашает он здесь не только учение *Платона* и длинной серии величайших умов человечества, но и всеобщее убеждение здравого общечеловеческого смысла.

Глава XL

Как же тут быть? Есть ли какая-либо возможность выбраться из этой бездны ничтожества, в которую низвел нас М. Троицкий руководимый препрославленными им гениями: *Локком, Юмом Броуном, Бэном, Д. С. Миллем*? Мы должны быть благодарны ему за то, что, усиливаясь закрыть всякий проблеск реальности в этой хаотической бездне, которая, однако же, кажется ему ясной как кристалл, он сам раскрывает перед нами некоторые искры света, которые могут вывести нас на истинный свет Божий.

1) Допускает ли М. Троицкий безусловность закона причинности? Мы видели уже, что допускает и исследование причинной связи поставляет главной, или даже единственной, задачей индуктивной философии. Индуктивная философия духа, по Броуну, преследуя задачу, поставленную Локком: объяснение духовных явлений, исследует собственно причинную связь этих явлений. Причинная связь, рассматриваемая по руководству индуктивной методы, есть неизменное и безусловное отношение преемства событий предыдущих к событиям за ними следующими. По Юму, все духовные явления безусловно подчинены трем законам, именно: сходства, смежности и причинности. Абсолютно не существующие в духе впечатления могут быть испытаны духом не иначе, как под условием, если будут даны фактические причины их идеального существования. Внутренняя причинность духовных феноменов, по словам М. Троицкого, управляется известными законами, со всеми вытекающими отсюда сложными последствиями, составляющими постоянные и универсальные начала человеческой конституции. Относительно начала причинности, по которому все начинающее существовать имеет необходимо какую-нибудь причину, мы имеем непреодолимое убеждение в его истинности⁴⁷⁴, – и существование такого убеждения для Юма так же, как и для Рида, есть вещь бесспорная⁴⁷⁵. Если же это так, если ни одно явление не ускользает из-под закона

причинности, если всякое не существующее в духе впечатление может быть испытано не иначе, как под условием *бытия фактической причины его возникновения*, – то мы предлагаем М. Троицкому вопрос о причине самого первоначального ощущения, в каждом ли то рождающемся человеке, или по преимуществу в первом прародителе человеческого рода. Существует ли, была ли причина, предшествовавшая первому человеческому ощущению? Конечно, была, есть и бывает. – Этого мало. Мы ставим вопрос на гносеологическую точку: *знаем ли мы, что у третьего, по счету от первого, ощущения есть своя причина (положим, во втором и первом ощущении), от которой оно, – это третье ощущение, зависит, и что эта причина существовала прежде и независимо от него? Конечно, знаем. Значит ли, что и у второго ощущения существовала такая же, независимая от него, причина (предположим, в первом ощущении)? Конечно, знаем. Значит ли, что и у первого, самого изначального, ощущения была своя и независимая от него причина? Конечно, знаем, – причем знаем также и то, что эта, давшая бытие первому ощущению и независимая от него, причина не была ощущением, не была, по крайней мере, в том нарождающемся или первоизначальном человеке, в котором возникло от этой причины первое ощущение. А эта причина первого ощущения должна иметь впереди себя целую серию причин, – и вся эта совокупность данных, имевших своим последствием первое ощущение человеческого духа, существовала независимо от него. И мы это знаем, посредственно или непосредственно, дедуктивно или индуктивно, но непрерываемо знаем.*

II) Допускает ли М. Троицкий причинное влияние тела и вообще внешнего духу мира на образование идей, ощущений и впечатлений? – Допускает, но не без противоречий самому себе и, особенно, не без противоречия слишком ясным выражениям своих корифеев-руководителей. Вот слова Локка: «человек впервые начинает иметь *идеи*, когда впервые имеет какое-нибудь ощущение; *идеи* в уме современны ощущению, т.е. какому-нибудь впечатлению или движению в известной части тела; рефлексия есть ряд духовных явлений, вызванных

предметными *впечатлениями*». Значит, по мнению Локка, мы знаем, что для идей *есть предшествующая причина* в ощущении, – знаем, что для ощущений *есть предшествующая причина* во внешнем впечатлении, – знаем, что для впечатлений *есть предшествующая причина* в движении частей тела, – знаем, что для движения частей тела *есть своя предшествующая причина* в существовании тела. Пусть мы не знаем качеств тела; тем не менее, мы знаем его *предварительное и независимое от нашего ощущения бытие*. Да и того сказать нельзя, будто мы вовсе не знаем качества тела. Нет; мы знаем, по крайней мере, одно за ним качество или проявление, именно, что оно *есть причина* движения, впечатления на чувство, ощущения и идеи в уме (идеи, понимаемой в широком смысле школы М. Троицкого). По Броуну, «все духовные явления, по своим предыдущим причинам (или antecedентам), распадаются на два класса: а) явления, производимые причинами внешними, т.е. предшествующими им переменам в теле и событиями в окружающем наше тело вещественном мире, и б) явления, производимые причинами внутренними». – Здесь причины внешние названы прямо *предшествующими* явлениям духовным, следовательно, от последних они независимы. Так как ощущения, по словам самого М. Троицкого, суть «необходимые начала всей высшей духовной жизни, – то, без предварительных известных перемен или событий в нашем теле, без явлений в нервах и мозге, от которых зависят наши ощущения, мы не могли бы, родившись на свет, быть участниками какой бы то ни было духовной жизни. Явлениям духовным, которые мы называем *внешними ощущениями*, неизменно и безусловно предшествуют различные ограничения перемены или события в нервах и мозге». Сказано, как нельзя более решительно. Значит, мы знаем, что сначала предшествуют ограничения перемены в нервах и мозге, а затем последуют явления духовные, – и, во-первых, внешние ощущения. На вопрос: имеют ли ограничения явления какое бы то ни было прямое, или косвенное, влияние на собственные операции духа? – у М. Троицкого дается ответ, что «все

физиологические данные склоняются к ответу на этот вопрос утвердительно, хотя относительно самой природы связи чувствительного органа с ощущающим духом мы, по словам Броуна, никогда не будем в состоянии *знать что-нибудь больше того*, что заключается в простом факте (который, значит, мы знаем), *что известному состоянию духа предшествует непосредственно известное впечатление на нервную систему*, – что за особенным состоянием частей мозга всегда следует перемена в состоянии ощущающего духа». И вдруг М. Троицкий начинает противоречить себе, усиливаясь объяснить происхождение и воспроизведение впечатлений исключительно духовными законами ассоциации, подвергая сомнению состоятельность издавна существовавшей, для объяснения связи явлений, *теории нервной жидкости или эфира Ньютона, животных духов Декарта, или нервных токов*, – утверждая, вопреки всем физиологиям, будто попытки френологии осуждены безвозвратно успехами анатомии, т.е. будто развитие черепа не имеет ни малейшего влияния на развитие способностей, – называя иллюзией, опять вопреки всем физиологам, мысль о предсуществовании таинственной связи между воспроизводимыми идеями раньше самого акта воспроизведения, – т.е. считая обманчивой мысль, будто эта связь лежит глубже наших ощущений и скрывается именно *в сочетаниях мозга и нервной системы*, что, однако же, утверждают все новейшие физиологии, – вообще провозглашая психической, будто бы опровергаемой точным анализом умственных явлений, иллюзией всю физиологическую теорию законов ассоциации, зависимости склада мыслей от строя мозга и нервов, – думая удовлетвориться, вопреки склонности современной психофизики, исключительно психологической обработкой этих законов, так счастливо, по словам М. Троицкого, начатой Юмом. Затем, по словам М. Троицкого, и то только иллюзия общечеловеческого убеждения, что мы рассматриваем вещи протяженные, как существующие с этим качеством независимо от нашего духа, – что мы помещаем часть своих субъективных состояний в эти протяженные вещи и, ближайшим образом, в органы своего тела, как независимое от

духа протяженное внешнее существование; и то иллюзия популярного сознания, что для него тело стоит подлежащим, а чувственность сказуемым, – что не только простые люди, но и ученые принимают духовные явления за простые сказуемые, или видоизменения нашего тела, тогда как психология никогда не может забыть, что *внешние предметы служат для него только простыми наместниками неизвестных ему причин его чувственных состояний*. Пусть бы и так. Это последнее выражение М. Троицкого заставляет думать, что, по его мнению, чувственные состояния дают нам *знать о существовании внешних предметов, как независимой от нашего ощущения причины его*, хотя и ничего другого не говорит об их свойствах, как утверждает Кант. Но М. Троицкий противоречит себе и в этом, утверждая опять, что, углубляясь в эти причины, мы идем дальше собственных состояний сознания, дальше наших внешних ощущений и их сосуществований и преемств, – что *вещество, материальный мир суть только наши внешние ощущения и их сосуществования и преемства, – или: вещества это наши постоянные и неизменные идеи*. – Хорошо; временно допустим это.

Предложим теперь М. Троицкому другой вопрос: *допускает ли он существенную разницу между духом и материей?* – По-видимому, допускает, хотя опять не без противоречий себе и своим корифеям. Все, что может подлежать научному исследованию, все, что мы можем знать, по словам М. Троицкого, есть *взаимное отношение двух противоположных порядков явлений, вещественных и духовных*, т.е. двух порядков наших внутренних состояний или состояний нашего сознания, из которых в одном мы видим мир внешний и *от нашего духа независимый*, а в другом – собственные действия своего духа. Оказывается, что явления вещественные и духовные представляют собой два порядка не только различные, но и противоположные. «Явления духовные существенно отличаются от вещественных», – подтверждает себя М. Троицкий «между явлениями вещественными и явлениями духовными остается коренная разница; дух остается существенно отличным от тела; между

феноменальными качествами духа и вещества мы не можем не признать существенной разницы, – и основная между всеми разницами та, что вещество есть нечто протяженное, делимое, сложное, а дух есть нечто не протяженное, не делимое, простое; отсюда вещество подлежит особенному, ему только свойственному, анализу, внешнему, реальному, безусловному, анализу одной вещественной субстанции посредством другой вещественной субстанции, – а дух подлежит только анализу внутреннему, относительному и кажущемуся, анализу в понятии или в чувстве отношения событиям последующего к двум или более предыдущим»⁴⁷⁶. Конечно, положение о существенной разности между духовным и телесным вообще не подлежит спору. Но, после этого, рождается вопрос: как же могли произойти те и другие явления из одного и того же источника, – как могли возникнуть есть противоположности, в контрасте явлений из одной первопричины, – первоначального ощущения? – Этот коренной вопрос, конечно, не оставлен у М. Троицкого без ответа.

Сколько мы поняли разъяснения М. Троицкого по этому вопросу, сосуществование всех, самых разнообразных духовных явлений (разумая здесь, во-первых, внешние ощущения, совокупно со всеми чувственными предметами) он хочет объяснить преемством их, иначе сказать, взаимными отношениями преемственного их возникновения. Сам он в восторге от этого своего открытия. – «Можно сказать без преувеличения, говорит он⁴⁷⁷, что это правило индуктивной философии духа было самым плодотворным из всех критических начал; оно одним ударом нанесло смерть всем диким, фантастическим вымыслам в науке о духе. Пренебрежение этим правилом составляет коренное зло всей немецкой психологии; такое пренебрежение давало возможность удержат бездну средневековых предрассудков и открывало дверь к новым химерам». В чем же дело? – «Так-как дух есть существо простое, – объясняет М. Троицкий, – то в нем возможно одно только преемство, одна последовательность состояний и невозможна действительная и безусловная современность их. Как существо простое, дух не может

существовать, в одно и то же время, в двух различных состояниях». – От чего же не может, – возражаем мы, – когда опыт говорит противное? – «От того, – отвечают нам, – что сосуществование, современность, как действительное свойство вещей, есть то же самое, что пространственность, протяженность, признак субстанций телесных». Странно; нам это основание представляется более чем слабым. Нужно, казалось бы, сказать наоборот: не современность, преемственность, продолжение есть пространственность, протяженность. «Что называется сосуществованием духовных состояний, продолжает М. Троицкий, то вовсе не есть действительная современность, – и если, по временам допускается выражение, что известные духовные состояния встречаются в одно и то же время, – то этим хотят обозначить только или действительную современность физических перемен, последовательно вызывающих эти состояния, или незначительность их расстояния друг от друга, или же относительную делимость духовного состояния на его относительные элементы. Несмотря на современность физических впечатлений, дух сознает их только преемственно или последовательно и, поэтому, сохраняет всегда единство сознания». – Да неправда же, возражаем мы: -опыт свидетельствует что дух одновременно может быть в разных состояниях. Вопреки этому опыту, никакими точнейшими экспериментальным измерителем нельзя вымерить душу и доказать математически, вопреки ежеминутному сознанию каждого человека, что разные свои состояния дух сознает только преемственно и последовательно, а никак не современно. «Нет в нашей жизни ни одного мгновения», – пишет Чистович⁴⁷⁸, "в которое бы мы одновременно не имели и не сознавали различных душевных состояний, различных ощущений, представлений, желаний и чувствований. Довольно указать на тот факт, что во время прогулки на свежем воздухе, в одно и то же время, работает ум, наслаждается обоняние, ведется или слышится разговор, заняты зрение и осязание и, в то же время, делаются движения и создается то или другое настроение духа. Никто не станет

утверждать, чтобы человек, который деятельно наслаждается всеми этими впечатлениями, принимал большую часть их бессознательно, т.е. неведомо для себя, или не замечал множество впечатлений, имевших случай одновременно представиться его сознанию. Всего легче соединяются в сознании акты чувствования и мышления. Одновременно с сознанием своего настроения, мы можем представлять себе что-нибудь; рисуя в своем воображении мрачные картины, мы можем одновременно сознавать и мрачность самих картин, и мутность своего настроения. Утверждение (школы *Гербарта*), будто противоположные представления и вообще душевные состояния не вмещаются одновременно в сознании и потому вытесняют оттуда друг друга, оказываются несостоятельными перед свидетельством опыта; даже крайние противоположности, какие могут быть найдены нами в данном содержании, по-видимому, еще с большей легкостью представляются одна подле другой, нежели те разности, которые не доходят до прямой противоположности». Подставляя, на место духовных, одновременно сознаваемых, ощущений, физические перемены, *М. Троицкий* вводит путаницу понятий в свою собственную теорию, по которой физические, ощущаемые, перемены суть духовный же явления. Дух вовсе не потому сохраняет единство сознания, что сознает свои состояний только преемственно, а потому, что сознает именно себя самого единым в корне бытия, отличая себя от своих состояний. Утверждать же противное, значит идти против общечеловеческого опыта, выразившегося, между прочим, и в следующем классическом изречении: *вижду ин закон во удох моих, противовоюющъ закону ума моею*. – «Для немецких же психологов», – негодует *М. Троицкий*, – «дух может существовать, в одно и то же время, в двух и более отдельных состояниях! Только у одного *Фриза* нашли мы заметку, опровергающую взгляд, усвоенный в этом пункте английскими психологами; другие же, как *Гербарт* и *Бенеке*, и не считают нужным входить в оправдание такого дикого положения: так оно представлялось им естественным и бесспорным!» – Конечно, потому и не считали нужным оправдываться, что это

очевидное, подтверждаемое общечеловеческим опытом, положение совершенно естественно и бесспорно. Тем не менее, вопрос остается вопросом: как же из простоты духа, а особенно, если понимать ее в ригористическом смысле самого М. Троицкого, вывести не только разности, но и контрасты явлений? – Вот, – по его словам⁴⁷⁹, – «известное науке происхождение контрастов. Существует большая разница между контрастами, как оригинальными впечатлениями и как воспроизведениями. Первые основаны на общем законе относительности всех умственных состояний. Здесь, в этом круге духовных явлений, каждый проблеск сознания основан на переходе от одного оригинального впечатления к другому. Только при переходе от одного впечатления к другому возникает чувство их разности или контрасте в широком смысле. Если бы не существовало этого перехода, то не существовало бы и чувства разницы, вообще никакого умственного сознания, никакого ума. Так-как всякое умственное сознание предполагает, по меньшей мере, два предшествующих состояния нашей чувствительности, и это сознание есть только чувство их взаимного отношения, – то отсюда следует, что все наши идеи относительны или соотносительны. Каждая различаемая вещь, каждое качество имеет свой коррелятив, – и в число этих коррелятивов входят и все контрасты, в тесном смысле, как крайние разницы, несходства, противоречия или отрицания. Но те контрасты, с какими мы имеем дело в возрастной жизни, кроме закона относительности, основаны на законах ассоциации, на воспроизведении по смежности и сходству. Это контрасты идеальные, которые возникают или по вызову идеи, или по вызову оригинальных впечатлений, сопровождаемых целой кассой воспроизведений. В том и другом случае несомненно, что ни один контраст не в состоянии возникнуть до тех пор, пока не будет налицо тех самых состояний духа, какие различаются и, таким образом, становятся в контраст или взаимную противоположность. Вообще, контраст, который состоит единственно в чувствах взаимного отношения впечатлений или идей, есть продукт, последствие этих

впечатлений или идей, как своих причин или непосредственных предыдущих»⁴⁸⁰. Шеллингов закон контрастов ума М. Троицкий называет «неостроумной шуткой над здравым смыслом науки. По этому закону Шеллинга, противоположности соединяются в единстве и единство разделяется на противоположности. Этот ложный закон, по Троицкому, сложился не столько из наблюдений над операциями нашего ума, сколько из данных физики; психология не может допустить, чтобы наши умственные, противоположные, контрастирующие состояния сходились между собой, как сходятся вещественные субстанции, и составляли собой какое-нибудь простое состояние, распадающееся на новые, современно существующие состояния. Если построение Шеллинга есть вывод физический, нечто вроде теории Грове о взаимном соотношении физических сил, – то никакая физика, по М. Троицкому, не напала, до сих пор на следы того универсального закона, по которому противоположности соединяются в единстве и единство разделяется на противоположности». – Странно, что М. Троицкий не затрудняется, в своих видах, отрицанием общеизвестного в науке факта, что нет на свете физика, который, отрицал бы гипотезу Грове о соотношении сил, хотя и не найдено пока способов сделать ее очевидной. Нам непонятно и то, почему М. Троицкий так не желает объяснять операции ума данными физики, когда, именно с его точки зрения, такое объяснение, казалось бы, как нельзя более натурально и научно. Ведь, с его точки зрения, данные физики совершенно тождественны с операциями ума, – так-как те и другие суть продукт того же нашего духа. Нет; на этот раз он стоит на том, что наука о духе знает одно существование, состоящее из преемственно возникающих состояний. Пусть так.

Приложим же эту теорию контрастов к тому, что мы выше сказали о происхождении первооригинального впечатления. Само оно, как мы видели, согласно теории М. Троицкого, возникло чуть-ли не без предварительной причины; но дальше, по безусловно-обязательному закону причинности, оно неизбежно становится первопричиной всех последующих

впечатлений. Теперь обратим внимание на момент, как из первооригинального ощущения возникает второе ощущение. Спрашивается, может ли оказаться это второе, производное, ощущение отличным от ощущения первооригинального, как своей причины? Может, но только в степени, и то только в уменьшенной, пониженной, но никак не в качестве и тем более не в роде. Иначе трудно было бы постигнуть, если бы в действии оказалось больше, чем есть в причине, или если бы оказалось что-либо совершенно иное, совсем отличное от причины, – напр., если бы из вкусового ощущения произошло, без посредствующей причины, ощущение слуховое и т.п. Если бы в происхождении второго или третьего ощущений действовала одна только причина, одно первооригинальное ощущение, – то естественно было бы ждать, что она произвела бы из себя одно или два, или больше ощущений себе равных и совершенно подобных и, истощившись на них, исчезла бы без остатка. Тогда могли бы образоваться только разности в степени; но происхождение разностей в качестве, а тем более появление резких контрастов было бы решительно необъяснимо. Впрочем, *М. Троицкий* как будто вовсе устраняет гипотезу, чтобы оригинальные впечатления были различны в своем качестве сами по себе. Нет, ощущение разности второго производного ощущения от первооригинального, по объяснению *М. Троицкого*, дается единственно только переходом сознания от одного к другому ощущению, именно сознанием только того, что это ощущение есть второе после первого. Если же это так, то, спрашивается, на основании закона причинности, от чего же второе ощущение при этом оказывается отличным от первого? Если, в существе своем, то и другое, первое и второе, ощущения совершенно сходны, то от чего же то и другое не кажется скорее тождественным, чем различным? Если это происходит не от качества самих ощущений, а только от перехода между ними, – то что такое этот переход, как причина, как новый средний термин, имеющий в себе силу явить первые два тождественные термина, два совершенно одинаковых ощущения, различными? Имеем ли мы какое-либо право отделить его от ощущений, как особую реальность, когда

и самое сознание, по *М. Троицкому*, не отделимо от ощущения? И изменение тождественных ощущений в различные, одним только переходом от одного ощущения к другому, не будет ли противоречить опыту? Совершенно равномерный, радужный спектр солнечного луча изменится ли в моем ощущении до контраста единственно только от того, что я смотрю на него долго, а не одно мгновение, и, следовательно, получаю целый ряд однообразных впечатлений? Не бывает ли на деле совершенно наоборот, именно, что непрерывное продолжение тождественных впечатлений сливает их в одно неразложимое ощущение, каково, напр., ощущение звуковой волны от удара по струне, или ощущения запаха розы, сладкого вкуса, от тающего во рту куска сахара, прикосновения воды при погружении в нее и т.д. Если первое ощущение, произведши из себя второе, – второе, произведши из себя, по роду своему, третье, – третье, произведши из себя четвертое, истощаются на свои произведения и исчезают из духа, который, по *М. Троицкому*, никак не может быть кладовой своих пережитых состояний, – то откуда могло возникнуть все это бесчисленное множество и беспредельное разнообразие ощущений, наполняющих каждый человеческий дух? Эти вопросы в теории *М. Троицкого* остаются решительно неразъясненными. Его теория, напротив, заставляет предполагать, что *не только первооригинальное ощущение возникает само собой, без предварительной причины, -но и второе, если оно отлично от первого, и третье, и четвертое и последующие, если они отличны от своих предыдущих, и все это бесконечно разнообразное множество наших ощущений, возникают также неведомым и, в виду безусловно обязательного закона причинности, неизъяснимым чудом.*

Вообще, если впереди первооригинального, как и всех последующих ощущений, не существует дух, как субстанция, хранящая в себе зерно беспредельного духовного развития, – а, с другой стороны, если не существует, независимо от духа и впереди его, возбудитель его собственной жизни и всяких проявлений в нем, мир других субстанций, – если между ними нет предуставленных, посредственных или непосредственных,

соотношений, – если в духе не имеется разнообразных потенций развития, разнообразных форм духовной деятельности, а в окружающем мире нет разнообразных деятелей, способных возбуждать разнообразные способности духа, – то *тогда разнообразие проявлений духа оказалось бы без достаточной причины. В таком случае и безусловный закон причинности потерял бы свою силу и всеобщую приложимость.*

III) Но ужели, в самом деле, *М. Троицкий* стоит на том, что *внешний мир, независимо от нашего духа, и самый дух наш, как субстанция, предшествующая всякому нашему ощущению не существует?* Да, мы читаем на этот счет самые решительные выражения *М. Троицкого*, как и всей пропагандируемой им школы. Тем не менее, относительно доверяя нашего к бытию мира и духа, сам он предлагает и тщательно разъясняет некоторую, конечно, стародавнюю, но своеобразно им поставленную дистинкцию, *именно дистинкцию между знанием и убеждением.* «Глубокий анализ убеждает меня, – выражается он, – что вещи суть только агрегат моих собственных ощущений; в эту минуту я признаю их действительно своим; для меня тогда уже не существует это внешнее, предметное; у меня остаются одни мои ощущения, мои состояния. Но эта минута анализа, – по словам его же, – бывает редко; в другое время я отождествляю свои ощущения, свои субъективные состояния именно как вещи; *в существовании их я убежден во всякое другое время (кроме минуты анализа); убеждение в существовании внешних причин различных чувственных явлений, или наших ощущений, исследователь духа находит в числе жизненных начал нашей духовной конституции. Наше убеждение в существовании внешнего, протяженного, предметного мира, независимо от нашего сознания, возникает раньше, чем мы начинаем давать себе отчет в своих чувствах и пробуждается всякий раз, как мы бываем в тех состояниях, которые называются внешними перцепциями. Поэтому мы не в состоянии идти против своей конституциональной склонности даже и тогда, когда анализ приводит к иным результатам. Но, в минуты анализа и критики,*

мы остаемся со скудным сознанием, что *наше знание не идет так далеко, как наше убеждение*». По его же словам, «это факты нашего сознания, из которых *одни, – факты убеждения, – подлежат проверке каждого потому, что суть факты сознания ежеминутного, другие же, – факты сознания научного, анализа, критики, – суть факты не только не универсальные, а напротив того, ограничиваются весьма незначительной группой аналитиков духа, держащихся строгих предписаний индуктивной методы, да и для них существуют только в редкие минуты анализа, или спора*»!⁴⁸¹ По его же словам, «Юм утверждает, что⁴⁸² существование внешнего мира, независимого от духа или сознания, доказать невозможно, хотя мы и убеждены в этом; по *Риду*, напротив того, мы убеждены в существовании внешнего мира, независимого от нашего духа, хотя доказать это и не можем». Для *М. Троицкого* здесь важно то, что один, – *Юм*, – ударяет на невозможность научного доказательства существования внешнего мира, а другой, – *Рид*, – твердое универсальное убеждение в этом. Для нас же важно, что для обоих представителей противоположных философских воззрений, как и для *М. Троицкого*, бесспорен факт универсального убеждения в независимом бытии внешнего мира. И *Кант*, по словам *М. Троицкого*, убеждение в этом существовании считает твердой принадлежностью нашей конституции, – хотя так же не думает, чтобы можно было доказать существование мира, независимое от состояния нашего собственного сознания. *Юм* согласен с *Ридом* в признании этого убеждения даже именно универсальным началом нашей конституции. По словам *М. Троицкого*, "*Юм* никогда и в мысли не имел оспаривать универсальность и постоянство выставляемого *Ридом* факта, что все и каждый убеждены в существовании внешнего мира и не могут не быть убеждены, когда имеют предметные ощущения. *Броун*, подвергши подробному анализу теорию *Рида*, нашел, что, как скептик, так и ортодоксальный философ из школы *Рида* приходят совершенно к одному и тому же заключению. Символ каждого складывается, в этом пункте, из двух предложений и совершенно одних и тех же. Первое из них то, что

существование системы вещей, какое мы понимаем, когда говорим о внешнем мире, не может быть доказано никаким аргументом, – второе, что вера в него имеет силу, которая выше силы аргумента и абсолютно непреодолима. Нет никакого аргумента, которым можно было бы доказать существование внешнего мира; для нас абсолютно невозможно не верить в существование внешнего мира, – эти два предложения можно назвать итогом учения Рида или Юма, по произволу, потому что это общее и одинаковое учение обоих». – По М. Троицкому, "все разногласие между ними в этом пункте состояло в том, что Юм признавал этот факт, убеждение в бытии мира, производным, объясняющимся из фактов более элементарных, а Рид считает его, как и другие универсальные и неизменные начала нашей духовной конституции, фактом первичным, столько же непроизводным, как и самые элементарные перцепции. Существование таких убеждений и для Юма так же, как и для Рида, есть вещь бесспорная, как бесспорно и то, что эти убеждения не выводят нас, путем научным, из сферы опыта, или не могут быть обращены в знания, идущие далее всякого опыта. Иначе сказать⁴⁸³, – заключает М. Троицкий, – все универсальности Рида не суть простые, неразложимые, не выводимые начала, не суть первичные, непроизводные факты, а суть начала, которых корень лежит в нашем опыте, суть продукт разнообразных факторов, которые лежат в круге несомненных данных психологического анализа».

IV) Итак, у М. Троицкого весь вопрос, в конце исследования о бытии вещей, сводится, как и у Д. С. Милля, к вопросу о существовании сверх-опытных или прежде-опытных, априорных, прирожденных знаний и идей, – именно, к безусловному отрицанию таких знаний и идей. Это основание всей его теории, равно как и всей системы, пропагандируемой им школы. Тем не менее, и в этом существеннейшем пункте, у него не обошлось без очевидного противоречия, по которому сам же он, более, или менее, отрицает то, что утверждал.

«Схоластическая теория силлогизма»⁴⁸⁴, – пишет он, – «требуя все более и более общих посылок, уверяла, что мы

должны этим путем прийти к положениям столь общим, что всякая попытка отыскать еще более общие окажется бесплодной. Значит, дойдем до положений безусловно *общих, всеобщих, универсальных*. На них, значит, опирается, в конце концов, и вся научная аргументация; это твердые исходные точки научного мышления; *это безусловные и неизменные начала всей науки*. Так-как, по этой теории, *силлогизм и индукция – две методы совершенно разнородные*, то эти начала суть начала независимые от индукции, иначе сказать, – от наблюдения и опыта, и составляют первое, *универсальное, безусловное и совершеннейшее знание*. Как независимые от индукции, эти начала науки назывались *началами a priori*, напротив того, всякое познание индуктивное, все наблюдения и опыты назывались *началами a posteriori*. В этих терминах выражалась мысль, что начала науки существуют в уме раньше (*prius*) всякого наблюдения и суть самобытная собственность его, как особенной силы человеческого духа. Схоластика, в своих предположениях об общих началах⁴⁸⁵, руководилась всего больше показаниями математики, так-как в этой науке, по видимому, все частные истины добываются путем аргументации из нескольких, ни откуда не выводимых, аксиом. Но Локк, по словам *М. Троицкого*, доказал всю неосновательность гипотезы, что твердость частных истин зависит, в этой области, от вывода, из положений общих. «Неужели», спрашивает он, «узнать, что один и два равны трем, иначе невозможно, как при помощи той аксиомы, что целое равно всем своим частям, взятым вместе или другой какой? Многие знают, что один и два равны трем, *не зная и не думая об этой или другой какой-либо доказывающей аксиоме*, и знают так же решительно, как и тот, кто знает, что целое равно всем своим частям или другую подобную аксиому, *и все это по тому же началу самоочевидности*». Схоластическую теорию силлогизма, по *М. Троицкому*, окончательно будто бы разрушил, в своей Логике, *Д. С. Милль*. Основная мысль⁴⁸⁶ *Д. С. Милля* развивается в следующих подробностях. 1) Все общие истины или предложения суть только агрегат истин частных, полученных из частных случаев, и должны разрешаться на эти частные истины; 2) Эти частные

истины суть ряд обобщений, выразившихся, по свойству языка, в одном широком обобщении, общем предложении, играющем роль верхней посылки в силлогизме; 3) В этих то выводах, в этих обобщениях, в этих частных истинах и частных случаях (напр., лошадь имеет четыре копыта), из которых они извлекаются, и лежит все наше полномочие на дальнейшие выводы. *В действительности мы заключаем всегда только от частного к частному*, – пользуемся ли мы общими предположениями или нет. От Бэкона было принято следующее руководительное начало правильной методы: схоластическое мнение, что силлогизм есть орган науки, орган открытия новых истин и аргументации, опровергается критикой самого силлогизма и анализом процесса наших мыслей. *Каково бы ни было достоинство индукции и индуктивной методы, но только за этой методой остается неоспоренное право быть органом науки*». Мы видели так же, что М. Троицкий считает безуспешной всякую физиологическую попытку к объяснению законов ассоциации, называя иллюзией мысль о *предсуществовании таинственной связи* между воспроизводимыми идеями раньше самого акта воспроизведения, именно ту мысль, что эта *связь лежит* глубже наших ощущений и скрывается именно *в каких-нибудь сочетаниях мозга и нервной системы*. Представляется возражение, что абсолютной независимости законов ассоциации от физиологических отправления и склада органов нашего тела, напр., от темпераментов, противоречит так называемые *инстинкты*? Но М. Троицкий рассекает этот узел, объявляя самые инстинкты не примитивным, не прирожденным явлением нашей внутренней структуры, а сложным продуктом других первичных факторов. «Наблюдение психологов», – пишет он⁴⁸⁷, – «давно было остановлено некоторыми фактами нашей чувственности, которые, по-видимому, свидетельствуют, что, кроме элементарных состояний, мы получаем от нашей телесной природы и некоторые первоначальные комбинации их с состояниями тела – комбинации, в которых предусмотрено раннее беспомощное положение живого существа среди окружающих предметов – это инстинкты.

Однако же, дальнейшие успехи физиологии и психологии привели (будто бы) к убеждению, что так называемые инстинктивные явления не суть последние или не выводимые однообразия духовных обнаружений, – что они доступны дальнейшему анализу, т.е. основаны на явлениях более общего характера». Само собой разумеется, что, отвергая примитивность даже инстинктов, М. Троицкий, тем менее мог допустить примитивность так называемых универсальных начал. «Строго держась основных руководительных начал Бэкона и Локка», пишет он⁴⁸⁸, – "Рид нашел возможным возвратиться, будто бы по требованию этих самых начал, к *principia universalia* (всеобщим началам) схоластиков, началам первичным, непроемным, неразложимым на данные внешнего и внутреннего наблюдения. Все умствования Рида, в конце концов, сводятся к простому указанию факта: *такое-то универсальное и необходимое начало нашей духовной конституции недоступно моему анализу; следовательно, оно неразложимо, непроемно, первично*. Универсальные начала получают Ридом путем экспериментации, и, однако же, получают независимым от всех приемов опытного исследования способом. Отделивши данные внешних чувств и сознания, как область опыта, Рид нашел, что его начало лежит в основе всех операций духа над этими данными, в основании всякой комбинации или синтеза их. По теории Рида⁴⁸⁹, существует множество понятий, суждений или убеждений, которыми каждый человек руководствуется в своем опыте, в своей практике и теории, и которые, однако же, не вытекают из опыта, а только отыскиваются в нем, при помощи анализа и критики. Сюда принадлежат, по Риду, *перцепции или идеи протяжения и продолжения, пространства и времени, идея существования внешнего и внутреннего, вещественных предметов и моего духа или я*. Эти идеи, по Риду, суть факты духовного существования, независимые от данных сознания и внешних ощущений, равно как и всякого умозаключения. Я, по Риду, не есть мои мысли, мои действия, мои ощущения; Я есть то, что мыслит, действует, чувствует. Мои мысли, действия, ощущения сменяются каждую минуту, между тем как Я,

которому они принадлежат, остается постоянным и сохраняет одно и то же отношение со всеми приемственными мыслями, всеми действиями, всеми ощущениями, которые я называю своими; мое личное тождество предполагает непрерывное существование чего-то неделимого, что я называю самым собой. Что бы оно ни было, во всяком случае, это нечто такое, что мыслит, обдумывает, решается, действует, чувствует. Для нашего знания остаются феноменальные операции неизвестной нам субстанции, которую я называю своим духом, – Я, и которую не могу не считать субъектом, которому принадлежат эти операции, хотя и не знаю, что такое она в себе. По Риду, *есть синтетические* ⁴⁹⁰ *суждения, не выводимые ни из каких данных опыта, – и это именно непосредственные суждения, связанные с операциями внешних чувств, памяти и сознания. Рассудок или отвлеченное мышление, в своих обобщениях, приходит, по Риду, в конце, к тому, уже лежало в основе всей связной операции внешних чувств, памяти и сознания, – следовательно, в основе всех частных опытных суждений, от которых отправляются, путем обобщения, к общим началам. Отсюда, по Риду, истина таких начал имеет непосредственную очевидность для всякого, кто незнаком с приемами научного анализа. В этом отношении, между грубейшим невеждой и философом не существует никакой разницы. И если, выраженные отвлеченно, они вызывают в умах некоторых философов дух сомнения в их истинности, то, как суждения непосредственные, они сопровождаются* *неодолимым убеждением в действительности их предмета, даже у самих скептиков.* Пусть эти начала⁴⁹¹ не выносят нас за пределы опыта, с точки зрения аргумента или доказательства. Все, что устанавливается этими началами, это непреодолимое убеждение в их истинности: *идти дальше этого убеждения и объяснить его законность или права на наше доверие, по мнению Риды, невозможно, потому что всякая попытка бороться против этого убеждения окажется напрасной. Наше убеждение в существовании вещества, духа, Бога не вытекает из каких-нибудь построений, а priori. Но, всякий раз, когда мы обращаемся к нашим чувствам, нашему сознанию и созерцанию*

конечных причин, *идеи их существования внушаются нам с непреодолимой силой убеждения в действительности их предмета*. Кроме этого факта убеждения, невозможно открыть никакого исхода из круга явлений; но естественная сила этого факта и не нуждается ни в чем дальнейшем. Очевидность внешних чувств, очевидность памяти, очевидность сознания, очевидность аксиом имеют совершенно такую же цену, как и очевидность доказательств. Гораздо более, – *очевидность последнего рода зависит, в последней инстанции, от очевидности первых родов: очевидность демонстративна и основана на очевидности, индуктивной*⁴⁹². Такова сущность Ридовой теории.

М. Троицкий, однако же, дивится⁴⁹³ скудости результатов Ридовой философии. «Всюду в Ридовой теории, – говорит он, – мы находим самое отчетливое выражение двух обстоятельств, которые могут быть сформулированы таким образом: «есть вещи, в истине которых мы все убеждены, хотя очевидно, что убеждений этого рода нельзя оправдать ни путем экспериментации, ни путем дедукции или демонстрации, – одним словом, никакими научными средствами. Чем же, спрашивает М. Троицкий, эти результаты отличаются, в отношении к границам нашего знания и наших научных убеждений, от результатов, полученных Юмом? Разве Юм отрицал что это – убеждения всех и каждого и что разделаться с ними невозможно? Разве он спорил против того, что *внешние вещи всегда представляются нам в пространстве и времени, – что мы верим в их независимое от нас существование, – что мы убеждены в существовании духа и в нашем личном тождестве, – что так называемые аксиомы наук суть действительно начала наших знаний, – что мы верим в красоту предметов, помимо наших эстетических волнений, – или что мы убеждены в своей власти над своими действиями и в преимуществах святости долга перед всеми другими мотивами поведения? – Нет, нет и нет!* восклицает М. Троицкий. Существование таких убеждений и для Юма, так же, как и для Риды, есть вещь бесспорная, как бесспорно и то, что *эти убеждения не выводят нас, путем научным, из сферы*

опыта, или не могут быть обращены в знания, идущие далее всякого опыта. Рид нашел, что его начала лежат в основе всех операций духа, в основании всякой комбинации или синтеза данных опыта; его начала стали у него факторами или производителями всякого опыта, опытного знания и универсального практического порядка вещей⁴⁹⁴. И М. Троицкий, подтверждает, что Ридовы начала, несмотря на свою производность, оказываются универсальными и необходимыми, т.е. повторяющими свои частные операции неизменно и у всех одинаково, – хотя и находит, что подобных начал бездна, что сюда относится все, что входит в тип духовной конституции человека: это – все, наблюдаемые в опыте каждого, типические, сложные, предметные ощущения, типические явления жизни умственной или идеальной, типические стороны духовных волнений, типические факты воли, с вытекающими из них типическими убеждениями».

Итак, что же? Можно ли сказать, что М. Троицкий безусловно отрицает бытие примитивных, универсальных начал? Оказывается, что нельзя, хотя и трудно отгадать, что в этом пункте он отрицает, и что допускает: – он, как и вся пропагандируемая им школа, со включением самого скептического представителя самой крайней левой ее стороны, знаменитого Юма, допускают бытие в человеке убеждений типических, бытие начал, которые входят в тип духовной конституции человека, – начал универсальных и необходимых, которые повторяют свои частные операции неизменно и у всех одинаково, – убеждений всеобщих, убеждений всех и каждого, с которыми разделаться невозможно. М. Троицкий энергически, как посягательство на честь одного из главных своих руководителей, отрицает предположение, будто Юм мог скептически спорить против таких всеобщих типических конституционных убеждений, именно против того, что внешние вещи всегда представляются нам в пространстве и времени, – что мы верим в их независимое от нас существование, – что мы убеждены в существовании нашего духа и в нашем личном тождестве – что так называемые аксиомы наук суть действительно начала наших знаний, – что мы верим в

красоту предметов, помимо наших эстетических волнений, – или что мы убеждены в своей власти над своими действиями и в преимуществах святости долга перед всеми другими мотивами поведения. Не спорит М. Троицкий против Руда и в том, что очевидность демонстративная основана на очевидности интуитивной, – что, например, доверие к так называемым аксиомам наук основано на самоочевидности их, как учит и Локк, – что объяснять законность таких начал и право их на наше доверие невозможно, – что истина таких начал имеет очевидность непосредственную. Согласен М. Троицкий и на то, что инстинкты свои мы получаем от нашей природы, по крайней мере, он выражается буквально, хотя и с некоторым колебанием: «мы получаем от нашей телесной природы некоторые примитивные комбинации, в которых предусмотрено» (кем? природой же?) «раннее беспомощное положение живого существа, среди окружающих предметов». Можем ли мы, после этого, сказать, должен ли М. Троицкий сознаться решительно, что инстинктивные знания нам, как и животным, прирождены, – что они даются нам природой прежде всякого личного нашего опыта, – что они получаются *a priori*? А если бы он стал колебаться в таком признаке, то мы сошлемся, в помощь себе, на физиологов-философов: Кабаниса, Льюиса, Дарвина и Дрэпера. Можем ли мы, далее, настоять, должен ли М. Троицкий дать свое согласие и на то, что общечеловеческие, всеобщие, универсальные, конституциональные убеждения лежат именно в типе, в конституции, в природе человека, – что они прирождены и, следовательно, опять-таки *априорны*? А если бы М. Троицкий стал колебаться и здесь, то мы укажем ему на согласие с нами в этом пункте самого Д. С. Милля и Карпентера, равно как Дрэпера, Дарвина, Льюиса и т.д. Дебатировать же против него по этому предмету снова, разбирать, вместе с ним, разложимость или не разложимость, с основываемой им на этом примитивностью или не примитивностью, *априорных*, *прирожденных* понятий и идей мы признаем, после всего выше сказанного нами, совершенно ненужным.

Вообще же, как *М. Троицкий* дивится скудости результатов, полученных *Ридом*, так и мы не можем не подивиться скудости результатов, выработанных им самим, *М. Троицким*, хотя и не можем не признать, что на сочинение свое: *Немецкая психология*, он потратил большое богатство эрудиции, скомбинированной в целую теорию крепким и острым дарованием. Вот его результат: «1) Мы знаем, что мир не существует; 2) мы носим в своей конституции универсальное, типическое, более всякого знания крепкое, убеждение, что мир существует». Не вправе ли мы, по поводу такого результата, обратиться к *М. Троицкому* опять его же собственные слова, что *этот результат и распадается от внутреннего противоречия*? Не свидетельствует ли такой результат только о том, что *М. Троицкий* напрасно потерял столько усилий представить так называемое им знание единственным научным знанием, а так называемое им конституциональное, типическое, универсальное, необходимое убеждение - абсолютным незнанием? И что такой результат убавил из утвердившегося искони, в истории философии, радикального различения между знанием и знанием, знанием рассудочным и разумным, между рассудком и разумом, между понятием и идеей, между опытом и умозрением, между философской демонстрацией и философской верой или интуицией, – из различения, которое более или менее основательно разработано было всеми представителями реально-идеального мирозерцания, начиная с *Платона* и, через схоластиков, до *Декарта* и до *Канта* которых, однако же, *М. Троицкий* так отважно честит? Ужели он мог думать, что именно с него род человеческий начнет считать «сущности вещей копией с состояний духа», а, наоборот, непокойную, прирожденную склонность здравого общечеловеческого смысла – «считать свои состояния копиями с вещей – признает комбинацией не только произвольной, но и распадающейся от внутреннего противоречия, и даже просто очевидно нелепой?» Не абсурд ли, наоборот, один раз называть такую комбинацию очевидно нелепой, а другой – самоочевидной, – один раз –

распадающейся от внутреннего противоречия, а другой – типически конституциональным началом знания, – один раз – произвольной, а другой – всеобщей, универсально-необходимой? Отважно взялся М. Троицкий доказать слишком много, и не доказал ничего, кроме того разве, что он силен забросать грязью вековые и мировые авторитеты.

Глава XLI

Далеко ли, после того, что мы видели, ушел наш новейший русский философ от нового, явившегося в Германии, философа-нигилиста, Эдуарда Гартмана? Эта новая философия Эдуарда Гартмана представляет крайне любопытное и поучительное явление. Как и наш М. Троицкий новый германский мыслитель превозносит до небес индуктивный метод. Как тот, так и другой, думают быть выразителями выводов лучших философов индуктивистов-эмпириков нашего времени. Индуктивный метод, ясность изложения и точность приводимых доказательств, постоянные ссылки на естественные науки и богатый эмпирический материал, – как пишет русский критик этой новой теории⁴⁹⁵, – сделали то, что философия Гартмана сочувственно встречена не только в Германии или Франции, но и в Англии, и в Америке. Именно, в индуктивном методе усматриваются главные достоинства Гартманова сочинения. И, на основании будто бы естественных наук и индуктивного метода, Гартман доказывает очень откровенно, что началом всего существующего: и Бога, и мира, было ничто, и все со временем обратится в ничто.

До происхождения и после окончания мира и его процесса, по Гартману, не было и не будет ничего. Это ничто есть *воля (стремление) и представление (разум) в состоянии бездейственном*; бездейственное состояние воли и представления было не действующей потенцией. Истинное реальное начало, по Гартману, истинная сущность мира есть *воля, воля в значении не психологическом*, как проявление какого-нибудь лица или сознания, но в *метафизическом*, как существующая сама по себе, без всяких других психологических элементов, особенно же без сознания (совершенно то же, что ощущение или дух М. Троицкого, только в абсолютно широком смысле), как *метафизическое начало, первоначальная причина всех явлений мира*. Но воля не единственное начало. – Как начало реальное, она соединяется с началом идеальным,

представлением, мышлением, разумом, идеей. Воля и представление составляют одну и ту же субстанцию, одну и ту же сущность бытия, единое нераздельное начало, – единое бессознательное, проявляющееся в двух атрибутах: воле и представлении, которые становятся реальными, возникают из абсолютного небытия в бытие только при взаимной помощи друг другу. Воля (стремление) насильственно вступила в союз с идеей, и из этого союза родилось бытие или существование, которое хуже, чем не существование, чем ничто. Почему идея (разум), стремясь разорвать свой насильственный союз с волей, вместе с тем, стремится к избавлению всего существующего от бедствий существования. В следствие этого, весь мир, все его устройство, вся его организация, начиная с атома до сознания человека и исторического развития человечества, словом, – весь мировой процесс имеет своей единственной логической целью: уничтожение самого существования и возвращение его в первоначальное ничто. Иначе сказать, – мир есть не что иное, как созданный разумом, при помощи воли, механизм для разложения всего существующего. Мир и есть огромный аппарат для самоубийства всего существования. В таких самоубийственных видах своих, разум дробит волю на части. Разум обманывает волю и уничтожает, при ее содействии, все существующее, пользуясь следующими четырьмя главными средствами: 1) сотворением атомов и матери, 2) индивидуацией, 3) созданием сознания и 4) процессом развития человечества. Как же достигается цель всеобщего уничтожения, по первому способу, через атомы и материю? – Содержание атомов, по Гартману, исчерпывается свойственной им силой притяжения и отталкивания, а кроме этих сил в атомах нет решительно ничего, никакого материального субстрата. До понятия о материи мы доходим вследствие ощущения известного сопротивления: желая объяснить себе это ощущение, мы не ограничиваемся одним фактом сопротивления, но, по врожденному, инстинктивному стремлению, олицетворяем этот простой факт и, при содействии других чувственных впечатлений, представляем себе причину его в виде вещественного предмета, как субъект

подобного сопротивления. Но такое олицетворение причины нашего ощущения неуместно и неосновательно, – потому, что в сущности мы не ощущаем никакой материи или материального предмета, независимого от самого акта сопротивления. Материи, собственно говоря, вовсе нет: – она лишь инстинктивный предрассудок, основанный на неточности истолкования чувственного впечатления: существует лишь сопротивление, как акт, но нет материи сопротивляющейся. Здесь Гартман совпадает с М. Троицким, до тождесловия. Слово материя, по Гартману, употребляется естествознанием лишь для обозначения совокупного действия разных сил, соединенных в одно целое, в одну систему динамизма; а атом, в сущности, не что иное, как математическая точка, в которой пререзываются линии, происходящие от действия сил по разным направлениям; явления атомных сил суть индивидуальные акты воли, заключающие в себе свое содержание, в виде бессознательного представления своей цели; материя, на самом деле, есть лишь воля и представление. Действием воли и представления, которое будет иметь последствием нейтрализацию сил притяжения и отталкивания, все существующее возвращается в ничто. – Вторым средством разума, для уничтожения воли и всего существующего, служит, как сказано, индивидуация. По Гартману, индивидуум есть существо, которому присущи пять способов единства; единство пространственное (формы), времени (континуация действия), внутренней причины, цели и взаимодействия частей. Все эти способы единства осуществлены уже в клеточке, которая составляет первоначальную форму индивидуума. Индивидуумы высшего разряда суть лишь сборные индивидуумы; самостоятельный индивидуум есть каждый орган, даже каждое отправление организма; каждый нервный центр есть индивидуум, одаренный даже собственным сознанием. Так, у спинного мозга – свое сознание, отличное от сознания головного мозга; есть сознание не только нервных центров, но и клеточное и даже атомное; разные системы отправления, кровообращения, дыхания, пищеварения, отдельных чувств и т.д., так же суть особые

индивидуумы. Человек есть высший индивидуум, состоящий из многих физических индивидуумов и психических самостоятельных сознаний; самый же высший индивидуум, сочетающий в себе все прочие, есть бессознательное. К сознанию стремится все развитие существования, с первого момента выхода из ничтожества, – но в тех видах, что с появлением сознания, по Гартману, начинается ретроградный процесс уничтожения бытия, его возвращения в ничто. В этом пункте второй способ уничтожения сливается с третьим и переходит в четвертый. Сознание, по Гартману, есть эманципация ума (разума) от влияния воли. Благодаря сознанию, разумные существа могут поддерживать общий разум в его стремлении ко всеобщему уничтожению и, со своей стороны, подготовить уничтожительный исход процесса бытия. Но, каким образом, развитие сознательного разума в человечестве может осуществить благую цель всеобщего уничтожения? А вот каким образом: по Гартману, сознание человечества, развиваясь постоянно в истории, убеждается в злополучии существования, обличает все его иллюзии и этим ограничивает волю, стремящуюся к существованию, и возвращает ее в первоначальное ничто, – обличая иллюзию на счастье в земной жизни, на счастье в трансцендентальной жизни, по смерти, и на счастье в будущем процессе мира. Гартман надеется, что человечество некогда достигнет той степени умственного развития, на которой все оно будет проникнуто сознанием обманчивого характера своих стремлений, поймет все неразумие существования и само добровольно откажется от него. Сознание иллюзии бытия сделается всеобщим и человечество решится возвратиться в ничто; индивидуум, развиваясь, должен более и более содействовать распространению сознания, что все существующее суетно и что небытие следует предпочитать бытию. Нужно надеяться, что настанет время, когда все существующее сразу исчезнет и возвратится в первоначальное ничто. Уничтожение всего существующего не только земли, но и всего астрономического мира, словом – всего бытия, совершится от человечества, при трех условиях: 1) чтобы

большая часть существующего в мире духа (индивидуации, сознания, разума), концентрировалась в человечестве, – 2) чтобы большая часть человечества сознавала всю суету существования и жаждала небытия и 3) чтобы, при существовании надлежащей коммуникации, возможно было сделать одновременное постановление людей. Как скоро эти три условия будут соблюдены, то, *по Гартману*, человечество решится единодушно или, по крайней мере, большинством голосов, не существовать, отказаться от жизни, и силой этого решения весь мир вдруг исчезнет и возвратится в первобытное блаженное состояние небытия! Первое положение у *Гартмана*, подкрепляется тем, что человечество есть *центр вселенной*; второе условие осуществится, когда сознание человечества проникнется убеждением в безумии воли и в бедствии существования, когда человечество почувствует столь глубокую *жажду покоя и безболезненности небытия* и до того сознает суету и ничтожество всех, поддерживающих волю и существование, мотивов, что *эта жажда уничтожения воли и существования получит непреодолимое значение практического мотива*, чего можно ожидать с наибольшей вероятностью в старческом возрасте человечества; осуществление третьего условия, – одновременного общего постановления о небытии, зависит лишь от усовершенствования и остроумия применения технических открытий. Прямо сказать, вопрос о существовании или не существовании не только человечества, но и всего мира, всей вселенной, от атома до солнца и бесконечного астрономического мира, будет решен, в один прекрасный день, *большинством голосов обитателей земли*. В ту минуту, когда это большинство, находясь в разных местах земли, при помощи, например, усовершенствованного электрического аппарата, решит одновременно обратить все существующее в пыль, в ту же минуту решение это и будет непосредственно исполнено: *вселенная вдруг исчезнет, и останется ничто, называемое чистой потенцией воли*, которая, однако же, может вторично решиться хотеть, – почему *Гартман* допускает,

что процесс мира совершился таким же самым образом уже любое число раз.

Оказывается, что *Гартман*, в исходе XIX века, повторил, в крайне скептических, нигилистических и мрачно-пессимистических чертах, древнего греческого плаксу, мизантропа *Гераклита*.

Что же это, шутка над здравым смыслом XIX века христианской эры? Никак нет. Нам говорят, что сочинение *Гартмана* принято, в разнороднейших сферах, как *важнейшее произведение новейшей философии*, как *вернейшее проявление ее современного состояния*, – что *ясность изложения и точность приведенных доказательств, постоянные ссылки на естественные науки и богатый эмпирический материал, индуктивный метод и другие достоинства Гартмановой философии* были причиной того, что она *встретила сочувственный прием как в Германии, так и во Франции, Англии и даже в Америке*. Не доставало только, чтобы она нашла себе сочувственных поклонников и в России; а найдет, без сомнения, и здесь . . .⁴⁹⁶

Но если такой мрачный пессимизм не шутка, так что же это такое? Не сумасшествие ли? Да, последнее гораздо вероятнее. Это – повальная зараза человеческих душ, проявляющаяся и у нас в России таким поражающим количеством самоубийств. В Азии учение самоуничтожения давно уже систематизировано и возведено даже в религиозный культ. Но в Европе, после не имевшего последователей *Гераклита*, в *теории Гартмана* еще в первый раз мы видим возведение учения о самоуничтожении в сочувственную некоторыми мыслящими умами, широкую философскую систему, хотя подготовлена она уже и давно . . . И к такому болезненному, явно душевредному выводу строго логически ведет индуктивный метод, перед которым так настойчиво приглашают нас преклониться, и у нас в России, собственно русские мыслители, как перед единственным светочем истины.

Такие мрачно-плачевные, да смело можно сказать, – и ужасные, противонравственные и противоестественные результаты философии *Эдуарда Гартмана* не могут быть

опровергаемы сами в себе, именно по своей противоестественности; а, наоборот, отбрасывая свое зловещее зарево и на те односторонние принципы, из которых такие ужасы возникают, эти результаты служат лучшим неодолимым и мотивом, и основанием к совместному отвержению самих принципов, по крайней мере, в их предательски-скользкой и гибельно-опасной узкости и односторонности. В виду таких устрашающих последствий новопоявившейся теории Эдуарда Гартмана, отвергая односторонний индуктивный принцип философии и М. Троицкого, мы получаем, однако же, из его системы и принимаем *тот бесспорный, капитальный и служащий для освещения нашего предмета вывод, который мы получили так же из критического разбора теории и Д. С. Милля, именно, – что доверие к независимому от нас бытию внешнего мира есть всеобщее, универсальное, необходимое, типическое, конституциональное наше убеждение, есть прирожденное начало нашего знания, и что не иначе, как опираясь на это примитивное основание конституционального нашего убеждения, можно и должно двинуться вперед и решать следующий затем вопрос: что именно в мире существует?*

Примечания

¹ - Ниже об этом предмете мы произнесем свое суждение более обстоятельно.

² - Впрочем, ниже это будет разъяснено обстоятельнее.

³ - Все подобное говорим *ad hominem*.

⁴ - Впрочем, Кант слишком стеснял область практическая разума, ограничивая его ощущениями только высшего морального чувства.

⁵ - Вестник Европы, 1871, апрель: Задачи современной биологии, стр. 765–770.

⁶ - Здесь считаем нужным оговориться, что мы далеки от того, чтобы в универсальной мировой планетной силе видеть абсолютное. Нет, в ней мы видим только одну из двух предпоследних стадий перед последней ступенью в восхождении к высшему единству истинно-абсолютного, которое, по нашему мнению, в рассудочном мышлении есть совершенно отличное от всех и от всего понятие, по объему безусловно единичное, а по содержанию беспредельное, с безусловным исключением всякого не только ограничения, но и различия, даже мысленного, почему и в откровении даются понятию Бог определения: «Бог любви есть, Аз есмь истина» и под., которые в высшей абстракции могут мыслиться не иначе, как безусловной единицей, в которой одно свойство неотделимо от другого, а все в совокупности свойства, как предикаты, неотделимы от своего предмета, подлежащего: слыши Израиль: Господь (Сый) един есть. В разумном же созерцании абсолютное есть единая, живая равнодействующая всего идеального и реального, вещественного и духовного, мыслимого и непостижимого, причем если Бог и является единым сущим, все проникающей жизнью, то с решительным устранением пантеистического взгляда и не иначе, как в созерцании строго теистическом, строго согласном с богооткровенным: Аз есмь сый... Аз есмь жизнь... И будет Бог всяческая во всех.

⁷ - Это слово происходит от греческого слова *ὕλη* вещество, материя.

⁸ - Обстоятельнейшее, возможно всестороннее рассмотрение этого предмета можно видеть ниже, в оценке гносеологической теории Д.С. Милля.

⁹ - Так было в 1860 году, еще так недавно. Теперь же атомистическая теория решительно изгоняется из области эмпирических исследований.

¹⁰ - Так казалось в 1860 г. Теперь атомистическая теория опровергается фактически.

¹¹ - Бюхнера, в известность его материалистическом катехизисе: сила и материя.

¹² - Его сочинения: 1. Бог и природа и 2. Тело и душа. Оба эти сочинения есть в русском переводе.

¹³ - Перевод Хмелевского, 1869 г. С.-П.-Б.

¹⁴ - Перевод Резенера, под редакцией Лаврова, С.-П.-Б. и Москва, 1867 г.

¹⁵ - Логика I, стр. 552.

¹⁶ - В Логике II, стр. 323.

¹⁷ - Апрель 1871 г.

¹⁸ - Стр. 88.

¹⁹ - Логика II, 309, 310.

²⁰ - I, 354.

²¹ - Стр. 1.

²² - Русский Вестник XXVII, 1860.

²³ - Логика, II, 394.

²⁴ - Так, по крайней мере, нужно заключать по духу и складу всей его системы, в следствие чего он, употребляя слишком часто слова чувства и ощущения, избегает определения того, что он под ними разумеет, но почти всегда дает разуместь, что имеет в виду исключительно только чувства внешние и происходящие от них посредственно, или непосредственно, ощущения. Но раз что пришлось ему в Логике высказать определенно, что именно он разумеет под словом – чувства (и ужели только в показаниях внешнего чувства он видит единственный источник познания о вещах!), он вдруг заговорил нечто нескладное, противоречащее и общему складу его

системы, и сряду же следующим частным, его же собственным выражениям. Так, на 92 стр. ч. 1 Логике, он говорит: «подобно тому, как мы приписываем духовным сущностям свойства на основании идей и душевных движений, мы можем приписывать свойства и телам, на тех же основаниях, а не в следствие только ощущений». Значит, мы судим о телах не только по ощущениям, но и по идеям, и по душевным движениям, которые не суть ощущения. На той же 92-й странице, Д. С. Милль подтверждает такое толкование, продолжая: «когда мы говорим о красоте статуи, это свойство красоты основывается на особом чувстве удовольствия, производимом статуей в нашем духе; но чувство это – не ощущение, а душевное движение. Ясно, что это чувство есть чувство удовольствия, но, в то же время, не ощущение удовольствия, а душевное движение. Так угодно утверждать Д. С. Миллю. – «Чувства бывают», – продолжает он здесь же, – «четырёх родов: ощущения, мысли, душевные движения и хотения». Значит, душевные движения, как и мысли, и хотения суть чувства, и вместе как с мыслями, так и с ощущениями, служат источником познания о вещах, но не суть ощущения. Но на следующей 93 стр., Д. С. Милль противоречит себе, утверждая, что «о веществе, о телах, нам известны лишь производимые ими в нас ощущения и порядок наступления ощущений, и, подобно тому, как телесная сущность есть неизвестная причина наших ощущений, сущность духовная есть неизвестный приемник их». Значит, вещество, тела известны нам лишь только по ощущениям и производят в нас только ощущения. Отсюда должно заключить одно из двух, что или тела не производят в нас душевных движений, или душевные движения суть ощущения. Но тот и другой вывод буквально противоречит вышеприведенным буквальным выражениям Д. С. Милля: 1) «подобно тому, как духовным сущностям мы приписываем свойства на основании идей и душевных движений, мы можем приписывать свойства и телам на тех же основаниях», а не только в следствие ощущений, 2) чувство – это не ощущение, по душевное движение». – Нужно, впрочем, заметить, что таков он везде, во всех своих философских сочинениях: многословие самое фельетонное, а точности

философской никакой; за ней он не гоняется, это презренная схоластика! – «Итак», – продолжает он здесь же, – «все свойства вещей суть для нас не что иное, как-либо наши ощущения и другие состояния чувства, либо нечто нераздельно с ними связанное». Опять буквальное противоречие.

²⁵ - Дарвин, «О происхождении видов». Пер. Рачинского, Москва, 1865 года, стр. 151.

²⁶ - «Чувствительность есть общее свойство всякого животного организма», – пишет Льюис в своей: физиологии (Москва, 1866 г. Т. II, стр. 255); – «это общее свойство специализируется по мере того, как обособляется и осложняется в своем строении сам организм. Моллюск чувствует, но очень сомнительно, чувствует ли он боль; еще сомнительнее, чувствует ли он щекотание. Его чувство зрения, вероятно, недалеко ушло от простого различения света от темноты; его чувство слуха, вероятно, немногим выше способности ощущать колебания воздуха и т.д. А способен ли моллюск ощутить размеры, фигуру, плотность тела?...

²⁷ - В Русском Вестнике 1872 г., за март, в приложении, в сочинении Вилки Коллинза: Мисс Финч, Ч. 11, гл. XXXIX, представлен остроумный и, в общих чертах, правдивый рассказ о том, как слепорожденный, но в зрелых летах получивший зрение, человек учится видеть, причем не умеет зрением определить не только расстояние или цвет, но и фигуру предметов, напр., не умеет отличить фигуру круглую от квадратной, тогда как по осязанию и слуху определяет безошибочно не только фигуру предметов, но и расстояние, и даже цвета. Фактическое доказательство того, что от вариации человеческого чувства варьируются не только вторичные, но и первичные качества.

²⁸ - Льюис, в своей физиологии, пишет (Т. 11, ст. 261): «ухо может быть чувствительно к простому напряжению звука, к шуму, и очень мало к высоте и качеству его. Не музыкальное ухо, кажется, почти неспособно различать два звука, разнящиеся между собою только в высоте: существуют очень значительные индивидуальные разницы в восприимчивости к высоте тона. Напр., крик летучей мыши так высок и резок, что

для многих особ не слышен; он лежит вне их звуковых пределов... Мы с удивлением (стр. 307) слышим, что существует много людей, владеющих, по-видимому, столь же хорошими и верными глазами, как наши собственные, которые никогда не подозревали, чтобы они могли ошибаться в своем суждении о цветах, но которые, по испытании, оказываются совершенно неспособными отличить красный цвет от зеленого или черного, когда предметы этих трех цветов положены рядом. Из наблюдений над 1154 лицами в одном Эдинбурге оказалось, что на каждых 18 человек приходится по одному более или менее страдающему этою цветовой слепотой. Из них один на 55 смешивал красное с зеленым; 1 на 60 – коричневое с зеленым, и 1 на 46 смешивал голубой цвет с зеленым». – Ясно, значит, что у этих здорово-больных людей были представления о цветах иные, чем у всех прочих людей; а какие именно, для указания этой разности нет никакого масштаба.

²⁹ - Не один Д. С. Милль так учит. Согласно с ним учит и, с редким в истории философии единодушием, поддерживает такое учение почти вся Английско-Шотландская школа последователей Локка, за исключением разве Риды, С. В. Гамильтона и немногих других. Исключительное же внимание на теорию Д С. Милля мы обращаем потому, что почти все его сочинения переведены на русский язык и, сверх того, многократно разобранные, конечно, с крайним подобострастием и рабским удивлением, в русских журналах, они, более других подобных, доступны не только нам, но и всем русским. Других же философов той же школы коснемся вкратке, впоследствии.

³⁰ - Заметить нужно, однако же, что в самое последнее время (в 1872 г.) Д.С.Милль нашелся вынужденным признать и прирожденность идей, как это будет ниже показано.

³¹ - Логика I, 91.

³² - Логика I, 72.

³³ - Лог. I, 357.

³⁴ - Стр. 358.

³⁵ - Стр. 369.

³⁶ - Стр. 371.

- 37 - Стр. 373.
- 38 - Стр. 375.
- 39 - Стр. 377.
- 40 - Стр. 179.
- 41 - Стр. 428.
- 42 - Стр. 190.
- 43 - Лог. II, 175–166
- 44 - Ч. I. 316.
- 45 - Обзор философии С.В. Гамильтона, стр. 120.
- 46 - Отношения между физической и нравственной природой человека, перев. Бибикова, СПб. 1865 г.
- 47 - Ч. I, стр. 93.
- 48 - Стр. 97
- 49 - Стр. 120.
- 50 - Стр. 124.
- 51 - Стр. 135.
- 52 - Стр. 142.
- 53 - Стр. 109–110.
- 54 - Стр. 144.
- 55 - Стр. 145.
- 56 - Стр. 146.
- 57 - Стр. 146, 147.
- 58 - Стр. 148.
- 59 - Стр. 148.
- 60 - Стр. 149.
- 61 - Стр. 150.
- 62 - Стр. 151.
- 63 - Стр. 152.
- 64 - Стр. 153.
- 65 - Стр. 154.
- 66 - Стр. 155.
- 67 - Стр. 172.
- 68 - Стр. 173.

- 69 - Стр. 217.
70 - Стр. 218.
71 - Ч. II, стр. 287.
72 - Стр. 288.
73 - Стр. 279.
74 - Стр. 284.
75 - Это слово сложное из двух греческих слов: υλη – вещество и ζωη – жизнь.
76 - Дарвин, «О происхождении видов», перев. Рачинского, Москва, 1865 года.
77 - Стр. 150.
78 - Стр. 151.
79 - Стр. 153.
80 - Стр. 168.
81 - Стр. 169.
82 - Стр. 172.
83 - Стр. 386.
84 - Стр. 173.
85 - Стр. 174.
86 - Происхождение человека, соч. Дарвина, перев. Благосветлова, СПб. 1871 г.
87 - Стр. 44.
88 - Стр. 155.
89 - Перевод под ред. Дедюлина, СПб. 1868 г.
90 - Ч. III, стр. 147.
91 - 163.
92 - 166.
93 - 147.
94 - 177.
95 - 178.
96 - 209.
97 - 252.
98 - 253.

- 99 - 274.
100 - 282.
101 - 286.
102 - 288.
103 - 289.
104 - Физиология обыденной жизни, Льюиса, перев. Трейтера
и Смирнова, Москва, 1866 г., (Т. II, стр. 40).
105 - 53.
106 - 69.
107 - 70.
108 - 74.
109 - 78.
110 - 79.
111 - 82.
112 - 83.
113 - 91.
114 - 113.
115 - 123.
116 - 128–129.
117 - 97.
118 - 130.
119 - 149.
120 - 199.
121 - 200.
122 - 259.
123 - 233.
124 - 268.
125 - 270.
126 - 505.
127 - 293.
128 - 296.
129 - 300.
130 - 301.

- 131 - 305.
- 132 - 306.
- 133 - 307.
- 134 - 261.
- 135 - 309.
- 136 - 335.
- 137 - 337.
- 138 - 342.
- 139 - 345.
- 140 - 355.
- 141 - 361.
- 142 - Логика, 1, 72.
- 143 - 74.
- 144 - 77–78.
- 145 - 120.
- 146 - 180.
- 147 - 182.
- 148 - Ч. I. 357.
- 149 - Логика Ч. I, стр. 275.
- 150 - 278.
- 151 - 302.
- 152 - Лог. II, 165–166.
- 153 - Лог. II, 27.
- 154 - Перевод Герда, СПб., 1870 г., т. I, стр. 180–182.
- 155 - Логика, II, стр. 349.
- 156 - Логика, II, стр. 348 и 350.
- 157 - Стр. 349.
- 158 - Тело и душа, стр. 267.
- 159 - 270.
- 160 - 284.
- 161 - 285.
- 162 - 167.
- 163 - 169.

- 164 - 170.
165 - Тело и душа, стр. 258.
166 - 259.
167 - 264.
168 - 266.
169 - 267.
170 - Происхождение человека, стр. 47.
171 - 207–208.
172 - Физиология человека, III, 277–285.
173 - Преосвященный Платон, архиепископ Донской, лично наблюдал нечто весьма схожее.
174 - Тело и душа, 268.
175 - Тело и душа, 260–262.
176 - 285.
177 - Бог и природа, II.
178 - 167.
179 - 174.
180 - Бог и природа, II.
181 - 116.
182 - Вундт, Душа человека и животных, перев. Кемница, изд. Гайдебурова, СПб. 1868 г.
183 - I, 5.
184 - I, 11.
185 - I, 340.
186 - I, 368.
187 - См. I, 353–355, 367–367.
188 - 355.
189 - I, 389.
190 - II, 429.
191 - II, 450.
192 - I, 56.
193 - 60.
194 - 121.

- 195 - 155.
196 - 263.
197 - I, 485.
198 - I, 56.
199 - 487.
200 - II, 39.
201 - II, 56–57.
202 - 58.
203 - 61.
204 - 62.
205 - II, 129.
206 - 130.
207 - 131.
208 - 133.
209 - 137.
210 - 155.
211 - 159.
212 - 235.
213 - 261.
214 - 262.
215 - 267.
216 - 238.
217 - 276.
218 - 277.
219 - В какой мере основательно или неосновательно он доказывает это, здесь этого вопроса мы не касаемся.
220 - I, 387.
221 - I, 380.
222 - 543.
223 - 545.
224 - 546.
225 - 247.
226 - 549.

227 - 553.
228 - 561.
229 - 562.
230 - 563.
231 - II, 424.
232 - II, 426.
233 - II, 498.
234 - II, 430.
235 - II, 431.
236 - II, 432.
237 - II, 436.
238 - II, 437.
239 - II, 438.
240 - II, 441.
241 - II, 443.
242 - II, 444.
243 - II, 448.
244 - II, 450.
245 - II, 56.
246 - II, 57.
247 - II, 59.
248 - II, 59.
249 - 61.
250 - II, 133.
251 - II, 152.
252 - II, 160.
253 - 167.
254 - 178.
255 - 179.
256 - 233.
257 - 234.
258 - II, 262.
259 - 263.

- 260 - 264.
261 - 265.
262 - 266.
263 - 267.
264 - II, 67.
265 - 124.
266 - 125.
267 - 127.
268 - II, 62.
269 - I, 340.
270 - 341.
271 - 342.
272 - Душа человека и животных, 1,18.
273 - Бутлеров, введение к полному изучению органической химии. Казань, 1869 г.
274 - Тепло и холод, материя и сила. Перев. Петрушевского, С.-Петербург., 1869 г.
275 - Ч. I, стр. 357.
276 - 358.
277 - Стр. 347.
278 - Стр. 243.
279 - Ч. I. стр. 62.
280 - 63.
281 - Стр. 66.
282 - Стр. 68.
283 - Стр. 69.
284 - Стр. 70.
285 - Стр. 72.
286 - 74.
287 - 75.
288 - Стр. 165.
289 - Стр. 216.
290 - 217.

- 291 - 219.
- 292 - 229.
- 293 - Стр. 72.
- 294 - Стр. 30.
- 295 - Стр. 71.
- 296 - 399.
- 297 - 219.
- 298 - 223.
- 299 - 81.
- 300 - 99.
- 301 - 19.
- 302 - 19.
- 303 - 20.
- 304 - 21.
- 305 - 162.
- 306 - 163.
- 307 - 164.
- 308 - 165.
- 309 - 284.
- 310 - 285.
- 311 - 295.
- 312 - 319.
- 313 - 324.
- 314 - Русский Вестник, 1872 года, август.

315 - Карпентер рассказывает здесь случай, что операцией было дано зрение одной молодой женщине, бывшей слепой от рождения, но тем не менее научившейся хорошо работать иглой; когда перед ней были положены ножницы, которыми она привыкла работать, то хотя она и описала их форму, цвета и блестящую металлическую поверхность, но совершенно была неспособна признать их за ножницы, пока не положила на них своих пальцев, после чего она тотчас же назвала их, смеясь над своим тупоумием (так она называла свое неведение).

- 316 - 347.

- 317 - 478.
318 - 480.
319 - 481.
320 - Молешотт, Границы человека, 233. – Джона Тиндаля
Популярные лекции, Тепло и холод.
321 - I, 79.
322 - 80.
323 - 81.
324 - 84.
325 - 89.
326 - 90.
327 - 91.
328 - 92.
329 - 93.
330 - 94.
331 - 95.
332 - 64.
333 - 66.
334 - 481.
335 - 481.
336 - 488.
337 - 490.
338 - 491.
339 - 50.
340 - 68.
341 - 61.
342 - 62.
343 - I, 3.
344 - 540.
345 - 541.
346 - 527.
347 - 529.
348 - 530.

- 349 - 532.
350 - 535.
351 - 503.
352 - 497.
353 - 482.
354 - 484.
355 - 489.
356 - 490.
357 - 491.
358 - 491.
359 - 492.
360 - I, 395.
361 - I, 14.
362 - I, 6.
363 - I, 11–12.
364 - 483.
365 - 482.
366 - 536.
367 - I, 359.
368 - 361.
369 - 384.
370 - 356–360.
371 - 384.
372 - 561.
373 - 385.
374 - 386.
375 - Вирхов, Атомы и неделимые. Речь.
376 - I, 524.
377 - Д. С. Милль, Обзор философии С. В. Гамильтона,
Перев. Хмельницкого. С.-Петербург, 1869 года.
378 - Стр. 206–207.
379 - 209.
380 - 209.

- 381 - 216.
382 - II, 8.
383 - II, 25.
384 - II, 8.
385 - II, 309–310.
386 - Перев. Неклюдова и Тиблена, СПб, 1867, стр. 21.
387 - Логика II, 24.
388 - Там же, 25.
389 - I, 284–285.
390 - I, 218–219.
391 - I, 19.
392 - 177.
393 - 178.
394 - 179.
395 - I, 74.
396 - 225.
397 - I, 395.
398 - 512.
399 - 517.
400 - Бог и природа.
401 - I, 23.
402 - 48.
403 - 73.
404 - 74.
405 - 76.
406 - 80.
407 - 143.
408 - II, 2.
409 - I, 80.
410 - 77.
411 - Логика II, 20–23.
412 - Противоположное этому мнение аббата Секки,
основанное на самоновейших изысканиях, обстоятельно будет

разобрано нами ниже

413 - Русский Вестник, 1871 г. Август.

414 - 3.

415 - 28.

416 - 102.

417 - 112.

418 - 115.

419 - 117.

420 - 126.

421 - 316.

422 - 324.

423 - 326.

424 - 339.

425 - 352.

426 - 354.

427 - 394.

428 - 425.

429 - 429.

430 - 431.

431 - 446.

432 - 451.

433 - 488.

434 - 514.

435 - 560.

436 - 568.

437 - 586.

438 - 595.

439 - 597.

440 - 611.

441 - 631.

442 - 645.

443 - 152, 184.

444 - 356.

445 - 34.
446 - 72.
447 - 30.
448 - 149.
449 - 186.
450 - 275.
451 - 77.
452 - 313.
453 - 288.
454 - 289.
455 - 311.
456 - 313.
457 - 279.
458 - 292.
459 - 295.
460 - 296.
461 - 298.
462 - 123.
463 - 84.
464 - 72.
465 - 296.
466 - 141.
467 - 29
468 - 187.
469 - 151.
470 - 189.
471 - 130.
472 - 279.
473 - 337.
474 - 374.
475 - 384.
476 - 275.
477 - 275.

478 - Психология, стр. 10.

479 - 277.

480 - 343.

481 - 309.

482 - 308.

483 - 385.

484 - 9.

485 - 13.

486 - 22.

487 - 159.

488 - 356.

489 - 371.

490 - 373.

491 - 374.

492 - 375.

493 - 383.

494 - 360.

495 - Струве, Русск. Вест. 1873 г., январь, «философский пессимизм». До прочтения этой статьи, мы не слышали и имени Эдуарда Гартмана. Если же наш взгляд, совершенно самостоятельно раскрываемый в этом исследовании, – взгляд, что ультра-позитивный индуктивный метод и современная естественно-философская наука ведут к убеждению в не существовании действительного бытия, – совпадает с воззрением на тот же предмет Эдуарда Гартмана хотя и при коренной противоположности дальнейших отсюда выводов, – то это значит только, что воззрение наше на современное научное направление имеет свою непреложную основу в действительных фактах, которые внимательному глазу не трудно усмотреть точно также, на берегах Дона как и Рейна.

496 - Ожидание наше не замедлило исполнением. «Эта философия, – читаем в «Голосе (1873 г., № 47) – доставила Эдуарду фон Гартману, между философствующими людьми, славу одного из самых могучих мыслителей века и даже, с некоторых русских университетских кафедр, он объявлен

великим и энциклопедическим, а студентам обещано, что их будут душить на Гартмане еще пространнее, чем душили на Гегеле». В самое же последнее время (1874 г.), нам пишут из Берлина, что философия Гартмана выходит в Германии шестым, стереотипным, изданием. Пишут также, будто в новом своем сочинении: Саморазложение Христианства, Гартман, предлагает человечеству составить для себя новую религию из некоторых нравящихся ему моральных элементов христианства и магометанства, и догматических элементов Китаизма, особенно же Буддизма.