МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЭМПИРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

В.Д. Кудрявцев-Платонов

Бог, мир духовный и физический — вот три главные предмета метафизики. В исследовании об основных началах философского познания указывалось на необходимость положительного раскрытия этих понятий прежде построения положительного философского миросозерцания; подвергнут их критическому рассмотрению с целью определить границы и степень достоверности нашего познания о предметах выражаемых ими; а в исследовании о методе философии указан и способ этого рассмотрения[1]. Этим методом должен быт анализ нашей познавательной способности и различных форм ее деятельности сообразно с различием познаваемых предметов.

В нашем познании и по различию направлений нашей познавательной силы, и по различию познаваемых предметов мы можем различать три формы или степени: познание эмпирическое (чувственное), рациональное (рассудочное) и идеальное (умственное).

Начнем анализ с познания эмпирического как первоначального и вместе с тем самого низшего по гносеологическому значению сообщаемых им сведений.

Сперва определим, чтó мы понимаем под именем эмпирического познания и под его именем — метафизический анализ.

Прежде всего, мы должны оговориться, что эмпирическое познание мы понимаем здесь в самом тесном и непосредственном значении этого слова. Говоря об эмпирическом познании, мы не имеем в виду той обширной и многосложной области познания, которая известна под именем эмпирического знания вообще, эмпирической философии в частности. Хотя это познание основывается на первоначальной почве опыта и наблюдения, но дальнейшее развитие его и образование в действительное, научное познание принадлежит высшей познавательной силе — рассудку, поэтому в сущности и по своему гносеологическому характеру оно ест рациональное познание. Под именем эмпирического, точнее чувственного, познания мы будем разуметь знание, доставляемое чувствами *непосредственно,* в отличие от познания посредством понятий, органом которого служит рассудок. Такое чувственное познание дает нам предмет так, как он есть, или вернее — как он кажется нам существующим. Это познание не судит о предмете, не делает его средством к познанию других предметов, не ставит еще его в отношение к другим мыслимым объектам, но только *представляет* его нашему сознанию как факт или явление. В сущности, оно удостоверяет для нас только бытие предметов, но не дает еще *понятия* о них, поэтому точнее могло бы быть названо не познанием, а только сознанием предметов.

Чувство дает нам знать или о предметах внешних, представления о которых мы получаем посредством известных органов чувств, и тогда оно носит название *внешнего чувства;* или об объектах внутренних, т.е. о нашем ***я*** и его психических состояниях, и тогда оно называется *чувством внутренним*.

В настоящем исследовании мы будем иметь дело с чувством внешним и основанными на его показаниях представлениями о внешнем мире.

В гносеологическом отношении в показаниях этого чувства мы отличаем две степени или формы. Мы или непосредственно в точном смысле слова сознаем и воспринимаем внешний предмет в то самое время и в той самой форме, в какой он подействовал на тот или другой орган наших чувств. Такое сознание впечатления от предмета, самое живое, ясное и близкое по отношении к предмету, есть чувственное *восприятие,* называемое иногда чувственным *воззрением* по его сравнительной ясности, разумеется, понимая под словом «воззрение» не одни только ощущения чувства зрения, но и прочих чувств. Или мы объединяем восприятия отдельных чувств в один цельный образ предмета; этот образ сохраняется в душе и тогда, когда сам

[1] См.: *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Соч. Вып. 1. Т. I. С. 195.

предмет непосредственно уже на нас не действует и может быть снова возведен на свет сознания при помощи нашей памяти и воображения. Такое произведение нашей чувственно-познавательной силы, менее живое и ясное по отношению к предмету, мы называем *представлением*.

Содержание воззрений и представлений вообще есть конкретная действительность, множество отдельных частных предметов, их состояний, свойств, качеств, различно воспринимаемых различными чувствами. Какая же теперь задача метафизического анализа по отношению к этому содержание нашего эмпирического познания? Метафизика не имеет в виду исследовать постепенное образование наших представлений и раскрывать законы деятельности чувственно-познавательной силы; это дело психологического анализа. Она не имеет также в виду определить нормальные условия правильности чувственного восприятия и представления и основанного на нем чувственного наблюдения; это дело логического анализа. Но есть еще одна сторона в чувственном познании, которой не касается строго ограничивающаяся своими пределами психология и логика. Это вопрос об отношении наших чувственных представлений к действительному бытию. Эмпирическая психология, хотя и представляет нам, как увидим, первоначальные данные для решения этого вопроса, но сама не может решить его окончательно, так как ее задача состоит в раскрытии законов психической деятельности, а не в определении их значения относительно внешней, объективной действительности; для этого она должна выйти из субъективной области духа в область объективного бытия, чтобы сказать свое слово о степени их соответствия. Логика исходя из идеи знания определяет нормальные законы эмпирического наблюдения, не касаясь вопроса об отношении нашего знания к бытию познаваемых вещей. Да этот вопрос и не имеет для нее существенного интереса; законы мышления как нормальные законы субъективной силы нашего духа останутся те же, будем ли мы считать наши правильные представления соответствующими или несоответствующими действительности. Она, конечно, предполагает, что они соответствуют; но они не изменились бы, если бы наше знание и не соответствовало истине бытия вещей: они и тогда остались бы необходимыми законами нашего субъективного их постижения. Но вопрос о степени соответствия нашего познания познаваемым предметам, есть по своему существу метафизический, так как речь здесь идет не только о субъективных законах нашей познавательной силы и о нормальном их приложении к познанию, но и об объективном значении познания, — не только о знании, но и об объективном бытии вещей, в какой мере оно отражается в нашем познании.

Но метафизика, по самому понятию о ней как учению о самом общем и основном в познании и бытии, не может заниматься аналитическим исследованием как отдельных представлений, так и целых их групп. Она должна иметь в виду самые всеобщие, принадлежащие всему чувственному бытию вообще свойства. Отделяя теперь от бесконечно разнообразного и множественного в познаваемой нашими чувствами действительности то, что в ней есть самого общего и что должно быть предметом метафизического исследования, находим, что чувства дают нам понятия: 1) о бытии вещей, отличных от нашего ***я***, противополагаемых им себе, как ***не-я***, совокупность которых мы называем внешним, чувственным миром; 2) о бытии пространства и времени как всеобщих и необходимых форм, в которых представляются нами чувственные вещи.

Метафизический анализ нашего чувственного познания должен теперь решить: а) соответствуют ли нашим представлениям о вещах действительное бытие их и представлению об их совокупности мыслимому нами миру реальный физический мир? б) что такое пространство и время и соответствует ли этим представлениям что-либо реальное?

I

Существует ли на самом деле внешний нам чувственный мир? Достоверны ли получаемые нами при помощи органов чувств познания о предметах этого мира? Для нашего непосредственного сознания сама возможность вопросов подобного рода кажется в высшей степени странной. Никто одаренный здравым смыслом, по-видимому, и сомневаться не может в том, что вне нас существуют материальные предметы и что наши чувства, за исключением, конечно, случаев иллюзии и болезненного их расстройства, сообщают нам верное понятие о них. На этой непосредственной уверенности в истине показаний наших чувств основываются все наши отношения к окружающему миру и к другим людям; на ней утверждается само научное познание о видимом нами мире. Отрицание

истины этой уверенности, даже сомнение в ней, грозит обратить весь окружающий нас мир в мир призраков, в котором теряется всякая устойчивость наших действий и отношений к внешнему бытию; все наше познание о нем колеблется в самом последнем его основании — достоверности фактов опыта и наблюдения.

Ранее отмечалось, что какими бы несомненными и твердыми ни казались нам убеждения непосредственного сознания или общего смысла, философия не может принять их на веру, не отказавшись от своего существенного требования — не принимать ничего на веру без исследования рациональных оснований этой уверенности. Это дает нам право подвергать критическому анализу самое, по-видимому, твердое непосредственное убеждение, чтобы узнать, имеет ли оно на самом деле тот характер несомненности и истины, какой себе приписывает?

Но если собственно задача нашей науки дает нам право заниматься проверкой самых ясных, по-видимому, убеждений, то это право обращается в обязанность, когда от уверенности непосредственного смысла мы обратимся к философскому мышлению. Здесь к нашему удивлению находим, что такая, по-видимому, несомненная истина как достоверность нашего познания о внешнем мире, даже само его существование, подвергались сильным сомнениям, а иногда и совершенно отвергались. И если в ряду философов сравним число безусловно доверявших свидетельству непосредственного смысла с числом недоверчивых к нему, то еще к большему удивлению увидим, что количество первых едва ли не превышает число последних.

Действительно, уже в самой глубокой древности, как только философская мысль начала возвышаться над уровнем непосредственного познания, появляются мнения и учения о недостоверности чувственного познания и бытия. Уже в Индии мы находим философскую систему (Миманеа), которая чувственный мир считает бытием только кажущимся, а не действительным, обманом (Майя), покровом, который должен отбросит тот, кто хочет видеть подлинную истину бытия. На самом деле, есть только одно духовное бытие, которое, естественно, не может быть познано погруженными в призрачный мир множественности внешними чувствами. В греческой философии, несмотря на односторонний космологический характер архаической философии, очень рано возникает недоверие к показаниям внешних чувств и к возможности на основании их получить истинное понятие о мире. В оценке чувственного познания замечательно сходятся противоположные направления, в которых часто видят аналогию с эмпиризмом и идеализмом ионийцев и элеатов. По учению Гераклита, «глаза и уши дурные свидетели истины». Особенно недостоверны показания чувства зрения, так как это чувство представляет вещи неподвижными и постоянными, тогда как в действительности все постоянно течет, изменяется, движется. То же самое воззрение, часто выраженное схожими словами, мы находим и у элеатов[2]; при недостоверности чувственного познания все их учение о физическом мире в сравнении с учением о едином бытии есть людское мнение, знание полуистинное. Под влиянием полемики Элеатов против чувственного познания даже атомист Демокрит был вынужден признать, что «только в людском мнении существует сладкое, горькое, теплое, холодное, цветное; но что по истине не существует ничего кроме атомов и пустого пространства»[3], что и вообще чувственное познание есть познание темное (οχοτιη), а не подлинное (γνησιη) и не дает полной истины. Из двух корифеев греческой философии, как известно, одного (Платона) часто называют идеалистом, другого (Аристотеля) — эмпириком. По учению Платона, истинно сущее есть идея вещей, их нематериальные тины или первообразы, существующие неизменно, вечно; действительные предметы суть более или менее тусклое отображение идей, которое происходит от ограничения их материей. Хотя Платон не отвергает реальности внешних предметов, но эта реальность по отношению к истинному бытию вещей есть какая-то несовершенная, полуистинная. Если мир идей есть бытие подлинно сущее (όντως όν), то мир явлений в сравнении с ним может быть назван чем-то не сущим (μη όν). Вопреки Платону и его школе Аристотель и его последователи отвергли существование мира идей как высшей

[2] Так Эмпедокл советует не доверять ни глазам, ни прочим чувствам, которые служат источником мнений а не истины, но исследовать истину умом. О Ксенофане и Парменида — см.: *Pummep*. История философии. Ч. I / Пер. Карпова. С. 391, 409, 466.

[3] *Mullach*. Fragm. phil. graec. 1869. P. 357.

действительности и сделали главным предметом философского познания мир реально являющихся предметов. Впрочем, эмпиризм Аристотеля не был односторонним и безусловным; в чувственных представлениях он видел только психологическое начало познания; действительное познание является лишь тогда, когда разум извлекает из частного находящееся в нем общее и от понятия — *что́*, сообщаемого познанием эмпирическим, переходит к понятию — *почему*, принадлежащему рассудку.

В господствовавших после Аристотеля школах Перипатетиков, особенно же Стоиков и Эпикурейцев, сомнения в достоверности эмпирического познания, вызванные идеализмом Платона, по-видимому, исчезают; чувственное познание поставляется первым источником истинного знания и критерием истины[2*]. Но это воззрение не могло надолго удержаться перед разлагающим древнюю философию напором постепенно усиливающегося скептицизма. Стоявшие преимущественно на эмпирической почве древние скептики, особенно Энезидем и Секст Эмпирик, высказали много серьезных возражений против достоверности чувственного познания, которые и впоследствии, в более развитом виде, выставлялись в числе поводов к идеализму. Главным аргументом против истины чувственного познания служило для них разнообразие представлений об одних и тех же предметах различно представляющих субъектов. Если бы представления отображали внешние предметы так, как они на самом деле суть, то они у всех должны были быть одинаковы. Между тем мы видим, что больному вещи представляются иначе, нежели здоровому, ребенку — иначе, нежели взрослому, каждому животному — иначе, чем человеку и чем другому животному. Например, то, что одному животному, по его относительно малой величине кажется большим, то для другого, большого, — малым; что для одного кажется вкусным, то для другого — невкусным, что для одного гладким, то для другого шероховатым и т.д. Спрашивается, в чем же ручательство, что только представления человека, и притом здорового человека, мы должны признавать истинными, а другие нет? Не правильнее ли думать, что для каждого индивида только *кажется* верным то представление о вещах, какое он имеет, соответственным субъективным условием своей организации, а имеет ли понятие о действительных предметах и их свойствах — это в высшей степени сомнительно.

В Новой философии мысль о несоответствии нашего чувственного познания действительности выясняется постепенно больше и больше, и находит своих защитников в рядах не только философов, более или менее склонных к идеализму, но и среди эмпириков. Декарт ясно различает в наших представлениях субъективный и объективный элементы. Он полагает, что хотя представлениям вообще соответствуют предметы, но не всему в представляемом нами соответствует реальное вне нас. Масштабом для отделения в представлении истинно объективного и имеющего только субъективное значение Декарт признает большую ясность, с какой сознается нами первое. По этому масштабу он признает реальными представления: величины, фигуры, движения, положения, протяжения и числа, потому что все это может быт ясно познано; но он отказывает в реальности представлениям цвета, ощущениям слуха, вкуса и пр. Хотя последние свойства мы и воспринимаем как свойства ощущаемого предмета, но что они суть в самых вещах, мы с точностью определить не можем. Отсюда видно, что в нашем представлении предмета не все реально, и что только закоренелый от самого младенчества предрассудок является виной тому, что мы думаем, будто *все* ощущаемое нами должно существовать и вне нас, в вещах точно так же, как мы познаем или ощущаем его или даже сходно с тем[4].

[2*] Те и другие думали найти истину путем эмпирического познания. От возникающего в нас вследствие материального впечатления образа или представления зависит, по мнению Стоиков, понятие, так как оно возникает от соединения нашим разумом представлений; от понятий зависит познание (наука), так как оно происходит чрез соединение понятий. Основной элемент знания — представление должно происходить от действительно существующего предмета и ему соответствовать; тогда оно есть понимаемое или истинное представление (φαντασια καταληπτική). Критерием для определения, действительно ли существует предмет и соответствует ли ему представление, служит чувственная ясность или соединенная с представлением сила убедительности (ἐνάργεια). Эпикурейцы сводят истинное или правильное познание к прямому или не прямому, утверждающему или отрицающему свидетельству внешних чувств. Свидетельство чувств всегда и само по себе достоверно; не чувства обманывают человека, а его суждение. Что представление дает нам вполне верное понятие о вещи, они объясняли тем, что оно есть не что иное, как материальный образ, отделяющийся от предмета (εἴδολον) и входящий в нашу душу.

[4] Princ. phil. 1. § 67, 68, 70.

Подобным же образом, только еще более определенно, указаны отношения нашего чувственного познания к вещам у философа противоположного Декарту направления — у Локка. Локк делит свойства, которые мы обыкновенно приписываем вещам, на два класса: первичные и вторичные. К первым принадлежат следующие пять свойств: плотность, протяжение, движете (и покой), число и фигура. Эти свойства всегда и непрерывно соединены с телами, даже если последние и изменялись бы. Сколько, например, мы ни станем дробить хлебное зерно, даже и тогда, когда оно станет невидимым для невооруженного глаза, частицы его сохранят плотность, протяжение, фигуру и проч. Итак, в этих пяти свойствах мы имеем действительные отображения вещей, первоначальные образцы которых существуют реально в самих предметах. Все прочие, так называемые вторичные свойства и качества предметов, например, их цвет, запах, вкус и т.п., на самом деле в вещах не существуют, какую бы реальность по недоразумению мы им не приписывали бы. В самих вещах мы, имея в виду подобного рода ощущения, можем признать только «способности» возбуждать или производить подобного рода ощущения. Эти способности основываются на известных свойствах вышеуказанных первичных свойств и ими производятся. Света и жары точно так же нет на самом деле, как нет состояний неприятности или болезни; что в нашем представлении кажется сладким, голубым или теплым, то на самом деле, в вещах, есть только известное видоизменение меры, фигуры, движения в элементарных частицах тел. Эти видоизменения нам совершенно недоступны, и мы не можем знать, какая фигура или какое расположение частичек в предмете производит ощущение, например, желтого цвета, сладкого вкуса или резкого звука, точно так же как не можем знать, каким образом вообще первичные свойства могут производить в нас ощущения вкуса, цвета или звука.

Нельзя не видеть, что даже эмпирическая философия, как у Локка, должна была сделать значительные уступки идеализму; этими уступками не замедлил воспользоваться Беркли в пользу решительного идеализма. Прежде всего, он находит непоследовательным, что из числа внешних впечатлений одни признаются реальными, другие нет; он нападает на установленное Локком различие первичных и вторичных качеств. По мнению Беркли, фигура, протяжение, движение и проч. имеют точно такое же значение, как цвета, тоны, вкусы и т.п.; они существуют только в нашем представлении и *что* соответствует им вне нас (даже соответствует ли что-нибудь), мы не можем определить никоим образом.

Дело не в том, что эти называемые Локком первичными свойства принадлежат вообще всем предметами и пребывают при всех их изменениях; это еще не свидетельствует в пользу их реальности; для этого нужно, чтобы и представления о них оставались всегда одними и теми же; но этого, очевидно, не бывает. В связи с этим считать представления даже первичных качеств отображениями вещей как они суть, — значит, как указали на то еще древние скептики, запутаться в противоречиях, потому что в таком случай мы вопреки логике одному и тому же предмету в одном и том же отношении должны будем приписывать различные, даже противоположные, свойства. Так, например, у каждого животного органы чувств устроены и приспособлены к его нуждам. Можем ли мы допустить, чтобы нога, например ничтожной мошки, которая кажется нам едва приметной, представлялась точно такой же и для самого животного, которому она принадлежит? Конечно, нет: она должна казаться ему чем то довольно большим и каждому животному опять иначе — различной величины соответственно его росту.

Итак, какая же из этих различных величин есть истинная и действительная? Не должны ли мы сказать, что нога мошки и велика и мала, — в чем и заключается противоречие. Точно так же и в отношении к нам самим: мы различным образом воспринимаем, например, величину и протяженность предметов исходя из того, отдаляемся ли от предмета в два, в десять, во сто раз; то же самое имеет место и в отношении к фигуре и движению. Из этого очевидно, что ни посредством первичных, ни через вторичные свойства мы не можем узнать, соответствует ли нашим представлениям о вещах что-либо реальное вне нас. Да и сами по себе представления о материальных вещах как впечатления или отражения этих вещей в нашем духе невозможны, поскольку каким образом материальное могло бы действовать на существо нематериальное? Ни материя не может действовать на дух, поскольку не имея сама представлений, не может сообщать их и чему-либо иному; ни дух не может воспринимать в себя что-либо материальное. Заключение из всего этого у Беркли таково, что реально так называемого

материального мира не существует; а находящиеся в нас представления о внешних предметах суть действия на нас другой, выше нас, чисто духовной силы — именно Божества.

Как Беркли последовательнее провел начала идеалистического воззрения, которые нашел у Локка, точно так же Спиноза и Лейбниц решительнее провели еще колеблющийся у Декарта взгляд на значение нашего чувственного познания.

По учению Спинозы, чувственное познание (*imaginatio*) стоит на самой низшей степени и дает неадекватные вещам понятия о них, так как бытие представляется здесь не как единое вечное и неизменное (*sub specie aeternitatis*), но как раздельное и изменчивое[3*]. По мнению Лейбница, истинно существующее есть только простое, невещественное, то, что он называет монадами; монады не имеют никакого протяжения, фигуры или других свойств, какие обыкновенно приписываются телам. Если же монады непротяженны и невещественны, то не могут иметь в действительности этих свойств и группы монад, сдерживаемые известными центральными монадами, — группы, которые мы называем телами. Отсюда «ничто не может быть протяженным в своем истинном существовании». Всякая протяженность есть нечто не действительно существующее, а только кажущееся таким; явление протяженности происходит от того, что наши чувственные представления темны и спутаны, так как не могут обнимать раздельно большое множество очень малых актов. Здесь происходит то же явление, какое бывает, например, при представлении зеленого цвета, который кажется нам простым, тогда как на самом деле он слагается из двух цветов — желтого и синего; или, например, при представлении быстро вращающегося колеса, когда раздельные спицы сливаются в сплошной круг.

Но не одни философы-идеалисты, среди которых Беркли, Спиноза, Лейбниц, вооружались против достоверности чувственного познания. К такому же заключению приходят в результате анализа этого познания и решительные сенсуалисты. По Гоббсу, реально существующими и постоянными свойствами вещей мы должны признать только те, уничтожение которых имеет следствием конец существования самого тела, — это протяжение и фигура. Все прочая свойства, как-то покой, движете, цветность, плотность и т.п. могут изменяться, тогда как те существуют, поэтому они не реальны и нетелесны и составляют только способы познания, посредством которых мы воспринимаем тела; они не имеют предметности, но суть изнутри нашего ***я*** происходящие движения[5]. По мнению Кондильяка, не только различные свойства вещей, «но и протяжение мы воспринимаем только в наших собственных ощущениях, из чего следует, что мы не видим тел, как они сами по себе суть. Может быть, они и действительно протяженны, имеют какой-либо вкус, звук, краску, запах, а может быть, и ничего из всего этого. Я не утверждаю ни того, ни другого; я ожидаю только, чтобы мне представили доказательства, что тела суть то, чем они нам являются, или нечто другое. Но если бы даже не было и никакого протяжения, то это не давало бы нам права отвергать самое существование тел. Все, что разумным образом можно бы и должно заключить отсюда, было бы только то, что тела суть предметы, которые возбуждают во мне ощущения и имеют свойства, о которых мы не можем знать ничего определенного»[6].

Так мало-помалу с разных сторон подрывалась в новой философии твердо признаваемая непосредственным сознанием достоверность чувственных представлений. Кант повел дело идеализма по отношению к чувственному познанию гораздо дальше. Открывши в каждом представлении два элемента, — субъективный, принадлежащий нашей познавательной силе, и объективный, приносящий в нашу душу впечатления от предмета, он на этом основании отверг соответствие наших представлении действительности. Что есть нечто вне нас, производящее на нас впечатление, это несомненно; несомненно также и то, что производимое впечатление не есть точное отображение предмета, так как оно слито с элементом субъективным с формами пространства и времени, принадлежащими нашей

[3*] Впрочем, взгляд Спинозы на значение чувственных представлений неясен. Например, Eth. p. pr. 16: Idea cujusque modi, quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi. Corol. 2. Ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant.

[5] О Гоббсе см.: *Lange*. Gesch. d. Materialismus. Bd 1. S. 246, 248.

[6] О Кондильяке см.: *Beneke*. System. d. Metaph. 1840. S. 58.

чувственно-познающей способности, а не самим предметам; вещей самих по себе мы не знаем. Но этого мало. Канту показалось как бы непоследовательностью идеализма то, что он до сих пор простирался только на представления внешних чувств, — на представления предметов внешнего мира. Сами воззрения внутреннего чувства, — представления наших психических актов и состояний, заключают в себе ту же двойственность элементов — субъективные и объективные, так как и они возможны только при условии приложения к ним субъективного воззрения — времени. Следовательно, и в представлениях внутреннего чувства точно так же, как и в представлениях чувств внешних, мы не познаем вещей как они сами по себе суть. Внутреннее восприятие точно так же, как и внешнее чувство, дает нам только одни *феномены,* т.е. познания о предметах, как они нам являются или кажутся при субъективных условиях личностного познания, а не как они сами по себе суть. Итак, по мнению Канта, действительное бытие одинаково недоступно нашему познанию как по отношении к миру внешнему, так и по отношение к миру внутреннему — психическим явлениям.

Но даже и при таком расширении идеалистического воззрения был возможен шаг еще дальше. Кант вместе с познающим субъектом оставил еще и познаваемый объект как нечто действительно существующее вне нас, но только недоступное личностному познанию, потому что оно сознается не в своей объективной чистоте, но в смешении с субъективными формами, налагаемыми на него познанием. Вещь сама по себе была для него неопределенным ***x***, которое для нас совершенно неизвестно, но существование которого вне всякого сомнения. Кант прямо назвал скандалом здравого смысла и философии то, что она признает существование вне нас находящихся предметов на веру и что когда кто-нибудь начинает сомневаться в том, что она не в силах представить никакого достаточного доказательства в пользу этой уверенности. (В связи с этим Кант старался даже найти такое доказательство)[7]. Но никакое подобного рода доказательство не могло быть удачным, как скоро все разнообразие внешних представлений вовлекалось в субъективный круг нашего ***я***, как скоро сами категории бытия, небытия, внутреннего, внешнего, причины, действия, объявлялись субъективными формами индивидуального рассудка. Вместе с тем то неизвестное ***x***, которому одному приписывалась действительность как внешнему мотиву наших представлений было слишком безсодержательно, пусто и ничтожно, чтобы следовало им дорожить и отстаивать его право на самостоятельность. Оно, действительно, как нечто совершенно ненужное для объяснения нашего познания и не дающее для него никакого положительного содержания было скоро отброшено в следовавших за Кантом системах философии — Фихте и Гегеля, у которых отрицание реальности внешнего мира и истины чувственного познания о нем достигло крайних пределов, разрешившись в полный, абсолютный идеализм. Неизвестное ***x***, — мир внешний как бытие самостоятельное, у них исчезает; то, что мы называем предметами внешними, по мнению Фихте, есть только самоограничение нашего ***я***, — границы, которые оно само себе полагает. Для Гегеля бытие чувственное, конкретное есть бытие не истинное, кажущееся (*Schein*), отрицательный момент бытия истинного.

Но и независимо от крайностей идеализма, мысль о несоответствии чувственного познания о вещах подлинному их бытию, постепенно выяснявшаяся в течение веков в философском мире, в конце XIX в. в той или иной форме разделяется почти всеми философами, несмотря на приверженность их различным направлениям. Здесь сходятся идеалист Шопенгауэр и реалист Герберт, новейшие новокантианцы (например, Лянге) и философствующие естествоиспытатели, например, И. Мюллер, Дюбуа-Реймон, Гельмгольц и др. В виду этого можно, пожалуй, согласиться с замечанием одного философа, что «положение: эмпирический мир есть феномен нашего сознания, в настоящее время принадлежит к числу *loci communes* философии»[8].

Мы проследили почти по всей истории философии постепенное развитие того воззрения на чувственную действительность, которое можно назвать идеалистическим, хотя оно, как видно, вовсе не составляет исключительной принадлежности только философов-идеалистов, а встречается и у мыслителей совершенно иного направления, например, в древности его придерживались атомисты и скептики, в новой философии — Локк, Гоббс и

[7] См.: *Кант, И.* Критика чистого разума / Пер. Владислаилева. Предисл. ко второму изд. С. XXX и сл.

[8] *Liebmanh.* Zur Analysis d. Wirklichkeit. 1876. P. 36.

Кондильяк. Устойчивость этого воззрения и авторитет философов более или менее склонявшихся к нему, ясно показывают, что есть какие-то важные и сильные мотивы, заставлявшее философскую мысль относиться подозрительно к такой для непосредственного сознания очевидной истине, как достоверность бытия и познания находящихся вне нас предметов, и допускать воззрение на внешнюю действительность, столь резко противоположное обычному мнению о ней, какое встречаем, например и у идеалистов.

В связи с этим мы должны внимательнее исследовать эти мотивы, подвергнуть анализу наши представления о внешнем мире, чтобы определить истинное значение о нем нашего познания.

Прежде всего, заметим, что если бы даже у нас не было никаких поводов сомневаться в объективной верности наших чувственных представлений, если бы мы предположили, что внешние предметы отражаются в нашем сознании так чисто и точно, как в зеркале, то и в таком случай мы вправе были бы заподозрит абсолютную верность познания, получаемого нами при помощи чувств о внешнем мире. Положим, наша душа есть верное зеркало внешнего мира; однако зеркало дает только нечто от предмета и притом немногое — внешний его облик. Этот облик далеко не исчерпывает всего содержания предмета, всех его свойств; по отношению к этим свойствам, к богатству содержания действительного предмета он дает очень скудное и одностороннее познание. Если теперь предположим, что и наши чувства суть не что иное, как своего рода зеркало для отображения разных сторон внешней действительности, то нас никак не может оставить мысль, что эта действительность на самом деле несравненно богаче содержанием, чем отраженный, хотя и верный ее образ в нашей душе, что наше эмпирическое познание обнимает собой только облик мира видимого, а не само его существо. На самом же деле такое воззрение на отношение нашего чувственного познания к действительности не может быть принято. Образ внешнего мира не есть точное, хотя бы и неполное его отображение. Сам этот образ слагается из двух элементов: субъективного, принадлежащего нам, и объективного, привходящего извне путем впечатлений. Внешние предметы не влетают целиком в нашу душу, не отражаются в ней как в безчувственном зеркале, и не рисуются как на фотопленке. Чтобы ощущать, знать их, мы при этом сами должны нечто сделать, должны приложить нашу собственную силу к образованию воззрения или представления. Вследствие приложения этого субъективного элемента к образованию эмпирических представлений, эти представления совершенно справедливо и точно называются актами психическими, а не отражениями только или оттисками предметов в нашей душе.

Такой общий характер нашего познания уже сам по себе делает крайне подозрительной полную объективность нашего представления о внешней действительности. Если наше познание действительно слагается из двух элементов — внутреннего и внешнего, то мы имеем перед собой не предметы, как они сами по себе суть, но произведение двух фактов — субъективного и объективного, — произведение, не дающее в чистом и настоящем виде ни того, ни другого.

Чтобы выяснить справедливость этого вывода относительно нашего чувственного познания, мы должны проследить в нем этот субъективный элемент, препятствующий полной его объективности. Для этой цели достаточно будет подвергнуть анализу тот акт эмпирического познания, который, по-видимому, имеет самое близкое отношение к внешней действительности и представляет ее предметы с наибольшей точностью, — говорим о восприятии или *воззрении*. Что в образовании *понятий* о внешних предметах принимает много участия субъективная деятельность нашего рассудка, отвлекающего и обобщающего только некоторые существенные черты от представлений, это ясно. Что следующий за понятием второй, низший акт эмпирического познания, — *представление,* также много зависит в своем образовании от субъективной деятельности познавательной силы, обобщающей в нем частные впечатления от предметов и объединяющей их в один цельный образ, — это также ясно. Но мы имеем перед собой третий, т.е. первоначальный акт познания, который, по-видимому, дает самое чистое отображение внешних предметов, — это непосредственное чувственное *воззрение*.

Что чувственное воззрение передает нам точнее, живее, истиннее внешний объект чем первые два акта познания, в этом, по-видимому, решительно убеждено наше непосредственное сознание. Не говорим о понятии как о более далеком от действительности продукте нашего познания; если сравним воззрение с представлением, то легко заметим, что они хотя и дают нам один и тот же предмет, но не в одинаковом виде и не в одинаковой точности. Иное

дело, смотрим ли мы непосредственно на предмет или представляем его, когда самого предмета уже нет перед глазами. В первом случае мы говорим, что видим предмет ясно, точно, верно, — и чем больше смотрим на предмет, тем больше обогащается наше представление о нем. И хотя бы мы смотрели на него безчисленное множество раз, никогда наше представление не уравняется с предметом; никогда в нашем представлении он не будет существовать так живо и отчетливо, как в воззрении; всегда будет различие между представлением и воззрением относительно предполагаемой адекватности их и близости к внешней действительности.

Но действительно ли в воззрении мы воспринимаем предметы верно и точно? Действительно ли в нем уже нет того субъективного элемента, который делает подозрительным полное соответствие действительности понятия и представления? На первый раз может показаться, что познание внешних предметов в чувственном воззрении есть самое точное их познание, потому что оно еще ничего не откинуло от предмета и ничего но прибавило к нему (как в представлении и понятии), но имеет его перед собой во всей объективной истине. Ближайший же анализ разуверяет нас в этом.

Что мы почитаем объективными получаемым от предмета в воззрении? Прежде всего, различные физические свойства предметов, воспринимаемые посредством различных органов чувств, например, цвет, запах, вкус, звук предмета, его плотность, форму, величину и пр. Затем мы отличаем известное объединение этих свойств в одно целое, отдельное от других целостей, — отличаем один предмет от другого, как именно этот, а не другой. Такое отличие, так же как и физические свойства, мы считаем принадлежащим самой действительности; мы говорим, что вне нас реально существуют отдельные *предметы*.

Но имеем ли мы основание и право замечаемые нами свойства предметов, а затем и сами отдельные предметы считать чем то реальным, вне нас находящимся?

Сначала о так называемых физических свойствах предметов.

Мы видели, что уже в древности, на основании простого наблюдения, некоторые философы (скептики) приходили к сомнению относительно объективного характера тех свойств, какие мы приписываем внешним предметам. Они замечали, например, случаи, когда то, что одному кажется сладким, другому (например, при расстройстве печени) представляется горьким, что для страдающего желтухой предметы кажутся желтыми, что один и тот же предмет кажется и большим и малым, судя по близости его или отдаленности от нас, или от различия в величине воспринимающего субъекта и т.п. Отсюда для них естественно возникало сомнение: вкус, цвет, величина предметов, есть ли что-либо принадлежащее предметами или известное только отношение к ним нашего воспринимающего организма? Но то, что оставалось только под сомнением для древних скептиков, перешло в несомненную истину в новой философии благодаря более глубокому психологическому анализу чувственных впечатлений, — анализу, которому в Новейшее время пришли на помощь подтверждающие его физиологические наблюдения. Мы не станем в подробностях излагать здесь этот анализ, которому место в эмпирической психологии. Укажем только на окончательные выводы его в их применении к вопросу о достоверности чувственных воззрений.

Чувство осязания в двух его формах, как чувство температуры и как осязание в точном смысле слова, дает нам понятие о тепле и холоде, о гладкости и шероховатости, о твердости и мягкости предметов. Но имеют ли реальную значимость эти свойства, приписываемые нами вещам, вне ощущающего субъекта? Мы в полной уверенности в объективном значении познаваемого нами свойства предмета говорим: такой-то предмет горяч, холоден. Но на самом деле оказывается, что тепло и холод суть только субъективные ощущения нашего организма, они зависят от состояния нашей крови, нервов, кожи. В лихорадке мы зябнем или чувствуем жар, между тем как человек здоровый не чувствует ни того, ни другого. Вообще, что касается степени тепла и холода, то главную роль в их определении играет субъективное состояние нашего ощущающего организма, следовательно, в природе нет ни горячего, ни холодного и, говоря об этих свойствах вещей, на самом деле мы говорим лишь о наших собственных ощущениях. Мы называем предметы гладкими, шероховатыми, но под микроскопом самый гладкий предмет оказывается весьма шероховатым и неровным; да и обыкновенное осязание при известной нежности кожи может находить шероховатым то, что для другого кажется гладким.

Гладкость и шероховатость, таким образом, не свойства вещей самих по себе, но известные отношения их к нашему осязанию. Наиболее реальным представляется нам из свойств, познаваемых осязанием, свойство плотности или твердости предмета. Это свойство кажется нам до такой степени реальным, что мы готовы считать его вернейшим критерием достоверности внешнего бытия: что мы ощупали, в чем осязательно убедились, то несомненно кажется таковым, каково оно есть. Но и здесь новейшие наблюдения показали сильное присутствие субъективного элемента, так как в наше суждение о плотности или твердости предмета необходимо входит субъективное ощущение так называемого мышечного напряжения. Среда, в которой движение (например, нашей руки) требует наименьшего усилия, представляется нам пустой; среда, движение в которой требует усилия, — более или менее наполненной, плотной судя по степени нашего усилия, так что не будь в нас внутреннего ощущения мускульного усилия, для нас не существовало бы представления о плотном и неплотном.

Свойства вещей, о которых мы получаем понятия посредством чувств обоняния и вкуса, также, в сущности, суть наши субъективные ощущения, обусловливаемые раздражением оболочек носовой полости и языка; в действительности вещи сами по себе ни горьки, ни сладки, ни пахучи.

При помощи слуха мы воспринимаем звук различных тел. Но что такое звук? Звук сам по себе есть ни что иное, как известный род движения, называемый вибрацией или дрожанием тел. При помощи самых точных опытов наука вычислила отношение между числом колебаний или дрожаний (колебаний) звучащего тела и высотой воспринимаемого звука. Колебательное движение тела посредством воздуха, который и сам есть вибрирующее тело, доходит до уха, органа искусно устроенного для того, чтобы собирать и передавать воздушные вибрации акустическому нерву. Здесь только прекращается механический звук и заменяется звуком ощущения, — звуком в собственном смысле; здесь движение преобразуется в ощущение. Но есть ли какое-нибудь сходство между движением и его ощущением, называемым звуком? До того момента, пока акустический нерв не начал действовать, вне нас нет ничего подобного звуку, а есть лишь вибрационное движете тел, так что если мы на мгновение предположим, что слушающий исчез, что нерв, способный воспринимать звук, уничтожен или парализован, что на земле нет никакого способного слышать живого существа, то вне нас не будет решительно ничего, что имело бы какое бы то ни было сходство с тем, что мы называем звуком; все погрузилось бы в мертвое молчание.

Самым обычным и самым достоверным источником наших сведений о внешней действительности мы почитаем важнейшее из чувств — зрение. Не напрасно окружающей нас мир называется по преимуществу миром *видимым*. Но наука показала, что и данные чувства зрения — различные оттенки цвета и цветов также субъективны, как и данные чувства слуха. То, что существует на самом деле вне нас и что для нас является светом, имеет ближайшее сходство с тем, что производит звук; но оно также мало имеет сходства с нашими ощущениями света, как и с ощущениями звука. Это существующее в действительности как причина световых ощущений есть тоже своеобразное движение, та же вибрация тел, отличающаяся от звуковой, кроме своей быстроты тем, что она передается нам не через колебание волн воздуха, но через дрожание более тонкой эластической среды — эфира[4*]. Отсюда видно, что вне ощущающего субъекта, вне глаза, который видит свет, есть не что иное, как колебательное движение вещества; световое ощущение есть не более, чем субъективный феномен, который может иметь место только в организованных и имеющих глаза существах и исчезает вместе с ними. Но наука идет еще дальше; она не без оснований предполагает, что ощущения и тепла и холода суть не более, чем субъективный отзвук

[4*] Различие тонов, какие может воспринимать наше ухо, заключается между 20 и 38 000 колебаний в секунду. В природе, конечно, могут быть колебания и выше и ниже этих цифр, но для нас они не существуют, потому что мы не можем их слышать. Колебания волн эфира посредством которых распространяется свет, представляют гораздо более почтенные цифры. Так, ощущение ярко-красного цвета производится в нас 476 биллионами колебаний в секунду; ощущение темно-фиолетового цвета требует 757 биллионов; ощущения всех прочих цветов заключаются в средине между этими крайними цифрами. (Подробнее см.: Empir. Psychologie v. Drbal. P. 61–73). Нет никакого сомнения, что в природе есть колебания эфира и выше и ниже этих цифр, но мы их не ощущаем, по крайней мере, не ощущаем как свет и цвета. Думают, что лучи ниже красного ощущаются нами как тепло, а те, что выше фиолетового или сильно преломлены, ощущаются как химическое действие.

на то же дрожательное движение материальных частиц как свет и звук. По-видимому, что может быть различнее, чем эти два разряда феноменов? Я могу чувствовать жар в темноте (например, в рудниках) а холод — при ярком освещении (например, в верхних слоях атмосферы). Но несмотря на это кажущееся различие, опыты естествоиспытателей до такой степени умножили аналогии между светом и теплом[5*], что наука готова заключить их тожество и признать, что тепло и свет суть различные обнаружения одного и того же лучения эфира; различие их может происходить только от различия видоизменений, какие может испытывать подвергающийся действию этой вибрации ощущающий субъект. Падая на глазное яблоко, это лучение дает впечатление света; падая на осязание, дает впечатлите совершенно иного рода[9].

Итак наблюдения над звуком, светом, теплом показали нам, что вне ощущающего субъекта, в самой природе нет ни горячего, ни холодного, ни света, ни темноты, ни шума, ни тишины, есть только разнообразные движения материи или того, что мы называем материей, — движение, законы и условия которых определяет физика и которые не имеют ничего общего с ощущениями, вызываемыми этими движениями в нас.

Физиология здесь приходит на помощь физике, чтобы со своей стороны доказать субъективность наших ощущений.

Для нас здесь особое значение имеет физиологический закон так называемой специфической энергии каждого чувства[6*]. Этот закон состоит в том, что а) различные чувственные раздражения, несмотря на их различие, ощущаются как однородные, коль скоро ими поражается одно и то же чувство; б) одно и то же чувственное раздражение, несмотря на свое тожество, ощущается нами различно, коль скоро оно один раз поражает одно, другой раз другое чувство.

Так, при раздражении зрительного нерва мы всегда чувствуем свет, от чего бы ни происходило раздражение, — от грубо механического давления или толчка на глазное яблоко, от воспаления сетчатой оболочки, от разреза или от электризации зрительного нерва или от приражения волн эфира, как именно бывает при нормальном световом раздражении. Точно так же наш слух всегда ощущает звук или шум, будет ли действовать на наш слуховой нерв колебание волн воздуха, передаваемое через дрожание барабанной перепонки уха как при обыкновенном слышании, будет ли раздражать и давить этот нерв воспаление крови в капиллярных сосудах, или это раздражение будет произведено гальваническим током.

То же самое раздражение, идущее от одного и того же предмета, возбуждает в зрительном нерве ощущение света, цветов, блеска; в слуховом нерве — шума или звона или известного звука; в нервах чувствования — боли или ощущения тепла; на языке — ощущение вкуса. Так, тот же гальванический ток на языке ощущается как вкус кислого; в глазу — как красная или голубая световая полоса; нервами кожи — как щекотанье; слухом — как звук; те же колебания эфира, которые глаз ощущает как свет и цвета, в осязании возбуждают ощущение теплоты. Вообще из этих фактов очевидно, что качество ощущения не есть свойство ощущаемого объекта, но видоизменение чувства в ощущающем субъекте. Каждый нерв от природы имеет способность, чем бы и когда бы он ни был возбужден, отвечать одним, совершенно определенным классом ощущений; этими и только этими ощущениями он упорно отвечает всегда и повсюду, что бы его ни раздражало, почти так же, как натянутая струна из-

[5*] Жар, как и свет, движется по прямой лиши с той же скоростью; тепло так же отражается, как и свет; подобно свету оно преломляется и по тем же законам оно приходит и передастся чрез различные тела так же, как и свет. Как через сложение (*addition*) двух токов света можно произвести темноту, точно так же чрез комбинацию двух источников тепла можно произвести холод, что доказали замечательные опыты Меллони, Физо и Фуко — см.: *Janet P.* Materialisme contemporaine. 1864. P. 39, 40.

[9] «Представляются ли нам солнечные лучи, — говорит известный физиолог Гельмгольц, — лучами света или тепла, это зависит *единственно* от того, ощущаем ли мы их зрительными нервами или нервами кожи. Что же касается того, почему эти лучи кажутся нам красными или голубыми, слабым светом или сильным, жгучей или внятной теплотой, то это хотя и зависит от рода самых лучей, но вместе с тем и от состояния самого зрительного аппарата. Качество чувственного ощущения никоим образом не тождественно качеству объекта, которым оно вызвано; в физическом отношении оно есть только действие внешнего качества на особенный нервный аппарат и для нашего представления качество ощущения есть только символ, познавательный значек (*Erkennungszeichen*) объективного качества» (цит. по: *Ульриц.* Leib und Seele. S. 86, 87).

[6*] Открытие этого закона принадлежат известному физиологу Иоанну Мюллеру — см.: Liebmann. Zur Analysis d. Wirk. P. 40, 41.

вестной длины, толщины, эластичности и настроя всегда отвечает одним и тем же тоном — ударим ли мы по клавише, проведем ли смычком, возьмем ли ее пальцами или она будет приведена в дрожательное состояние ветром или созвучием с другими струнами. Совокупность наших чувств есть как бы клавиатура, на которой играет внешний мир; тоны этой клавиатуры — качественно различные ощущения возникают собственно в нашей чувственной способности и не имеют ни малейшего сходства с играющими на ней извне внешними предметами; они определяются самобытной натурой или специальной способностью (специфической энергией) каждого чувства.

Таким образом, субъективность большей части свойств, приписываемых нами внешним предметам, можно считать доказанной. Мир при более внимательном анализе получаемых от него впечатлений вдруг лишается именно тех свойств, которые составляли всю живость, богатство и разнообразие его явлений; богатство красок, цветов, звуков исчезает и оказывается существующим, но не вне, а внутри нас. «Чувственные ощущения, — как говорит один из известнейших физиологов нашего времени Гельмгольц, — суть не образы, а только символы предметов и процессов внешнего мира; они походят на них также мало, как буквы, написанные черты или звуки произносимых нами слов на обозначенные ими вещи; они хотя дают нам сведения об особенностях внешнего мира, но не лучше того, как если бы кто-нибудь слепорожденному захотел бы дать понятие о цветах посредством словесного описания»[10].

Кроме тех свойств, о которых мы до сих пор говорили, может быть, есть еще другие, имеющие более объективный характер и потому сообщающие нам более адекватное понятие о внешнем мире? Действительно, мы знаем, что некоторые философы, например Локк, различали в предметах два рода свойств: тогда как одни, называемые ими вторичными (цвета, звуки, запахи и пр.) они признавали субъективными; относительно других, называемых ими первичными, утверждали, что они суть действительные свойства вещей (таковы плотность, протяженность, фигура, движение, покой, число). Но уже Беркли заметил, что эти свойства слишком тесно соединены в нашем познании с упомянутыми выше вторичными свойствами, чтобы можно было разделять те и другие резкою гранью. Не входя в подробный анализ этих свойств, укажем на признаки субъективного элемента в важнейших, основывающихся на этих свойствах представлениях, о величии, мере, расстоянии и движении предметов.

Мы называем предметы большими, малыми, далекими, близкими и определяем миру величины и протяженности. Но выражаем ли мы подобного рода представлениями что-либо реальное? Величина и малость суть условные, определяющие не свойства предметов, а их отношения к нам, понятия. Предмет, малый для исполина и взрослого человека, будет казаться большим для карлика и ребенка. Тот же предмет вблизи кажется большим, в отдалении — малым. Сравнивая далее человека с другими органическими существами, находим, что понятие величины и малости должны изменяться соответственно условиям их организации.

То, что сказано о величине предметов, прилагается и к измерению их по расстоянию и протяжению. Все наши измерения также мало принадлежат природе, как земле межевые знаки и верстовые столбы, расставленные человеком на ее поверхности. Что наши представления о расстоянии принадлежат нам, а не составляют отражения действительных свойств вещей, свидетельствует тот психологически факт, что способность судить о расстоянии и относительном положении предметов приобретается навыком и довольно сложными приемами психической познавательной деятельности. Ребенок тянется к луне и дует на отдаленный огонь, думая, что затушить его также легко, как пламя свечи, которую ему удалось некогда задуть. Опыты над слепорожденными, получившими посредством операции в зрелых летах зрение, показывают, что все внешние предметы отражаются в глазу планометрически, а не стереометрически, кажутся лежащими на одной плоскости, как бы на картине; понятия же об относительном положении предметов слепорожденные, так же, как и дети, образуют уже при помощи рассудка[7*].

[10] То же воззрение на свойство чувственных ощущений разделяют Мюллер, Фик, Рокитанский и др. Соответствующие цитаты см.: *Либман.* Analysis d. Wirklichkeit, 42. 43; *Ульриц.* Leib und Seele. S. 87 et sq.

[7*] Точно так же от участия познавательной силы зависит и то явление, что предметы, отражающиеся на глазной стенке в превратном виде, мы видим прямо, отражающиеся вдвойне — в двух глазах видим как один предмет.

То, что мы сказали о субъективности наших пространственных измерений, можно сказать и об измерениях и определениях времени. Все они означают не действительное какое-либо качество вещей, а наше субъективное отношение к ним. Например, мы говорим: теперь десятый час; но на самом деле теперь столько же десятый час, сколько первый, второй, пятый, двенадцатый, потому что по отношению к движению земного шара, обращение которого около солнца мы принимаем за меру времени, все часы одновременно существуют в природе, поскольку в то время, когда у нас десятый час в другом пункте — третий, в ином — пятый, двенадцатый и т.д. Который же час теперь на самом деле не для нас, а для находящейся вне нас природы? Объективно мы имеем право сказать, что все часы суть в каждый момент и, наоборот, что на самом деле нет часов, — утверждения противоречивые, которые разрушают истину самого понятия измерения времени[8*]. Если же мы скажем, что подобными эмпирическими представлениями мы все-таки можем выразит объективную истину, но для этого нужно добавить определение времени более точным определением пространства, — сказать *где* какой час, то и этим мало поможем делу.

Положим, мы говорим точнее: теперь *здесь* десятый, двенадцатый час. Но сейчас же оказывается, что мы ничего этим не выиграли, что эта точность мнимая и что определяющее понятие места также шатко, субъективно, как и понятие времени. Что такое *здесь,* что такое *место* вообще? Не успели мы сказать *здесь,* как *здесь* уже исчезло. Принимая во внимание непрерывное движение земли около солнца, скорость с которой движемся и мы, узнаем, что пока мы говорили *здесь,* мы вместе с кажущейся нам неподвижной точкой, на которой стояли, очутились не здесь, а *негде,* за несколько географических миль от того математического пункта, где были прежде. Таким образом, обозначения, по-видимому, самые точные и реальные, употребляемые для определения пространства и времени, на самом деле не имеют той истины, какую мы им приписываем. Но если не реальны точные определения времени и места, то, может быть, более объективно то самое понятие, которое делает их неточными, — именно понятие движения? Но и здесь при ближайшем анализе мы находим ту же неточность, ту же субъективность в определении того, что называть покоящимся и что движущимся. Земля нам кажется неподвижной, а между тем она быстро движется; по отношению к земле солнце неподвижно, а по отношению к называемым неподвижными звездам оно также движется. Но и неподвижные звезды, по всей вероятности, неподвижны только для нас, а не сами по себе. Но если мы ограничимся даже земным шаром, то увидим, что и здесь понятия движения и покоя относительны. Человек, который идет по палубе плывущего вниз по реке судна от бугшприта к рулю (т.е. в противоположную сторону), по отношению к судну находится в движении, а по отношению к берегу может быть в покое. Шар, брошенный нами но направленно к востоку, кажется нам движущимся с известной быстротой по этому направленно. Но если бы он летел так же быстро, как в то же время земля по направлению противоположному от востока на запад, то для нашего глаза этот летящий шар при обратном движении земли около своей оси показался бы покоящимся. Вообще, понятия покоя и движения относительны и то, что в известном отношении кажется нам движением, то в другом есть покой.

Но как скоро оказались субъективными и относительными такие, по-видимому, прочные и реальные свойства предметов, как протяжение, величина, место, движение, то что же осталось объективного от чувственного предмета? Не исчезает ли и сам он как нечто реальное и самостоятельное с исчезновением всех его свойств? На этот вопрос идеалистическая философия считает себя вправе отвечать утвердительно и заключение о субъективности свойств внешних предметов переносит на сами предметы. Эти предметы и их совокупность — чувственный мир — для нее столь же мало реальны, как и их свойства.

В самом деле, что мы называем внешним реальным предметом? Объединенную совокупность различных качеств и свойств, которые мы предполагаем принадлежащими одному целому как чему-то постоянному и неизменному. Постоянство и наличность мы считаем характерным признаком

[8*] Подобному же анализу можно подвергнуть и другие эмпирические представления, в которые входит определение времени. Например: теперь день, зима и т.п. Теперь день, — но в другом полушарии теперь не день, а ночь; еще в иной точке земного шара теперь сумерки, рассвет. Теперь зима, — но в других странах света теперь не зима, а весна, лето или осень. Следовательно, и здесь эмпирическое представление не выражает объективной истины и понятия: день, ночь, весна, зима и т.п. выражают только наше отношение к природе, а не реальные свойства вещей.

предмета, отличающим их вещи от явления, как чего-то преходящего и мимолетного. Но справедливо ли это предположение? Есть ли в предмете что-либо постоянное, что делало бы его именно *этим предметом,* вещью, а не постоянной сменой неуловимых явлений?

Уже Гераклит верно определил сущность внешнего бытия формулой: «все течет, подобно реке» — т.е. в природе все постоянно изменяется и нигде нет ничего постоянного. Опыт вполне подтверждает это положение. В природе, этом текущем бытии, нет ничего постоянного, каким бы постоянным что-либо нам ни казалось. В каждом отдельном предмете непрерывно действуют физические, химические, а в существах живых, кроме того, органические процессы и постоянно изменяют его, не оставляя ни на одну даже секунду таким, каким он был в предыдущую секунду. Если что в природе представляется нам неизменным и неподвижным, то это или обман чувств, или неизменность, только относительная; покой есть, в сущности, только более медленное движение. Камень — символ неизменности постоянно подвержен химическим процессам разложения, выветривания, которые непрерывно, хотя и совершенно незаметно для нашего наблюдения, его изменяют.

Но если это так, если текучая изменчивость есть закон внешнего бытия, то могут ли выражать что-либо объективное наши представления о конкретных предметах, как о чем-то постоянном и одинаковом? Мы представляем какой-нибудь предмет как именно этот, а не иной предмет. Но если бы мы в другой раз захотели бы сравнить наше представление с тем предметом, с которого оно снято, то увидели бы, что собственно этот предмет стал уже не тем, каким был прежде. Постоянное изменение, составляющее сущность чувственного бытия, уже коснулось его. Наше представление выражает уже не *этот* предмет, а иной; тот же предмет существовал только в то мгновение, в которое мы на него взглянули. Пред нами, собственно, и был не предмет, а мгновенное, мимолетное явление постоянно текучего и неуловимого бытия. Не успело впечатление от предмета дойти до нас, не успели мы сказать о нем слова, как *этот* предмет стал уже не этим, а иным, так как незаметное для нас изменение уже коснулось его. Отсюда видно, что наше представление о конкретном предмете, как о чем-то имеющем самостоятельное, устойчивое бытие, не есть представление какого-либо действительного предмета. В представлении о конкретном предмете мы выражаем не *этот* предмет, как он есть, но нечто другое; говоря о нем, мы говорили не о реальном предмете, но о нашем субъективном представлении, которое только в нас и для нас имеет постоянное бытие.

Объясним сказанное на примере. Мы взглянули на какой-нибудь конкретный предмет, например, дерево. В нас составилось представление именно этого конкретного дерева. Согласимся, что наше представление (что, впрочем, на самом деле невозможно) так ясно, полно и точно, образ дерева в нашем сознании так индивидуален, что относится действительно к этому только дереву, а не к какому иному. Что пользы? Не успели мы представит *это* дерево, как оно уже изменилось. Ветер ли переменил положение его ветвей и листьев, солнечный ли луч иначе осветил его, или, что существеннее, непрерывно совершающийся в нем процесс усвоения и выделения различных веществ прибавил и убавил в нем нечто, но все это несколько изменило его, сделало его не тем точно деревом, которое было, когда мы взглянули на него, но иным, и наше мнимо-конкретное представление уже не годится.

Перед нами лист бумаги. Кажется, наше представление о нем самое конкретное и верное; мы указываем на предмет пальцем и говорим: этот предмет, этот лист бумаги. Но мы и здесь не удерживаем чувственной действительности, несмотря на то, что хотим, так сказать, схватить ее руками. Не успели мы указать на этот лист бумаги, как в нем уже произошло некоторое, конечно, неуловимое для нас изменение — он стал уже не совсем тем листом, который был перед нами за секунду прежде, но иным. Захотим ли мы сказать что-нибудь об этом листе и, подробно его описав, удержать его бытие для себя? Но это невозможно; во время этой попытки описать, лист истлел бы и, начав свое описание, мы не могли бы его окончить и должны были бы признать, что говорим о вещи, которой на самом деле нет.

Это знает и формальная логика, которая учит, что чем меньше объем понятия, те шире его содержание и наоборот, и что, следовательно, предмет индивидуальный представляет такое безчисленное множество признаков, что передать их в определении мы не в состоянии.

Метафизика может прибавить к этому, что признаки конкретного предмета безчисленны не только от их количества, но и от постоянной из-

менчивости предмета; те признаки, которые были в нем в сию секунду, изменились в другую. Как мало наше представление конкретных предметов выражает их действительное бытие, показывает даже сам наш язык: в нем нет слов для обозначения конкретных предметов. Чтобы приблизить наше понятие к такому предмету, мы употребляем сочетания слов, прибегаем к описанию. Но это описание, как мы видели, никогда не может быть равным предмету, хотя бы продолжалось так долго, как существует предмет; с каждым моментом он будет меняться, становиться иным, и истинного бытия его посредством чувственного представления мы не уловим.

Такой текучий, неуловимый для нашего познания характер эмпирической действительности подает идеализму повод заключать, что и сами так называемые конкретные вещи как нечто постоянное существуют не вне нас, а в нас самих, или точнее, существуют только представления или мысли о конкретных вещах, имеющие постоянное бытие только в нас и для нас — представления, которым действительность вовсе не соответствует.

Мы представили более важные данные философского анализа чувственной действительности начиная от фактов физических, физиологических и психологических и кончая диалектической критикой понятия о конкретном предмете в идеалистической философии[9*]. Теперь мы должны на основании этих данных попытаться решить вопрос, существует ли так называемый чувственный мир и в какой степени достоверно наше эмпирическое о нем познание.

Мы видели, что по отношению к этому вопросу существует самое резкое, по-видимому, непримиримое противоречие между непосредственным нашим сознанием и воззрением, можно сказать, большинства философов. Эта противоположность в истории мышления нашла свое выражение в двух противоположных воззрениях на эмпирическую действительность, — *материализме* и *идеализме*.

Основываясь на непосредственной, по-видимому, несокрушимой никакими научными сомнениями уверенности в реальности чувственного бытия и достоверности нашего познания о нем, материализм утверждает реальность как чувственных вещей, так и вещественного мира вообще таким же образом, как и истину нашего эмпирического познания о нем. Но этого мало; эту реальность он почитает до такой степени очевидной и истинной, что утверждает ее как абсолютный признак какого бы то ни было реального бытия с исключением всякого другого. Это воззрение материализма коротко можно выразить в следующей онтологической формуле: **существует *только* материальное бытие и ничего более**.

Основываясь на данных критического анализа эмпирического познания, идеализм отрицает истину *бытия* чувственного мира в том виде, в каком дает знать о нем наше чувственное познание. Но этого мало; это отрицание он распространяет не только на чувственный мир, в какой мере он отражается в нашем познании, но и на само его существование как внешней нам и от нас независимой действительности. Материальное бытие и вообще не существует; все кажущееся нам чувственным, материальным на самом деле феномен единого, нематериального бытия. Это воззрение идеализма кратко можно выразить в следующей онтологической формуле: **существует *только* бытие духовное и ничего более**.

В какой мере справедливы и согласны с изложенным нами анализом чувственного познания эти исключающие друг друга онтологические формулы материализма и идеализма? Решение этого вопроса составит дальнейшую задачу нашего исследования[10*].

1. Исходным началом материализма служит, как было сказано, непосредственное наше сознание и уверенность в существовании внешних предметов в том виде, в каком они познаются нашими чувствами. В этой уверенности заключается главное его право на существование и психологическое

[9*] Основная ее мысль и примеры взяты из «Феноменологии духа» Гегеля. Подробное изложение его анализа «чувственной достоверности» — см.: *Соловьев В.* Критика отвлеченных начал. 1880. С. 209–220.

[10*] Уже отсюда видно, что как материализм, так и идеализм мы будем рассматривать только с онтологической точки зрения, а не в отношении к положительному решению ими различных философских вопросов, например, о первой причине бытия, о происхождении мира и т.п. Критическому разбору этого решения место в дальнейших частях метафизики, — в рациональной теологии, космологии и психологии. Здесь необходимо ответить лишь на вопрос: верны ли понятия материализма и идеализма о чувственном или внешнем бытии, — абсолютное утверждение его как единственно истинного бытия в первом и отрицание его — в последнем.

оправдание этого существования. Действительно, в нашем непосредственном сознании мы встречаем неизбежное, почти неискоренимое никакими отвлеченными умствованиями стремление представлять не только бытие внешних чувственных вещей, но и всякое бытие вообще в формах бытия материального. История языка показывает, что почти все слова (за исключением образовавшихся в сравнительно недавнее время), для обозначения абстрактных понятий и предметов, почитаемых нами нематериальными, духовными, заимствованы от представлений чувственных и что поэтому первоначально духовные объекты были понимаемы как объекты чувственные. Так, например, собственно выражения: дух, душа, духовный по их коренному значению почти во всех языках означают — ветер, дыхание, дым, испарение, тень и проч.[11] Но эта необходимость материализации, так сказать, духовных объектов и состояний не есть явление известного только момента в истории человеческой культуры. И при дальнейшем развитии мышления нас не оставляет неизбежное стремление представлять духовное по образцу чувственного и в чувственных формах, несмотря на утверждаемую нашим разумом неадекватность этой формы содержанию. Силу этого стремления и определяющее его влияние даже на ход философского мышления иногда испытывали не принадлежащие к числу материалистов философы. Так, например, Тертуллиан решительно признавал немыслимость чего-либо нематериального и пришел отсюда к убежденно в телесности Божества и души; Гассенди чистосердечно признавался, что он о Боге не может мыслить иначе, как представляя Его в материальной форме. Из этого врожденного, так сказать, стремления представлять духовное по образцу чувственного объясняется отчасти устойчивость материалистического учения, несмотря на постоянную и, по-видимому, победоносную борьбу с ним рационализма. Отсюда объясняется отчасти нерасположение, даже отвращение некоторых к философии и к метафизике как такой области познания, которая совершенно удаляет нас из привычной сферы представлений в сферу неосуществимого для многих абстрактного мышления.

Но напрасно стал бы материализм в свое оправдание ссылаться на непосредственную уверенность в достоверности нашего познания об окружающем нас чувственном бытии и на врожденное стремление понимать и все существующее в материальной форме. Более внимательный анализ даже нашего непосредственного сознания тотчас покажет, что, несмотря на уверенность в реальности чувственного бытия, в общем сознании в тоже время существует другого рода уверенность в существовании иной действительности, постигаемой не чувствами, но не менее реальной, чем первая. С первым проявлением сознательного мышления человек всегда отличал и противополагал свое внутреннее невидимое бытие, начало своей жизни окружающим его видимым предметам, и именно эту противоположность при скудости языка старался выразить в представлении чего-то тонкого, неуловимого, совершенно непохожего на грубые, воинственные предметы, что он и называл дуновением, паром, тенью и т.п. Что пределы этого невидимого, нематериального бытия он не ограничивал собственной душой, служит доказательством его твердая, исконная уверенность в существовании высших, невидимых существ — духов. Самое представление о Боге, в какой бы грубой и чувственной форме оно первоначально ни выражалось, невозможно без уверенности в существовании бытия, совершенно отличного от окружающего нас мира. Вообще, непосредственное сознание не только твердо признавало действительность не открывающегося внешним чувствам бытия, но всегда готово было думать, что именно это бытие есть внутренняя, истинная основа чувственно нам являющегося бытия. Так, в предшествующих философскому мышлению мифологиях, в которых мы видим первые опыты возвышения мысли над эмпирической действительностью, все предметы природы — светила, реки, деревья, горы и проч. — олицетворяются, представляются одушевленными, подобно людям чувствующими, имеющими волю, желания. В существовании этой невидимой стороны чувственного бытия, олицетворенной в виде различных богов, общее сознание народов было уверено так же твердо, как и в существовании самих чувственных предметов.

Если дальнейшее развитие мышления разрушило эту основанную на инстинктивном чувстве высшей истины и высшей действительности бытия духовного сравнительно с чувственным, иллюзию

[11] См. подробнее: *Шерцль*. Начало религии и следы монотеизма в язычестве // Православное обозрение. 1884. Октябрь. С. 275–276.

ума, указав ей законное место в области поэзии, то взамен этого то же мышление с древнейших времен не удовлетворяясь данной видимостью вещей, всегда стремилось отыскать за видимыми предметами их невидимое начало и сущность. Это стремление искать за чувственным, физическим лежащего за ним вышечувственного метафизического бытия и было исходным пунктом всех философских исследований, как бы ни расходились они в определении этого истинно сущего.

Таким образом, и в непосредственном сознании и в дальнейшем движении мышления мы находим два параллельные направления, которые мы, конечно, можем назвать материалистическим и идеалистическим в том смысле, что наравне с признанием истины и достоверности внешнего бытия и со стремлением представлять все сущее по образу этого бытия, в нас существует признание бытия нематериального, духовного со стремлением понимать все истинно сущее по образу этого бытия. Если в виду первого стремления можно назвать человека врожденным материалистом, то с не меньшим правом, на основании второго, мы должны назвать его врожденным идеалистом.

Итак, голос общего сознания не говорит ничего в пользу материалистического воззрения на сущность бытия. Основываясь на показаниях этого сознания, иначе, — того здравого смысла, на который так часто любит ссылаться материализм в противовес будто бы философской абстракции как источнику идеализма — мы должны признать одинаковыми реальность как бытия чувственного, внешнего, материального, так и бытия духовного, внутреннего, нематериального. Задача философии должна состоять лишь в определении взаимного отношения того и другого и, если возможно, в объединении их в каком-либо высшем и едином их начале и в объяснении возможности их существования.

Но материализм упорно отстаивает одну половину свидетельства нашего сознания, отрицая истину другой. Достоверно познается и истинно существует только одно бытие — материальное.

Но что такое бытие материальное? Вульгарный материализм скажет, что этот вопрос так прост, что и задумываться долго над его решением нет ни малейшей нужды. Материальное бытие — все то, что мы видим, слышим, осязаем, вообще познаем при помощи наших чувств; это и есть именно то бытие, в реальном существовании которого так непоколебимо уверено наше обыкновенное сознание. Но здесь-то и приходит нам на помощь тот анализ чувственного представления, который изложен выше и до очевидности ясно показывает, как мало здесь можно полагаться на простое свидетельство нашего сознания. Он показывает нам, что вопрос «что такое материальное бытие», не так прост, как кажется на первый взгляд, что если и существует то материальное бытие, о котором говорит материализм, то, в сущности, оно вовсе не то и не сходно с тем бытием, о котором дают знать нам наши чувства и которое мы получаем в их ощущениях. Из этого анализа физических, физиологических и психологических данных, которого не может отвергнуть материализм, если хочет стоять на научной и при том эмпирической точке зрения, оказывается, что подлежит, по крайней мере, сильному сомнению, действительно ли существует на самом деле то, что материализм называет материальным. Мы видели, что те самые свойства, которые для непосредственного сознания представляются наглядно ясными признаками реальности чувственного бытия, исчезают и являются не реальными свойствами вещей вне нас существующих, а субъективным продуктом нашего ощущающего ***я***. Таковы например, звуки, цвета, плотность, тепло, холод и др. Оказывается, что то, что непосредственное сознание, а с ним и материализм, признавало истинно и реально сущим в вещах, есть не более чем ощущение и представление, принадлежащее ощущающему субъекту. Конечно, мы ясно сознаем, что это ощущение и представление не исключительно принадлежит нам; оно вызывается действием и приражением к нам окружающей нас и внешней нам действительности и составляет, так сказать, ответ нашего ощущающего субъекта на это действие. Но этот самый характер нашего ощущения уже ясно показывает его отличие от его вызывающего действительного предмета; то, *что* вызывает в нас это ощущение, очевидно, не имеет никакого сходства с тем, что вызывается им в нашей душе. Вызывающая ощущение действительность сама по себе не имеет ни цвета, ни звука, ни вкуса, ни плотности, потому что именно эти свойства и составляют субъективный результат ее воздействия на нас, ответ на него со стороны нашего ***я***. Переходя теперь от отдельных впечатлений к общей их сложности, к представлению всей совокупности чувственного бытия, к тому, что мы называем внешним миром, мы необходимо приходим к убеждению, что это представление, этот существующий в нас ми*р* есть сложный продукт, —

с одной стороны, действия на нас неизвестной нам пока внешней действительности, а с другой — отзвуки на них нашего собственного ощущающего ***я***; этот мир обязан своим существованием столько же нашему, сколько и внешнему объекту, — ***не-я***.

Но та точка зрения, по которой материальным признается все чувственно являющееся, именно в том виде, в каком оно является нашим чувствам, принадлежит, говорят нам, низшему, вульгарному или, как принято в настоящее время его называть, наивному материализму[11*]. Стоящий на научной точке зрения материализм допускает вообще указанные нами результаты анализа чувственного представления, столь разрушительные для обыкновенного материализма. Истинно сущим материальным бытием мы должны почитать не те чувственные предметы, или лучше сказать — представления о них, о которых говорит нам наше сознание, но то начало или бытие, которое скрывается за этими представлениями и которое, действуя чрез чувства на наше ***я***, производит эти не имеющие объективности образы физических свойств. Положим, цвета, запахи, вкусы и пр. не суть что-либо материальное, а феномен нашего сознания; но за этим феноменом скрывается что-нибудь и вне нашего сознания, что действует на него и вызывает субъективные образы вещей. Но это самое *нечто*, необходимость существования чего мы допустили, говоря о воздействующей на наш дух внешней причини, и есть *материя*.

Если бы только этим признанием *нечто*, скрывающегося за видимостью явлений, ограничился материализм, то конечно против него мы ничего не имели бы возразить, точно также, как не имели бы ничего сказать и против названия этого *нечто* материей, в смысле отличения этого действующего посредством чувств на наш дух начала от воспринимающего это действие начала, называемого духовным — *духом*. Но в таком случае самое существование материализма, как определенного философского направления, потеряло бы смысл и значение. Действительный смысл материализма в том и состоит, что а) он признает это *нечто* (материю), составляющее основу внешнего мира, именно за бытие, имеющее чувственные свойства, называемые общим сознанием материальными — свойства, объективный характер которых он, по-видимому, согласился отвергнуть, допустив выводы анализа чувственного представления; что b) он признает это бытие единственно истинно сущим, отвергая возможность всякого другого.

а) Чтобы показать, что утверждая первое, мы вовсе не навязываем так называемому научному материализму воззрений наивного материализма, которых он, по-видимому, чуждается, посмотрим на то понятие о материи, которое он дает нам. Материя, по согласному определенно новейших материалистов, есть совокупность бесчисленного множества первоначальных неделимых, абсолютно малых, невесомых частиц вещества. Относительным положением этих частиц и движением их условливается все разнообразие бытия и все разнообразие наших представлений об этом бытии, так как и сам представляющий, в сущности, есть комплекс тех же частиц. Мы не станем здесь входить в разбор атомической теории вещества. Обратим лишь внимание на то, возможно ли собственное представление *материального* атома (ибо, очевидно, только такой атом может иметь значение для материализма) без представления тех самых чувственных свойств, которые сам материализм вынужден был признать субъективными? При сколько-нибудь внимательном взгляде на дело оказывается, что нет, и что заменяя видимое нами чувственное бытие невидимыми, лежащими в его основе атомами, материализм нисколько не уничтожил всех прежних результатов критического анализа эмпирической действительности, но только замаскировал их и отодвинул на задний план, в абстрактную область. И атомы, если действительно желаем представить здесь нечто материальное, мы необходимо должны мыслить имеющими все те свойства и признаки, какие мы приписываем внешним предметам и которые оказались субъективными.

Так, атом, как бы он мал ни был, мы необходимо должны представлять имеющим известную вели-

[11*] Хотя на самом деде эта точка зрения далеко не так вульгарна и наивна, как можно предположить. Оказывается, что и в определении материи, имеющем притязания на научный и философский характер, входят предикаты, основанные на предположении объективности чувственных свойств. Так, например, по Молешотту, сущность материи совершенно ясна и понятна; она для нас не что иное и ничего более, как совокупность (*complex*) свойств, которые мы воспринимаем чувствами; за этими свойствами не скрывается ничего более. Особенно часто в определении материи встречается основанный на осязании признак плотности. Так, Фехнер материей и материальным называет то, что делается нам заметным посредством чувства осязания, что можно ощупать руками — см.: Handgreifliche Atomenlehre. 2 Aufl. 105 sq.

чину, плотность, очертание, движение, следовательно, и атому мы должны приписать по крайней мере важнейшие из тех физических свойств, какие приписываем видимым телам. Итак, если мы признаем верными вышеприведенные результаты анализа этих свойств, то должны будем признать, что и в представлении атома мы имеем не образ самого по себе сущего бытия, служащего основанием известных физических свойств, но тоже и самое феноменальное бытие, в представление которого входит тот же субъективный элемент, как и в представление прочих чувственных вещей. Но этого мало; если желаем быть последовательными, то должны будем приписать атому и те, так называемые Локком, вторичные свойства, которые оказались явно субъективными, например, цвет, окраску и т.п. Эта мысль на первый взгляд может показаться парадоксальной, но она не является такой, если мы несколько абстрактное понятие «атом» сведем к эмпирической наглядности. Представим себе, что какая-нибудь неизвестная нам сила или усилила наше зрение, или увеличила невидимый по своей чрезвычайной малости атом в миллион, положим, и более раз, — словом настолько, что он из невидимого сделался доступным нашему наблюдению. Каким бы он представился нам? Что он оказался бы имеющим фигуру, плотность, известную меру протяженности, — это несомненно, и это не отвергнут материалисты, приписывающие эти свойства материи самой по себе. Но он, кроме того, оказался бы действующим и на все органы наших чувств, подобно всем внешним предметам (мы бы его увидали, а это возможно только при условии световых ощущений в нашем зрении как тело плотное; он при ударе должен был бы издавать звук; он должен был бы производить известное ощущение на осязание — быть гладким или шероховатым, должен вызывать ощущение температуры и пр.). Иначе, если бы он не производил в нас этих ощущений, он и не существовал бы для нас, как внешний объект; мы бы его и не видали. Но если это так, то между вульгарным материализмом, называющим материальными окружающие нас вещи, и чувствами, постигаемыми вещи, и материализмом, различающим субъективный феномен — ощущаемые нами свойства и материю саму но себе как основу этого феномена (т.е. частицы — атомы), не будет никакого различия. И допуская атомы или материю саму но себе, мы никак не можем почитать их единственно сущим бытием, так как и самое понятие атома при его анализе необходимо ведет нас так же, как и анализ обыкновенного чувственного бытия, к предположение двух слагающих это бытие элементов — субъективного и объективного. Что такое этот объективный элемент чувственного бытия, мы не знаем и не касаемся этого вопроса; ясно только одно, что этот элемент, это истинно сущее, а не являющееся только в чувственном бытии, не есть *та материя,* о которой говорит материализм, потому что все свойства, которыми материалист характеризует свое понятие о материи, суть неизбежно те самые чувственные свойства, субъективного значения которых не может не признать и собственно материализм.

б) До сих пор мы останавливали наше внимание на той стороне реального бытия, которая и общим сознанием и материализмом безспорно признается материальной. Мы видим, что эта сторона бытия — будем ли иметь в виду отдельные вещи и их физические свойства, или предполагаемое начало этих вещей (материю, атомы), — если и может быть названа материальной, то никак не в смысле материализма, так как то, что собственно материализм признает материей, в сущности все почти слагается из заведомо субъективных определений и признаков.

Теперь мы обратим внимание на другую сторону реального бытия, которая общим сознанием обыкновенно противополагается бытию материальному, но которую материализм вопреки его голосу старается включить в свое общее понятие абсолютной материальности всего сущего, в свою формулу: *не существует ничего кроме материального*. Посмотрим, может ли эта сторона бытия быт подведена под это понятие и носит ли она на себе те признаки, которые материализм считает существенными признаками материального бытия?

Какой существенный признак материального бытия? — Материальным мы называем (и материалисты согласны с нами) в смысле онтологическом, все то, что может быт механически или химически разложено на части, и что в последней инстанции разрешаются на уже неразложимые частицы. В смысли гносеологическом материальным мы называем то, о чем получаем или можем получить познание посредством внешних чувств, что можем видеть, слышать, осязать и проч. Но все ли существующее в мире такого рода, чтобы к нему могли быт

приложены оба эти признака? Обратимся сначала к миру физическому. Мы видим, например, действие силы тяготения; знаем, что вследствие этой силы все тела на земле стремятся к ее центру. Реальности этой силы никто не отвергает; никто не скажет, что она не существует. Но приложимы ли к этой силе два упомянутые признака материальности: онтологический и гносеологический? Может ли кто сказать, что силу тяготения к центру земли можно механически разделить на части, химически разложить, что эта сила слагается из атомов? Можно ли саму по себе эту силу видеть, осязать, слышать? Очевидно, подобной нелепости никто не скажет. Если бы мы докопались до центра земли, то и там, конечно, не нашли бы никакого материального предмета, о котором могли бы сказать: этот-то предмет и есть сила тяготения. Итак, мы здесь признаем действительно существующим нечто такое, что очевидно не носит признаков материального бытия. Что сказали мы о силе тяготения, то, очевидно, должны сказать и о всякой другой силе природы. Мы видим, слышим и т.п. перемены, производимые той или иной силой в окружающих нас предметах, но не видим, не ощущаем внешними чувствами самой этой силы. Этот нечувственный, не материальный характер каждой силы до такой степени ясен для непосредственного разумного сознания, что мы сочли бы нелепостью такого рода, например, выражения, что силу можно разделить на несколько кусков, что ее можно увидеть или ощупать, что она сложена из такого-то количества атомов и т.п. Между тем со строго материалистической точки зрения подобного рода выражения должны бы быть ничуть не странными и собственно действия ничуть не невозможными.

Возьмем теперь другое понятие, прилагаемое к области бытия материального, — понятие закона. Известно, что все явления природы совершаются по определенным законам; изучают эти законы различные эмпирические науки: химия — законы сложения и разложения веществ, физика — законы механики и физические, физиология — законы органической жизни и проч. Существуют ли эти законы на самом деле или нет? Кажется, смешно бы и спрашивать об этом. За реальное их бытие ручается уже само существование наук, которые занимаются их определением и очевидные явления природы, совершающиеся по этим законам. Но прилагаются ли к ним те признаки материального бытия, какие перечислены выше? Очевидно, нет; законы химического сродства выражаются в определенных комбинациях вещества; но самих законов никто не может ни видеть, ни взвесить, ни разложить на части. Собственно, приложение подобных выражений к слову-понятию «закон природы», кажется нам в высшей степени странным.

Итак, в понятиях сил и законов природы мы нашли в самой области материального бытия нечто такое, что необходимо признаем существующим, что изучаем как реально сущее, но чему приписать признаки материального бытия было бы решительным насилием над разумом и делом немыслимым.

Как же теперь материализм устраняет это решительное противоречие собственному принципу, и при том в той его области, которую обыкновенно и безспорно считают материальной. Для этого мы имеем готовые формулы, которыми материализм полагает сгладить указанное затруднение и подвести понятия силы и законов природы под то же понятие материального бытия, как единственно сущей реальности: силы природы, говорят одни, тождественны материи; силы природы имманентны веществу; силы и законы природы не суть что-либо отличное от материи, но ее свойства или качества.

Что касается первой формулы, то, по-видимому, она всего последовательнее выражает материалистический принцип «не существует ничего кроме материи» и сама но себе принадлежит к числу самых неудачных, а потому и сами материалисты не особенно — ее то и отстаивают. В самом деле, если выражение «сила тождественна с материей» понимать в точном и буквальном смысли, то мы в понятии силы получаем, правда в других словах, то же понятие материи. А если так, то сила, которая в сущности тождественна материи, есть тоже самое, что она должна носить на себе и все те признаки, которыми характеризуется материя. В онтологическом значении она должна слагаться из частей, состоять из атомов; в гносеологическом — должна быть познаваема чувствами, видима, осязаема и проч. Мы придем к тому совершенно немыслимому представлению, о котором говорили выше, и принять которое стесняется даже сам материализм.

Но положим, скажет материалист, первая формула неудачна. Сила не есть то же, что материя, но она имманентна материи и без нее немыслима, как ничто само по себе сущее, следовательно, противоположное материи. Совершенно верно, что силы и законы физической природы не существуют сами

по себе без вещества, в котором обнаруживаются и в этом смысле могут быть названы имманентными веществу, немыслимыми самобытно существующими без него. Но дело в том, что этой формулой ровно ничего не выигрывается для доказательства материалистического принципа: нет ничего кроме материального. Понятие имманентности силы материи свидетельствует только об их необходимой взаимосвязи и взаимоотношении, но нисколько не об их тождестве или единстве. Два предмета в своем существовании могут вполне зависеть один от другого, но от этого они не сольются в один предмет, а все-таки останутся двумя предметами, хотя они в своем бытии и неразрывно связаны друг с другом и существование одного немыслимо без существования другого. Электричество, например, свет, теплота, звук, движение не могут существовать, конечно, без материи, в которой они обнаруживаются, однако они не суть то же самое, что вещество, в котором они действуют. Так, кусок железа может существовать и без тех магнетических явлений, которые в нем обнаруживаются при намагничивании. Камень существует и без толчка, который заставил его катиться; сила механического движения, хотя и не может обнаружиться, если бы ей не попался камень или другое вещество, но не есть еще собственно сам камень. Точно так же и сила магнетизма, хотя и не может обнаружиться без железа, но не есть само это железо, в котором она обнаружилась. Органическая жизнь не может существовать без данной комбинации материальных элементов, составляющих то, что мы называем органическим телом, но она не есть то же, что самое это тело как известный агрегат мертвых физико-химических элементов. Вообще все силы и законы, которые мы видим в природе, хотя и не могут обнаруживаться без вещества в котором действуют, и в этом смысле, пожалуй, могут быть названы имманентными материи, но не суть то же, что вещество, в котором они же и действуют, и по своему существу отличны от вещества — не материальны. Это их отличие от вещества уже показывает, что они но могут быть и свойствами или качествами материи, как гласит третья материалистическая формула. Если бы они были свойствами или качествами материи, то они: а) должны были бы быть по своему существу однородными с материей, иначе — материальны, потому что свойство, конечно, не может быть чем-либо противоположным тому, чьим свойством оно является; б) они должны были бы быть постоянной, неотъемлемой принадлежностью материи. Но ни того, ни другого мы не можем сказать об отношении силы к материи. Напротив, считая силу свойством материи, мы допускаем прямое логическое противоречие. Это противоречие состоит в том, что одному и тому же объекту — материи, мы должны приписать противоречащие и взаимоисключающие себя предикаты. Существенный признак материи, согласно усвояемый ей всеми материалистами, есть инерция; но в то же время ей приписывается другой, также существенный признак — сила, т.е. деятельность, активность.

Каким же образом возможно совмещение в одном объекте обоих этих отрицающих один другой признаков? Как один объект может быть в то же время и недеятельным и деятельным, как ему могут принадлежать и инерция и сила? Как он в тоже время может быт и субстратом действия силы (т.е. материей в точном смысле) и силой, действующей на этот субстрат? — Далее, как мы сказали, если сила есть существенное свойство материи, то она должна быть постоянным ее свойством. Но так ли это на самом деле? Можем ли мы сказать, что магнетизм, обнаруживающейся в конкретном куске железа, есть качество или свойство этого железа? Что движение камня, катящегося вследствие толчка извне, есть существенная принадлежность этого камня? Очевидно, нет, потому что существенные свойства предмета суть постоянная принадлежность его природы, а не явления, производимого в нем внешней причиной. Кусок железа может вовсе и не обнаруживать магнетизма, камень — не двигаться. Если эти явления возникают не из природы этих предметов, не суть, следовательно, их качества или свойства, но только *явления*, вызванные в них действием на них внешних сил. О самих этих предметах или веществах, в которых обнаруживаются силы, можем сказать лишь то, что они имеют возможность или способность при действии на них известных сил обнаруживать известные явления: железо, например, намагничивается, камень катится.

Обобщая теперь и распространяя все сказанное на все силы и законы природы, мы, очевидно, не имеем права утверждать, что они суть атрибуты качества или свойства материи, а имеем право сказать лишь, что материя имеет возможность или способность обнаруживать известные явления под воздействием известных сил и определяющих их действия законов. Но тем самым уже предполага-

ется, что силы и законы суть нечто самостоятельное, не производное из материи и не могущее быть простым ее свойством[12*].

Таким образом, не желая признавать истинно существующим ничего кроме вещественного, материализм запутывается в безвыходных противоречиях даже в той области, которую считает самой безспорной своей принадлежностью — в области бытия внешнего, чувственного. Чтобы выпутаться из этих противоречий, некоторые материалисты прибегают к последнему, героическому средству — к уничтожению тех самых понятий, которые порождают такое противоречие, несмотря на то, что они составляют краеугольные, так сказать, камни его учения, — это понятия силы и материи. В этом уничтожении они основываются на авторитете известных естествоиспытателей. Так, по словам известного физика Дюбуа-Реймона, понятие силы есть не что иное, как не имеющая реальности абстракция нашего ума: «Сила есть не что иное, как тайное исчадие непреодолимого стремления нашего к олицетворению. Это как бы риторическая уловка нашего ума, хватающегося за тропы, когда у него для точного названия нет ясного представления». Не лучшего мнения Дюбуа-Реймон и о материи; и она так же, как и сила, есть только условное отвлечение от реально существующего: «Если идти до конца, — говорит он, — то легко убедиться, что ни материи, ни сил не существует; то и другое — абстракции, взятые с различных точек зрения от вещей, как они суть на самом деле». С этими словами вполне согласен Бюхнорм; их с сочувствием приводит и Молешотт[12].

При таком неожиданном обороте дела, спрашивается, из-за чего же хлопочет материализм, силясь доказать, что существует только материальное бытие? Неужели он доказывает существование предметов (материя и сила), понятий, сам же признавая их лишенными всякого реального значения?

Что в интересах известных естествоиспытателей было некоторое основание почитать понятия силы и материи безсодержательными абстракциями — это понятно. Признавая их таковыми, они ближайшим образом желали устранить из области естествознания бесплодные для эмпирической науки рассуждения об основных началах бытия, устранив так называемую ими метафизику как науку, рассуждающую о недоступных опыту отвлеченностях. Этому остракизму у них одинаково подвергаются и идеализм (признающий началом бытия силу) и материализм (признающий таким началом материю); истинно существующее для науки и научно изучаемое ею — это *явление*. Право или нет в этом случав естествознание, действительно ли в так называемых им абстрактных понятиях нет никакого реального содержания — это вопрос для нас теперь сторонний[13*]. Заметим только, что при одинаковой опале, которой подвергаются иногда в естествознании как материя, так и сила, материализму следовало бы ссылаться на подобного рода

[12*] Что понятие силы природы не может быть выведено из понятия материи, что сила не может быть свойством материи, с этим вынуждены согласиться и сами материалисты. «Сумма сил, которую мы называем духом, душой, мыслью, — говорит Бюхнер, — точно так же не может быть непосредственно воспринята нашими чувствами, как и всякая другая сила природы — магнетизм, электричество и т.д.; о силе можно заключать только по ее обнаружению. Мы определили силу как свойство вещества и видели, что они нераздельны. Однако же по понятию (*begreiflich*), они далеко не сходны между собой; в известном смысле они даже прямо отрицают друг друга. По крайней мере, мы не знаем, как можно иначе определить и представить себе дух, силу природы, иначе, как чем-то нематериальным — таким, что само по себе исключает ей противоположную материю» (цит. по: *Мейер*. Philisoph. Zeitfragen. 1874. S. 20, 21). Но тем не менее, считая немыслимым отожествление силы и материи и выведение первой из последней, Бюхнер в тоже время в логике своего миросозерцания считает необходимым определить силу как свойство материи, потому что иначе, как он замечает в другом месте, «мы должны бы признать нечто нематериальное» — что, само собою, разумеется, невозможно. Итак, материалистический предрассудок, упорно отрицающий бытие чего-либо невещественного, оказывает до такой степени подавляющее влияние на мышление материалистов, что заставляет немыслимое, в сущности, и непонятное признавать истинным и допускать явное логическое противоречие.

[12] Цит. по: *Lange*. Geschichte des Materialismus. 2 B. 204; *Büchner*. Kkraft und Stoff. 1, 2. С мнением Дюбуа согласен и известный физиолог Гельмгольц, который считает понятия силы и материи «необходимым вымыслом (*Dichtung*), с психологической понудительностью возникающими в нашем уме олицетворением». Если несправедливо считать силу чем-либо самостоятельно сущим, то «столько же ошибочно считать и материю чем-либо действительным, а силу, наоборот, простым понятием, которому ничего в действительности не соответствует. Оба понятия скорее суть абстракции от действительности, образовавшиеся совершенно одинаковым образом; мы никогда не можем понять материи самой по себе, но только при помощи се сил» (*Lange*. Op. sit. P. 216).

[13*] Ответ на него отчасти дан нами в критике позитивизма, с гносеологическими воззрениями которого сходятся мнения упомянутых натуралистов — см.: *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Возможна ли философия? // *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Соч. М., 1893. Т. I. Вып. 1. С. 41 и след.; сравн. с его же статьей: Нужна ли философия? // Там же. С. 86 и след.

воззрение с большей осторожностью и не ставить его во главу своего миросозерцания, как то делает, например, Бюхнер. В самом деле, если бы материализм принял это воззрение серьезно и искренно, то он, очевидно, этим подписал бы себе смертный приговор. Материализм как философское учение, очевидно, есть учение о сущности бытия; его задача в том именно и состоит, чтобы показать, *что* такое действительно существует за психическими и физическими явлениями, которое решается так, что существует только материя; противоположное воззрение он объявляет неистинным. Но если ни материя, ни сила на самом деле не существуют, то что же, собственно, существует? Что такое вещи, как они суть на самом деле, о которых упоминает и Дюбуа-Реймон и с которых *сняты* не имеющие реального значения понятия силы и материи? Так как абстракции сняты с действительно существующих и чувствами постигаемых явлений, то, очевидно, единственно истинно сущим и могут быть только явления как таковые, ибо за ними нет ничего. С обычной материализму непоследовательностью он с большой охотой готов признать этот вывод (Молешотт), забывая, что этим он совершенно уничтожает свой философский характер, поскольку научное изучение явлений как явлений вполне исчерпывается естествознанием и если не может быть вопроса о лежащем за явлениями, то не может быть и никакой философии, материалистической так же, как и всякой другой.

Но признавая одни только явления истинно существующими и в то же время желая удержать свой материалистический принцип, материализм запутывается в новых, безвыходных противоречиях. Прежде всего, явление по самому своему понятно, с одной стороны, предполагает нечто, что является, т.е. его причину или начало; с другой — субъект, которому что-либо является; явление есть явление чего-нибудь и для кого-нибудь. Но причину или основу явлений, т.е. материю, материализм сам же уничтожил, признав ее нереальным, абстрактным понятием нашего ума. Итак, у него явление висит в воздухе, есть явление неизвестно чего, есть нелогическое действие без причины. Но явление, как мы сказали, есть явление кому-нибудь или для кого-нибудь. Итак, материализм должен признать субъект, которому что-либо является, т.е. наше ***я***, — и этот субъект, очевидно, не может сам быть материальным, так как понятие материальности уже уничтожено. Таким образом, истинно сущим и реальным мы, собственно, должны признать нематериальный субъект, которому является *нечто,* само не имеющее никакой реальной основы, — субъект, на который действуют не коренящиеся ни на чем феномены. Но если мы теперь вспомним результаты анализа чувственного представления и обратим внимание на то, что в так называемом чувственном явлении, данном нам в представлении, главный элемент есть субъективный, то при отрицании реальности материи и сил природы, с одной стороны, и при немыслимости явления, феномена без реальной какой-либо основы или причины — с другой, мы должны будем остановиться на мысли, что так называемые явления суть явления ощущающего субъекта, феномены нашего ***я***. Таким образом, с признанием материи и сил абстрактными (в смысли нереальности) понятиями, материализм не только разрушает сам себя, но и пролагает прямую дорогу крайнему идеализму.

Далее, в самом признании материи и сил природы нереальными, абстрактными понятиями, заключается новое противоречие. В каком смысле материализм называет эти понятия абстракциями? Если в смысле необъективности, неистинности этих понятий (что, как мы видели, и действительно имеется здесь в виду), то он, очевидно, становится здесь на скользкую и очень опасную дорогу. Эта дорога прямо ведет к уничтожению истины всякого познания, в том числи и эмпирического. Ибо в чем и состоит задача научного познания природы, как не в открытии и определении общих для всех частных предметов и явлений сил и законов природы? Если понятия об этих силах и законах суть не более, чем пустые отвлеченности в смысле нереальности, то наука занимается не чем-либо существующим, но пустыми миражами нашего субъективного познания. Истинно сущим будет одно конкретное, индивидуальное, но оно, будучи предметом чувственного воззрения, не имеет интереса для науки, которая не изучает, да и не может изучить, конкретного по его безпредельной множественности, но стремится к исследованию общего, общих законов явлений — того самого, что материализм называет отвлеченным[14*]. Но

[14*] В этом отношении можно согласиться с замечанием Гегеля, что конкретное но может быть научно познаваемо потому, что начав описание какого-либо конкретного предмета, мы не успели бы его окончить, так как сам предмет истлел бы, пока мы бы его описывали.

если достоинство науки и само ее существование запрещают нам понимать отвлеченность понятий в смысле их неистины и нереальности, то остается одно, и при том единственно верное мнение, что в общем и отвлеченном понятии содержится элемент реальный, обозначающий истинное в бытии. Если в понятии наш разум отвлекает что-либо от реального, то это самое отвлекаемое не есть пустой вымысел воображения, но действительно реальный элемент знания, при том элемент для науки важнейший, так как из многообразия явлений мы берем здесь важнейшее и существенное. Поэтому и в отношении к рассматриваемым понятиям силы и материи, абстрактный характер этих понятий нисколько не может служит доказательством их нереального значения, так как, отвергая такое значение абстрактных понятий, мы отвергали бы смысл и объективную истину всякого научного познания. И каждая наука занимается не конкретными предметами и мимолетными их явлениями, но тем, что в них есть общего и существенного, или что то же — имеет дело не с чувственными воззрениями, а с понятиями, из которых каждое необходимо есть абстрактное. Бóльшая же или меньшая степень отвлеченности сама по себе не может служить мерилом объективной истины или неистины содержания понятий, она может лишь определять гносеологический способ исследования данного понятия и место, какое должно занимать это понятие в ряду научных знаний. Так, например, основные и наиболее общие понятия материи, силы, закона и проч., могут быть предметом философского исследования, тогда как понятия более конкретны в части содержания эмпирического знания. Решающее же значение в суждении об истине или неистинности понятий должна иметь не степень их отвлеченности, но верно ли логически составлено понятие и с действительных ли предметов сняты те признаки, которые вошли в его состав. Но что понятия силы и материи суть логически правильно составленные и рационально необходимые абстракции, что они сняты с действительных отличий свойств предметов и явлений, — с этим, как мы видели, вынужден согласиться и сам материализм. Но в таком случае абстрактность понятий материи и силы не только не свидетельствует в пользу материализма, но несомненно опровергает его, предполагая по крайней мере существование двух несводимых один к другому рядов явлений или свойств противоположного характера — и явлений, с которых снято понятие материи и которые можно назвать материальными, — и явлений противоположного свойства, несводимых к понятно материи, которые должно поэтому назвать нематериальными и с которых снято понятие силы.

До сих пор мы имели в виду одно внешнее, чувственное бытие и, надеемся, показали, что даже в этом невидимом безспорно признаваемом материальным бытии находятся элементы, которые не имеют признаков бытия материального, но которые тем не менее и сам материализм вынужден признать реально-сущим бытием. Теперь перейдем к другой стороне бытия, которую общее сознание противополагает бытию материальному как совершенно отличный от него, но тем не менее реальный вид сущего. Это область бытия психического, куда входят все обнаружения психической жизни как у человека, так и у других живых существ. В противовес общему сознанию, материализм не признает принципиального различия между психическими и физическими явлениями и подводит их под одно общее понятие бытия материального в указанной нами формуле «все существующее материально». Посмотрим теперь, могут ли быть приложены к обнаружению духовного бытия те признаки материальности, которые материализм считает вместе с тем и признаками всего реально сущего.

Прежде всего, предложим себе простой вопрос: существуют ли реально психические явления, например, надежда, гнев, мысль об известном предмете, представление, печаль и т.п.? По-видимому, странно и спрашивать об этом. О действительном существовании этих явлений удостоверяет нас не только наше сознание, точно так же и с такой же силой убедительности, как и о явлениях физических, но и чисто осязательные, материальные, так сказать, признаки их действительности — именно действия и видоизменения как в нашем организме, так и в окружающих нас материальных предметах, происходящих от этих явлений. Разгневанный человек может ударить, опечаленный — заплакать, возникшая в уме мысль может перейти в действительность в виде дома, устроенного по мысленному плану, книги, машины, известного поступка. Все это осязательные, эмпирические доказательства реальности психических фактов; от не реального, не истинно существующего не может произойти действительное.

Итак, психические факты реально существуют. Но теперь спросим: могут ли быть приложены к

ним признаки материального существования как гносеологические (доступность чувствам), так и онтологические (вещественность)? Можем ли мы сказать, что такое-то представление, мысль, чувство можно видеть, слышать, схватить рукой, взвесить и проч.? Можем ли мы сказать, что такая-то мысль, чувство, понятие состоят из таких-то атомов или материальных частиц? Что это невозможно — для каждого очевидно. Самый решительный материалист не скажет этого; он скажет лишь то, что причина, производящая эти явления, например, мозг, материальна (в какой мере он имеет на это право, сейчас увидим), но не рискуя сказать очевидной нелепости, не решится сказать, что произведения этой причины, например, мысль, чувство гнева, зависть, надежда есть что-либо вещественное, имеющее качества вещества: вес, делимость, плотность и проч. Почему же это происходит? По-видимому, если верен материалистический принцип, существуют только материальное и ничего более, то должно сказать одно из двух: или что указанные нами факты, как не подходящее под условия материального бытия и не существуют реально, — но этому противоречит здравый смысл; или мы должны сказать, что эти факты суть предметы материальные, имеющие делимость, плотность и другие свойства вещества, или, по крайней мере, суть явления, имеющие материальный характер, по примеру явлений физических, которые мы видим, слышим, ощущаем, но этому опять противоречит здравый смысл. Итак, если материализм хочет быть последовательным, он необходимо должен или допустить ту другую нелепость, или признать психические факты не существующими, или материальными то ли объектами, то ли явлениями.

Как поступает материализм с представленной нами дилеммой? Он полагает устранить ее тем, что не отвергая ни реальности психических фактов (что немыслимо), ни их отличая от фактов чисто материального свойства, представить такое отличие вовсе несущественным и потому полагает вполне возможным вывести эти факты так же, как физические явления из одного общего понятия материи как единственно истинно-сущего бытия. С указаниями на психические элементы он поступает точно так же, как с указанием на нематериальные элементы (силы) в области природы; он старается подвести их под общее понятие материального бытия, уничтожив их самостоятельное значение и этого уничтожения думает достичь тремя способами, которые можно выразить в трех аналогичных с вышеупомянутыми формулах, в которых он выражает отношение силы к материи: психические явления или душа как предполагаемое начало их 1) тожественна с материей; 2) неотделима от нее и ей имманентна; 3) составляет свойство или проявление материи.

О формуле «душа тожественна с материей», т.е., по сути, есть нечто материальное, должно сказать то же, что мы сказали выше о формуле «сила тождественна с материей». По своему содержанию эта формула должна бы быть самым точным и последовательным проведением материалистического принципа, но на самом деле она самая неудачная, и потому материалисты стараются ее избегать. В самом деле, если душа тождественна материи, то она должна иметь все свойства материального бытия, должна иметь внешние очертания, плотность, делимость и проч. Мы имели бы право требовать, чтобы нам указали в человеке на это материальное называемое душей, мыслью, понятием, чувством что-то. Но это, очевидно, невозможно. Только поверхностный материализм древнего мира мог утверждать в лице, например Демокрита, что душа состоит из круглых, огненных атомов; или подобного же рода материализм некоторых новейших последователей этого учения, утверждавших, что душа есть своего рода невесомая, невидимая жидкость (*Seelenfluidum*). Такое воззрение принадлежит, очевидно, к числу самых поверхностных, поскольку как ни огненных шариков, ни психической жидкости никакое наблюдение не открывало, да и открыть не может, так и потому, что в самом предположении такой материальной души нет ни малейшей нужды, ни пользы для материализма. Чтобы при помощи подобной фракции объяснить отличие психических явлении от физических, нужно предположить какое-либо исключительное особое вещество, совершенно отличное от всех других веществ природы и способное поэтому производить совершенно особые и не встречающиеся в физической природе явления. Но такого отличного от всех известных веществ вещества не знает и не может допустит естествознание, поэтому для материализма естественнее всего предположить, что нет никакого особенного материального субстрата психических явлении (материальной души), а подобные явления производятся теми имеющимися материальными элементами, которые известны науке. Что же касается особенной формы прояв-

ления этих элементов (явления психические, в отличие от физических), то эта особенность зависит только от особенной их комбинации; такая комбинация и имеет место в том материальном целом, которое мы называем организмом.

Итак, человеческий организм и есть реальное начало психических явлений, совокупность которых мы называем душой: душа не имеет самостоятельного бытия, составляя одно из проявлений организма, наравне с другими его проявлениями, зависящими от химического его состава и действия в нем физических и физиологических законов. Фактическое подтверждение этого воззрения материализм, как известно, пытается искать в многочисленных фактах так называемой зависимости души от тела и посредством тела — от внешних физических влияний.

Логический вывод, который должен следовать отсюда, состоит в том, что так как психические явления находятся в существенной зависимости от организма (преимущественно мозга), который есть объект материальный, то сами по себе они не могут иметь никакого самостоятельного производящего их начала. Очевидно, это умозаключение аналогично тому, какое было противопоставлено в формуле самостоятельности сил и законов природы — сила имманентна материи. Как там существенная связь силы с материальным субстратом ее действия выставлялась как доказательство несамостоятельности силы, так и здесь существенная связь психической силы с организмом выставляется как аргумент в пользу несамостоятельности души. Но те же основания, которые заставили нас признать этот вывод несостоятельным там, имеют значение и в настоящем случае. Как имманентность силы материи свидетельствовала только о зависимости обнаружении первой от существования последней, но нисколько не о их тождестве, так и здесь — связь души с организмом (в этом смысле имманентность души организму может свидетельствовать только о необходимости последнего для обнаружения психической жизни и ни о чем более).

Предположим факт связи психических явлений с органическими не только так, как он существует в действительности, но даже в тех размерах, какие желает придать ему материализм — именно, что эта связь так существенна и всеобща, что нет ни одного психического явления, которое не сопровождалось бы соответствующим изменением в организме, что не может быть никакой психической функции без органической, никакой души без тела. Что будет логически следовать из этого факта? Ничего более того, на что уполномочивает нас факт — именно жизнь души вполне обусловлена существованием организма и невозможна без него. Положим, эта мысль неверна, потому что выведена из неверной посылки об абсолютной связи души с организмом и полной зависимости от последнего. Но для нас в настоящем случае важно не это, а то, что сделанный нами вывод даже при предположении его правильности, нисколько не ведет к мысли о несамостоятельности психического начала, а свидетельствует лишь о тесном его соединении с организмом. Чтобы доказать несамостоятельность этого начала, нужны какие-либо другие аргументы, а никак не указание на простой факт связи его с организмом. Сам материализм признает существование конкретных вещей, их взаимодействие и взаимообусловленность; однако же это взаимодействие не препятствует их самостоятельному существованию и не уничтожает их существенных различий. Так, например, химия различает атомы элементарных веществ и признает за каждым специфическое свойство (атомы кислорода, водорода, азота и проч.); но это не мешает им вступать в известное соединение друг с другом, производя чрез это более сложные продукты (сложные тела), они не теряют от этого своей самостоятельности и при известных условиях снова могут быть выделены как простые элементы сложного тела. Точно так же взаимная зависимость души и тела нисколько не свидетельствует о несамостоятельности какого-либо одного из этих элементов нашей природы, хотя бы они точно так же были необходимы для произведения чрез свое соединение психической жизни, как соединение, например, атомов кислорода и водорода для образования воды. Вообще и в области более сложных явлений природы мы найдем множество примеров взаимозависимости вещей и их связи, но эта связь не уничтожает ни их самостоятельности, ни их существенных различий. Растение, например, вполне зависит от почвы, на которой растет и соками которой живет, но оно не есть продукт самой почвы и не могло бы вырасти без семени и без других независимых от почвы условий. По отношению к душе и телу здесь достаточно припомнить старое, сделанное еще Платоном удачное сравнение их с музыкой и музыкальным инструментом (у Платона — лирой). Звук, например, скрипки, вполне, по-видимому, зависит от скрипки и не может су-

ществовать без нее сам по себе; но в тоже время он не есть продукт скрипки; чтобы скрипка издавала звуки, притом гармонический, нужен не зависящей от скрипки музыкант. Так и психические явления зависят, положим, от организма и без него невозможны; но производит их не сам организм, но независимое от него вызывающее их начало — наше самостоятельное ***я***.

Еще более несостоятельна, чем указание на связь психических и органических функций, третья формула, которой материализм думает устранить самостоятельность психического бытия и которая прямо утверждает, что психические явления суть свойство, качество, феномен материи в той определенной ее форме, которую мы называем организмом, конкретнее, — мозгом. Здесь заключается самое грубое насилие опыту и логике. Опыт показывает, что свойства, качества, проявления предмета всегда однородны с тем предметом, свойства или проявления которого они составляют и не могут быть ему противоположны. Логика говорит, что в следствии не может быть больше, чем сколько дано в основании, и что поэтому действие или произведение должно быть соответственно своей причине. Отсюда, если бы причина или начало психических явлений были вещественны, то и их явления или произведения должны были бы быть так же вещественны, иметь все качества и свойства вещественности. Это мы и видим в предметах физических: мы воспринимаем их свойства и обнаружения глазом, слухом, осязанием и проч. В отношении же к явлениям психическим мы не замечаем ничего подобного — и нет ничего неудачнее, чем параллели и аналогии, которые материалисты выставляют здесь для уравнивания отношения явлений физических к предметам их производящим с отношениями явлений психических к мнимопроизводящей их причине — мозгу. Говорят, как печень выделяет желчь, как мочевые сосуды — мочу, как слюнные железы — слюну, так мозг выделяет мысли, представления, сознание и проч. В том то и дело, что эти примеры доказывают совершенно противное тому, что при помощи их хотят доказать. Желчь, моча, слюна суть продукты чисто вещественные; и если бы мы по этим выделениям, но зная например, о существовании печени, мочевого пузыря, слюноотделительных железах, захотели заключать о свойстве этих органов, то, конечно, имели бы полное право сказать: поелику эти выделения материальны, то и органы, их производящие, должны быть такими же. И наоборот, предполагая, что мы ничего не знаем об этих выделениях, а знаем только органы, их производящие, мы имели бы право заключать: так как эти органы вещественны, то и продукты их должны быт такими же. Но очевидно, что по отношению к явлениям психическим такого рода умозаключение от действий к причине и от причины к действию должно быть совершенно обратное. Если психические феномены, например, мысли, чувства, желания противоположны явлениям вещественным, то, очевидно, и причина их производящая должна быть таковой же. И наоборот, если бы причина их была действительно материальной, то и сами эти явления должны были бы быть такими же. Например, если бы мозг был причиной психических явлений, то они должны были бы быть однородны с ним, иметь те же физические свойства видимости, осязаемости, запаха, вкуса, как желчь однородна по этим свойствам с печенью, или слюна — с железами, их выделяющими.

Таким образом, безпристрастный анализ существующего как в физической, так и тем более в психической области бытия[15*], показал нам несостоятельность онтологического положения материализма: не существует ничего, кроме материального. Этот анализ привел нас к заключению, что существует ничто — реальное бытие, которое вынужден признать и сам материализм, но к чему, однако же, не может быть приложен ни онтологический, ни гносеологический критерий реально сущего, так как оно не имеет свойств физических и не может быть познано посредством чувственного наблюдения.

Однако же материализм считает себя в праве отвергать ясные показания опыта и общего сознания о коренном различии явлений материальных и нематериальных. Какие же он имеет основания объединять те и другие в одном принципе материального бытия? Какой логический процесс мышления мог привести его к подобному выводу?

[15*] Так как ближайшая наша цель — критика онтологического принципа материализма, то мы ограничились только кратким указанием тех особенностей бытия физического и духовного, которые не могут быть подведены под этот принцип и потому разрушают его. Более обстоятельное раскрытие понятия о сущности, силах и законах природы и о сущности духовного начала принадлежит специальным философским исследованиям о бытии физическом (космология) и духовном (рациональная психология).

Так как понятие о недоступной непосредственному познанию сущности бытия мы можем получить не иначе как посредством умозаключения от явлений к их причине, то тем же самым единственно возможный для нас путь — материализм, и ход его умозаключения коротко может быть формулирован следующим образом.

Все, что мы знаем как о себе самих, так и об окружающих нас предметах, знаем только посредством чувств; но все познаваемые внешними чувствами явления вещественны; если же явления предметов вещественны, то, очевидно, и сущность или причина явлений может быть только веществом. Итак, истинно существует только материальное бытие.

С формально-логической стороны это умозаключение может быть названо правильным; но если обратим внимание на содержание его посылок, то легко заметим, что они представляют ряд ложных и ошибочных мыслей, ведущих к ложному заключению.

Что касается до первой, имеющей гносеологический характер посылки материализма — что все наши познания происходят не иначе, как от чувств или, выражаясь формулой родственного материализму сенсуализма, *nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu*, то полный разбор этого учения в настоящем случае был бы преждевременным. Следующий за анализом чувственного познания анализ деятельности рассудка, затем ума покажет нам, что вопреки мнению сенсуалистов в нашем рассудке есть понятия, а в нашем уме идеи, происхождение которых не зависит от одного чувственного опыта. Здесь ограничимся лишь замечанием, что то самое понятие, которое лежит в основе всего материалистического воззрения, именно понятие материи опровергает его учение о происхождении всех наших познаний из опыта. Единственно верный и несомненный критерий достоверности бытия есть опыт и наблюдение; истинно существует только то, что мы можем знать посредством чувственного опыта, видеть, слышать, ощущать. Иного заверения в истине бытия для него быть не может, так как он отвергает достоверность в этом случае всякого рода познания, кроме чувственного. Но видел ли кто материю саму по себе? Достиг ли посредством наблюдения или эксперимента, посредством механического раздробления или химического разложения того, что мы называем атомами и в чем, по его мнению, сущность материи? Ни материи, ни атомов никто не видел, не осязал, поэтому никакой материалист, если желает быть вполне верным своей гносеологической теории, не имеет права сказать, что существуют атомы или материя. Очевидно, то, что он называет материей, не есть такой реальный предмет, о существовании которого сказали ему чувства, но чистое понятие ума — понятие субстанции видимых вещей, принимаемое им для объяснения бытия частных предметов и явлений. Но понятиям ума, не основанным на наблюдении, он не придает никакого реального значения. Итак, в самом принципе материализма мы находим противоречие: он не хочет признавать истинно существующим ничего, о бытии чего не дают нам знать внешние чувства, а между тем признает бытие материи или атомов, о которых ничего не дают и не могут дать знать чувства. Он утверждает, что существующим может быт названо только то, бытие чего удостоверяется опытом и наблюдением, а между тем называет существующим и при том единственно существующим такой объект, к понятию о котором он доходит путем не опыта, а умозаключения, составленного на основании априорного понятия о субстанции (сущности).

Итак, первую гносеологическую посылку материализма «все, что мы ни знаем, знаем только посредством чувств», мы должны признать неверной. «Но все познаваемые посредством чувств явления, — продолжает материализм, — вещественны; если же явления предметов вещественны, то, очевидно, и причина их или сущность может быть только веществом». Эта последняя мысль могла бы быть справедливой, если бы материализм успел предварительно доказать, что все, что ни является нашему сознанию, вещественно. Но мы видели совершенно иное — мы указали в области явлений много таких, которые никак не подходят под понятие материальности (таковы, например, все психические феномены). Но и помимо этих феноменов, в самых чувственных явлениях материализм вынужден допустить элемент нечувственный. В самом деле, материализм, по крайней мере тот, который считает себя выше так называемого наивного материализма, признающего реальность чувственного мира в том именно виде, в каком он кажется нашим чувствам непосредственно, — на основании фактов анализа чувственного представления, — соглашается, что это представление не выражает собой истинно сущего *бытия,* что в нем преобладает субъективный элемент, что на счет этого элемента должна быть отнесена большая часть

физических свойств вещей, цвет, например, запах, вкус и т.п. Он противополагает этот субъективный элемент как не дающий понятия о действительном бытии вещей элементу объективному. Но в таком случае, что же будет значить этот субъективный элемент, привзошедший в представление, и откуда он возник? Он не может быть, что и допускает материализм, реальным обнаружением истинной природы вещей; не может быть, следовательно, продуктом материи или ее объективным феноменом. Следовательно, по самому существу своему он не материального свойства и не произведение материальной причины; для своего объяснения он необходимо предполагает иное противоположное начало, которое вызывает известного рода феномены по поводу реального действия на него предметов физических, — феномены, называемые нами представлениями. Словом, как скоро материализм признал субъективный элемент в нашем представлении о внешнем мире, как скоро противоположил его элементу объективному, он тем самым допустил существование начала субъективного, нематериального бытия наряду с называемым им объективным, материальным.

Но если даже сами представления о вещественных предметах указывают на существование элемента невещественного, то, очевидно, не может быть признано верным и общее заключение материализма о сущности бытия: «существует только материальное». Если мы имеем право умозаключать от действия к причинам, от явлений к сущности, обнаружение которой они составляют, то анализ явлений приводит нас к такого рода заключению: явления мира внешнего, доступные нам в чувственном представлении, различаясь существенно от явлений чисто психических, заставляют нас предполагать некоторую особую причину или сущность их обусловливающую, которую мы называем материей; явления психические и аналогичные в природе внешней (например, органические), заставляют нас предполагать иное начало их происхождения, называемое нами нематериальным, духовным. Это заключение основывается на том логическом законе, что действие не может быть противоположно своей причине по своим качествами, и что в причине не может быт меньше того, что есть в произведении; причина, или основание, должна быть достаточной для объяснения следствия основанием. Этот закон прямо нарушается материализмом, который, признавая материю истинно и единственно сущим бытием, должен приписать предполагаемым ее произведениям такие качества и свойства, которые ей совершенно чужды (таковы, например, все свойства, которыми характеризуется духовное бытие и которые, как мы видели, никак не выводимы из материи).

До сих пор мы занимались обсуждением онтологического принципа материализма независимо от тех выводов, которые могут быть сделаны из него и применены к знанию и жизни. Теперь обратим внимание на теоретические и практические результаты, к каким необходимо привести последовательное проведение этого принципа (эти результаты более четко покажут его несостоятельность).

Прежде всего, последовательно проводя материалистическое воззрение, мы неминуемо придем к уничтожению всякого знания, философского в особенности, включая сюда и собственно материализм как философскую теорию. Если истинно существует только материальное и познаваемое при помощи чувств, если все материальное подчинено в своем обнаружении необходимым законам, то может ли быть при этом воззрении на сущность бытия и знания какое-либо различие между истиной и ложью, какая-либо объективная оценка знаний по их достоинству и степени достоверности? Как безрассудно с точки зрения материализма говорить об истинном или неистинном сочетании материальных частиц в мозге, об истинной или неистинной желчи, выделяемой печенью, так безрассудно говорить и об истине или неистине представлений, понятий, выделяемых мозгом. Если процесс мышления и познания есть точно такой же естественный и необходимый процесс, как и внешние процессы видимой природы, совершающееся неизбежно так или иначе при данных условиях, то говорить о качестве этого процесса по отношению к истине так же непозволительно, как называть, например, такое-то химическое соединение хорошим, справедливым, разумным, а другое — дурным, неистинным. Все мысли, все понятая, все умозаключения должны иметь равное естественное право существования и быть равно законосообразными; ни одному из них не может быть дано предпочтения пред другими. В связи с этим материалист противоречит сам себе, когда отдает преимущество своей теории пред другими, свои мысли считает истинными, а мысли своих противников ложными. Если наши мнения и воззрения различаются между собой, то причина этого может заключаться только в различии

обстоятельств и условий, которые содействовали их возникновению. Внутренней, самостоятельной ценности как невольные, естественные порождения этих условий они иметь не могут.

Правда, материализм может здесь сделать различие между благоприятными и неблагоприятными условиями возникновения мысли и понятий, и выделенные мозгом мысли при первых назвать нормальными, естественными, или, что то же, — истинными, при последних — ненормальными, не истинными. Но имеет ли он право, со своей точки зрения, говорить о нормальности или ненормальности чего-либо и противополагать первую последней по достоинству? Понятие нормальности предполагает понятие совершенства; но может ли иметь место такое понятие при одинаковой естественности и необходимости всех явлений? По принципу материализма в действительности все может быть только нормальным, потому что все совершается по норме, по необходимым законам природы, уклонение от которых невозможно. Далее, различение благоприятных и неблагоприятных условий и обстоятельств происхождения мыслей в мозге для объяснения различия их нормальности и ненормальности, или что то же, — истинности и ложности, решительно противоречит опыту. Мы видим, что при совершенно одинаковых обстоятельствах и условиях, тот же предмет различно обсуждается и понимается разными людьми. Отсюда следует, что различие наших мыслей должно зависеть не от неизвестных благоприятных или неблагоприятных обстоятельств, но от различного состояния и свойства мозга каждого отдельного лица, — что допускает и материализм. Мы должны признать, что нормальные, т.е. истинные мысли и теории (в том числе, разумеется, и материалистические), создаются, или точнее, выделяются, нормальным мозгом, все же другие, ложные, ненормальным. Но имеет ли опять же право материализм со своей точки зрения называть один мозг нормальным, а другой — нет? Все мозги, со всеми их отправлениями как законосообразные продукты организма должны быть одинаково нормальны; какое-либо отклонение от законов природы здесь невозможно. Далее, такое воззрение противоречит опыту и ведет к странным, нелепым заключениям. У одного и того же лица, у самого материалиста, у которого по его теории мозг должен находиться в самом нормальном состоянии, постоянно сменяются мысли истинные и ложные и наоборот, в голове постоянно проходят понятия различного достоинства и ценности. Отсюда должно следовать, что один и тот же мозг постоянно находится то в нормальном, то в ненормальном, то в полунормальном состоянии, так как производит мысли то верные, то неверные, то сомнительные. Иначе: так как нормальной мозг есть здоровый, ненормальный — больной, то человек находится периодически то в болезненном, то в здоровом состоянии мозга.

Как не может материализм объяснит смены истинных и ложных мыслей у отдельных лицах, точно так же он не может объяснить ни существования, ни распространения, ни общеобязательности истины между людьми.

Прежде всего, и здесь материалистическое определение истины как выражения нормального, и лжи — как ненормального состояния мозга и его функций, оказывается такой же противоречащей опыту фикцией, как и в приложении этого объяснения к отдельным лицам. Физиологией доказано, что часто не бывает никакого различия в составе и строении мозга даже у идиотов и разумных людей, тем более в мозге одинаково даровитых людей. Между тем не только между умными и глупыми, но даже между самими умными и даровитыми людьми, между учеными существует величайшее разнообразие мнений и взглядов, из которых одни необходимо должны быть истинными, другие ложными.

Сгладить эти различия мнений, устранить заблуждения — постоянная задача науки, стремящейся к открытию истины; и таково чудесное свойство истины, что, будучи раз открыта и познана, она неудержимо покоряет себе умы, исправляет заблуждения и становится всеобщим достоянием. Спрашивается, может ли материализм объяснить это могущественное и для всех обязательное действие истины на умы? Так как, по его теории, все мысли суть одинаково естественные и необходимые продукты мозга, который у каждого индивида по природе различен, то для него не может быть никакой общеобязательной истины и совершенно необъяснимо ее влияние и могущественное действие на умы, равно как и исправление с ее помощью заблуждений. По крайней мере, никак нельзя понять, делает или не делает материализм попытки к объяснению этого явления? Каким образом раздражение нервов в органах чувств (будет ли то посредством звука произнесенных слов, или посредством взгляда на буквы книги или рукописи, хотя бы оно и побуждало мозг к выделению новых

мыслей) было бы в состоянии возбудить сознание или представление, что прежняя мысль была ложной, а вновь появившаяся есть истинная.

Далее. Для материализма прогресс наук устранение укоренившихся предрассудков и заблуждений зависит от улучшения мозга людей. Но каким образом, пока истина еще не открыта, дурной и пока не улучшенный мозг может произвести мысль более нормальную, которая должна улучшить и сам мозг? Точно так же совершенно непонятно, каким образом мысль, возникшая в голове, например немца, может быть воспринята, т.е. понята мозгом француза, русского, китайца — людей, «голова и мозг» которых образовались при совершенно других естественных влияниях и условиях, и притом не только воспринята, но и признана как истинная? Наконец, каким образом при постоянной смене вещества мозга, при изменчивых воздействиях природы на мозг и на нервную систему мы можем удержать какую-либо мысль, анализировать ее, соединять и сравнивать с другой, словом, каким образом возможно для нас условие всякого научного познания — размышление, наблюдение, обсуждение?

Для материализма поэтому не может быть никакой всеобщей, всеми обязательно познаваемой и признаваемой истины. Сколько различных мозгов и мозговых состояний, столько же безусловно *необходимо должно* являться различных, (с переменой состояний и внешних воздействий) изменяющихся мыслей, мнений, убеждений. Но этим уничтожается истина всякой науки, всякой теории, в том числе и самого материализма. Если он на основании фактов должен признать, что нет никакой разницы между мозгом идеалиста и материалиста, что оба они равно нормальны, то последовательно он должен допустить и то, что и основная мысль или принцип идеализма имеет одинаковое право существования, одинаковое значение и ценность, как и его собственный материалистический принцип. Но признавая равноправность вместе со своим противоположного принципа, он вместе с тем противоречит себе и разрушает истину своего собственного воззрения. Его воззрение не общеобязательная истина, но случайный продукт специфически устроенного мозга; для иначе устроенной головы обязательны другие воззрения (подлинной для всех одинаково достоверной истины нет и быть не может).

Как уничтожение различия между истиной и ложью, а вместе с тем уничтожение достоверности знания, есть последовательный теоретический результат материализма, точно так же уничтожение различия между добром и злом, а вместе с тем и истинной нравственности, есть его естественный практический результат. По теории материализма, добро и зло не есть дело свободного самоопределения, но точно так же, как истина и ложь, есть результат необходимо действующих физических, физиологических и социальных условий. Так называемая свободная воля, как выражается один материалист (Молешотт), «есть не что иное, как необходимое выражение, внешними влияниями обусловливаемого, состояния мозга», а сам человек «только сумма родителей и кормилицы, места и времени, воздуха и погоды, звука и света, пищи и одежды», или еще короче, по выражению Фейербаха, человек «есть только то, что он есть»[13].

Что с уничтожением свободы воли и самоопределения человека исчезает всякая ответственность его за свои поступки, всякое различие между правым и неправым, добродетелью и пороком, понятно само собою. В связи с этим новейший материализм поступает совершенно последовательно, когда прямо отрицает такое ифическое различие, а пороки и преступления объявляет обнаружением болезненного состояния мозга, нервной системы и потому невменяемыми. Но такой взгляд противоречит опыту и ведет к нелепым, противоречащим выводам. Противоречит опыту, потому что физиологически несомненно, что нет никакого различия между мозгом добродетельного и порочного, между мозгом отъявленного обманщика, закоренелого преступника и самого честного и нравственного человека; никаких следов болезненности или ненормального устройства в голове первых наука не открыла. Ведет к нелепому результату, потому что с точки зрения материализма с равным правом можно утверждать и то, что справедливость, честность, добродетель происходят от болезненного строения мозга и нервной системы, а, напротив, несправедливость и безнравственность означают их здоровое состояние. Даже более того, последнее мнение имеет перевес в свою пользу, так как в человечестве вообще несправедливость и безнравственность распространены более и встречаются чаще, чем истинная добродетель; а так как всякая болезнь должна встречаться только как исключение, а здоровье как общее правило, то более всеобщее, чаще встречающееся состояние (т.е. состояние порочности) мы и

[13] Der Mensch nur ist was er isst (*Ulrici*. Leib und Seele. 1866. S. 3).

должны считать состоянием здоровья, нормальным. Что эта уродливая мысль не так чужда материализму, как может показаться, доказательством служат не раз высказываемые мысли, что гениальность, например, есть собственно болезненное состояние мозга, что гении в своем роде сумасшедшие, что высшее проявление нравственного совершенства в аскетизме есть ненормально возбужденное состояние нервов и т.п. От этих мыслей недалек переход и к последовательно вытекающему из принципов материализма заключению, что и сама добродетель есть своего рода болезнь — не более.

При таком воззрении материализма на свободу воли и на различие добра и зла, кажется само собой понятно, что в жизни практической он может вести только к самым гибельным для нравственной и общественной жизни последствиям. Правда, материализм часто отрекается от этих своих естественных выводов. Он ссылается на системы, принадлежащие известным философам-материалистам как на доказательство, что и с его точки зрения вполне мыслимо и возможно чистое нравственное учение. Так, наиболее замечательный и влиятельный представитель древнего материализма Эпикур в своей философии, несмотря на ее гедонистический характер, проповедует умеренность во всем как условие истинного счастья. В Новое время никто с таким пафосом не восклицал против безнравственности своего времени, никто с такой энергией не требовал коренных социальных улучшений во имя разума и нравственности, как энциклопедисты. В Новейшее время лучшие из материалистов держатся в нравственной философии теории утилитаризма, которая, благодаря растяжимости слова *польза* и широкому смыслу с ним соединяемому, часто предлагает учение если не в принципе, то в частных правилах довольно согласное с учением истинной морали. Но все подобного рода теории свидетельствуют не о верности теоретическому принципу материализма, но только о том, что врожденное человеку уважение к нравственному закону и стремление к нравственной деятельности неизгладимо никакими софизмами разума, и что оно невольно заставляет материализм противоречить самому себе, как скоро дело доходит до приложения его принципа к жизни. Все подобного рода ифические воззрения составляют довесок к теоретическому учению материализма, несвязанный с ним логически, что вполне и сознают более последовательные материалисты, прямо проповедующие эгоизм и безграничное удовлетворение чувственных желаний. В самом деле, что-нибудь одно: или все действия человека безусловно определяются властвующими в нем и в окружающем социальном и физическом мире законами — тогда для него не мыслимо ни изменение этих законов, ни уклонение от них; или: как уклонение, так и изменение к лучшему как человека, так и окружающей его социальной среды возможно. В таком случае в человеке есть сила действовать свободно и изменять по своему усмотрению окружающую ого действительность. Признав первое, материализм стал бы явно противоречить фактам, указывающим на возможность свободных частных и общественных усовершенствований, на возможность при этом идти вопреки своим собственным естественным влечениям и увлечениям. Признав последнее, он должен разрушить свою собственную теорию безусловного детерминизма и признать свободу воли, которая мыслима только при предположении самостоятельного, духовного начала, отличного от подчинения безусловной механической необходимости, властвующей над миром физическим. Но так как ни то, ни другое для материализма невозможно, то не удивительно, что когда речь идет о практическом применении его начал, он запутывается в безвыходных противоречиях, то утверждая безусловную неизбежность всех человеческих действий, то обращаясь к человеку в своей нравственной философии с различного рода требованиями и предписаниями в своих социальных сочинениях с убеждениями к исправлению разных общественных недостатков, к осуществлению различных планов общественного благоустройства. Но какой смысл могут иметь подобного рода предписания и убеждения, если все действия человека неизбежно предопределяются его материальной природой? Какая цель этих убеждений? Если все действия человека одинаково необходимы и законосообразны, если как добродетель, так и порок суть явления равно естественные и как таковые нормальные, то человек не может иначе поступать, как поступает — он не может идти против своей природы. Заботиться о том, чтобы человек изменился к лучшему, действовал иначе, чем действует, убеждать его к тому — такая же химера, как заботиться о том, чтобы камень не падал к земле, или чтобы вода текла не вниз, а вверх[14].

[14] В изложении теоретических и практических результатов материализма мы отчасти пользовались сочинением Ульрици «Leib und Seele» (1866. S. 3–8).

II

Анализ чувственного представления как основной и первоначальной формы эмпирического познания, привел нас к убежденно в несостоятельности онтологического принципа материализма, так как ясно показал, что в том самом, что обыкновенное сознание и так называемый наивный материализм почитает объективным и принадлежащим к вне нас существующим вещам, находится нематериальный элемент. Дальнейший анализ постигаемой внешним и внутренним чувством действительности несомненно показал нам, что кроме так называемого материального бытия, мы должны признать существование иного рода бытия, по своим свойствам противоположного первому, которое мы называем духовным.

Но тот же анализ чувственного представления, по-видимому, ведет нас гораздо далее простого опровержения материалистического понятия о сущности бытия и утверждения истины духовного бытия наряду и наравне с вещественным. Если мы вспомним, что в последовательном движении философской мысли, критически разлагающей понятие о чувственной действительности, мало-помалу исчезала объективность не только физических свойств вещей, например, цвета, запаха, вкуса и проч., но и самих, по-видимому, всеобщих и необходимых ее определений чувственного бытия, каковы, например, величина, движение, пространство, время, то невольно возникает вопрос: что же наконец осталось от так называемого материального, внешнего мира и не исчез ли он как реальность вслед за исчезновением всех своих свойств? Если вспомним далее, что за исчезновением мира как реального объекта, в нас осталось субъективное представление о мире, принадлежащее нашему ***я***, и что это наше ***я*** принадлежит к области бытия нематериального — духовного, которое таким образом одно удержало свою самостоятельность при разрушении иллюзии самостоятельно сущего материального мира, то спрашивается: не есть ли это духовное бытие единственно сущее и реальное бытие, а так называемое чувственное бытие — простой его феномен?

Положительный ответ на этот вопрос дает противоположное материализму воззрение, известное под общим именем *идеализма,* учение которого о внешнем, чувственном бытии и подлежит теперь исследованию.

Тогда как материализм в существенных чертах представляет довольно однородное учение во все времена, идеализм в истории философии является с чрезвычайно разнородными оттенками, которые по отношению к учению о чувственном бытии удобно могут быть подведены под два главные типа: идеализм объективный и идеализм субъективный. Как тот, так и другой одинаково отрицают самостоятельное и независимое от нашего познающего ***я*** существование *представляемого* нами, на основании показаний чувств вещественного мира. Различие между ними состоит только в объяснении происхождения этого представляемого нами мира. Объективный идеализм считает его исключительным произведением какой-либо духовной сущности, будет ли *этой* сущностью наше ***я*** или абсолютная духовная субстанция. Идеализм субъективный для объяснения происхождения в нас субъективного феномена внешнего мира, кроме нашего ***я***, считает возможным допустить бытие реального, вне нас существующего объекта, но утверждает в тоже время, что этот объект в своей действительной сущности совершенно нам неизвестен и недоступен нашему познанию; известно о нем только то, что он служит поводом или мотивом к возникновению в нас различных субъективных представлений о вещах, которые, в сущности, не совпадают с действительными вещами и не дают никакого понятия о них. Но так как об этом предполагаемом реальном объекте мы ничего не знаем, а то, что, по-видимому, знаем, есть только наше представление, то в, сущности, воззрения на внешний мир как субъективного, так и объективного идеализма, сходятся: известный нам мир есть лишь наше представление и как реальное и самостоятельное бытие не существует.

1. История философии представляет нам различные формы объективного идеализма. Общее между ними — отрицание истинного бытия внешней конкретной действительности, постигаемого чувствами. Истинное бытие полагается в бытии едином, простом, духовном. Это единое бытие носит различные названия у различных философов идеалистического направления. Это — «бытие» Элеатов, абсолютная субстанция Спинозы, Божество Беркли, абсолютное ***я*** Фихте, абсолютная идея Гегеля и проч. По отношению к этому истинно сущему бытию внешняя, чувственная действительность есть не что иное, как отрицание, ограничение, видоизменение или ино-бытие абсолютного начала. Так, она есть призрачное произведение божествен-

ной воли у Беркли, самоограничение абсолютного ***я*** у Фихте, момент саморазвития абсолютной идеи у Гегеля и проч. Истинно существует для идеализма одно абсолютное; чувственно-множественное бытие, будет ли оно отрицанием абсолютного, созданием его или переходными моментом в его же собственном бытии, уничтожаемым последующими, во всяком случае, не имеет самостоятельного отдельного бытия.

В каком отношении находится все вообще чувственное бытие к бытию абсолютному, в таком же отношении в частности и нами представляемое чувственное бытие находится к нашему ***я***, которое составляет момент в ***я*** абсолютном. Представляемый мной чувственный мир есть не что иное, по выражению Фихте, как полагаемое деятельностью моего ***я***, — ***не-я***, видоизменение, ино-бытие или ограничение моего ***я***.

Как ни противоречит такое воззрение на чувственную действительность общему сознанию, нужно отдать должное идеализму в том, что он исходит не из каких-либо недоказанных предположений, но как требует правильный философский метод, из критически проверенных и рационально обоснованных положения — в этом его несомненное преимущество пред материализмом. Это его исходное начало есть та критика непосредственного эмпирического познания, главные факты которой были изложены выше и общий результат которой заключается в том, что видимый мир для нашего познания существует только как представление, следовательно, как нечто духовное, идеальное. Этот результат в сущности не отвергает и материализм, по крайней мере научный материализм, имеющий притязание возвышаться над так называемым вульгарным или наивным материализмом. Но тогда, как он или игнорирует всю важность и силу этого вывода, или продолжает вопреки ему упорно держаться своего воззрения на абсолютную реальность вещественного бытия и абсолютную истину чувственного познания? Идеализм имеет, по крайней мере, то преимущество, что твердо держась указаний критического анализа чувственной действительности, не только не признает ее абсолютной реальности, но справедливо считает бытие нашего духа, который служит источником нашего представления о мире, более достоверным, чем предполагаемое бытие вещества у материалистов; потому что, как было видно, не только представление о чувственных свойствах вещей, но и самое понятие о материи в сущности есть произведение нашего познающего духа. Но так как за исключением из области вне нас сущего бытия не только его чувственных свойств, но и самой материи как носительницы этих свойств, в нем, по-видимому, не остается ничего мыслимого и представляемого, то, естественно, возникает вопрос: существует ли вообще что-либо вне нас и не есть ли представление об этом вне нас сущем бытии *только* наше субъективное произведение и ничего более?

На утвердительный ответ на этот вопрос, по-видимому, уполномочивает нас анализ чувственного познания и неудивительно поэтому, что этот анализ в той или иной форме всегда служил самой надежною опорой идеализма, неотразимым на первый взгляд отрицательным доказательством в его пользу.

Но слишком резкое противоречие, в какое вступает здесь объективный идеализм с нашим сознанием, отрицая реальность чувственного мира, заставляет нас в тоже время усомниться, правильно ли и не слишком ли поспешно из фактов критического анализа чувственного представления о внешнем мире выведено заключение о его реальности.

Мы не станем здесь входит в мелочной разбор частных фактов этого анализа с целью разъяснить, действительно ли *все* они имеют тот разрушительный для объективности чувственного бытия смысл, какой приписывает им идеализм[16*]. Положим, что все чувственные объекты или, правильнее сказать, все чувственные представления, заключающиеся в нашем сознании при внимательном философском их анализе, разрешаются в ряд мимолетных, неустойчивых образов, которым наш разум не может приписать никакой реальности. Следует ли отсюда, чтобы эти образы были произведением *только* моего ***я***? Положим, так называемый чувственный мир есть не более, чем мираж, не представляющей ничего существенного, следует ли, что этот мираж есть создание *только* моей познающей силы? Анализ чувственного представления говорит лишь о качестве этого представления, но ничего еще

[16*] Мы имеем здесь в виду особенно диалектическую полемику против конкретного бытия Гегеля, которая, за исключением некоторых верных замечаний, представляет несколько софистический оттенок. Его указания на относительность понятий определенного места и времени говорят только об относительности этих понятий, но не доказывают несостоятельности понятий времени, места, величины вообще. Впрочем, мы будем иметь случай возвратиться к этому предмету впоследствии.

не говорит о производящей его причине. Мираж чувственного мира может быть столько же миражем *моего* сознания, сколько миражем, производимым *в моем* сознании некоторым реальным, вне меня сущим бытием, и, наконец, результатом взаимодействия того и другого. Для того, чтобы удержать одну из этих возможностей, для того, чтобы сказать положительно, что эти образы, представления о внешнем мире суть феномены только моего ***я***, нужны другие какие-либо положительные доказательства. Основанные на одной критике эмпирического познания отрицательные доказательства сами по себе не ведут никуда далее, кроме доказательства несостоятельности грубого, обыденного реализма, т.е. анализ чувственного познания показывает только то, что *представляемые* нами чувственные объекты не вполне соответствуют *действительным* объектам, каковы они должны быть сами по себе, независимо от представляющего их объекта, что мы должны отличать представление о вещи и вещь саму по себе. Выводить же отсюда дальнейшее заключение, что эти вещи сами по себе и не существуют вне познающего субъекта, что они суть феномены его, как делает идеализм, значит, вопреки логике, выводить в следствие больше, чем дано в посылке.

Столь же несостоятельно и другое выставленное Беркли отрицательное доказательство в пользу идеализма. Это доказательство имеет в виду невозможность объяснить наше чувственное познание при предположении отдельного от нас и отличного по существу материального мира. При таком предположении это познание мыслимо только при условии воздействия на наш дух внешних материальных предметов. Но возможно ли такое воздействие? Нет, — отвечает Беркли. Каждое действие предполагает однородность между производящим действие предметом и предметом, его воспринимающим. Но такой односторонности здесь, очевидно, быть не может. Как протяженное и материальное бытие (каким мы мыслим внешний мир) может действовать на совершенно нематериальное и чуждое всякого пространственного протяжения существо, как наш дух? Для этого они слишком разнородны. Ни одна вещь не может дать другой того, чего сама не имеет; следовательно, и материальный мир, который сам по себе неспособен ни к каким представлениям, не может произвести и в человеческом духе представление. Отсюда следует, что вообще не существует никакого материального мира, но только души, а все так называемые представления о внешнем мире суть только духовные образы, производимые действиями всемогущества Божия на наш дух.

Нетрудно заметить, что и в этой аргументации в пользу идеализма в заключении выводится больше, чем требуется в посылках. Ее основа та, что противоположные субстанции не могут действовать друг на друга и что, поэтому при предположении отличного от нас внешнего мира нельзя объяснить познание о нем. Но доказал ли идеализм предварительно истину этого основного своего положения? Почему противоположные субстанции не могут действовать одна на другую? Единственный ответ здесь может быт только тот, что такое действие непонятно, для нас необъяснимо. Но необъяснимость известного явления не может служит поводом к его отрицанию, коль скоро сам факт засвидетельствован опытом и сознанием, утверждающим отличие от нашего ***я*** мира внешнего и вместе с тем их взаимодействие. Не менее необъяснимо и действие двух однородных субстанций однойа на другую (что доказал Лейбниц), например, нашей души на душу другого, но тем не менее мы допускаем его и не отрицаем в силу этого существования других лиц.

Важнее всего для нас здесь то, что, признавая необъяснимость, а отсюда и невозможность взаимодействия противоположных субстанций и отрицая на этом основании самостоятельное бытие внешнего мира, Беркли допускает в то же время возможность действия на наш дух Божества. Правда, возможность этого действия объясняется, по-видимому, тем, что Бог и наш дух — оба принадлежат к области духовного бытия и в этом отношении представляют нечто однородное и способное к взаимодействую. Но это только по-видимому. Беркли вовсе не принадлежит к сторонникам абсолютного идеализма, отожествляющим и сливающим безконечное с конечным, но считает последнее простой модификацией первого. Божество имеет у него самостоятельное бытие точно такое же, какое имеют конечные духовные субстанции. Но в таком случае Бога как существо абсолютное и по бытию и по совершенствам, несмотря на Его духовность, мы должны представлять существом субстанциально противоположным нашему ***я***, настолько противоположным, насколько вообще может быть противоположно конечное и безконечное, несовершенное и всесовершенное. Тем не менее это не служит для него препятствием допускать возможность воздействия Божества на наш дух, вызывающий образы

внешнего мира. Если же Беркли скажет, что здесь, несмотря на противоположность, между Богом и человеком есть нечто общее, — именно духовность, что и обусловливает возможность их взаимодействия, — то мы скажем, что и между допускаемым нами физическим миром и духом человека также может быт нечто общее, несмотря на разность их по существу. Возможность этого общего предполагается тем уже одним, что наше духовное бытие и бытие физическое одинаково подпадают под понятие бытия *органического* и что в этом отношении они представляются более однородными, чем наше ***я*** и абсолютное неограниченное существо — Бог. В форме и законах этой ограниченности (пространство и время) нам удобно найти ту связь между нашим ***я*** и внешним миром, которая объяснит их взаимодействие.

Но предположим даже верным общее положение идеалистов, что две существенно разнородные субстанции не могут действовать одна на другую. Что отсюда будет следовать по отношению к занимающему нас вопросу? В виду факта действия на нас внешних объектов и нашего воздействия на них, будет следовать только то, что эти объекты, что вообще так называемый материальный мир не так разнороден с нашим духом по существу, как это нам представляется и как то утверждали философы, проводившие резкую грань между природой и духом, например Декарт. Очень может быть, что между миром духовным и материальным есть более тесная внутренняя связь, чем объединяющая их формы пространства и времени, — связь, которая и делает возможным их взаимодействие. Может быть, что между тем и другим миром вовсе нет субстанциальной противоположности, что в основе обоих лежит одно и то же бытие, различаясь в существах лишь качествами и степенями совершенства. К такому воззрению пришли, как известно, Лейбниц и Гербарт, признавая основой всего бытия первый — монады, второй — простые реальности. Верны ли их воззрения на сущность бытия, это вопрос для нас в настоящем — случай сторонний. Дело в том, что для устранения затруднения, возникающего будто бы от признания двух противоположных субстанций — духа и материи, при объяснении нашего познания, нет никакой нужды жертвовать самостоятельностью внешних предметов и внешнего мира вообще. Для разрешения этого затруднения возможен и другой выход — именно тот, на который указали Лейбниц и Гербарт.

Наконец, нужно заметить и то, что указание на невозможность объяснить наше познание о чувственном мире при признании противоположности между духовной и материальной субстанциями (частное между ***я*** и ***не-я)*** и на необходимости вследствие этого признать только одну духовную субстанцию, — указание, которым так охотно пользуется идеализм, есть в сущности оружие обоюдоострое, которое легко может быть обращено и против него самого. Именно им может воспользоваться материализм в свою пользу. Признание духа и материи, говорит идеалист, ведет к противоречию; такого противоречия не будет, если мы допустим только одну субстанцию — духовную, а *кажущийся* материальным мир будем считать видоизменением этой субстанции. Но почему же именно духовную? — скажет материалист. Такое противоречие устранится точно так же и тогда, когда мы будем признавать и одну материальную субстанцию, а явления, *кажущиеся* духовными, будем считать ее видоизменением. С верностью этого замечания, повидимому, нельзя не согласиться, и материализм с указанной нами точки зрения имеет такое же право на существование, как и идеализма. Правда, идеализм здесь в свою пользу указывает на то, что материя и вообще материальный мир сам по себе не может иметь представлений и, следовательно, не может дать или возбудить в нашей душе того, чего сам не имеет; существование представлений именно и показывает, что общая основа бытия есть дух, а не материя. Но здесь, очевидно, предполагается уже то, что еще требуется доказать, т.е., что материя не может иметь или создать представлений вообще — феноменов духовного бытия. На это материализм вправе сказать, что это не более чем предрассудок; он укажет на факты зависимости представлений от воздействия материального мира. Если же ему будут выставлять коренной факт нашего сознания, отличающего психические феномены от материальных вещей и противополагающего их, то он вправе ответить так же, как отвечает идеализм, когда ему указывают на тот же факт, как на доказательство отличия материального от духовного: эта утверждаемая нашим сознанием противоположность ест только кажущаяся, а не действительная; она есть субъективное, не заслуживающее доверия представление; на самом же деле все одно — материя с ее различными модификациями.

В отрицании этого коренного, всеобщего и, как мы видели, не подлежащего сомнению свидетельства

нашего сознания о различии нашего ***я*** и ***не-я***, мира духовного и называемого нами материальным, и состоит главный общий недостаток как материализма, так и идеализма. Но решаясь на столь важный шаг, как материализм, так и идеализм, не ограничиваясь косвенными доказательствами (которые для идеализма, как мы сейчас видели, не имеют доказательной силы), должны нам рационально объяснить и вывести призрачное существование отрицаемой ими реальности, первый — духовного, второй — чувственного бытия из их собственных принципов; они должны показать, что утверждаемая нашим сознанием противоположность есть мнимая и вполне объяснимая при предположении одного начала бытия. Мы видели, что материализм в этом отношении оказался вполне несостоятельным, будучи не в состоянии объяснить феномены духовного бытия из материи. Теперь посмотрим, удастся ли сделать это объединение обоих видов сущего идеализму со своей точки зрения. Можно ли объяснить сколько-нибудь удовлетворительно возникновение в нашем сознании ***я*** и ***не-я***, мира духовного и материального? А так как наше конечное ***я*** и само есть бытие конкретное и в сущности есть только феномен бытия единой абсолютной субстанции, как бы мы ее ни называли, то идеализм должен объяснить нам, почему эта единая субстанция вопреки, по-видимому, своей природе является нам как бытие на себя не похожее — множественное, ограниченное? Почему абсолютно духовная сущность не только полагает себя, как бытие духовное, но и противополагает себе ***не-я*** в форме бытия недуховного, чувственного?

На этот капитальной важности для идеализма вопрос, от решения которого зависит все право его на существование, он дает ответы, неудовлетворительность которых указать не трудно.

Самое полное и последовательное выражение идеализма в древнем мире мы находим в Индийской философии[17*]. В сущности, есть только одно абсолютно духовное бытие — Брама. «Все ост Брама и Брама бывает всем; как тысячами выходят искры из раскаленного железа, когда по нему ударяют молотом, так исходят все существа из неизменного Брамы и опять в него же возвращаются и в нем исчезают». Но что за причина этого раскрытия Брамы в мире множественности и конечности, этого выступления абсолютного из себя самого? Индийская философия дала несколько решений этого вопроса, но их смысл один и тот же: явление действительного мира в абсолютно духовном бытии есть нечто случайное и ложное; возникновение разнообразия бытия, происхождение мира чувственных вещей есть внесение тени в первобытный чистый свет и возмущение его чистоты. Мир явился от того, что в Браме возникло недостойное его *вожделение* выйти из себя самого, оставит свое истинное состояние и перейти в другое — не истинное, вожделение, которого стыдится Брама так же, как человек стыдится своего греховного вожделения. Это вожделение есть ложное состояние — самообольщение Брамы, относящееся к его истинной природе так же, как у нас тяжелый и исполненный грез сон к бодрствованию. Отсюда новое представление о мире явлений как о *сновидении* Божества, сновидении, не имеющем никакой истины и самостоятельности: бытие этого мира также относится к бытию истинному, как грезы и сны человека к действительности; такое состояние самообольщения и сна Брамы есть состояние обманчивое, призрачное — *Майя*. Выражаемую этим понятием мысль о призрачности бытия действительного индийская философия старается уяснить себе и при помощи других мистических представлений. Так, происхождение действительного мира она называет *самоотречением, жертвой* Брамы, потому что, раздробляя Себя через переход из ясного и блаженного единства в темную множественность предметного бытия, как бы отрекается от Себя, жертвует Собой. В том же смысле процесс происхождения мира из Брамы называется иногда его аскетическим *подвигом* (Тапас). мучением и самоистязанием Брамы. Мучение, которое испытывает мысль, когда исходя из понятия чистого единства бытия хочет постичь множественность вещей или наоборот, исполненная представления о частных предметах, совершенно забыть их и, отрешившись от них, созерцать чистое, безразличное

[17*] Идеализм греческих философов не может быть назван полным и вполне последовательным. Так, у Элеатов, вопреки их идеалистическому принципу, не совершенно устранена реальность внешнего мира, так как и у них существует не связанная вместе с общим принципом космология, которая относится к их учению о бытии как людское мнение к истине. У Платона, который считается также представителем древнего идеализма не исчезает представление о самобытной материи, хотя он и старается утончить ее понятие до μή ὀν; но это не сущее есть только относительно не сущее и не одно и то же, что не существующее.

бытие есть некоторое подобие того мучения, какое испытывает Брама, раскрываясь в мир.

Несостоятельность этих попыток древнего идеализма объяснить сущность и происхождение конкретного бытия обличается уже одним тем, что в них он вместо определенных понятий и доказательств дает нам только сравнения и образные представления, очевидно, не применимые в их подлинном смысле к бытию абсолютному. Мы не стали бы и упоминать о них, если бы лежащая в основе их идея не возродилась в той форме новейшего идеализма, какую принял он в философии Гартмана. Между миросозерцанием этого философа равно как и его учителя Шопенгауэра и индийской философией не напрасно находят сходство, которое выражается и в объяснении причин происхождения мира явлений из абсолютного. Коренная причина происхождения мирового бытия и у них заключается в том моменте абсолютного бытия, который они называют волею, — в непонятном, безсознателъном томлении воли, в ее стремлении к внешнему бытию. Как у индийских философов пожелание, или вожделение Брамы, есть в нем явление неистинное, преходящее, так и у Гартмана бытие мира есть ложное, неразумное, несчастное состояние абсолютной воли; отсюда его пессимизм, отсюда его положение, что небытие мира лучше его бытия, отсюда его учение об уничтожении всего как последней цели мирового процесса.

Что все подобного рода воззрения довольно последовательно с идеалистической точки зрения указывая на действительный характер мира явлений — его не истину и призрачность, — нисколько однако же не объясняют происхождения этой призрачности в самом абсолютном, это и с первого раза очевидно. Для нас совершенно непонятно, каким образом в едином абсолютном, на которое не могло действовать ничто внешнее, предметное, возбуждающее в нем какое-либо стремление, могло возникнуть ложное вожделение, как учили индийские мудрецы, или неразумное томление воли, о котором говорит Гартман, выразившееся в произведении мира, исправлением которого должно служить его уничтожение? Но оно возникло, скажут, в самом абсолютном независимо от каких-либо внешних возбуждений или соблазнов, как самоопределение его воли. Но такое объяснение будет решительно противоречить понятию о всесовершенстве абсолютного, которое допускает идеализм и которое в настоящем случае удерживается тем самым, что мир называется явлением ложным, несчастным, следовательно, несовершенным и в этом отношении противоположным абсолютному. Но если мы даже устраним из понятия абсолютного понятие совершенства как такое, которое возможно только при возникновении и множественности вещей конечного бытия, дозволяющего сравнивать его с абсолютным и противополагать ему по качеству, то во всяком случае мы должны признать абсолютное существом (или сущностью) абсолютно необходимым. Но в таком существе как возможно возникновение чего-либо случайного, неистинного, какого-либо момента, не определяемого его природой, каково, например, незаконное томление воли? Все проявления его должны быть безусловно необходимыми, законосообразными и, как таковые, если смотреть на них с качественной стороны, — разумными и совершенными. Итак, пессимизм в объяснении происхождения мира не должен ли превратиться в своего рода оптимизм?

Отсюда несравненно рациональное и последовательное с идеалистической точки зрения учение, которое в противоположность вышеизложенной теории считает мир вполне законным и необходимым проявлением абсолютного. Таков взгляд большей части новейших идеалистов — Фихте, Шеллинга, Гегеля. Но на самом деле из идеи необходимости и разумности мира так же мало можно объяснить его действительное происхождение, как из идеи случайности и неразумности.

Так, по мнению Фихте, ***не-я*** или мир внешний есть ограничение или предел, который полагает себе ***я*** абсолютное. Абсолютное ***я*** не может сознать себя как ***я*** до тех пор, пока не противопоставит себе нечто отличное от себя, т.е. нечто такое, что будет уже ***не-я***. Точно то же происходит и в каждом эмпирическом ***я***; мною представляемый мир явлений есть не что иное, как самоограничение моего ***я*** — полагаемые им себе пределы. Но в сущности полагаемое как абсолютным ***Я***, так и моим конкретным ***я***, ***не-я*** не есть что-либо отличное от ***я***, но его собственное произведение, границы, полагаемые моим или абсолютным ***я*** и им же снимаемые. Но при этом остается совершенно необъяснимым, для чего же абсолютному ***Я*** или абсолютной субстанции нужно из своего единства и чистоты выходить в мир множественности, создавать призрак неистинного бытия, полагать себе пределы? Скажут, это нужно для возбуждения сознания в абсолютном, так как оно возможно не иначе, как чрез проти-

воположение себя чему-либо иному — ***не-Я***. Не говорим о том, что здесь, очевидно, смешивается процесс возникновения конечного, эмпирического сознания с сознанием абсолютного, которое по самому понятию абсолютности не нуждается для своего осуществления в противоположении себе какого-либо ***не-я***. Само противоположение себя абсолютному ***Я не-я*** для возбуждения сознания не предполагает ли, что в абсолютном уже прежде было, так сказать, представление о том, чем и как возбудить сознание, следовательно, уже было сознание прежде сознания, т.е. прежде противоположения ***я*** и ***не-я***? Значит, для этой цели вовсе и не нужен тот процесс, который у Фихте считается необходимым для возникновения сознания. Если же представить, что такого сознания в абсолютном не было, что оно изначала и не по природе было безсознательным, то придем к нелепой мысли, что противоположение ***я*** и ***не-я***, а в силу этого и сознание, возникло в нем как-то случайно, неожиданно для него, без всяких внутренних и внешних мотивов и оснований.

Далее, нисколько не объясняя возникновения в абсолютном необходимости противоположения ***я*** и ***не-я,*** идеализм не объясняет нам и тех особенностей, с какими представляется нам чувственное бытие. Если не ***я*** или мир внешний есть только отрицание, полагаемый для себе ***я*** границы, то как объяснить, что это отрицание является не простым отрицанием, но определенным бытием тех или иных предметов; почему оно распадается на множество кажущихся самостоятельными предметов или представлений? Чистое отрицание ***я*** не заключает еще в себе понятия о многоразличном, притом не только о количественно многом, но и о качественно разнообразном. Если бы для абсолютного духа нужно было только отрицание себя как духа или простая граница для сознания своей духовности, то для него достаточно было бы представления одной простой, совершенно безформенной материи. Явление же в нем представлений о столь разнообразных предметах, совокупность которых составляет Вселенную, излишняя, совершенно необъяснимая с идеалистической точки зрения роскошь. Это разнообразие совершенно не нужно для той цели, для которой вводится противоположение ***я*** и ***не-я***.

Не много поможем делу, если с другими идеалистами, например, Шеллингом и Гегелем, будем считать внешний мир не простым отрицанием или полагаемой себе абсолютом границей, чтобы натолкнувшись, так сказать, на нее осознать и утвердить свою абсолютность, но необходимым, положительным моментом в его развитии. Правда, мир при этом несколько выигрывает для обеспечения своей самостоятельности; различные формы мирового бытия суть реальные формы или моменты развития самого абсолютного. Но на самом деле эта реальности мира, особенно чувственной его стороны, снова исчезает, как скоро вспомним, что он есть только переходящий, не истинный момент в процессе его развития.

Встают неразрешимые вопросы: для чего нужен для абсолютного, обладающего по самому своему понятию всей полнотой и целостью бытия, какой бы то ни было процесс развития и самоопределения? И если он нужен, то почему этот процесс не совершается в области тождественного с ним по природе чисто духовного бытия, почему абсолютное исходит, так сказать, из самого себя в область совершенно чуждого себе чувственного бытия? Наше недоумение тем более усиливается, когда узнаем, что мир множественности и конечности представляется как переходящая и не истинная форма бытия абсолютного, что целью мирового процесса абсолютного полагается отрицание этого процесса, возвращение его к самому себе и своему единству. Какой же, спрашивается, смысл и какая цель этого, так сказать, путешествия абсолютного по различным стадиям мирового развития, если по окончании его оно возвратится туда же, откуда вышло? Почему нужен для абсолютного продолжительный процесс отчуждения от себя самого инобытия, если в результате не получится ничего иного, кроме сознания, что ино-бытие не есть истинное бытие абсолютного? Нам говорят: но абсолютное (абсолютная идея Гегеля) возвращается не просто к прежнему состоянию, но обогащенная всем содержанием, всей полнотой диалектического развития. Но в таком случай абсолютное не было изначально полным и совершенным абсолютным, а лишь станет таковым неизвестно когда, по завершении полного цикла своих определений. Но в таком понятии об абсолютном заключается явное логическое противоречие: абсолютное в то же время есть не абсолютное.

При всем этом не должно выпускать из виду и того, что, утверждая, по-видимому, самостоятельность внешнего мира как известного момента в развитии абсолютного, идеализм под именем этого мира понимает не совсем то, что под ним понимает обыкновенное эмпирическое познание.

Правда, идеализм говорит нам о природе, как форме инобытия абсолютного; он показывает нам, как природа, начиная от абстрактной внешности в формах пространства и времени, проходит ряд ступеней, посредством которых это инобытие абсолютной идеи восходит к бытию в себе, говорит о процессах механическом, химическом, органическом и о частных формах, в которых выражаются эти процессы. Но то, что здесь имеет в виду идеализм, суть только общие законы и формы мировой жизни: самое частное, чего он достигает здесь, суть только родо-видовые понятия существ. Между тем для эмпирического познания ближайшим образом даны не роды существ, не общие формы бытия природы, но конкретные предметы. Для обыкновенного сознания существование внешних конкретно-чувственных вещей представляется всегда более ясным и несомненным, чем реальное существование общих понятий и идей, которые в идеалистической философии выдаются за истинно сущую действительность. Как же относится к этому, столь ясно утверждаемому в своей реальности конкретному, живому бытию идеализм? Может ли и каким образом объяснить необходимость его существования, по крайней мере, в нашем сознании, и вывести факт этого существования из понятия об абсолютном? Если, как мы видели, ему не удается рационально объяснить существование мира в его общих категориях и схемах, то, понятно, еще труднее ожидать такой удачи в объяснении бытия конкретного. И действительно, не имея ни малейшей возможности вывести необходимость его из понятия об абсолютном, он отбрасывает его в сторону, объявляет бытием неистинным, призрачным (*Schein*). Но назвать бытие конкретное неистинным, призрачным, не значит еще уничтожить его совершенно и тем устранить все затруднения в его объяснении. Положим, оно реально по существу в том смысле, как существует общее, признаваемое истинно действительным; однако оно существует по крайней мере как призрак, как фантом, признаваемый нами за что-то существенное. Откуда же он возник и в чем заключается источник непреоборимой силы, с какой он нас обольщает? Так как кроме абсолютного в идеализме не может быт никакой внешней и чуждой ему причинности, то источником этого фантома мы должны в конце концов считать самое абсолютное.

Мы возвращаемся к индийскому представлению о мире множественности как о Майе, обольщающей Браму, с тем только различием, что в нем весь мир без исключения совершенно последовательно обращается в Майю, в сновидение Божества, тогда как в новейшем идеализме допускается при этом странное и непоследовательное раздвоение: одна часть единого цельного мира — общие его законы и формы существ признаются реальными моментами в жизни абсолютного, другая — конкретные предметы, в которых обнаруживаются эти формы нереальными, призрачными. Но живой, действительный мир представляется нам как гармоническое, нераздельное единство общего и частного, идеального и реального, и отрицать одну сторону мира, утверждая действительность другой, значит, не объяснять, а уничтожать мир, делая вместо него абстрактную, мертвую форму без содержания. Из сказанного видно, что признанием мира необходимым моментом в развитии абсолютного нисколько не объясняется факт его существования. Несмотря на то, что в этом отношении индийский и родственный ему идеализм Гартмана, по-видимому, совершенно расходятся с идеализмом Фихте, Шеллинга и Гегеля — тот и другой одинаково сходятся в том, что не указывают достаточной причины происхождения чувственного мира. Признаем ли мы вместе с первым мир случайным или ложным явлением в абсолютном, или вместе со вторым — необходимым и разумным проявлением его, мы одинаково не найдем смысла в бытии мира; понятие необходимости так же мало оказывается пригодным для его объяснения, как и понятие случайности. Для нас одинаково непонятно как то, почему абсолютно совершенное и единое существо должно было необходимо раскрыть себя в несовершенный мир множественности, так и то, каким образом в Браме или в бессознательном Гартмана могло возникнут случайное и ложное вожделение или побуждение явить себя миром.

В предыдущих формах идеализма вопрос о происхождении «призрака» конкретно чувственного бытия решался более с онтологической, чем гносеологической точки зрения, обращаясь в вопрос о происхождении вообще мира явлений из абсолютного начала бытия. Но какое значение имеет собственно наше представление о чувственном мире по отношению к нашему конкретному познающему ***я***? Решение этого вопроса с идеалистической точки зрения, по-видимому, представляет значительные затруднения. Естественнее и последовательнее всего предположить, что представляемый мною

мир по отношению ко мне имеет такое же значение, как и мир феноменальный вообще по отношению к ***я*** абсолютному или абсолютной субстанции; он есть полагаемая моим ***я*** граница и им же снимаемая (Фихте), или специальный мираж моего собственного ***я***. Но затруднение здесь в том, что мое конкретное ***я*** для идеализма не имеет самостоятельного значения; оно само как конкретное и стоящее на ряду со множеством других индивидуальных ***я*** подпадает под понятие бытия неистинного, призрачного, так что рассматриваемое с этой точки зрения мое представление о внешнем мире есть какой-то двойной мираж, фантом, производимый фантомом конкретного ***я,*** который мы же представляем чем-то самостоятельным. Таким образом, последовательно проведенный идеализм запутывается в области безвыходных затруднений; с познаваемым нами миром исчезает и сам познающей субъект — наше ***я***.

Это затруднение, по-видимому, устраняется в той форме идеализма, представителем которой служит Беркли. От крайностей идеализма его удерживает, с одной стороны, ясное сознание отличия представлений о внешнем мире от моего конкретного ***я*** и его собственных обнаружений, не допускающее мысли о том, что эти представления могут быть созданиями моего ***я***. С другой стороны, ту несамостоятельность и призрачность, которая характеризует внешнее бытие, Беркли не решался приписать нашему собственному, конкретно-духовному ***я***, что́ делает последовательный идеализм. Кроме существа абсолютного, — Бога — он допускает самостоятельное существование ограниченно духовных субстанций, сотворенных Богом, т.е. душ. Но при этих условиях как же объяснить происхождение в этих духовных субстанциях представлений о реально не существующих предметах внешнего мира? Так как виновниками этих представлений не можем быть мы сами и в силу ограниченности нашей природы и в силу ясного сознания как отличия их от нас, так и того, что не мы их создали; так как далее, кроме Бога, нет никакой внешней причины, которая могла бы их произвести, потому что материальный мир сам по себе не существует, то, очевидно, остается одно — считать производящей их причиной само Божество. К такому заключению и пришел Беркли. Мир представлений о внешних предметах, существующий только в нашей душе, а не реально вне ее, есть произведение не нашего ***я,*** а некоторой причины, чуждой и внешней ему. Гармоническая связь этих представлений и их законосообразность служат доказательством, что их причиной должно быть существо высочайше разумное и совершенное — Бог. То обстоятельство, что эти представления производятся не нашей душой, а только в нашей душе Божеством, объясняет то, почему они кажутся нам представлениями вне нас существующих вещей.

Но если теория Беркли лучше объясняет в сравнении с другими идеалистическими теориями возникновение представлений в нашем конкретном ***я*** и факт отличия от нашего ***я***, то никак нельзя сказать того же об отношении этих призрачных представлений к их производящей причине — Божеству. Для чего Бог представляет нашему духу непонятную фантасмагорию мира материального, если в ней нет ничего реального? Какое отношение такая фантасмагория, такой призрачный мир имеет к самому Божеству? Есть ли он Его творение самоограничение, как у Фихте, или момент саморазвития, как у Гегеля? Беркли склоняется к первому решению. Но в таком случае непонятно, почему область сотворенного распадается на бытие действительное, каково, например, бытие душ, нашего ***я,*** и на бытие призрачное, каков кажущийся нам материальным мир? Еще более непонятна цель и значение такой призрачности. Скажут, Бог как абсолютный дух мог произнести только сродное Себе — духовное, но не радикально противоположное Себе, каким является материальное. Но отсюда могла бы следовать только та мысль, что истинная сущность бытия, называемого материальным, есть ничто духовное (например, монады Лейбница), но никак не следует, чтобы это бытие было несамостоятельным, призрачным. Не говорим о том, что противоположность бытия материального духовному нисколько не служит препятствием к происхождению его от абсолютного начала, как скоро мир признается не саморазвитием Божества, как у прочих идеалистов, но его творением, что допускает Беркли. И между миром конкретно духовным (т.е. душами) и абсолютным духом (Богом) существует радикальная противоположность в том, что первые конечны и условны, а последний — нет; но если это не препятствует их созданию, то точно так же не может служит препятствием к созданию действительных, а не призрачных материальных вещей их противоположность абсолютно-духовной субстанции.

Из сказанного вытекает, что в нашей душе существовало представление о внешних предметах точно так же, как и существование чувственного

мира вообще, остается совершенно необъяснимым для идеализма, — и в этом его коренной недостаток. Теперь взглянем внимательнее на это необъяснимое для идеализма представление конкретно-чувственного бытия, существующее в нашем духе, и мы увидим, что оно может быть объяснено не иначе, как при предположении реального существования вне нас и независимо от нас чувственных предметов, совокупность которых мы называем внешним миром.

Прежде всего, нас встречает всеобщий, необходимый и, как мы знаем, недоступный сомнению факт противоположения нашим сознанием ***я*** и ***не-я***. В нас существует ничем неискоренимая уверенность, что одни из фактов сознания, одни из ощущений и представлений принадлежат непосредственно мне — таковы представления наших душевных состояний, образы фантазий, мысли и суждения о вещах и проч., а другие не зависят от меня, не суть создания моего ***я*** или его феномены — таковы представления о внешних предметах. Отчего происходит такое различие представлений в нашем сознании? В самом нашем ***я*** и в одном сознании нет никакого основания, чтобы одни из своих произведений считать своими, другие — не своими (если предположить, что все находящееся в сознании есть его произведение); следовательно, должна быть внешняя причина, обусловливающая это различение и производящая своим действием представления о внешних предметах, следовательно, существует мир внешний. Без признания реальности этого мира появление в нашей душе образов предметов внешних было бы явлением безпричинным и необъяснимым, тем более что многие из таких представлений носят на себе слишком ясные признаки того, что они происходят не от нас. В них мы не только не сознаем, что они суть произведения нашей мыслящей или представительной силы, но, напротив, прямо чувствуем, что они возникли в нашей душе против воли нашего ***я*** (многие впечатления вторгаются в нашу душу насильно, против нашего желания). В высшей степени странно было бы считать модификацию нашего ***я*** посредством таких представлений о внешних вещах, которые не только не желательны нам, но возбуждают в нас страдание, отвращение, страх, чем живо и убедительно дают чувствовать всю независимость их происхождения от нашего ***я***. Кроме необъяснимого с точка зрения идеализма отличия сознания от нашего ***я*** и его психических феноменов — представлений о внешних предметах, самостоятельное бытие последних подтверждает и сравнение различных форм нашего сознании по отношению к одному и тому же предмету. Так, в нашем осознании какого-либо внешнего объекта мы различаем сам объект, его непосредственное чувственное воззрение, представление о нем и, наконец, понятие о нем с различными степенями ясности, точности и правильности. Все эти формы сознания относятся к одному и тому же предмету. Их происхождение мы никак не можем объяснить иначе, как тем, что их содержанием служит действительный, отличный от нас предмет, подействовавший на наши чувства, а что различные формы сознания выражают только различные степени субъективного усвоения или его понимания. Так, например, мы ясно сознаем, что впечатление от предмета, как бы оно живо ни было, не есть сам предмет; что в его представлении менее непосредственной наглядности и точности отображения предмета, чем в воззрении, что в понятие о нем входят не все, а только некоторые существенные признаки предмета. Эти различные формы сознания близости или отдаленности нашего представления о предмете от самого предмета возможны только при действительном существовании самого предмета вне нас.

Далее, к тому же заключению ведет нас и обратное отношение нашего ***я*** к внешней действительности. Так, мы различаем мысль и ее осуществление, намерение и действие, представление, вызванное нами из памяти или созданное воображением и соответствующий предмет ему. Хотя бы то и другое совершенно совпало, действительность оказалась вполне соответствующей нашему представлении о ней, нас никогда не оставляет сознание, что одно принадлежит нам, а другое — не нам, а миру внешнему, что наше представление и представляемая вещь, как бы сходны они не казались, в сущности, совершенно различны. Так, например, мы задумываем какой-либо план, предпринимаем какое-либо дело (художник начертывает в своей фантазии картину, с целью перенести ее на полотно), но как бы точно ни исполнился в действительности наш план, как бы верно ни выражала созданную воображением действительная картина, в нас никогда не исчезнет убеждение в отличии субъективного представления от реального бытия представляемого объекта. Смешение внутренних произведений нашей мысли и воображения с действительными вещами есть признак ненормального состояния ума. Но с точки зрения идеализма подобного рода факты

необъяснимы, даже невозможны. Если внешняя действительность есть произведение моего ***я***, то намерение и осуществление, представление и предмет его должны бы совпадать в нашем сознании и быть тождественными. Но внутренний и внешний опыт, показывая противное, свидетельствует тем самым, что есть отдельная от нас самостоятельная реальность — мир внешний.

Столь же, как анализ нашего сознания и различных отношений его к сознаваемому бытию, подтверждает это заключение и рассмотрение содержания наших представлений о внешнем бытии. Самое общее в представлении этого бытия, конечно, то, что оно представляется нам как агрегат различных количественно и качественно различных отдельных вещей. Но в одном нашем сознании как таковом не дано и не может быть дано никакого основания к тому, чтобы различать как определенное количество вещей, так и различные качества и индивидуальные их особенности. Такое различие объяснимо лишь при том предположении, что реальные действия вне нас находящихся вещей вынуждают нас представлять их в том или другом числе, с теми или иными качествами. Иначе мы никак не объясним, почему, например, видя три отдельные вещи, мы обязаны именно представлять их как три, а не как одну или пять? Почему, далее, мы должны считать такой-то предмет зеленым, а не красным и проч. Если представления конкретных вещей суть субъективные произведения нашего духа, то обязательность и принудительность для нашего сознания именно тех, а не иных представлении исчезает; для нас не только возможно, но и вполне законно представлять вещи и так и иначе. Но нелепость такого вывода очевидна: не только мы, но и самый решительный идеалист назовет безумным того человека, который вопреки очевидности стал бы видеть три вещи там, где все видят одну, стал бы называть предмет белым, когда другие считают его черным.

Все эти факты нашего сознания вполне удостоверяют существование отличных от нас конкретных вещей с их количественным и качественными различием. Оставляя без внимания и без объяснения эти столь очевидные факты, отрицая действительность бытия множественного и конкретного как несовместимого с понятием бытия единого, истинно сущего, идеализм неизбежно запутывается в противоречиях, показывающих его несостоятельность.

Прежде всего, нельзя не видеть его противоречия уже в том, что, отрицая множественность и качественное различие как свойства чувственного бытия, он в то же время вносит эти самые понятия в область своего единого, абсолютно духовного бытия как реальные его определения, потому что и его абсолютное не пребывает неподвижным в своем абстрактном единстве, но представляет количественные и качественные различая то ли модусов, моментов, то ли форм развития. У Спинозы, например, абсолютная субстанция имеет безчисленное множество атрибутов, из которых нам известны лишь два: мышление и протяжение. У Гегеля абсолютная идея проходит по различным моментам самоопределения и каждый момент по содержанию отличен от другого. Но раз допустив множественность и различие в своем абсолютном, идеализм уже не имеет права отрицать ее и считать явлением призрачным в представлении конкретных вещей, поскольку допущенные идеализмом множественность и различие в абсолютном (в виде, например, моментов в его развитии) и конкретность вещей, о которой говорит наше сознание, различаются только степенью общности и абстрактности, а не существом самого дела. Там и здесь неизбежно является то же понятие раздельности и количества, и если в первом случае мы признаем это понятие чем-то реальным, а не субъективным миражом нашего сознания, то такое же значение оно должно иметь и здесь. Если идеализм признает реальным определением абсолютного бытия моменты его развития, различные роды и виды существ как общие их идеи, то он не имеет никакого права отрицать реальность конкретных предметов лишь на том основании, что они представляют собой бытие множественное и качественно различное.

В общем, идеализм, конечно, не уклоняется и не может уклониться от этого столь последовательного вывода, подтверждаемого и неоспоримого свидетельством нашего сознания, признающего, что реальность конкретна, — свидетельством, которое он не может оставить, по крайней мере, без объяснения. Он вынужден допустить в свою систему в той или иной форме понятие индивидуальности. Но так как это понятие совершенно не вяжется с его принципом, то неудивительно, что идеализм не дает нам ни сколько-нибудь ясного понятия об индивидуальности, ни сколько-нибудь удовлетворительного его выведения из абсолютного, а также и примирения с его единством. Этот недостаток идеализма сознают сами идеалисты.

Так, по верному замечанию Гартмана, идеализму до сих пор еще не удалось примирить свой монизм

с плюралистическим индивидуализмом. Например, Спиноза, как и древние идеалисты, оставляет без ответа вопрос о множественности бытия; он догматически объявляет, что индивиды суть модусы единой субстанции, но почему эта субстанция развивается в известных модусах и почему каждый модус отличается от другого и каждый образует в своем роде единичную сущность, для нас совершенно неизвестно. Что касается решения вопроса об индивидуальном бытии у Шеллинга, то Гартман признается, что он позавидовал бы тому, кто из относящегося сюда текста Шеллинга вычитал бы какой-нибудь понятный смысл. По учению Гегеля, только общее понятие есть истинная сущность вещей и весь процесс развития абсолютного есть не что иное, как абсолютная диалектика понятий, но, по его собственному признанно, из понятий никоим образом нельзя вывести единичных вещей, индивидов. Конечно, в процессе развития своего абсолютного, наряду с другими категориями, Гегель вводит и понятие множественности, но диалектическое саморазложение единого на многое, хотя и дает нам множественность как чистое понятие, но не множественность как принадлежность реальных явлений; это понятие не может объяснить нам саморазложения мировой души на многие реальные индивиды. Реальное множество есть ничто иное — большее, чем понятие множественности; оно есть сумма индивидов, из которых каждый не походит на другого, каждый совершенно единичен и не может быть выведен ни из какого понятия, но познание о котором мы можем получить только посредством воззрения[15]. Что касается самого Гартмана, то найти истинное примирение монизма с индивидуализмом ему удастся так же мало, как и его предшественникам на пути идеализма.

Но, может быть, мы лучше объясним существующее в нас представление о конкретной множественности вещей, если не будем выходить за пределы нашего конкретного ***я*** и в нем одном будем искать разъяснения этого представления? Этим путем, как известно, идет субъективный идеализм, который оставлет в стороне как неразрешимый вопрос о возникновении многого в едином абсолютном, и думает объяснить эту множественность как феномен нашего человеческого ***я***. Но о несостоятельности такого рода попытки верно заметил Гартман: «субъективный идеализм (Кант, Фихте, Шопенгауэр) полагает, что он достаточно сделал, когда множественность в мире обвил субъективным миражом (*Schein*), который возникает из форм субъективного воззрения — пространства и времени, и нисколько не заботится о том, что, во-первых, при этом затруднение не уничтожается, а только переносится из объективной области в субъективную и здесь остается столь же неразрешимым как и прежде; что, во-вторых, здесь совершенно остается без ответа вопрос: как при отрицании множественности возможен этот самый в своем роде единственный, от каждого ему подобного отличающийся и созерцающий индивид (т.е. наше ***я***) и как согласно его бытие с монистическим принципом? Поскольку этот индивид, это ***я***, мы будем понимать существующим как одно между многими другими ***я***, то непоследовательно введем опять непонятную реальность множественного; если же признаем это ***я*** единственно существующими (допустим солипсизм), то опять останется для нас непонятной ограниченность этого самоединого, созерцающего субъекта[16].

Конечно, из этих двух неизбежных выводов идеализм, не заботясь о последовательности, останавливается на первом. Самого завзятого идеалиста не может не смутить нелепая мысль, что если мир есть *мое* представление, то в действительности существую только ***я*** и ничего больше, так как все окружающее меня есть только моя фикция, мое представление. Отвергая самостоятельное бытие предметов внешнего мира, он не решается отвергнуть самостоятельное существование других людей, других ***я***, кроме своего собственного. Но в этом заключается решительная непоследовательность идеализма и его противоречие себе самому. В самом деле, если я отвергаю реальное существовало предметов внешней природы на том основании, что они суть мои представления, то и о других людях я знаю потому только, что имею представления о них; да и эти представления я получаю точно таким же образом, как и представления о других внешних предметах; и о других людях я знаю потому, что о них говорят мне мои внешние чувства. Итак, не только мир физических объектов, но и духовных существ есть мое представление; на этом осно-

[15] *Hartmann*. Philosophie des Unbewussten. 1867. Bd 2. P. 252–254. Замечания о теории индивидуализации Гартмана — см.: *Vaiginger*. Hartmann: Dühring und Lange. 1876. P. 79–80.

[16] *Hartmann*. Philosophie des Unbewussten. Bd 2. P. 252.

вании я одинаково должен отрицать реальность как чувственного, так и духовного мира; истинно существующим остаюсь один я.

Но и на этом странном воззрении не может остановиться идеализм. Он неизбежно должен прийти к отрицанию реального существования не только других ***я***, но и своего собственного ***я***, потому что если все существующее (включая и других людей) я знаю только в своих представлениях, т.е., в состояниях своего сознания и на этом основании отрицаю независимое от моего сознания бытие существ внешнего мира, то ведь и мое собственное ***я*** доступно мне только как состояние моего сознания, как представление, и оно не есть какая-либо вещь сама по себе сущая, но тот же феномен, как и все другие представляемые мной вещи, что довольно последовательно и признал Кант. Но если так, то какое же мы имеем право выделять наше ***я*** из всех других представлений? Все существующее сводится к состояниям сознания, к феноменам, не имеющим однако же никакого самобытного субъекта, которому бы они принадлежали. Но допускать бытие феноменов, представлений без существа, которому что-либо является и которое представляет, значит, впадать в явное логическое противоречие[17].

До сих пор мы старались показать несостоятельность онтологического принципа идеализма указанием противоречий, к каким ведет отрицание эмпирически познаваемой действительности внешнего мира. Теперь, как и в критике материализма, мы обратим внимание на дальнейшие следствия, к которым неминуемо приведет последовательное проведение идеалистического принципа в области как знания, так и практической жизни.

Идеализм в лице своих представителей (Гегель, Шеллинг) выдает себя за направление по преимуществу философское, даже более — за единственное направление, при помощи которого возможно знание не только видимости, но и самого существа вещей — знание абсолютное. Основание к такому мнению он находит в самом понятии о сущности нашего познания и его цели — достижении истины. В самом деле, что такое истина и истинное знание?

Обычно говорят, что истина есть согласие нашего представления о предмете с самим представляемым предметом. Но при таком определении истины мы никогда не можем достичь ее, если предположим, что, кроме представлений вне нас, существуют самостоятельные вещи. В таком случай, чтобы знать истину, мы должны будем выйти за пределы нашего мыслящего ***я***, возвыситься, так сказать, над объектом и собственным представлением о нем, чтобы сравнить их между собой и сказать, соответствуют ли они друг другу или нет. Но это, очевидно, невозможно и немыслимо (кто истиной называет согласие представления с предметом, тот, по мнению Гегеля, совершенно не понимает, чтó такое познание и чтó такое философия). Поэтому, чтобы объяснить возможность познания, нужно признать тождество предмета и представления, бытия и мышления; только при этом предположении мы можем быть уверены, что понятие или представление содержит в себе предмет, как он действительно существует, и может достичь, таким образом, истинного знания. Только при таком тождестве для нас не будет невыполнимой задачей выходить из области познающего субъекта, так как все предметы будут полагаться тем же субъектом.

Очевидно, что в этом воззрении идеализма на сущность познания повторяется только в несколько иной гносеологической форме та же мысль о невозможности будто бы познания при предположении самостоятельного существования внешнего мира, которая была высказана Беркли.

Исходным началом как мнения Беркли, так и приведенного воззрения, служит мысль, что для осуществления познания необходима однородность, или точнее, тождество познаваемого и познающего. Но сказанное нами по поводу мнения Беркли имеет полное приложение и здесь. Мысль о необходимости такого тождества, напоминающая гносеологическую теорию древних Ионийских философов, что подобное познается подобным, есть чистое предположение, противоречащее и опыту и законам нашего познания. Сущность познания и состоит именно в том, что в каждом акте познания мы отличаем субъект от объекта, представление от представляемой вещи; без этого различения невозможно никакое познание. Даже тогда, когда мы познаем самих себя, мы должны различать себя как субъект и объект, если не по существу, то формально, и это возможно только потому, что мы рефлектируем над нашими собственными состояниями и действиями и отделяем

[17] Подробнее о самопротиворечии идеализма — см.: *Соловьев В.* О действительности внешнего мира (Ответ К.Д. Кавелину).

от них или отличаем свое ***я***. Если же для каждого человеческого (дискурсивного, а не интуитивного) познания необходимо различение представления и представляемого объекта, то между ними с необходимостью должно быть и действительное различие. Таким образом, отличие представления и предмета есть необходимое условие нашего познания. Для узнавания этого различия, для осуществления познания нет никакой нужды выходить из самого себя; это различение, как показывает опыт, совершается в области самого же субъекта и не только при познании наших собственных состояний, но и при познании мира внешнего. Познание есть внутренний, имманентный акт субъекта, и при познании внешнего мира наше ***я*** не выходит из себя, но скорее внешний мир известным путем входит в наше сознание, и объект становится достоянием познающего субъекта. Именно посредством внешних чувств объект приходит в соприкосновение с субъектом и вызывает в нем соответствующие образы — представления. Таким образом, внешний мир, несмотря на свое различие от нашего познающего ***я***, может быть предметом нашего познания, если не по самому существу своему, то соответственно природе познающего субъекта.

Если же различение познаваемого от познающего необходимо требуется самим существом нашего познания, то очевидно, что идеализм, отвергающий такое различие, в конце концов необходимо должен привести к уничтожению достоверности всякого познания. Он начинает тем, что отвергает истину познания и истину бытия чувственных предметов; но мы видели, что отвергая эту истину на том основании, что эти предметы представляются нам как множественные и качественно-разнообразные, он последовательно должен отвергнуть и истину духовного бытия, в какой мере оно представляется нам как бытие множественное и качественно-различное, — истину бытия как нашего собственного ***я***, так и других конкретных ***я***. От такого заключения не отказывается идеализм. По отношению к абсолютной субстанции и наше ***я***, как и все конкретные вещи, есть бытие не самостоятельное, не истинное, преходящий феномен одного истинного бытия — абсолютного.

Но в таком случае, уничтожив истину бытия каждого конкретного ***я***, каждого личного разума и мышления, принеся в жертву наше отдельное ***я*** всепоглощающему абсолютному, идеализм разрушает всякое познание и должен привести к воззрению на него более крайнему н неутешительному, чем абсолютный скептицизм. Последний только сомневается в истине нашего познания; идеализм должен решительно признать не истину его, потому что сам носитель и производитель его, наше личное ***я***, не имеет истинного бытия; от призрачного бытия и знания может произойти только призрачное. Но в таком случае, что же останется для нас истинным и достоверным? Единственно твердым и истинным среди постоянно сменяющихся образов бытия и частного познания в идеализме, по-видимому, остается понятие о бытии абсолютном. Но достоверность и этого понятия должна поколебаться, когда вспомним, что сама мысль об абсолютном есть мысль, принадлежащая мне, существу конечному, и поэтому самому не имеющему никакого ручательства своей истины. Если же таким образом само понятие об абсолютном как данное в конечном разуме теряет свою достоверность, то единственно твердым и достоверным во всей идеалистической философии оказывается не бытие абсолютное, а разве только бытие образов, феноменов, призрачных явлений без какого бы то ни было носителя этих феноменов, так как таким носителем не может быть ни наше ***я*** как конкретное, ни абсолютное, мысль о котором принадлежит тому же ***я***. Таким образом, мы приходим к полному отрицанию как истинного бытия, так и истинного знания.

Идеализм, имеющий смелость быть вполне верным себе и последовательным, не отказывается и от этого крайнего вывода, приходит к совершенному отрицанию всякой истины и действительности — то ли чувственной, то ли духовной — во всем видит одну только непонятную игру призрачных явлений. Доказательством тому служат слова одного из наиболее последовательных идеалистов — Фихте: «Нет ничего имеющего постоянное бытие ни вне меня, ни во мне, но только одна непрестанная перемена. Повсюду я не знаю ни о каком бытии, даже о моем собственном. Нет никакого бытия (*es ist kein Seyn*), я сам вообще не познаю и не существую. Существуют только образы (*Bilder*); образы суть единственно то, что есть, и мы знаем о себе только по способу образов, — образов, которые проносятся мимо, не имея действительного *нечто*, мимо которого они проносятся, — образов, не имеющих в себе чего-либо изображаемого, — образов без цели и значения. Я сам только один из этих образов; я сам не есмь ***я***, но только смешанный, сложенный образ из образов. Вся действительность превращается в

какой-то чудный сон без живого существа, которое видит во сне, без духа, которому снится — сон, который состоит в сновидений о самом себе. Чувственное воззрение есть сон; мышление, источник всякого бытия, всякой действительности, какую только я воображаю, — моего бытия, моих сил, моих целей, есть только сон того сна»[18].

Нельзя сильнее выразить совершенного нигилизма по отношению к бытию и познанию, кроме как этими словами Фихте. Но подобного рода нигилизм на самом деле может существовать только в фантазии идеалиста, но не может быть осуществлен ни в какой философской системе потому, что с разрушением коренных основоположений нашего знания — убеждения в бытии нашего ***я***, ***не-я*** и существа абсолютного — разрушается и сама идеалистическая философия. Если все сон и призрак, то идеалист должен сознаться, что и его собственная философия как произведение того или другого конкретного философствующего мыслителя есть такой же призрак и имеет столь же малое значение, как и всякая другая философия, как и все вообще, что мы признаем истинным и действительным.

Как последовательный теоретический результат объективного идеализма есть отрицание истины всякого знания, так практический результат его необходимо есть отрицание всякой нравственности. В этом отношении крайний идеализм, хотя по своей сущности представляет совершенную противоположность материализму, но в своем применении в жизни приводит к результатам столь же разрушительным для нравственности, как и материализм, замечательно оправдывая пословицу: крайности сходятся. Если же на практике он не выражает столь же очевидных гибельных последствий, как материализм, то лишь потому, что по своему абстрактному характеру никогда не может быть слишком распространенным, общедоступным и влиятельным учением.

Причина такого странного, на первый взгляд, сродства между материализмом и идеализмом заключается в том, что они одинаково отрицают истину конкретно духовного бытия — нашего ***я*** как отдельного, самостоятельного существа, почитая наше ***я*** случайным продуктом материи — первый и второй — случайными феноменом абсолютной субстанции. Но при таком воззрении одинаково исчезает всякая самоопределяемость человека, а вместе с ней и всякая нравственность. Что индивидуальная самостоятельность человека, первым признаком и выражением которой служит свобода, есть необходимое предположение нравственности, — это несомненно. Нравственность имеет смысл только тогда, когда лично я убежден, что могу поступать так и иначе — хорошо или худо; на этом убеждении основывается и нравственная вменяемость себе и другим тех или иных действий, ответственность за них перед судом совести, общественным мнением и законом. Но эта вменяемость будет пустым самообольщением, даже величайшей несправедливостью, если все действия, которые я приписываю себе, на самом деле суть не мои, а только сознательное или бессознательное выражение жизни абсолютного. Мы — жалкие слепцы, стоящие на низшей степени рассудочного, нефилософского понимания когда думаем, будто делаем или можем делать что-нибудь сами; в действительности все явления идеалистического мира как в царстве природы, так и духа, суть необходимые проявления единого абсолютного.

Но при таком решительном детерминизме, при таком отрицании личной самостоятельности и свободы, что́ может служить для человека побуждением к нравственности? Не менее вредным последствием такого воззрения является полный нравственный индифферентизм, сознание своего полного нравственного безсилия, сознание роковой необходимости как добра, так и зла, оправдание увлечений последним силой неизбежного, стоящего выше человека и его обманчивой свободы закона абсолютной жизни — закона, который, в сущности, ничем не отличается от языческого рока или судьбы. Но так как действительная, живая нравственная жизнь в силу присущей человеку свободы никогда не может остановиться на таком пассивном индифферентизме, то при теоретическом отрицании свободы, вменяемости, загробного воздаяния (ибо личное безсмертие души не имеет места в идеализме), практическим результатом всегда может явиться решительное склонение на сторону чувственных и злых влечений, так как всякая преграда в сознании долга и ответственности в идеализме им разрушена, а всякого рода их оправдание всегда готово в представлении неизбежности или по меньшей мере в ничтожности индивидуальных человеческих действий, как случайных феноменов

[18] Uber die Bestimmung. d. Menschen. Bd 2. S. 245; также см.: *Hageman.* Logik. S. 127.

столь же случайного явления в абсолютном бытии, как наше конкретное ***я***[18*].

Предотвратить возможность этих столь разрушительных для нравственной жизни результатов последовательно проведенного идеалистического принципа идеализм решительно не в состоянии. Если на самом деле, на практике он оказывается не столь вредным, как следовало бы ожидать, то этого отрицательного достоинства идеализм никак не может ставить себе в заслугу. По сознанию самих идеалистов, их мировоззрение никогда не может быть всеобщим *образом мыслей,* но только спекулятивной философией. Когда приходится действовать, то реализм овладевает всеми нами и даже самым решительным идеалистом[19]. Это, конечно, верно, но доказывает лишь несостоятельность идеализма, который не может ни обосновать, ни оправдать того образа действий, того реализма, который, однако же, считает необходимым для жизни и непоследовательно принимает иные начала в теории и иные в практике, допуская для жизни такие воззрения и такие мотивы, которые противоречат принципу его философии. Конечно, в жизни можно следовать иным началам, чем те, которые признаются теоретически; противоречие своим убеждениям — явление заурядное, но это явление никак нельзя назвать нормальным и теория не станет лучше и возвышеннее от того, что ей не следуют на практике. Из того, например, что атеизм не может стать образом мыслей большинства и что сам атеист в жизни может не проводить последовательно своих атеистических убеждений, а на деле может быть не дурным человеком, ни сколько не следует, чтобы его убеждения были безукоризненно нравственны и не могли иметь гибельного влияния на нравственную жизнь. А в какой мере согласны с истинным понятием о нравственности нравственные мотивы, указываемые даже наиболее далекими от решительных выводов в этом отношении идеалистов, для этого достаточно указать на то моральное значение, какое придает своей системе Фихте. Так, от имени олицетворенного им духа, открывающего конечному сознанию тайну абсолютного бытия ***я*** и ничтожества ***не-я***, он говорит: «При таком взгляде и на мир, о смертный! будь свободен и на веки искуплен от того страха, который тебя уничижал и мучил. Ты не будешь более дрожать перед законом необходимости, который существует только в твоем мышлении, но будешь страшиться быть подавленным предметным бытием, которое есть твое собственное произведение, не будешь более ставить себя, свое мыслящее ***я*** в один класс с происшедшим из тебя — мыслимым. Пока ты верил, что тот порядок вещей, каким ты его представляешь себе, действительно существует вне тебя и что ты сам можешь быть звеном в этой мировой цепи, твой страх был основателен. Теперь, когда ты уяснил себе, что все это имеет бытие только в тебе и чрез тебя самого, ты без сомнения не будешь страшиться перед самим собой, перед тем, что ты сознаешь собственным своим творением. От этого страха я хочу освободит тебя»[20].

Кто не видит, что это нравственное значение идеализма аморально в самом своем основании, что безстрашие и спокойствие духа, которое оно обещает, в сущности, возможно только при том убеждении, что всякого рода нравственные, ограничивающие свободу предписания не имеют объективного, безусловного, а поэтому и обязательного значения, что все они суть пустые субъективные произведении моего ***я***, которое также свободно может их отменить, как свободно само на себя их наложило? Но такое идеалистическое спокойствие, как основанное на ложном принципе,

[18*] Отрицание свободы — не единственный гибельный для практической жизни результат идеализма. Последовательный идеализм неизбежно должен прийти к искажению и даже отрицанию самых коренных нравственных понятий добра и зла. Этот результат идеализма откровенно высказал Спиноза, когда говорил, что различие добра и зла, вины и заслуги основано только на предрассудке. Так как люди вообразили себе, будто все, что ни происходит в мире, происходит для них самих и для их блага, то в каждой вещи преимуществом они стали считать то, что доставляет им пользу или удовольствие. Для обозначения таких чисто субъективных своих отношений к свойствам вещей, они и избрали понятия такого рода, как, например, добро, зло, порядок, безпорядок, красота, безобразие и т.п., а так как при этом они считали себя свободными, то отсюда и возникли такого рода понятия, как похвальное и заслуживающее порицание, заслуга и виновность. Все, что полезно для здоровья или считается важным в деле религии, люди назвали добром, а противоположное тому — злом. Но все это не более, чем субъективные представления нашей низшей познавательной силы воображения (Ethik übers. v. Kirchmann. 1877. S. 46, 47). Хотя другие идеалисты, по-видимому, далеки от такого резкого отрицания объективного значения добра и зла, но, в сущности, и их понятия последовательно приводят к тому же результату.

[19] *Beneke*. System. d. Metaph. P. 114.

[20] *Fichte*. Bestim. d. Menschen.

слишком непрочно; довольно первого сильного столкновения с действительностью, чтобы тот страх, который думает навсегда разорить идеалистическая философия, возобновился, несмотря ни на какие ее уверения. Тяготеющая над нами власть общественных и нравственных законов, мнений, обычаев, религиозных учреждений скоро убедит нас, что не мы создали окружающий нас ифический порядок, но что мы сами волей-неволей должны ему подчиняться. Да и в области нашей личной, чисто внутренней и субъективной жизни, мы скоро убеждаемся, что нравственные идеи и правила не суть что-либо нами самими созданное, — что́ мы властны также отменить, как властны были узаконить, — но выражения высшего, чисто объективного и извне данного закона, предполагающего существование высочайшего Законодателя. Никакое философское убеждение, что не кто иной, а я сам дал себе закон, не в силах заглушить голос совести, как скоро мы сделали дурное дело, не может уничтожить или отменить неприятные для нас нравственные предписания. Истинное спокойствие духа достигается не этим обманчивым спекулятивным убеждением, но сознанием именно безусловной обязательности нравственного закона, как закона не нами себе данного, но верховным Законодателем, и в силу этого — свободным подчинением этому закону и сознании высочайшего авторитета, его мудрости и святости.

2) Гносеологическим основанием объективного идеализма служит критический анализ эмпирической действительности. Результат этого анализа заключается в том, что все чувственные свойства, которыми характеризуется для нас чувственная вещь в нашем сознании, — цвет, звук, движение, величина и проч., при ближайшем их анализе, разрешаются в чисто субъективные произведения нашего ***я***, так что при уничтожении их реального значения, от так называемой чувственной действительности, от внешнего мира не остается ровно ничего; он оказывается нашим лишь представлением, феноменом нашего сознания — не более. Критический разбор теории абсолютного идеализма показал несостоятельность этого вывода и необходимость допустит реальное и независимое от нас существование внешней, чувственной действительности. Но признанием истины внешнего бытия окончательно не устраняется тот результат анализа эмпирического познания, который служил исходным началом идеализма. Положим, существуют вне нас независимые от нас чувственные предметы и действуют на нас; однако в тоже время, как показывает анализ нашего представления, все, что мы не знаем о них в представлениях, есть субъективный продукт нашего духа, *наше* представление. Как примирить оба эти положения и какое заключение мы должны вывести отсюда относительно эмпирической действительности? Единственно возможное здесь заключение, по-видимому, одно: наши представления суть действительно субъективные произведения нашего духа, но не им одним производимые (как утверждает абсолютный идеализм); они возникают в нас по поводу действия на нас действительных, вне нас находящихся, предметов; но так как наше представление есть продукт нашей познавательной силы, то, очевидно, оно не может дать нам никакого понятия об этих действительных предметах — они нам совершенно неизвестны. Такое заключение, представляющее единственно возможное, по-видимому, примирение идеализма и реализма, принадлежит той форме идеализма, которая носит название *субъективного идеализма*[19*], так как здесь не уничтожается самостоятельная реальность мира объективного, а только отрицается достоверность познания о нем. Родоначальником и главным представителем этого рода идеализма служит, как известно, Кант.

Существование объективного внешнего мира для Канта — факт, не подлежащий сомнению. Независящие от нас изменения в наших чувственных органах, но происходящие вследствие воздействия на них извне и производящие разнообразие наших представлений, ясно показывают, что есть существующие вне нас предметы, служащие причинами и мотивами наших представлений. Но что такое эти предметы сами по себе? Наше чувственное познание никогда не может нам этого сказать. Причина этому в наших чувственных воззрениях, слагающихся, так сказать, из двух элементов — субъективного и объективного, нераздельно соединенных между собой. Из такого сложения, очевидно, может выйти не отражение предмета в нашем сознании и не чисто субъективное произведение нашего ***я***, но нечто среднее — именно воззрение, представление предмета, которое не выражает истинной природы ни того, ни другого. Действительная же внешняя

[19*] Иначе, ближе к терминологии Канта, он называется трансцендентальным идеализмом.

вещь остается для нас недоступной; для нас доступен лишь ее вид, какой она кажется нам или является сообразно с условиями нашего познания, т.е. *явление* вещи (феномен), а не вещь сама по себе (ноумен или *Ding an sich*). По самому свойству нашей природы мы не можем познавать предметы иначе, нежели как налагать на них субъективные формы нашего чувственного познания — формы пространства и времени. Другое существо с чувствами, созданными иначе, чем наши, может представлять и предметы иначе, чем мы, видеть, например, их не в пространстве и времени, а как-нибудь иначе. Так как формы нашего познания составляют необходимую принадлежность всех без исключения наших представлений, то в обыкновенном словоупотреблении мы, конечно, можем говорить о наших представлениях как о самих предметах, так как и все люди представляют предметы так же, как и мы. Но когда мы хотим говорить о вещах самих по себе, об их истинном, а не кажущемся бытии, то должны остерегаться приписывать им признаки пространства, времени и т.п., как нечто, принадлежащее им в действительности. Исходным началом такого воззрения Канта на внешнюю действительность служит анализ эмпирического познания о ней. Но он оставляет в стороне те чувственные свойства вещей, которые были главным предметом этого анализа в предшествовавшей ему философии. Он обращает исключительное внимание на те главные и коренные формы чувственного бытия, которые до него не осмеливалась коснуться философия — пространство и время, и с разрушением объективного значения которых разом падала вся объективная истина наших представлений о внешнем мире, так что уже не было особой нужды касаться для этой цели каких бы то ни было других, менее всеобщих и необходимых свойств чувственных вещей. Поэтому и окончательная оценка воззрений субъективного идеализма на внешнюю действительность существенно соединена с критическим разбором его учения о пространстве и времени, что составит самостоятельный предмет исследования. Но и независимо от этого исследования в общем учении субъективного идеализма о невозможности объективного знания внешнего, чувственного мира, мы можем вызвать некоторые существенные недостатки, свидетельствующие о его несостоятельности.

Субъективный идеализм находит невозможным объективное знание предметов внешнего мира на том основании, что в каждом акте познания о них, кроме объективного, привходит субъективный элемент, который и препятствует нашему представлению о вещах быть верным отображением самих вещей.

Но при этом возникает невольное недоумение. Если все наши представления, в силу входящего в них субъективного элемента, не дают нам верного понятия о подлинном бытии предметов, о вещах самих по себе, и если никакого другого знания о них, кроме заключающегося в представлениях, мы не имеем, то откуда мы можем знать, что есть какие-то вещи сами по себе отличные от представлений? На каком основании мы предполагаем существование такого рода вещей, если ничего не знаем, а по условиям организации нашей познавательной способности и не можем знать о таком существовании? Действительно, если бы верно было утверждение субъективного идеализма, что бытие само по себе никоим образом нам недоступно и что мы ограничены только субъективным представлением о нем, то было бы совершенно непонятно, каким образом вообще мы могли бы и говорить о каком бы то ни было реальном бытии и о каком бы то ни было его представлении — то и другое сливалось бы в безразличии. Противоположность между бытием и представлением не могла бы существовать для нас, но все наши мысли и представления были бы для нас чисто субъективными процессами без всякого отношения к какому бы то ни было противоположному нам (объективному) бытию. Если мы говорим и мыслим об объектах, об их действительном, отличном от мыслимого бытии, то это одно уже служит доказательством, что это были объекты, в каком-либо отношении достижимые для нашего познания. Таким образом, постоянно существующее в нас, допускаемое и Кантом различение вещей самих по себе и вещей, как они нам кажутся (иначе — реального и феноменального бытия), уже показывает, что мы можем иметь некоторое понятие о вещи самой по себе.

Далее, Кант не только различает вещи сами по себе и явления их в нашем сознании (представления), но и противополагает их в том отношении, что представления не соответствуют вещам и не дают о них истинного понятия. Но чтобы иметь право противополагать представление предмету самому по себе и говорить, что между ними нет ни малейшего сходства, нужно сравнить их между собой, следовательно, нужно знать не только представление, но и сам предмет, как он есть сам по себе независимо от

нашего представления. Но такое знание, по Канту, совершенно невозможно. Следовательно, по его теории, мы не имеем права сказать, что представление не выражает истины предмета.

Препятствием представлению быть верным отображением предмета у Канта служит то, что в него, как и вообще во все наше познание, примешан субъективный элемент. Таким образом, у него слово «субъективный» означает не только не происходящий извне, нам принадлежащий, но скорее не соответствующий действительности, не имеющий истины сам по себе. Кант думает, что как скоро в акте познании есть субъективный элемент, то этот элемент как не соответствующий истине делает и сам этот акт, например, представление, также не соответствующим истинному бытию вещей. Но на чем основана эта мысль? Следует ли из того, что известный элемент познания происходит (есть субъективный) не от предмета, что он не истинен, не может иметь ничего общего с предметом? Очевидно, нет; название «субъективный» ближайшим образом указывает только на способ его происхождения. Но происхождение не от объекта непосредственно, а от познавательной способности, само по себе еще не служит доказательством его не истины. Очень может быть, что этот субъективный элемента совпадет с объективным — будет общим и познающему и познаваемому и таким образом будет выражением истинно сущего не только в нас, но и в вещах. Это предположение (которого не может устранить теория субъективного идеализма) и действительно оправдается при ближайшем анализе того элемента, который Кант называет субъективным. Этот анализ покажет, что не только пространство и время, но и другие, не происходящие от чувств понятия рассудка (категорические), не суть чисто субъективные, т.е., в смысле Канта, не выражающие истинного бытия вещей понятия не имеют и реального значения, не искажают предметов, к которым прилагаются, но дают более или менее точное о них познание,

Что теперь касается более, так сказать, специального субъективного элемента, который входит в состав наших представлении о внешнем мире и который состоит в специальном отзвуке каждого из наших чувств на действие внешних предметов (ощущения звука, света, обоняния и пр.), то никак нельзя сказать, чтобы этим элементом исчерпывалось все содержание нашего представления о вещах и чтобы на долю элемента объективного приходилось лишь скудное, неопределенное сознание, что на нас действует какое-то неизвестное ***x***, вызывающее в нас тот или другой субъективный феномен. Если бы внешние объекты были для нас только безразличными мотивами разнообразных феноменов чувственно-познавательной силы, то для нас было бы безразлично воспринимать извне данный материал в той или другой форме чувственного воззрения, представлять предметы в форме видимой, слышимой, осязаемой и проч.; по крайней мере, разнообразие впечатлений, та или иная их группировка зависели бы от какого-либо внутреннего субъективного закона нашей чувственно-познавательной способности. Но на деле, как показывает опыт, этого нет; те или иные представления принудительно вызываются в нас действием внешних объектов и никакого внутреннего закона их появления и разнообразия мы не знаем. Да и действительно, относя все чувственное содержание нашего представления, за исключением действия предмета, к субъекту, мы не можем и представить сколько-нибудь вероятного, рационального объяснения, почему именно наше простое и единое само в себе ***я*** необходимо представляет себе это действие в разнообразных формах чувственного воззрения, почему именно в тех, а не в иных формах, и от чего происходит призрак безусловной зависимости этих форм и частных представлений от внешних причин, с совершенным исчезновением какого-либо сознания о происхождении их от нас самих. Отсюда следует, что в наше представление о предмете входит гораздо более объективного элемента, чем это допускает теория субъективного идеализма, и что поэтому о действительных предметах (вещах самих по себе) мы можем знать гораздо больше, чем только то, что они суть внешние мотивы наших представлений. То самое, что мы называем действием предмета на нас какие бы субъективные явления ни вызывало оно в нашей душе как сознаваемое нами действие *предмета,* как приражение его нашей душе, оставляющее в ней *свой* след, впечатление как явление его действующей силы, — уже нечто от самого предмета, следовательно, нечто объективное. И при том принудительность разнообразных ощущений и представлений показывает, что это действие есть не простой, однообразный толчок для возбуждения нашей представительной силы, но очень разнообразные *действия,* оставляющие различные объективные следы в нашем представлении, дающие возможность знания действительных

свойств вещей и их действительных различий. Итак, коль скоро мы признали действие на нас внешних объектов, мы должны признать и то, что знаем о них больше, чем только то, что они суть неизвестные поводы, возбуждающее игру нашей познавательной способности.

Но положим, в наших представлениях о внешних предметах есть и объективный элемент. Но он, говорят защитники теории субъективного идеализма, так слит, сплавлен с субъективным, что нет никакой возможности выделить его и, следовательно, узнать, что принадлежит вещи самой по себе и что нам[21]. Но на чем основана эта мысль о безусловной неразделимости для знания обоих элементов? Это одно только предположение, ничем не доказанное. Опыт, напротив, показывает, что при помощи, конечно, научного анализа мы в наших представлениях можем отделять объективную сторону от субъективной и составлять понятия о вещах не только, как они нам кажутся, но и как суть на самом деле. Глаз, например, на основании субъективных законов зрения, представляет солнце движущимся по горизонту, а землю неподвижной, свод неба куполообразным, звезды несравненно меньшего размера, чем, например, луна и т.п. Но мы при помощи науки нашли средства узнать о субъективности этих представлений и попять, как эти предметы существуют сами по себе, независимо от тех форм, какие налагаются на них оптическими законами нашего зрения.

Далее, все прежде представленные нами факты анализа чувственного познания, чтó выражают, в сущности, как невозможность для знания отделять субъективный и объективный элемент в наших представлениях? Когда мы говорим, что слышимый нами звук уславливается нашим слухом, а сам по себе есть колебание или дрожание волн воздуха; когда мы говорим, что вкус есть наше субъективное ощущение, а на самом деле есть только химическое различие тел и т.п., то что мы этим выражаем как не различение вещей как они суть на самом деле от того, как они нам кажутся? Да и сам Кант нашел же средство выделить из так называемой им материи представлений чистый субъективный элемент (например, пространство, время, категорические понятия)! Отчего же, если мы можем знать этот элемент сам по себе, не можем знать и того остатка, который оказался за выделением этого элемента, — того, что составляет объективную часть представления? Из всего этого видно, что несправедлива мысль, будто мы должны вращаться постоянно в заколдованном кругу наших субъективных представлений без всякого выхода из них к действительным вещам.

Но если основное положение Канта о смешении в нашем чувственном познании субъективного и объективного элементов не дает еще нам права делать вывод о полной субъективности нашего познания и о невозможности знать действительные предметы, то еще менее дозволяет делать такой вывод общая идея нашего знания и его цель. В этом отношении противоречие не только обыденному, но и нашему научному сознанию есть самая слабая сторона теории Канта, тем более слабая, что он даже не позаботился объяснить и оправдать такое противоречие. Все наши научные познания и исследования основываются на том неискоренимом убеждении, что, познавая, мы познаем нечто действительно существующее — предметы как они суть на самом деле. Откуда в нас происходит такое убеждение? Думать, что оно есть не более чем самообольщение, значит, прокладывать дорогу самому решительному скептицизму. Уверенность в соответствии нашего познания о внешнем мире действительности есть движущий нерв всякого эмпирического познания. Отсеките этот нерв, уверьтесь, что мы напрасно думаем, будто в познании о предметах мы познаем предметы, а не самих себя, не разнообразную игру наших субъективных форм познания, — и познание рушится; наука станет не знанием о вещах, но нашим только мнением о них.

Действительно, нельзя не видеть, что субъективный последовательно проведенный идеализм должен прийти к тому же результату, как и абсолютный скептицизм. И замечательно, что этот результат составляет совершенную противоположность той цели, которую имел в виду Кант в своей Критике чистого разума. Его цель, на которую он не раз указывает, была та, чтобы решительнее и основательнее, чем было сделано до него, опровергнуть сомнения Юма, направленные как против действительности причинной связи, так и вообще против достоверности нашего познания. Но достиг ли он этой цели при помощи своей теории познания? Не только нет, но напротив, в сравнении с выводами Канта мнения Юма могут считаться более скромным и умеренным скептицизмом. Юм

[21] О невозможности выделить объективный элемент из субъективного — см.: *Beneke*. System. d. Metaph. P. 90 sq.

утверждал только то, что мы не можем иметь *полной уверенности* в действительности причинной связи и основанного на ней познания о внешнем мире. На этом он и останавливается; он оставляет открытой возможность, что вещи сами по себе могут и так существовать, как нам кажутся, и что мыслимая нами причинная связь есть действительная; он лишь говорит, что мы не в состоянии с уверенностью убедиться в том. Но в теории Канта сама эта возможность совершенно уничтожена. Коль скоро отвергнута объективность представлений о пространстве и времени, о причинной связи и т.п., коль скоро этим представлениям решительно приписано субъективное значение, то оказывается совершенно невозможным и немыслимым какое-либо познание действительных вещей. Познание реального, которое у Юма выступает в виде мнения, скептического недоумения, у Канта возводится в систему, и скептицизм Юма остается не только не опровергнутым, но, напротив, — получает новую опору и подтверждение.

Действительно, самый решительный скептик может быть вполне удовлетворенным тем, что дает критическая философия, и не потребует ничего больше. Никакой скептик не думает сомневаться в существовании явлений (феноменов) как явлений; он только сомневается или отрицает соответствие этих явлений действительным вещам. Но такого рода сомнение уничтожает возможность знания; нет никакого познания, если нет предметов, которые познаются при помощи его; познание — пустое слово, если оно но есть познание реальных вещей. Но так как критическая философия отрицает возможность такого познания и не только в отношении к внешним предметам, но и в отношении к нашему собственному духу и Божеству, то здесь скептицизм достигает самой высшей точки, какой только может достичь. Если все наше знание относится только к явлениям, то оно не заслуживает имени знания[22].

III

Критический разбор двух противоположных воззрений на эмпирическую действительность — материализма и идеализма показал их несостоятельность. Теперь остается подвести итоги этому разбору и на основании анализа чувственного познания, представить общие выводы, касающееся как самого чувственного бытия, так и познания о нем.

1. Критика идеализма привела нас к несомненному убеждению в самостоятельном существовании внешнего и от нас существенно отличного бытия, которое по способу его познании при помощи внешних чувств мы называем чувственным, по противоположности нашей духовной природе — материальным. Критика материализма показала нам, что это материальное бытие не есть единственно истинно сущее бытие, что наряду с ним самостоятельно существует бытие нематериальное. Итак, как несостоятельность указанных односторонних воззрений на чувственное бытие, так и сам анализ эмпирического познания о нем, в котором очевидно выступают два противоположные элемента, — субъективный и объективный, духовный и чувственный, внутренний и внешний — ведут нас к признанно двух видов сущего с равными правами на самостоятельное существование.

В виду этого столь, по-видимому, простого и всегда утверждаемого и признаваемого нефилософским сознанием результата, невольно возникает вопрос: чем объяснить появление и устойчивость в истории философии столь противоречащих общему сознанию воззрений на эмпирическую действительность как материалистическое и идеалистическое? Конечно, касаясь этого вопроса, мы оставим в стороне причины второстепенные и частные, имевшие влияние на возникновение или преобладание материализма или идеализма в ту или иную эпоху философии, таковы, например, общий дух времени, увлекавший умы к познанию и изучению то материальной, то идеальной стороны бытия, недовольство каким-либо предшествовавшим односторонним направлением философа, вызывавшим не менее одностороннюю реакцию, нравственные и социальные мотивы, склонявшие и философов как носителей духа своего времени на сторону идеализма или материализма, умственные и нравственные личные их особенности и проч. Так, как и идеализм и материализм возникают постоянно в различные времена в истории философии, то нужно предположить, что, помимо указанных второстепенных причин, должна быть какая-нибудь главная и общая, зависящая от какой-либо коренной потребности философского знания, которая, будучи неудовлетворенной общим

[22] *Beneke*. System. d. Metaph. P. 10–13.

признанием одинаковой реальности как духовного, так и материального бытия, имеет выход по двум противоположным направлениям, жертвуя то одним, то другим из этих видов сущего.

Обращая внимание на гносеологический характер как идеализма, так и материализма, в сравнении с характером обыкновенного сознания, находим, что причина происхождения обоих направлений одна и та же, несмотря на их радикальную противоположность. Именно вопреки обыкновенному сознанию, которое признает как материальное, так и духовное бытие, и материализм и идеализм признают истинно существующим только *одно* бытие: первый — вещественное, второй — духовное. Итак, можно сказать, что главная и коренная причина обоих направлений есть стремление разума к единству бытия, к отысканию единой основополагающей сущности и началу всего существующего. Более глубокому, философскому мышлению противен тот ничем не примиренный дуализм, который, по-видимому, господствует в непосредственном сознании. Как в знании разум ставит высшим своим идеалом такое знание, которое исходило бы из одного основного начала и представляло бы собой стройное, вытекающее из одного основания целое, так и в действительности разум старается возвести разнообразие явлений к одной сущности, или к одной причине, которая бы служила их основанием. Но так как о сущности бытия мы можем судить только путем умозаключений от явлений к их причине, а явления в действительности, как мы видели, представляются двойственными и противоположными, то неудивительно, что философская мысль приходила к двум противоположным воззрениям на сущность бытия — материалистическому или идеалистическому, судя по тому, на какой класс явлений предпочтительно было устремлено внимание мыслителей.

Таким образом, в основе двух противоположных направлений мышления лежит необходимое и, по существу, верное требование разума — требование единства миросозерцания. Но в то же время несостоятельность и внутреннее противоречие обоих направлений показало нам, что осуществление такого требования тем путем, который часто избирали философы, оказалось неудачным. Примирение кажущегося противоречия в общем сознании, уничтожение дуализма оказалось возможным только при условии насильственного уничтожения в мышлении одной какой-либо из равноправных и одинаково существенных сторон бытия.

Какая же причина такой неудачи законного, по-видимому, стремления разума к единству миросозерцания? Обманывается ли здесь разум, считая законным стремление мечтательное и потому неосуществимое? Не должны ли мы остановиться на том дуализме духа и материи, о котором свидетельствует нам и наше непосредственное сознание и ближайший анализ фактов действительности? Или по своему существу это стремление свести к единству два противоположные вида бытия справедливо, но только путь к достижению этой цели был выбран неверно?

С первым предположением мы согласиться не можем в виду коренного требования нашего философского мышления, столь настойчиво выражаемого во всей его истории. При этом и опыт показывает, что духовная и материальная стороны бытия до такой степени тесно связаны между собой в составе общего мирового бытия, до такой степени обусловливают собой взаимную связь и отношение различных предметов мира, образуя из них единую, целостную и гармоничную вселенную, что невозможно допустить, чтобы в основе мирового бытия лежали два безусловно отличные, независимый друг от друга, противоположные начала. Дуализм духа и материи необходимо должен быть примирен в каком-либо общем объединяющем и связывающем их начале.

Итак, если ничего нельзя сказать против законности цели как идеализма, так и материализма, примирить дуализм явлений в мире чрез выведение их из одного начала, то, очевидно, остается думать, что средство, выбранное ими для достижения этой цели, было неудачным. Неудача эта заключалась в том, что начала объединяющего обе стороны мирового бытия разум искал в самом же мировом бытии, в какой-либо из сторон его — духовной или материальной. Но так как та и другая стороны, несмотря на тесную связь, представляли непримиримые, по-видимому, противоположные свойства и не могли быть выведены одна из другой, то естественно, что достигнутый таким образом монизм миросозерцания оказался ложным и несостоятельным (для достижения его нужно было вопреки сознанию и опыту пожертвовать целой стороной бытия в пользу другой). Избежать этого недостатка мы можем лишь в том случай, если объединяющее начало духовной и материальной сторон бытия будем искать не в них самих, а выше их — не в мире представляющем дуализм духа и материи, а

вне мира — в Существе высочайшем и совершеннейшем, отличном от мира. С признанием такого Существа, которое не может быть лишь простой субстанцией мировых явлений, то ли духовной, то ли физической, но высшей их *творческой* причиной, — будет легко согласить так называемый дуализм духа и материи, потому что этот дуализм не будет непримирим из-за раздвоения его собственной природы, но *положенным* им различием двух основных начал условного бытия, которое именно в силу самой своей условности и ограниченности должно носить не только внешнее ограничение в своем отличии от Существа высочайшего, но и внутреннее самоограничение в различии своих сторон. Но самоограничение двух сторон бытия не есть их взаимоисключение и противоречие: та и другая стороны взаимно обусловливают друг друга и находят свое высшее единство в единой высочайшей Первопричине бытия. Таким образом, с признанием отличного от мира высочайшего Существа, мы вместо субстанциального монизма, который лежит в основе односторонних воззрений материализма и идеализма, получаем монизм трансцендентальный, где объединяющее начало возвышается над областью бытия условного и с которым может быть удобно сопряжен-соглашен подчиненный дуализм духа и материи, о котором свидетельствует сознание и опыт.

2. Но если реальное существование чувственного мира есть факт вполне несомненный и вполне согласимый как с анализом чувственного познания, так и с высшим метафизическим требованием единства начала бытия, то гораздо, по-видимому, труднее согласить с результатами этого анализа объективность нашего *познания* об этом мире. Так, несмотря на данные этого анализа, известная объективность эмпирического познания должна быть допущена, что мы о внешних предметах должны знать гораздо больше, чем как о простых и совершенно неизвестных нам мотивах чувственных представлений. К этому заключению нас привела критика субъективного идеализма.

Теперь вопрос в том, *до какой степени* простирается эта объективность? Потому что, очевидно, полной и безусловной в том смысли, что в нашей способности представления вещи отражаются как в зеркале, она быть не может; анализ представления с несомненной убедительностью, перед которою должен был уступить и сам материализм, показали нам присутствие в нашем представлении субъективного элемента. Отсюда видно, что для того, чтобы ближе определить ту объективность чувственного познания, на общее признание которой дала нам право критика субъективного идеализма, мы должны точнее разграничить и различить по отношению к их субъективному или объективному характеру те чувственные свойства вещей, о которых дает знать наше эмпирическое познание. Потому что теперь очевидно, что то общее и огульное признание всех чувственных свойств вещей чисто субъективными, которое допускает идеализм, несмотря на то, что оно, по-видимому, опирается на результаты анализа представления, не может быть признано состоятельным уже потому, что уничтожение всего объективно-познаваемого в представлении о внешнем мире за уничтожением истины всех его свойств привело бы к отрицанию не только познания, но и самого бытия мира как самостоятельно сущего объекта. Если же в этом отрицании реального характера всех чувственных свойств идеализм основывается на результатах критического анализа представлений, то он или неправильно понимает эти факты или выводит из них заключения, на которые он не имеет права.

Первые опыты разграничения и различения чувственных свойств вещей мы находим у Декарта и в более определенном виде у Локка. Как известно, последний разделяет свойства вещей на первичные и вторичные и первые почитает объективными, вторые — субъективными; к числу свойств первого рода он относит фигуру (очертание), число, протяжение, движение и покой, к последним — все остальные чувственные свойства — цвет, запах, вкус и проч. Нам кажется, что лежащая в основании этого деления мысль совершенно правильна и что действительно существует заметное различие между представляемыми нами свойствами вещей по отношению к степени их реального значения, которое позволяет нам разделить их на два класса: одни из них мы назовем объективными, а другие — субъективными[20*].

[20*] Локковское название — *первичные* и *вторичные* свойства вещей — не может быть признано правильным и точным. Прежде всего, неправильно здесь то, что свойства вторичные точно такие же, как и первичные, и он называет их *свойствами вещей*. Но сам Локк придает им значение только субъективных ощущений, но ощущения, которые существуют не в телах, а только в ощущающем субъекте, вообще не могут быть свойствами самих тел — производными точно так же, как и первоначальными. Заем, нельзя признать верным и названия их *вторичными* или производными в том смысле, в каком допускает это

Это различие состоит в том, что объективные, в сущности, основанные на понятиях пространства, времени и движения, свойства составляют всеобщую и необходимую принадлежность всех предметов и представлений о них без исключения; они остаются неизменными при всех переменах предмета, при всех его состояниях; с уничтожением какого-либо из этих свойств, уничтожился бы и сам предмет. Между тем те свойства, которые мы назвали субъективными, изменчивы, непостоянны, случайны, а присутствие или отсутствие их не уничтожает самого предмета. Такого или иного цвета предмет, производит ли он звук или нет, теплый он или холодный — вес это может иметь значение для нашего ощущения или представления предмета, но сам предмет остается независимо от этих качеств. Так, мы можем представить существование вселенной и ее предметов до происхождения на земле человека и вообще живых существ, когда об ощущениях света, звука не могло быть и речи, но за мыслимым отсутствием этих ощущений и основанных на них свойствах, не уничтожится в нас понятие о самом мире. Напротив, не может быть, да и представить мы не можем никакого предмета, который не имел бы никакого очертания, не занимал бы никакого места в пространстве, который не пребывал бы ни в покое, ни в движении. Отсюда мы имеем право как на основании анализа чувственного представления, так и на основании требований мышления заключать, что последнего рода свойства суть действительные реальные свойства вещей, тогда как первые суть субъективные состояния нашего духа.

а) Объективный характер тех физических свойств, которые основаны на понятиях пространства, времени и движения, и их существенное отличие в этом отношении от свойств субъективных подтверждается и научным эмпирическим исследованием природы. Мнение Канта, что мы не знаем и не можем знать действительных предметов в их отличии от субъективного представления, мы противопоставили тот несомненный факт, что эмпирическая наука отличает предметы как они суть от того, как они нам кажутся по субъективным и условиям нашего чувственного познания. Так например, наука говорит нам, что то, что кажется нам светом, есть колебательное движение эфира; то, что кажется нам звуком, — колебание волн воздуха и проч. Если мы всмотримся в эти и однородные факты и спросим, что, собственно, наука считает действительным и что кажущимся, то легко заметить, что действительными она признает именно те самые свойства, который мы назвали объективными, а кажущимися — те, которые названы нами субъективными. Ибо очевидно, что действительным она признает, например, колебание, движение — вообще движение материальных тел или частиц, имеющих известное очертание — протяженность, плотность (воздух, эфир, атомы), а кажущимся — наше ощущение этих свойств в форме звука, света, тепла. В правильности тех методов наблюдения и эксперимента, при помощи которых наука пришла к подобного рода заключениям, сомневаться нет ни малейшего повода. Достаточно того, что это различие субъективных и объективных свойств составляет общепризнанный наукой вывод естествознания[21*].

Кроме указанных свойств предметов, наука справедливо утверждает объективный характер и многих других физических свойств предметов, который не даны нам в наших чувственных ощущениях непосредственно, но к признанно которых приводит научное исследование природы. Таковы, например, химическое сродство, непроницаемость, вес, элек-

Локк. Он, как известно, не признает реальными эти свойства, а признает объективно существующими в самих вещах только *способности* возбуждать или производить в нас ощущения этих свойств, и эти способности, по его мнению, основываются на некоторых неизвестных нам способностях и видоизменениях первичных свойств и ими производятся. Иначе: то, что мы называем светом, звуком, теплом и проч., в действительности есть некоторый продукт фигуры, протяжения, движения и проч. данного предмета. Но такое мнение у него ничем не обосновано и имеет вид произвольной гипотезы.

[21*] Так основатель теории «специфических чувственных энергий» — теории, которая дала столь сильную естественнонаучную поддержку учению о субъективности наших представлений, И. Миллер примыкает тем не менее к Локку в различении первичных и вторичных качеств, и на той же точке зрения в существенном всегда стояло естествознание. На общих для многих чувств формах пространства и времени с производными из них современная физика смотрит как на определения, которые одинаково принадлежат как вещам, так и их чувственным образам. Напротив, все особенности форм сознания, которые принадлежат каждому чувству в отдельности, она объявляет объективными, хотя само собой разумеется, что каждое из этих свойств имеет свой объективный коррелят — свойства и деятельность в самих вещах, которые вызывают эти специальные для каждого чувства ощущения и которым они служат символами (см.: *Kroman*. Unsere Naturerkentnsse. 1883. S. 374, 375).

тричество и проч. Основанием к признанию этих свойств реальными служит тот же признак их всеобщности, постоянства и независимости от наших чувственных ощущений. Тогда как так называемые вторичные свойства, как цвета, запахи, вкусы и проч. суть феномены изменчивые, зависящие от строения наших чувственных органов, первого рода свойства суть принадлежности самих вещей и не имеют ничего общего с изменениями нашей чувственной способности. Они будут существовать в вещах и тогда, когда не будет ощущающего и познающего субъекта; первого же рода свойства зависят от особенности нашего организма — с уничтожением чувств или их видоизменением строения и эти свойства или не будут существовать или совершенно изменятся.

Объективность указанных нами свойств выражается и в объективном характере тех законов природы, которые установлены наукой на основании изучения этих свойств и их отношений. Эти законы совершенно независимы и отличны от тех субъективных, психологических законов, которым подчинена деятельность наших чувств и их специальных ощущений. Свет, например, есть феномен обусловленный нашим зрительным органом, о котором мы не можем составить ни малейшего понятия независимо от нашего представления. Нет свойства вещей, которые служат поводом и причиной этого представления (колебательное движение эфира), те законы, по которым происходят световые феномены, независимы от нашего зрительного органа, и понятие, которое получает о них наш разум, так различно от субъективного ощущения самого феномена, что даже слепорожденный, как показывают опыты, может изучить законы оптики и отдать в них отчет при помощи одной геометрии[22*]. То же различие существует и между ощущениями и законами звука, электричества, магнетизма — вообще между субъективными феноменами и законами природы. Повсюду феномен есть нечто изменчивое, относительное, принадлежащее нашей чувственной способности; закон, напротив, нечто постоянное, необходимое, принадлежащее реальному бытию вещей вне нас находящихся, что поэтому и составляет предмет объективного независимого от чувств научного знания.

Установленное нами различие объективных и субъективных свойств вещей, о которых дает нам знать чувственное представление, для нас обеспечивает достаточную возможность объективного познания внешнего мира, поскольку оказывается, что если не все, то многое в нашем чувственном представлении служит отображением подлинного бытия вещей, и что поэтому мир не может быть назван *только* нашим представлением в смысле идеализма. Что касается возражений, которые могут быть выставлены со стороны идеализма против такого различения, то их устранить нетрудно.

Так, по мнению Беркли, установленное Локком различие первичных и вторичных свойств несостоятельно потому, что наше сознание ничего но говорит о таком различии, что в нем те и другие свойства представляются вместе и нераздельно; поэтому и невозможно допустить какое-либо существенное различие между ними по отношению к их объективности. Это возражение, по-видимому, имеет некоторое основание и в том факте, что и признаваемые нами объективными свойства мы не можем представить независимо и совершенно отдельно от субъективных; например, мы признаем объективным колебание или движение воздуха, а субъективными — ощущение этого движения в форме света или звука; но само движение мы не можем представить иначе, нежели в виде чего-либо движущегося, а это движущееся (воздух) должен иметь свойства субъективного характера — быть, например, или светлым или темным, иметь тот или иной цвет. Но во всем этом возражении верно лишь то, что для нашего *представления* действительно первичные и вторичные свойства существенно и неразрывно связаны. Как не можем мы представить предметы, не имеющие никакого очертания, не находящиеся ни в покое, ни в движении, так не можем и представить (за исключением случая отсутствия какого-либо чувства) никакого тела, которое не было бы видимо, не имело бы никакого цвета, не могло бы при ударе издавать никакого звука, не имело бы никакой температуры и проч. Но это не говорит о том, что первого и второго рода свойства неразделимы для нашего познания, для анализирующего содержание наших представлений *рассудка*; противное тому, как мы видели, представляет факт научного различения в представлениях о вещах того, что кажется, и того, что есть на самом деле. Этот факт совершенно необъясним дли идеализма; если все свойства одинаково субъективны, то для

[22*] Таков был, например, Сундерсон из Кембриджа, слепой с детства, изучивший математику, оптику и астрономию см.: *Шопенгауэр*. О четвертом корне законного достаточного основания / Пер. Фета. 1886. С. 59.

нас непонятно, почему мы противополагаем их как субъективные и объективные, почему мы различаем в вещах действительное и кажущееся. Возражение, выставленное Беркли, доказывает только то, что представление как таковое не может дать нам истинного познания о внешнем мире, что для этого познания необходима привходящая деятельность рассудка, которая по своему существу есть деятельность различающая.

Сказанным нами сейчас устраняется и другое возражение против допущенного нами различия объективных и субъективных свойств вещей. Против такого различия, по-видимому, могут справедливо заметить, что и так называемые нами объективные свойства не выражают действительных свойств вещей потому, что представление о них все же получается в субъекте посредством нашего ***я***. Никакие свойства вещей не могут отражаться в нашем сознании как в зеркале так адекватно и точно; наша воспринимающая способность, не будучи чисто пассивной, должна так или иначе влиять на их усвоение, в силу чего они и не могут быть названы безусловно объективными свойствами вещей. С этим замечанием нельзя не согласиться, и опыт показывает, что на представления, например, движения, фигуры предметов действительно имеют влияние физиологические и психологические законы деятельности наших чувств, которые с особенной ясностью выступают в так называемых естественных иллюзиях. Так, например, солнце представляется нам движущимся, а земля неподвижной, луна на краю горизонта — бóльших размеров, чем когда она стоит высоко на небе; для едущего в вагоне железной дороги окружающая местность кажется движущейся и т.п. В этом отношении и представления о первичных свойствах вещей в строгом и точном смысле мы должны бы назвать лишь относительно, а не безусловно объективными; такого рода названия мы придаем им только сравнительно с представлениями света, звука, вкуса и проч. А так как и последние, как увидим, не безусловно субъективны, то, конечно, мы должны бы назвать первые представлениями с преобладающим объективным, а последние — с преобладающим субъективным характером. Но эта примесь субъективного элемента, как показывает опыт, нисколько не служит для науки препятствием к составлению истинного и действительного понятия о вещах. Как могут быть отличены субъективные и объективные свойства в представлении вообще, точно так же может быть узнана и отделена и в самих объективных представлениях примесь субъективного элемента.

Но главным возражением против реального значения называемых нами объективными, а Локком — первичными, свойств, как у Беркли, так и древних скептиков и идеалистов Нового времени, служат не столько эти естественные иллюзии, сколько то, что понятия об этих свойствах неустойчивы, относительны и зависят от особенностей познающего субъекта и потому не могут быть выражением чего-либо действительно сущего в вещах; таковы, например, понятия малости, величины, покоя, движения, измерений времени, пространства и т.п. Но все эти факты, как бы они остроумно скомбинированы не были (например, у Гегеля), говорят только об относительности нашего познания и ничего более. Но этой относительности никогда и не отвергал реализм и не учил, будто наше знание о природе есть знание абсолютное, чему противоречит очевидный факт различия наших представлений о внешних предметах и суждений о них. Но эта относительность нашего познания, как показывает опыт и существование общеобязательной науки и общепризнаваемых ее истин, нисколько не свидетельствует в пользу его субъективности — и относительное познание может быть относительно истинным и объективным. Вновь скажем: возьмем, например, понятие о величине; великану и карлику один и тот же предмет может показаться большим и малым; нога муравья, как говорит Беркли, для человека кажется чем-то ничтожно малым, для самого муравья — довольно большим, для инфузории (прибавим) — чем-то громадным. Но как скоро все эти существа могли бы знать, что данный предмет имеет такое-то число футов, линий, то их понятия о величине предмета в сущности стали бы однородны и относительность их субъективной оценки величины не имела бы никакого значения и не подрывала бы объективной истины познания. Это же можно сказать и об относительности понятий о движении и расстоянии. Для человека, например, расстояние солнца от земли кажется громадным, движение света — необычайно быстрым. Но представим в нашей фантазии существо в миллион раз больше человека или способное совершать движения в десять раз быстрее света; первому расстояние от земли до солнца показалось бы не особенно значительными, а последнему движение свита очень медленным. Но это громадное

различие в относительности представлений имело бы влияние на их объективное познание о величине солнца или о скорости движении света? — Нисколько. И человек, и воображаемое существо одинаково признали бы, что солнце отстоит от земли на столько-то миллионов географических миль, что свет движется с такою-то, определенной наукой, скоростью в секунду. Может быть, только мера или единица измерения показалась бы для нашего фантастического существа слишком мизерной в роде того, например, если бы человек стал считать расстояние солнца от земли не милями, а вершками или дюймами, но это нисколько не повредило бы точности его научного познания и согласованности его с познанием человеческим.

Если таким образом относительность нашего эмпирического познания не сделала бы его субъективным миражом, даже при том громадном различии познающих субъектов, которое мы сейчас допустили, то могут ли иметь какое-нибудь серьезное значение те сравнительно ничтожные отличия в суждениях о величине, расстоянии и проч., на которые указывают скептики и идеалисты? Мы совершенно согласны с ними, что как нет двух совершенно сходных людей, так нет и двух безусловно тождественных в их отправлениях органов чувств — один и тот же видимый предмет, в сущности, отражается с тысячью неуловимых оттенков в тысяче глаз; то же должно сказать и о других чувствах. Но это несходство представлений подрывает ли сколько-нибудь достоверность чувственного познания о реальных свойствах предмета? И в суждениях о предметах, и в научных понятиях о них, и в самом практическом отношении к ним мы находим то единство познания о внешнем мире, которое достаточно ручается за его общеобязательность и достоверность; этой достоверности нисколько не могут поколебать те субъективные отличия, которые составляют особенности чувственного воззрения каждого индивида, — особенности, большей частью столь незаметные, что их не сознает сам индивид и который скорее могут быть теоретически предполагаемы, чем эмпирически указаны.

Но не на одну только зависимость нашего познания от особенностей познающего субъекта, но и на саму изменчивость и неуловимость для нашей мысли познаваемого объекта указывает идеализм, как на возражение против достоверности эмпирического познания. Эта изменчивость чувственного бытия от времен Гераклита до Гегеля включительно всегда служила для доказательства той мысли, что все, что мы ни мыслим постоянного в бытии и о бытии эмпирическом, начиная от самого представления о конкретной вещи и заканчивая самыми общими понятиями о чувственных предметах, принадлежит разуму и только разуму, и что поэтому наше эмпирическое познание, по существу, не может иметь никакой объективной ценности. В самом деле, если в этом бытии, как выражается Гераклит, все течет в неуловимом потоке изменения, то, очевидно, наш разум не может отразить в себе этого потока в его полной объективности, а те формы, в которых он старается, так сказать, фиксировать это текучее бытие — представления о вещах, понятия, формы, которые и составляют все содержание нашего понятия о мире, принадлежат только нашему субъекту. В силу своего постоянства наше ***я*** старается придать и чувственному бытию то постоянство и устойчивость, которых оно на самом деле не имеет и иметь не может в силу своей текучей природы. Эта мысль, как мы видели, и составляет результат диалектической критики понятия о конкретной вещи у Гегеля. Что в наших представлениях и понятиях о внешних предметах мы действительно получаем для нашего знания постоянным и неизменным — это то, что в чувственных ощущениях представляется как неудержимый поток изменчивых впечатлений. И это справедливо. Но несправедливо то, будто эти самые формы, объединяющие впечатления и дающие им устойчивость в наших представлениях и понятиях, принадлежат исключительно познающему субъекту, а потому обозначают не действительные вне нас сущие виды, а лишь феномены нашего сознания. Прежде всего, если в действительности все течет неуловимо и неудержимо для нашего сознания, то для нас совершенно непонятно, каким образом наш разум может, так сказать, останавливать и объединят это текучее бытие и различные субъективные формы представлений и понятий и почему эти формы, несмотря на то, что по своему постоянству не имеют ничего общего и сходного с действительным текучим бытием, он относит именно к этому бытию, представляет свои субъективные акты, как отличные от себя и разнообразные предметы. Если теперь вспомним, что образование наших представлений и понятий не есть дело субъективного произвола и не может быть объяснено никаким чисто субъективным законом, что те или другие представления о вещах являются в нашем сознании

принудительно, несмотря на участие в их образовании нашей познавательной способности, то должны прийти к несомненному заключению, что так называемая текучая изменчивость внешнего бытия не до такой степени текуча и неуловима, чтобы из нее безусловно ничто не могло отразиться и удержаться в нашем сознании. Действительно, наше познание, несмотря на изменчивость чувственного бытия, определяет, однако, различные *степени* этой изменчивости. То оно называет известное впечатление, известный феномен мимолетным и скоропреходящим; то устанавливает различные и при том очень точные меры продолжительности бытия частных предметов и существ; то говорит о постоянных и неизменных законах природы, о пребываемости вещества, несмотря на изменения его форм. Если же, как мы сказали, эти определения не могут быть объяснены ни произволом, ни каким либо психологическим законом деятельности самого субъекта, то очевидно, что основания, вынуждающие нашу мысль к признанно той или иной продолжаемости бытия, должны заключаться не в нас, а вне нас — в самом объективном бытии и что поэтому изменчивость этого бытия далеко не так безусловна, как предполагает идеализм. Именно несмотря на то, что чувственное бытие мы справедливо назовем изменчивым и непостоянным, мы необходимо должны отличать в нем различные степени и меры изменчивости, признавая в нем одно более, а другое менее текучим. Сравнивая же между собой эти степени и меры, мы, следовательно, имеем полное право говорить не только об изменчивости, но и об относительном *постоянстве* чувственного бытия в том смысле, что менее изменчивое в сравнении с более изменчивым может быть названо постоянным, пребывающим, например, закон природы в сравнении с совершающимися по этому закону явлениями, род в сравнении с его образующим индивидом, индивид в сравнении с изменчивыми жизненными феноменами, в которых обнаруживается его хотя кратковременное, но по отношению к этим феноменам относительно постоянное бытие. Именно эти различные степени изменчивости, которые в тоже время могут быть названы и степенями относительного постоянства бытия, и составляют то реально сущее и реально познаваемое в чувственном бытии, которое и обеспечивает объективную истину нашего познания о мире. Неуловимая на своих крайних пределах текучесть бытия делается более и более доступной нашему познанию, в какой мере восходит по степени большей и большей устойчивости и неизменности, и этими реальными степенями вместе определяется достоинство и ценность нашего субъективного познания. Получаемое в мимолетных и разрозненных впечатлениях и ощущениях смутное и недостаточное познание получает большую устойчивость в наших представлениях; но более совершенное познание о внешнем мире, — познание о находящемся в нем постоянном и относительно неизменном, — дает нам рассудок в своих общих понятиях, при помощи которых мы приобретаем рациональное, но в тоже время и реальное познание о мире.

Таким образом, так называемая текучесть и изменчивость чувственного бытия свидетельствует, в сущности, только об относительности нашего познания о внешнем мире в том смысле, что нашему познанию доступно лишь менее изменчивое и более постоянное в нем, что в силу нашей субъективной ограниченности не все уловимо для нас в быстро несущемся мимо нас потоке бытия, но только более, так сказать, ценное для нас и по своему относительному постоянству более приближающееся к нашей духовной природе. Но такая относительность нашего познания также мало свидетельствует о его недостоверности, как и обусловливаемая той же субъективной особенностью его природы относительность в суждениях о мере, протяжении, величине предметов, о чем мы говорили выше.

б) До сих пор мы говорили о достоверности нашего эмпирического познания, в какой мере оно основывается на познании тех свойств чувственного бытия, которые мы назвали объективными и которые, в сущности, обусловливаются категориями пространства, времени и движения. Но от этих свойств мы отличили другие, которые, повидимому, обусловливаются организацией нашей духовно-чувственной природы и которые поэтому мы назвали субъективными, как-то: цвета, звуки, запахи у проч. Какое значение имеют эти свойства дли нашего познания о мире? Составляют ли они ни к чему пригодный придаток нашего познания, облегающий постоянным, обманчивым миражом образ действительного мира, или и сами по себе они составляют какой-либо ценный и необходимый элемент в нашем познании истины бытия?

Что эти так называемые субъективные, постоянно и неизбежно соединяемые с объективными в наших чувственных воззрениях и представлениях свойства нисколько не препятствуют выделению

из них этих последних и в силу этого познанию действительных свойств вещей, — об этом мы уже говорили. Разум человека нашел средство отличить звук от реальной его причины — колебания волн воздуха, свет от дрожания эфира, запах и вкус — от химического изменения в слизистых покровах носа и рта и оканчивающихся здесь нервов. Но этого мало. В самих субъективных отношениях находится некоторый объективный элемент, который и делает возможным при помощи их и посредством их познание действительных свойств вещей, в силу чего и мы должны бы более точно называть их не чисто субъективными свойствами, но только с преобладающим субъективным характером. Положим, эти свойства составляют только своеобразную реакцию нашего духа на воздействие на наши чувства внешних предметов. Однако же особенности этой реакции и ее форма (впечатления различных чувств и степени силы ощущения одного и того же чувства) зависят не от нас одних, а находятся в тесной зависимости от различного действия внешних предметов[23*]. Следовательно, по качеству и разнообразию впечатлений мы можем составить представление об отличиях и разнообразии действительных предметов, возбудивших те или иные ощущения. Так, например, по силе света или звука мы можем заключать о близости или отдаленности предмета, по направлению и изменению света — о его движении, по степени мускульного усилия нужного, чтобы поднять, приблизить или отстранить предмет, — о его величине и тяжести и т.п. На этом, так сказать, истолковании наших субъективных ощущений и основанном на нем понимании реальных свойств и отношений предметов основывается все наше практическое отношение к действительному, окружающему нас бытию, и верность этого отношения показывает несомненную связь субъективных ощущений с объективными свойствами вещей. Что же касается обстоятельства, что эти объективные свойства даны в нашем сознании в несоответствующей им субъективной форме цвета, запаха, звука и проч., что эта форма затем привходит во все без исключения наши представления и даже понятия о внешнем мире как неизбежная субъективная примесь и свойство нашего специально человеческого познания, то это явление свидетельствует только об относительности и ограниченности нашего познания, по которому мы не можем познавать вещи так, как они сами по себе суть, но только посредством нашей познавательной способности, в частности, чувственной по отношению к предметам эмпирическим. Положим, как говорят Дюбуа-Реймон и Гельмгольц, наши световые, звуковые и другие представления по отношение к действительным вещам суть не более, как символы — познавательные значки, что они так же похожи на настоящие вещи, как буквы, графические изображения или произносимые нами слова на те предметы, которые они означают. Однако символ может быть разгадан и не особенно трудно осознан в части своего обозначения; тем не менее, как ни мало похожи буквы и слова на вещи, которые они означают, мы не только посредством их познаем вещи и ставим себя в правильное практическое отношение к ним, но на применении их к делу познания основывается и все наше научное познание. Чтобы узнать вещь или дать о ней понятие другим, не всегда нужно увидеть ее и показать другим; посредством слова и письма можно воссоздать вполне соответствующий действительности ее образ, несмотря на полное несходство знака с изображаемым. Точно так же и так называемые субъективные свойства вещей могут служить к познанию свойств объективных, несмотря на все несходство с ними.

Но мы слишком мало ценили бы субъективный элемент нашего чувственного познания, если бы смотрели на него только как на постороннюю примесь и некоторое препятствие к подлинному познанию вещей. Положим, это препятствие более или менее устранимо и эта примесь может быть отделена при помощи научного анализа как шелуха от зерна. Но во всяком случае само существование этой шелухи, этой примеси представлялось бы безцельным и загадочным в нашем познании. Это невольно наводит нас на вопрос: не имеет ли тот элемент представления, который мы назвали субъективным, какого-либо самостоятельного значения в деле познания истины бытия?

[23*] Что наши субъективные ощущения не безусловно субъективны, а зависят от воздействия объекта, это, кроме разнообразия впечатлений, доказывается и тем, что с исчезновением чувственных воздействий в нас исчезает и способность субъективных ощущений. Так, индивиды, потерявшие зрение или слух, в фантазии или во сне могут еще представлять себе цвета и звуки, но у слепорожденных и от природы глухих они совершено отсутствуют. Точно так же наши световые и звуковые представления тем яснее, сильнее и определеннее выступают в сознании, чем сильнее нормальное, объективное раздражение — см.: *Wundt*. Psychologie. 1874. S. 352.

Прежде всего заметим, что при оценке значения субъективных свойств философская мысль часто невольно допускала ту ошибку, что противоположность их свойствам объективным понимала как противоположность нереального реальному, ложного истинному. Но это, в сущности, материалистическая точка зрения на познание и бытие. Только с этой точки зрения, с которой истинно сущим признается определяемое физическими (объективными) свойствами бытие[24*], можно отвергать всякое положительное значение свойств субъективных и считать их, если и не чистым миражом нашего сознания, то, по крайней мере, безполезными, в сущности, символами предметов, не имеющими с ними ничего общего. Но субъективная (духовная сторона) бытия, как мы видели, имеет столь же самостоятельное и реальное бытие, как и объективная (в смысле материальной), поэтому и те свойства вещей, которые создаются нашим духом, или точнее, в нашем духе, по поводу воздействия на него внешних предметов, должны иметь реальность, по крайней мере, не меньше той, какую мы приписываем свойствам, называемым нами объективными.

Но не в смысле только психологической или духовной реальности мы говорим о субъективных свойствах. Мы называем их не свойствами только нашего духа, образовавшимися под воздействием свойств внешних предметов, но свойствами *вещей,* и это именование нельзя назвать одним недоразумением. В нем заключается верный смысл. Мы видели, что эти свойства во всем разнообразии их оттенков не создаются нашим духом ни произвольно, ни по какому-либо чисто субъективному закону, но зависят в своем происхождении от реального действия самых предметов, что, следовательно, они не безусловно субъективны, но имеют в себе и некоторый объективный элемент. Отсюда следует, что основанные на этих свойствах наши представления имеют реальную, хотя и не прямую связь с действительными вещами, и не суть только безразличные и равнодушные к ним символы или значки, которые для существа дела могли бы быть без вреда заменены и другими, отображающими в нашем духе некоторые реальные свойств бытия, хотя эти свойства открываются, как мы сказали, и сознаются только в нашем духе.

Ближайший и важный для нас результат такого значения субъективного элемента наших представлений тот, что все произведения нашего духа, основанные на познании этих свойств и на их комбинации в нашем сознании, имеют объективно-научное, а не только психологическое значение. Область произведений нашего духа, обусловливаемых этими свойствами, как известно, очень обширна; различные сочетания членораздельных звуков составляют элементарное основание нашего учения о слове (филология), словесности и поэзии; не членораздельных — музыки; световые ощущения играют существенную роль в произведениях живописи, отчасти в скульптуре и архитектуре. Если бы эти свойства были чисто субъективными свойствами, то все научные теории человеческого слова и изящных искусств были бы не более, чем произвольным, не имеющими никакой ценности порождением нашего духа. Но коль скоро они имеют, хотя и не прямое, но основанное на объективных качествах вещей, а потому относительно реальное значение, то познания и теории, трактующие об изящном, приобретают не только субъективное, но и объективное значение — мы получаем право говорить о правильном, гармоническом, прекрасном не только в нас самих, но и вне нас — в природе, точно так же, как говорим о протяженности, величине, движении предметов. И опыт действительно подтверждает это право, когда показывает, что несмотря на все участие и всю свободу нашей мысли и нашей фантазии в деле искусства, не от одного нашего произвола зависит считать, например, одно сочетание звуков гармоничным, а другое нет, какую-то комбинацию цветов — изящной, а какую-то — неприятной; но в самой природе вещей даны некоторые условия к разнообразной оценке впечатлений звука и света.

Таким образом, и субъективные свойства вещей мы имеем полное основание назвать реальными свойствами в двух отношениях: как в силу истины и действительности самого субъективного бытия, так и в силу несомненной их связи с действительными предметами. Конечно, говоря об их реальности в последнем смысле, мы не должны забывать, что они суть сложный продукт нашего субъективного ощущения и объективного воздействия вещей, и поэтому они по существу отличны от свойств чисто физических, несмотря на связь с последними. По-

[24*] Атом имеет хотя и безконечно малую величину, плотность, форму, ему как существенное свойство принадлежит движение, а различным атомам — различная степень интенсивности этого движения. Те же свойства принадлежат и различным целостям или комбинациям атомов, называемым телами.

этому и познание, основанное на этих свойствах, суть познание самостоятельное и не обязанное своей твердостью и научным характером чисто эмпирическому познанию. Каждому звуку, каждому световому ощущению соответствует, например, известное число колебаний воздуха, дрожаний эфира; для естествознания же имеет свое значение определить число этих колебаний и частные оттенки, улавливаемые средой и их проводящие. Но для научной теории языка, музыки, живописи это неважно. Самое точное и подробное знание, сколько и каких колебаний или вибраций воздуха или эфира соответствует такому-то слову, такому-то обороту речи, такой-то музыкальной пьесе, такому-то сочетанию света, тени, красок в природном или изображенном на картине ландшафте, нисколько бы не сделало понятие законов поэзии, музыки, живописи и не объяснило бы нам тех иди других эстетических впечатлений, производимых в нас теми или другими явлениями природы. Но такая самостоятельность познания субъективных свойств также мало может свидетельствовать против объективной истины этого познания, как и вообще самостоятельности всего нашего познания против соответствия его действительному бытию вещей, потому что и для познания объективных качеств вещей непосредственное чувственное ощущение дает очень немного — первоначальный, не представляющий еще научной ценности грубый материал, материл, которым одинаково с человеком владеют и животные. Все дальнейшее движение нашего познания — *познания* в точном смысл слова, совершается при помощи субъективного, логического процесса мышления и категорических, априорных понятий нашего разума. Но если это привнесение субъективного элемента, как увидим, в анализ рационального познания нисколько не препятствует его истине и объективному значению, то точно так же самостоятельность нашего познания по отношению к тем сторонам бытия, о которых дают нам знать субъективные свойства вещей, не может лишить его истины и объективного значения.

Признав относительную реальность субъективных свойств вещей, мы вместе с тем восстановили полный образ внешнего чувственного мера в том объективном значении, какое придает ему непосредственное сознание человечества и которое грозит совершенно разрушить философский анализ чувственного представления, обратив весь этот мир в субъективный фантом и мираж нашего сознания. Реальность объективных свойств вещей, основанных на представлениях пространства, времени и движения, обеспечила истину и достоверность той стороны познания о внешнем мире, которая составляет предмет положительного, естественнонаучного изучения природы. Относительная реальность субъективных свойств вещей обеспечила такую же достоверность познания, которые, хотя по их характеру и не могут быть названы эмпирическими, но имеют не менее тесную связь с миром эмпирических явлений, а потому имеют не только субъективное, но и объективно-эмпирическое значение. Если бы, отстаивая самостоятельность мира внешнего, мы ограничились утверждением за ним только одних объективных свойств, то образ действительного мира только в половину соответствовал бы нашему представлению о нем, лишившись при этом именно тех качества и свойств, которые делают его столь разнообразным и привлекательным для нашего сознания и эстетического чувства. Действительный мир представился бы нам в виде монотонного движения атомов — то колеблющихся с различной скоростью в дрожаниях эфира или воздуха, то образующих путем механического движения различные изменчивые комбинации тел различной протяженности. Наглядный образ такого мира мы получим, если представим безчисленное множество движущихся в различном направлении с различной скоростью и находящихся в большей или меньшей (впрочем постоянно меняющейся) степени сближения точек в пространстве. Но в этот монотонный механический мир вносят свет и жизнь субъективные свойства вещей, называемые нами светом, звуком, теплом и проч. Но не один только дух *творит* эти свойства и украшает, хотя и приятным, но тем не менее обманчивым, миражом подлинный образ мира, хотя бы и в таком случае это духовное украшение и дополнение мира имело бы не меньшую реальность, чем так называемые объективные его свойства в силу того, что и сам дух и его произведения составляют бытие столь же истинное, как и бытие физическое. Основание и начало эти свойства находят и в самой природе вещей, а поэтому несмотря на то, что они составляют сложный продукт субъективного и объективного элементов, они справедливо считаются свойствами самого мирового бытия. Таким образом, чувствен-

ный мир живого общечеловеческого сознания снова является пред нами цельным и полным миром и критический анализ его, не уничтожив этой цельности, привел только к более рациональному и свободному от односторонних воззрении воззрению на мир, чем и достигнута главная цель этого анализа, состоящая в философском удостоверении тех положений, которые общим сознанием принимаются безотчетно на веру.

В заключение исследования о достоверности чувственного познании считаем нелишним сказать несколько слов о границах этого познания, так как не только относительность, но и его ограниченность служила для идеализма поводом к отрицанию его достоверности. При этом считаем нужным напомнить сказанное в начале этого исследования, что подвергая анализу чувственное познание, мы принимаем его здесь в самом тесном и низшем значении этого слова, как познание непосредственное (чувственное воззрение и представление), отличное от познания о внешнем мире, приобретаемого посредством понятия рассудка, и которое должно быть отнесено к области познания рационального. Поэтому, говоря о границах чувственного познания, мы будем иметь в виду лишь пределы доступности для нашей чувственно-познающей силы непосредственно воспринимаемых ею свойств, качеств, явлений и предметов находящегося вне нас материального мира.

Рассматривая с этой точки зрения наше чувственное познание, мы, конечно, должны признать его крайне ограниченным и в силу общей ограниченности нашего познающего субъект и относительности его познания, и в силу эмпирических фактов, подтверждающих эту ограниченность — ограниченность в том смысле, что нашему ощущению доступно не все то, что существует в материальном мире. Прежде всего, можем ли мы быть уверены, что нашими пятью чувствами исчерпывается все содержание внешнего нам бытия, что в природе не может быть свойств, явлений, сил, предметов, которые совершенно нам недоступны из-за отсутствия органов к их восприятию? Как для слепорожденного не существует света и цветов, для глухонемого — звуков, так и для нас может не существовать целый ряд качеств и свойств вещей, доступных существам, организованным иначе, чем мы. Другие существа с другими субъективными способностями восприятия могут видеть и знать то, чего мы и в фантазии не можем представить — вселенная для них будет иметь совершенно иной вид, столь же невообразимый для нас, сколько наш мир может быть невообразим для существ иначе, нежели мы, организованных, превосходящих нас или низших. К тому же и познавательная сила специфически человеческих чувств крайне невелика и довольно быстро встречает границы в своей собственной ограниченной природе, и в неограниченности природы внешней, так что едва ли можно считать абсолютно достоверным тот образ мира, какой она нам начертывает. Раздвиньте немного далее эти границы и получится совершенно иной образ мира. Если бы, например, наш глаз был устроен подобно микроскопу, или его зрительная сила была бы в тысячу раз сильнее нынешней, то мы совершенно не узнали бы окружающего нас мира. Если бы наш слух был более тонок или груб, то вся система нашей музыкальной гармонии изменилась бы тут же и от всей теории музыки не осталось бы и следа (при увеличении силы слуха в тысячу и более раз мы, может быть, услышали бы производимые движением в эфире небесных тел звуки — ту небесную гармонию, о которой мечтал Пифагор). Но как бы мы не раздвигали полетом нашей мысли интенсивность наших чувств, мы все-таки будем вынуждены отступить перед громадными пространствами вселенной и необъятностью ее содержания.

Но, быть может, вследствие общего закона мирового развитая, которому подлежит и человек, мы можем надеяться, что та ограниченность чувственного познания, о которой мы говорим, будет мало-помалу уменьшаться. Было время, когда в природе не было живых существ, а вместе с ними и субъективных или вторичных свойств, о которых мы знаем теперь. С появлением, дифференциацией, усовершенствованием чувственных органов в животном мире увеличивались и расширялись первоначально смутные и крайне ограниченные представления животных. Этот закон развития чувственного познания может иметь приложение и к человеку. Утверждают, что новейшие филологические исследования указывают на знание людьми времен Гомера гораздо большего количества цветов, нежели в наше время. Отчего не предположить, что наши потомки будут знать гораздо больше цветов, вообще гораздо больше свойств вещей, нежели знаем мы. Известно, например, что в природе су-

ществуют лучи, которые нашим зрением не ощущаются, однако же могут быть световые лучи, которые слабее, чем красные, и сильнее, чем фиолетовые, и которые теперь (предположительно) ощущаем только как тепло или как химическое действие, а чрез несколько тысяч лет человек будет ощущать их как лучи солнечного спектра. Подобное же можно предположить и относительно ощущении всех других наших чувств.

Но опыт представляет нам факты, далеко не подающие надежды на расширение и усовершенствование нашей чувственно-познавательной способности. Он несомненно свидетельствует, что вопреки, по-видимому, закону развития, который требует, чтобы более совершенные и позже других явившиеся в мир существа владели и более совершенными чувственными органами, но у человека эти органы развиты несравненно слабее, чем у многих низших животных (припомним зрение орла, обоняние собаки, слух у многих ночных птиц и т.п.). И в самом человеческом роде мы замечаем не усиление и развитее, а скорее сокращение и ослабление первоначально данной ему природой энергии чувств. По всей вероятности, первобытные люди видели и слышали несравненно лучше, чем современные; известно, например, что дикие и кочевые племена обладают силой зрения и слуха несравненно более значительной, нежели европейцы. Цивилизация, по-видимому, гибельно действует на интенсивность чувственного восприятия. Все это скорее ведет к мысли о сокращении, чем о расширении области нашего непосредственного чувственного познания[25*].

Все наши замечания, конечно, справедливы, но они свидетельствуют только об относительности и ограниченности нашего познания и не говорят против его достоверности. Несомненно и то, что действительность гораздо шире, чем самое широкое познание о ней, что в мире больше содержания, чем мы можем воспринять посредством чувств. Но такая ограниченность еще не говорит, чтобы то, положим, немногое, что дают нам знания о мире наши чувства, было не истинно. Положим, существа, превосходящие нас, могут видеть в предметах больше нас, и в этом смысле представлять себе мир иначе, чем мы, но это еще не доказывает, что наше знание о мире, хотя и менее полное и обширное, неверно. Если зрение, вооруженное микроскопом, открывает в предмете больше, чем обыкновенный глаз, то это не говорит, что наш глаз обманывает нас, показывая в предмете не то, что есть в объекте. Познание может иметь различные степени и обусловливаться мерой совершенства различных существ. Но различные степени познания относятся одна к другой не как истинная к ложной, но как более полная к мене полной и совершенной. Безусловно, истинно полное и совершеннее познание о вещах может иметь только ум божественный, который созерцает вещи непосредственно сами в себе и для их познания не имеет нужды в каких-либо посредствах и органах. Познание существ конечных есть относительное (т.е. соразмерное их природе), ограниченное, но не ложное — оно различается степенями, но не сущностно. Такое различие степеней чувственного познания мы замечаем даже в нас самих, сравнивая наши собственные основанные на показаниях тех же чувств, но при различных условиях их действия представления; мы различаем поэтому представления ясные и смутные; знаем, что повторенное впечатление, внимательное наблюдение открывает в том же предмете гораздо больше, чем мы заметили сначала; но все это не препятствует относительной истине и верности предмету различных его представлений.

Ограниченность нашего чувственного познания тем менее может свидетельствовать против его достоверности, что человеку дана возможность расширять поле своего эмпирического знания и раздвигать границы этой естественной ограниченности. Но эта возможность заключается вовсе не в естественном расширении пределов нашего

[25*] Что касается мнения, будто древние не знали о некоторых из тех цветов солнечного спектра, о которых мы знаем теперь, например, не отличали голубой от зеленого и проч., то филология представляет здесь слишком шаткую и ненадежную почву, чтобы сделать сколько-нибудь вероятные выводы. Если о некоторых цветах не упоминают древнее писатели, например, Гомер, или смешивает названия, обозначающие впоследствии различные цвета, то это могло зависеть от причин чисто случайных и от несовершенства языка. Может быть, и теперь в языках дикарей мы не найдем названий для обозначения различных оттенков цветов, для которых у нас такие названия существуют, но может ли это служить доказательством, что они не имеют и представления об этих оттенках? И у нас для многих оттенков цвета, запаха, вкуса не существует специальных названий; но справедливо ли наши потомки, у которых будут такие названия, стали бы отрицать существование у нас этих ощущений на том только основании, что обозначающих их слов не нашли в наших книгах?

чувственного восприятия в силу проблем закона органического прогресса, но в той высшей, специфически человеческой способности, которая неизмеримо возвышает его над всеми органическими существами — в разуме. Под могущественным влиянием этой силы, несмотря на ограниченность своих чувств, несмотря на их несовершенство в сравнении с чувствами многих животных, человек достигает открытия в окружающем его мире таких свойств, качеств, явлений, предметов, о которых не могли бы дать ему ни малейшего понятия самые сильные чувства. При помощи телескопа он проник в глубины звездного неба и открыл живые организмы, о существовании которых никогда не могли ему сказать чувства; он определил неуловимую чувством тяжесть воздуха, густоту паров, скорость движения света, электрического тока и т.п. Есть ли где границы расширения этой могущественной силы в познании свойств и явлении мира, — сказать трудно. Во всяком случае можно сказать, что действительный источник нашего познания о внешнем мире, как *познания*, заключается не в чувствах, которые дают лишь первоначальный, грубый материал для разума, а в самом разуме, и что собственно факт постоянного его расширения, наряду с фактом ограниченности нашей чувственной способности, ограниченности, с течением времени усиливающейся, а не уменьшающейся, представляет ясное опровержение теории, производящей все наши познания из чувственного опыта.

© Кудрявцев-Платонов В.Д., 1893

© Кудрявцев-Платонов В.Д., 2009

© Шмидт В.В., подготовка текста к публикации, 2009