

Соловьёв Владимир Сергеевич

Критика отвлеченных начал

Содержание

Предисловие

Общий обзор предыдущего.

Зависимость этики от метафизики.

Определение истинного как сущего вообще.

Критика отвлеченного реализма с чисто логической точки зрения.

Пояснения к предыдущей главе

Элементарные формы натурализма; стихийный натурализм, гилозоизм.

Соответствие между общею основой сущего и общею основой чувственного познания.

Материя как безусловно—единое. Чистый монизм.

Атомизм.

Противоречие между динамическим атомизмом и основным принципом всякого реализма.

Реальность как явление, бытие как отношение, материя как ощущение.

Критика сенсуализма.

Критика научного эмпиризма.

Невозможность познать всеобщую систему явлений на почве положительных наук.

Общее начало рационализма.

Общий отрицательный результат реализма и рационализма.

Невозможность настоящего предметного познания из ощущений и понятий как субъективных состояний сознания

Общее определение истинного предмета в трех его основных элементах.

Различие сущего от бытия. — Сущее как абсолютное. — Абсолютное и его другое

Абсолютное сущее и абсолютное становящееся.

Вера, воображение и творчество как основные элементы всякого предметного познания

Всеединая система знания. Ее основные элементы.

Заключение

Комментарии

Приложение

Предисловие

Предлагаемая книга есть пересмотр различных начал, еще владеющих сознанием человечества и отражающихся в его жизни. Будучи уверен, что переживаемая нами критическая эпоха, эпоха исключительности и борьбы между отдельными обособившимися началами, приближается к концу своему, я считаю такой пересмотр своевременным, ибо познание существующих принципов в их недостаточности естественно приготавливает нас к восприятию нового содержания; и хотя тот великий синтез, к которому идет человечество, — осуществление положительного всеединства в жизни, знании и творчестве — совершится, конечно, не в области философских теорий и не усилиями отдельных умов человеческих, но признан в своей истине этот синтез должен быть, разумеется, отдельными умами, сознание же наше имеет и способность и обязанность не только следовать за фактами, но и предвирать их.

Я назвал эту книгу критикою отвлеченных начал. Под отвлеченными началами я разумею те частные идеи (особые стороны и элементы всеединой идеи), которые, будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и борьбу друг с другом, подвергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится. Критика этих отвлеченных и в отвлеченности своей ложных начал должна состоять в определении их частного значения и указании того внутреннего противоречия, в которое они необходимо впадают, стремясь занять место целого. Устраняя притязания частных принципов на значение целого, эта критика основывается на некотором положительном понятии того, что есть подлинно целое или всеединое, и, таким образом, это есть критика положительная. Она, во-первых, предполагает идею всеединого в общем и еще не определившемся виде, как некоторый безусловный критерий, без которого невозможна никакая критика, и, во-вторых, определяя истинное значение частных начал, как обособившихся

элементов всеединого, она (в результате своем) сообщает этому последнему некоторое определенное содержание — развивает для нас всеединую идею. Таким образом, критика отвлеченных начал представляет собой уже некоторое, хотя еще весьма недостаточное и только предварительное обоснование начал положительных. Это обоснование по необходимости должно быть только предварительным, ибо те положительные начала, которые имеются здесь в виду, обладая вечным бытием в сфере абсолютной, еще не имеют видимого существования в относительной области нашей жизни и нашего природного сознания, хотя они и должны быть осуществлены и здесь; поэтому они еще не могут представлять для нас полной определенности; можно с достаточною ясностью показать их необходимость, но действительное их содержание является пока только в общих и слитных чертах. С точки зрения настоящей, наличной действительности нам приходится говорить более о том, что должно быть и будет, нежели о том, что есть. Поэтому понятно, что наши идеи не могут иметь той отчетливости и отдельности, какие свойственны мыслям, составляющим простой вывод из существующих фактов. Не должно забывать, однако, что наша наличная действительность не может быть всею действительностью и что то, что здесь представляется только долженствующим быть и будущим, есть вечно сущее и настоящее в другой сфере.

Что касается до внешней стороны, то вследствие различных обстоятельств я не мог дать изложению моих мыслей в настоящей книге той соразмерности и стройности, какие были бы желательны: некоторые мысли изложены слишком кратко и недостаточно развиты, другие, напротив, представлены с излишней обстоятельностью; есть намеки на еще не сказанное и лишние повторения уже сказанного. Вполне сознавая эти недостатки, я не считаю их, однако, настолько важными, чтобы задерживать из-за них издание книги; надеюсь, что буду иметь возможность исправить их впоследствии.

По общему плану критика отвлеченных начал разделяется на три части: этическую, гносеологическую и эстетическую; предлагаемая книга заключает в себе собственно две первые, последняя же, представляющая вопросы и затруднения особого рода, составит отдельное сочинение о началах творчества. Содержание же настоящей книги может быть сведено к следующим положениям.

Нравственная деятельность, теоретическое познание и художественное творчество человека необходимо требуют безусловных норм или критериев, которыми бы определялось внутреннее достоинство их произведений, как выражающих собою благо, истину и красоту.

Верховный нравственный принцип, долженствующий определять практическую деятельность человека, не исчерпывается ни отвлеченно–эмпирическими понятиями удовольствия, счастья, пользы, симпатии, ни отвлеченно–рациональным понятием долга или категорического императива [1].[2] Все эти понятия входят в высший нравственный принцип как его признаки материальные или же формальные, но не составляют его собственной сущности. Нравственная деятельность должна не только представлять известные качества, а именно доставлять наслаждение, иметь в виду общую пользу, вытекать из чувства симпатии или альтруизма, иметь форму долга, или категорического императива, но она необходимо должна сверх того иметь некоторый определенный предмет; таким предметом может быть только нормальное общество, определяемое характером свободной общинности, или практического всеединства, в силу которого все составляют цель деятельности для каждого и каждый для всех. Такой нравственно–нормальный характер общества не может зависеть ни от правильности экономических отношений, отдельно взятых, ибо экономические отношения сами по себе определяются материальным интересом, безразличным к нравственным и безнравственным мотивам; он не может определяться также и правомерностью или формальной справедливостью, осуществляемую правовым государством, ибо право полагает только границу, а не цели и содержание деятельности. Нравственное значение общества, не зависящее, таким образом, ни от материального, или природного, начала в человеке, практически выражающегося в отношениях экономических, ни от его рационального начала, практически выражающегося в отношениях юридических и государственных, определяется религиозным, или мистическим, началом в человеке, в силу которого все члены общества составляют не границы друг для друга, а внутренне восполняют друг друга в свободном единстве духовной любви, которая должна иметь непосредственное осуществление в обществе духовном, или церкви. Таким образом, в основе нормального общества должен лежать духовный союз, или церковь, определяющая собою безусловные цели общества; сферы же государственные и экономические должны служить формальной и материальной средой для осуществления божественного начала, представляемого церковью. Так как в силу принципа всеединства, или свободной общинности, это осуществление божественного начала в обществе человеческом должно быть свободно и сознательно, а не основываться на внешнем авторитете и слепой вере, как того требует исключительный клерикализм, то истинное, нормальное общество должно быть определено как свободная теократия. Но для свободного и сознательного осуществления божественного начала в практике необходимо убеждение в его безусловной истине, а это зависит от разрешения общего вопроса об истине и истинном знании. Исследуя этот вопрос, предполагаем как необходимые признаки истины безусловную реальность и безусловную разумность (рациональность). Этого

безусловного характера истины мы не находим ни в отвлеченно–эмпирическом, ни в отвлеченно–рациональном познании, ни в отвлеченной науке, ни в отвлеченной философии; первая дает нам только относительную реальность, вторая — только относительную разумность. Опыт показывает нам, что бывает; разум определяет, что должно необходимо быть при известных условиях и, следовательно, чего может и не быть, если этих условий нет. Но это условное бытие предполагает то, что есть безусловно, что и составляет собственный предмет истинного знания. Этот предмет не может быть определен ни как факт, ни как вещь, ни как природа вещей, ни как материя, ни как мир явлений, ни, наконец, как система логически развивающихся понятий; все эти отвлеченно–эмпирические и отвлеченно–рациональные определения входят в состав истины как ее материальные и формальные признаки, но не составляют ее собственного существа. Это последнее не может быть ни данным опыта, ни понятием разума, оно не может быть сведено ни к фактическому ощущению, ни к логическому мышлению, — оно есть сущее всеединое. Как такое, оно познается перее чувственного опыта и рационального мышления в тройственном акте веры, воображения и творчества, который предполагается всяким действительным познанием. Таким образом, в основе истинного знания лежит мистическое, или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности. Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединое сущее) становится предметом знания естественного, т. е., будучи сознательно усвояема человеческим разумом и человеческими чувствами, она вводится в формы логического мышления и реализуется в данных опыта. Этим образуется система истинного знания, или свободной теософии, основанной на мистическом знании вещей божественных, которое она посредством рационального мышления связывает с эмпирическим познанием вещей природных, представляя таким образом всесторонний синтез теологии, рациональной философии и положительной науки.

Этот великий синтез не есть чья-нибудь субъективная, личная потребность: недостаточность эмпирической науки и бесплодность отвлеченной философии, с одной стороны, а с другой стороны, невозможность возвратиться к теологической системе в ее прежней исключительности, необходимость развить и восполнить мистическое начало элементами рациональными и природными — реализовать его как всеединое — все это ясно сознано умом человечества как результат его отрицательного развития. Самое это развитие отвлеченных начал, совершенное западным человечеством, содержит в себе живую и реальную критику этих начал, их суд и осуждение; так, отвлеченный клерикализм уничтожен своим собственным последовательным развитием в папстве; отвлеченная философия осуждена гегельянством, а отвлеченная наука подрывается современными позитивистами; так

что наша критика только выражает в общих формулах тот неизбежный вывод, к которому приводит реальный исторический процесс, пережитый умом человеческим; этот вывод есть положительное всеединство.

Велика истина и превозмогает![3] Всеединая премудрость божественная может сказать всем ложным началам, которые суть все ее порождения, но в раздоре своем стали врагами ее, — она может сказать им с уверенностью: «Идите прямо путями вашими, доколе не увидите пропасть перед собою; тогда отречетесь от раздора своего и все вернетесь, обогащенные опытом и сознанием, в общее вам отечество, где для каждого из вас есть престол и венец, и места довольно для всех, ибо в доме Отца Моего обителей много»[4].

Общий обзор предыдущего.

Мы получили общий ответ на поставленный в начале вопрос: что есть благо или чем должна определяться нравственная (нормальная) воля и деятельность человека.

Мы рассмотрели те ответы на этот вопрос, которые имеют общее философское значение. Ни один из этих ответов не был нами отвергнут, но каждый оказался в своей отвлеченности недостаточным и требующим себе дополнения в другом. Прежде всего мы встретились с тем элементарным воззрением, которое находит практическую норму в наслаждении, счастье, пользе (идонизм, эвдемонизм, утилитаризм); указав на неопределенность этих понятий самих по себе, мы нашли, что они получают нравственный смысл и могут служить действительным этическим принципом лишь в том случае, если действующий субъект обуславливает свое наслаждение (счастье, пользу) наслаждением (счастьем, пользой) других, то есть, иными словами, если началом действия является симпатическое чувство, или любовь. Но ближайший анализ нравственного значения этой последней доказал нам, что и она, как эмпирическое явление в человеческой природе, не может служить безусловной нормой нравственной деятельности, так как в эмпирическом своем явлении, как факт человеческой природы, любовь есть нечто случайное и исключительное; для нравственного же начала, как такого, то есть в его безусловном, нормальном значении, оказалась необходимою форма всеобщности и необходимости, в силу которой оно было бы не явлением только, но и законом; это требование перевело нас из области материальных начал этики в область начала формального (рационального), развитого до высочайшей степени в нравственном учении Канта. Рассмотрев с некоторой подробностью это последнее, мы пришли к

заклучению, что и форма долга (*das Sollen*), определяющая способ нравственного действия, не составляет еще (вопреки одностороннему утверждению самого Канта) полного определения для безусловного начала нравственности, что в это определение необходимо должно войти и указание нормального предмета или цели нравственного хотения и действия; этот предмет мы нашли в нормальном обществе и таким образом перешли из области этики субъективной, или индивидуальной, в область этики объективной или общественной. Здесь, рассмотрев различные социальные теории, придающие исключительное значение той или другой из основных сфер действительного общества (каковые общественные сферы служат лишь объективным выражением или реализацией для того или другого элемента в существе человека, на чем и основывается соответствие между частями этики субъективной и этики объективной), мы пришли к истинному, то есть полному, определению нормального общества, как такого, в котором все эти сферы, сохраняя свою относительную самостоятельность, не находятся, однако, во внешнем, механическом разделении, а взаимно проникают друг друга как составные части одного органического существа, необходимые друг для друга и соединенные в одной общей цели и общей жизни.

Но такое внутреннее соединение оказалось возможным только в том случае, если в основу будет положена та сфера общества, которая служит выражением абсолютного, божественного начала в человеке, ибо только это начало по самому существу своему как абсолютное (всеединое) не может исключать или находиться во внешнем отношении ни к какому другому началу или элементу, а дает им всем место и назначение, имея в каждом особое средство или орудие для своего осуществления, в каком отношении сохраняется и свобода отдельных элементов и их внутреннее единство в начале божественном, так что, согласно этому, нормальное общество определилось как свободная теократия, осуществление которой и является, таким образом, конечною целью деятельности; присоединяя же к этому этическому определению прежние, мы получаем полное определение нравственной нормы, а именно: нравственно-нормальною должна быть признана такая деятельность, которая, исходя из чувства любви (*causa materialis* нравственности), принимает форму долга (*causa formalis* нравственности) и имеет своим предметом или целью осуществление всеединого богочеловеческого общества (*causa finalis* [5]нравственности). Это определение, без сомнения, достаточно широко, чтобы обнять и совместить в себе все содержание нравственности, как индивидуальной, так и общественной; но решением вопроса о содержании нравственности нисколько еще не решается вопрос о возможности осуществить это содержание. Конечно, важно знать нравственный идеал, важно иметь определенное понятие о таком предмете деятельности, который удовлетворял бы вполне нравственным требованиям, но именно потому, что это должен быть предмет деятельности, недостаточно знать о

нем, знать, в чем состоит нравственный идеал, должно иметь возможность осуществить его, а эта возможность не содержится ни в каком этическом определении. Без сомнения, всякий согласится, что свободная теократия, как мы ее определили, то есть основанный на любви и правде общественный строй, всеобъемлющий и всеединящий, есть нечто в высшей степени желательное. Но есть ли это идеально-желательное вместе с тем и реально-возможное? Существуют ли на самом деле воистину те условия, которые необходимы для осуществления этого нравственного идеала? Не есть все это этическое построение один из тех воздушных замков или, попросту, мыльных пузырей, из-за которых практические люди, а равно и люди точной науки привыкли презирать умозрительную философию? Правда, и в этом этическом построении мы имели дело с действительными элементами человеческого духа и с действительными формами человеческого общества; но то взаимное отношение этих элементов и форм, которое признано нами за единственно нормальное и которое только и составляет нравственный идеал, — это взаимное отношение не существует, оно выведено нами единственно из высшего нравственного требования, а потому вопрос о возможности осуществить это требование в действительности, то есть привести существующие в человечестве элементы к определенному нами идеальному синтезу, — этот вопрос остается вполне открытым, и, очевидно, он выводит нас из пределов нравственной философии, ибо все принципы и понятия этического характера по существу своему выражают лишь желательное и должное, а этот новый вопрос относится к возможному и действительному. Ближайший анализ этого вопроса должен указать нам ту область, в которой мы можем найти путь к его разрешению.

Зависимость этики от метафизики.

Наше определение высшего нравственного идеала основано на понятии человека как существа религиозного, на признании божественного начала в человеке и человечестве. Мы должны были признать существование этого начала в человеке как факт, но как факт оно есть только стремление: фактически несомненно, что человек имеет религиозное стремление, то есть стремление утверждать себя не как условное явление только, но и как безусловное существо, стремится утверждать себя в Боге или Бога в себе; но ведь предмет этого стремления может быть иллюзией, субъективным призраком. Психологическое значение религиозного начала в человеке и историческое значение его в человечестве не подлежит сомнению, но ведь такое же психологическое и историческое значение принадлежит и всякому заблуждению, всякой умственной и нравственной аберрации. Поэтому для того, чтобы признать за религиозным началом то безусловное значение, которое принадлежит ему в идеале свободной теократии, нельзя ограничиться одним

указанием на его психологическое и историческое значение (всегда условное), а необходимо решить вопрос о подлинности или истинности его предмета.

Религиозное значение человека состоит, как мы видели, в том, что он не есть только член естественного порядка явлений, внешним образом существующих в последующих формах пространства, времени и механической причинности, но что он вместе с тем и первее того есть член порядка абсолютного, или божественного, в силу которого все и каждый внутренне и существенно солидарны между собою в абсолютном, или всеедином (в Боге); это есть основа религии, но для полноты религиозного определения необходимо еще, как мы видели, чтоб эта основа была развита, то есть чтобы человек не только был в абсолютном порядке (в Боге), но чтоб он своею собственною деятельностью осуществлял этот абсолютный порядок в порядке естественном, ибо только такое осуществление и образует свободную теократию. Но очевидно, бытие человека в боге и осуществление им божественного начала необходимо предполагают подлинное бытие этого начала, его собственную действительность. Таким образом, вопрос о предметной истинности религиозного начала разлагается на следующие три вопроса: 1) о подлинном бытии всеединого существа, или Бога, 2) о подлинном бытии человека как существенного члена во всеедином, то есть о вечности человека, или, с отрицательной стороны, о независимости его по бытию от естественного порядка, то есть о его бессмертии, и, наконец, 3) вопрос о самостоятельности человека в его деятельности, то есть о его свободе[6].

Итак, лишь при утвердительном решении вопросов о бытии Божиим, бессмертии и свободе человека можем признать возможность осуществления нравственного начала. Полагая, таким образом, прямую зависимость этического вопроса от вопроса метафизического, мы становимся на точку зрения, диаметрально противоположную с точкою зрения Канта, который, как известно, утверждая безусловную обязательность нравственного начала, из нее выводил и необходимость бытия Божия, бессмертия и свободы, ограничивая достоверность этих метафизических положений их нравственным значением. Но если Кант, для которого и нравственное начало сводилось лишь к субъективному сознанию долга, мог ограничиться признанием этих метафизических положений как только нравственных постулатов, то при объективном понимании нравственного начала, как выражающегося в известном общественном идеале — именно свободной теократии, которая может иметь положительный смысл только в действительности Бога, бессмертия и свободы, — является необходимым убеждение в этих метафизических истинах, как таких, то есть в их собственной теоретической достоверности, независимо от их практической желательности.

Таким образом, по самому существу дела мы должны устранить то весьма, впрочем, распространенное воззрение, которое обособляет нравственную область, придает ей безусловное значение, отрицая всякую зависимость должного от сущего, этики от метафизики. Это воззрение, которое может быть названо отвлеченным морализмом, утверждает, опираясь на факт совести, что при каких бы то ни было метафизических убеждениях или при совершенном отсутствии таковых человек может действовать нравственно, так как он имеет для этого вполне достаточную норму и руководителя в своем внутреннем нравственном сознании, или совести, и достаточный мотив в своих нравственных чувствах симпатии и справедливости. Границы нравственного чувства были нами уже не раз указаны, что же касается совести, то при всем огромном значении этого нравственного фактора он имеет один коренной недостаток. Дело в том, что совесть, как было уже кем-то замечено, совершенно подобна тому демону, которого внушениями руководился Сократ [7]. Как этот демон, так и совесть говорит нам, чего мы не должны делать, но не указывает нам того, что мы делать должны, не дает никакой положительной цели нашей деятельности. Если же мы, не ограничиваясь этой отрицательной нравственностью, примем выведенное нами полное определение нравственного начала, в которое входит и указание положительной цели деятельности, в таком случае мы, очевидно, должны допустить, что с признанием этой цели как действительной необходимо связано убеждение в ее осуществимости. Но осуществимость этой цели зависит, очевидно, не от ее внутреннего достоинства или желательности, а от объективных законов сущего, которые составляют предмет не этики, или практической философии, а философии чисто теоретической, принадлежат к области чистого знания. В этой области должен быть решен вопрос о подлинном бытии истинного абсолютного порядка, на котором единственно может основаться действительная сила нравственного начала. Но решить вопрос об истине какого-либо предмета мы можем лишь в том случае, если мы знаем, в чем состоит истинность вообще, то есть мы имеем критерий истины,— вопрос об истине предмета предполагает вопрос об истинности познания, задача метафизическая требует предварительного решения задачи гносеологической, к которой мы теперь и должны перейти.

Определение истинного как сущего вообще.

Утверждение высшей цели и нормы для нашей нравственной деятельности требует, как мы видели, истинного знания: чтобы должным образом осуществлять благо, необходимо знать истину; для того, чтобы делать, что должно, надо знать, что есть.

В этом последнем выражении мы уже даем некоторое общее определение истины, именно определяем ее как то, что есть. Это определение настолько обще и широко, что против него никто не станет спорить, а потому мы и должны положить его в начало нашего исследования, ибо нельзя принимать за основание положения спорные.

Мы понимаем под истиной вообще то, что есть, и, следовательно, истинным знанием называем знание того, что есть. Тому, что есть, противопоставляем то, что не есть. Но о том, что ни в каком смысле не есть, или чего нет совсем, мы ни мыслить, ни говорить не можем. Все, о чем мы мыслим или говорим, непременно есть в известном смысле (то есть по крайней мере в нашей мысли или нашем слове), и, следовательно, если мы под словом «есть» понимаем бытие вообще, простое существование без всякого дальнейшего определения, как и что есть, то мы должны будем сказать, что все есть или все истинно, а потому и всякое знание будет истинным; а так как на самом деле мы, напротив, различаем истинное знание от мнимого и истину от лжи, и даже самый вопрос об истине и истинном знании, самая возможность этого вопроса зависит от такого различия между истинным и ложным (ибо если бы все было одинаково истинным, то не о чем было бы и спрашивать), то, очевидно, мы не можем удовлетвориться понятием простого бытия или бытия вообще как определением истины, а должны идти далее.

Не все, что существует, истинно есть. Существует и вымысел в голове человека, существует и ложь в словах человека; между тем мы не только не признаем их за истинное, но и прямо противопоставляем их истине. Следовательно, недостаточно еще существовать или быть вообще: должно существовать определенным образом, именно не в качестве вымысла или лжи (только в уме или словах субъекта), а некоторым другим образом или в некотором другом искомом качестве, которое мы именно и называем истиной и которое нам теперь можно будет определить по противоположности.

В самом деле, мы знаем, что не есть истина — именно вымысел, ложь и заблуждение [8]; мы знаем, что это неистинное хотя и существует, но существует только в субъекте (в его мысли и слове), вне же его не имеет никакого бытия. Таков существенный характер неистинного: мы именно потому и признаем вымысел или заблуждение таковыми, то есть неистинными, что они не существуют вне субъекта, лишены объективного бытия. Но если таков характеристический признак неистинного, то характеристический признак истины будет, очевидно, заключаться в противоположном, именно в бытии вне субъекта, или в объективной реальности.

Таким образом, общее различие между истинным и ложным предполагает различие между тем, что существует только в субъекте (в субъективном сознании), и тем, что имеет бытие и вне субъекта и что мы называем реальным предметом или вещью. И если мы под знанием вообще (в широком смысле) понимаем всякое утверждение субъекта о предмете или все, что в субъекте относится им к предмету или полагается о предмете, то мы будем иметь истинное знание в том случае, когда это отношение на деле определяется самим предметом, а не исходит из одного субъекта, то есть когда не субъект сам от себя известным образом относится к предмету (в этом случае мы имеем только мнимое знание или заблуждение, причем и самый предмет может быть измышлен субъектом), а когда существующий независимо от субъекта данный предмет своим реальным бытием определяет субъект или ставит его в известное отношение к себе, которое и есть подлинное, объективное знание, выражающее истину предмета.

Если, таким образом, различие между ложью и истиной и характеристический признак последней заключаются в том, что она имеет свое основание вне субъекта, в реальном предмете, то субъект для обладания истиной должен всецело определяться тем, что не есть он сам, должен удерживаться ото всякого своего субъективного вмешательства в дело познания, должен относиться совершенно пассивно к внешнему предмету. Если отношение между субъектом и предметом для того, чтобы быть истинным или объективным знанием, то есть выражать истину предмета, а не мнение субъекта, должно исходить из самого этого предмета, то, очевидно, субъект должен не полагать от себя это отношение, а находить его в себе, не производить, а испытывать его. Истинное знание должно быть опытом, а не мыслью только.

Итак, мы получили новое определение истины, по-видимому более содержательное, нежели прежнее. Со стороны бытия истина (точнее: истинное или истинно существующее) есть вещь, то есть то, что существует само по себе вне субъекта и независимо от него, — истина есть то же, что реальность; со стороны же знания соответственно этому истина как реальность есть объективно познаваемое, то есть то, что субъект находит в себе как данное или испытывает как независимо от него существующее. Истинность знания определяется здесь собственным бытием его предмета или внешнею реальностью: истинно лишь такое знание, в котором мы испытываем бытие другого или подлежим этому бытию, как своему непосредственному предмету. Таким образом, критерий истины полагается здесь вне нас, вне познающего, в независимой от него реальности внешнего предмета.

Если мы остановимся на этой точке зрения, то есть признаем, что вся суть истинного знания и все различие истинного от ложного состоит единственно в том, что первое выражает собою некоторую внешнюю реальность, то мы получим принцип отвлеченного реализма — отвлеченного потому, что в этом понятии истины, как предметной реальности только, мы отвлекаемся ото всех определенных признаков бытия, ото всего многообразного содержания действительности и требуем только, чтобы было некоторое объективное бытие, некоторая внешняя реальность, и непосредственное, пассивное отношение познающего субъекта к этой реальности, какова бы она, впрочем, ни была, считаем уже достаточным для истинности познания.

Что истинное знание должно быть реальным, то есть должно выражать собою некоторый действительный предмет, что истина, как такая, не может быть субъективной фантазией или вымыслом, — это не подлежит никакому сомнению. Предметная реальность есть первый необходимый признак, *conditio sine qua* поп [9] истины. Но возможно ли остановиться на этом элементарном определении истинного знания, как имеющего объективную реальность, возможно ли удовлетвориться для истины одним этим признаком?

Критика отвлеченного реализма с чисто логической точки зрения.

Так как все, что мы знаем, должно существовать в нас, в нашем сознании, так как мы не можем выйти из себя, чтобы схватить вещи, вне нас находящиеся, то единственным ручательством за объективное бытие познаваемого нами может быть первоначально только то, что мы непосредственно испытываем в себе это бытие, как от нас независимое, извне нам данное, просто чувствуем реальность, как такую. От нашего мышления, как чисто субъективного, к бытию вещи, как чисто объективному, нет здесь моста, и потому мы вообще не можем путем мышления достигнуть до предмета, и для того, чтобы знать истину (которая здесь сводится к бытию предмета, как такого), мы должны не мыслить, а только пассивно воспринимать или непосредственно чувствовать действительность предмета, как она нам сама, независимо от нас, дается. Таким образом, непосредственный чувственный опыт должен быть признан здесь как единственно истинное познание и чувственная достоверность как критерий истины.

Истина есть реальность, ручательством же реальности для нас может быть только непосредственная чувственная уверенность.

Если истина полагается в реальном предмете, как он есть (в его непосредственном существовании), то истинным знанием является знание непосредственного бытия, или существующего, как такого. Истинно то, что существует; поэтому, чтобы познать эту истину, мы должны относиться к существующему совершенно непосредственно, прямо воспринимать его, как оно нам дается, ничего в нем не изменяя и удерживая наше понимание от всякого субъективного отношения к данному.

Чувственное познание в своем конкретном содержании является на первый взгляд как самое богатое познание, более того — как познание с бесконечным богатством, так как, с одной стороны, содержание этого познания не имеет границы вширь, простираясь в бесконечном пространстве и бесконечном времени, а с другой стороны, оно не знает предела и вглубь, или внутрь, ибо каждая частица этого содержания может быть делима до бесконечности. Кроме того, это чувственное познание является и как самое истинное, ибо оно еще ничего не выпустило и ничего не прибавило к предмету, но имеет его пред собою во всей его цельной полноте. И между тем чувственная достоверность оказывается на самом деле как самая отвлеченная и бедная истина. Она утверждает о познаваемом только одно: оно есть, и ее истина содержит в себе единственно только бытие предмета; со своей стороны и познающее (сознание) является здесь единственно только как пустое, отвлеченное «я»: «я» здесь только «это я» и ничего более, и предмет — только «этот» предмет, безо всяких дальнейших определений. «Я» «этот» уверен «в этом» предмете не в силу деятельности своего сознания и многообразного движения мысли, а равно и не потому, чтобы сам предмет, в котором я уверен, представлял собою, в силу различных своих свойств, известное богатство внутренних определений или многообразие внешних соотношений, — истине чувственной достоверности нет никакого дела ни до того, ни до другого; ни я (познающее), ни предмет (познаваемое) не представляют здесь никакого многообразия посредствующих определений; я (познающий) не являюсь здесь в значении многообразного представления или мышления, а равно и вещь — познаваемое не является здесь со значением многообразных свойств, но предмет только существует, а он существует только потому, что существует; он есть: это одно существенно для чувственного знания, и это чистое бытие, или эта простая непосредственность, составляет всю истину предмета. Точно так же и наша уверенность в этой истине есть чистое, непосредственное отношение, сознание не определяет себя так или иначе относительно своего предмета, оно для него есть только субъект и ничего более; чистое «я», «этот» единичный познает «это» единичное, вот и все [10][11].

Но если мы приглядимся ближе, то скоро увидим, что к чистому бытию, которое составляет сущность этой достоверности и которое утверждается ею как ее истина, примешивается еще многое другое. В действительной, чувственной достоверности мы находим не эту чистую непосредственность только, но некоторый пример или случай ее. Из множества являющихся тут различий как главнейшее открываем мы то, что здесь из чистого бытия тотчас же выделяются два уже названные термина, а именно: один «этот» как «я» (познающий) и другое «это» как предмет. Размышляя об этом различии, мы увидим, что ни то, ни другое не существует в чувственной уверенности (непосредственном, чувственном познании) как непосредственные только, но вместе с тем как обусловленные: «я» имею уверенность посредством другого, именно посредством предмета; предмет же этот является в чувственном познании также посредством другого, именно посредством «я».

Таким образом, сущность чувственной достоверности заключается не в чистом, непосредственном бытии (то, что обыкновенно называется реальностью), но в каждом действительном примере или случае такой достоверности, то есть в каждом случае чувственного знания, это непосредственное простое бытие распадается необходимо на два со[^]- относительных термина (познающего и познаваемого), которые друг друга обуславливают, и таким образом, и самая чувственная достоверность является обусловленной.

Это различие между сущностью и примером, между непосредственным и обусловленным не вносится нами только, но мы находим его в самой чувственной достоверности, и его нужно принимать в той форме, в какой оно там является, а не так, как мы сами его определили. В чувственной достоверности полагается одно как непосредственно сущее, или как сущность, — это предмет, другое же как несущественное и условное, которое есть здесь не само по себе, а посредством другого, — это «я», сознание, познающее предмет не из себя, а только потому, что он есть; само же оно может быть, а также и не быть. Предмет есть истинное и существенное; он есть независимо от того, познается он или нет; он остается, хотя бы никто не знал о нем, знание же не существует, если нет предмета.

Итак, мы должны рассмотреть предмет (реальность), действительно ли он имеет в самом чувственном опыте то значение существенности, которое ему здесь приписывается, соответствует ли это понятие о нем (что он есть сущность) тому, как он является в чувственном знании? Для этого нам не нужно размышлять и рассуждать о том, чем бы мог быть на самом деле этот предмет, нам нужно только рассмотреть его, каков он содержится в чувственной уверенности.

Итак, у самой чувственной уверенности должны мы спросить: что есть «это»? Принимая «это» (непосредственную действительность) в двойной форме ее бытия, как «теперь» (в форме времени) и как «здесь» (в форме пространства), мы увидим, что противоречие, в них заключающееся, так же наглядно и просто, как они сами. На вопрос «что теперь?» мы отвечаем, положим: «теперь ночь». Это есть факт непосредственной действительности, утверждаемый чувственной уверенностью. Чтобы испытать ее истину в этом случае, достаточно очень простого опыта. Запишем эту истину, что теперь ночь; истина ничего не может потерять от записывания, а равно и от того, что мы сохраним записанное. Но если мы посмотрим теперь, в настоящий полдень, на эту записанную истину, то должны будем сказать, что она стала ложью.

Утверждение, что теперь ночь, было нами сохранено, то есть мы отнесли к нему, как к тому, за что оно себя выдавало, именно как к утверждению о сущем; но это сущее оказалось, напротив, несущим. Само «теперь», конечно, сохраняется, но не как ночь; но так же отрицательно относится оно и к тому полдню, который есть теперь, ибо через несколько времени «теперь» уже не будет полдень; таким образом, «теперь» является как нечто отрицательное. Это сохраняющееся «теперь» не есть непосредственное, а обусловленное, ибо оно определяется как пребывающее и сохраняющееся лишь в силу того, что другое, именно ночь, день и т. п., не существует; в самом деле, «теперь» только в том случае может быть постоянным, если мы под ним будем разуметь то, что не есть ни непременно день, ни ночь, то есть, другими словами, его бытие обуславливается небытием дня, ночи и т. п. Оно при этом остается таким же простым «теперь», как и прежде, и в этой простоте совершенно безразлично к тому, что с ним соединяется; как, с одной стороны, ни день, ни ночь не составляют его бытия, так, с другой стороны, оно может быть и днем, и ночью — для него это решительно все равно, оно есть во всяком случае только «теперь» и ничего более. Такое простое бытие, существующее через отрицание, ни то, ни другое, «не это» и могущее, однако, быть безразлично и тем и этим, есть то, что мы называем всеобщим; таким образом, всеобщее есть на самом деле истинное в чувственной уверенности.

«Мы выражаем и чувственное лишь как всеобщее. Мы говорим: «это есть», но такое выражение мы можем применить ко всему чему угодно, ибо всякий предмет может быть указан как «этот» и всякий предмет «есть»; таким образом, в выражении «это есть» «это» есть «это» вообще или всеобщий предмет, а равно и «есть» — бытие вообще. Правда, мы представляем себе при этом не всеобщее «это» и не бытие

вообще, но высказываем мы только всеобщее: мы совершенно не можем выразить, что мы, собственно имеем в этой нашей чувственной уверенности. Мы говорим не то, что думаем; своею речью мы непосредственно опрот вергаем наше мнение, и так как всеобщее есть истинное в чувственной уверенности и язык наш выражает только это всеобщее, то оказывается совершенно невозможным для нас когда?либо высказать то чувственное бытие, которое мы имеем в виду».[12]

Точно то же является и по отношению к другой форме непосредственного бытия («этого»), выражаемой термином «здесь» (непосредственное бытие в форме пространства). «Здесь есть, например, дерево». Это есть истина непосредственного бытия, имеющая чувственную достоверность. Но я оборачиваюсь, и вот эта истина исчезает и прет вращается в иное: «здесь» не дерево, а, положим, дом. Само «здесь» не исчезает, оно есть пребывающее при исчезновении дерева, дома и т. д., и для него безразлично — быть деревом, домом и т. д. Таким образом, и в этой форме предполагаемое непосредственное бытие, «это», оказывается как отрицательно обусловленное единство, или как всеобщность.

За эту чувственную уверенность, которая сама показывает нам всеобщее как истину своего предмета, остается, таким образом, чистое бытие как ее сущность, но уже не как непосредственное, а как такое, для которого существенно отрицание и посредство (так как это чистое бытие, как всеобщее, получается посредством отрицания своих единичных моментов); таким образом, истина принадлежит не предполагаемому непосредственному бытию, а бытию с определением, именно как отвлечению или чисто всеобщему, за пустым же и безразличным «теперь» и «здесь» остается только наше субъективное мнение, для которого истина чувственной уверенности не заключается во всеобщем.

Но утверждающие это мнение на самом деле говорят прямо противоположное тому, что думают, — обстоятельств во, быть может наиболее способное привести к размышлению о природе чувственной достоверности. Они говорят о существовании внешних предметов, которые могут быть точнее определены как действительные, безусловно единичные, совершенно индивидуальные вещи; это существование, полагают они, имеет безусловную достоверность и истину. Они разумеют, например, «этот» кусок бумаги, на котором я «это» пишу или написал, но они не высказывают то, что разумеют; ибо чувственное «это», о котором они думают, недоступно для языка, как принадлежащего всеобщему сознанию. Этот кусок бумаги сгнил бы прежде, чем им удалось бы высказать его единичное бытие; ибо, какие бы выражения они ни употребляли для его описания, они, по самой природе слова и

мысли, не могли бы представить ничего, кроме всеобщих терминов, каковы: «действительная вещь», «внешний или чувственный предмет», «безусловно единичное бытие» и т. д., то есть высказали бы об этом куске бумаги только всеобщее. Когда мы о чем-нибудь говорим только что оно есть действительная вещь, внешний предмет и т. п., то мы, желая выразить этим его собственное, индивидуальное бытие, на самом деле определяем его, напротив, как самое что ни на есть всеобщее и тем высказыванием его равенство со всеми, а никак не его индивидуальное различие; когда я говорю «это единичная вещь», то я тем самым говорю о ней как о чем-то совершенно всеобщем, ибо все вещи одинаково суть единичные вещи, единичность есть их общее свойство, и точно так же эта вещь говорится обо всем что угодно. В частности, «этот кусок бумаги» можно сказать решительно обо всякой бумаге, и, следовательно, здесь опять-таки говорится только всеобщее. Таким образом, то единичное бытие, о котором мы думаем, так и останется только в нашем мнении, никогда не получая объективного выражения[13][14]

Если мы теперь сравним отношение, в котором находились сначала знание и его предмет, с тем их отношением, в котором они являются в настоящем результате, то это отношение оказывается обратным. Предмет, который там признавался за существенное в чувственной истине, здесь является для нее несущественным; ибо то всеобщее, в которое превратился этот предмет, не есть то, что имеет в виду чувственная уверенность, которая, таким образом, перемещается теперь в противоположное, именно во мнение субъекта, бывшее прежде для нее несущественным. Ее истина, не существующая в своем предмете, который оказался всеобщим и обусловленным и, следовательно, не соответствующим требованию непосредственности, заключающемуся в чувственной уверенности, существует лишь в предмете как моем или в моем мнении, он есть потому, что я о нем знаю или его испытываю. Непосредственная, чувственная уверенность хотя и изгнана таким образом из предмета, но чрез то еще не упразднена, а только обращена в «я». Посмотрим, что покажет нам опыт относительно этой новой ее реальности.

Сила ее истины лежит теперь, таким образом, в «я», в непосредственности моего видения, слышания и т. д. Исчезновение единичных «теперь» и «здесь», которые мы имели в виду, устраняется тем, что «я» их удерживаю. «Теперь день», потому что я его вижу, «здесь дерево» — по той же самой причине. Но в чувственной уверенности открываются в этом отношении такие же противоречия, она испытывает ту же самую диалектику, как и прежде. «Я», этот субъект, вижу дерево и утверждаю дерево как существующее здесь; другой субъект, другое «я», видит дом и утверждает, что «здесь» не дерево, а дом. Обе истины имеют одну и ту же

достоверность, именно действительность видения и уверенность, и заверение обеих в их непосредственном знании; но одна исключается другою, одна истина исчезает в другой.

То, что при этом не исчезает, есть «я» как всеобщее, которого видение не есть ни видение дерева, ни видение дома, но видение вообще, простое видение, обусловленное отрицанием дерева, дома и т. д. и отрицанием «я», как видящего дом, дерево и т. д.; остается «я», совершенно безразличное и равнодушное к тому, что с ним соединяется, — к дереву, дому и т. д. В самом деле, если оба приведенные утверждения истинны потому лишь, что оба высказывают чувственный опыт некоторого субъекта, то, очевидно, здесь существенное значение принадлежит чувственному опыту субъекта вообще, а не того или другого. Таким образом, «я» является здесь не как единичное, а только как всеобщее, так же как «теперь», «здесь» и «это» вообще. Правда, мы имеем в виду некоторое единичное «я», но как мы не можем высказать, что имеем в виду или что разумеем под «теперь» и «здесь», точно также не можем мы этого высказать и относительно «я». Когда я говорю: «это», «здесь», «теперь», «единичное», я говорю обо всех «этих», всех «здесь», всех «теперь», всех «единичных», точно так же, когда мы говорим: «я», «это единичное я», мы говорим вообще обо всех «я», ибо всякое «я» одинаково есть то, что мы говорим: каждое «я» есть «я», «это единичное я» [15] [16].

Таким образом, сам чувственный опыт показывает нам, что его истина и сущность не заключаются ни в непосредственном бытии предмета, ни в непосредственном бытии субъекта, или «я», ибо для обоих то, что имеется в виду (непосредственная действительность), оказывается несущественным. «Я» и предмет суть одинаково всеобщие, и в них, как таких, не могут устоять те единичные «здесь», «теперь» и «я», которых имеет в виду чувственная уверенность. Это приводит нас к тому, чтобы полагать сущность чувственного опыта в его целом, а не в одном его моменте, как мы это делали перед этим, когда принимали за настоящую реальность в чувственном опыте сначала предмет, как противоположный субъект, а затем, напротив, самый этот субъект, или «я». Итак, только сам чувственный опыт в своей целостности имеет значение непосредственного бытия, чем исключаются все прежние противоположения.

Этой чистой непосредственности, таким образом, нисколько не касаются все эти внешние противоречия, как, например, между «здесь дерево» и «здесь нет дерева», между «теперь ночь» и «теперь день» или между одним «я» и другим, имеющим другой предмет. Ее истина сохраняется как само себе равное отношение, которое не

полагает между «я» и предметом никакого различия существенности и несущественности и в котором поэтому вообще не может проникнуть никакое различие. «Я», «этот» утверждаю, что здесь дерево, и не оборачиваюсь так, чтобы мое «здесь» перестало быть деревом; так же я совсем не принимаю к сведению, что другое «я» видит «здесь» как не дерево (видит, что здесь для него не дерево) или что я и сам буду в другой раз воспринимать «здесь» как не дерево, «теперь» как не день и т. д.; но я утверждаю себя как чистое созерцание. Я для себя стою на том, что теперь день или что здесь дерево, и не сравниваю «здесь» и «теперь» между собою, но держусь твердо за одно непосредственное отношение — теперь день.

Так как эта уверенность ничего не хочет знать о том, чего в ней непосредственно не заключается, и мы тщетно обращали бы ее внимание на «теперь», которое есть ночь, или на «я», для которого теперь ночь, то мы приступаем к ней с требованием, чтоб она показала нам то «теперь», которое ею утверждается. Показать это она нам должна, ибо истина этого непосредственного отношения есть истина этого «я», ограничивающего себя известным «теперь» или известным «здесь», поэтому она должна быть нам тут же и сейчас же показана, так как иначе, если мы узнаем ее после или в отдалении, она не будет иметь никакого значения, ибо тогда будет упразднена та непосредственность, которая для нее существенна. Поэтому мы должны, так сказать, войти в тот самый пункт времени или пространства, то есть сделаться этим «я», имеющим непосредственную уверенность. Посмотрим же, в чем состоит то непосредственное, которое нам будет таким образом показано.

Нам указывается: «теперь». Но это «теперь» уже перестало существовать в то время, как оно указывается; «теперь», которое существует, есть уже другое, нежели указанное; мы видим, что «теперь» в том и состоит, чтоб уже не быть более в то время, как оно есть. «Теперь», как оно нам показано, есть бывшее, и это есть его истина; оно не имеет истины бытия. Правда то, что оно было, но что было, то на самом деле не есть бытие, оно не есть, а все дело было в бытии.

Мы видим, таким образом, в этом показывании только движение в следующем порядке: 1) я показываю «теперь», оно утверждается как истинное, но я его показываю как бывшее или как упраздненное и тем упраздняю первую истину; 2) теперь утверждаю я как вторую истину, что оно было упразднено; 3) но бывшее не есть; я упраздняю прошедшее, вторую истину: отрицаю чрез то отрицание «теперь» и возвращаюсь таким образом к первому утверждению: «теперь есть». «Теперь» и указание на «теперь» имеет, таким образом, то свойство, что ни то, ни другое не суть что-нибудь, непосредственное, простое, но суть движение, имеющее в себе

различные моменты: полагается «это», но тем самым полагается нечто другое, или «это» упраздняется; и это «другое» (инобытие) или отрицание первого само упраздняется, и таким образом совершается возврат к первому. Но это в себе отраженное первое не есть совершенно то же самое, что было сначала, то есть как непосредственное, но оно есть именно в себе отраженное, или такое простое, которое в инобытии остается тем, чем оно есть, — «теперь», которое есть безусловно многие «теперь», и это-то и есть истинное «теперь» — «теперь» как простой день, имеющий в себе многие «теперь» — часы; но это новое «теперь» — час — представляет также многие «теперь» — минуты, эти последние — также и т. д. Показывание, таким образом, само есть движение, которое высказывает то, что «теперь» воистину есть, именно результат или множественность «теперь», вместе взятых, и в показывании мы именно испытываем, что «теперь» есть всеобщее.

Показываемое «здесь», которое я удерживаю, есть точно так же не это простое, нераздельное «здесь», а представляет различие сторон, передней и задней, верхней и нижней, правой и левой, и есть, таким образом, совокупность многих «здесь». Но каждая из этих сторон, каждое новое «здесь», например верх, точно так же распадается на множественность сторон, точно так же имеет свой верх, зад и т. д. То «здесь», которое должно быть показано, исчезнет в других «здесь», но эти последние точно так же исчезают; показанное, удержанное и пребывающее есть отрицательное «это», в котором берутся и упраздняются все долженствующие быть «здесь»; это есть единство многих «здесь». Предполагаемое «здесь» было бы точкой, но точки, собственно, нет: в то время, как она показывается как существующее, оказывается, что самое это показывание не есть непосредственное знание, а некоторое движение от мнимого «здесь» чрез многие «здесь» в то всеобщее «здесь», которое, подобно тому как день есть простая множественность «теперь», также есть простая множественность «здесь» [17].[18]

Ясно, что эта диалектика чувственной уверенности есть не что иное, как простая история ее движения или ее опыта, и что сама чувственная уверенность есть не что иное, как эта история. Поэтому и само натуральное сознание всегда доходит до этого результата, составляющего истину чувственного опыта, натуральное сознание само испытывает этот результат, но сейчас же его забывает и начинает движение сначала. Должно удивляться, когда против этого опыта выставляется в виде всеобщего опыта, или же как философское утверждение, или даже как результат скептицизма такое положение: реальность или бытие внешних вещей как этих, или чувственных, имеет абсолютную истину для сознания. Утверждающие это сами не знают, что говорят, не знают, что говорят противоположное тому, что хотят сказать. Истина чувственного «этого» для сознания, говорят, доказывается всеобщим опытом; напротив, всеобщий

опыт показывает прямо противоположное; всякое сознание само тотчас же упраздняет такую истину, как, например, «здесь дерево» или «теперь полдень», и высказывает противоположное — «здесь не дерево, а дом» и т. д., и то, что в этом новом, упраздняющем первое утверждение, является опять как только указание чувственного «этого», снова тотчас же упраздняется сознанием, и во всем чувственном опыте поистине испытывается только то, что мы и видели, именно «это», как всеобщее или противоположное тому, что тем утверждением признается за всеобщий опыт.

«При этом обращении ко всеобщему опыту можно вспомнить и практическую сторону дела. В этом отношении тем, кто утверждает за реальностью чувственных предметов абсолютную истину и достоверность, можно сказать, что им следует еще пройти низшую школу мудрости, именно древние элевсинские мистерии Деметры и Вакха; ибо посвященный в эти таинства доходит не только до сомнения в бытии внешних вещей, но и до отчаяния в оном и частью сам на деле обнаруживает их ничтожество, частью видит, как оно обнаруживается. Так же и животные не исключены из этой мудрости, но, напротив, оказываются весьма глубоко в нее посвященными, ибо они не останавливаются пред чувственными вещами, якобы безусловно сущими или реальными, но, отчаиваясь в этой реальности и с полной уверенностью в их ничтожестве, прямо бросаются на них и пожирают их, и вся природа торжествует вместе с ними и празднует эти явные таинства, научающие, что есть истина чувственных вещей» [19].[20]

Пояснения к предыдущей главе

Мы видели внутренние противоречия, открываемые логическим мышлением, в собственных показаниях чувственного опыта. В силу этих противоречий непосредственная действительность единичного факта сама себя отрицает и переходит в истину всеобщего. К тому же самому результату приводят нас и другие совершенно простые и общепонятные соображения, которые вместе с тем могут служить к пояснению того чисто диалектического и потому не для всех ясного хода мыслей, который изложен в предыдущей главе.

Когда мы ставим вопрос об истинном знании, то, очевидно, мы должны уже иметь некоторое предварительное понятие об истине, так как иначе мы не знали бы, о чем мы спрашиваем, не знали бы, чего нам искать, а так как, с другой стороны, мы еще ничего не можем знать о содержании истины, так как иначе мы не ставили бы и

вопроса, то необходимо предположить, что наше предварительное понятие об истине должно иметь характер чисто формальный, то есть должно представлять собою только самый общий признак истинности: не зная, что есть истина, мы должны знать только, что может быть истиной и что не может, так как иначе мы не имели бы совсем никакой точки опоры в нашем исследовании о том, что есть истина, и самое это исследование было бы совершенно невозможным.

Этот необходимый формальный признак истинности, как предваряющий всякое исследование, не должен заключать в себе совершенно никакого содержания, никакого постороннего, привходящего определения, он должен представлять собой чистую, пустую форму истины. В чем же состоит эта форма, что можем мы предполагать в истине и чего от нее требовать прежде всякого исследования? Очевидно, только то, что уже заключается в самом вопросе, именно: ставя вопрос об истине, мы подразумеваем истину, а не что-нибудь другое, то есть, иными словами, мы требуем, чтоб истина была тождественна с собою, была себе равною, или не противоречила себе, так как в противном случае мы не будем знать, о чем мы говорим. В этом требовании тождества, или равенства себе, уже заключается *implicite* требование единства. Ибо хотя мы допускаем возможность многих истин, но только под тем условием, чтобы то, что делает их истинными (*causa formalis* истинности), было одинаково во всех, или было одно и то же во всех, так как в противном случае, то есть если бы то, что есть истина в одном, не было бы истиной в другом, или, что то же, если в одном истинною было одно, а в другом — другое, то истина не была бы тождественна с собою; если же она должна быть тождественною, то, следовательно, она должна быть и единою.

Итак, в силу необходимого предварительного понятия об истине или, точнее, о форме истинности вообще, мы должны требовать от истины, как такой (безусловной истины), чтоб она была тождественною с собою (себе равною) и внутренне единою. Спрашивается: удовлетворяет ли этому требованию то понятие об истине, которое утверждается отвлеченным реализмом? Согласно этому понятию, мы должны искать истину вне нас, в бытии реальных предметов, то есть вообще в том, что мы называем в совокупности внешним миром. Истинным признается здесь самое бытие этого мира не как мыслимое нами (от себя), а как данное нам (отвне). Но действительное бытие этого мира не дается нам непосредственно в своей совокупности: как непосредственное оно дается нам только в единичных фактах, которые, таким образом, и составляют первоначальную истину нашего знания.

Истинно то, что имеет фактическую действительность, это истинно потому, что это

факт, а не вымысел. Хорошо. Но что ручается мне, что это есть факт, а не вымысел, то есть в чем, собственно, состоит фактическая достоверность данного утверждения? Не в том ли, что утверждаемое мною сознается мною как независимое от меня, от моей мысли и воли: это совершается помимо меня, хотя и предо мною, я не выдумываю, но испытываю это. Но я точно так же испытываю и все то, что я вижу во сне; я не выдумываю этого по произволу, не от меня зависит видеть этот, а не другой сон; и если в бодрствующем состоянии я подвержен галлюцинациям, то я точно так же невольно испытываю их, и они имеют для меня такую же обязательность и неизбежность, являются помимо меня, хотя и предо мною. Если, таким образом, всякая галлюцинация имеет для меня такую же фактическую действительность (так же мало есть мой вымысел), как и всякое другое явление, которое признается объективно реальным, и если тем не менее полагается коронное различие между этим последним и галлюцинацией, то, очевидно, основание для такого различия, или критерий объективной реальности, уже не может заключаться в области непосредственного сознания, объективная реальность не может совпадать с непосредственно чувственной достоверностью (ибо такую достоверностью обладает и галлюцинация не менее всякого другого явления). В случае галлюцинации я испытываю действительность этого явления, и тем не менее я не признаю его объективной реальности. Почему же, в чем тут полагается различие? В том, очевидно, что галлюцинация приписывается условиям моего индивидуального бытия, мне одному в данном случае присущим, в силу чего галлюцинация и имеет действительность только для меня одного, тогда как объективным явлением мы называем то, что, имея одинаковую действительность для различных индивидов, для всех поставленных в те же внешние условия, тем самым показывает свою независимость от исключительных индивидуальных условий единичного субъекта. Действительность галлюцинации или сновидения признается мнимой или ложной потому, что она существует только для одного, и, таким образом, необходимым признаком настоящей, подлинной действительности, соответствующей истинному знанию, полагается ее существование для всех: истинно есть не то, что испытывается как действительность, но то, что испытывается как действительность всеми, или что имеет действительность (действительно существует или, точнее, может существовать) одинаково для всех.

Требование, чтобы предмет истинного знания, то есть истинно сущее, имел действительность для всех, прямо вытекает из единственного аргюти нами поставленного требования — чтоб истина была равна самой себе. В самом деле, если бы мы признали одинаково истинным и утверждение человека, имеющего галлюцинацию, и противоположное утверждение человека здорового, то оказалось бы два истинных утверждения, друг друга исключаящих (ибо один утверждает действительное бытие в данный момент и в данном месте такого предмета,

существование которого отрицается другим), и, следовательно, истина была бы неравна самой себе. Для избежания такого противоречия необходимо, таким образом, чтоб истинным признавалось лишь утверждение, относящееся к такой действительности, которая одинаково существует или одинаково испытывается всеми и относительно которой, следовательно, утверждение одного не может противоречить утверждению другого.

Но равенство себе, или внутреннее тождество истины, требует еще большего.

«Теперь второй час пополудни». «Я сижу у окна за письменным столом». Вот утверждения, выражающие несомненно объективные факты, действительность которых одинаково существует для всех находящихся в той же внешней сфере. И, однако, можно ли признать подобные объективные факты настоящим предметом истинного знания, можно ли признать, что подобные утверждения составляют содержание истины? Нет, если только допущено, что истина должна быть равной себе. Дело в том, что действительность подобных фактов, как было подробно показано в предыдущей главе, есть нечто по природе своей изменчивое и в этом смысле случайное; а потому и утверждения, выражающие эту действительность, никак не могут оставаться себе равными, а следовательно, не могут быть истинными в настоящем, безусловном смысле этого слова. «Я сижу за письменным столом» — этот факт объективно действительный и постольку истинный: но вот я встал, и эта истина сделалась ложью. «Теперь второй час» — через час это утверждение будет ложным. Если же, как это несомненно, истина, будучи себе равной, должна оставаться всегда себе верной и не может вступать с собою в противоречие, а следовательно, и известное утверждение, будучи истинным, никогда не может превратиться в ложное, то отсюда ясно, что для истинного знания еще недостаточно объективной реальности (существования для всех в данный момент) его предмета, а необходимо еще его постоянство или пребывание, то есть чтоб он существовал не только для всех, но и всегда. Таким образом, предмет истинного знания, или содержание истины, есть не изменяющееся явление или факт, а пребывающая вещь (субстанция).

Признавая (в принципе реализма) предметом истинного знания внешний мир, мы должны придавать значение истинного бытия не фактам, в этом мире совершающимся, а вещам, его составляющим. Этих вещей, составляющих внешний мир, представляется непосредственному воззрению неопределенное множество, и каждая вещь в этом бесконечном множестве полагается как отдельно существующая. Но могут ли вещи в этой своей отдельности составлять предмет

истинного знания? Так как этих вещей бесконечное (неопределенное) множество, то в таком случае мы имели бы бесконечное (неопределенное) множество отдельных предметов истинного знания, или, другими словами, мы имели бы бесконечное (неопределенное) множество истин. То, что утверждалось бы о каждой вещи, как пребывающей (субстанции) в ее отдельности, было бы истиной, и, таким образом, мы не имели бы одной себе равной истины, ибо эти утверждения по различию вещей были бы различны, а относясь к отдельным вещам, могли бы не иметь между собой и никакой связи.

Итак, бытие вещей в их отдельности не может составлять предмета истинного знания; мир, как множественность отдельных вещей, не может составлять содержания истины. Одно бытие вещи, хотя бы и постоянное, пребывающее, еще не составляет ее истины; так как истина должна быть единою и себе равною, то истинным в вещах может быть только то, в чем они равны между собою, что у них всех есть единого и общего. Другими словами, предмет истинного знания есть не вещь, в отдельности взятая, а общая природа всех вещей; и если предмет истинного познания есть внешний, реальный мир, то не как простая совокупность вещей, а как природа вещей.

Признавая с точки зрения реализма настоящим предметом истинного знания внешний, реальный мир, мы не можем, однако, как было показано, приписывать истинное бытие этому миру в его непосредственной, испытываемой нами действительности, в изменчивом и сложном многообразии его частных явлений.

Если бы искомая нами истина была тождественна с этою окружающею нас действительностью, то наше реальное знание, непосредственно относящееся к этой действительности, исчерпывало бы собою всю истину, и самый вопрос об истине, как о чем-то особенном и требующем изыскания, не имел причины существовать, истина была бы тогда у нас под руками, и незачем было бы искать ее. Но в том-то и дело, что эта наша наличная действительность не имеет сама по себе необходимого признака истины; она не равна или не довлеет себе, она является как нечто случайное, изменчивое и производное и требует, таким образом, своего объяснения из другого как своего основания; как нечто частичное, незаконченное, она требует восполнения этим другим, требует своего целого. Эта видимая действительность, то, что мы в совокупности называем реальным миром, есть, таким образом, лишь данный предмет истинного знания, то, что требуется объяснить, задача для разрешения. Ключ этой задачи, искомое, а не данное нашего знания, и есть то, что мы называем истиной. Эта последняя, как мы знаем, не ограничивается простою

действительностью; чтобы быть настоящей, безусловной истиной, она должна иметь не только характер неизменности, или постоянства, отличающий ее от преходящей, текущей действительности фактов, но также еще и характер всеобщности, или универсальности, отличающий ее от частичной, дробной, хотя бы и пребывающей, действительности единичных вещей. Вещи имеют истинное бытие не в своей отдельности, а равно и не в своей внешней совокупности, а в своей единой основе, общей для всех, и, таким образом, предметом истинного знания является природа вещей. Принцип реализма получает, таким образом, ближайшее определение как принцип натурализма.

Элементарные формы натурализма; стихийный натурализм, гилозоизм.

Реализм в своей общей, чисто отвлеченной форме не только полагает предмет истинного знания во внешнем мире, но и всю истину ограничивает одним простым данным внешнего бытия, о котором нас извещает непосредственная чувственная уверенность. Но это простое внешнее бытие, или реальность, как такая, оказывается, как мы видели, совершенно неуловимой для мыслящего ума: она ускользает от него, как только он хочет подвести ее под непреложную форму истины.

Понятие истины не покрывается понятием реальности: недостаточно, чтобы предмет был реален: форма истины требует еще от него постоянства (пребывания) и всеобщности. И если, не оставляя почвы реализма [21], мы будем попрежнему полагать предмет истинного знания во внешнем, реальном мире под формами пространства и времени, то и в этих формах мы должны будем признать истинно сущим лишь то, что является в них как всеобщее: мы называем истинным или истинно сущим не то, что существует здесь и теперь, а то, что есть везде и всегда. Таким образом, истинное знание будет относиться не к простой действительности вещей, а к их неизменной и единой природе. При этом мы не покидаем точки зрения реализма, так как истина остается здесь все-таки за внешнею, независимую от познающего субъекта реальностью, и мерилom истинности нашего познания остается соответствие его со внешним предметом; но только самый этот предмет, сама внешняя реальность, понимается, согласно необходимому условию истины, как всеобщая, или как природа вещей, и, таким образом, принцип реализма не упраздняется, а находит лишь свое определенное содержание в принципе натурализма.

Итак, истинно сущее и предмет истинного знания есть природа вещей. Хотя со

словом «природа» соединяются весьма разнообразные значения, но когда говорится о природе вообще, безо всякого ближайшего определения (то есть о природе вещей, а не о той или другой вещи), то всегда разумеется некоторое существенное и в себе единое начало, производящее из себя все вещи; с этим согласно и этимологическое значение слова «природа» (*natura*), указывающее в ней начало произведения или порождения вещей. Так как природа все из себя производит, то мы находим в ней основание всех вещей: она есть их единая общая основа.

Но, определяя природу как общую основу, из которой происходят все вещи, мы определяем ее только относительно другого, именно по отношению к тому, что из нее происходит. Но что она такое сама в себе, какое дадим мы ей положительное определение?

Этот вопрос: что есть производящее начало вещей — был, как известно, первым вопросом, который задала себе философская мысль в самом начале своего самостоятельного развития, в Древней Греции, в школе ионийских натуралистов. И замечательно, что когда в эпоху Возрождения в Западной Европе самостоятельное философское мышление пробудилось вновь от долгого сна средневековой схоластики, то первый вопрос, к которому это мышление обратилось, был тот же самый вопрос о природе, или производящем начале вещей; и не менее замечательно, что в обоих случаях (т. е. и у ионийских натуралистов, и у сродных с ними философов эпохи Возрождения) ответы на этот вопрос были или совершенно тождественны, или по крайней мере очень близки, так что каждый из ионийцев находит свое соответствие в одном из этих новых натурфилософов. Так, если Фалес Милетский признавал производящим началом всякого бытия воду, то такое же значение придавал воде голландский натурфилософ Ван-Гельмонт; если Гераклит Эфесский считал всеобщей основой огонь и из периодического возгорания и потухания, сгущения и разрежения этого мирового огня объяснял все существующее, то подобным же образом Бернардин Телезий сводил все бытие природы к взаимодействию тепла и холода как начал расширения и сжатия, а Франциск Патрици признавал природным началом вселенной свет; и как, наконец, Анаксимен Милетский и Диоген Аполлонийский определяли природное первоначало как тончайший воздух, так подобно этому мы находим у Джордано Бруно утверждение, что основной вид универсальной природы, из которого истекает все остальное, есть эфир, ближайшим видоизменением коего является наш воздух [22].[23]

Все эти учения, производящие все существующее из воды, или воздуха, или огня,

как первоначальных простых стихий, кажутся, конечно, весьма наивными с точки зрения современной пауки, которая знает, что вода вовсе не есть первоначальная стихия, а сама состоит из кислорода и водорода, которая также знает, что воздух есть лишь механическое соединение кислорода, азота, углекислоты и водяных паров, а огонь не что иное, как химический процесс окисления. Но различие космогонических представлений между этими старыми учениями и новейшей наукой вовсе не так велико на самом деле, как это кажется на первый взгляд. Так, нельзя не видеть, по справедливому замечанию одного историка философии, близкого сродства между учением Фалеса о происхождении всего из воды и Канто–Лапласовой теорией, по которой солнечная система (а по аналогии и остальные миры) образовалась постепенно через сгущение первобытного парообразного вещества. Точно так же можно указать на близкое соответствие между тем значением, какое имеет огонь в учении Гераклита, и той ролью, какую занимает теплота в научной теории Томсона и Клаузиуса [24].

Но если, таким образом, натуралистические воззрения начинающей философии вовсе не были лишены научного смысла, то, с другой стороны, невозможно не видеть их неудовлетворительности в качестве ответов на общий философский вопрос о едином и природном начале всего существующего. Ибо одно уже то обстоятельство, что каждое из этих воззрений находит основания, чтобы в противоречии с остальными определить природное начало по-своему, показывает недостаточность этих воззрений, в отдельности взятых. В самом деле, если есть одинаковая возможность определять природное начало то как воду, то как огонь, то как эфир и т. д., то очевидно, что оно не может быть исключительно ни тем, ни другим, ни третьим. Если же мы предположим, что оно и есть и то, и другое, и третье, то мы потеряем его единство, которое, однако, необходимо для того, чтобы признать это начало истинно сущим, поскольку требование единства заключается в самой форме истины; и в таком случае нам придется искать этого единства где-нибудь помимо этих материальных стихий. Так, мы и на самом деле видим, что те философские учения, которые, не находя возможным остановиться на одной из материальных стихий как на общем первоначале, допускали множественность природных начал, должны были наряду с ним признать особое, неоднородное им начало единства. Так, Анаксагор, который допускал в природе неопределенную множественность элементов, представляющих каждый одно известное качество (так называемая гомеомерия), рядом с этим материальным множеством разнородных стихий признавал идеальное начало единства (ум); точно так же Эмпедокл, допускавший четыре материальные стихии, должен был искать вне их объединяющего начала, которое он назвал любовь. Но эти представления духовного свойства выводят уже нас из области натурализма; оставаясь же в этой области, мы должны находить единство в самой природе. Она сама должна быть единым

началом, а не чем-нибудь в ней. Ее единство, как мы видели, не может представляться одним каким-нибудь частным, качественно определенным элементом, ибо каждый такой элемент, по самому определению своему различаясь от других, тем самым предполагает их вне себя и тем дает место множественности. Но если, таким образом, природа, как единое, не выражается никаким качественным определением, то не есть ли она по существу своему неопределенное или беспредельное? К такому заключению пришел, как известно, один из ионийских философов, Анаксимандр, который, отвергнув все ограниченные представления о первоначальной природе, смешивавшие ее с тою или другою стихией, назвал эту первоначальную природу то есть неопределенное или беспредельное.

Единою первоначальной природой, из которой все происходит, может быть только общая неопределенная основа всех стихий. Этой единой материальной основе всего существующего, порождающей из себя всякую жизнь, — этой всеобщей матери-природы (*materia* от *mater*) естественно приписать все живые силы бытия, представлять ее как нечто живущее и одушевленное. Такое воззрение, оживотворяющее материальную природу и потому называемое гилозоизмом (от — материя и — жизнь), является одною из наиболее выдающихся форм натурализма [25]. Насколько это воззрение состоятельно само по себе, то есть насколько верно представление о природе как живом одушевленном существе, — это мы увидим впоследствии; теперь же мы должны лишь заметить, что хотя бы основное представление гилозоизма и было верно само по себе, но во всяком случае оно является не соответствующим исходной точке натурализма и потому в смысле воззрения натуралистического лишено логических оснований.

В самом деле, натурализм имеет своею исходною точкой принцип реальности, будучи лишь ближайшим определением реализма. Областью истинного бытия признается здесь внешний мир: истинно то, что есть вне познающего субъекта, как такого; характеристическим признаком подлинного бытия остается и здесь (в натурализме) та же внешняя реальность, только не как частная, а как всеобщая. Но если, таким образом, то, что признается натурализмом как истинно сущее, именно общая природная основа, или материя всех вещей, ограничивается исключительно внешним миром и есть для субъекта нечто по необходимости внешнее, то и доступна она может быть субъекту лишь чрез внешнее восприятие, он может узнать о ней только из внешнего опыта; но внешний опыт, как такой, ничего не говорит нам и не может говорить ничего о душе и внутренней жизни природы; эти понятия берутся нами из нашего внутреннего, психического, а не физического опыта, и потому применение их к природе является с точки зрения реализма совершенно неосновательным. С этой точки зрения взгляд на природу, основанный не на

объективном восприятии вещей, а на субъективных представлениях духа, есть не более как фантазия и вымысел.

Но если, таким образом, гилозоистические представления не могут быть здесь допущены, то какое же понятие о природе (как едином или общем начале) должны мы себе составить, оставаясь на почве реалистического натурализма?

Соответствие между общею основой сущего и общею основой чувственного познания.

Природа вещей есть то, что есть единое во всей множественности вещей. Когда мы говорим просто о природе вещей, то мы, очевидно, разумеем, что все вещи имеют одну и ту же природу; но так как вещи представляют нам бесконечную множественность качественно различных форм, то, следовательно, единая природа вещей не может состоять в качественных формах.

Приписывать многообразию этих форм, составляющих наш действительный, конкретный мир, значение подлинной природы, или истинно сущего, противоречило бы не только требованию всеобщности, как необходимого условия истины, но также и элементарному требованию объективной реальности. В самом деле, многообразное содержание нашего непосредственного, чувственного опыта, взятое в своей конкретности, не только лишено, как мы прежде видели, характера универсальности (поскольку оно всегда представляет нечто частное и единичное, а не всеобщее), но оно не имеет также и независимой объективной реальности, ибо все воспринимаемые нашими чувствами качества предметов, как?то: цвета, звуки и т. п., обусловлены познающим субъектом, как видящим, слышащим и т. п., и, следовательно, представляют собою не подлинное бытие вещей самих по себе, а лишь их относительное бытие, их бытие для другого, то есть для познающего субъекта. Очевидно, в самом деле, что если цвета, как такие, существуют только для зрячего и звуки, как такие, только для слышащего и т. д., то, следовательно, если бы не было этого видящего и слышащего, то есть если бы не было субъекта, обладающего многоразличными способами чувственного восприятия, то и сами вещи не могли бы обнаруживать того многоразличия чувственных качеств, в которых они нам являются; так что все это разнообразие чувственных форм и качеств, будучи обусловлено воспринимающим субъектом и существуя лишь в его ощущении, есть лишь субъективная и относительная, а не объективная и безусловная реальность. Значение этой последней может принадлежать только

общему субстрату всех чувственных качеств, той «вещи в себе» (Ding an sich?), которая своим воздействием на субъект производит в его восприятии все эти качества, как его собственные ощущения. Этот субстрат всех чувственных свойств, то, что есть единое общее во всей множественности форм и что есть пребывающее в потоке изменений, общая основа вещей, на которой ткуются многообразные узоры форм и явлений, есть то, что называется материей. Но если, таким образом, единая природа вещей определяется как материя и натурализм переходит в материализм, то это будет простою заменой одних ело» другими до тех пор, пока мы не определим, в чем, собственно, состоит, каким точным, наглядным признаком выражается эта общая основа вещей, называем ли мы ее природой или материей.

Истина в реальности как всеобщей. Если реальность, как такая (всякая реальность), познается во внешнем, чувственном опыте, то реальность как всеобщая, очевидно, должна познаваться в том, что есть общего или единого в чувственном опыте, или что одинаково присутствует во всяком таком опыте. Другими словами: если всякая реальность есть то, что ощущается, то реальность всеобщая (природа, материя) есть то, что ощущается во всем. Согласно общему предположению реализма, источником истинного, предметного знания может быть только внешний опыт, и если, с другой стороны, как мы видели, частное содержание этого опыта имеет лишь субъективную реальность, то, следовательно, необходимо допустить, что показателем предметной реальности служит лишь общая основа внешнего опыта, то есть, другими словами, что общей основе ощущений соответствует истинное бытие ощущаемого или общая основа вещей. Но общая основа всех ощущений есть осязание, как чувство соприкосновения с предметом, сопротивления или непроницаемости предмета, в каковом чувстве мы извещаемся о предмете как внешнем или реальном. В самом деле, субъект может ощущать что-нибудь другое как внешнее или реальное, лишь поскольку это последнее само дает о себе знать, то есть аффицирует его, поскольку оно с ним встречается (сталкивается), то есть является границей его субъективного бытия; чтобы признать что-нибудь внешним или реальным, то есть от него самого независимым, субъект должен, очевидно, испытать его сопротивление; то есть для всякого ощущения реальности необходимо взаимодействие ощущающего и ощущаемого, необходима, говоря геометрически, их смежность, которая и выражается психологически в чувстве осязания. Отсюда ясно, что все другие чувства, поскольку в них также ощущается реальность, необходимо предполагают действительное взаимодействие с предметом, то есть осязание.

И не только логически ясно, что в основе всех ощущений, как показателей реальности, лежит осязание, но это несомненно и с точки зрения физики и биологии. Так, если мы возьмем самое высшее и, по-видимому, наиболее далекое от осязания

чувство, именно чувство зрения, воспринимающее явления света, то в физическом смысле, как мы знаем, свет есть не что иное, как волнообразные колебания эфира; причем, для того чтобы произошло восприятие света субъектом, необходимо, чтобы эти эфирные волны реально воздействовали на сетчатую оболочку глаза, то есть необходимо их столкновение и, следовательно, соприкосновение с нервной тканью этой оболочки, и, таким образом, чувство зрения в сущности есть не что иное, как осязание эфирных волн посредством особого органа. Точно так же, для того чтобы произошло восприятие звука, как реального явления, необходимо, чтобы колеблющиеся волны воздуха коснулись слухового органа, так что слух является не чем иным, как осязанием воздушных волн в особой части организма. Не менее несомненна необходимость реального соприкосновения слизистой оболочки рта и носа с известными веществами для ощущений вкуса и обоняния, так что и здесь эти чувства, как действительно соприкасающиеся со своим предметом, суть не что иное, как особые видоизменения осязания, — они суть то же осязание, но только имеющее место не во всей эпидерме, а сосредоточенное в слизистой оболочке рта и носа и притом относящееся не ко всем, а только к известного рода телам в известном их химическом и физическом состоянии.

Основное значение осязания подтверждается вполне и биологией. Мы знаем, в самом деле, что на первичных ступенях животного развития из всех чувствительных способностей проявляется одна только способность осязания, частью распространенная по всей органической плазме тела, частью же сосредоточивающаяся в особых, мало, впрочем, специализированных органах, каковы реснички, выдвигаемые щупальца и т. п. Потом, уже с появлением и развитием нервной системы, из общей массы чувствительного вещества постоянно выделяются и обособляются различные органы чувств, так что первоначальная общая способность ощущения, при соприкосновении с другими телами, то есть способность осязания, искони присущая всякому организму во всем его составе, переходит чрез постепенное осложнение и дифференцирование во все остальные внешние чувства, которые, таким образом, и являются лишь как специальные видоизменения этой одной основной чувственной способности — осязания.

Если, таким образом, общая (основа всех ощущений сводится к осязанию, т. е. к испытыванию сопротивления, то общая основа ощущаемого, то есть материя внешних вещей, сводится соответственно этому к способности оказывать сопротивление, то есть к непроницаемости.

Итак, понятие общей материальной основы, или природы вещей, сводится к

понятию бытия, оказывающего сопротивление другому, являющегося непроницаемым для другого и тем свидетельствующего о своей самостоятельной реальности. Истинно–сущее есть бытие осязательное, всегда оказывающее сопротивление другому, следовательно, непроницаемое и неразрушимое. Таково в точности существенное содержание того, что мы называем веществом. Если поэтому мы скажем теперь, что истинно–сущее есть материя, или вещество, то мы с этим термином будем соединять уже некоторое определенное понятие, и нам предлежит рассмотреть, можно ли остановиться на этом понятии, соответствует ли оно полной истине.

Материя как безусловно–единое. Чистый монизм.

Материя, определенная признаком непроницаемости, есть бытие, себе равное, пребывающее и единое, и с этой стороны она, по–видимому, отвечает формальному понятию истинно–сущего. Если всякая чувственная множественность имеет лишь субъективное и относительное значение, то материя, как безусловная реальность (чистая материя), есть безусловно единая, нераздельная и непрерывная субстанция. Правда, с понятием вещества мы всегда соединяем понятие протяжения, но здесь (в чистой материи) протяжение также должно быть мыслимо как непрерывное и бесконечное; всякая раздельность и множественность принадлежат нашему восприятию протяженных вещей, а не самому протяжению, как бесконечному свойству бесконечной материи; как такое, протяжение безусловно едино и нераздельно; но в таком случае в нем не может быть даже различия трех измерений, что и допускалось философами, признававшими единство и бесконечность материального начала (Гейлинкс, Спиноза). Но такое безусловное единое и нераздельное протяжение без трех измерений, очевидно, имеет очень мало общего с обыкновенным понятием протяжения, или пространства, и в сущности есть лишь другое выражение для безусловной простоты, или единства реального бытия.

Итак, материя есть чистое, бесконечное бытие, безусловно простая и единая субстанция. Она всецело заключена в самой себе, и это ее пребывание в самой себе, составляющее ее бесконечность (так как, будучи безусловно в себе, она в силу этого не может быть ничем внешним ограничена, не может иметь предела или конца), обнаруживается для другого, для субъекта, как безусловная непроницаемость. В этом едином, себе равном свойстве заключается вся истина бытия; истинно есть только бесконечная материя, все же остальное, как множественность разнообразных вещей и явлений, имеет лишь мнимое бытие, есть лишь субъективный призрак и видимость. Таково должно бы быть заключение чистого, отвлеченного

материализма. Но очевидно, что если вся истина принадлежит материи как бытию единому и нераздельному, то эмпирически существующая множественность вещей и явлений хотя объявляется здесь как только видимость, но эта видимость остается здесь безо всякого основания и объяснения, является чем-то совершенно непонятным, безусловно иррациональным и невысказанным. В самом деле, если подлинно есть только единое, то множественность видимого бытия не может иметь основания ни в этом едином, что было бы прямым противоречием, ни в чем-нибудь другом, кроме него, так как кроме него совсем ничего нет по предположению. Сверх того, легко видеть, что материя, понимаемая как безусловно единое, сведенная к безусловно простому определению непроницаемости, или в себе бытия [26], перестает быть материей, поскольку мы под материей разумеем общую основу всех вещей, следовательно, основу множественности, тогда как материя в смысле безусловно единого есть основа, а прямое отрицание множественности, — это ни есть ни материя физиков, ни даже протяженная субстанция Спинозы, которая как *natura naturans* производит из себя мир множественности, как *naturam naturatam* — это будет «неопределенное» Лаксмандрера или «единое сущее» элейцев. По сути, таким образом, становиться на точку зрения элейских философов, то придется вместе с ними прямо отрицать все, кроме единого, прямо признать за несуществующее всю многообразную и подвижную действительность вещей.

Мы напрасно бы старались избежать необходимости такого отрицания, ища основания для множественности вещей в познающем субъекте, именно полагая, что субъект, воспринимая единое материальное бытие в силу присущих ему форм познания, превращает это единство сущего во множественность явления. Такое объяснение было бы напрасно, потому что если подлинно есть только единое, то откуда же возьмется сам этот познающий субъект, как некоторое другое, независимое начало, для объяснения того, что не объясняется из единого сущего? На почве натуралистического монизма познающий субъект со своими формами познания, противоречащими единству сущего и каким-то волшебством превращающими истину в обман и призрак, — этот субъект с этими удивительными формами познания является здесь чем-то еще более необъяснимым, чем та действительность, для объяснения которой он должен бы служить. Очевидно, для того чтобы субъект мог превратить истину единого сущего в обман множественных явлений, необходимо, чтобы этот субъект сам находился где-то вне сферы истинно-сущего как единого, но в таком случае это последнее не будет уже единым сущим, так как вне его будет находиться нечто другое.

Итак, для того чтобы быть последовательно верным точке зрения безусловного монизма, необходимо отрицать всякую множественность — субъективную так же,

как и объективную. Должно сказать прямо вместе с древними элеатами: «Только сущее есть, несущего же нет совсем, но сущее есть только единое, следовательно, многое не есть сущее, следовательно, многого нет совсем». Но такой вывод, логически неизбежный с этой точки зрения, есть для нее, очевидно, *reductio ad absurdum* [27]. Такое единое, которое требует отрицания всего, не может быть истинным. Истинно–сущее должно заключать в себе положительное основание всего; в противном случае если оно только противопоставляется всему, как его простое отрицание, то оно тем самым превращается в ничто. Истина должна быть истиною всего, а не противоречием всему, она должна объяснять, а не отрицать действительность.

Мы требуем, чтобы то, с чем мы соединяем предикат истины, как такой, что мы признаем истинно–сущим по преимуществу, заключало бы в себе основание и, следовательно, объясняло бы из себя или собою все существующее; мы требуем, чтоб истина была истиною всего, и это требование не есть субъективное или производное, но с совершенною необходимостью вытекает из самого понятия истины, из формального признака, обуславливающего это понятие. Этот общий признак состоит, как нам известно, в том, что истина должна быть тождественною с собою, или себе равною. Поэтому то, что мы утверждаем как истину, мы должны утверждать безусловно и безо всякого исключения, везде и всегда; так, если мы признаем, что только единое есть, и это утверждение считаем истинным, то мы уже ни в каком случае и ни в каком отношении не должны изменять его, то есть ни в каком случае и ни в каком отношении не должны допускать бытия многого, следовательно, по отношению к чему бы то ни было мы должны утверждать, что оно есть единое и ничего более. Так и поступали элеаты, но тотчас же приходили к противоречию самим себе; ибо действительность многого не может быть устранена простым отрицанием. Многое также есть. В таком случае остается только разделить сферу множественного явления, как бытие неистинное, от сферы единого сущего, как подлинной истины, что и сделал Парменид, написавший даже на этом основании две различные книги,[28]: одну — об «истине», где утверждал единое, а другую — о «мнении», где рассматривал многое. Но если допустить эти две противоположные одна другой сферы, в таком случае то, что утверждается как истина в одной, нельзя уже будет утверждать как истину в другой — про явление, как такое, нельзя уже будет сказать, что оно есть единое, ибо явление именно потому и различается здесь от подлинно сущего, что оно есть мнимое, и, следовательно, если мы будем говорить о нем как едином, то мы уже будем говорить не о нем, а об его противоположном, то есть о подлинно сущем, которое и есть единое; таким образом, мы впадем в противоречие самим себе и потеряем определенный предмет речи. Но если поэтому, безусловно противопоставляя сферу множественного явления, как бытия мнимого, сфере единого сущего, как истинного, мы не можем уже, не противореча себе,

утверждать истину одного как истину другого, то, следовательно, здесь истина двоится, перестает быть себе равною, то есть перестает быть истиной.

Итак, истина требует, чтобы мы не признавали сущим только единое, и если, однако, с другой стороны, единство есть непреложное требование той же истины, если истинно-сущее, несомненно, есть единое, то, следовательно, необходимо признать, что это единство не есть отрицательное или отвлеченное, исключаящее всякую множественность, а положительное, т. е. заключающее в себе всю множественность; должно признать, что истинно-сущее, будучи единым, есть вместе с тем и многое, т. е., другими словами, должно признать, что оно не есть бытие отвлеченное, а бытие конкретное или цельное. И если мы определили истинно-сущее как материю, то мы должны допустить в материи элементы множественности, т. е., признавая, что материя есть единое по свойству безусловной непроницаемости, или в себе бытия, мы должны признать, что она вместе с тем и многое по числу, т. е. мы должны допустить, что это единое свойство непроницаемости принадлежит множеству отдельных единиц, так что материя является не как непрерывное, а как раздельное бытие, т. е. как слагаемое из множества реальных единиц. Только при таком допущении можно мыслить и самую непроницаемость как действительное свойство, в котором эти многие единицы обнаруживают свое бытие друг для друга, тогда как в безусловно едином непроницаемость, как нечто относительное, не имеет никакого смысла.

Таким образом, из логического требования понятия мы должны вывести здесь тот самый результат, на который большинство натуралистов наводится эмпирическими условиями явлений, — я разумею взгляд на материю, как состоящую из множества раздельных, непроницаемых единиц, реальных точек — так называемых атомов, т. е. неделимых. В самом деле, признание сущего безусловно единым отнимает, как мы видели, всякую возможность объяснения существующей действительности, ибо от чистого, отвлеченного единства, очевидно, нельзя перейти ни к какой множественности, если же мы допустим в сущем множественность, хотя бы только количественную, то этим сейчас же представляется возможность объяснять разнообразную действительность явлений во всей ее качественной множественности, ибо это различие качеств может мыслиться как результат различных комбинаций многих, хотя бы качественно и одинаковых, однородных атомов.

Итак, материализм определяется здесь как атомизм, и в самом деле, как мы видели, только такая материя может быть настоящею материей всего существующего,

понимаемая же иначе, как непрерывное, безусловно единое бытие, она теряет всякий признак действительной материи и переходит в отвлеченное единство Парменида и Зенона, противопологающееся, а не подлежащее всему существующему, отрицающее, а не объясняющее действительность и представляющее собою такой принцип, на котором невозможно остановиться без внутреннего противоречия.

Атомизм.

Подлинная основа всего существующего есть вещество как совокупность множества отдельных единиц реальности, или атомов. Основанное на этом принципе воззрение, т. е. атомизм, разделяется в наше время большею частью научных исследователей природы — атомизм есть привилегированная философия естествознания. Напрасно мы думали бы, однако, что современный атомизм существует как одна определенная и стройная научная теория. На самом деле нет ничего подобного. Как самые понятия об атоме, так и атомистические построения природы не только различаются соответственно тем частным наукам, к предмету которых они применяются, так что атомы химика суть не то, что атомы физика или механика, но и в пределах одной и той же науки различные ученые предлагают различные теории атомизма: так, например, атомизм Коши не есть атомизм Врио, и теория этого последнего решительно различается от теории Грассмана [29] В то время как одни физики, например Фарадей, следуя за Лейбницем и Босковичем, сводят понятие атома к понятию центра взаимодействующих сил и, отнимая у атома самого по себе всякое протяжение, превращают атомизм в систему чистого динамизма; другие, наоборот, стремятся совершенно исключить понятие силы из атомизма и все свести к механическим толчкам; третьи, допуская силу, как присущую атомам, признают ее только как способность притяжения, тогда как четвертые, следуя физической теории Канта, рядом с силою притяжения признают за атомами и особую силу отталкивания, причем некоторые эту силу отталкивания приписывают исключительно атомам эфира[30]

Такое отсутствие единства в научном атомизме есть обстоятельство довольно замечательное, и я буду еще иметь случай к нему вернуться. Теперь же я только указываю это обстоятельство как факт, отнимающий у физических теорий атомизма, как противоречащих друг другу, всякое обязательное значение для философа. Впрочем, сами ученые, строящие эти теории, придают им, вообще говоря, только гипотетическое значение. Если, таким образом, ни одна из существующих теорий атомизма не может иметь за себя авторитета физической науки, то нам остается, говоря об атомизме, держаться одного авторитета логической мысли, то есть

допускать те или другие определения лишь на основании их логической необходимости.

Мы знаем, что основное свойство, к которому сводится понятие вещества, есть непроницаемость, только это общее свойство можем мы утверждать за веществом на основании внешнего опыта. Непроницаемость есть обнаружение в себе бытия. Вещь имеет собственное существование и потому не может быть упразднена или замещена другою вещью, она оказывает сопротивление всему другому или является непроницаемою для всего другого. Отсюда ясно, что непроницаемость как обнаружение бытия вещи для другого есть свойство относительное и предполагает бытие двух относящихся друг к другу вещей, и если мы, согласно общему принципу атомизма, понимаем все вещество, то есть весь реальный мир как состоящий из множества элементарных вещей или атомов, то необходимо предположить, что они находятся между собою во взаимоотношении, обнаруживаясь как непроницаемые друг для друга. Непроницаемость, таким образом, будет коренным свойством каждого атома, делающим сто тем, чем он есть, то есть реальною, имеющею собственное бытие единицей. Но, признавая действительность этого свойства, мы должны будем с логическою необходимостью признать за ними и еще нечто другое. В самом деле, так как атом является действительно непроницаемым, лишь поскольку он оказывает сопротивление действию другого, то, следовательно, необходимо предположить это действие, так как без него не может быть и сопротивления (ибо нечему было бы тогда сопротивляться), а без сопротивления мы не получим и непроницаемости. Если атом оказывается непроницаемым, то есть не пускает другого на свое место, то это очевидно предполагает, что другой стремится занять место первого атома. Так как сказанное, очевидно, применяется ко всем атомам, то необходимо признать, что все атомы, кроме отрицательного свойства непроницаемости, или сопротивления, обладают еще и положительным свойством, в силу которого каждый атом стремится к другому, хочет занять его место; это последнее свойство или способность, присущая атомам, обыкновенно называется притяжением.

Так как ни один атом не может быть упразднен или замещен другим (ибо всякий атом по понятию своему есть нечто безусловное в себе и потому непроницаемое и неразрушимое), то, следовательно, взаимное действие притяжения и сопротивления между атомами должно находиться в некотором определенном равновесии, составляющем общий предел или границу взаимодействующих, и такая общая граница между многими атомами образует для каждого атома некоторую собственную сферу, в силу чего все атомы являются протяженными или пространственными; эта протяженность есть, таким образом, не что иное, как

граница сопротивления между атомами, или общий предел их взаимодействия, другими словами, протяженность есть лишь форма непроницаемости. Пространство или протяжение есть лишь результат взаимоотношения атомов, выражение их равновесия или их общая граница — предел их внутреннего в себе бытия и тем самым определенная форма их внешнего бытия, то есть их бытия друг для друга.

Таким образом, и непроницаемость (твердость), и ее форма — протяженность, то есть все то, что составляет наше представление вещества, оказывается не собственно сущностью атомов, а только их отношением, или, точнее говоря, результатом их взаимодействия. Что же такое сами атомы? Они не могут уже быть определены как крайние элементы, последние составные частицы вещества, ибо вещество есть лишь их произведение. Атомы вещественны, то есть тверды и протяженны, лишь в своем отношении друг к другу, в своем соприкосновении друг с другом; сами же по себе, как безусловные единицы, они не могут иметь никакого протяжения, ибо протяжение есть свойство относительное, предполагающее раздельность, следовательно, разграничение с другим, и потому не имеющее смысла в применении к атому, взятому безотносительно, или в себе самом. Но если, таким образом, атомы сами по себе лишены всякой протяженности, то они в пространственном смысле суть математические точки; но математическая точка сама по себе есть лишь нуль пространства, и, следовательно, такое понятие об атоме как математической точке, хоть и совершенно верное, будет лишь чисто отрицательным, выражающим только, что атом сам по себе есть нечто непространственное, но если бы атомы были только этим, то есть только математическими точками или нулями пространства, то из них ничего бы не могло произойти и они не могли бы быть реальными элементами всего существующего, ибо, сколько бы мы таких нулей ни брали и как бы мы их ни комбинировали, ничего, кроме нуля, мы из этого бы не получили; следовательно, для того чтобы быть реальной основой всего существующего, атомы должны быть чем-нибудь в положительном смысле, то есть должны иметь некоторую собственную субстанциальность. Но эта субстанциальность не может быть вещественною, ибо, согласно вышесказанному, основные признаки вещества, именно твердость и протяженность, отняты у атомов самих по себе и все вещественное признано производным, а не первичным. Твердость и протяженность, образующие вещество, существуют, как мы видим, лишь во взаимном действии атомов, сами же атомы согласно этому должны быть определены как реальные причины такого действия; но реальная причина действия есть то, что мы называем силою. Таким образом, собственная субстанциальность атомов, будучи невещественною, должна быть динамическою, а само атомистическое воззрение согласно этому перестает быть механическим материализмом и превращается в чистый динамизм.

Атомы суть не составные частицы вещества, а производящие вещество силы. Не сила есть принадлежность, *accidens* [31], вещества, как это должен предполагать механический материализм, а, напротив, вещество есть лишь результат сил, или, говоря точнее, общий предел их взаимодействия. Эти силы своим взаимоотношением и своим совокупным действием на познающий субъект образуют всю эмпирическую действительность, весь вещественный, реальный мир, который, таким образом, является не как простая сумма или совокупность атомов, а как их произведение, согласно чему и сами атомы понимаются не как слагаемые (пассивные элементы), а как активные производители вещественного мира; они суть невещественные динамические единицы, в себе существующие и из себя действующие живые силы, или монады.

Внешняя реальность, или вещественный мир, есть система деятельных сил — вот результат, к которому нас привела логическая необходимость и который, как сейчас будет показано, имеет роковое значение для всего реалистического воззрения.

Противоречие между динамическим атомизмом и основным принципом всякого реализма.

Подлинное бытие, или собственная самостоятельная действительность, принадлежит только вещественным центрам живых сил — монадам; все остальное есть лишь их произведение, сложный результат их взаимоотношений и взаимодействий, и имеет, следовательно, лишь производное, а не первичное или основное, лишь феноменальное, а не субстанциальное бытие. Не только все богатство частных форм и качеств, данных в чувственном опыте, все многообразие цветов, звуков и образов, но даже и такие общие свойства вещества, каковы протяженность и непроницаемость, имеют лишь феноменальное значение, суть лишь явления, то есть существуют лишь для другого, в восприятии другого, а не сами по себе. Сами по себе существуют и из себя действуют лишь одни динамические атомы, или монады.

Но эти атомы, или монады, не даны нам ни в каком, ни частном, ни общем, опыте, собственное бытие их недоступно исследованиям никакой опытной науки, и признание этого бытия достигается лишь путем логического мышления и имеет, таким образом, чисто умозрительный характер. Эти безусловные центры живых сил представляют, таким образом, собою не физические реальности, а метафизические

сущности. Итак, истинное, безусловное бытие принадлежит метафизическим сущностям, физическая же реальность признается здесь лишь явлением, то есть бытием обусловленным, относительным, или просто видимостью, и так как метафизическая сущность, как такая, познается лишь чистым умозрением, то это последнее оказывается здесь источником истинного знания, тогда как реальный опыт, как познающий только видимость, не сообщает сам по себе никакого истинного познания и может иметь только условное, подчиненное значение.

Этот результат, логически необходимый, должен, однако, поразить нас своею неожиданностью, если мы припомним нашу исходную точку. Исходя из принципа реализма, мы начали с признания внешней реальности за безусловное, или подлинное, бытие, соответствие с этою внешнею реальностью нашего познания, или его объективность, признали мы за критерий его истинности, и, следовательно, — внешний, чувственный опыт, в котором мы воспринимаем эту реальность, был для нас единственным истинным познанием; все остальное, т. е. все, что не находится или не дается в чувственном опыте, а полагается нашим собственным умом, признали мы за субъективный вымысел. Затем сам внешний опыт указал нам на вещество как на свое основное, общее содержание, вещество же оказалось по необходимости делимым, причем мы должны были допустить как предел этого деления множественность атомов, которые и оказались образующими элементами вещества. Но анализ атомизма привел нас к понятию атомов как невещественных, динамических единиц или центров живых сил; и само вещество со всею данною в опыте физическою реальностью оказывается лишь феноменом этих невещественных монад, этих метафизических сущностей. Таким образом, в конце концов мы становимся на точку зрения, прямо противоположную той, из которой исходили. То, что принималось за объективную реальность как нечто извне данное, — мир нашего опыта — оказывается лишь субъективным явлением, или видимостью, то же, что отвергалось как субъективный вымысел, — результаты нашего умозрения — оказалось выражением истинно-сущего; внешний, объективный опыт, в котором мы думали находить подлинное бытие внешних вещей, самих по себе, является теперь лишь выражением их относительного, феноменального бытия — их бытия для нас, а наше субъективное умозрение, которое считалось лишь источником пустых фантазий, оказалось откровением истинно-сущего, показателем собственной, безусловной сущности вещей; короче сказать, то, что было объективным, стало теперь субъективным, и наоборот; реальность стала видимостью, и вымысел стал сущю истиной.

Очевидно, самый принцип реализма упраздняется этим результатом, и если мы согласимся с этим последним, то мы должны будем отвергнуть всю точку зрения

реализма; мы должны будем вместо физической реальности, открываемой внешним опытом и оказавшейся лишь видимостью, принять как предмет истинного знания внутреннюю, метафизическую сущность вещей, до которой мы достигаем лишь путем умозрения. Но прежде чем остановиться на этом заключении, мы должны посмотреть, не представляет ли наша прежняя точка зрения какой-нибудь возможности избежать этого рокового для нее результата; и на самом деле, мы легко найдем такую возможность, если вспомним, каким путем мы пришли к этому результату, т. е. к отрицанию реализма. Дело в том, что результат этот, утверждающий права умозрения, сам добыт нами лишь путем умозрения, а так как на почве реализма, на которой мы с самого начала стояли, умозрение не признается за способ истинного познания, то, следовательно, и заключения, достигнутые этим путем, не могут иметь здесь никакого обязательного значения. Положим, логическое мышление заставляет нас признать, что вещество, как такое, не есть самостоятельная реальность, а лишь продукт невещественных, динамических единиц или монад; против этого со стороны реализма всегда можно возразить, что ведь это есть только вывод умозрения, а потому, не оспаривая логической верности этого вывода, можно тем не менее считать его не соответствующим истине, поскольку истина основывается не на заключениях логической мысли, а на данных физического опыта, в физическом же опыте мы никаких невещественных монад, разумеется, не находим.

Итак, оставляя без внимания метафизическое построение вещества из живых сил, мы должны вернуться к тем представлениям о веществе, которые даются нам физической, на опыте основанной, наукой. Но тут мы встречаемся с тем фактом, который был уже выше указан, именно с совершенным отсутствием единства в научных теориях касательно вещества; ибо хотя огромное большинство ученых согласно в том, что вещество должно быть представляемо как состоящее из атомов, но под атомом разумеются здесь вещи совершенно различные и часто прямо исключают друг друга; причем некоторые весьма авторитетные физики прямо признают то метафизическое понятие вещества, к которому мы пришли умозрительным путем, именно они видят в веществе продукт невещественных единиц, центров силы и монад, совершенно покидая при таком воззрении почву реализма и внешнего опыта. Этот факт разногласия между учеными в вопросе о веществе может быть объяснен только тем, что хотя частные положения эмпирических наук и основываются на опыте, но в общих теориях своих эти науки не только не чужды умозрению, но и прямо переходят в умозрение, причем различия и противоречия между научными теориями, касающимися одного и того же предмета, натурально объясняются тем, что одни ученые дальше и с большей логической последовательностью идут по пути умозрения, другие же, опасаясь углубляться в эту мало изведенную ими область, осторожнее держатся у берегов

эмпирии.

Но если мы возьмем даже наименее умозрительные из научных теорий, то увидим, что они существенно переходят за пределы внешнего опыта и доступной ему реальности.

Так, ? вопросе о веществе если мы остановимся на той наиболее реальной и наименее метафизической теории, признающей вещество состоящим из вещественных же атомов, которые сами по себе обладают протяженностью и непроницаемостью как своими безусловными свойствами и которым сверх того присущи силы притяжения и отталкивания, то при всей логической неудовлетворительности такого понятия — ибо здесь остается совершенно необъясненную возможность мыслить протяжение и непроницаемость как безусловные свойства, то есть свойства, принадлежащие каждому атому самому по себе, а равно необъясненным остается и то, что должно разуметь под выражением «сила, принадлежащая или присущая вещественному атому», — при всей неудовлетворительности такого понятия об атоме оно во всяком случае есть понятие умозрительное или метафизическое, слишком смелое с точки зрения последовательного реализма. Ибо в нашем реальном, физическом мире, в мире наших опытов и наблюдений, мы не находим совсем никаких атомов, ни протяженных, ни непротяженных; мы находим здесь только делимое вещество и никакого предела его делимости не открываем, а потому и протяжение, и непроницаемость являются здесь вовсе не как безусловные свойства простых, неделимых единиц, а лишь как относительные свойства сложных и делимых тел.

Таким образом, оказывается, что всякое понятие о веществе самом по себе или о его безусловных элементах есть лишь умозрение, т. е. с точки зрения реализма — вымысел, т. е. нечто такое, чем мы, пожалуй, можем воспользоваться для гипотетического объяснения явлений, но чему мы ни в каком случае не имеем права приписывать объективную действительность. Эта последняя принадлежит только тому, что дается нам в физическом опыте, т. е. тому, что, как мы видели, есть лишь явление. Вещи в себе суть лишь метафизические сущности, т. е. субъективный вымысел, объективная же действительность принадлежит лишь явлению.

Реальность оказывается только явлением. Мы действительно (т. е. во внешнем опыте) познаем только явления, и это познание явлений есть для нас единственное истинное познание, мнимое же знание о собственной сущности вещей, или о

безусловной реальности, есть пустая фикция, субъективный вымысел. Таким образом, принцип реализма претерпевает здесь некоторое существенное видоизменение или диалектическое превращение. Если первоначально под объективную реальностью, или подлинным бытием, разумелось безусловное, независимое от познающего субъекта бытие вещей самих по себе, а вымыслом считалось то, что не соответствует этому безусловному существу вещей или что приносится познающим от себя, то теперь, напротив, оказывается, что именно то, что в нашем познании представляется как выражение безусловного существа вещей самих по себе, будучи основано лишь на субъективном умозрении, есть не более как вымысел; не вымыслом же оказывается лишь относительное бытие вещей или их бытие, измененное нашим субъектом в явлении. Теперь мы опять возвращаемся к простому, чувственному опыту, но придаем ему уже другое значение: чувственный опыт признается теперь за истинное познание не как показатель вещей, а как производитель явлений; и если прежнюю форму реализма, которую мы доселе рассматривали и которая ищет предмета истинного познания в независимом от субъекта бытии вещей самих по себе, мы назовем реализмом субстанциальным, то достигнутую нами теперь точку зрения, которая признает объективную реальность лишь за относительным бытием вещей как явлений, мы должны назвать реализмом феноменальным.

Реальность как явление, бытие как отношение, материя как ощущение.

Истинно есть то, что дано в действительном восприятии, что субъект находит существующим: таков общий принцип всякого реализма. Но эта данная в нашем восприятии реальность, выражает ли она собственное существо, субстанцию вещей, или же только их отношение к нашему субъекту, их действие на него и в нем — вот вопрос, который составляет точку разделения между двумя главными видами реализма. Первый вид, различные фазисы которого мы доселе рассматривали и который мы называли реализмом субстанциальным, решает вопрос в первом смысле, предполагая, что наше восприятие вещей прямо соответствует их собственному субстанциальному бытию, что мы познаем природу вещей самих по себе; каким образом сущность вещей может переходить в наше познание — этот вопрос здесь не разрешается, соответствие нашего сознания внешним вещам принимается здесь без исследования, как нечто несомненное, вследствие чего этот вид реализма и определяется как реализм догматический.

Но такой догматизм в области знания является, очевидно, иррациональным, и с развитием философской мысли предполагаемое соответствие нашего восприятия

внешним вещам подвергается критике рассудка, которая, исходя из противоположения между нашим субъектом и внешними вещами, показывает, что эти последние не могут сами по себе, субстанциально, перейти в познавательные состояния нашего субъекта, что они могут только так или иначе действовать на него и вызывать в нем те или другие ощущения и представления, выражающие собою отношения этих вещей к субъекту, а не их собственное бытие. Рассматривая все данные нашего действительного познания, эта критика показывает, что все они, по своему субъективному и относительному характеру, как состояния нашего сознания, не суть прямые признаки внешних вещей, не их субстанциальные свойства, а могут лишь выражать бытие вещей для нас, их действие на нас и в нас, то есть что все эти данные нашего действительного познания о вещах показывают не то, как эти вещи суть, а лишь как они нам являются, так что мы, собственно, и познаем не вещи, а явления, и все то, что дано в нашем опыте и что мы называем реальностью, есть лишь явление. Таким превращением субстанциальной реальности вещей в феноменальную реальность явлений характеризуется этот второй вид реализма, который мы поэтому и обозначили как реализм феноменальный и который, будучи основан на критическом отношении к данным нашего познания, определяется с этой стороны как реализм критический.

Простое бытие вещей, их собственные признаки и свойства разрешаются теперь в их отношении к субъекту. Так как предмет может стать чем-нибудь для меня, получит для меня действительное существование, лишь поскольку он находится в том или другом отношении ко мне («быть для кого» и «относиться к кому» есть одно и то же), так как безотносительное его бытие меня совсем не касается и мне недоступно, то, следовательно, все, что дано мне как этот предмет, вся его реальность, все его бытие для меня, о котором только я и могу говорить, состоит в этих его отношениях ко мне, к познающему субъекту. Когда я воспринимаю известный предмет, то все его признаки или свойства суть лишь известные отношения его к тем или другим сторонам моего воспринимающего субъекта, к тем или другим моим познавательным способностям; что же такое этот предмет помимо такого отношения ко мне, я не знаю и знать не могу, а могу только утверждать, что вне этого отношения он не есть этот предмет, так что если б у меня не было этих познавательных способностей, то и этого предмета не было бы, а был бы какой-нибудь другой. Разумеется, существо самой вещи не может измениться от изменения моих познавательных способностей, но об этом существе я ничего не знаю и не могу говорить; бытие же предмета, о котором я могу говорить, сводится к отношению между тем неизвестным существом и моими способами восприятия; следовательно, с изменением этих последних изменяется и самое бытие этого предмета. И если догматический реализм различает в познаваемом предмете его переходящие и изменчивые формы от пребывающей материи, то реализм

критический в последовательном своем развитии не может сохранить такого различия. В самом деле, все действительное содержание этого понятия «материя» сводится, как мы знаем, к свойству сопротивления или непроницаемости, то есть к известному ощущению субъекта; если же под материей захотят разуметь не это явление непроницаемости, а производящую его вещь саму по себе, то должно сказать, что мы об этой вещи в себе, безусловно, ничего не знаем, она есть чистое X, а потому совершенно нелепо обозначать ее определенным термином «материя». Та же материя, которая действительно для нас существует и о которой мы имеем определенное понятие, есть бытие чисто относительное, все содержание, которого определяется нашими ощущениями.

Таким образом, если для реализма догматическое «бытие» и «отношение», «реальность» и «явление», «материя» и «ощущение» суть понятия частью противоположные, частью же разнородные и во всяком случае радикально различные, то для критического реализма это различие исчезает: для него бытие разрешается в отношение, реальность обращается в явление, и материя сводится к ощущению.

Безусловная реальность познаваемого, т. е. его совершенная независимость от познающего субъекта, оказывается недостижимой для нашего восприятия. Внешнее бытие предмета, как такое, т. е. как безусловно независимое от познающего, тем самым исключается из пределов познания; поскольку же мы познаем предмет, постольку он перестает быть внешним, потому что входит в формы нашего внутреннего, психического бытия (становится нашим ощущением, нашим представлением и т. д.), и, обуславливаясь этими формами, он, очевидно, перестает быть безусловным. Поэтому если мы, в силу общего принципа реализма, по-прежнему требуем, чтобы предмет истинного знания был реальным, то мы должны при этом разуметь реальность уже в некотором новом, условном смысле.

На тех степенях реализма, которые были нами прежде рассмотрены, реальность разумелась в безусловном смысле, т. е. как бытие само по себе, в совершенной независимости от познающего субъекта; эта безусловная реальность усматривалась сначала в непосредственном внешнем факте (как предмете непосредственной, чувственной уверенности), затем в пребывающем (субстанциальном) бытии отдельной вещи и, наконец, в природе или общей основе вещей, причем эта общая основа или материя определилась окончательно как система элементарных существ, или атомов. Во всем этом развитии реального принципа, начинающемся с простого утверждения, что истинно только то, что есть наглядный и осязательный факт, и

кончающемся сложной теорией атомов, — во всем этом развитии реализма все внимание обращено исключительно на объективную сторону знания, на вопрос о познаваемом в его истине, и совершенно упускается из виду и забывается необходимое участие субъекта, т. е. познающего, во всяком реальном знании. Всякое внешнее бытие — факта, вещи, природы вещей — может быть нам доступно только в нашем восприятии, в нас и через нас; внешнее бытие может быть нам доступно, лишь поскольку оно не есть внешнее, т. е., другими словами, внешнее бытие, как такое, безусловная реальность, совсем для нас недостижимо, и если мы тем не менее должны сохранить различие между реальным и воображаемым, то нам приходится перенести это различие во внутреннюю сферу нашего субъективного бытия. Если для субстанциального реализма это различие между реальным и воображаемым, или вымыслом, совпадало с различием между субъективным и объективным в смысле независимого от субъекта, так что эта независимость от субъекта и составляла критерий истинной реальности, то теперь, с устранением этой чистой предметности как совершенно для нас недостижимой, мы должны уже в самом субъекте искать критерия реальности. Действительным предметом познания являются только собственные, внутренние состояния самого познающего, потому что и внешние вещи (предполагая бытие таковых) могут быть ему доступны только в этих его внутренних состояниях, и, следовательно, различие реального и воображаемого в нашем познании не может быть различием между внешним бытием предмета и внутренним состоянием субъекта (ибо все для нас есть только внутреннее состояние субъекта), а может быть лишь различием в пределах самих этих субъективных состояний, то есть различием между одними субъективными состояниями и другими, тоже субъективными. И в самом деле, оставляя в стороне всякую внешнюю предметность (как безусловно непознаваемое) и ограничиваясь одной внутренней сферой субъекта, мы находим здесь одно, на первый взгляд коренное, различие: некоторые из состояний субъекта являются как только происходящие в нем или им пассивно переживаемые, ему данные, другие же — как им самим непосредственно производимые или вызываемые. И те и другие совершаются в самом субъекте, а не вне его, суть его собственные состояния, но в одних он чувствует себя воспринимающим, в других же деятельным, для первых он есть условие пассивное, для вторых же активное. Состояния первого рода, являющиеся в субъекте помимо его прямого и положительного участия, суть собственно ощущения или восприятия внешних чувств, образующие так называемый внешний опыт, которым мы и приписываем характер относительной реальности и объективности по сравнению с внутренними состояниями другого рода, в которых субъект сам проявляет свое собственное бытие, которые непосредственно возникают из самого субъекта и потому представляются как чисто субъективные и совершенно лишены внешней реальности, каковы наши мысли, желания, фантазии и т. д. Таким образом, хотя внешняя реальность или в себе бытие совершенно нам недоступны и все содержание нашего знания ограничивается нашими собственными состояниями, или нашим

внутренним опытом (в широком смысле), но в самой этой внутренней сфере нашего опыта рядом с такими состояниями, которые проявляют действие самого субъекта и потому признаются нами за чисто субъективные, мы находим и такие состояния, в которых субъект является лишь психической средой и которым мы поэтому приписываем значение внешнего опыта в условном смысле; и эта-то условная, относительная объективность наших ощущений и составляет единственную, доступную нам реальность и единственное мерило истинного знания как реального. Истинным в этом смысле является только то, что может быть в конце концов сведено к ощущению внешних чувств, что может быть показано как ощущаемое или испытываемое, а не мыслимое или воображаемое только.

Итак, мы возвращаемся опять к чувственному опыту как единственному источнику реальной истины; но теперь уже чувственный опыт понимается в другом смысле и значении, нежели прежде. Прежде (по точке зрения субстанциального, или догматического, реализма) чувственный опыт хотя и принимался за основание истинного знания, но не сам по себе, а лишь поскольку он признавался выразителем и представителем внешнего, безусловно независимого от субъекта бытия; чувственный опыт является здесь лишь как простой, безразличный проводник или канал для внешней действительности; если это есть сенсуализм, то сенсуализм наивный, доверчиво признающий за внешними чувствами магическую способность передавать нам самую суть внешних вещей. Теперь же, когда признано, что суть вещей для нас недоступна, единственной реальностью для нас и объективным основанием нашего знания являются наши ощущения, как такие, то есть как данные состояния нашего сознания, и чувственный опыт сам по себе становится основным содержанием нашего знания и окончательным мерилом всякой истины. Здесь мы имеем уже сенсуализм сознательный, сенсуализм в собственном смысле. Если прежде (на первых ступенях догматического реализма) чувственные данные признавались за истину не сами по себе, то есть не как ощущаемые или испытываемые, а лишь как свидетели внешнего бытия или прямые показатели независимой от субъекта реальности, то теперь (в реализме критическом), с устранением этой последней, чувственные данные сами по себе являются как окончательное основание всякой истины; они здесь не свидетели реальности, а сами суть реальность, по крайней мере, единственная для нас доступная реальность; чувственный опыт не проводит только, а содержит в себе всю познаваемую действительность.

Итак, критический (или феноменальный) реализм в силу основного значения, которое имеет для него чувственный опыт, характеризуется прежде всего как сенсуализм.

В ощущениях дается нам единственная доступная для нас реальность — реальность явления, в силу чего ощущения или данные так называемого внешнего опыта составляют реальную основу истинного знания. Но очевидно, что эта реальная основа сама по себе еще не составляет истинного знания. В ощущении явление существует как простая действительность, но мы знаем, что действительность есть лишь первый признак истины и что одного этого признака для истины, как такой, недостаточно; мы знаем явление как действительное, то есть как существующее в известных наших ощущениях, но вот данное ощущение исчезло, и с ним исчезла и действительность явления, но истина исчезнуть не может; следовательно, познавая явление в его исчезающей действительности, мы еще не знаем его истины, которая есть в нем то, что исчезнуть не может, то есть то, что в нем есть необходимого. Итак, для того чтобы знать истину явления, мы не должны ограничиваться одной его простою действительностью, данною в наших ощущениях, а должны узнать это явление в его необходимости или его законе, то есть постоянном отношении его к другим явлениям. Но закон явления не дается в непосредственном чувственном опыте, представляющем только его простую действительность; этот закон открывается сложным процессом исследования, который, основываясь на многих повторенных наблюдениях, выделяет путем опытов и различных сопоставлений все случайные отношения между явлениями и находит, таким образом, их постоянную связь или закономерность. Этот процесс исследования, открывающий законы явлений, мы называем вообще научным опытом. Итак, реальное знание, основанное на ощущениях или непосредственном чувственном опыте, настоящее свое осуществление (как истинное знание) получает лишь через опыт научный, и, таким образом, критический (или феноменальный) реализм, будучи в основе своей сенсуализмом, определяется далее как эмпиризм (в тесном смысле).

Законы явлений, открываемые научным опытом, определяют постоянные отношения явлений в их сосуществовании и последовательности, или, другими словами, эти законы определяют постоянное и в этом смысле необходимое место, занимаемое известным явлением в известной пространственной группе и известном временном ряду. Но если, таким образом, мы познаем относительную необходимость явлений, то этим, очевидно, еще не удовлетворяется требование всеобщности, составляющей существенный признак истины; чтобы знать явление в его полной истине, мы должны знать его всеобщее значение, то есть его постоянное отношение не к той или другой ограниченной группе или ряду явлений, а его отношение ко всем явлениям, или его место в общей системе явлений.

Итак, мы должны знать общую систему явлений, все разнообразные их отношения должны быть сводимы к одному общему принципу, все частные эмпирические законы должны быть поняты как применения одного общего закона или одной универсальной данной, связывающей все явления, и если научный опыт в каждой отдельной науке познает законы только некоторых явлений или взаимные отношения явлений в некоторой определенной сфере, то для познания общего закона, управляющего всеми явлениями как одной системой, необходимо, чтобы сами отдельные науки были подчинены одному общему принципу, определяющему их отношение друг к другу, т. е., другими словами, чтобы все отдельные науки были приведены в одну систему: для имманентной системы явлений необходима система наук, или научная система. Ясное сознание этого требования и наиболее последовательную попытку осуществить его, т. е. создать на эмпирической почве систему наук, соответствующую системе явлений, мы находим в так называемом позитивизме, который, таким образом, и является необходимым последним завершением критического (феноменального) реализма. Этот последний, следовательно, представляет три последовательные и тесно между собою связанные фазы, три степени в развитии одного и того же отвлеченного начала, из коих низшая требует высших, а высшая предполагает и заключает в себе низшие, так что все три являются необходимыми составными элементами одного общего воззрения. Эта связь может быть выражена в следующих кратких положениях. Единственный предмет истинного, реального познания суть явления (общий принцип критического, или феноменального, реализма); но явления познаются, во-первых, в своем простом бытии или действительности, какими они являются в непосредственном чувственном опыте, или в ощущениях внешних чувств; во-вторых, явления познаются в своей относительной необходимости или законе, открываемом научным опытом, и, наконец, в-третьих, они познаются в своей всеобщности, представляемой системой наук, или научной системой. Другими словами, с точки зрения критического реализма, утверждающего истину как явление, мы получаем следующие три друг из друга вытекающие и друг друга восполняющие определения истины: 1) истина есть действительное явление, данное нам в ощущениях внешних чувств (сенсуализм); 2) истина есть необходимый закон явлений открываемый научным опытом (эмпиризм в собственном смысле); 3) истина есть всеобщая система явлений, познаваемая наукою как такою, или системой всех наук (позитивизм).

Итак, система положительных эмпирических наук заключает в себе высшую, доступную для нас истину, и единственное истинное знание есть знание положительно-научное. В умственной области все, что не имеет положительно-научного характера, должно быть признано за субъективный вымысел. Все понятия о безусловных началах и сущностях, о первых производящих

причинах и о причинах конечных, или целях, должны быть отвергнуты как принадлежащие к области, недоступной истинному, то есть положительно-научному, знанию. Вместо сущностей — явления, вместо причин и целей — законы явлений, вместо трансцендентальной философии — положительная наука — в такой замене принцип реализма находит свое последнее выражение и свое полное торжество, которое здесь, разумеется, есть торжество здравого разума над туманными и бесплодными призраками философствующей фантазии — торжество объективной истины над субъективным обманом. Этот результат, то есть принятие системы явлений за пределы истинного знания, по-видимому, удовлетворяет формальному требованию истины; мир, как система явлений, познаваемая эмпирической наукою в ее совокупности, по-видимому, представляет признаки реальности (относительной), необходимости и всеобщности. Посмотрим, так ли это на самом деле и может ли последовательный, ищущий истину ум успокоиться в этой хотя и мелкой, но, по-видимому, совершенно верной пристани позитивизма?

Критика сенсуализма.

В ощущениях внешних чувств, и только в них, познаем мы объективную действительность явления, или явление как объективно-действительное: таково основное утверждение сенсуализма. Здесь говорится об объективной действительности «явления», а не «вещи», то есть разумеется не безусловная реальность, или в себе бытие, признанное недоступным для нашего познания, а только относительная действительность предмета, или его бытие для нас. Итак, действительность явления как предмета для нас познается в ощущениях внешних чувств. Проверим это положение на действительном конкретном примере.

Положим, предо мною сидит известный человек и разговаривает со мною; я вижу и слышу его, он есть для меня действительное, предметное явление. Но если бы мы стали утверждать, что это действительное явление дано мне в ощущениях моих внешних чувств, что я ощущаю этого человека, сидящего и говорящего со мною, то мы впали бы в грубое заблуждение. Нам совершенно невозможно ощущать это действительное явление, этого человека, по той простой причине, что у нас нет такого внешнего чувства, и ощущениях которого нам могло бы быть дано это явление. Правда, у нас есть известные пять чувств (к которым и последнее время психофизиологи, на основаниях, за прочность которых я не поручусь ни в каком случае, присоединяют еще шестое, так называемое мускульное чувство), но в этих пяти или шести чувствах мы имеем, в данном случае, нечто совершенно другое,

вполне отличное от этого действительного, для нас существующего явления, от этого человека, сидящего и говорящего с нами. И, во-первых, когда говорится: я вижу этого человека, если под словом «видеть» разумеется «иметь зрительные ощущения» (а другого смысла не может иметь этот термин в данном случае), то легко можно показать, что в своих зрительных ощущениях я вовсе не вижу этого человека и вообще никакого предмета не воспринимаю. В самом деле, все зрительные ощущения, все, что может происходить или быть дано в моем чувстве зрения, сводится к различным видоизменениям света, теней и цветов. Так, в данном случае, когда я говорю, что вижу этого человека, все, что я могу иметь при этом в моем чувстве зрения, сводится к ряду световых ощущений; все, что я здесь прямо могу видеть, есть только известное количество цветных пятен и известная игра света и теней. Но все это само по себе не только не похоже ничуть на то действительное явление, которое я имею пред собою в виде этого человека, со мною сидящего и разговаривающего, но и вообще все это, то есть все мои зрительные ощущения сами по себе, нисколько не предполагают и не требуют и не указывают ни на какой действительный предмет, ни на какое объективное явление. Не имея пред собою никакого предмета и даже с закрытыми глазами я могу иметь те же самые световые ощущения, могу видеть различные цветные пятна и даже фигуры, причем я даже и не ищу никакого объективного явления, которое выразилось бы этими ощущениями, а принимаю их в их простом, субъективном значении как мои собственные чувственные состояния и ничего более.

Точно то же и с еще большею очевидностью должно отнести и к утверждению: я слышу этого человека. Если под «я слышу» разумеется собственно мои слуховые ощущения, как такие, то есть различные состояния этого моего чувства, то должно признаться, что я так же мало могу слышать этого человека, как и видеть его. Различные звуки, которые я воспринимаю как мои ощущения, то есть как различные состояния и видоизменения моего собственного чувства, не выражают сами по себе ничего объективного и в этом смысле так же мало имеют общего с этим человеком, как и с этою стеной, и если в данном случае я приписываю их этому человеку как их объективной причине, то для этого я имею, конечно, другие основания помимо самих ощущений, ибо сами эти слуховые ощущения могут быть во мне и действительно бывают безо всякого отношения к какому-нибудь объективному явлению: мне могут слышаться известные звуки и даже определенные сочетания звуков или слова, которые я, однако, никому не приписываю, то есть не придаю им никакого объективного значения, чего, очевидно, не могло бы быть, если бы самый факт ощущения выражал собою некоторое объективное явление или в самом себе заключал речительство своего определенного, предметного происхождения.

Вообще говоря, так как всякого рода ощущения, какие мы только можем иметь, поскольку они суть субъективные состояния наших собственных чувств, могут происходить в нас, а как показывает опыт, и действительно иногда происходят, безо всякого отношения к какому-нибудь предмету, помимо нас самих, то если, однако, в огромном большинстве случаев мы относим таковые ощущения к известным предметам или принимаем их за объективные явления, за выражения некоторого предметного бытия, для нас существующего, то такое отнесение ощущений к предмету, такое их объективирование должно, очевидно, иметь особые основания помимо самих ощущений, как таких, ибо эти последние имеют сами по себе лишь чисто субъективное бытие (которым мы иногда и ограничиваемся), и самое это отнесение наших субъективных состояний к известному предмету, самое объективирование наших ощущений является, таким образом, как особое, самостоятельное действие познающего субъекта, не вытекающее непосредственно из самого факта ощущений, хотя, разумеется, с ним связанное, им вызываемое и в этом смысле материально от него зависимое.

Собственные мои ощущения, то есть то, что происходит во мне самом, я переношу из себя на другое, ставлю пред собою или представляю. Этот акт психического отталкивания ощущений или их предметного представления есть, таким образом, особое действие познающего, не заключающееся необходимо в самом факте ощущения, ибо бывают ощущения и не соединенные ни с каким представлением.

Итак, мы, во-первых, имеем ощущения, и, во-вторых, мы объективируем или представляем. В представлении самом по себе мы представляем лишь то, что дано нам в ощущении; само по себе представление есть лишь объективация непосредственных чувственных данных и в некоторых случаях нашего восприятия — объективных явлений; все дело этим почти и ограничивается. Так, например, если и, идя ощупью в совершенно темных и мне незнакомых комнатах, соприкасаюсь и сталкиваюсь с различными предметами, то все мое представление об этих предметах сводится к простой объективации того сопротивления, которое я здесь ощущаю, тех осязательных ощущений, которые я здесь получаю; вся действительность, здесь для меня существующая, сводится к известному числу твердых и мягких предметов, соответственно количеству и качеству происходящих во мне осязательных и мускульных ощущений. Хотя эта действительность есть уже нечто большее, нежели простая действительность ощущения, так как я здесь не ощущаю только, но и представляю нечто объективное, но самое содержание этого объективного не выходит за пределы простых данных моего ощущения, именно тех простых качеств твердости, мягкости, шероховатости и т. д., которые даны в моих осязательных и мускульных ощущениях.

Но в огромном большинстве случаев существующая для нас действительность, или объективное явление, представляет собою нечто гораздо большее, нежели простую объективацию наших ощущений. Так, в нашем прежнем примере совершенно очевидно, что простое отнесение к предметной причине моих зрительных и слуховых ощущений далеко еще по составу того объективного явления, которое представляется этим человеком, сидящим и говорящим со мною. Если бы я в этом случае только объективировал мои различные ощущения, то я получил бы только ряд отдельных предметов, соответствующих этим ощущениям, тогда как на самом деле я имею перед собою один определенный предмет, к которому все различные данные этих моих ощущений относятся как его составные части или элементы; я не только соединяю различные мои слуховые ощущения между собою и отношу их к одному предмету, несмотря на их качественные различия, а равно и все мои зрительные ощущения соединяю между собою в одном предмете, но я сверх того и целый ряд этих мною соединенных и объективированных слуховых ощущений соединяю с таковым же рядом зрительных ощущений, относя оба эти разнородные ряда к одному и тому же предмету, к одному и тому же объективному явлению, к этому человеку, действительно для меня существующему. Такое соединение объективированных ощущений, не вытекающее из их простой объективации, так как я могу объективировать и отдельные ощущения, не сводя их ни к какому конкретному единству, ни к какому цельному явлению, — это объединение ощущений есть, таким образом, новый акт познающего субъекта, отличный не только от ощущения, но и от простого представления. Если мы подвергнем анализу этот новый умственный акт, то легко увидим, что он отнюдь не ограничивается сведением к единству моих настоящих представлений, то есть тех моих представлений, которые происходят из простой объективации моих актуальных, в данный момент мною переживаемых ощущений. Так, в данном примере положим, что я сижу на известном расстоянии от этого человека и не дотрагиваюсь до него; таким образом, мои актуальные ощущения относительно его могут быть лишь зрительные и слуховые, а не осязательные, и тем не менее та действительность, или то объективное явление, которое представляет мне в данный момент этот человек, необходимо предполагает и известные осязательные ощущения, которых я, однако, в данный момент действительно не имею; в самом деле, хотя я и не осязаю этого человека, но его действительность как этого живого человека возможна для меня лишь в том предположении, что я мог бы, приблизясь к нему, осязать его; ибо если бы я на мгновение допустил противное, то есть допустил бы, что он совершенно неосязаем и прозрачен, то, без сомнения, я тотчас признал бы его не за этого действительного человека, а за галлюцинацию или привидение. Таким образом, существующая для меня действительность, как объективное явление, необходимо включает в себе кроме актуальных переживаемых мною ощущений еще известный

ряд других возможных ощущений, неразрывно связанных с первыми и входящих вместе с ними в состав одного конкретного предмета, каким он для меня существует или имеет действительность.

Но кроме этой уверенности в некоторых возможных ощущениях, которые неизбежно должны быть мною испытаны при известных условиях и которые, таким образом, являются по отношению к настоящим моим ощущениям как будущие, ибо в данном случае я уверен, собственно, в том, что если я совершу известные действия, то я необходимо получу известные ощущения; так, например, если я подойду к этому человеку и дотронусь до него, то я необходимо буду иметь осязательные ощущения, — кроме этого признания некоторых возможных или будущих ощущений в действительность (для меня) данного объективного явления необходимо входит и признание некоторых прошедших ощущений и представлений, также неразрывно связанных с моими настоящими ощущениями в конкретном единстве этого объективного явления; так, если я признаю этот предмет, мною теперь воспринимаемый, за этого известного человека, то есть за того же самого, которого я и прежде знал, которого я видел вчера или месяц тому назад, то это, очевидно, возможно лишь потому, что я сохраняю в памяти известный ряд прошедших, мною испытанных ощущений и образованных мною представлений, и, сравнивая эти ощущения и представления с теми, которые я теперь имею, я на основании известных тождественных признаков отношу их к одному и тому же объективному явлению, к этому одному человеку. С настоящей действительностью этого человека для меня неразрывно связана вся его прошедшая действительность, сохраняемая в моей памяти, и вся предполагаемая действительность в будущем. Только под этим условием, только в связи с прошедшим и будущим, то есть с тем, что вовсе не дано и не существует в моих теперешних актуальных ощущениях, — только в связи с этим несуществующим может воспринимаемое мною теперь объективное явление иметь для меня то значение, которое оно в действительности имеет: только прошедшая (не ощущаемая и, следовательно, в смысле сенсуализма не существующая) действительность этого явления, например, этого человека, и его будущая (следовательно, также не ощущаемая и не существующая) действительность ручаются мне за его действительность настоящую, и, следовательно, мы должны признать, что не только действительность этого объективного явления не сводится к ощущениям, а что, напротив, сами наши ощущения получают свое определенное предметное значение лишь от таких данных, которые вовсе не существуют в наших актуальных ощущениях, от данных не ощущаемых, а только мыслимых; и никакому сомнению не подлежит, что при восприятии всякого конкретного явления то, что непосредственно при этом ощущается, — реально-чувственный элемент этого явления — составляет лишь ничтожную его часть, только самую элементарную материальную основу, на

которой наш ум созидает свой действительный предмет, это объективное явление.

Итак, целые ряды различных представлений, соответствующих не одним только настоящим ощущениям, но еще гораздо более ощущениям прошедшим, или воспоминаемым, и предваряемым, или будущим, — целые ряды таких представлений соединяются в этом объективном явлении, существующем для меня, имеющем действительный в данный момент, и так как это соединение многих и разнородных представлений не есть их простое сложение или какое бы то ни было внешнее сочетание, а представляет собою одно конкретное цельное явление, существующее для меня зараз в своем единстве и к которому я отношу мои частные впечатления, как им определяемые, то, следовательно, и тот синтетический акт, которым созидается это единство, не может быть простым, механическим сочетанием моих ощущений и представлений, а есть нечто новое и самостоятельное. Данное объективное явление в своей действительности для меня совсем не имеет характера простой суммы или какого бы то ни было отвлеченного произведения из многих элементов, а представляет собою определенное индивидуальное единство или, точнее, определенную единицу, и все частные ощущения и представления, связанные в моем сознании с этим единичным явлением, относятся к нему не как самостоятельные элементы, его слагающие, а как видоизменения и проявления, его выражающие. Но более того: сами мои ощущения и представления получают для меня определенное объективное значение и действительность лишь потому и поскольку они относятся к этому единичному конкретному явлению, которое, следовательно, никак уже не может быть простым выводом или итогом этих частных представлений и ощущений, не имеющих сами по себе никакой объективной определенности, получая ее лишь от того цельного представления, с которым мы их связываем. В самом деле, когда я вижу и слышу этого человека, то его слова и движения имеют для меня определенное объективное значение в качестве действий этого именно человека лишь по отношению к цельному образу, который, следовательно, предполагается моими актуальными ощущениями и представлениями, как частными выражениями этого цельного образа. Чтобы в известных данных впечатлениях, которые я в себе нахожу, выразался для меня этот определенный предмет, например этот индивидуальный человек, я должен иметь пред собою относительно полный образ этого человека, я должен воображать его, и только по отношению или в связи с этим воображаемым, идеальным предметом получают объективную действительность и мои реальные впечатления или ощущения, которые, помимо этой связи, могли бы быть лишь субъективными состояниями моих собственных чувств (каковыми они являются в известных аномальных случаях).

Чувственный опыт, то есть совокупность наших ощущений, дает нам только дробный и притом совершенно субъективный материал для познания явления. В самом деле, объективное явление, или являющийся, существующий для нас предмет, имеет необходимо два признака, без которых он не может быть объективным явлением, а именно: во-первых, он должен быть этим определенным единичным предметом, отличающимся от других одинаковых предметов и вместе с тем представляющим некоторое внутреннее единство и цельность, пребывая тем же во всех своих видоизменениях, и, во-вторых, он должен иметь объективную (относительную) реальность, то есть, будучи для нас, он должен тем не менее от нас самих отличаться, не быть только нашим собственным состоянием. Если мы говорим об объективном явлении и не предполагаем этих двух признаков, то мы не разумеем ничего определенного под термином «объективное») явление или сами хорошенько не знаем, о чем говорим. Но именно, согласно вышесказанному, эти два неизбежные признака или условия объективного явления, как такого, и не даются в ощущениях наших чувств, отвлеченно взятых, ибо эти ощущения, во-первых, не представляют никакого действительного единства, являясь лишь как ряд отдельных состояний, а во-вторых, они не имеют сами по себе и никакого объективного значения, будучи лишь состояниями наших чувств. Таким образом, для того чтоб из таких данных, которые не представляют сами по себе ни определенного единства, ни объективной реальности, образовать определенное объективное явление, очевидно, необходим некоторый самостоятельный (то есть не заключающийся в ощущениях, как таких) акт, который мы и называем воображением.

Итак, действительность объективного явления дается не чувственным опытом, а воображением; она открывается не в ощущениях чувств, а в образах или идеях ума.

Это утверждение, заменяющее сенсуализм идеализмом, стоит вне прямой зависимости от теории так называемых врожденных идей, — теории, как мы потом увидим, в сущности верной, но выражающейся доселе в неудовлетворительной форме и потому связанной со многими недоразумениями. Если мы и не имеем никаких готовых, врожденных идей, это, очевидно, не может мешать нашему уму вновь производить свои образы или идеи на материальной основе чувственного опыта, на поводу актуальных ощущений, но в совершенной формальной независимости от этих последних (как форма статуи не зависит от материала, из которого она сделана). Вообще относительно значения идеи и способности воображения могут возникать различные вопросы, разрешать которые здесь не место, так как их разрешение может быть дано только в положительной теории познания, предполагающей уже положительную метафизическую доктрину, которая здесь, в критике отвлеченных начал, есть лишь искомое. Но во всяком случае одно

заклучение с логической неизбежностью вытекает из всего предыдущего анализа нашего реального познания, а именно то, что объективная действительность явления обусловлена не данными ощущения самими по себе, а некоторым воздействием ума, так что само объективное явление в своей цельной действительности, как существующее лишь при активном участии ума, имеет характер не чувственный только, а существенно интеллектуальный и идеальный.

Критика научного эмпиризма.

Определенная действительность явления не дается, как мы видели, в ощущениях чувств, а обуславливается воображением. Но чем бы ни обуславливалась действительность явления, она сама по себе, как мы знаем, не может составлять настоящего предмета истинного знания; в ней, как такой, не заключается истины. Эта последняя требует, чтобы мы знали явление не только в его собственной действительности, но и в его необходимости, то есть в его постоянном отношении к другим явлениям или в его законе. Если и в обыкновенных, практических отношениях мы далеко не всегда довольствуемся восприятием простой действительности явления, знанием факта, как только факта, а стремимся объяснить явление из его необходимых отношений к другим, то тем более иметь силы это требование в области науки, которая именно и имеет своею задачей узнать законы явлений, то есть их постоянные и необходимые отношения, отношения, общие всем одинаковым явлениям во всех частных случаях их, прошедших и будущих, везде и всегда. Так как с той точки зрения, которую мы имеем теперь в виду, единственный источник истинного познания есть реальный опыт, то из этого же опыта должны быть выведены здесь и законы явлений. Простой чувственный опыт переходит здесь в опыт научный. Исходя из данных непосредственного опыта, наука путем повторенных наблюдений и экспериментов (индуктивная сторона науки), путем аналогий, вычислений и выводов (дедуктивная часть науки) освобождает явление от его изменчивых и случайных элементов, выделяет из него необходимое и постоянное, открывает, таким образом, его закон.

Таков взгляд на науку с точки зрения эмпиризма. Представленный в общих выражениях, этот взгляд кажется очень простым и твердым; посмотрим, таков ли он на самом деле.

Прежде всего мы должны помнить то для эмпиризма несомненное положение, что во всяком действительном опыте мы имеем только частный случай, только

отдельное явление в его простой фактической действительности. Мы можем действительно испытывать только то, что происходит в данный момент времени и в данном месте пространства, что существует для нас теперь и здесь; все остальное, все, что идет дальше простого факта, мы не испытываем, а выводим или заключаем. То, что мы не можем наблюдать в действительном явлении, то есть в отдельном случае, мы выводим из наблюдения и опыта над многими случаями. Мы можем наблюдать и экспериментировать над различными случаями одного и того же, то есть одинакового, явления, наблюдать или ставить его в различные условия, и те отношения этого явления, которые оказываются одинаковыми при всех этих различных условиях, и суть его постоянные отношения, образующие закон явления.

Так как в опыте вообще мы можем познавать только данные явления или факты, то и закон, познанный из опыта, может быть только обобщением из фактов — закон с эмпирической точки зрения есть только общий факт; различие же универсального факта от фактов простых, или частных случаев, состоит, очевидно, в том, что первый есть факт необходимый, то есть неизменно повторяющийся во всех частных случаях. Из бесчисленного множества различных связей и отношений, фактически существующих между явлениями, научный опыт выделяет такие, которые являются постоянно и неизменно, и признает их в этом смысле безусловно—необходимыми. Такая безусловно—необходимая связь между явлениями, составляющая их закон, может быть относительно явлений, составляющих последовательный ряд в форме времени, всего проще выражена так: каждый раз, в каждом частном случае, когда происходит некоторое (или некоторые) явление, неизбежно происходит некоторое другое или другие (?) явления. В этом смысле одно явление вызывает неизбежно другое и может быть, таким образом, названо его причиной, и самое отношение между ними определяется как причинная связь [32]. Таким образом, понятия закона, необходимости и причинной связи являются здесь различными выражениями одного основного понятия о постоянном и неизменном отношении между явлениями; познание этих отношений есть *summum* того, что может быть познано с точки зрения научного эмпиризма.

Оставляя пока в стороне вопрос о том, удовлетворяет ли такое познание всем требованиям нашего ума и соответствует ли оно общему понятию истины, мы должны поставить более решительный вопрос: может ли научно—эмпирическое знание само по себе дать и то, что оно обещает, то есть можно ли этим путем познать необходимые, в смысле безусловного постоянства, отношения между явлениями? Во избежание недоразумений я должен заметить, что вопрос этот имеет в виду не саму науку в ее действительности, а только отвлеченно—эмпирический взгляд на науку. Я несколько не сомневаюсь, что настоящая наука может познавать

и действительно познает необходимые отношения или законы явлений, но спрашивается только: остается ли она при этом познании на исключительно эмпирической почве, есть ли она то, чем хочет сделать ее отвлеченный эмпиризм, не пользуется ли она на самом деле кроме эмпирии и другими способами познания, или, говоря точнее, тот опыт, на котором основывается истинная наука, не заключает ли он в себе и других познавательных элементов, кроме того, которым хочет ограничить его отвлеченный эмпиризм?

Итак, возможно ли чисто эмпирическим путем познавать безусловно–необходимую связь явлений или их закон в точном смысле этого слова?

Прежде всего мы должны помнить, что с эмпирической точки зрения нашему познанию совершенно и безусловно недоступно существо вещей ни с реальной, ни с идеальной, ни даже с чисто логической стороны: нам не даны субстанциальные причины, производящие явления, мы не обладаем идеями, представляющими внутреннюю природу, или сущность, вещей и явлений, наконец, у нас нет даже всеобщих априорных категорий разума, выражающих аподиктически непреложную, формальную связь всего существующего, — ничего этого мы не знаем и знать не можем, нам доступны только фактические явления в их также фактических взаимоотношениях подобия, сосуществования (в пространстве) и последовательности (во времени), и между этими-то внешними взаимоотношениями научный эмпиризм различает такие, которые изменчивы и непостоянны, и такие, которые неизменны и безусловно постоянны, и весь вопрос сводится, собственно, к тому: какое основание может иметь эмпиризм для такого различения, почему он считает некоторые из фактических отношений между явлениями за неизменные и постоянные, какое у него может быть ручательство их безусловного постоянства или необходимости?

Существуют два явления — а и b; наука при помощи известных методов точного индуктивного исследования обнаружила постоянную связь между этими явлениями, признала зависимость одного от другого, признала, что а есть феноменальная причина b; оно есть причина B не в том смысле, что оно производит из себя B как свое действие, — такое понятие причины, действующей или производящей, есть понятие чисто метафизическое, для эмпиризма не имеющее никакого значения: равным образом с эмпирической точки зрения а не может быть причиной B в том смысле, что эти два явления по своей внутренней природе, или сущности, так между собой неразрывно связаны, что раз дано а, то мы уже из самого понятия его с логической необходимостью должны вывести бытие b на том основании, что одно

без другого немислимо, так что бытие *b* при существовании *a* достоверно *apriori* раньше всякого фактического наблюдения и совершенно независимо от количества частных случаев; и такое понятие причинности, как чисто умозрительное, противоречит эмпирической точке зрения и ею отвергается; таким образом, для этой точки зрения остается утверждать необходимую связь между *a* и *b* единственно на основании факта их всегдашнего соприсутствия, на основании того, что во всех науке известных и наукой точнейшим образом исследованных и проверенных случаях *a* всегда оказывалось непререваемым условием для *b* так что при существовании *a* всегда являлось и *b* при устранении *a* исчезало и *b*, при изменениях в *a* изменялось и *b*. Но логически рассуждая, из факта такой связи нисколько не следует ее необходимость. В самом деле, если (как это вытекает прямо из основного принципа эмпиризма) предмет нашего познания существует для нас только в своем фактическом, всегда условном явлении, если, другими словами, мы всегда знаем только частные случаи, то очевидно, что и все отношения явлений, наблюдаемые или открываемые нами, имеют значение только для этих частных случаев, в которых мы их открываем, и, как бы ни обобщались известные отношения через свое повторение во множестве частных случаев, это обобщение всегда есть только относительное, именно оно может относиться только к известному числу случаев, от которых оно отвлечено или которые обобщены в этом отношении. Для научной эмпирии существуют только частные случаи, и закон здесь есть только отвлечение от этих частных случаев, такой же факт, обобщенный в известных пределах, именно в пределах нашего действительного, наличного опыта. Переступать за пределы этого наличного опыта, утверждать закон не как замеченное в данных случаях единообразие, а как безусловную норму для всех возможных случаев, не как обобщенную действительность данных в опыте фактов, а как безусловную необходимость, обязательную для всякого будущего опыта и, следовательно, предшествующую всякому опыту, — утверждать закон в этом смысле мы не имеем никакого права с эмпирической точки зрения, потому что где же у нас та познавательная сила, которая может идти дальше наличного опыта и, вместо того чтобы подчиняться наблюдаемой и испытываемой действительности, предписывает ей безусловно-необходимые законы? Допущение такой познавательной способности нашего ума, переходящей за пределы всякого данного опыта, — допущение такой трансцендентальной способности нашего ума есть прямое отрицание эмпирического принципа, признающего действительный опыт единственным источником и основанием истинного знания. В опыте, как таком, мы имеем только фактические отношения явлений, то есть их отношения в данных случаях, нами исследованных. Известное отношение последовательности и подобия между данными явлениями, одинаковое во всех наших прошедших опытах, — известное, нами открытое единообразие данных явлений есть факт, и с эмпирической точки зрения мы можем утверждать это единообразие только как факт; но что же в таком случае может ручаться за неизменность этого отношения, этого единообразия явлений во все

времена безусловно, как последующие, так и предшествующие нашим действительным опытам, в такие времена, следовательно, когда мы не можем утверждать этого единообразия в качестве действительного, испытанного факта? Что же дает эмпирической, фактической связи явлений характер безусловной всеобщности и необходимости, что делает из простого обобщения данных явлений, из действительного факта, необходимый закон? Положим, известное отношение между данными явлениями наблюдалось во всех случаях без исключения с начала человеческого опыта; но самое это обстоятельство — отсутствие исключений — с эмпирической точки зрения есть только факт, не идущий за пределы наличной действительности, ничего не говорящий о неопределенном, не испытанном будущем; это «без исключения» имеет силу и значение только до первого исключения. На основании опыта с точки зрения эмпиризма мы можем сказать только: досель не было исключений — это есть факт, но из этого факта, именно потому, что это есть только опытный факт, а не какая-нибудь абсолютная умопытательная истина — *Veritas aeterna*, — из этого простого факта, что досель не было исключений в данном единообразии, никак не может следовать, что и не будет никогда исключений. Если бы мы имели право утверждать, что фактическая, досель нами наблюдавшаяся связь между явлениями *a* и *b* основана на самой их природе, или сущности, безусловно равной себе и неизменной, так что вытекающая из этой их внутренней природы связь между ними была бы также неизменною, в таком случае мы, конечно, могли бы быть вполне уверены, что как досель не находили исключения в отношении этих явлений, так не найдем его никогда и впредь; но ведь именно с точки зрения эмпиризма мы и не имеем права смотреть на отношение между этими явлениями как на вытекающее из их внутренней природы, ибо об этой последней мы ничего не можем знать. Наблюдаемое нами отношение явлений, как чисто фактическое и в этом смысле внешнее, может всегда измениться, несколько не изменяя характера самих явлений, в отдельности взятых, так что между этими же самыми явлениями мы имеем логическое право предположить бесчисленное множество возможных отношений, кроме того, которое нами наблюдалось досель, ибо это доселешнее наблюдение, как чисто фактическое, говорит только за самого себя и далее ни к чему нас не обязывает. Мы знаем только одно: досель было такое-то отношение между этими явлениями, — почему такое, мы этого знать не можем, мы знаем только факт, и если завтра мы найдем другое отношение между этими явлениями, то это несколько не должно нас удивить, это также будет только факт, который мы должны будем констатировать: один факт стоит другого, один так же мало понятен, как и другой, и так же ни к чему нас не обязывает относительно дальнейшего будущего.

То обстоятельство, что наука на основании открытых ею отношений между явлениями безошибочно предсказывает таковые же отношения в новых случаях, не

может служить никаким ручательством за безусловную неизменность этих отношений. Это может показаться парадоксом, но логически это несомненно. В самом деле, верность научного предсказания сама есть только относительная, не заключающая в себе никакой дальнейшей безусловной необходимости. Предсказание сбылось, оказалось верным — это опять только факт. Сбывшееся научное предсказание показывает только, что наблюдавшееся досель отношение между данными явлениями осталось и на этот раз таким же, но останется ли оно неизменным и завтра, и, следовательно, окажется ли безошибочным подобное предсказание завтра — это остается по-прежнему совершенно проблематичным, ибо мы не можем знать бесконечного числа возможных условий, которые могут изменить существующие отношения и обмануть наше предвидение. Допустим даже, что явление a имеет постоянное свойство вызывать явление b (чего строго эмпирическая точка зрения допускать не имеет права); но, очевидно, это свойство может действовать или проявляться только при известных условиях, положительных и отрицательных, а так как этих условий может быть бесконечное множество, то мы никогда не можем быть уверены, что мы знаем все необходимые условия для произведения b через a , или все явления, влияющие положительно или отрицательно, способствующие или препятствующие действительному обнаружению присущего a свойства вызывать b ; таким образом, мы должны допустить, что могут быть неизвестные нам явления x, y, z , присутствие которых не позволяет явлению a произвести или вызвать явление b . Положим теперь, что во всех случаях, досель нам известных, a всегда вызывало b , и что, приняв эту их связь за непреложный закон, мы предсказывали появление b как следствия появления a , и что каждый раз наши предсказания сбывались; это означает, очевидно, только то, что досель не появлялись одновременно и совместно с a и не препятствовали этому последнему вызывать b ; но так как эти явления, нам неизвестны, а следовательно, мы не можем знать и условий, при которых они происходят, то мы и не можем утверждать, чтоб они никогда не появились совместно с a , мы должны допустить, что завтра же совместно с a может произойти x или y , и в таком случае a не вызовет b и наше предсказание, сегодня сбывшееся, как и прежде всегда сбывавшееся, завтра окажется ошибочным, и мнимый закон окажется только относительным, временным обобщением. Другое дело, если бы мы знали внутреннюю природу a и b или их безусловное определение, в силу которого они неразрывно между собою связаны по самой природе своей, так что одно безусловно немислимо без другого; в таком случае условия, препятствующие появлению b по неразрывной связи a , мешали бы и появлению этого последнего, так что эти два явления или совсем бы не существовали оба, или же существовали бы вместе, неразрывно связанные причинною связью, которая здесь была бы действительно неизменною при всех возможных условиях, была бы действительно безусловным законом, как вытекающая из безусловной природы вещей. Но ничего такого мы с эмпирической точки зрения предполагать не можем; здесь связь между явлениями есть чисто

фактическая и в этом смысле случайная, ни к чему не обязывающая за пределами данного опыта; все постоянство наших доселешних наблюдений и вся безошибочность наших доселешних предсказаний указывает только на действительность прошедших и настоящих событий, нисколько не ручаясь за необходимость будущих. Но если, таким образом, с эмпирической точки зрения мы не имеем права, основываясь на аналогии найденных в прошедшем опыте отношений, утверждать с достоверностью неизменность этих отношений в будущем, то не дает ли по крайней мере эта аналогия некоторую вероятность такой неизменности? Если досель во всех случаях без исключения данные явления находились между собою в известном отношении, не можем ли мы с вероятностью утверждать, что так же будет и впредь? Логическая добросовестность заставляет нас, рискуя новым парадоксом, отвечать отрицательно и на этот вопрос. Дело в том, что вероятность в точном смысле этого слова выражает определенное отношение существующего к возможному, в нашем вопросе — отношение действительного, наличного опыта ко всему возможному опыту. Какое же это отношение? Наш научный опыт существует, можно сказать, со вчерашнего дня, и количество случаев, ему подлежащих, в сравнении с остальными бесконечно мало. Но если бы даже этот опыт существовал миллионы веков, то и эти миллионы веков ничего не значили бы в отношении к бесконечности всех возможных опытов. Какую бы мы ни взяли конечную величину, большую или малую, отношение ее к бесконечности всегда одинаково, именно: бесконечно приближается к нулю. Применяя это математическое выражение к нашему вопросу, мы должны сказать, что, как бы ни был велик наш прошедший опыт, в котором известное отношение между явлениями (предполагаемый закон) оказывалось неизменным, это не дает нам никакого основания с какою-нибудь определенной вероятностью утверждать безусловную неизменность или необходимость этого отношения во все времена. И в самом деле, мы видим, что представители научного эмпиризма, при отсутствии настоящих оснований для утверждения неизменности законов явлений, вынуждены прибегать к таким основаниям, которых несостоятельность и даже странность с точки зрения эмпиризма бросается в глаза; таково знаменитое положение, что природа однообразна и постоянна в своих действиях, — положение, совершенно равносильное аксиомам старинных схоластиков о том, что природа не терпит пустоты, не делает скачков и т. п.; но что было естественно со стороны схоластиков, вообще допускавших, что в основе всякого бытия и знания лежат безусловные умозрительные принципы, известные *veritates aeternae et universales* [33], то совершенно непозволительно для современных эмпириков, которые именно стоят на отрицании всяких априорных истин и безусловных аксиом даже в области математики и между тем представляют нам такую чистейшую *veritatem aeternam* касательно природы и ее действий. Строго говоря, сама природа для эмпиризма есть не более как общее понятие, отвлеченное от действительности наблюдаемых явлений и их фактических отношений или эмпирических законов и, следовательно,

не имеющее никакого собственного содержания и значения, независимого от этих явлений и законов, так что выражение «природа однообразна и неизменна в своих действиях» есть только другой оборот речи для утверждения, что законы явлений неизменны; но ведь именно это-то утверждение и составляет вопрос, его-то и следует обосновать; сослаться же для этой цели на неизменность природы — значит основывать неизменность законов природы на простом утверждении этой самой неизменности, значит впадать в *circulus vitiosus* и доказывать *idem per idem* [34], причем грубость логической ошибки только маскируется метафорическим выражением «природа и ее действия».

Но если, таким образом, мы не можем с эмпирической точки зрения утверждать безусловную необходимость известных общих отношений между явлениями ни в качестве достоверной истины, ни даже в качестве вероятного предположения, то мы должны признать, что вообще научный опыт открывает нам только относительную действительность, а не безусловную необходимость явлений, дает нам только факты, а не законы, извещает нас только о том, что бывало и бывает, а не о том, что должно быть безусловно. Притязание отвлеченного научного эмпиризма познавать неизменные законы явлений, познавать явления в их необходимости оказывается неисполнимым с точки зрения самого эмпиризма, оказывается противоречащим самому его принципу. На вопрос, почему известное данное в опыте отношение явлений есть необходимое, то есть закон, для последовательного эмпиризма существует единственный ответ: потому что это отношение всегда наблюдалось и находилось до сих пор; но в таком случае это есть закон лишь до первого наблюдения, могущего показать другое отношение между теми же явлениями, следовательно, это уже не есть настоящий закон, всеобщий и необходимый. Таким образом, с чисто эмпирической точки зрения невозможно даже познание явлений в их необходимости или в их законах; последовательный эмпиризм подрывает не только умозрительную философию, но и положительную науку в ее теоретическом значении. Остается только возможность эмпирических сведений о явлениях в пределах наличного опыта, в их данной, фактической связи, всегда могущей оказаться изменчивою и преходящею, — сведений, имеющих иногда практическую пользу, но, очевидно, лишенных всякого теоретического, умственного интереса, — интереса истины, требующего безусловной неизменности и необходимости.

Между простым, непосредственным опытом и опытом научным с точки зрения эмпиризма различие только относительное и, можно сказать, количественное; если простой, чувственный опыт извещает нас о том, что совершается в данном единичном случае, то опыт научный сообщает нам то, что совершается или бывает во многих случаях, что случается часто; для того же, чтобы познавать бывающее не

во многих только, а во всех случаях, или случающееся не часто, а всегда, для этого требовалось бы (с эмпирической точки зрения), чтобы весь возможный опыт был уже исчерпан и завершен, что на самом деле, очевидно, невозможно. Как бы ни был усовершенствован наш научный опыт, но если он есть только опыт в тесном смысле, то есть извещение о том, что действительно для нас бывало или так или иначе нами наблюдалось, то он всегда указывает нам только действительность предмета, а не его необходимость, дает нам только факт, а не истину, ибо, как мы знаем, хотя истина и должна заключать в себе фактический элемент, но это есть именно только один ее элемент, сам по себе еще не отвечающий полному определению истины. Если б истина выводилась только из фактических отношений, из фактического положения предмета, то с изменением этих фактических отношений, этого фактического положения предмета — каковое изменение всегда возможно — изменялась бы неизбежно и истина, переставала бы быть, чем была. Но истина по понятию своему неизменна и безусловно обязательна для ума, иначе она будет не истиною, а случайным утверждением.

Таким образом, несомненно, что для познания истины, как такой, один опыт, передающий только наличную действительность предмета и его фактические отношения, недостаточен и необходим другой род знания, относящийся к предмету не со стороны его действительности, а со стороны его необходимости, извещающий нас не об условном бытии предмета в области наших чувств, а о его безусловном содержании, независимом от того, существует ли он актуально в нашем восприятии в данную минуту или нет. Если, как мы видели, всякий основанный только на опыте закон есть всегда только эмпирический закон, то есть только обобщенный факт, или сокращенное выражение многих частных случаев, так что величайшее множество сделанных наблюдений и величайшее постоянство произведенных опытов могут ручаться только за относительную общность и условную неизменность данного отношения, именно в пределах наличной, опытной области, откуда до безусловной всеобщности и необходимости, заключающейся в понятии истины, всегда остается бесконечное расстояние — так что, как бы мы ни умножали своих наблюдений и опытов, мы через это нисколько не подвинемся к окончательной цели знания, — то, очевидно, требуется такой род познания, который всегда и разом, то есть во всяком частном случае — в первом и в миллионном — все равно, воспринимал бы предмет не как этот частный случай, а как всеобщий закон, рассматривал бы его не в его данной действительности, а в его безусловной необходимости, видел бы в этом предмете не то, чем он бывает, а то, что он есть; ибо только это и составляет истину. Такой способ познания, представляющий элемент всеобщности и необходимости, независимо от количества наблюдений и опытов, мы имеем в так называемом умозрении, или чистом (формальном) мышлении.

Умозрение с точки зрения сенсуализма и эмпиризма есть нечто чисто субъективное, однозначашее с вымыслом; ему противопоставляются данные опыта как нечто положительное и объективное; но из вышеизложенного анализа чувственного опыта легко видеть, что сам этот опыт не идет далее субъективных показаний, далее того факта, что данными субъектами испытывалось то-то и то-то. Данные опыта суть только состояния сознания, и противопоставлять их умозрению как нечто объективное нет никакого основания. В известном отношении, именно с чисто психологической точки зрения, все для нас существующее есть только состояние нашего сознания; но между состояниями сознания мы должны признать некоторые существенные различия; одно из этих различий, именно различие ощущений или аффектов так называемых внешних чувств от аффектов чувства внутреннего, было нами уже указано. Другое, еще более важное в гносеологическом отношении различие, которое мы теперь имеем в виду, именно различие между состояниями сознания, имеющими умозрительное значение, и такими, которые суть лишь данные опыта в тесном смысле, или имеют только эмпирическое, чисто фактическое значение, — это различие легко может быть усмотрено из анализа любого единичного случая. Положим, например, что я вижу перед собой горящую свечу, слышу звук шарманки на улице, ощущаю боль в правом колене, чувствую жажду; все эти состояния сознания более или менее сложные. Положим теперь, с другой стороны, что я мысленно утверждаю равенство $(a - b)^2 = a^2 - 2ab + b^2$, или высказываю мысленно Пифагорову теорему, или утверждаю, что две величины, равные одной третьей, равны между собою, — все это также суть состояния моего сознания, поскольку я все это мыслю и сознаю, но эти состояния сознания имеют то существенное отличие от предыдущих, что они кроме своего психологического значения, чисто субъективного и частного (как состояния моего сознания), имеют еще значение логическое, объективное и всеобщее и что это последнее значение есть в них преобладающее, а именно: когда я утверждаю, что две величины, равные одной и той же третьей, равны между собою, я утверждаю это не как фактическое состояние моего личного сознания в данную минуту, а как положение, обязательное для всякого сознания, во все времена мыслящего о величине. Если меня спросят, почему я утверждаю, что у меня болит колено, я могу ответить только: потому что я это чувствую в данную минуту; но если меня спросят, почему я утверждаю, что две величины, равные одной и той же третьей, равны между собою, я никогда не отвечу: потому что я это мыслю, а отвечу: потому что это необходимо мыслится, т. е. всегда и всеми, тогда как боль в колене ощущается только мною в данную минуту; это ощущение ничего не дает мне, кроме своей наличной, фактической действительности, — я ощущаю боль и только, и, конечно, никому не придет в голову утверждать это мое состояние как всеобщую и необходимую истину. Правда, и это мое состояние имеет необходимость, но не само по себе, а лишь поскольку я

его подвожу под какие-нибудь общие категории, и прежде всего под категорию причинности; рассматривая в уме свое ощущение боли как известное действие, я приписываю его известным причинам, тем или другим внешним и внутренним условиям моего организма, и в этом смысле признаю его необходимым; но эта необходимость, поскольку она выводится из общего закона причинности, есть уже некоторая новая мысль, присоединяющаяся к моему ощущению, а не само это ощущение: эта мысль дается уже умозрением, приводящим к моему ощущению, а не заключается в самом ощущении, как таком: в моем чувстве боли нет ничего такого, что бы прямо указывало на его причину и тем заявляло об его необходимости. Точно так же, когда я слышу звук шарманки, я приписываю этот звук определенной внешней причине, шарманщику, играющему на улице, и в этом смысле признаю свое ощущение звука явлением необходимым; но эта необходимая зависимость от внешней причины нисколько не заключается в самом звуке, в качестве или содержании этого моего ощущения, и в самом деле, в случае галлюцинации мое ощущение звука по содержанию или качеству своему может быть совершенно таким же, как и прежде, но внешней причины этого ощущения не оказывается. Таким образом, общее и необходимое значение наших ощущений, их логическое или онтологическое значение является только приводящим к их простой психологической действительности и поэтому нисколько не исчерпывающим и не покрывающим этой их действительности, которая всегда остается чисто субъективной и единичной и потому никогда не передаваемой вполне для другого [35]. Как мы видели прежде, единичный факт чувственного опыта, единичное ощущение никогда не может быть передано в словах, потому что все слова имеют общее логическое значение; передана объективно может быть только связь данного психического факта с другими, определяемая каким-нибудь общим принципом умозрительного характера. Когда я говорю: я ощущаю теперь свет этой свечи, то все эти термины: «я», «ощущаю», «теперь» и т. д. — суть общие категории, под которые я подвожу субъективное ощущение, факт моего сознания, и соединением или сочетанием этих общих категорий определяется место этого психического факта в общем сознании; самое же ощущение, как принадлежащее моей внутренней действительности, всегда остается при мне, как моя неотчуждаемая собственность.

Совершенно другое находим мы в состояниях сознания чисто мыслительных, или умозрительных. Когда я утверждаю, что две величины, равные одной и той же третьей, равны между собою, то в самом этом утверждении уже заключается его необходимость и всеобщность, ибо я мыслю при этом не о какой-нибудь особенной величине, а о всякой величине, или о всех величинах вообще, и утверждаю их равенство при данном условии не в каком-нибудь частном случае, а во всех случаях вообще, так что всеобщность и необходимость не привносится здесь какой-нибудь

новою мыслью, а уже содержится в первой мысли как ее собственное, внутреннее качество. Здесь общие, отвлеченные термины служат не для характеризования единичного факта, а для выражения общего содержания самой мысли, которой, таким образом, эти термины вполне соответствуют, вполне ее покрывают. Я имею здесь в виду только то, что действительно высказываю; самое содержание моей мысли имеет характер объективный, для всех равно обязательный, ни от какого субъекта не зависящий; в этом положении о равенстве величин нет ничего субъективного, исключительно мне принадлежащего; значение этой мысли зависит не от мыслящего, а от самой мысли, от ее собственного предмета; поэтому хотя это положение о величинах, поскольку я его мыслю, есть состояние моего сознания, но самое это обстоятельство, что я его мыслю, есть нечто привходящее, для содержания мысли случайное и безразличное, ибо это положение верно не потому, что я его мыслю, а по существу дела, и оно было бы точно так же верным, если б его мыслил кто-нибудь другой и если бы меня совсем никогда не существовало, тогда как, напротив, мое ощущение боли возможно только при моем субъективном существовании, которому он всецело принадлежит. Говоря об испытываемом мною ощущении, я имею в виду только факт моего внутреннего бытия; высказывая же математическую аксиому, я имею в виду не тот факт, что я ее мыслю, а самое объективное содержание этой мысли, несколько не связанное само по себе с моим субъективным бытием, совершенно одинаковое для всех субъектов. Таким образом, хотя и данное чувственного опыта, и умозрительная мысль суть факты или состояния нашего сознания, но для первых это есть обстоятельство существенное, для вторых же совершенно случайное и привходящее.

Итак, между состояниями нашего сознания есть такие, значение которых заключается главным образом в их наличной действительности, в их простом бытии в качестве единичного психического факта, и есть другие, значение которых состоит прежде всего в их объективном содержании, всеобщем и необходимом, для всех одинаковом и равно обязательном. Первого рода состояния сознания не выводят нас из нашего чисто субъективного бытия, остаются в пределах нашей внутренней, психической сферы, и потому могут быть названы имманентными; состояния же второго рода переходят за пределы этой субъективной сферы, переводят нас в нейтральную область общих объективных истин, и потому могут быть названы трансцендентальными. Первого рода состояния сознания, которые мы только испытываем или переживаем, составляют опыт в собственном смысле этого слова и играют главную роль в личной, вседневной жизни, во всех чисто практических отношениях к предметам; второго рода состояния сознания образуют умозрение и играют главную роль в деле знания, в теоретическом отношении к предметам. Но уже и вседневная, личная жизнь, хотя не имеет никаких теоретических целей, не может, однако, вовсе обойтись без умозрения, ибо и эта жизнь имеет свою

логическую (словесную) сторону, и каждый раз, когда мы высказываем что-нибудь выходящее за пределы простого, единичного факта нашей внутренней жизни, мы неизбежно трансцендируем область чистого опыта и вступаем на почву умозрения. В науке же, не только в философской, но и положительной, умозрение играет роль первенствующую, только точка опоры и первый элементарный материал научных построений дается опытом: уже для первоначальной обработки этого материала необходимы понятия и принципы умозрительного происхождения, в окончательном же возведении научного здания деятельная роль принадлежит всецело умозрению, и если тем не менее наука не делает шага без опытных данных, то это совершенно естественно именно потому, что эти данные составляют ее первый материал, а в науке, как и во всем другом, форма нераздельна от материи. Если же эмпиризм, основываясь на необходимости опытного элемента для науки, приписывает ему исключительное значение в науке, хочет свести всю науку к одному этому элементу, выделяя его или отвлекая от остальных, то он, конечно, этим нисколько не изменяет действительного характера науки, а обнаруживает только свой собственный характер — исключительного, отвлеченного начала.

Невозможность познать всеобщую систему явлений на почве положительных наук.

Положительная наука есть познание данных в опыте явлений в их необходимости, или их законах. Эта необходимость или закономерность явлений, как было показано, не заключается в фактических данных опыта самих по себе, а открывается лишь приводящею деятельностью чистого мышления, или умозрения. Таким образом, положительная наука не есть только опытное, эмпирическое познание, она основывается на опыте, соединенном с умозрением (или, по выражению Огюста Конта, «с правильным рассуждением», *raisonnement regulier*[36]). Наука получает из опыта известные данные как фактический материал, которому она сообщает форму необходимости, или закономерности. Эта необходимость в законах явлений нисколько не определяет самого существования явлений, ею не утверждается, что известное явление существовало там-то и тогда-то (или везде и всегда), а утверждается только, что если это явление существует, то, когда и где бы оно ни существовало, оно необходимо существует так, а не иначе, то есть в таком, а не ином отношении к другим явлениям. В этом смысле необходимость закона есть условная, именно она имеет силу только под условием существования явления, которое (существование) от закона не зависит и из него выведено быть не может. Закон утверждает только, что во всех случаях без исключения, когда будет существовать или существовало известное явление, оно будет существовать в этой определенной форме, но самые случаи его существования нисколько законом не определяются, и даже таких случаев может и совсем никогда не произойти, так что

закон остается только в области возможного. Закон имеет силу во всех относящихся к нему случаях без исключения, и в этом смысле его необходимость безусловна; но так как самое существование подлежащих ему случаев от него не зависит и есть условие для его применения, то с этой стороны необходимость закона является условною. Подобно этому и всеобщность закона является относительною, ибо из всего бесконечного числа возможных и действительных отношений, в которых каждое явление находится ко всем другим, законом определяется только некоторое отношение, он определяет явление только с известной стороны; так, например, законы математические определяют явления только в их количественных отношениях в пространстве и времени; поэтому хотя эти законы и общи для всех явлений, хотя они обнимают все явления, но они не обнимают всего явления, а касаются только известных частных сторон и отношений.

Таким образом, законы явлений, составляющие содержание частных наук, представляют нам только отдельные стороны феноменального мира, а не его всеобщую истину. Для достижения этой последней необходимо соединение всех этих частных законов и, следовательно, частных наук в одну цельную связную систему знания. Таково совершенно законное требование позитивизма. Но как может быть осуществлено это требование, каким образом частные науки могут быть связаны в одну всеобщую систему? Позитивизм указывает на существующее между научными законами явлений отношение большей или меньшей сложности, в силу которого законы явлений более сложных предполагают законы менее сложные и более элементарные и зависят от них; так, механические законы движения тел предполагают математические законы пространства и числа и зависят от них; физиологические законы растительной и животной жизни предполагают законы физических и химических явлений и от них зависят и т. д. Соответственно этому все частные науки могут быть приведены в одну иерархическую систему, в основе которой будет лежать самая несложная, элементарная, а потому и самая общая, всеми остальными предполагаемая наука — математика, на вершине же будет находиться самая сложная, все остальные предполагающая наука — социология. Таким образом, система наук сводится здесь к простой классификации частных наук по степени сложности или конкретности их предмета. Спрашивается: дает ли такая система всеобщую истину явлений, то есть представляет ли она ту внутреннюю связь, которая соединяет каждое явление со всеми другими и делает из всех одно неразрывное целое, как этого требует единство истины? Для того чтобы многие частные законы явлений и многие частные научные знания составляли одну всеобщую истину, очевидно, требуется, чтобы все они были соединены не механически, а органически, то есть чтобы каждый частный закон (и каждая частная наука) был незаменимым членом всей системы, был внутренне необходим для всех других, чтобы все они с одинаковою необходимостью определили друг друга,

находились бы между собою во внутреннем взаимодействии. Удовлетворяет ли этому требованию предлагаемая нам система, или классификации наук?

Возьмем законы механики, которыми определяется движение физических тел. Эти законы, как мы знаем, предполагают изучаемые другою наукой, математикой, законы пространства и числа и зависят от этих последних, поскольку всякое движение совершается в пространстве и времени; таким образом, механика заключает в себе математический элемент и со стороны этого элемента, естественно, зависит от математики; но собственный, специфический предмет механики, как особой науки, есть не этот ее элемент, общий у ней с математикой, не эти законы пространства и числа, а некоторый новый, привходящий фактор, не вытекающий из пространства, времени и числа самих по себе, именно движение физических тел. Но этот новый фактор для математики есть нечто совершенно случайное, без чего она может вполне обойтись. В самом деле, математика изучает законы пространства и числа только как чистых форм, безо всякого прямого отношения к тем предметам, которые в этих формах могут заключаться, каковы, например, движущиеся тела, составляющие предмет механики. Для математика как математика физические тела и их движения суть нечто вполне безразличное и ненужное, ибо все истины, которые он изучает, все математические законы пространственных форм и числовых отношений, не относясь ни к каким конкретным предметам, остались бы без малейшего изменения, если бы даже совсем никакого движения и никаких физических тел никогда не существовало [37]. Таким образом, мы не можем утверждать, чтобы механика вообще находилась во внутренней связи с математикой, мы можем сказать только, что в механике есть некоторый математический элемент, составляющий ее зависимость от математики, но что в своем собственном, специфическом элементе, делающем ее этою определенной, особенною наукой, именно поскольку она есть наука о движении тел, механика не состоит ни в какой связи с математикой и является для этой последней как чистая случайность.

Возьмем, далее, законы органической жизни, изучаемые особою наукой — биологией. Поскольку материя организмов состоит из различных простых веществ и их сочетаний, изучаемых химией, поскольку при различных функциях органической жизни развиваются те или другие физические явления, как-то: теплота, электричество и т. п., постольку биология предполагает физику и химию и зависит от них. Но биология как особая наука о явлениях жизни органической имеет своим собственным предметом не эти физические и химические явления сами по себе, она имеет в виду не теплоту, свет, химическое сродство и т. д. в их общих свойствах и законах, изучаемых физикой и химией и не имеющих никакого отношения к различию между органическим и неорганическим миром, нет, для биологии эти

явления получают значение, становятся ее предметом, лишь когда и поскольку они входят в некоторую новую, особую форму, именно органическую, поскольку они являются не в своем общем свойстве, как физические и химические явления вообще, а в некоторых особенных видоизменениях и сочетаниях, соответствующих условиям жизни органической. Сами по себе физические и химические явления в своих общих законах составляют лишь безразличный возможный материал для явлений органического порядка; чтоб образовать действительные органические явления и через то получить биологическое значение, этот физический и химический материал должен подчиниться некоторому особенному порядку или плану бытия органического, эти простые явления должны войти в состав того нового сложного явления, которое мы называем жизнью. Итак, биология как особая наука об органической жизни имеет некоторый собственный, специфический элемент, приводящий к общим физическим и химическим законам, и этот-то элемент, существенный для биологии, не имеет никакого необходимого значения для физики и химии, является для них совершенно случайным. Химик и физик совсем не нуждаются для своих наук в предположении органического мира; если б его совсем не существовало, физические и химические законы мироздания не потерпели бы никакого изменения; ведь они, несомненно, действовали на земном шаре, когда на нем еще не появлялась органическая жизнь, и точно так же продолжали бы действовать, если б она когда-нибудь исчезла. Таким образом, мы никак не можем утверждать, чтобы между биологией и предшествующими ей науками была внутренняя, неразрывная связь и необходимое взаимодействие, ибо в своем собственном формальном, специфическом элементе, образующем ее как особую науку органической жизни, биология совершенно независима от физики и химии, и для этих наук она и ее собственный предмет являются как чистая случайность[38].

Точно то же должно сказать и об отношении биологии к социологии. Очевидно, науке о животных и растительных организмах нет никакого дела до человеческого общества, и, с другой стороны, хотя люди, составляющие общество, суть, между прочим, и животные, но так как свои социальные учреждения они создают, очевидно, не в этом своем общем качестве животных вообще, а в своем особенном, специфическом качестве животных социальных, что и дает основание для особой науки — социологии, то ясно, что эта особая наука, как такая, не находится ни в какой внутренней связи и прямой зависимости от общих законов животного и растительного мира, изучаемых биологией; с точки же зрения этой последней самое существование человеческого общества, а следовательно, и особых социологических законов, им управляющих, является как нечто совершенно безразличное и случайное.

Из сказанного легко видеть, что в той внешней системе наук, какую предлагают позитивизм, высшие, то есть более сложные, науки, хотя и опираются на низшие, как на свой материальный базис, но по своему особенному предмету или по тому специфическому элементу, который образует их как особые науки, они стоят вне всякой внутренней зависимости от предыдущих, менее сложных наук, а для этих последних высшие науки с их особенным предметом или в их специфическом элементе являются чистою случайностью. Чем сложнее и в этом смысле совершеннее явления, изучаемые какой-нибудь наукой, тем более представляют они элемент случайности. Так, если мы обозначим специфический элемент основной, наиболее общей науки через a , специфический элемент следующей науки, механики, через b , астрономии через c и так далее, то система наук, установленная позитивизмом, представится в виде следующего ряда:

(Математика) . a

(Механика) . $a + b$

(Астрономия) . $(a + b) + c$

(Физика) . $(a + b + c) + d$

(Химия) $(a + b + c + d) + e$

(Биология) $(a + b + c + d + e) + f$

(Социология) $(a + b + c + d + e + f) + g$.

Если мы спросим теперь: где в этом ряду наук тот всеобщий принцип, который связывал бы между собою все эти частные элементы наук, a , b , c и т. д., которому бы все эти частные элементы были подчинены и который заключал бы в себе основание для их внутренней координации? Такого общего принципа здесь, очевидно, нет. Правда, у всех этих наук есть нечто общее, именно математический элемент a , но

ведь это есть только один из частных элементов, входящий в состав наук, а никак не всеобщий принцип, обнимающий и связывающий все частные элементы; а не есть здесь единое во всех, а только одно из многих, наряду с другими; этот элемент, образующий математику, существует в остальных науках вместе с их специфическими элементами, он существует вместе с a , c , d и т. д., но без всякой общей, одинаковой связи с b , c , d ; он не есть образовательное начало для специфических элементов всех наук, а только одна сторона или часть этих наук, причем легко видеть, что, чем сложнее известная наука, тем эта часть имеет в ней меньше значения; так, всякий согласится, что уже в биологии, не говоря о социологии, влияние этого математического элемента (a) совершенно ничтожно. Во всяком случае, это есть только один из частных научных элементов, самый бедный по содержанию, не обнимающий собою других элементов и, следовательно, не могущий соединять их в одну систему. Для такого соединения необходима, говоря математическим языком, некоторая функция, общая всем частным элементам, a , b , c , d и т. д., и потому образующая из них одно определенное целое. Система наук, чтобы быть действительно системой, а не внешнею классификацией, должна представляться не как a ; $a + b$; $(a + b) - j - c$ и т. д., а как ? (a , b , c , d , e , f , g).

Эта общая функция, внутренне соединяющая все специфические элементы частных наук, очевидно, не представляется ни одною из этих последних, а равно не может быть образована и их простым соединением, ибо в таком случае мы получили бы только сумму частных элементов, а не общую их функцию. Эта последняя не складывается из частных наук, а предполагается ими. Если, таким образом, этот необходимый для системы наук синтетический принцип не может быть дан самими частными науками ни в отдельности, ни вместе взятыми, то, следовательно, должно допустить некоторую всеобщую, универсальную науку, содержащую в своем единстве все те образовательные (формальные) начала, которые порознь проявляются в частных науках. Эта всеобщая, или всеединая, наука, очевидно, по самому существу своему должна иметь характер по преимуществу умозрительный, принадлежать к области логического мышления, а не чувственного опыта. Как мы видели, уже и в частных положительных науках вся их формальная сторона, все то, что дает их истинам ту степень относительной необходимости и общности, которая только для них доступна, — все это имеет умозрительный характер. Но здесь, в частных науках, умозрение всегда обращено на какой-нибудь отдельный, данный в опыте, предмет или на какую-нибудь особенную, фактически существующую сторону в бытии явлений, и наука не выводит этого частного предмета, этой частной стороны явлений из какого-нибудь принципа, как нечто необходимое, а прямо берет этот предмет как факт, как нечто существующее в опыте: это для нее, таким образом, не истина разума, а только данное опыта. Так, даже самая общая из наук, математика, имея своим предметом пространство и число, не выводит логической

необходимости пространства и числа самих по себе, а берет их как нечто данное и затем уже развивает их необходимые отношения. В остальных науках опытный элемент, как мы знаем, занимает еще более места. Таким образом, хотя истины науки и необходимы, но так как самый предмет, к которому они относятся, есть только один из многих возможных предметов и его действительное существование не выводится и не объясняется наукой, а представляется как чистый факт, то есть как нечто случайное, то и сами истины науки по содержанию своему становятся случайными и частными, так как необходимость их есть только условная и общность их только относительная: они представляют то, что необходимо заключается в известном частном предмете, самое существование которого для них есть только случайное. В противоположность этому всеобщая наука должна иметь в виду то, что необходимо содержится во всяком опыте, или то, что лежит в основании всего существующего; таким образом, предмет ее необходим и всеобщ безусловно, все ее истины представляют внутреннюю необходимость, обязательную для всякого факта и ни от какого факта не зависящую; все содержание этой науки выводится из первых начал, то есть из безусловных принципов разума. Такая всеобщая наука есть рациональная философия, то есть систематическое умозрение из принципов, содержащее в себе истины, безусловно всеобщие и необходимые, истины, предполагаемые всяким частным опытом и всякою частною наукой. Основные принципы частных наук, будучи связаны с этими всеобщими и необходимыми истинами философии, входят в определяемый этою последнею общий план мыслимого бытия, получают в нем определенное место и через то становятся сами всеобщими, необходимыми истинами и вместе с тем вступают в определенное, внутреннее отношение друг к другу, образуя действительную систему. Если, таким образом, каждая отдельная наука в своем опытном элементе получала материал, а в умозрении научную форму, то все частные науки в совокупности по отношению к рациональной философии представляют материал, который от этой философии получает форму безусловной необходимости и всеобщности (всеединства); то есть форму истинного знания.

Общее начало рационализма.

Для того чтобы наше знание было истиной, оно должно представлять не одну действительность или реальность существующего, а его смысл, или разум. В истинном познании должен нам открываться общий смысл или разум вещей (*ratio rerum*, о ????? ??? ?????), мы должны познавать каждый предмет в его отношении ко всему, то есть мы должны знать место, положение или значение, которое данный предмет занимает в общем порядке или плане всего существующего. Разум, или смысл, вещи состоит именно в ее отношении ко всему, но так как совершенно

очевидно, что отношение каждой вещи к бесконечному множеству всех других предметов и явлений, порознь взятых, никогда определено быть не может, то, следовательно, говоря об отношении данного предмета ко всему, под всем должно разуметь не внешнюю совокупность, или сумму всех вещей и явлений, каковая сумма всегда остается неопределенною а должно разуметь все как некоторое единство, то есть должно признать некоторое единое начало, общее всем вещам, обнимающее собою все действительное и все возможное бытие и превращающее неопределенную множественность вещей и бесконечные ряды явлений в одно определенное, в себя замкнутое и совершенное «все». Таким образом, истинное знание возможно только под формой разумности или всеединства, то есть его истинность определяется не реальностью его содержания, составляющею лишь материю истины, а разумностью его формы, то есть отношением этого содержания ко всему в единстве, или ко всеединому началу. Но эта разумность познаваемого, как мы видели, не дается опытом, потому что в опыте мы всегда имеем только частную и множественную действительность, потому что в опыте нет ни «всего», ни «единого». Разум, или смысл познаваемых вещей и явлений, может быть познан только разумом же или смыслом познающего субъекта, отношение данного предмета ко всему может существовать для нас, лишь поскольку в нас самих есть принцип всеединства, то есть разум; иначе мы в своем познании ограничивались бы, подобно остальным животным, непосредственно нас касающею действительностью частных предметов и явлений. Но человек, воспринимая или пассивно испытывая данную действительность в качестве субъекта чувственного, в то же время в качестве субъекта разумного определяет смысл этой действительности, оценивает ее по отношению к тому принципу всеединства, который он в себе самом имеет как свой разум.

675

Таким образом, мерило истины переносится из внешнего мира в самого познающего субъекта, основанием истины признается не природа вещей и явлений, а разум человека. Реализм в обоих своих видах ищет основания истины вне познающего субъекта как познающего, или разума, в независимой от него реальности. Правда, реализм критический признал за реальностью лишь субъективное значение явления, но и сведенная к состояниям нашего сознания, реальность явлений все-таки остается чем-то внешним для познающего ума: он находит в себе эти явления, эти состояния сознания как нечто только данное, как простой факт, невыводимый ни из каких внутренних оснований, ни из какого необходимого, присущего субъекту принципа; таким образом, и здесь основание истины остается внешним для познающего субъекта. Но, как мы видели, это внешнее основание истины оказывается

несостоятельным, потому что всякая данная реальность (понимается ли она как вещь или как явление — все равно), как нечто частное и случайное, не может удовлетворять необходимой форме истины, которая требует принципа, а не факта. Поэтому настоящая, достигнутая нами теперь точка зрения признает определяющим началом истинного знания не материальное его содержание, которое для самого знания есть нечто внешнее и потому случайное, а его идеальную форму, которая для него безусловно необходима; другими словами, эта точка зрения видит основание истины не в реальности познаваемого (внешнего мира и природы), а в разуме познающего (человека). Здесь мы имеем, таким образом, принцип рационализма. Но спрашивается: каким образом разум человеческий может познавать разум внешних вещей, каким образом наше субъективное мышление может иметь значение субъективного знания, или, другими словами, как может наше отношение ко всеединому (наш разум) определять отношение ко всеединому других независимых от нас вещей, или — так как это отношение ко всеединому составляет истинное существо вещей — каким образом наш разум может познавать существо вещей? Когда эта возможность не подвергается исследованию, но объективное значение разума прямо предполагается как нечто данное и само по себе ясное и затем истины разума прямо развиваются как истины вещей (истины логические как истины онтологические), тогда рационализм представляет характер догматический. Но на этом догматизме сам разум остановиться не может, ибо его отличительное свойство в том и состоит, что он не допускает ничего просто данного, непосредственного, что он стремится все объяснить, то есть все вывести из принципа; поэтому рационализм догматический необходимо сменяется рационализмом критическим, в котором сам разум исследует свои познавательные силы и подвергает критике свою предполагаемую способность постигать существо внешних вещей. Здесь по вопросу о познании (то есть об отношении объективного бытия к познающему субъекту) мы видим в сфере рационализма повторение того же самого, что видели на почве реализма, только при обратной точке отправления: там — от реальности, здесь от разума; как там является сначала реализм догматический, принимающий на веру способность внешних вещей входить в восприятие субъекта и прямо определять собою его познание, так и здесь (в рационализме) сначала принимается на веру способность нашего разума проникать в существо вещей и определять их истину; и как там с развитием мысли является критика рассудка, показывающая, что внешние вещи, как такие, не могут входить в наше субъективное бытие и что, следовательно, все данные нашего опыта суть не свойства вещей самих по себе, а только их явления в нас или состояния нашего сознания, так точно и здесь (в рационализме) является критика разума, показывающая, что разум субъекта, как такой, не может переходить за пределы внутренней, субъективной области и проникать в существо внешних вещей и что, следовательно, собственные, априорные истины разума суть необходимые формы не вещей, а только явлений.

Критический рационализм (в истории философии неразрывно связанный с именем Канта) исходит из самостоятельности нашего разума, признает априорный характер его истин, но принимает эти истины лишь как общие формы и законы явлений (для нас) или как необходимые условия нашего опыта и в этом только смысле придает им объективное значение. Здесь разумность или всеединство есть только формальный принцип, выражающий только требование или умственную потребность сводить все к одному идеальному началу, которое само, так же как и это требование, существует только в нашем уме, есть наша мысль, которой, может быть, ничего и не соответствует во внешнем бытии, так как это бытие совершенно нам неизвестно, то же, что нам известно, — мир явлений — сам по себе не представляет никакого всеединства или разумности, происходя из эмпирических воздействий вещей на наше чувственное восприятие. Согласно этому наше познание слагается из двух факторов: из данных чувственного восприятия, составляющих все реальное содержание познания и имеющих лишь эмпирическое значение (как факты сознания), и из априорных форм и законов нашего ума (то есть, во-первых, из способов созерцания — пространства и времени, 2) категорий рассудка и 3) идей разума), не имеющих никакого собственного содержания, не представляющих собою никакого истинного бытия, а только придающих характер всеобщности и необходимости тому эмпирическому материалу ощущений, который дается в нашем чувственном восприятии.

Но очевидно, что такой взгляд есть не разрешение вопроса о познании, а только постановка его в новом виде. Если прежде спрашивалось: каким образом познающий субъект может относиться ко внешним вещам и соединяться с ними в истинном познании бытия, то теперь спрашивается: каким образом априорные формы разума могут относиться к независимому от них эмпирическому материалу наших ощущений и соединяться с ним в одно истинное познание явления? Дело в том, что критический рационализм принимает эти два коренные фактора нашего познания как безусловно самостоятельные относительно друг друга, безо всякой внутренней, необходимой связи между ними. Данные чувственного восприятия, как реальное содержание нашего познания, совершенно независимы от форм разума, их существование нисколько не определяется разумом, они не суть акты мыслящего субъекта, а происходят из неведомого действия неведомых внешних вещей на столь же неведомую основу нашего психического бытия; с другой стороны, формы разума, по своему чисто априорному происхождению, безусловно независимы от эмпирических данных, относятся к ним совершенно безразлично; они суть сами по себе только пустые, субъективные формы, лишенные всякого объективного содержания и реальности, реальное же содержание нашего познания, данное в

чувственном восприятии, имеет исключительно эмпирический характер, лишено всякой общности и необходимости. Истинное же объективное познание, которое не может быть сведено ни к пустой форме, ни к случайному эмпирическому факту, очевидно, должно состоять в синтезе этих двух элементов, должно соединять реальность чувственного восприятия со всеобщностью и необходимостью априорной формы. Но именно такой синтез и невозможен для критического рационализма, который утверждает оба фактора познания в безусловной отдельности и отвлеченности, не допускающей между ними никакого перехода и внутреннего соединения. В самом деле, при безусловном противополжении априорного и эмпирического элемента между ними невозможно (по закону исключенного третьего) допустить никакого третьего фактора, общего им обоим; следовательно, требуемая связь сама должна иметь или чисто эмпирический, или чисто априорный характер, но в первом случае она лишена всеобщности и необходимости и, следовательно, не может сообщить познанию характера объективной истины, во втором же случае она есть только субъективная форма, не могущая дать познанию объективной реальности. Таким образом, критический рационализм не дает нам возможности познания: оно немислимо при взаимной независимости двух его неперемных факторов. Итак, мы неизбежно должны допустить зависимость между ними, должны допустить, что один из этих факторов определяется другим. Но, как мы видели в предыдущем, априорный, или рациональный, элемент познания не может зависеть от эмпирического, не может определяться этим последним, ибо из факта не вытекает принцип и из частной действительности, данной в опыте, нельзя вывести всеобщего и необходимого закона. Итак, не должны ли мы допустить обратное предположение и признать, что все содержание истинного познания зависит от его формы, всецело определяется категориями разума. На таком предположении основывается абсолютный рационализм, развитый Гегелем.

Вся истина, все содержание истинного познания должно быть выведено из чистого разума как формы познания.

Здесь не допускается никакого внешнего предмета, все предметы, все возможные определения бытия должны быть созданы самим познанием. Но если, таким образом, все содержание является лишь результатом познания в процессе его развития, то, следовательно, в начале этого процесса может полагаться только чистая форма познания; но такая форма безо всякого предмета и содержания не может уже называться и познанием, — это есть чистое мышление. Итак, за начало принимается акт чистого мышления, или чистое понятие, то есть не понятие чего-нибудь, какого-нибудь определенного бытия, а понятие бытия вообще, безо

всякой определенности, ничего в себе не содержащее, ничем не отличающееся от понятия «ничто» и, следовательно, ему равное. Таков принцип, а так как здесь (в абсолютном рационализме) все выводится из принципа, то, следовательно, все должно быть выведено из ничего, или все должно явиться как саморазвитие ничего — результат колоссальной нелепости, но совершенно неизбежный для отвлеченного рационализма, признающего единственным принципом разум сам по себе, то есть пустую форму истины, отвлеченно взятую.

Если исключительный реализм видит единственное основание истины в эмпирическом материале познания и из него стремится, хотя и тщетно, вывести необходимую форму истинного знания и его логические принципы, то отвлеченный рационализм, напротив, в логическом начале знания, в чистой форме мышления, находит единственный принцип всего знания и из этого логического принципа, из чистого понятия, стремится — и столь же безуспешно — вывести и самое материальное содержание знания. И если для реализма все достоверное знание сводится к основанной на опыте положительной науке, которая для него, таким образом, есть единственное истинное знание, то, с другой стороны, отвлеченный рационализм принимает за единственное истинное знание основанную на чистом мышлении умозрительную философию, ставя ей задачей вывести все познаваемое из чистой формы познания, то есть из чистого понятия.

Несостоятельность обоих этих воззрений становится вполне ясною, если только они проведены до конца со всею последовательностью. Но исключительный реализм сохраняет еще тем не менее значительное влияние на многие умы благодаря той связи, в которую он ставится с положительными науками, то есть с такою областью знания, которая в известных пределах имеет несомненное и постоянное значение; поэтому в предыдущем изложении я считал нужным рассмотреть с некоторою обстоятельностью главные пункты этого воззрения. Что же касается до отвлеченного рационализма, то его положение совершенно другое; будучи связан с неопределенною областью умозрительной философии (которую он возводит на степень абсолютного знания), он не только не мог найти в ней твердой точки опоры, но еще успел уронить и ее собственное значение в глазах большинства, и его несостоятельность стала давно уже столь очевидною для общего сознания, что я нахожу возможным, говоря здесь об этом отвлеченном принципе, ограничиться лишь немногими словами.

Разум есть некоторое соотношение, именно соотношение всех в единстве, и оно, то есть всеединство, есть форма истины; соотносящиеся же, то есть «все», составляют

содержание истины, а то «единое», которое обнимает собою или содержит в себе все (будучи всем), есть безусловное начало, или принцип истины. Понятно, что если всеединство есть форма истины, то этим предполагает безусловно существующим то, чего оно есть форма, то есть единое и все или всё, ибо соотношение предполагает соотносящихся. Если же мы форму истины примем, как это делает отвлеченный рационализм, за самый принцип истины, из которого должно быть выведено и все содержание истины, в таком случае мы будем иметь вначале одну пустую форму, без того, чего она есть форма, или соотношение без соотносящихся, то есть чистое ничто.

Если под всеединым разумеется то, что одинаково содержится во всем или подлечит всему и получается чрез отвлечение ото всего, тогда, конечно, это всеединое может быть определено только как чистое бытие, равное чистому ничто. В самом деле, все предметы одинаково имеют в себе бытие и небытие: всякий предмет «есть» («это») и вместе с тем «не есть» («другое»), и, если мы отвлечем эмпирический элемент «это» и «другое», тогда утверждение и отрицание совпадут, и мы получим чистое бытие, равное чистому ничто. Таким образом, принцип Гегеля, несомненно, имеет общую форму истины, универсальность, или всеединство. Но совершенно очевидно, что это всеединство есть чисто отрицательное, представляющее собою такой принцип, с которым, по здравой логике, нельзя ничего начать и из которого нельзя ничего вывести. Ибо это единое начало, полученное чрез отрешение ото всего, по самому определению своему есть лишение всего и беднее всякого возможного содержания, и, следовательно, всякое содержание, всякое определение, хотя бы и самое скудное, по отношению к этому началу является как нечто большее его, как нечто новое, в нем не содержащееся, а потому логически из него и невыводимое. Но такое отрицательное всеединое, из которого ничего вывести нельзя, очевидно, не может быть истинным началом всего, не может быть принципом истины. Таким принципом может быть всеединое только в положительном смысле, то есть не то, что содержится во всем, а то, что все в себе содержит, что есть абсолютное не как отрешенное (ото всего), а как совершенное (во всем). Всеединство, как настоящая форма истины, не может существовать ни сама по себе, ибо форма сама по себе, то есть без содержания, есть бессмыслица, ни в нашем разуме только, ибо тогда это будет только наша субъективная мысль; всеединство, как форма истины, предполагает безусловную реальность того, чего оно есть форма, то есть всеединого, которое, следовательно, определяется не как истинно-мыслимое только, но как истинно-сущее.

Общий отрицательный результат реализма и рационализма.

Из предыдущего нетрудно вывести, что познание истины так же недоступно для отвлеченного рационализма, как оно оказалось недоступным для отвлеченного реализма и эмпиризма.

Отвлеченный реализм в своем последовательном развитии приходит к утверждению: все есть явление.

Отвлеченный рационализм в своем последовательном развитии приходит к утверждению: все есть понятие.

И оба воззрения, проводя свои принципы логически до конца, должны получить один и тот же отрицательный результат, должны прийти к чистому ничто.

И, во-первых, что такое явление? Всякое явление сводится к видоизменениям познающего субъекта, к состояниям нашего сознания и, следовательно, не может иметь притязания на какую-нибудь иную реальность, кроме той, которую имеют и все остальные видоизменения субъекта, как-то: желания, чувства, мысли и т. д. Таким образом, исчезает противоположение внутреннего и внешнего опыта; нельзя уже говорить о внешних предметах и о наших психических состояниях как о чем-то противоположном друг другу, потому что и внешние предметы, как оказывается, суть в действительности наши психические состояния и ничего более; все одинаково есть явление, то есть видоизменение нашего субъекта, то или другое состояние нашего сознания. Это относится не только к так называемым неодушевленным предметам, но и к предполагаемым субъектам вне нас. Все, что мы можем воспринимать и знать о других людях, сводится всецело к состояниям нашего собственного сознания: мы их представляем и воображаем на основании известных ощущений наших чувств, как мы представляем и воображаем и все другие предметы на основании других наших ощущений; в этом отношении, в отношении способа нашего восприятия и познания о них, между людьми и остальными предметами нет никакого различия, и если, как это делает отвлеченный эмпиризм, актуальный способ познания принимать за единственный образ бытия познаваемого и из того, что этот вещественный предмет воспринимается и познается мною в моих ощущениях и представлениях, заключать, что он и состоит только из моих ощущений и есть, по выражению Милля, лишь постоянная возможность ощущения (*permanent possibility of sensation* [39]), то такое заключение логически должно

применяться и ко всем видимым субъектам, кроме меня, ко всем другим людям. Если я могу признавать что-нибудь лишь в том виде, в каком оно мне фактически дается, бытие же других людей фактически дано мне лишь в состояниях моего сознания, то, следовательно, я должен и признавать этих людей лишь за состояние моего сознания. Но и самого себя я эмпирически нахожу не иначе как в состояниях своего сознания, следовательно, и себя самого я должен признавать лишь за состояние моего сознания; но это нелепо, потому что «мое» сознание уже предполагает «меня» как субъекта; остается, следовательно, допустить, что существуют явления сознания, но не моего, так как меня нет, а сознания вообще, без сознающего, равно как и без сознаваемого. Существуют явления сами по себе, представления сами по себе; но это прямо противоречит логическому смыслу этих терминов: явление в противоположность сущему в себе именно и значит лишь то, что не есть само по себе, а существует только для другого, точно то же значит и представление. Если же этого другого, представляющего, нет, то не может быть и представления, нет и явления, все сводится к какому-то безразличному, пустому и никакого отношения ни к чему другому, так как другого нет, не имеющему бытию, к бытию безо всякого определения и потому ничем не отличающемуся от чистого ничто.

Совершенно такой же отрицательный результат представляет нам и отвлеченный рационализм в своей окончательной форме, как рационализм абсолютный, или панлогизм. Этот последний исходит из того убеждения, что все имеет действительность только в понятии, что все существует, лишь поскольку понимается или мыслится. Но если все имеет подлинное бытие только в понятии, то и сам познающий субъект не может составлять исключения, и он существует только в своем понятии, есть не что иное, как понятие. Сами же эти понятия, образующие все существующее, не могут, таким образом, быть понятиями мыслящего субъекта, ибо он сам есть только одно из понятий; они суть сами по себе, без субъекта, так же как и без предмета. Все есть чистое понятие, то есть понятие без понимающего и без понимаемого, мысль без мыслящего и без мыслимого; все существует *actu puru* [40], в чистом, безразличном бытии, равном небытию, подобно тому, как и для отвлеченного реализма все разрешилось в представление без представляющего и без представляемого, в состояние сознания без сознающего и без сознаваемого, в такое же безразличное чистое бытие или ничто. Разница только в том, что эмпирический реализм определяет это бытие сенсуалистически, как ощущение, панлогизм же — рационалистически, как понятие. Но и эта разница только кажущаяся; ибо ощущение, которое есть все и ничто, не есть уже ощущение, а равно и понятие, которое есть все и ничто, не есть уже понятие; и ощущение и понятие теряют здесь свою определенность, свое характеристическое значение и могут быть заменены одно другим; вся разница только в словах, и то и другое, лишённые субъекта и

предмета, без определенной формы и определенного содержания, расплываются в безусловную неопределенность, в чистое ничто.

Отсюда ясно, что ни «явление», ни «понятие» не могут быть допущены сами по себе, как отвлеченные принципы, то есть отвлеченно от своего содержания, от того, что существует в форме явления или понятия. Явлением называется нечто (существующее, поскольку оно существует для меня, для субъекта), поскольку оно воспринимается моею чувствительностью, поскольку я это «нечто» ощущаю в себе, как действительное состояние моего сознания. Итак, явление есть лишь чувственное отношение субъекта к предмету. Точно так же «понятие» есть «нечто», поскольку я его мыслю, это есть предмет как мыслимый; я имею понятие о чем-нибудь, поскольку я мысленно отношусь к чему-нибудь. Итак, если явление есть ощущаемое отношение субъекта к предмету, то понятие есть отношение мыслимое. Но очевидно, что отношение субъекта к предмету само по себе еще несколько не определяет характера этого последнего, не делает его истинным; я могу относиться эмпирически (реально) и логически ко всему чему угодно, я могу ощущать и мыслить невозможные предметы. Таким образом, и реальный и рациональный факторы нашего познания суть лишь безразличные сами по себе формы, несколько не определяющие собою существенной истины познаваемого. Ибо предмет не становится истинным оттого, что я его ощущаю, или оттого, что я его мыслю, я могу ощущать и мыслить так же и не истинное. Ни реальный опыт, ни наш разум не могут дать нам основания и мерилы истины. Относительная реальность предмета для меня, в моих ощущениях несколько не ручается за его безусловную реальность в нем самом, и относительная разумность (общность и необходимость) предмета в моем мышлении или для моего разума не ручается за его безусловную разумность в нем самом, за его объективную всеобщность и необходимость (всеединство); предполагать противное значило бы утверждать, что если я смотрю на белую стену в синие очки, то она сама становится от этого синею; пытаться же (как это делает абсолютный рационализм) самое бытие предмета вывести из формы нашего разума значило бы объяснять из синих очков, чрез которые я смотрю, ту стену, на которую я смотрю. Понятием истины требуется безусловная реальность и безусловная разумность; истина, как мы видели, не может быть только отношением, а есть то, что дано в отношении, то, к чему субъект наш относится. Не истина определяется нашим отношением к ней, а, напротив, то или другое наше отношение к предмету (в чувстве или мысли), чтобы быть истинным, должно определяться безотносительною истиной предмета. Если мы в своем познании находимся во взаимодействии с предметом в его истине, то есть во всеединстве, то наше познание будет истинным по содержанию, какую бы частную форму оно ни принимало. Если мы испытываем или ощущаем внутреннее единство всех предметов, то наши ощущения, наш опыт будут истинными не потому, что это наш опыт или наше ощущение, ибо всякий

опыт сам по себе, то есть как только опыт, отвлеченно от своего содержания, есть только факт единичный и случайный, ничего не говорящий об истине, а потому, что это есть известного рода опыт, именно такой, в котором мы испытываем действие предмета в его истине или реально относимся, реально связаны с истинным предметом; и если затем мы полученное таким истинным опытом содержание сделаем предметом наших мыслей, нашего разума, если это содержание будет облечено в форму понятий, то наше мышление, наши понятия будут истинными, и не потому, что это наши мысли и понятия — ибо сами по себе наши мысли и понятия, отвлеченно взятые, суть только пустые, субъективные формы, безразличные к истинному и неистинному, — а потому, что это суть мысли и понятия об истине, или имеющие истинное содержание, данное истинным опытом.

Итак, для истинного познания необходимо предположить безусловное бытие его предмета, т. е. истинно-сущего, или всеединого, и его действительное отношение к нам — к познающему субъекту, необходимо признать, что начало всеединства, или то единое, которое есть вместе с тем и все или содержит в себе все, что оно существует для нас не как пустая форма только или способ воззрения нашего разума, а в своей собственной, безусловной действительности, или как истинно-сущее. Это начало как всеединое не может быть безусловно внешним для познающего субъекта, оно должно находиться с ним во внутренней связи, в силу которой и может быть им действительно познаваемо, и в силу этой же связи субъект может быть внутренне связан и со всем существующим, как заключающимся во всеедином, и действительно познавать это все. Только в связи с истинно-сущим, как безусловно реальным и безусловно универсальным (всеединым), могут явления нашего опыта иметь настоящую реальность и понятия нашего мышления настоящую, положительную универсальность; оба эти фактора нашего познания сами по себе, в своей отвлеченности, совершенно безразличные к истине, получают, таким образом, свое истинное значение от третьего, религиозного начала.

Невозможность настоящего предметного познания из ощущений и понятий как субъективных состояний сознания

Отвлеченная философия в обоих своих направлениях видит в познающем субъекте только два главные элемента: она рассматривает его как существо чувственное (ощущающее) или еще как существо разумное (мыслящее); соответственно этому она находит критерий (мерило) истинного знания, с одной стороны, в ощущениях внешних чувств, с другой стороны, в основных понятиях (категориях) разума. Логическое исследование показывает несостоятельность обоих этих критериев: ни

явления или факты чувственного опыта в их осязательной действительности, ни основные понятия или принципы отвлеченного разума в их мыслимой необходимости не выражают еще собою сущей истины и, следовательно, не могут служить мерилем истинного знания.

И, во-первых, когда мерилем истины берется осязательная реальность и утверждается, что мы познаем истину в чувственном опыте, или в ощущениях, то это положение может иметь двойной смысл: за истину признается или само ощущение, или же то, к чему оно относится, его предполагаемый предмет. «Истина познается в ощущениях» — значит ли это, что самое ощущение, как такое, самый факт ощущения есть истина? Но ощущение как факт, ощущение в своей простой действительности есть только некоторое психическое явление, некоторое состояние моего субъективного сознания, ничем не отличающееся в этом отношении от других состояний сознания. Если ощущение рассматривается в своей простой, фактической действительности, в которой оно есть лишь субъективное, психическое состояние, а не показатель какой-нибудь внешней реальности, то прежде всего теряется различие между объективной реальностью и субъективной действительностью, между внешним и внутренним опытом. Внешнего (объективного, то есть извещающего нас о собственном бытии познаваемого) опыта здесь быть не может: всякий опыт есть внутренний, есть факт моего субъективного сознания. Ощущения суть мои ощущения, и в этом качестве они не могут иметь никакого преимущества перед другими состояниями моего сознания: если ощущения, как мои ощущения, представляют уже собою истину, то точно такое же право на истину имеют и все другие психические состояния, все, что я испытываю, потому что все это есть такой же факт, имеет такую же действительность, как и мои ощущения. Между фактами как фактами, очевидно, не может быть различия по значению или достоинству. Всякая вздорная, всякая нелепая мысль, всякое дурное чувство, всякое низкое желание, будучи, несомненно, фактами моего сознания, имея непосредственную действительность, должны быть признаны с этой точки зрения за истину. В таком случае для познания истины достаточно констатировать, что такой-то субъект испытывает то-то, имеет такие-то состояния сознания, имеет такую-то мысль, такое-то чувство, такое-то желание, — да и зачем констатировать это? Если самый факт ощущения, а следовательно, и всякий факт сознания есть уже в своей простой действительности истина, и единственная истина, то достаточно просто испытывать известные состояния сознания: испытывая, переживая их, мы тем самым познаем истину; таким образом, самое познание, как нечто отличное от простой действительности, становится излишним, теряет свою задачу и свой предмет. В самом деле, если все, что я испытываю, все, что находится в моем сознании, тем самым уже есть истина, то, следовательно, неистинного, ложного быть не может; но в таком случае самое понятие истины теряет всякий определенный смысл, под ним

ничего не разумеется. Если все одинаково истинно, то, очевидно, истины, как чего-то определенного, особенного, нет. Искание и исследование истины, стремление познавать ее теряет всякий смысл; все, что бы мы ни испытывали, ни думали, ни делали, одинаково есть факт нашего сознания и, следовательно, с этой точки зрения одинаково истинно, и так как всякое различие здесь исчезает, то нет основания и употреблять самую категорию истинного, как ничего не выражающую. Между тем понятие истины и задача познать ее, несомненно, существует в нашем же сознании, и так как это было бы невозможно, если бы под истиной разумелось фактическое бытие наших ощущений или состояний нашего сознания (ибо тогда не было бы места для самого различия истинного от неистинного и нечего было бы познавать), то, следовательно, под истиною разумеется нечто другое, помимо фактического бытия наших ощущений и состояний нашего сознания. Эти последние, безразличные сами по себе как субъективные факты, различаются по своему объективному содержанию, к которому и относится собственно понятие истины. Состояния нашего сознания могут быть истинными или неистинными не сами по себе как простые факты (ибо как факты они безразличны, все они существуют одинаково), а лишь смотря по тому, что ими выражается или к чему они относятся. Таким образом, от состояния сознания как субъективных фактов отличается их объективное содержание как нечто такое, что принимает форму наших ощущений, но не тождественно с ними, существует для себя независимо от них. Это нечто другое, то есть собственно познаваемое или истина, может существовать или являться в наших ощущениях, но само оно не есть только наше ощущение; оно существует и познается в состояниях нашего сознания, но само не есть только состояние нашего сознания.

Итак, когда мы говорим: «истина познается в ощущениях», это не может значить, что истина есть само наше ощущение, ибо тогда нечего было бы и познавать, но под истиной должно разуметь здесь нечто другое, независимое от самого факта ощущения, или его простой действительности, нечто такое, что принимает для нас форму ощущения, является в нас как ощущение или к чему мы относимся в наших ощущениях. И в самом деле, ощущение есть не что иное, как известное отношение наше к предмету, тем самым предполагающее собственное бытие предмета. «Я ощущаю что-нибудь» или «что-нибудь ощущается мною» — это значит: я воспринимаю что-нибудь в форме ощущения, или отношусь к чему-нибудь как ощущающий, или, что то же, познаю что-нибудь как существующее в некотором определенном отношении со мною, именно в отношении реального, чувственного взаимодействия; но это предполагает то «что-нибудь», к которому я отношусь в своем ощущении, ибо иначе мое ощущение опять-таки теряет свой специфический познавательный характер, становится простым, безразличным фактом психического бытия, в котором ничего не ощущается и ничего не познается. Если, таким образом,

настоящее ощущение должно быть понято как некоторое отношение субъекта к чему-то другому, от него, как такого, прямо не зависящему, что, собственно, и составляет истинный предмет знания, если, таким образом, ощущение есть только относительное бытие этого другого (предмета), поскольку наш субъект известным образом к нему относится, то очевидно, что сам по себе, в своей истине, этот предмет нисколько не зависит от факта нашего ощущения, и, следовательно, реальная ощутительность не может быть мерилем истины. Нечто может и не быть для нас действительно ощутительным, наш субъект может и не относиться к этому «нечто» в форме ощущения, от этого оно не перестает быть тем, что есть, оно истинно не потому, что ощущается нами, а по собственному своему свойству. Таким образом, факт ощущения нисколько не определяет истины предмета. Напротив, само ощущение, как некоторое отношение, определяется относящимися, и так как познающий субъект есть фактор постоянный, то ощущение получает свои определенные различия, свой особенный характер от другого, ощущаемого. Таким образом, в вопросе о познании все дело не в факте ощущения, как субъективном явлении, состоянии сознания, а в содержании ощущения, то есть в тех его свойствах и качествах, которые оно получает от предмета в его взаимоотношении с нашим субъектом. Не ощущение определяет истину предмета, а напротив, само ощущение получает свое значение в смысле истины от того другого, существующего независимо от ощущения и составляющего истинный предмет знания.

Итак, ощущение и ощутительность не может составлять мерилу истины, ибо это есть только условное отношение. Ощущение может иметь свойства или качества объективной истинности, но не само по себе, а лишь поскольку оно соответствует истине предмета. Чем же определяется самый этот предмет, сама истина? Если истина не дается нам в факте ощущения, то не может ли она полагаться нами в акте мыслящего разума? Акт мыслящего разума есть понятие. Итак, если истина не есть фактическое данное состояние сознания (ощущение), то не есть ли она его активное произведение (понятие)? Истина заключается не в фактах сознания, что только ощущается, а в их содержании, что в них мыслится, и так как истина одна, то это содержание должно иметь общий признак, должно представлять характер общности. Но общее во всем мыслимом есть самое мышление как форма, то есть понятие. Если ощущение, как факт, всегда имеет характер частный, особенный, условный и случайный и поэтому не представляет собою истины, то понятие, напротив, есть именно общее, и если мы возьмем понятие во всей его чистоте, свободное от всякого эмпирического, частного содержания, которое его ограничивает, то мы будем иметь понятие как всеобщее и безусловное, то есть нечто удовлетворяющее формальному требованию истины. Итак, мы познаем истину в понятии. Понятие, как такое, есть истина, и истина есть понятие. Это положение рационализма может иметь два смысла. И, во-первых, оно может означать, что все имеет истинное бытие только как

понятие или как мыслимое, то есть в самом акте мышления; ничто не существует действительно вне мышления или независимо от него; все есть, лишь поскольку мыслится, все есть только в своем понятии. Мышление в таком случае не имеет никакого внешнего, данного ему содержания и предмета, а должно все содержание и всякий предмет развить из самого себя, то есть, другими словами, все содержание мышления должно быть развито из чистой формы мышления, понятия как такого, или все должно быть создано из ничего. Так как мышление не должно здесь иметь никакого предмета, никакого содержания, кроме самого себя, само же мышление есть чистая форма, то, следовательно, здесь утверждается такое мышление, в котором ничего или ни о чем не мыслится (которое есть бытие, равное ничто), но такое мышление не есть уже мышление: здесь теряется всякий определенный характер, исчезает всякое различие, и безусловный рационализм сам себя уничтожает в софистической игре понятий. Итак, утверждение, что истина есть понятие, или что все истинно есть только в акте мышления, не может быть логически допущено, и, следовательно, положение, что мы познаем истину в понятиях, может иметь только тот разумный смысл, что мы относимся посредством своего мышления к известному предмету, или, мысля этот предмет, сознавая его в форме понятия, можем познавать его истинно, причем предполагается, что этот предмет истинно существует независимо от нашего мышления, не потому, что мы мыслим: он не создается нашим разумом и не получает от него своей истины, а, напротив, определяет собою значение нашего мышления, давая ему его истинное содержание. Здесь понятие, акт мышления, признается тем, чем он есть, именно известным отношением между познающим субъектом и тем, что он познает, и, следовательно, истина принадлежит не мышлению самому по себе, которое есть только отношение и, следовательно, само по себе не существует совсем, а этому «что», к которому в мышлении относится наш субъект или которое он выражает в своих мыслях (понятиях). Сущая истина заключается не в форме мышления (понятия), а в его содержании. Но этим содержанием не могут быть ощущения; ибо, как мы знаем, ощущения сами суть только отношения, только способы или форма бытия, а здесь требуется не отношение, а то, к чему относится субъект. Кроме того, ощущения сами по себе суть только частные, случайные факты; мышление же разума, как всеобщая и безусловная форма, требует и содержания всеобщего и безусловного. Всеобщность и необходимость, отличающие мысли разума от фактического материала ощущений, — эта всеобщность и необходимость, эта безусловность нашего мышления перестает быть пустою формой, лишь когда она выражает собою всеобщий и необходимый предмет, когда она соответствует безусловному содержанию. Если же эта всеобщность и необходимость принадлежит только самому нашему мышлению или той форме, в которой мы вообще мыслим что бы то ни было, то она тем самым осуждена быть только субъективною, пустою формой, и если мы, применяя эту форму к эмпирическим данным чувственного опыта, думаем сообщить им ту внутреннюю истинность, разум или смысл, которых

они сами по себе не имеют, то мы впадаем в очевидную иллюзию. Частный и случайный, т. е. внутренне между собою не связанный и в этом смысле неистинный и неразумный, материал наших ощущений, очевидно, не становится разумным, не получает истинного смысла оттого только, что мы (субъект) мыслим его или рефлектируем о нем под формой истины или в категориях разума, и, с другой стороны, эта разумная форма нашего мышления, очевидно, не получает еще реального значения оттого, что мы будем подставлять под нее случайное и частное содержание, совершенно ей не соответствующее. Очевидно, для того чтобы наш разум в своей всеобщности и безусловности был более чем пустою формой, необходимо, чтобы эта всеобщность и безусловность выражала всеобщее и безусловное содержание, была бы не субъективным свойством мыслящего, а объективным свойством мыслимого, другими словами, чтобы истинность мышления определялась истиною того, к чему мышление относится. Но чем же в таком случае определяется истинность этого последнего? Если понятия разума, как акты нашего мышления, столь же мало дают мерило истины, как и явления опыта, как факты нашего ощущения, то, следовательно, истина вообще не заключается в той или другой форме нашего познания, или, что то же, в той или другой форме относительного бытия, а в самом сущем, которое есть и познаваемое, то есть истинный предмет знания. Таким образом, истина заключается прежде всего в том, что она есть, т. е. что она не может быть сведена ни к факту нашего ощущения, ни к акту нашего мышления, что она есть независимо от того, ощущаем ли мы ее, мыслим ее или нет. Познание вообще есть относительное бытие субъекта и предмета или взаимоотношение обоих; смотря по тому, какой из двух терминов преобладает, это отношение (познание) является в форме ощущения или же в форме понятия. Но отношение предполагает относящихся, и безусловная истина определяется прежде всего не как отношение или бытие, а как то, что есть в отношении, или как сущее.

Общее определение истинного предмета в трех его основных элементах.

На поставленный вопрос об истине мы могли дать первый ответ, назвав истиной то, что есть (сущее). Но есть — все. Итак, истина есть все. Но если истина есть все, тогда то, что не есть все, т. е. каждый частный предмет, каждое частное существо и явление в своей отдельности ото всего, не есть истина, потому что оно и не есть в своей отдельности ото всего: оно есть со всем и во всем. Итак, все есть истина в своем единстве, или как единое; таким образом, от «всего», как материи, различается «единое», как его истинная форма, и поскольку «все» есть, постольку есть и «единое». Все предполагает единое, ибо многое само по себе не есть все: оно есть все, лишь поскольку оно содержится единым и, следовательно, предполагает его. Итак, на вопрос, что есть истина, мы отвечаем: 1) истина есть сущее, или то, что

есть; но мы говорим «есть» обо многих вещах; но многие вещи сами по себе не могут быть истиной, потому что если они различаются друг от друга, так что одна вещь не есть другая, то каждая в своем различии от другой не может быть истиной, ибо тогда истина различалась бы сама от себя или истина была бы не истиной, следовательно, эти многие вещи не могут быть самой истиной: они могут быть только истинны, т. е. поскольку все они причастны одному и тому же, которое и есть истина. Итак, сущее 2) как истина не есть многое, а есть единое. Но что есть «единое»? Прежде всего оно есть, конечно, «немногое», но, если оно есть только немногое, т. е. простое отрицание многого, тогда оно имеет многое вне себя, тогда оно существует вместе или рядом со многим, т. е. оно уже не есть единое, а только одно из многого или часть (элемент) многого, тогда одно существует так же самостоятельно, как и другое (многое), и то и другое, то есть и единое и многое, могут иметь одинаковое притязание на истину; но в таком случае истина распадалась бы и противоречила бы себе. Итак, единое, как истина, не может иметь многое вне себя, т. е. оно не может быть чисто отрицательным единством, а должно быть единством положительным, т. е. оно должно иметь многое не вне себя, а в себе, или быть единством многого; а так как многое, содержимое единством, или многое в одном, есть все, то, следовательно, положительное, или истинное, единое есть единое, содержащее в себе все, или существующее как единство всего. Итак, 3) истинно–сущее, будучи единым, вместе с тем и тем самым есть и все, точнее, содержит в себе все, или истинно–сущее есть всеединое.

Таким образом, полное определение истины выражается в трех предикатах: сущее, единое, все. Из этих трех предикатов первый (сущее) выказывает только простое бытие того, что называется истиной, субъекта истины; когда я говорю: истина есть сущее, то я утверждаю только, что истина есть, то есть что этому понятию соответствует некоторый действительный субъект. Но уже для того, чтобы утверждать, что истина есть, мы должны иметь по крайней мере общее понятие о том, что она есть или, точнее, чем она может быть. На этот вопрос отвечают два другие предиката истины — единое и все, которыми истина определяется в своем предметном бытии, в своей идее или объективной сущности, в которых предполагаемый субъект истины, сущее, получает свое объективное содержание.

Итак, истина есть сущее всеединое. Иначе мы не можем мыслить истину; если бы мы отняли один из этих трех предикатов, мы уничтожили бы тем самым понятие истины.

Так, с отнятием предиката сущего истина превращается в пустую, субъективную

мысль, которой не соответствует ничего действительного; если истина не есть сущее, то она становится вымыслом, следовательно, перестает быть истиной. С отнятием предиката «единого» истина теряет свое тождество и, распадаясь во внутреннем противоречии, уничтожается. Если, наконец, мы отнимем предикат «всего», то лишим истину реального содержания: как исключительное единое, лишенное всего, она будет таким скудным принципом, из которого ничего нельзя вывести и объяснить, а между тем в понятии истины заключается требование все из нее вывести и объяснить, ибо истина есть истина всего, имея же все вне себя, она была бы ничто.

Итак, мы можем мыслить истину только как сущее всеединое, и когда мы говорим об истине, то мы говорим именно об этом, о сущем всеедином. Мы должны или совсем не говорить об истине, а потому и отказаться от всякого знания (ибо кто же захочет неистинного знания?) , или же признать единственным предметом знания всеединое сущее, заключающее в себе всю истину. В самом деле, в этом полном своем определении истина содержит и безусловную действительность, и безусловную разумность всего существующего. Как сущее она представляет безусловную действительность, от которой, следовательно, зависит или которой определяется всякая другая действительность, а как всеединое она представляет разум или смысл всего существующего, ибо этот разум или смысл (*ratio*) есть не что иное, как взаимоотношение всего в едином. Такое взаимоотношение предполагает взаимоотносящихся, то есть множественность вещей или существ; таким образом, здесь различаются многие, как такие, и то их взаимоотношение или та их единая связь, которая делает из многих все и которая и есть истинный разум (*ratio*), прямое выражение единого. В истине «многое» не существует в своей отдельности, как только многое; здесь каждый связан со всем, и, следовательно, многое существует только в едином — как все; с другой стороны, разум в истинно-сущем никогда не бывает в своей отдельности, как пустая форма; будучи началом единства, он всегда есть единство чего-нибудь, единство того многого, из которого он делает все; таким образом, в истине реальность (многое) всегда связана внутренне с рациональностью, с разумом, единым. И наш субъект в своей истине, то есть как нечто истинно существующее, включает в себе как неразрывно связанные и реальный элемент «многое», выражающееся здесь, в субъективной жизни, множественностью ощущений, и элемент рациональный, единство мыслящего разума; и притом так как в истине, всеединстве, каждый неразрывно связан со всем, то и субъект наш в своем истинном бытии не противопоставляется всему, а существует и познает себя в неразрывной, внутренней связи со всем, познает себя во всем, а чрез то и тем самым и все в себе. Реальный элемент в нем, его ощущения являются тогда лишь органической частью всеобщей реальности и его разум лишь выражением всеобщего смысла вещей [41]. Отвлеченная же теории познания начинается с того, что

разрывает эту связь познающего со всем, со всеединым, отрывает познающего субъекта от его истинных отношений, берет его в отдельности, тогда как он по истине в этой отдельности не существует и существовать не может, и затем противопоставляет его всему остальному, как безусловно для него чуждому, внешнему. Отсюда прежде всего происходит то, что весь мир, кроме самого субъекта, является недоступным для познания, является миром неведомых «вещей о себе», ибо очевидно, что если между субъектом и остальными вещами существует безусловное противоположение, если они друг для друга совершенно внешне, то и доступны друг другу они быть не могут; если субъект имеет вещи безусловно вне себя, то он тем самым не может находить их в себе, в своем сознании, то есть не может познавать их, ибо познание есть ведь внутреннее состояние самого субъекта, он может познавать только то, что находится в нем самом, и, следовательно, если истинное бытие вещей не может находиться в нем никаким способом, как безусловно для него внешнее, то, следовательно, он осужден всегда иметь дело только с самим собою, то есть со своими собственными состояниями, безо всякого отношения к какому-нибудь объективному бытию, к каким-нибудь существам или вещам, кроме него. Таким образом, и реальный элемент в субъекте — ощущения — является чисто субъективным, только состояниями его чувственности, а также и рациональный элемент — умозрительное мышление или разум — является субъективной и совершенной пустою формой. Ощущения являются чистым фактом, и разум является чистою формой: внутренней связи между ними никакой не оказывается, и если субъект применяет априорные формы или категории своего разума к эмпирическому материалу своих ощущений, то это, очевидно, не может изменить их характер, не может сделать из них объективные истины разума, ибо ничего объективного здесь нет, и самое подведение эмпирических данных под категории разума есть лишь игра субъективного ума, ein subjectiver Sc?ein [42]. Как только устранена внутренняя, органическая связь познающего субъекта со всем другим, так тем самым исчезает и связь между реальным и рациональным элементами в самом субъекте, ибо эта связь может быть основана лишь на объективной связи между реальностью всего и разумом всего, ибо реальность вообще является разумною лишь как все или во всем, ибо разум есть взаимоотношение всего, частная же, отдельная реальность, многое, оторванное от всего, тем самым отделяется и от единого, то есть от разума, перестает быть разумною. Ведь разумность какого-нибудь факта и состоит лишь в его взаимоотношении со всем, в его единстве со всем; понять смысл или разум какой-нибудь реальности, какого-нибудь факта ведь и значит только понять его в его взаимоотношении со всем, его всеединстве. Когда же известная реальность, в данном случае действительное бытие субъекта в его ощущениях, в силу отвлеченного начала оторвана безусловно от всего другого, взятая в своей субъективной отдельности, то она тем самым признана неразумною, признана как простой факт, как нечто чисто эмпирическое; и всякое применение к ней

формальных требований разума является лишь внешним, вытекающим из субъективных условий нашей мысли, а не из существа дела. Как только познающий субъект вырывается из общей связи, отделяется от всеединого, так его реальное бытие (ощущения) перестает быть всем, становится только многим, а рациональный элемент, собственная форма которого есть всеединство, или соединение всего в одном, потеряв соответствующее себе содержание, то есть все, становится чистой, пустою формой без всякого содержания. Таким образом, вместо сущей истины, то есть вместо разумной реальности, или универсального факта, или, что то же, вместо реального разума или действительного всеединства, мы получаем, с одной стороны, исключительно эмпирическую, неразумную реальность, бессмысленный факт и, с другой стороны, разум, лишенный всякой реальности, пустую, субъективную форму, разумность как только субъективное свойство познающего ума, так же как и ощущение как только субъективный, психический факт, и если мы в своем познании так или иначе связываем формы нашего разума с материалом наших ощущений, то это опять?таки может быть лишь синтетическим актом нашего же сознания, не выводящим нас из сферы нашего субъективного бытия; ибо совершенно очевидно, что соединение субъективных форм разума с субъективными же данными ощущения не может дать им никакой объективной действительности, а с другой стороны, так как эти данные ощущения существуют в нас материально, в совершенной независимости от нашего разума, то применение к ним его субъективных форм и категорий (и прежде всего категории причинности) является для них совершенно внешним и случайным, не могущим сообщить им внутреннего смысла, то есть связи, — сделать эти факты действительно разумными.

Таким образом, обособляя познающий субъект и безусловно противопоставляя его познаваемому, мы теряем возможность истинного познания; как субъективные ощущения, так и субъективные понятия, а равно и субъективная их связь не дают нам истины, для которой требуется объективная реальность, соединенная со всеобщностью. Итак, если два общепризнанные в отвлеченной философии фактора нашего познания, именно ощущения внешних чувств и понятия разума, в какое бы взаимное отношение мы их ни ставили, не могут сообщить нашему познанию совместный характер объективной реальности и всеобщности, составляющих истину, то необходимо или принять заключения последовательного скептицизма и отказаться от истинного знания, или же, допуская это последнее, признать недостаточность тех двух факторов самих по себе, а равно и недостаточность их субъективной связи, и указать помимо их тот объективный принцип, который, будучи свободен от их односторонности, мог бы сообщить нашему познанию его истинное значение. Если содержание нашего познания не может получить своей истинности от познающего субъекта, как этого хочет рационализм, то есть если фактическая реальность и разумная форма не могут быть действительно соединены в

одном познающем субъекте, то они, очевидно, должны быть соединены уже в самом познаваемом, то есть в сущем, другими словами, всеединство, чтобы быть настоящей истиной, должно быть всеединством сущего, должно быть действительным всеединством, или всеединным.

Итак, истинное познание есть прежде всего познание сущего. Но как это возможно, как можем мы познавать сущее? Из вышеприведенных соображений должно быть ясно, что это не только возможно, но что это так и есть, что мы действительно познаем сущее и что всякое настоящее познание есть по необходимости познание сущего. В самом деле, мы имеем два общепризнанные способа познания: ощущения (факты сознания) и понятия, или чистые мысли (акты сознания); но и те и другие, как мы знаем, суть лишь способы отношения нашего к чему-нибудь, или способы относительного бытия чего-нибудь для нас. Всякое определенное ощущение, всякое определенное понятие (а ощущений или понятий безусловно неопределенных, очевидно, быть ??? может, ибо тогда они перестали бы уже быть ощущениями и понятиями) — всякое определенное ощущение и всякая определенная мысль есть необходимо ощущение чего-нибудь, мысль о чем-нибудь, то есть такое или иное чувственное или умственное отношение познающего к «чему-нибудь»; но это «что-нибудь» необходимо есть, ибо к тому, что не есть, относиться нельзя; для того чтобы мы могли относиться к чему-нибудь, это что-нибудь должно существовать независимо от этого нашего отношения к нему (ибо иначе и самого отношения не могло бы быть), то есть не в той или другой форме своего относительного бытия для нас, в нашем ощущении или мысли, а независимо от них, как сущее. Таким образом, если ощущения и понятия, эмпирический и логический элементы нашего познания, суть два возможных образа или способа бытия, познаваемого для нас, то само познаваемое, самый предмет нашего познания не заключается ни в том, ни в другом образе относительного бытия, не есть ни ощущение ни понятие, а то, что есть в ощущении и понятии, то, что ощущается во всяком действительном ощущении и что мыслится во всяком разумном понятии, то есть сущее. Это различие между сущим и его относительным бытием, или образами бытия, хотя может в этом общем выражении показаться диалектической тонкостью, на самом деле имеет решающее значение для всего мирозерцания, и потому мы должны на нем остановиться.

Различие сущего от бытия. — Сущее как абсолютное. — Абсолютное и его другое

Данный предмет всякой философии есть действительный мир, как внешний, так и внутренний. Но предметом собственно философии этот мир может быть не в частных своих образах, явлениях и эмпирических законах (в таком смысле он есть

предмет только положительной науки), а в своей общности. Если частные явления и законы суть, как это несомненно, различные образы бытия, то общностью их всех оказывается само бытие, ибо все существующее имеет между собою общим именно что оно есть, то есть бытие. Отсюда легко предположить, что философия имеет своим основным предметом «бытие», что она должна прежде всего отвечать на вопрос: что такое подлинное бытие в отличие от мнимого или призрачного? И действительно, различные философские системы и направления стараются прежде всего дать ответ на этот вопрос, так или иначе определяя то, что они считают подлинным, настоящим бытием. Так, мы видим, что в реалистическом направлении подлинное бытие определяется как природа, как вещество, затем последовательным анализом вещество сводится к ощущениям, и, таким образом, подлинное бытие определяется как ощущение; с другой стороны, рационалистический идеализм в своем последовательном развитии приходит к определению подлинного бытия как понятия, или чистой мысли. Оба эти философские направления, исходя из противоположности объективного и субъективного бытия, познаваемой вещи и познающего разума, примиряют эту противоположность, с одной стороны, в ощущении, с другой — в мысли: ибо как для последовательного сенсуализма ощущение не есть известное состояние субъекта, потому что сам субъект не признается здесь существующим вне ощущения, так точно и для последовательного рационализма чистая мысль не есть умственный акт субъекта, ибо сам субъект не признается здесь существующим вне мысли или понятия; таким образом, как там ощущение, так здесь мысль оказываются не какими-нибудь определенными способами бытия субъекта, а бытием вообще, тождеством субъективного и объективного. Но это примирение совершенно призрачное, состоящее в простом уничтожении обоих противоположных терминов, а не в соединении их. В самом деле, и мысль и ощущение, принимаемые в таком безусловном и исключительном значении, теряют всякий определенный смысл; мысль вообще и ощущение вообще, то есть такие, в которых никто ничего не мыслит и не ощущает, суть слова без содержания, и точно так же пустое слово и бытие вообще. На самом деле «бытие» имеет два совершенно различных смысла, и если отвлечься от этого различия, то теряется всякий определенный смысл, остается одно слово. Когда я говорю: «я есмь», «это существо есть» — и затем когда я говорю: «эта мысль есть», «это ощущение есть», то я употребляю глагол «быть» в весьма различном значении; в первом случае, когда говорится о бытии существа — меня или другого, — этот глагол употребляется в смысле прямом и безотносительном: это существо есть само по себе, оно собственный субъект бытия, бытие принадлежит ему самому прямо и непосредственно; напротив, во втором случае, когда говорится о бытии какого-нибудь ощущения, например красного цвета, или какого-нибудь понятия, например понятия равенства, слово «бытие» употребляется в смысле относительном и условном, ощущение красного цвета есть, но не само по себе, а лишь в том случае, если есть ощущающий, понятие равенства есть, если есть мыслящий ум, ибо

невозможно допустить, чтоб ощущение красного цвета или понятие равенства существовали сами по себе, без ощущающего и мыслящего: тогда они перестали бы быть ощущением и понятием. Другими словами, если в первом случае («я есмь») бытие понимается как предикат некоторого субъекта — того существа, о котором я говорю, что оно есть, то во втором случае, напротив, то, о чем я говорю, — ощущение красноты, понятие равенства — само в действительности есть только предикат субъекта ощущающего и мыслящего и, следовательно, не может иметь бытие своим безотносительным предикатом. Когда говорится «я есмь», то в предикат «есмь» входят и мои ощущения и мысли, ибо я есмь, между прочим, как ощущающий и мыслящий; таким образом, мысль и ощущение входят в содержание бытия, суть некоторые определенные способы бытия или частные предикаты известного субъекта, о котором мы говорим вообще, что он есть. Эта моя мысль или это мое ощущение составляют часть моего бытия, некоторый способ моего бытия, и когда я говорю: «я есмь», то под «есмь», в отличие от «я», понимаю именно все действительные и возможные способы моего бытия, мысли, ощущения, хотения и т. д. Но об этих способах самих по себе я уже логически не могу утверждать, что они суть в том смысле, как я утверждаю, что я есмь, ибо они суть только во мне как своем субъекте, тогда как я есмь в них, как своих предикатах, но независимо от них, так как они составляют только некоторую часть моего бытия, никогда его вполне не покрывающую. Моя мысль есть как принадлежащая мне, я же есмь как обладающий ею. Таким образом, слово «бытие» употребляется здесь в двух не только различных, но и противоположных смыслах. Поэтому когда говорится просто «эта мысль есть» или «это ощущение есть», то только грамматически можно допустить мысль и ощущение как субъекты с предикатом бытия, логически же они, будучи сами лишь предикатами мыслящего и ощущающего, никак не могут быть действительными субъектами, и, следовательно, бытие никак не может быть их действительным предикатом; так что эти утверждения: «моя мысль есть», «мое ощущение есть» — значат, собственно, только: «я мыслю», «я ощущаю», и вообще: «мысль есть», «ощущение есть» значат только: «некто мыслит», «некто ощущает» или «есть мыслящий», «есть ощущающий», и, наконец, «бытие есть» значит, что «есть сущий». Следовательно, вообще такие утверждения в безусловной форме ложны; нельзя сказать просто или безусловно: воля есть, мысль есть, бытие есть, потому что воля, мысль, бытие суть лишь постольку, поскольку есть волящий, мыслящий, сущий. Неясное сознание или неполное применение этой, по-видимому, столь простой и очевидной истины составляет главный грех всей отвлеченной философии. Все ее существенные заблуждения сводятся к сознательному или бессознательному гипостазированию предикатов, причем одно из направлений этой философии (рационализм) берет предикаты общие, логические, другое же (реализм) останавливается на предикатах частных, эмпирических. Во избежание этих заблуждений прежде всего должно признать, что настоящий предмет философии, как истинного знания, есть сущее в его предикатах, а никак не эти предикаты,

отвлеченно взятые; только тогда наше познание будет соответствовать тому, что есть на самом деле, а не будет пустым мышлением, в котором ничего не мыслится.

Итак, настоящий предмет всякого знания — не то или другое бытие, не тот или другой предикат сам по себе (ибо предикатов самих по себе быть не может), а то, чему это бытие принадлежит, что в этом бытии выражается или тот субъект, к которому относятся данные предикаты. Согласно этому, и истинное знание в своей всеобщности, то есть философия, имеет своим настоящим предметом не бытие вообще, а то, чему бытие вообще принадлежит, то есть безусловно—сущее или сущее, как безусловное начало всякого бытия. Если всякое бытие по необходимости есть только предикат, то сущее не может определяться как бытие, потому что оно не может быть предикатом другого. Оно есть субъект, или внутреннее начало всякого бытия, и в этом смысле различается ото всякого бытия; поэтому если бы мы предположили, что оно само есть бытие, то мы утверждали бы некоторое бытие сверх всякого бытия, что нелепо. Итак, начало всякого бытия само не может пониматься как бытие; но оно не может также обозначаться как небытие; под небытием обыкновенно разумеется простое отсутствие, лишение бытия, то есть ничто; но безусловно—сущему, напротив, принадлежит всякое бытие, и, следовательно, ему никак нельзя приписывать небытие в этом отрицательном смысле, или определять его как ничто. Сущее не есть бытие, но ему принадлежит всякое бытие в том же смысле, как мы должны сказать, например, что человек (мыслящий) не есть мышление, но ему принадлежит мышление. Как мыслящий не тождествен с мышлением, но имеет мышление, так и сущее не тождественно с бытием, но имеет бытие или обладает бытием. Обладать чем-нибудь — значит иметь над ним силу, так что сущее должно определяться как сила или мощь бытия, как его положительная возможность. Что сущее есть сила бытия, это очевидно уже из того, что оно производит бытие, то есть проявляется, и так как, проявляясь и бытии, оно не исчезает как сущее, не может истощиться или перейти без остатка в свое бытие, ибо тогда, с исчезновением сущего как производящего или действующего, исчезло бы и бытие как производимое или действие, то оно всегда остается положительною мощью или силою бытия, так что это есть его постоянное и собственное определение. Но именно вследствие того, что оно не переходит всецело в бытие, что, следовательно, само по себе оно остается свободным от бытия, мы не можем, если хотим быть вполне точными, сказать, что безусловно—сущее есть сила бытия, ибо такое определение ставило бы его в исключительную связь с бытием, чего поистине нет; мы можем сказать только, что оно имеет силу бытия или обладает ею.

Итак, безусловно—сущее или абсолютное первоначало есть то, что имеет в себе положительную силу всякого бытия, а так как обладающий логически первее

обладаемого, то безусловное начало может быть в этом смысле названо сверхсущим или даже сверхмогущим.

Очевидно, что это первоначало само по себе совершенно единично; оно не может представлять ни конкретной множественности, ни отвлеченной общности, потому что и то и другое предполагают некоторые отношения, то есть некоторые определенные образы бытия, тогда как безусловно-сущее само по себе не может определяться никаким бытием и никаким отношением.

Как единственное положительное основание всякого бытия, безусловно-сущее и познается одинаково во всяком бытии. Так как оно есть то, что есть во всяком бытии, то тем самым оно есть то, что познается во всяком познании. Правда, оно никогда не может быть данным эмпирического или логического познания, никогда не может стать ощущением или понятием, превратиться в состояние нашего сознания или в акт нашего мышления, в этом смысле оно безусловно непознаваемо, но вместе с тем и тем самым абсолютное первоначало безусловно познаваемо даже в эмпирическом и логическом познании, потому что и здесь то, что собственно познается, настоящий предмет, есть ведь не ощущение и не мысль, а ощущаемое и мыслимое, то есть сущее. Поскольку я признаю за предметом своего познания безусловное существование, не считаю его только состоянием моего сознания, а существующим в себе, постольку я познаю в этом предмете безусловно-сущее. Во всяком своем познании я имею в виду не те или другие чувственные или мыслимые предикаты, а субъекта этих предикатов, и поскольку безусловно-сущее есть единый субъект всех предикатов, всякого бытия, постольку он есть единый объект всякого познания. Во всем, что мы познаем, мы познаем его и без него ничего познавать не можем; оно одно есть сущий предмет познания, поскольку всякое познание о предикате или бытии относится к субъекту этого предиката, к тому существу, которому это бытие принадлежит.

Мы познаем безусловно-сущее во всем, что познаем, потому что все это не есть его предикат, его бытие, его явление. Но будучи во всем, оно не тождественно со всем, оно есть само по себе как отличное от всего, ибо, если бы начало всего не отличалось от того, чего оно есть начало, тогда все слилось бы в пустое безразличие, превратилось бы в чистое бытие, равное ничто; но мы не могли бы различать безусловно-сущее от его предикатов и явлений, если бы оно не было дано нам как-нибудь иначе, помимо этих частных предикатов и явлений, если бы оно не открывалось нам само по себе. Но само по себе оно не может открываться как внешний предмет, это было бы противоречием; но будучи единым истинно-сущим,

то есть субстанцией всего, оно есть первоначальная субстанция и нас самих, и, таким образом, оно может и должно быть нам дано не только в своих многообразно отраженных проявлениях, образующих наш предметный мир, но и внутри нас самих, как наша собственная основа, непосредственно нами воспринимаемая. Отрешаясь ото всех определенных образов бытия, ото всех ощущений и мыслей, мы в глубине своего духа можем находить безусловно—сущее, как такое, то есть не как проявляющееся в бытии, а как свободное и отрешенное ото всякого бытия. И несомненно, что во всех человеческих существах глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит непосредственное восприятие абсолютной действительности, в котором сущее открывается как безусловное единое и свободное ото всех определений. Это внутреннее восприятие безусловной действительности, не связанное ни с каким определенным содержанием, само по себе, одинаково у всех, какие бы различные названия ему ни давались, ибо здесь нет образа, нет отношения, а следовательно, нет и множественности, все сливается в одно непосредственное и безразличное чувство:

И если в чувстве ты блажей всецело,

Зови его как хочешь — я названья

Ему не знаю.

Чувство — все, а имя

Лишь звук один иль дым, что застилает

Бессмертный пыл небесного огня[43]

Всякое познание держится непознаваемым, всякие слова относятся к несказанному, и всякая действительность сводится к той безусловной действительности, которую мы находим в себе самих как непосредственное восприятие.

Здесь истинно—сущее, несомненно, открывается нам, но открывается только одною своею стороною, как безусловно-единое, ото всего отрешенное и потому ко всему безразличное, и если мы остановимся на одной этой стороне, как это делает отвлеченный мистицизм, то вступим в противоречие с самим понятием истинно—сущего; ибо, как безусловное начало всякого бытия, оно не может быть только как отрешенное ото всего, а по необходимости должно быть и как сущее во всем. Только в этой полноте может оно быть обозначено как абсолютное. В самом деле, по смыслу слова «абсолютное» (*absolutum* от *absolvere* [44]) значит, во—первых, отрешенное от чего-нибудь, освобожденное и, во—вторых, завершенное, законченное, полное, всецелое. Таким образом, уже в словесном значении заключаются два логические определения абсолютного: в первом оно берется само по себе, в отдельности или отрешенности ото всего другого, и, следовательно, отрицательно по отношению к этому другому, к тому, что не есть оно само, то есть ко всякому определенному бытию, ко всему частному, конечному, множественному, — утверждается как свободное ото всего, как безусловно—единое; во втором значении оно определяется положительно по отношению к другому как обладающее всем, не могущее иметь ничего вне себя (ибо тогда оно не было бы завершенным и всецелым). Оба значения вместе определяют абсолютное как всеединое, [45]. Очевидно притом, что оба эти значения необходимо совмещаются в абсолютно—сущем, ибо они предполагают друг друга, одно без другого немислимо, оба суть только две неразрывные стороны одного полного определения. В самом деле, для того чтобы быть ото всего свободным или отрешенным, нужно преодолеть все, нужно иметь надо всем силу, то есть обладать всем в положительной потенции; с другой стороны, обладать всем можно, только не будучи ничем исключительно, то есть будучи ото всего свободным или отрешенным.

Мы определили абсолютное первоначало как то, что обладает положительною силой бытия. В этом определении *implicite* утверждается, во—первых, что абсолютное первоначало само по себе свободно ото всякого бытия и, во—вторых, что оно заключает в себе всякое бытие известным образом, именно в его положительной силе, или производящем начале. Это суть, как сказано, только две неразрывные стороны одного и того же определения, ибо свобода ото всякого бытия (положительное ничто) предполагает обладание всяким бытием. Абсолютное потому и свободно от всяких определений, что оно, все их в себе заключая, не исчерпывается, не покрывается ими, а остается самим собою. Если же оно не обладало бы бытием, было бы лишено его, то оно не могло бы быть и свободным от него, — напротив, бытие было бы для него необходимостью (ибо тогда бытие не зависело бы от него, а то, что от меня не зависит, что дано помимо меня, есть для меня необходимость, которую я должен переносить поневоле).

Итак, абсолютное есть ничто и все — ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь. Это сводится к одному и тому же, ибо все, не будучи чем-нибудь, есть ничто, и, с другой стороны, ничто, которое есть (положительное ничто), может быть только всем [46]. Если оно есть ничто, то бытие для него есть другое, и если вместе с тем оно есть начало бытия (как обладающее его положительную силой), то оно есть начало своего другого. Если б абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием, и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным. Другими словами, если б оно утверждало себя только как абсолютное, то именно поэтому и не могло бы им быть, ибо тогда его другое, абсолютное* было бы вне его как его отрицание или граница, следовательно, оно было бы ограниченным, исключительным и несвободным. Таким образом, для того чтобы быть чем оно есть, оно должно быть противоположным себя самого или единством себя и своего противоположного,

denn Alles muss in Nichts zerfallen

Wenn es im Seyn beharren will [47].

Этот верховный логический закон есть только отвлеченное выражение для великого физического и морального факта любви. Любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого, и между тем этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение. Отсутствие самоотрицания, или любви, то есть эгоизм, не есть действительное самоутверждение существа, — это есть только бесплодное, неудовлетворимое стремление или усилие к самоутверждению, вследствие чего эгоизм и есть источник всех страданий; действительное же самоутверждение достигается только в самоотрицании, так что оба эти определения суть необходимо противоположные себя самих. Итак, когда мы говорим, что абсолютное первоначало, по самому определению своему, есть единство себя и своего отрицания, то мы повторяем только в более отвлеченной форме слово великого апостола: Бог есть любовь.

Как стремление абсолютного к другому, то есть к бытию, любовь есть начало множественности, ибо абсолютное само по себе, как сверхсущее, безусловно—едино; притом всякое бытие есть отношение, отношение же предполагает относящихся, то

есть множественность. Но абсолютное, будучи началом своего другого, или единством себя и этого другого, то есть любовью, не может, как мы видели, перестать быть самим собою; напротив, как в нашей человеческой любви, которая есть отрицание нашего я, это я не только не теряется, но и получает высшее утверждение, так и здесь, полагая свое другое, абсолютное первоначало тем самым утверждается как такое в своем собственном определении.

Таким образом, абсолютное необходимо во всей вечности различается на два полюса или два центра: первый — начало безусловного единства, или единичности, как такой, начало свободы от всяких форм, от всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия; второй — начало, или производящая сила бытия, то есть множественности форм. С одной стороны, абсолютное выше всякого бытия; с другой стороны, оно есть непосредственная потенция бытия или первая материя [48]. Ибо если бы оно было только сверхсущим, или свободным от бытия, то оно не могло бы производить бытие, и бытие не существовало бы, но если бы бытие не существовало, то абсолютное не могло бы быть от него свободным, ибо нельзя быть свободным от ничего, и, следовательно, само абсолютное, как такое, не существовало бы, но так как нечто есть, то необходимо есть и абсолютное в своих двух полюсах. Второй полюс есть сущность, или *prima materia* абсолютного, первый же полюс есть само абсолютное, как такое; это не есть какая-нибудь новая, отличная от абсолютного субстанция, а оно само, утвердившееся, как такое, чрез утверждение своего противоположного. Абсолютное, не подлежащее само по себе никакому определению (ибо его общее понятие как предварительное есть только для нас), определяет себя, проявляясь как безусловно—единое чрез положение своего противного; ибо истинно—единое есть то, которое не исключает множественности, а, напротив, производит ее в себе и при этом ненарушается ею, а остается тем, чем есть, остается единым и тем самым доказывает, что оно есть безусловно—единое, единое по самому существу своему, не могущее быть снятым или уничтоженным никакою множественностью. Если бы единое было таким только чрез отсутствие множественности, то есть было бы простым лишением множественности и, следовательно, с появлением ее теряло бы свой характер единства, то, очевидно, это единство было бы только случайным, а не безусловным, множественность имела бы над единым силу, оно было бы подчинено ей. Истинное же, безусловное единство необходимо сильнее множественности, превосходит ее и должно доказать или осуществить это превосходство, производя в себе всякую множественность и постоянно торжествуя над нею, ибо все испытывается своим противным. Так и наш дух есть единое не потому, чтобы был лишен множественности, а, напротив, потому, что, проявляя в себе бесконечную множественность чувств, мыслей и желаний, тем не менее всегда остается самим собою и характер своего духовного единства сообщает всей этой стихийной множественности проявлений, делая ее своею, ему

одному принадлежащую.

Свобода, неволя, покой и волнение

Проходят и снова являются,

А он все один, и в стихийном стремлении

Лишь сила его открывается [49].

Итак, если есть нечто отрицательное, которое меньше бытия, только отсутствие, лишение бытия, и есть нечто положительное, которое больше или выше бытия, имеет силу над бытием, есть действительная свобода от него, то точно так же есть единство отрицательное, которое меньше или ниже множественности, есть только отсутствие или лишение ее, и есть единство положительное, которое больше или выше множественности, потому что имеет силу над нею, не может быть ею нарушено, следовательно, свободно от нее безусловно; и понятно, что абсолютное первоначало должно определять как положительное единство.

Мы видели, что абсолютно—сущее вообще определяется как обладающее силой или мощью бытия. Эта сила, которою оно обладает, и есть второе начало, то есть непосредственная, ближайшая, или вторая потенция бытия, тогда как само абсолютное, или первое, начало, как обладающее ею или сильное над нею, есть отдаленная, или первоначальная, потенция бытия. Вторая потенция принадлежит абсолютному первоначалу по самому определению его, есть его собственная сущность. Таким образом, оно вечно находит ? себе свое противоположное, так как только чрез отношение к этому противоположному оно может утверждать само себя, так что они совершенно соотносительны. Это есть, следовательно, необходимость, божественный фатум. Абсолютное первоначало свободно, лишь вечно торжествуя над этою необходимостью, то есть оставаясь единым и неизменным во всех многообразных произведениях его сущности или любви. Свобода и необходимость, таким образом, соотносительны, первая будучи действительна лишь чрез осуществление второй. А так как божественная необходимость, равно как и осуществление ее, вечна, то так же вечна и божественная свобода, то есть абсолютное первоначало, как такое, никогда не подчинено необходимости, вечно

над нею торжествует, и это вечное единство свободы и необходимости, себя и другого, и составляет собственный характер абсолютного.

Когда мы говорим о необходимости в абсолютном, то здесь, очевидно, нет ничего общего с внешнею тяжелою необходимостью нашего материального существования. Так как абсолютное не может иметь ничего внешнего или чуждого себе, то это есть его собственная необходимость, его сущность, как мы сказали, это есть необходимость в том смысле, как нам необходимо жить, чувствовать, любить. Очевидно, что такая необходимость нисколько не противоречит абсолютному совершенству и свободе, а, напротив, предполагается ими.

Второе начало, или непосредственная потенция бытия, есть то, что в старой философии называлось первою материей. Материя всякого бытия в самом деле не есть еще бытие, но она не есть уже и небытие, — это есть именно непосредственная потенция бытия. Оба начала — абсолютное, как такое, и *materia prima* — отличаются от бытия, не суть сами бытие, оба также не суть небытие, а так как третьим между небытием и бытием мыслима только потенция бытия, то оба начала одинаково определяются как потенция бытия. Но первое есть положительная потенция, свобода бытия — сверхсущее, второе же, или материальное начало, будучи необходимым тяготением к бытию, есть его отрицательная, непосредственная потенция, то есть утверждаемое или осязаемое отсутствие или лишение настоящего бытия. Но лишение бытия как действительное или осязаемое есть влечение или стремление к бытию, жажда бытия.

Говоря о первой материи как влечении или стремлении, то есть обозначая ее как нечто внутреннее, психическое, я, очевидно, не имею в виду того, что современные ученые называют материей [50]. Я следую словоупотреблению философии, а не химии или механики, которым нет никакого дела до первых начал или производящих сил бытия, чем исключительно занимается философия. Очевидно, что материя физики и химии, имеющая различные качества и количественные отношения, представляющая, следовательно, уже некоторое определенное, или образованное бытие, имеет характер предметный, или феноменальный, следовательно, никак не есть собственно материя, или чистая потенция бытия, и вообще не может принадлежать к первым началам, или образующим элементам сущего. Настоящая же материя, о которой я говорю, есть та ??? [51] древних философов, которая сама по себе не представляет и по понятию своему не может представлять ни определенного качества [52], ни определенного количества; и совершенно ясно, что такая материя имеет характер внутренний, психический, или

субъективный, ибо то, что не имеет определенного качества, не может иметь и определенного действия на другое, то есть предметного бытия, следовательно, ограничено бытием субъективным. Психический характер материи самой по себе начинает, впрочем, признаваться даже современными учеными, из коих более глубокомысленные сводят материю к динамическим атомам [53], то есть центрам сил, понятие же силы принадлежит совершенно к субъективной, или психической, области. Что такое в самом деле сила сама по себе, то есть изнутри, как не стремление или влечение? Такое понятие материи совершенно, впрочем, согласно с обыкновенным, неученым словоупотреблением. Мы говорим, в самом деле: материальные наклонности или инстинкты, материальные интересы, желания, даже материальный ум, имея при этом в виду, разумеется, не материю физиков или химиков, а именно низшую сторону психического существа.

Из всего предыдущего ясно, что если высший, или свободный, полюс есть самоутверждение абсолютного первоначала, как такого, то для этого самоутверждения ему логически необходимо иметь в себе или при себе свое другое, свой второй полюс, то есть первую материю, которая поэтому, с одной стороны, должна пониматься как принадлежащая первому началу, им обладаемая и, следовательно, ему подчиненная, а с другой стороны, как необходимое условие его существования: она первее его, оно от нее зависит. С одной стороны, первая материя есть только необходимая принадлежность свободного сущего и без него не может мыслиться, с другой стороны, она есть его первый субстрат, его основа (базис), без которой оно не могло бы проявиться или быть как такое. Эти два центра, таким образом, хотя вечно различные и относительно противоположные не могут мыслиться отдельно друг от друга или сами по себе; они вечно и неразрывно между собою связаны, предполагают друг друга как соотносительные, каждый есть и порождающее и порождение другого.

Второй полюс абсолютного может определяться как *materia prima*, лишь рассматриваемый сам по себе, или в своей потенциальной отдельности. В действительном же своем существовании, как определяемая всеединым или как носительница его проявления, как вечный его образ — это есть идея. Абсолютное не может действительно существовать иначе как осуществленное в своем другом. Другое же это точно так же не может действительно существовать само по себе, в отдельности от абсолютного первоначала, ибо в этой отдельности оно есть чистое ничто (так как в абсолютном все), а чистое ничто существовать не может. Таким образом, если мы отличаем другое начало само по себе от этого же другого, как определяемого сущим, отличаем первую материю от идеи, то это есть различие в рефлексии, а не отдельность в существовании.

Мы различаем во втором начале противоположность абсолютному (материя) и тождество с ним (идея); на самом же деле это второе начало не есть ни то, ни другое, или то и другое вместе; в отличие от сущего всеединого (первое начало) оно есть становящееся всеединое. Этим необходимо определяется отношение обоих начал, как будет показано в следующей главе.

Абсолютное сущее и абсолютное становящееся.

Истинное познание, как мы видели, предполагает истинно–сущее, или абсолютное. Само же абсолютное, чтобы быть таковым, требует другого, неабсолютного; единое, чтобы быть всем, требует многого; абсолютный дух для своей действительности требует материи; сверхприродное существо Божие требует природы для проявления божества своего. Истинно–сущее, чтобы быть истинно–сущим, то есть всеединым или абсолютным, должно быть единством себя и своего другого. Не есть ли это противоречие? Без сомнения, это было бы противоречием, если бы под всеединым мы разумели отвлеченное понятие или материальную вещь. Без сомнения, понятие А не может быть без противоречия понятием В понятие равенства не может быть понятием неравенства, понятие абсолютного (точнее, абсолютности) не может быть понятием неабсолютности; точно так же вещь С не может быть без противоречия вещью Д, этот стол не может быть этим стулом, и это перо не может быть этим зеркалом. Но так как под абсолютно- сущим нельзя разуметь ни материальную вещь, ни отвлеченное понятие, то этим все дело изменяется. Внимательный читатель припомнит объясненное выше необходимое различие между бытием и сущим, между понятием и тем, что в нем выражается, и следующее прямо отсюда различие между абсолютно–сущим и его бытием, или абсолютностью, между всеединым и всеединством. Всеединое не есть всеединство, оно обладает всеединством, это есть его определение, его идея. Но сущее, а следовательно, и абсолютно- сущее не покрывается, не исчерпывается никаким определением, отсюда возможность другого. Если мы всегда различаем определение (бытие) от самого определяемого, сущего как обладающего этим определением, то, очевидно, обладание одним определением несколько не препятствует обладанию другим. Если два различные определения (способы бытия) мы обозначим как а и б под А будем разуметь некоторое действительное существо, то нет никакого противоречия утверждать, что А заключает в себе и а и б, что оно есть и а и б, если даже под а и б разуметь определения, друг другу противоположные; ибо закон тождества требует только, чтобы два исключаящие друг друга признака не утверждались в одном субъекте в одном и том же отношении, но ничто не препятствует А быть а в известном

отношении и быть не а или б, с и d и т. д. в другом отношении. Так, говоря об абсолютно—сущем, или всеедином, то есть о субъекте всеединства, мы должны сказать, что оно само по себе, то есть безотносительно, будучи выше всякого определения, в известном отношении может принимать одно определение — определение абсолютности, или всеединства; в другом же отношении определять себя как неабсолютное. И это необходимо, потому что, как мы видели, всеединство предполагает существование того неединого, многого, которое делается всем в единстве; то самое многое, которое в единстве есть все, само по себе, или вне единства, есть не все. В каком же отношении абсолютное есть все и не все? Так как невозможно в одном акте быть и тем и другим, а в абсолютном не может быть много актов, ибо это заключало бы в себе изменение, переход и процесс, то, следовательно, абсолютное само по себе, в своем актуальном бытии — actu — есть все, другое же определение принадлежит ему не actu, а только potentia. Но чистая причина (возможность) есть ничто; для того чтоб она была гнллыме, чем ничто, необходимо, чтоб она была как-нибудь и где-нибудь осуществлена, то есть чтобы то, что есть только potentia в одном, было актом (действительностью) в другом. И если многое как не все, то есть частное, не может быть актом в абсолютном, то, следовательно, оно должно иметь действительность вне его. Но оно не может иметь эту действительность само по себе, быть безусловно независимым от абсолютного; многое не все, то есть неистинное (потому что истина есть всеединство), не может существовать безусловно — это было бы противоречием; и, следовательно, если оно должно существовать в другом, то это другое не может быть безусловно вне абсолютного. Оно должно быть в абсолютном и вместе с тем, чтобы содержать actu частное, неистинное, оно должно быть вне абсолютного. Итак, рядом с абсолютно—сущим, как таким, то есть которое actu есть всеединое, мы должны допустить другое существо, которое так же абсолютно, но вместе с тем не тождественно с абсолютным, как таким. Так как двух одинаково абсолютных существ, очевидно, быть не может, то это второе не может быть абсолютным в том же смысле, как и первое. Но в этом нет и надобности; так как быть абсолютным — значит быть субъектом абсолютного содержания (всеединства), и если быть субъектом абсолютного содержания в вечном и нераздельном акте свойственно единому истинному существу, или Богу, то другое существо может быть субъектом того же содержания в постоянном процессе; если первое есть всеединое, то второе становится всеединым, если первое вечно обладает всеединым, то второе прогрессивно им овладевает и постольку соединяется с первым. Это второе всеединое, этот «второй бог», говоря языком Платона, представляет, таким образом, два существенные элемента: во—первых, он имеет божественный элемент, всеединство, как свою вечную потенцию, постепенно переходящую в действительность, с другой стороны, он имеет в себе то небожественное, то частное, не все, природный, или материальный, элемент, в силу которого он не есть всеединое, а только становится им; ибо он становится всеединым, поскольку это

частное делается всем. Частное же по необходимости становится всем. Быть всем, т. е. быть в Боге, оно не может, так как тогда оно не было бы частным, но и быть исключительно частным, т. е. быть безусловно вне всеединства, вне Бога, оно также не может, ибо тогда оно не существовало бы совсем, так как вне Бога и вне всеединства ничего быть не может. Итак, оно может быть только относительно многим (частным) и относительно единым (всем), т. е. оно становится всем, вечно стремится быть всем.

Итак, многое частное или не все (категория, природа), не имея возможности существовать ни само по себе, ни в Боге, как таком, существует по необходимости в том существе, которое причастно божеству, но не есть сущий Бог, а только становится Богом в том существе, которое есть вместе и абсолютное и относительное. В нем совмещаются многое и единое, частное и все; но так как эти противоположные определения не могут совмещаться в нем в одном и том же отношении, то если частное, неистинное имеет в нем реальность (а оно должно иметь реальность в нем, так как не может иметь ее само по себе), то, следовательно, другое, истинное, всеединое, может существовать в нем действительно только как идеальное, постепенно реализуемое. Существо это, имеющее реальную множественность или материю, как свою природу, имеет в себе божественное начало как идею, в сознании. Как существо, т. е. в своем безусловном существовании, находясь в единстве божественного акта, в котором все есть безусловно одно, это существо в относительном бытии своем представляет два элемента: божественную идею, выражающуюся в самосознании разума (бытии для себя), как форме всеединства, и элемент материальный, осязательную множественного природного бытия. Если это двойственное существо представляется загадочным и таинственным, то, по счастью, разрешение этой загадки, объяснение этой тайны мы находим в себе самих, ибо человек, каждый действительный человек, будучи безусловно—сущим, как настоящий субъект и последнее основание всех своих деятельностей (ибо человек не есть ощущение, а ощущающий, не есть мысль, а мыслящий, не есть воля, а волящий, не есть, одним словом, бытие, а сущий), сверх того имеет в сознании своем божественную идею, как безусловную норму, которою он оценивает все свои деятельности, а вместе с тем подлежит и природным, эмпирическим состояниям, в которых он получает соответствующий материал для окончательного осуществления своего безусловного существа, для последней реализации своей идеи чрез сведение внешней множественности к внутреннему единству и случайных частных к всеобъемлющему целому.

Итак, это существо, посредством которого может действительно существовать многое, частное, неистинное, в котором сущее божество имеет реальный, отличный

от себя объект и вследствие этого может быть вечно действительным в своей абсолютности, — это существо, составляющее, таким образом, совместное условие и для действительности мир божественного всеединства и мира материальной множественности, это существо находится в нас самих:

in hitnt, поп Tartara, sed pec sidera coeli,

Spiritus in nobis qui viget ilia fecit[54].

Это «второе абсолютное» (мы знаем, что такое выражение не включает в себе противоречия, ибо второе есть абсолютное не в том же смысле, как первое, обладает абсолютным содержанием не так, как первое), — это второе абсолютное (которое пантеистическая философия всегда смешивает и отождествляет с первым), будучи основанием всего существующего вне вечного, божественного акта, всего относительного бытия, будучи в этом качестве душой мира, в человеке впервые получает собственную, внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя. В мире внечеловеческом, собственно природном, абсолютный, божественный элемент мировой души — всеединство — существует только потенциально, в слепом, бессознательном стремлении; в человеке он получает идеальную действительность, постепенно реализуемую. В природном бытии каждое существо действительно есть только одно из многих, частное, не все: его абсолютность, или всеединство, его истинное существо (пребывая в сфере нераздельного бытия божественного) в нем самом выражается только в слепом, ненасытном стремлении к существованию; только это стремление, а не действительное бытие природного существа представляется здесь безусловным и все захватывающим, действительное же его состояние вопреки этому стремлению всегда есть частное и случайное. В человеке же всеединство получает действительную, хотя еще идеальную форму — в сознании. В человеческой форме каждое существо идеально есть все, поскольку может все заключать в своем сознании, поскольку все имеет для него действительное, положительное, хотя и идеальное бытие, как норма всех его деятельности. Здесь относительное бытие мировой души осуществляется в обоих своих началах, здесь мировая душа находит себя саму. Таким образом, то всеединство, вечно существующее в божественном начале, в котором каждое существенно есть все, это всеединство, устраненное, перешедшее в чистую потенцию в природном бытии, в котором каждое есть не все, восстанавливается идеально в человечестве, в котором каждое идеально есть все и реально становится всем. Но само собою понятно, что, поскольку что-нибудь есть все, постольку оно безусловно, неограниченно и, следовательно, вечно; ибо что-нибудь может быть ограничено только другим;

поскольку же оно есть все, для него нет другого, и, следовательно, ему нечем быть ограниченным. Поэтому в природе каждое существо, будучи реально не всем, тем самым ограничено, условно и преходяще; оно безусловно и вечно только в своем абсолютном начале, в Боге, в котором каждое существенно есть все. Человек же, который есть все не только в Боге, но и для себя в своем сознании, или идеальном бытии, безусловен и вечен так же не только в Боге, но и в себе, в своем индивидуальном сознании, не только как сущий, но и как этот сознающий, в своем внутреннем идеальном бытии, форма которого, я, есть нечто по существу безусловное и вечное, как положительная потенция всякого действительного содержания, ничего не исключающая и потому не могущая быть ничем ограниченной. Всякое бытие изменчиво, условно, преходяще, но «я есмь» выражает не бытие, а сущего. «Я есмь» — это не относится ни к какому бытию, «я есмь» одинаково и в том и в другом. Я есмь в ощущении, но я не ощущение, а ощущающий и не ограничиваюсь никаким ощущением, ибо я могу ощущать многое; но я и не ощущающий только, ибо я есмь не в одних ощущениях, но и в мысли и в воле, но я не мысль и не воля, а мыслящий и волящий, и я не определяюсь никакою мыслью и волею, ибо я могу мыслить и хотеть всевозможных предметов, оставаясь тем же «я». Я есмь в сознании всей этой действительности, но я не сознание этой действительности, а сознающий, и потому я несколько не обуславливаюсь этим сознанием, ибо я могу сознавать и не эту действительность, а совсем другое (как, например, во сне или в сомнамбулическом ясновидении) и быть при этом все тем же «я». Проснувшись от глубокого сна, я все тот же, что был и до него, и никакого перерыва в моем «я есмь» нет: перерыв касался только известных состояний моего относительного бытия, а не меня самого. Все изменения, все ограниченное, частное, преходящее принадлежат формам бытия, а не сущему; меняются отношения, но относящийся измениться не может. В сознании же «я есмь» сущий именно и отрешается ото всех частных форм бытия, ото всех частных отношений, утверждает себя как единое во всем, и потому никакие изменения в бытии, от которого он освободился, его уничтожить и изменить не могут: «я есмь» так же безусловно и вечно, как и сам сущий. Это «я» есть все, потому что оно ото всего отличается, его универсальность основывается на его безусловной единичности, или индивидуальности; если б оно было то же, что и другое, то все другое не имело бы основания быть для него, ни могло бы с ним различаться и соединяться, не могло бы им сознаваться. Итак, каждое «я» есть нечто в идее безусловно особенное и единичное, то есть представляет некоторое безусловное, ему одному свойственное качество, есть некоторая безусловная идея [55]. В силу этой идеи каждое «я» не только есть безусловно, но есть это, отвечает положительно не только на вопрос, есть ли, но и на вопрос, что есть. И это «что» принадлежит ему (человеческому «я») не только в Боге — первоначальном всеедином, но и в нем самом: он сам сознает свою идею и осуществляет ее. Итак, в человеческом существе мы должны различать три основные элемента, из коих каждый представляет ту двойственность, какую

характеризуется «второе абсолютное», или душа мира. И, во-первых, человек есть безусловно-сущий, самостоятельный субъект всех своих действий и состояний; в этом качестве он одинаково есть субъект как своего божественного (нормального) состояния, когда он находится во всеединстве, так и своего внебожественного, ненормального состояния, когда он утверждает в себе исключительно и в противоположении со всем; и в том, и в другом случае, и в Боге, и против Бога, он есть действительный субъект и настоящая причина дел своих, что бы ни вызывало его к этим делам, ибо действующий есть он сам; поэтому он безусловно свободен: он свободен в Боге, ибо Бог есть не просто единый, исключаящий все другое, а всеединый, во всеединстве же каждый из элементов есть все, то есть ничем не ограничен и, следовательно, безусловно свободен, — и он свободен вне Бога, ибо вне Бога он может быть только сам, в своем собственном самоутверждении, то есть свободно. Он свободен в свободе, и он свободен в необходимости, ибо он сам подлежит необходимости и, следовательно, никогда ею всецело не определяется, потому что необходимость есть только одно из его состояний, а он больше всех своих состояний.

Итак, человек, во-первых, есть сущий, т. е. безусловный субъект всех своих действий и состояний. Он есть; но он не только есть; во-первых, он есть нечто, он имеет некоторое безусловное свойство или качество, которым он отличается не как субъект только от своих состояний, или предикатов, а как этот субъект от всех других субъектов. Это есть его идея, и, поскольку он в своем нормальном положении есть все, необходимо его идея внутренне соединена со всеми другими, является как всеединство, т. е. идея положительно восполняется всеми другими, является как форма абсолютного содержания. Но эта же идея как нечто особенное дает ему возможность утверждать себя вне всего, как не все, и тогда его особенное качество делает его безусловно- непроницаемым для всех других, делает его безусловную границу всех, и так как каждое существо имеет свою идею или свою особенность, то в этом внешнем отношении все одинаково являются границей для всех, все друг для друга безусловно-непроницаемы, и, таким образом, взаимное отношение всех вместо внутреннего, положительного единства является как внешнее отрицательное равенство, и собственная идея каждого существа, в которой он относится ко всему, вместо того чтобы быть определенной формой абсолютной действительности, становится безразличной формой всякого возможного содержания, или отвлеченным разумом, т. е. возможностью относить к себе всякое содержание. Таким образом, это последнее, т. е. эмпирическая действительность человека, составляющая третье, материальное, или природное, начало его бытия, является здесь непосредственно как случайное, многое, частное, которое может только постепенно становиться единым и всем, каковым оно и действительно становится, поскольку человек из своего нормального (неабсолютного) положения

возвращается ко всеединству, становясь абсолютным от себя, т. е. свободно и сознательно.

Если бы не было частного, то не было бы и всего, а если бы не было всего, то не было бы и единого как действительного. Но так как частное, не все, может существовать только в процессе, как становящееся все, то, следовательно, собственное существование принадлежит двум неразрывно между собою связанным и друг друга обуславливающим абсолютным: абсолютному существу (Богу) и абсолютному становящемуся (человеку), и полная истина может быть выражена словом «Богочеловечество», ибо только в человеке второе абсолютное — мировая душа — находит свое действительное осуществление в обоих своих началах. В самом деле, в своем чисто человеческом идеальном начале (которое для себя выражается как разум) мировая душа получает безусловную самостоятельность — свободу, с одной стороны, по отношению к Богу, а с другой стороны, по отношению к своему собственному природному, материальному началу. Свобода в последнем отношении понятна сама собою и не требует объяснения. Но человек (или мировая душа в человечестве) свободен не только от своего материального бытия, он свободен безусловно и по отношению к своему божественному началу: ибо как становящееся абсолютное, а не сущее он сам есть основание бытия своего. В самом деле, Божество определяет его здесь только идеально, определяет только то, чем он становится, — содержание и цель его жизни, но что он этим становится, это имеет свое основание не в Божестве, отрешенном от всякого процесса, а в нем самом. Будучи чуждо всякому процессу и изменению, Божество, как такое, не может быть действительной причиной (*causa efficiens*) изменения; действительная причина изменения всегда есть изменяющийся. Божество же всегда есть только формальная и конечная причина изменения, идея и цель его.

Поскольку «становиться абсолютным» для данного субъекта предполагает, с одной стороны, абсолютное, чем становится этот субъект, и, с другой стороны, неабсолютное, из чего он становится, то мы имеем необходимо два порядка бытия, относительно противоположные: с одной стороны, порядок логический и метафизический по существу, в котором *gr̄ius* есть то, что есть, абсолютное и, с другой стороны, порядок генетический, феноменальный, по природному происхождению, в котором *gr̄ius* есть то, что не есть в истинном смысле, из чего все становится, неабсолютное, многое или частное. Что в одном порядке есть первое, то в другом становится последним; первое по существу, абсолютное, становится последним в процессе, во времени. Очевидно при этом, что генетический порядок, в котором абсолютное становится, предполагает порядок метафизический, в котором оно есть. Если абсолютное в человеке становится, то, очевидно, оно должно быть

помимо человека, так как иначе нечему было бы становиться. Эта необходимость, в силу которой становящееся в одном есть в другом, должна сделаться для нас совершенно ясною из анализа наших действительных отношений в той сфере, которая нам непосредственно доступна, — в сфере нашего действительного знания.

Вера, воображение и творчество как основные элементы всякого предметного познания

Никакое действительное познание не исчерпывается данными нашего чувственного опыта (ощущениями) и формами нашего мыслящего разума (понятиями); во всяком действительном познании о каком-либо предмете мы имеем нечто большее того, что дано в наших действительных ощущениях и понятиях, относящихся к этому предмету. В самом деле, если всякое ощущение есть некоторое реальное, испытываемое отношение к предмету и всякое истинное понятие есть некоторое мыслимое отношение наше к предмету, то, очевидно, в обоих этих отношениях предмет дан нам не безусловно, не сам по себе, а лишь под известными условиями, поскольку он находится с нами в данный момент в некотором определенном взаимодействии, поскольку мы ощущаем его действие и мыслим его содержание; следовательно, здесь он дан нам только как ощущаемый и мыслимый в этих определенных отношениях, т. е. вообще в своем относительном бытии. Между тем каждый раз, как мы действительно познаем какой-нибудь предмет, мы не только воспринимаем его относительное бытие, но сверх того утверждаем и его безотносительное бытие, утверждаем его не только как ощущаемое и мыслимое нами, но и как сущее независимо от нас. Мы испытываем фактическое действие этого предмета на нас в наших ощущениях, мы мыслим общие возможные отношения этого предмета к другому, ко всему в наших понятиях, но мы сверх того имеем непосредственную уверенность, что этот предмет существует сам по себе, помимо его данного действия на нас и помимо его общих отношений ко всему другому, что он не исчерпывается своим актуально ощущаемым действием и своим мыслимым содержанием (понятием), что он существует независимо от того, ощущаю ли я его и мыслю ли я о нем. Я допускаю всевозможные отношения этого предмета ко мне и к другим, отношения реальные и логические, ощущаемые и мыслимые; но при этом я сохраняю уверенность, что во всех этих отношениях этот предмет хотя и выражает свое бытие, но что он не покрывается ими всецело, что он остается сам по себе, что он подлежит всем этим отношениям, определяется ими, но не разрешается в них. Итак, во всяком действительном познании предмета он существует для нас тройким образом: во-первых, как относительно реальный в своем фактическом действии на нас или в его действительном явлении, во-вторых, как относительно идеальный в его мыслимых отношениях ко всему и, наконец,

в—третьих, как безусловный и сущий. Мы ощущаем известное действие предмета, мыслим его общие признаки и уверены в его собственном, или безусловном, существовании. Эта уверенность несколько не обусловлена ощущениями, получаемыми от предмета, и понятием нашим о нем, а напротив, объективное значение наших ощущений и понятий прямо обусловлено уверенностью в самостоятельном бытии предмета. И самом деле, если бы я не был уверен, что известный предмет существует независимо от меня, то я не мог бы относить к нему своих понятий и ощущений; тогда сами эти понятия и ощущения были бы только субъективными состояниями моего сознания, моими внутренними чувствами и мыслями, в которых я не познавал бы ничего, кроме них самих, как психических фактов. Таким образом, объективное, познавательное значение моих ощущений и понятий зависит от уверенности в независимом, безусловном существовании их предмета, в его существовании за пределами моих ощущений и мыслей. Это безусловное существование, которое не может быть действительно дано мне ни в моих ощущениях, ни в моих мыслях, которое не может быть предметом ни эмпирического, ни рационального познания и которым, однако, это познание обуславливается, составляет, очевидно, предмет некоторого особого, третьего рода познания, который правильнее может быть назван верою.

В чем же состоит и как возможен этот третий род познания, без которого объективная истина была бы нам безусловно недоступна?

Если в наших ощущениях и понятиях, в чувственном опыте и в умозрительном мышлении мы не выходим из своего собственного, субъективного бытия и познаем другое (предмет) только условно, лишь поскольку он ощущается и мыслится нами и в тех отношениях, в которых он нами ощущается и мыслится, если здесь, другими словами, между познающим субъектом и предметом существуют только внешние отношения, ибо для предмета самого по себе то обстоятельство, что я его ощущаю или мыслю под известными категориями, есть обстоятельство совершенно внешнее и случайное, и так как его собственное существо несколько не покрывается теми качествами, которые этот предмет имеет для моих внешних чувств, и теми логическими формами, в которых я его мыслю и которые выражают только общие возможные отношения этого предмета ко всякому другому, а не его существо, не то, что он есть, если, таким образом, в обоих этих родах познания — и чувственном опыте, и рациональном, умозрительном мышлении — познающий субъект только граничит с предметом, а не соединяется с ним внутренне, только соприкасается с ним, а не проникает в него, вследствие чего такое познание и не может быть истинным, объективным познанием, то, очевидно, это последнее предполагает между познающим и познаваемым такое отношение, в котором они соединены друг

с другом не внешним и случайным образом, не в материальном факте ощущения и не в логической форме понятия, а существенною и внутреннею связью, соединены в самых основах своего существа, или в том, что есть безусловное в обоих. Это безусловное, несводимое ни к факту ощущения, ни к форме понятия, необходимо есть как в предмете познания, так равно и в самом познающем субъекте, ибо это безусловное и в познающем и в познаваемом требуется и предполагается самими условными фактами и формами нашего познания. Несомненно, в самом деле, что действительное ощущение необходимо есть некоторое состояние кого-нибудь, чьего-нибудь сознания, воспринимающего что-нибудь, и точно так же понятие необходимо есть умственный акт кого-нибудь, мыслящего о чем-нибудь, так что кроме самого этого отношения, ощущения и мысли необходимо требуются еще два относящиеся, которые сами уже не могут быть отношениями и, следовательно, должны быть признаны как безусловные. Одно из двух: или мы должны признать ощущения сами по себе, то есть в которых никто ничего не ощущает, и понятия сами по себе, то есть в которых никто ничего не мыслит, или же мы должны допустить, что кроме всех действительных и возможных ощущений и понятий (мыслей) существует ощущающее и ощущаемое, мыслящее и мыслимое не как определенное отношение, а как безусловное существо. Ощущения и мысли должны быть поняты как состояния и акты некоторого существа, иначе они теряют всякий смысл; вместе с тем они предполагают некоторое другое существо, к которому первое относится, иначе они теряют всякую определенность и устойчивость, которою они в действительности обладают. Но если, таким образом, ощущения и понятия суть по необходимости отношения двух существ, двух безусловных терминов, то, как мы сказали, это их отношения внешние, в которых другое существо является только как граница первого, реальная, чувственная или же только мыслимая, логическая, и если бы мы были ограничены только этими двумя родами познания (чувственным опытом и умозрительным мышлением), то мы имели бы, собственно, основание утверждать только некоторую границу нашего субъективного бытия. Если бы познающий и познаваемый были только вне друг друга, то никакое познание о самом предмете, даже то познание, что он есть, было бы невозможно; мы могли бы знать действительно только, что существует некоторый предел или граница нашего собственного существа, и если бы затем из существования этой границы мы логически вывели бы бытие некоторого существа, нас определяющего или с нами граничащего, то что логическое заключение не могло бы иметь силы действительного знания, потому что самое наше логическое мышление, самые законы нашего разума, из которых мы ни водили бы это другое существо как необходимую причину наших определенных состояний, самый этот логический закон при предположении совершенной отдельности познающего от познаваемого или их взаимной внешности не мог бы иметь никакого предметного значения; это была бы лишь субъективная форма нашего собственного бытия, которая не могла бы перевести нас за пределы этого бытия и сообщить нам что-нибудь о существующем

вне нас; или, говоря школьным языком, самый закон причинности, а следовательно, и его применение в данном случае могли бы иметь только «имманентное», а не «трансцендентное» значение, и наше заключение на основании этого закона о существовании вне нас выражало бы только, что мы необходимо мыслим, а не то, что есть независимо от нашего мышления. Между тем на самом деле мы не только убеждены в существовании внешнего предмета, но и убеждены в этом совершенно непосредственно, независимо ни от каких логических рассуждений, которые являются уже потом для исследования и оправдания нашей непосредственной уверенности. Мы уверены не в том, что дано нам в наших актуальных ощущениях и мыслях, а в том, что находится за их пределами, именно мы уверены в собственном существовании предмета, обуславливающего наши ощущения и мысли, но не обусловленного ими в своем собственном существовании, от нас не зависящем. Это последнее никогда не может быть дано в наших ощущениях и мыслях, никогда не может стать нашим ощущением и мыслью, потому что и наши ощущения и наши мысли суть по природе своей условные, относительные состояния нашего субъекта, не могущие поэтому заключать в себе безусловное существование познаваемого. А между тем это безусловное существование известным образом утверждается в нашем сознании именно как непосредственная уверенность, нисколько не вытекающая ни из наших ощущений, ни из понятий самих по себе. Это, очевидно, означает, что познающий субъект не ограничивается ощущениями и понятиями, выражающими лишь данное и относительное бытие предмета, а заключает еще тот третий познавательный элемент, сообщающий ему то, что никогда не может быть дано в чувственном опыте и исчерпано понятиями разума, — познавательный элемент, который, таким образом, есть «вещей обличение невидимых». Все существующее, всякий предмет познания сам по себе есть «вещь невидимая». В самом деле, все, что мы можем «видеть» в предмете — видеть чувственно или умственно, — это его чувственные качества, т. е. наши ощущения, и его логические отношения, т. е. наши мысли; сам же предмет в своем собственном, безусловном существовании так же невидим для нашего разума, как и для наших глаз, и, однако, наша уверенность именно утверждает предмет в этом безусловном смысле как существующий в своих чувственных качествах и логических отношениях, но не совпадающий с ними, как могущий вызывать неопределенное число различных ощущений и потому никакими действительными ощущениями не исчерпываемый, как подлежащий всем возможным логическим определениям и потому ни в одном из этих определений не покрываемый. Это безусловное существование предмета не могло бы быть мне доступно никаким образом, если бы между мною и им была совершенная отдельность: тогда я мог бы относиться к нему только внешним образом и имел бы знание только о его условном бытии, а так как в действительности я имею извещение и о безусловном бытии его, то, следовательно, такой отдельности нет, следовательно, познающий известным образом внутренне связан с познаваемым, находится с ним в существенном единстве, которое и

выражается в той непосредственной уверенности, с которою мы утверждаем безусловное существование другого. В этой уверенности познающий субъект свободен, не связан ни фактами опыта, ни формами чистого мышления, ибо он утверждает нечто такое, что не есть и не может быть ни эмпирическим фактом, ни категорией разума, что одинаково лежит за пределами как того, так и другого; в этой уверенности наш познающий субъект действует не как эмпирически-чувственный и не как рационально мыслящий, а как безусловный и свободный, а потому и объект познается здесь в своей безусловности; другими словами, если для субъекта как эмпирически-чувственного и предмет является лишь как осязательный факт, если для субъекта рационального и предмет есть понятие разума, то для субъекта как безусловного существа и предмет открывается как безусловно-сущий. Но безусловное существо познающего, очевидно, не может быть ограничено или внешним образом определено безусловным существом познаваемого, ибо такое ограничение прямо противоречит качеству безусловности; таким образом, здесь необходимо предполагается некоторая внутренняя связь и существенное единство обоих. Это единство не дано в нашем относительном бытии, на поверхности нашего сознания, в ощущениях и мыслях наших; здесь мы находим предмет как нечто отдельное от нас, и мы сами находимся к нему во внешнем отношении; но уже и в общем сознании нашем выражается это единство, эта внутренняя связь наша с познаваемым предметом, именно в той уверенности, с которою мы во всяком предмете утверждаем безусловное существование, а следовательно, и его единство с нашим собственным. Это единство выражается, таким образом, и в нашем сознании, хотя само оно лежит глубже всякого действительного сознания, которое представляет собою уже некоторое относительное бытие. Поэтому, как факт сознания, уверенность в безусловном существовании другого не есть еще самое единство с этим другим; это есть только указание на его единство: «вещей обличение невидимых». Это есть факт нашего сознания, но такой, в котором мы выходим за пределы всякого действительного и возможного факта, это есть мысль, но такая, в которой непосредственно выражается нечто большее всякой мысли. Эта вера есть и свидетельство нашей свободы ото всего и вместе с тем выражение нашей внутренней связи со всем; мы свободны здесь ото всего в его внешней действительности, ибо мы утверждаем нечто такое, что никогда не может стать внешнею действительностью; и мы внутренне связаны здесь со всем в его безусловном существе. Именно поскольку мы свободны от внешней действительности, поскольку мы утверждаем свое безусловное существование, постольку же мы утверждаем и безусловное существование другого, внутренне с ним соединяемся, ибо двух безусловных, отдельных друг от друга, внешних и чуждых друг другу, очевидно, быть не может. Поскольку мы находим себя в своей внешней, натуральной действительности, постольку все другое является для нас как внешняя, случайная множественность; поскольку мы действуем в своем рациональном начале как существо мыслящее, все другое является для нас как

мыслимое единство, мы постигаем уже здесь истину (всеединство) , но только как понятие, живое же существо всего остается вне нас, мы или признаем его совершенно непознаваемым (вместе с Кантом) , или даже совсем его отрицаем (вместе с Гегелем); и только когда мы утверждаем себя в своем безусловном существе, мы в нем находим и все другое во внутреннем, безусловном единстве с собою. Всякое познание есть некоторое соединение познающего с познаваемым; но есть соединение внешнее и относительное, когда мы соединяемся с познаваемым (познаем его) в его внешних частных качествах, составляющих его условную случайную действительность, или же в его общих логических определениях, составляющих только общую возможность его бытия, и есть соединение безусловное и внутреннее, когда мы соединяемся с познаваемым в его собственном существе, что возможно только потому, что и наше собственное бытие и бытие познаваемого коренятся или имеют основание в одном и том же безусловном существе, ибо в противном случае ни предмет не мог бы перейти в наше сознание, ни наше сознание не могло бы проникнуть в предмет; мы могли бы только граничить с предметом и, следовательно, знать только эту границу или предел, а не самый предмет.

Таким образом, мы вообще познаем предмет или имеем общение с предметом двумя способами: извне, со стороны нашей феноменальной отдельности, — знание относительное, в двух своих видах, как эмпирическое и рациональное, и изнутри, со стороны нашего абсолютного существа, внутренне связанного с существом познаваемого, — знание безусловное, мистическое. Это двоякое знание или двоякая связь наша с предметами может быть пояснена следующим сравнением. Ветви одного и того же дерева разнообразно скрещиваются и переплетаются между собою, причем эти ветви и листья на них различным образом соприкасаются друг с другом своими поверхностями, — таково внешнее, или относительное, знание; но те же самые листья и ветви помимо этого внешнего отношения связаны еще между собою внутренне посредством своего общего ствола и корня, из которого они все одинаково получают свои жизненные соки, — таково знание мистическое, или вера. Или другое сравнение: каждая точка на круге связана с другою точкой двояким образом: во-первых, дугою окружности, заключающеюся между этими точками и их разделяющею, и, во-вторых, внутренне, в общем центре круга, ибо каждая точка окружности одинаковым радиусом соединена с общим центром, который, таким образом, есть их внутреннее единство. Подобное сравнение может быть проведено далее. Мы можем представить себе поверхность сферы разделенною на определенное множество мелких поверхностей различной величины и формы, не имеющих между собою ничего общего, кроме своего соприсутствия на этой сфере: такова эмпирическая, внешняя множественность в бытии и знании; далее в этой сфере можно предположить неопределенное число пересекающихся ее плоскостей,

проходящих чрез ее центр, каждая из них образует круг, в котором мы мыслим неопределенное число радиусов, но все эти радиусы равны между собою: таков рациональный элемент в бытии и познании; этим радиусам соответствуют понятия нашего мышления, каждое такое понятие может применяться к неопределенному числу единичных предметов, то есть осуществляться в неопределенном числе отдельных мыслей, но все эти мысли в понятии равны между собою, или представляют одно и то же понятие; ибо о скольких деревьях, например, я бы ни мыслил, и сколько бы раз я ни думал и об одном дереве, понятие дерева остается одно и то же, подобно тому как, сколько бы мы линий ни проводили от центра к окружности, они всегда будут равны между собою, представляя один и тот же единственный радиус круга. Наконец, в центре сферы мы же имеем не одно равенство, или отвлеченное единство ее элементов, а их существенное и необходимое единство, ибо центр сферы безусловно один и заключает в своем единстве все радиусы и все точки поверхности этой сферы; таково и то мистическое единство, в котором нам открывается безусловное бытие всего существующего. Если бы не было центра, то не было бы и самой сферы, не было бы ее поверхности и радиусов в определенном значении этих терминов; точно так же если б не было внутренней*связи между познающим и познаваемым, выражающейся в вере, то невозможно было бы и внешнее познание предмета; для того чтобы данная в нашем опыте и в нашем мышлении видимость была видимостью предмета, а не простою, субъективной иллюзией, необходимо, чтобы мы имели уверенность в самом предмете, чтобы его собственное существование было для нас достоверным, а не проблематичным, а это возможно только при внутренней связи или единстве с предметом, ибо внешним образом, как отдельный от нас, предмет нам совершенно недоступен. Если бы не было внутренней связи нашего субъекта с предметом, которая в нашем сознании отражается как безусловная и непоколебимая уверенность в бытии этого предмета, тогда нам не к чему было бы относить своих ощущений и мыслей, тогда они были бы только субъективными состояниями нашего сознания, ни о чем нас не извещающими; они не были бы ощущениями существующего и мыслями о существующем, а были бы ощущениями, в которых ничего не ощущается, и мыслями, в которых ни о чем не мыслится; тогда все разрешилось бы в ряде безразличных состояний нашего сознания, из которых ни одно не могло бы быть более действительным или более истинным, чем другое, так что самая задача знания и самый вопрос об истине лишились бы всякого смысла; нечего было бы познавать и не о чем было бы спрашивать.

Таким образом, самое внешнее познание в своем объективном значении основывается на вере. Что же, собственно, составляет предмет этой веры? Это есть то, что не может быть ощущением и понятием, что больше всякого факта и всякой мысли, именно безусловное существование предмета. Всякое ощущение есть нечто

относительное и всякое понятие есть некоторое определение, то есть также нечто условное; поэтому безусловное существование не может быть дано ни опытом, ни логикой, а только верою: мы верим, что предмет есть нечто сам по себе, что он не есть только наше ощущение или наша мысль, не есть только предел нашего субъективного бытия, мы верим, что он существует самостоятельно и безусловно, — «веруем яко есть». В этом состоит собственный элемент веры, или вера в тесном смысле этого слова, как утверждение безусловного существования. Эта безусловность одинаково принадлежит всему существующему, поскольку все существующее есть. Здесь мы имеем то, что есть общее во всем, то, что составляет внутреннее единство всего; но самое это единство не могло бы иметь действительного значения, если бы не было того, что в этом единстве содержится или им определяется, то есть если бы не было того, что имеет безусловное существование, или того, что есть. Таким образом, уверенность в безусловном существовании предмета необходимо вызывает вопрос: что он есть? Не отвечает ли по крайней мере на этот вопрос наше рациональное мышление или наш чувственный опыт?

Наш разум, наше логическое мышление, без сомнения, говорит нам, как можем мы мыслить этот предмет, если он дан нам. На вопрос: что есть этот предмет, в собственное существование которого мы верим, разум может отвечать нам, что этот предмет есть причина, определяющая наши ощущения, что это есть нечто действительное, некоторое единство и т. п. Но все эти определения выражают только общие возможные отношения этого предмета к нам и к другим предметам и, следовательно, несколько не отвечают на вопрос: что есть сам этот предмет. В самом деле, те же самые определения (причина, единство, реальность) могут быть даны всем другим предметам столько же, сколько и этому: всякий предмет есть причина своих действий, есть единство своих элементов, некоторая реальность и т. д. Следовательно, вопрос о том, что есть этот предмет, остается не разрешенным посредством одних логических категорий. Но так же мало разрешается он посредством данных чувственного опыта. Мы уже видели в начале этого исследования, что чувственное восприятие не может схватить никакого действительного предмета. С одной стороны, все чувственные качества, которые открываются опытом, совершенно общи или, точнее говоря, неопределенны в своем объеме, ибо одни и те же чувственные качества, например красный цвет, твердость, шарообразность и т. п., могут принадлежать неопределенному числу различных предметов, и, следовательно, данный предмет несколько еще не определяется этими качествами; с другой стороны, все данные чувственного опыта, все мои действительные ощущения по своему частному и случайному характеру могут выражать только известные реальные отношения предмета к моим чувствам в данный момент, а никак не постоянную сущность самого предмета — то, что он есть

везде и всегда; в самом деле, если бы мои актуальные ощущения выражали самую суть предмета — то, что оно есть, то в таком случае я не имел бы права переносить на тот же предмет других ощущений, исключаяющих мои данные ощущения, я не имел бы права, например, утверждать, что это дерево, которое я теперь вижу без листьев и покрытое инеем, есть то же самое дерево, которое я видел прошлое лето зеленым и цветущим и таким же увижу в будущее лето. Между тем мы не только постоянно делаем такие утверждения, но и каждый раз, когда мы имеем в виду какой-нибудь существующий предмет, мы разумеем под ним именно нечто такое, что может производить на нас самые различные и частью противоположные чувственные впечатления, оставаясь при этом одним и тем же. Таким образом, данные чувственного опыта, то есть наши действительные ощущения, даже если им придавать объективное значение, то есть видеть в них выражение чувственных качеств предмета, а не только состояний нашего сознания, во всяком случае оказываются, с одной стороны, слишком общими, а с другой — слишком частными и случайными, для того чтобы представлять самую суть предмета и отвечать на вопрос: что есть этот предмет? Ибо в этом вопросе имеется в виду нечто более общее, чем наши действительные ощущения, нечто такое, что остается единым и неизменным во всех действительных и возможных ощущениях, которые с ним связываются, и который, следовательно, никакими ощущениями не покрывается и не исчерпывается, а с другой стороны, под «этим предметом» имеется в виду нечто гораздо более единичное, чем все наши ощущения, нечто такое, что никогда не может принадлежать или быть предикатом другого предмета, нечто совершенно особенное — «этот» предмет, — тогда как наши ощущения по содержанию своему всегда представляют нечто общее, выражающее всевозможные предметы (как было показано в XXVIII главе).

Итак, чувственный опыт, так же как и отвлеченное логическое мышление, не может извещать нас о сущности познаваемого предмета, не может отвечать на вопрос: что есть этот предмет? Между тем у нас, несомненно, есть ответ на этот вопрос в каждом случае, когда мы имеем в виду какой-нибудь предмет, в существовании которого мы уверены и который мы отличаем ото всех других предметов, который мы узнаем во всех различных частных восприятиях, с ним связанных, но его не исчерпывающих, который остается для нас одним и тем же во всех изменениях своей внешней действительности и который предполагается существующим даже помимо всякого действительного восприятия его нашими чувствами, — все это, несомненно, показывает, что у нас есть некоторое определенное представление об этом предмете, и так как это представление, согласно сказанному, не может быть получено ни путем отвлеченного мышления, дающего нам только общую схему всех однородных предметов, а не этот определенный предмет, ни путем чувственного опыта, дающего нам только частные, изменчивые проявления этого предмета, а не

его постоянный характер, то, очевидно, необходимо предположить такое взаимоотношение между познаваемым и нашим субъектом, такое взаимодействие между ними, в котором наш субъект воспринимал бы не те или другие частные качества или действия предмета, а его собственный характер, сущность или идею. Такое взаимодействие возможно, поскольку наш субъект сам не может быть разрешен в отдельные состояния сознания, а есть нечто постоянное и единое, то есть некоторая сущность или идея, которая не только может, но и должна находиться в некотором отношении или в некоторой связи с другими идеями, следовательно, и с идеею данного предмета, то есть эта последняя должна так или иначе существовать для нашего субъекта. Если внешняя действительность нашего субъекта — наши телесные чувства — находится необходимо в некотором соотношении и взаимодействии с внешнею действительностью других существ, — взаимодействии, выражающемся в чувственном восприятии и порождающем всю множественность ощущений, относимых нами ко внешнему миру, то точно так же идеальная сущность нашего субъекта необходимо находится в известном соотношении и взаимодействии с идеальными сущностями всех других предметов, — взаимодействии, которое мы называем воображением и которое производит в нашем уме те постоянные, определенные и единые, себе равные образы предметов, которыми мы объединяем и фиксируем всю неопределенную множественность частных впечатлений, получаемых нами от предметов. Поскольку идея предмета не зависит от частных и случайных ощущений наших чувств и от отвлекающего действия нашего рассудка, постольку собственная сущность, собственный характер предмета воображается в нашем уме, прямо отражается в нем или производит в нем некоторый образ; с другой стороны, так как здесь предмет действует не в безразличной среде, а находится во взаимодействии с некоторым определенным субъектом, имеющим также свой собственный характер, свою собственную сущность или идею, то производимый таким взаимодействием образ предмета необходимо определяется не только существенным характером познаваемого предмета, но и существенным характером познающего субъекта, то есть если предмет воображается в нас, то и мы воображаем предмет, то есть даем ему образ, соответствующий нашей собственной сущности, — субъект видит идею предмета в свете своей собственной идеи, видит в предмете только то, что так или иначе может ей соответствовать.

То воображение, о котором здесь идет речь, не ограничивается теми сознательными актами нашей духовной жизни, которые мы обыкновенно разумеем под словом «воображение» или «фантазия». Дело в том, что наш субъект уже по самому существу своему, прежде всякого актуального сознания, будучи нечто определенное, обладая собственным характером, необходимо стоит в известном, определенном взаимодействии с другими предметами, в силу чего он носит в себе определенный образ каждого предмета, с которым он соотносится, хотя бы этот образ и не

переходил в сознательные акты его ума. Мы знаем, что все наши действительные ощущения, то есть в конце концов вся наша материальная действительность, есть бытие относительное, поверхностное, предполагающее нечто другое за своими пределами (*tout dans ce monde, que nous voyons, s'explique par un autre monde, que nous ne voyons pas* [56][57]). Всякое действительное, видимое взаимоотношение наше с предметом, в ощущениях ли или в отдельных актах воображения, необходимо предполагает некоторое невидимое, первее актуального сознания, взаимодействие наше с предметом. В самом деле, если бы такого взаимодействия не было, если бы в духе нашем, в глубине его существа, за пределами наличного, феноменального сознания, не лежал постоянный и единый образ предмета, то как возможно было бы то, что происходит в действительном, даже чувственном, познании? как возможно было бы, что мы разрозненные и противоречивые ощущения относим к одному предмету, и в нем они нисколько не противоречат друг другу, а стройно складываются в один объективный образ? как возможно было бы, что представление о предмете, заключающее в себе бесконечное число различных признаков, для которых наши актуальные ощущения дают только случайный и совершенно неполный материал, — как возможно, чтоб это представление по поводу какого-нибудь отдельного ощущения, а иногда и безо всякого внешнего повода возникало в нашем сознании вдруг, разом, во всей своей живой целостности и полноте? Так как наши актуальные ощущения сами по себе не могут составлять того объективного образа, в котором для нас существует предмет, то, следовательно, этот образ по существу своему первее всяких действительных ощущений, и потому, что мы ощущаем предмет, то это необходимо предполагает, что мы сначала воображаем его, другими словами, на данные в нашем сознании ощущения мы налагаем образ предмета, или внешнее действие предмета на нашу чувственность вызывает соответствующее взаимодействие между нашим умом и идеею предмета, переводя образ предмета в наше действительное сознание и связывая с этим образом наши данные ощущения. Хаос внешних впечатлений и ощущений организуется умом нашим чрез отнесение их к тому образу, или идее предмета, которая существует в нашем духе, независимо от ощущений и от мыслей, но которая в них получает материальную действительность и видимость для нашего актуального природного сознания. Эту идею, скрывающуюся от нашего внешнего глаза в невидимой (бессознательной) глубине духа, наш ум, побуждаемый внешними впечатлениями, переводит из этой глубины на поверхность дневного сознания и воплощает эту бесплотную форму в той материальной среде, которая составляется из наличных состояний нашей чувственности. Этот акт нашего субъекта, воплощающий идею в ощущениях и чрез то дающий определенную предметную форму этим последним, не есть акт односторонний. Если метафизическое, то есть за пределами нашего природного сознания лежащее, отношение наше к предмету, выражаемое в нашей постоянной идее предмета, — если это отношение есть некоторое взаимодействие, то есть обуславливается не только сущностью познающего ума, но столько же и

сущностью самого предмета (объективной идеей), то подобное же взаимодействие необходимо имеет место и здесь, в нашем познании, физическом, или феноменальном. В самом деле, те физические действия предмета на нас, которые субъективно выражаются как наши ощущения и которые, собственно, вызывают наш ум к его образуемому действию, — эти осязательные действия предмета, составляющие эмпирическую основу нашего познания, хотя отнюдь не исчерпывают собою сущности предмета, однако так или иначе, в большей или меньшей степени выражают эту сущность, известным образом относятся к ней, определяются ею; ибо и внешнее действие предмета хотя фактически зависит от совершенно внешних и случайных условий, но по качеству своему обуславливается в известной мере и самим действующим, то есть предметом; хотя эта зависимость может быть весьма сложною и отдаленною, тем не менее она существует, ибо если бы совсем никакой зависимости не было, то не было бы и никакого основания относить это действие, это ощущение к этому предмету, связывать его с этою идеей. Таким образом, между нашими ощущениями и сущностью самого предмета должна быть некоторая связь, и потому, когда наш ум организует и объективирует данные ощущения, то есть налагает на них предсуществующую в нем форму некоторой идеи, — то он уже в самих этих ощущениях (в их качествах) находит некоторое предрасположение к этой именно идее: сами ощущения, так сказать, тяготеют к этому идеальному образу, потому что этот образ выражает собою внутреннее, метафизическое взаимодействие наше с тою самою сущностью, которой они (ощущения) суть внешнее проявление. Итак, если превращение изменчивой и нестройной толпы ощущений в единый и цельный образ предмета, неподвижно стоящий пред нами среди смутного потока впечатлений, — если это превращение есть творческий акт нашего духа, то такое творчество не только не есть творчество из ничего, но не может быть сравнено даже, с условным творчеством ваятеля или зодчего, превращающего мертвую и равнодушную к его работе массу в прекрасную статую или в величественное здание. Материал наших ощущений не есть такая мертвая и равнодушная к идее масса, напротив, наши ощущения, вызываемые хотя бы и отдаленным действием самого предмета и потому так или иначе причастные его сущности, по необходимости заключают в себе известные признаки идеи, как бы некоторые отпечатки первообраза и следы своего происхождения. Ощущения не безусловно равнодушны к тому идеальному образу, который на них налагается умом нашим; они так или иначе ему соответствуют, и потому творческое действие нашего ума при воплощении идеи в ощущениях может быть скорее сравнено с деятельностью поэта, который уже в самом своем материале, в человеческом слове, находит не мертвую массу, а некоторый мысленный организм, способный воспринять и усвоить его художественную идею, дать ей живую плоть и кровь.

Из всего сказанного ясно, что процесс нашего действительного познания

какого-нибудь существующего предмета заключает в своей целостности следующие три фазиса, соответствующие трем основным определениям в самом предмете. Во-первых, мы утверждаем с непосредственной уверенностью, что есть некоторый самостоятельный предмет, что есть нечто, кроме субъективных состояний нашего сознания. Этой уверенности соответствует в самом предмете его глубочайшее внутреннее определение, его определение как сущего или безусловного, в силу которого он не может быть вполне сведен ни к чему другому, ни к какому отношению, и всегда во всех отношениях остается в себе (*an sic?*). Это его бытие в себе не может быть дано ни в каких относительных состояниях познающего — ощущениях или мыслях, а может быть доступно субъекту только в том его внутреннем единстве с предметом, в силу которого он есть в предмете и предмет есть в нем (его безусловное бытие = безусловному бытию предмета), связь, которая сама по себе лежит глубже нашего природного сознания, но и в нем находит себе некоторое выражение, именно в акте непосредственной уверенности, предшествующем всякому ощущению и всякой рефлексии. Во-вторых, мы умственно созерцаем или воображаем в себе идею предмета, единую и неизменную, отвечающую на вопрос, что есть этот предмет. Этому нашему воображению, или умственному созерцанию, соответствует в самом предмете второе его основное определение, по которому он есть некоторая сущность, или идея, тождественная себе самой и потому остающаяся неизменной во всех внешних положениях и отношениях предмета; эта идея, таким образом, не покрывается никаким частным ощущением и потому может быть доступна субъекту не в его внешнем, эмпирическом познании как чувственном, а в его собственной, внутренней сущности, или идее; таким образом, эта вторая степень познания, это существенное воображение предмета в субъекте основывается на взаимодействии между умопостигаемой сущностью субъекта, или его идеей, и таковою умопостигаемой сущностью, или идеей предмета (объективная идея), выражением чего служит некоторый постоянный образ предмета в нашем умственном существе (субъективная идея), первее всякого чувственного впечатления и связанного с ним материального познания. В действительное же познание этот образ переходит только под условием ощущений, которые его вызывают к проявлению в нашем природном сознании, так что если под умом (*intellectus*) разуметь только нашу умственную деятельность в условиях данной природной действительности, тогда получает некоторое оправдание известное изречение «*nihil est in intellectus quod non fuerit prius in sensu*» [58]; но если не делать этого произвольного ограничения, а разуметь под «*intellectus*» собственное существо нашего ума, или нашу умопостигаемую сущность, тогда, напротив, необходимо будет сказать, что «*nihil est in sensu quod non fuerit prius in intellectu*», другими словами, то, что по существу первее — идеальный образ предмета, оказывается вторым или последующим в актуальном проявлении, то, что метафизически пребывает на первом месте, физически проявляется на втором, или логическое *prius* обнаруживается генетически как *posteriorius*. Таким

образом, хотя настоящее умственное созерцание или воображение, дающее нам истинный образ, или идею предмета, принадлежит к области метафизических отношений нашего субъекта с предметом, но оно известным образом обнаруживается и в нашем природном сознании, и эти его обнаружения, подлежащие внешним, физическим условиям и совершающиеся в виде отдельных умственных актов в отдельные моменты времени, также обыкновенно называются воображением или фантазией; но это психологическое воображение (в отличие от метафизического) предполагает уже действительные ощущения в природной сфере и ими обусловлено. Это психологическое значение нашего познания, или его отношение к эмпирическим данным фактам нашего натурального сознания, приводит нас к третьему фазису объективного знания, а именно: в-третьих, присущий уму нашему образ предмета мы воплощаем в данных нашего опыта, в наших ощущениях, сообразно с относительным качеством, сообщая ему, таким образом, феноменальное бытие или обнаруживая его актуально в природной сфере. Без такого обнаружения или воплощения идеи в ощущениях эти последние, как мы знаем, не имели бы никакого объективного значения, не выражали и не представляли бы собою никакого предмета, а с другой стороны, сама идея не имела бы никакой действительности в нашем природном сознании, оставаясь исключительно во глубине метафизического бытия. Сам предмет не существовал бы актуально, не имел бы внешней природной действительности без этого взаимодействия с другим, выражающегося во всей множественности внешних впечатлений и ощущений; но эти ощущения не могли бы представлять собою актуальности этого предмета, если бы они не определялись его идеей. Следовательно, этому третьему фазису нашего познания, который можем назвать психическим творчеством, соответствует в самом предмете некоторое основное определение его бытия, именно определение его как актуального, как природного явления, определение для предмета необходимое, так как без того он не имел бы полной действительности.

Итак, если истина познания определяется истиною предмета, истина же предмета состоит, во-первых, в его действительности и, во-вторых, в его универсальности, то, рассматривая познание с этой первой точки зрения, то есть со стороны действительности его предмета (поскольку оно имеет некоторый действительный предмет), мы нашли, что как предмет в своей настоящей и полной действительности определяется, во-первых, как безусловно-сущий (*ens*), во-вторых, как некоторая неизменная и единая сущность (*essentia*), или идея и, наконец, в-третьих, как некоторое актуальное бытие или явление (*actus non-ens*), так соответственно этому и действительное познание предмета (объективное познание) определяется, во-первых, как вера в безусловное существование предмета, во-вторых, как умственное созерцание или воображение его сущности или идеи и, наконец,

в–третьих, как творческое воплощение или реализация этой идеи в актуальных ощущениях или эмпирических данных нашего природного чувственного сознания.

Первое сообщает нам, что предмет есть, второе извещает нас, что он есть, третье показывает, как он является. Только совокупность этих трех фазисов выражает полную действительность предмета.

Затем остается еще вопрос о втором существенном элементе истины, об универсальности предмета, от которой должна зависеть и универсальность нашего познания.

Всеединая система знания. Ее основные элементы.

Мы определили, каким образом познается всякий действительный предмет; это познание, основывающееся на вере, определяемое идеальным созерцанием или воображением и завершающееся некоторым актом естественного творчества, есть первый существенный элемент, исходя из которого мы можем достигнуть самой истины. Ибо познать вполне один предмет, одно существо, то есть познать его так, как он по истине есть, — значит познать все; ибо в своем истинном определении всякий предмет связан со всем в единстве, или есть единство себя и всего. Но для того чтобы быть соединенным со всем, каждое существо должно и различаться ото всего, быть не всем, ибо в противном случае если бы каждое существо не отличалось ото всего, то нечего было бы и соединять; вместо соединения было бы простое безразличие, и все слилось бы в пустое бытие, равное ничто. Итак, каждое существо есть не все (нечто особенное) и вместе с тем все. Очевидно, второе не может аналитически вытекать из первого, — это существо не может быть всем на основании только своей особенности, это было бы противоречием; следовательно, его универсальность (оно как все) есть нечто синтетически приводящее к его особенности, или, другими словами, единство всех требует некоторого самостоятельного начала единства, независимого от особенности каждого и которым каждое определяется как все. Все как особенное может быть единым только в отношении; принцип этого отношения может быть назван разумом (*ratio*, ?????) всего, также законом, или нормой. Но это отношение может рассматриваться двояко: как открывающееся в самих относящихся существах, оно есть их действительное существенное взаимоотношение или взаимодействие, настоящее их бытие друг для друга; но, рассматриваемое другим, это отношение есть только мыслимое, а так как, для того чтобы различаться ото всего, я необходимо должен

рассматривать все и как другое, то и отношение всего явится для меня необходимо только как мыслимое, как отвлеченный или понятие.

Я нахожусь в единстве со всем, и постольку я все, или единство со всем есть мое действительное состояние, но так как вместе с тем я и не все, то я необходимо отвлекаюсь ото всего, противопологаю себя всему, и истинное единство всего, переставая быть действительностью, становится только мыслимым, или отвлеченным; но мыслимое, или отвлеченное, единство есть равенство. В самом деле, когда я мыслю два предмета, то я очевидно не могу соединить их действительно: уже в самом моем мышлении они необходимо существуют как два различные акта, и потому я могу утверждать только, что первый равен второму, то есть что они едины или тождественны не по существованию, а только по понятию или содержанию своему, по своим признакам; так, например, когда я мысленно утверждаю равенство двух треугольников, я вовсе не хочу сказать, что эти два треугольника существуют как один — тогда я и не различал бы их, — я хочу сказать только, что их признаки или их содержание (в данном случае количественное) есть одно и то же: точно так же во всяком случае, когда я утверждаю равенство двух предметов, я имею в виду вовсе не единство их реального существования, а также и не единство моих мысленных актов, к ним относящихся, а только единство мыслимого их содержания. Такое чисто логическое единство и называется равенством, на понятии же равенства основано все логическое, или отвлеченное, мышление: всякая мысль сводится к уравнению.

Но уравнение, то есть соединение в мысли, предполагает, что в действительности соединяемое дано как многое, так как иначе нечего было бы соединять. Если для меня единство всего является только как равенство или только как мысленное, то это значит, что в действительности для меня все существует как многое. Мыслимое единство предполагает действительную разнь. Когда единство всего имеет значение только отвлеченное, тогда значение действительности принадлежит множому несоединенному. Если я должен соединиться с познаваемым в отвлеченном мышлении, это познаваемое, очевидно, дано мне предварительно как отличное от меня, для меня внешнее и чуждое. Таким образом, логическое мышление предполагает внешний опыт. Я мыслю единое, потому что испытываю многое; я мыслю свое тождество с предметом, потому что испытываю свое различие с ним. В самом деле, во внешнем опыте я именно переживаю другое как другое; всякое ощущение внешних чувств хотя есть мое ощущение, но я, во-первых, отличаю его от себя как ощущение от ощущающего, во-вторых, его действительное присутствие во мне является для меня внешним, поскольку оно от меня не зависит, и, наконец, в-третьих, в самом содержании этого ощущения я усматриваю признаки бытия для

меня, внешнего и чуждого. Таким образом, если внутренняя связь субъекта со всем существующим выражается в том существенном акте, который мы в своем сознании находим как тройственный акт веры, воображения и творчества, то внешнее отношение субъекта к познаваемому выражается в нашем чувственном опыте, в котором мы имеем внешнюю множественность, и в чисто логическом, рациональном мышлении, в котором мы имеем внешнее (отрицательное) единство. Если внутренняя связь всего (всеединство) есть истина, то в чувственном опыте эта истина уже утрачена, так как здесь все предметы являются внешними друг для друга. В логическом мышлении выражается стремление субъекта восстановить в сознании это единство всего, утраченное в действительности; но понятно, что само по себе это мышление может восстановить только форму истины, ибо все содержание здесь принадлежит действительности, а действительность здесь неистинна. Само по себе рациональное мышление не имеет содержания, из внешнего же опыта оно не может получить соответствующего ему, т. е. всеединого, или истинного, содержания, следовательно, должно получать свое содержание из того существенного и положительного познания, которое определяется верою и идеальным созерцанием; другими словами, человек, как рациональный, получает свое истинное и положительное содержание от своего мистического, или божественного, элемента; и если систему рационального знания мы называем философией, то мы должны признать, что философия получает свое содержание от знания религиозного, или теологии, разумея под этою последнею знание всего в Боге, или знание существенного всеединства.

Как некоторое существо, одно из всех, познающий субъект находится в существенной, внутренней связи со всем, познает все в его истине, т. е. в его безусловном существовании и его безусловной сущности. Но это безусловное, внутреннее знание всего, вечно присущее нашему существу как метафизическому и составляющее, как мы видели, необходимое предположение нашего природного, феноменального сознания, обнаруживается в этом последнем только отчасти. В самом деле, здесь, в нашем наличном, феноменальном сознании, мы являемся как нечто отдельное и особенное, как не все, и поэтому все является для нас внешним и познается только внешним образом — с одной стороны, в опыте в своей внешней, эмпирической множественности и затем в рациональном мышлении в своем отвлеченном, отрицательном единстве. Это внешнее познание, как мы видели, не может ничего сообщить нам о самом предмете, ни наши ощущения, ни наши мысли, как такие, не могут свидетельствовать нам об его объективной истине; для того чтобы наше природное познание, наш опыт и наше умозрение имели истинное, объективное значение, они должны быть поставлены в связь с тем мистическим знанием, которое дает нам не внешние отношения предмета, а самый предмет в его внутренней связи с нами; с другой стороны, и мистическое знание нуждается в

знании естественном, так как само по себе оно, во-первых, не имеет действительности для нашего природного сознания, а во-вторых, само по себе, без природного и рационального элемента, оно не полно, ибо оно выражает лишь безусловное существование и безусловную сущность предмета, не выражая его актуального или феноменального бытия, его проявления или бытия для другого, которое обнаруживается только в природной сфере. Итак, если естественное знание нуждается в мистическом для своей истины, то мистическое нуждается в естественном для своей полной действительности, и, следовательно, полная истина для нас открывается только в правильном синтезе этих элементов, а именно так, чтоб элемент мистический, божественный (знание о существе вещей), осуществлялся в элементе природном или внешнем опыте, как знания о явлениях, чрез посредство рационального мышления, как знания общих возможных отношений между предметами. Это посредство рационального элемента для истинного знания необходимо потому, что мир явлений как нечто бесконечное или во всяком случае неопределенное может быть дан в нашем действительном опыте только отчасти, об остальном же мы должны только умозаключать по аналогии, т. е. на основании принципа равенства, который и есть основной принцип рационального мышления.

Некоторые основания для синтеза мистического и естественного элемента существуют уже в нашем непосредственном сознании, некоторые данные нашего сознания представляют такой синтез, но это синтез неполный, или же безотчетный. Так, уже всякий внешний предмет, о котором мы имеем определенное представление и в существование которого мы верим, происходит из воздействия нашего бессознательного, мистического отношения к предмету на данные нашего чувственного опыта, так что самый этот предмет, как мы его видим и познаем, есть уже продукт некоторого синтеза мистического начала с природными эмпирическими данными, но именно только продукт, самый же синтез, его производящий, остается за пределами нашего сознания, а потому и произведение этого синтеза является для этого сознания как нечто просто данное, как факт и, следовательно, сохраняет для нас в своей видимой непосредственности только эмпирическое значение, мистический же его элемент существует здесь только в скрытом состоянии и может быть открыт только философским анализом, как это и было сделано нами выше. Точно так же в деятельности воображения, хотя образы нашей фантазии и коренятся в метафизической области умосозерцаемых идей, материальным же основанием для своего проявления имеют внешние впечатления (настоящие или прошедшие) и, таким образом, представляют опять некоторый синтез мистических и природных данных, но так как мистическое основание этих образов не обнаруживается для непосредственного сознания, для которого эти образы представляются только видоизмененными воспроизведениями чувственных данных, то и здесь требуемый

синтез содержится только потенциально. Таким образом, необходимый для истинного знания синтез элементов, мистического и природного, при посредстве элемента рационального есть не данное сознания, а задача для ума, для исполнения которой сознание представляет только разрозненные и отчасти загадочные данные. И прежде всего каждый из элементов должен быть обнаружен и развит в своей области с возможною полнотою и последовательностью. Эта первая часть задачи постепенно исполнялась умом человеческим с самого начала его деятельности. Элемент мистический, как в своем внутреннем развитии, в душе человеческой (внутреннее откровение), так и в своем внешнем проявлении, в истории человечества (откровение внешнее, или положительное), составлял издревле особый предмет умственной деятельности и давал содержание особому систематическому знанию — науке о вещах божественных, или теологии. Теология издревле давала положительные ответы на все основные запросы ищущего истины ума человеческого, но так как эти ответы основывались исключительно на религиозных данных, которые для природного сознания могли являться, если не по содержанию своему, то по форме, как нечто внешнее и чуждое, то ум человеческий находил в этом основании отвлекаться от религиозной истины и помимо ее ставить и разрешать вопрос об общих рациональных принципах и отношениях всего существующего. Синтетические попытки разрешить этот вопрос образуют область рациональной философии, или науки умозрительной. Слишком общий и отвлеченный характер получаемых этим путем результатов, невозможность из разума человеческого вывести действительность, которая, однако, есть неустрашимый признак истины, — все это привело очень рано положительные умы к стремлению познать истину из действительного опыта, из наблюдений над существующим, из обобщения фактов. Это стремление породило положительные науки и оказалось весьма плодотворным источником частных познаний о тех или других явлениях, о тех или других отдельных сторонах действительности. Но то главное, что имеет в виду наш ум в своей теоретической деятельности, — познание самой истины, то есть познание сущего не только в его данной действительности, но и в его целостности, или универсальности, познание всего в единстве, — эта цель столь же мало достигается положительною наукой, как и отвлеченною философией. И отвлеченно-рациональный принцип философии, и отвлеченно-эмпирический принцип положительной науки в своем последовательном развитии приходят, как мы видели, к отрицательным результатам, к невозможности какого бы то ни было объективного познания; оба эти пути естественного знания ведут прямо в пропасть скептицизма. Наш век видел крайнее развитие и отвлеченно-философского принципа (в гегельянстве), и принципа отвлеченно-научного (в позитивизме); в первом мы имеем систему понятий безо всякой действительности, во втором — систему фактов безо всякой внутренней связи; чистая философия не дает разуму никакого содержания, чистая наука отрекается от самого разума. Итак, что же? Не следует ли отсюда, что должно просто вернуться назад и, осудив независимую философию как

заблуждение, оставив независимой науке область частных полезных сведений, признать значение истины исключительно за религиозным знанием, восстановить как нормальную и окончательную систему истинного знания «Summa theologiae» [59] Фомы Аквинского, согласно столь авторитетной рекомендации папы Льва XIII, или же учение восточных отцов церкви, согласно менее авторитетному, но также уважительному указанию некоторых русских писателей? Без сомнения, богословские системы восточных и западных отцов церкви по совершенству своей логической формы представляют духовный памятник, которым ум человеческий может только гордиться; без сомнения также, и по существенному содержанию своему богословие это гораздо ближе к истине, нежели любая из отвлеченно–философских систем. Отчего же, однако, ум человеческий не мог и не может остановиться на этом высоком и величественном мировоззрении, отчего он отделяется от истины религиозного знания, отчего он неудержимо стремится идти своими путями, на которых хотя он и делает мимоходом богатые приобретения, но которые в конце концов неизбежно приводят его к сомнению в себе и делах своих, к пустоте и ничтожеству бесплодного скептицизма? Можно, конечно, как это и делают последовательные приверженцы традиционной теологии, просто отвергнуть все умственное развитие последних веков, признать его произвольным заблуждением, некоторым новым грехопадением. Такое предположение возможно, хотя и печально. Но прежде чем принять его, следует поискать более удовлетворительного объяснения этого великого исторического факта. Основания для такого объяснения мы легко найдем в самом характере религиозного знания, той традиционной теологии, от которой отделился и которую отверг наш ум. Дело в том, что при всех своих достоинствах эта теология лишена двух признаков, необходимо входящих в полное понятие истины: во–первых, она исключает свободное отношение разума к религиозному содержанию, свободное усвоение и развитие разумом этого содержания; во–вторых, она не осуществляет своего содержания в эмпирическом материале знания. В этой величественной системе религиозных истин недостает свободного развития человеческого разума и богатого знания материальной природы, а между тем и то и другое необходимо. Ибо хотя опыт может дать нам только материал для осуществления истины и разум только общие формы для ее развития, сама же истина дается только в области религиозного знания, но ведь материальное осуществление и формальное развитие требуются самою истиной, так как иначе она была бы лишена полноты и актуальности; если разум и опыт без знания мистического лишены истины, то без разума и опыта сама истина лишена полноты и действительности. Поэтому если реализм и рационализм, то есть исключительное утверждение реального опыта или разумного мышления в области знания, представляют собою отвлеченные, односторонние начала, приводящие только к отрицательным результатам, то точно так же отвлеченным, односторонним началом является и исключительное утверждение религиозного элемента в области знания. Если истина не может определяться как только мысль

разума, если она не может определяться как только факты опыта, то она точно так же не может определяться как только догмат веры. Истина по понятию своему должна быть и тем, и другим, и третьим. Между тем традиционная теология определяет истину как только догмат веры и, таким образом, является как отвлеченный догматизм, отрицательно относящийся и к разуму, и к науке. Но такой отвлеченный догматизм заключает в себе очевидное внутреннее противоречие. В области теологии мы познаем истину как абсолютную, или божественную, но именно абсолютная, божественная истина и не может быть одностороннею, исключительною; она должна быть всею истиной, должна быть всем во всем. Поэтому, раз дано мышление и опыт, раз наш субъект относится ко всему не только мистически, но также рационально и эмпирически, абсолютная истина должна проявиться и в этих отношениях, должна распространиться и на них, должна стать истиною разума и опыта; в противном случае она не будет уже абсолютною. Если истина веры не может стать истиною разума, не может быть истиною и для него, не имеет, следовательно, над ним силы, то разум тем самым имеет основание отрицать эту истину; если эта истина не может стать истиною и для опыта, то опыту, науке ничего не остается, как отвергнуть ее. Таким образом, отрицательное отношение разума и науки к религиозному знанию оправдывается отвлеченно–догматическим характером самой теологии, противоречащим абсолютному значению религиозной истины; и, следовательно, задача не в том, чтобы восстановить традиционную теологию в ее исключительном значении, а напротив, чтоб освободить ее от отвлеченного догматизма, ввести религиозную истину в форму свободно–разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и, таким образом организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии.

Из всего предыдущего должно быть ясно, что такая организация знания не есть произвольное требование, но что она безусловно необходима для самого знания, столь же необходима для философии и науки, как и для теологии; ибо, как мы видели, наука и философия в своей отдельности и отвлеченности, без внутренней связи с мистическим знанием лишены истины и сами себя подрывают, теология же без такой органической связи с философским и научным элементом хотя и обладает истинным содержанием, но без той полноты и действительности, какие требуются истиной абсолютною.

Итак, организация всего знания в свободную теософию безусловно необходима. Как же возможна и в чем, собственно, должна состоять такая организация?

Если истина знания, как объективная, должна выражать собою истину существующего, то правильное отношение между элементами нашего познания возможно только, когда есть правильное отношение между элементами нашей действительности, того бытия, которое составляет предмет нашего познания. Если природное (эмпирическое) и рациональное начало в нашем познании должны быть внутренне связаны с его началом мистическим, которое в них и чрез них должно осуществляться, то такая связь этих трех элементов может быть достигнута только, если и в нашем действительном бытии начало божественное посредством начала человеческого осуществляется или реализуется в элементах природных, как своей материи. Такая реализация божественного начала в нашей действительности существует в известной мере, но эта реализация только частная, в отдельных случаях, вообще же божественное начало не проходит в нашу человеческую жизнь, а потому и не реализуется в природе. Уже тот основной факт, что для нас существуют внешние, чуждые нам и случайные для нас вещи, что вся природа является для нас чем-то чужим, роковым и на нас тяготеющим, вследствие чего наш разум, не находя в своей природе никакого внутреннего содержания, должен ограничиваться пустым, отвлеченным единством, тогда как при нормальном отношении разумное существо наше, получая и свободно усвая божественное содержание, проводило бы его и им объединяло бы всю множественность природного бытия и это последнее, как реализованная истина, а не как случайный факт, воздействуя на наш разум, давало бы ему все новое и новое содержание, ясное и внутренне необходимое, — уже один тот основной факт, что мир, в котором мы существуем, вместо того чтобы быть реализацией нашего глубочайшего божественного существа, есть для нас мир внешний и чуждый, очевидно, означает, что в нашей действительности нет истины, что мы живем не в истине, а потому и не познаем истину. Конечно, истина вечно есть в Боге, но, поскольку в нас нет Бога, мы и живем не в истине: не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность. Итак, для истинной организации знания необходима организация действительности. А это уже есть задача не познания, как мысли воспринимающей, а мысли созидающей, или творчества.

Вся природа, все эмпирические элементы нашего бытия должны быть организованы, должны быть внутренне подчинены нашему духу, как наш дух должен быть внутренне подчинен божественному.

Если всякий действительный предмет, для нас существующий, представляет, как мы знаем, некоторую организацию фактических элементов, обусловленную некоторым частным актом естественного творчества, то организация всей нашей действительности есть задача творчества универсального, предмет великого

искусства — реализации человеком божественного начала во всей эмпирической, природной действительности, осуществление человеком божественных сил в самом реальном бытии природы — свободная теургия.

Таким образом, исследование теоретических элементов духа человеческого приводит нас только к определению задачи и общих принципов истинного знания, исполнение же этой задачи, осуществление этих принципов, то есть действительная организация истинного знания как свободной теософии, является обусловленной исполнением другой великой задачи — организации самой нашей действительности или реализации божественного начала в самом бытии природы. Эту задачу я определяю как задачу искусства, элементы ее нахожу в произведениях человеческого творчества и вопрос об осуществлении истины переношу, таким образом, в сферу эстетическую. Такая постановка вопроса является вполне парадоксальной. Задача искусства в полноте своей, как свободной теургии, состоит, по моему определению, в том, чтобы пересоздать существующую действительность, на место данных внешних отношений между божественным, человеческим и природным элементами установить в общем и частностях, во всем и каждом, внутренние, органические отношения этих трех начал. Уже и в таком общем, отвлеченном выражении задача эта не только отличается от общепризнанных задач искусства, но частью прямо противоположна им, частью же не имеет с ними ничего общего. Ибо обыкновенно задачей искусства признается или некоторое воспроизведение существующей действительности, или же произведение таких идеальных образов и форм, которые выражают только субъективное содержание нашего духа и его отношение к природе, не имея никакого действительного влияния на эту последнюю.

Мне необходимо предстоит оправдать свой взгляд чрез исследование противных и указание их несостоятельности. Это и составит предмет последней, особой части настоящего исследования.

Заключение

В этической части настоящего исследования мы пришли к утверждению известного порядка мировой жизни — всеединства как безусловно желательного, мы нашли, что только такой порядок (определяющий отношения всех существ как свободную теократию) может заключать в себе верховную норму для нашей воли и деятельности. Во второй, гносеологической части этого исследования логическая

необходимость привела нас к утверждению того же абсолютного порядка мирового бытия не как желательного только, но и как безусловно–истинного или сущего. Если исследование отвлеченных начал в области этики привело нас ко всеединству как к верховному требованию нравственной воли, или высшему благу, то исследование отвлеченных начал в области теории познания и метафизики привело нас к тому же всеединству как к верховной идее ума, или сущей истине. Но достигнутое нами понятие истины открыло нам еще, что истина не только вечно есть в Боге, но и становится в человеке, а это предполагает, что в последнем она еще не есть, предполагает в нем двойственность между истиною (всеединством), как идеалом, и неистиною (отсутствием всеединства), как фактом или наличною действительностию, — предполагает, что эта наша действительность не соответствует правде Божией. Соответствие между ними, еще не существующее, только устанавливается в процессе мировой жизни, поскольку истина становится в действительности.

Если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувствуемого, материального бытия есть абсолютная красота. Так как эта реализация всеединства еще не дана в нашей действительности, в мире человеческом и природном, а только совершается здесь, и притом совершается посредством нас самих, то она является задачей для человечества, и исполнение ее есть искусство. Общие основания и правила этого великого и таинственного искусства, вводящего все существующее в форму красоты, составят третий и последний вопрос нашего исследования.

Комментарии

[...] 4) К стр. 203. Об основном заблуждении Канта. Уверенность, что известные метафизические истины, не имеющие оправдания в разуме теоретическом, могут основываться на разуме практическом, как необходимые следствия некоторых нравственных требований, — эта уверенность имеет весьма важное значение для всей философии Канта и составляет, можно сказать, его основное заблуждение. Наиболее меткую характеристику этого заблуждения я нахожу в следующих словах Виттенбаха, приводимых Максом Мюллером (Hibberts'lectures on religion):

«Non consentaneus sibi est Kantius in eo, quod, quum categorias a priori intelligibiles et

antiquiores esse experientia statuit, ab his nullum progressum ad nova intelligibilia concedit. Turn quod illa tria placita, Dei, immortalitatis, libertatis, ex metaphysica ad ethicam, ex theoretica ratione ad practicam relegat, non modo haec ipsa placita labefactat, ex lucido firmoque intelligence fastigio in lubricam et confusam interni sensus latebram rejiciens sed ?????????? agit et ipsum primum philosophiae officium negligit. Theoretica dogmata ex practico ducuntur contra naturam philosophiae, cujus est practica ex theoretico ducere. Illa tria theoretica dogmata longe dilucidiora et minus incerta sunt, quam ille sensus moralis dubius et controversus, novo habitu imperatorio, indubito nomine imperativi categorici in scenam revocatus et productus. Nonne hoc est Deum ex machina inducere?» (Opuscula, I, p. 190) [60].

5) К стр. 205. О скептицизме. Переходя к исследованию вопроса об истинном знании, мы должны упомянуть о том направлении или о том настроении ума, которое заранее отрицает самую возможность истинного знания. Вполне последовательный, безусловный скептицизм, как было уже давно замечено, не может быть устранен никаким рассуждением, ибо он прежде всего сомневается в силе рассуждения, не признает обязательной достоверности человеческого мышления. Но такой безусловный скептицизм и не нуждается в постороннем опровержении, ибо он сам себе противоречит и сам себя подрывает. Ибо очевидно и также было уже давно и многими замечено, что для такого безусловного скептицизма представляется следующая неизбежная дилемма: или достоверность мышления отрицается на каких-нибудь разумных основаниях, но если так, то тем самым признается достоверность разума, и безусловный скептицизм исчезает, или же достоверность мышления отрицается безо всяких разумных оснований, и в таком случае это есть произвольное утверждение, не заслуживающее никакого внимания.

Но если, таким образом, скептицизм безусловный очевидно несостоятелен и потому никогда не разделялся серьезными умами, то есть скептицизм менее последовательный, но более благоразумный, — скептицизм условный, не сомневающийся в возможности познания вообще, но ограничивающий достоверное познание весьма тесными пределами, допускающий познание только о явлениях, а не о существе вещей, только об относительном бытии, а не об истинно-сущем. Такой условный скептицизм, признающий познание физическое или феноменальное, но отвергающий достоверность всякого метафизического познания, как невозможного, представляет собою воззрение весьма распространенное и является при этом в двух видах: в виде популярного мнения, опирающегося на так называемый здравый смысл, и затем в виде научно-философской теории, опирающейся на анализ познания.

Что касается до первого, популярного скептицизма, то он сводится к утверждению, что мы по ограниченности нашего ума не можем иметь никакого верного познания о существе вещей, следовательно, никакого центрального и никакого цельного познания: *in's Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist*[61]. Но откуда мы можем знать, что ум человеческий ограничен? Очевидно, или из опыта, или *a priori*. Опыт же тут может быть или личный, или исторический. Но личный опыт в данном случае, очевидно, может иметь только личное и применение. Поэтому более рассудительные из популярных скептиков, умалчивая о личном опыте, ссылаются прямо на историю. «Исторический опыт доказал, что ум человеческий не способен ни к какому верному познанию о существе вещей, ни к какой действительной метафизике» [62]. Пусть так! Но всякий опыт относится к известному ряду явлений в известное данное время и никак не может иметь безусловно всеобщего значения. Таким образом, основываясь на историческом опыте, мы могли бы, пожалуй, утверждать, что ум человеческий в своем прошедшем развитии и до настоящей минуты не имел успеха в изыскании метафизической истины. Но так как мы решительно не знаем, в каком отношении прожитое уже человечеством время находится ко времени для него предстоящему, то заключение от неудачи в прошедшем к безусловной неспособности может в настоящем случае оказаться столь же неосновательным, как если бы мы, видя трехмесячного ребенка, стали утверждать, что он совершенно не способен говорить, потому что до сих пор не мог произнести ни слова. Так как нам совершенно ничего не известно об относительном возрасте человечества, то мы не имеем права отрицать, что его предполагаемая неспособность к метафизическому познанию может быть того же рода, как неспособность говорить у трехмесячного ребенка. Но раз мы должны допустить, что в некоторой фазе развития человечества, в каком-нибудь неопределенном будущем, оно может быть способно к метафизическому познанию, то как можем мы быть уверены, что это будущее уже не наступает в данную минуту? Таким образом, на основании исторического опыта мы не можем утверждать решительно ничего достоверного относительно способности или неспособности человеческого ума к метафизике. Или, может быть, эта неспособность, эта ограниченность человеческого ума выводится не из опыта, а должна быть признана как присущая самой его природе, лежащая в его внутренней сущности и потому безусловно необходимая? Но такое утверждение уже предполагает, что нам известна сущность человеческого ума — ибо иначе мы не можем знать, что свойственно ему по существу, — предполагает, следовательно, познание о некоторой сущности, то есть метафизическое познание. Таким образом, здесь на некотором метафизическом познании основывается отрицание всякой метафизики, и аргумент сам себя уничтожает.

Переходя теперь к более строгому, школьному скептицизму, легко видеть, что он должен представиться в трех видах, смотря по тому, берется ли за исходную точку предмет познания, то есть в данном случае истинно—сущее как абсолютное начало, или же познающий субъект, или, наконец, природа самого познания в его действительности. Во всех этих трех видах, как будет сейчас показано, скептицизм аргументирует на основании известных предвзятых идей, или *petitiones principii*, и является, таким образом, не более как предрассудком.

Первый вид скептического аргумента сводится к утверждению, что предполагаемый предмет всякой метафизики как *Ding an sich?*, или сущее само по себе, есть нечто по природе своей непознаваемое, так как мы, очевидно, можем познавать только явления, то есть то, что нам является, существует относительно нас или для нас как другого, а не сущее само в себе. Это утверждение основывается, очевидно, на том предположении, что сущее само по себе, или *Ding an sich?*, не может быть вместе с тем и явлением, то есть существовать для другого. Между тем это есть только предвзятая идея. Чтоб утверждать неявляемость и, следовательно, непознаваемость истинно—сущего, необходимо иметь некоторое определенное понятие о нем, и если невозможно овладеть его положительной идеей прежде действительного познания о нем, то есть прежде определенной и полной метафизической системы, то во всяком случае возможно и должно дать ему предварительно некоторое общее, относительное определение, характеризующее его не в нем самом, а только по отношению к тому, что мы уже знаем, что дано нам в нашем опыте, то есть по отношению к наличному, феноменальному бытию. И здесь мы должны дать истинно—сущему двоякое определение. Во—первых, мы определяем его как то, что не есть настоящее, феноменальное бытие. Это очевидно само собою. Но это не есть выражает не безусловную противоположность, а только различие, или частную противоположность (в том смысле, как мы можем сказать, например, что животное не есть растение). В самом деле, различая метафизическое существо от данного феноменального бытия, мы должны тем не менее допустить между ними некоторое необходимое соотношение и сказать, во—вторых, что истинно—сущее есть абсолютная основа всякого феноменального бытия. Ибо самое понятие этого последнего предполагает, что оно не содержит в себе своей подлинной основы (так как оно было бы тогда не явлением, а сущностью) и, следовательно, имеет эту подлинную основу в чем-нибудь другом, что уже не есть явление или видимость, а истинно—сущее. Но если метафизическое существо определяется как абсолютная основа всех явлений, то оно уже не может пониматься как сущее в себе или о себе исключительно (*Ding an sich?* Канта), как нечто абсолютно простое и безразличное, — за ним уже утверждается некоторое отношение к другому, и притом отношение определенное и сложное; ибо если мы не хотим рассуждать о пустых, отвлеченных понятиях, то не должны разуметь метафизическое существо как только общую

основу феноменального бытия in abstracto мы должны рассматривать его как действительную основу действительных явлений во всем их бесконечном многообразии; другими словами, истинно—сущее должно содержать в себе положительное начало всех особенных форм и свойств нашего действительного мира, оно должно обладать в превосходной степени всею его полнотою и реальностью. Таким образом, по самому общему определению метафизического существа оно не может быть только простым и безразличным Ding an sich?, но как действительная основа, или положительное начало всех явлений, должно известным образом заключать в себе все относительные формы и реальности нашего действительного мира и еще неопределенное множество других форм и реальностей (ибо наш феноменальный мир не есть что-нибудь законченное: постоянно возникают новые явления, действительное начало которых должно лежать в метафизической сфере). А если так, то между известным нам феноменальным миром и миром метафизическим как его подлинной основой должно быть определенное соответствие, на чем и утверждается возможность метафизического познания.

Когда говорят, что мы можем познавать только явления и никак не—сущее в себе, то предполагают между тем и другим безусловную отдельность, не допускающую никакого общения. Но именно это предположение не только лишено всякого основания, но и совершенно нелепо. Явление есть явление чего-нибудь, но чего же оно может быть явлением, как не сущего в себе? Ибо все есть или в себе, или в другом — сущее или явление. Очевидно, что мы можем вообще знать только то, что обнаруживается или является для нас как другого, одним словом, то, что есть явление, — быть явлением и быть познаваемым значит одно и то же, — но именно поскольку явление есть не что иное, как обнаружение или познаваемость сущего в себе, то, познавая явление, мы тем самым имеем некоторое познание этого сущего, обнаруживающегося в явлении. Совершенно очевидно, что наше познание не может содержать это сущее в самом его подлинном бытии, или материально, так же как изображение в зеркале не содержит в себе материально изображаемого предмета, ибо тогда они были бы тождественны и не было бы уже изображения. Но как этот образ в зеркале тем не менее дает нам истинное представление о самом предмете, поскольку он может быть отражен, то есть в его форме, так точно и наше познание, хотя не может обнимать метафизическое существо в его внутренней действительности, или субъективном содержании, тем не менее может и должно быть адекватным отражением этого существа в его форме, или объективном содержании, которое и есть не что иное, как обнаружение или бытие для другого той внутренней сущности, не доступной в себе самой. Таким образом, утверждение, что мы познаем только явления, в указанном смысле более чем верно — оно есть тождество и значит только, что мы познаем познаваемое и что познаваемость, или объективное бытие существа, его бытие для другого, не есть то же, что его

субъективное бытие в себе самом. — Понятие явления как обнаружения или видимости предполагает два термина: существо являющееся и другое, для которого или которому оно является, и очевидно, что по их взаимному отношению явление может быть более или менее прямым выражением являющегося, но во всяком случае оно есть отношение, бытие для другого. Эти замечания позволяют нам дать возможно точное логическое определение того, что называется сущим в себе (an sic?) и явлением. Под явлением я разумею познаваемость существа, его предметность или бытие для другого; под сущим в себе или о себе разумею то же самое существо, поскольку оно не относится к другому, то есть в его собственной, под- лежательной действительности. Отсюда прямо вытекает соотносительность этих категорий и совершенная невозможность приписывать одну из них метафизической сущности исключительно, а другую столь же исключительно миру нашего действительного опыта, отделяя, таким образом, эти две области и делая одну безусловно недоступною для другой. Отсюда же следует, что различие между нашим обыкновенным дознанием и познанием метафизическим может быть только относительное, или степенное. Бели бы наше обыкновенное познание могло относиться только к явлениям, как таким, исключая всякую связь с являющимся, и метафизическое познание было бы познанием сущего в себе, как такого, то есть непосредственно, исключая всякое явление или обнаружение, тогда между ними действительно не было бы ничего общего. Но так как непосредственное познание сущего, то есть его познание помимо его познаваемости или предметности, есть очевидная нелепость и так как, с другой стороны, во всяком познании явления мы познаем более или менее являющееся существо, ибо в противном случае явление существовало бы само по себе, что также нелепо, то отсюда следует, что всякое действительное познание, как физическое, так и метафизическое, есть, материально говоря, познание сущего в его явлениях, и разница может заключаться только в том, что иные явления представляют более близкое и совершенное обнаружение сущего, чем другие. Если же нужно указать определенное различие между познанием физическим и метафизическим, то мы скажем, что это последнее имеет в виду сущее в его прямом и цельном обнаружении, тогда как физические наши знания имеют дело только с частными и вторичными явлениями сущего.

Второй вид скептического аргумента, исходящий из познающего субъекта, сводится к утверждению, что наш ум, как познающий, подлежит известным необходимым формам и категориям, из которых он не может выйти и, следовательно, никогда не может достигнуть познания о самом сущем, независимом от тех субъективных форм и категорий нашего ума. Здесь мы опять находим недоразумение и предвзятое мнение. Что все наше внешнее познание, все, что дано в нашем физическом опыте, следовательно, весь наш физический мир определяется формами и категориями познающего субъекта, — это великая и неопровержимая истина. Что наше

пространство и время (не говоря уже о категориях нашего рассудка) в своей данной действительности принадлежит познающему субъекту, а не вещам вне его, — это истина, столь же несомненная, сколько и важная, как мы впоследствии убедимся, и ясное развитие этих истин составляет вечную заслугу основанного Кантом идеализма. Но что указанные формы по самой природе своей, *ipso genere* субъективны, то есть что наше пространство и время и категории нашего рассудка не могут иметь ничего себе соответствующего за пределами нашего субъекта и его познания, — такое утверждение не только не доказано, но ни Кант, ни его последователи даже не пытались его доказать по очевидной невозможности это сделать, тогда как противное предположение более чем вероятно; что метафизическая сущность не определяется нашим актуальным пространством и нашим актуальным временем, — это очевидно; но подлежит ли она или нет этим и другим формам вообще, то есть имеет ли она в себе что-нибудь им соответствующее или нет, — это совершенно другой вопрос; и мы видели, что самое общее определение метафизического существа требует допустить, что оно известным образом обладает всеми относительными формами нашего мира. Во всяком случае, как только нельзя доказать, что формы нашего познания субъективны безусловно, то есть по самой своей природе, то общая возможность метафизического познания со стороны субъекта является допущенной.

Третий вид скептического аргумента утверждает, что так как все действительное содержание нашего познания сводится к нашим представлениям и к состояниям нашего сознания, а метафизическая сущность не может быть нашим представлением, то, следовательно, она для нас непознаваема. Не подлежит никакому сомнению, что мы можем познавать только в своих собственных представлениях и состояниях нашего сознания; но эти наши представления не могут быть сами по себе — они предполагают кроме своего субъекта еще определяющую объективную причину и суть сами не что иное, как только познаваемость этой причины. С другой стороны, должно заметить, что так как всякое явление есть бытие существа для другого, или представление этого существа другим, то утверждение, что метафизическое существо не может стать представлением или состоянием сознания другого, равносильно утверждению, что оно вообще не может проявляться или обнаруживаться, то есть становиться для другого. Но это, во-первых, противоречит самому определению метафизического существа, а во-вторых, так как явление вообще не может быть само по себе, но необходимо есть явление сущего, то утверждать непроявляемость сущего — значит просто отрицать само бытие явлений, что уже совершенно нелепо.

Из всего предыдущего следует, что истинно-сущее не есть исключительно простая и

безразличная субстанция, но что оно обладает всеми силами действительного и полного бытия; что явления не могут быть отделены от сущего и что оно в них более или менее познается; что субъективное бытие наших познавательных форм не мешает им соответствовать независимым реальностям за пределами познающего субъекта; что, наконец, если все элементы нашего познания суть представления или образы, то ими представляется или изображается сущее, а следовательно, чрез них оно и может познаваться. А все это сводится к тому, что познание об истинно—сущем, или о существе вещей, как со стороны познаваемого предмета, так со стороны познающего субъекта, а равно и по природе самого познания должно быть признано возможным, что и требовалось показать.

б) К стр. 241. О научном атомизме. Один из наиболее выдающихся представителей атомизма в естествознании и в философии — Фехнер следующим образом резюмирует все, что может быть признано положительной наукой относительно атомов.

«Die wagbare Materie ist in discrete Theile getheilt zu denken, wozwischen eine unwagbare Substanz (Aether) sich findet, iiber deren Natur und Verhaltnisse zur wagbaren Materie zwar noch nach vieler Hinsicht Unsicherheit besteht die aber jedenfalls nicht minder als jene raumlich zu localisiren und in discrete Theile getheilt zu denken ist, wozwischen nun entweder ein absolut leerer Raum besteht oder nur ein Etwas ist was keinen Einfluss mehr auf die physischen Erscheinungen hat».

«Sind die kleinste Theile (Atome), sowohl die den Wagbaren als Unwagbaren angehoren, stehen durch Kräfte mit einander in Beziehung, und gehorchen denselben allgemeinen Gesetzen des Gleichgewichts und der Bewegung, die in jeder exacten Mechanik für grosse und kleine, wagbare und unwagbare Massen als in Eins geltend aufgestellt werden. Die letzten Atome sind entweder an sich unzerstörbar oder es sind wenigstens im Bereiche der Physik und Chemie keine Mittel gegeben, sie zu zerstören, und liegen keine Gründe vor, eine je eintretende Zerstörung oder Verflüssigung derselben anzunehmen».

«Von diesen letzten Atomen vereinigen sich im Gebiete des Wagbaren mehr oder weniger zu kleinen Gruppen (sog. Moleculen oder zusammengesetzten Atomen), die weiter von einander entfernt sind, als die Atomen jeder Gruppe für sich; eine Stufenleiter, die sich noch weiter bauen kann, so dass kleinere Gruppen sich abermals zu grossern vereinigen. Diese Zusammengesetzten Atome, Molecule, können allerdings disaggregirt

werden und ihre Bestandatome sich in neuen Verbindungen zusammenstellen».

«Vom Abstände der letzten Atome ist nur so viel gewiss, dass er sehr gross im Verhältniss zu den Dimensionen der betreffenden Atome. Von den absoluten Dimensionen der Atome, ja ob die letzten Atome angebbare Dimensionen haben, ist nichts bekannt».

«Den Moleculen oder zusammengesetzten Atomen kann eine bestimmte Gestalt als Umriss der von ihnen befassten Gruppe beigelegt werden, von der Gestalt der letzten Atome ist nichts bekannt».

«Die Kräfte der Atome sind theils anziehender, theils abstossender Natur; mindestens ist es bis jetzt noch nicht gegliickt, sie auf bios anziehende zuriickzufiihren. Sie wirken nach Functionen der Distanz der Theilchen. Das genaue Gesetz der Kräfte ist nicht bekannt» («Uber die physicalische und philosophische Atomenlehre», vom G. Th. Fechner, 2 Auflage, Leipzig, 1864, стр. 93–95) [63].

Из приведенного ясно, что признаваемые наукою последние частицы вещества не имеют никакого положительного определения и то, что Фехнер называет *physicalische Atomenlehre*, сводится, как он это и сам признает в других местах (стр. 74, 75), к утверждению, что делимость или раздельность вещественных тел идет и за пределы наших чувств и даже за пределы микроскопического анализа, так что и такие тела, которые для наших чувств, хотя бы и вооруженных микроскопом, являют непрерывный состав, напр. золото или стекло, на самом деле состоят из раздельных частиц, так как без этого предположения невозможно удовлетворительное объяснение некоторых физических явлений. Против такого утверждения нет ни возможности, ни надобности возражать с какой бы то ни было философской точки зрения, но такое утверждение и не составляет атомизма в точном смысле, так как о природе этих последних частиц науке ничего не известно и даже наука не исключает и того воззрения, по которому эти последние элементы вещества сводятся к центрам сил, как это допускает сам Фехнер (стр. 88), а также другие ученые.

«Par cela meme qu'il n'y a pas de limites possibles a la petitesse que Ton peut assigner aux molecules des corps, n'est il pas plus simple, plus naturel, plus elegant, de considerer les dernieres molecules des corps comme depourvues de dimensions, ainsi que Mm. Ampere et Cauchy l'ont admis ou mieux de les reduire a de simples centres d'action, comme Га fait M. Faraday (Sequin у Фехнера, стр. 233) [64].

7) К стр. 242. Динамический атомизм Босковича. Теория Босковича, на которого Фехнер не совсем правильно ссылается в подтверждение своего учения о простых атомах, может быть скорее названа динамическим атомизмом, ибо все содержание признаваемых Босковичем физических точек сводится к действующим силам:

Veram et positivam quandam indivisibilis et inextensi puncti ideam poterimus nobis comparare ope geometriae... Post hujus modi ideam acquisitam illud unum intererit inter geometricum punctum et punctum physicum materiae, quod hoc secundum habebit proprietates reales vis inertiae et virium illarum activarum, quae cogent dua puncta ad se invicem accedere vel a se invicem recedere, unde fiet, ut ubi satis accesserint ad organa nostrorum sensuum, possint in iis excitare motus, qui propagati ad cerebrum perceptiones ibi eliciant in anima, quo pacto sensibilia erunt adeoque materialia et realia non pure imaginaria. (Theoria philosophiae naturalis reducta ad unicam legem virium in natura existentium, auctore P. Rogerio Josepho Bescovich, S. J. Veneris 1763, § 136) [65].

8) К стр. 244. Теория простых атомов Фехнера. В философской части своего сочинения Фехнер развивает теорию безусловно простых, т. е. совершенно лишенных всякого протяжения, а потому и совершенно неделимых, элементов вещества, которые занимают, однако, определенное место в пространстве (стр. 153 и др.) и таким образом составляют наполняющее пространство, или рассеянное в пространстве вещество. Несмотря на все свое остроумие, Фехнер не показывает, однако, логической возможности таких атомов и не устраняет того явного противоречия, какое представляет безусловно непротяженная единица, занимающая, однако, некоторое действительное место; ибо ясно, что под действительным местом можно разуметь только известное ограничение пространства, т. е. некоторое определенное протяжение. Математическая точка, очевидно, не может существовать сама по себе в действительном пространстве; ибо такая точка, лишенная безусловно всякого протяжения и, следовательно, не ограничивая собою никакого пространства, ничем не выделялась бы из окружающей ее пустоты. Физическая же точка по необходимости представляет собою уже некоторую сферу, хотя бы самых ничтожных размеров, ограничивающую пространство по трем измерениям, т. е. физическая точка есть уже некоторое тело, хотя бы и бесконечно малое.

9) К стр. 284. О формальном характере разума. Признание самостоятельного рационального (умозрительного) элемента в человеческом сознании не имеет никакой прямой связи с учением о так называемых врожденных идеях, согласно

которому наш разум сам по себе уже обладает некоторым определенным содержанием, некоторым запасом готовых идей помимо всякого опыта. Рассматривать эту теорию здесь нет ни места, ни надобности, так как та логическая самостоятельность разума, которую мы нашли необходимым признать, не имеет ничего общего с врожденными идеями. В самом деле, чисто логическое значение известных мыслей, делающее их независимыми от всякой эмпирии, состоит вовсе не в том, что эти мысли присущи или врождены нашему разуму, а в том, что если разум их мыслит, то мыслит их с необходимостью, другими словами, это значение состоит только в их форме; чисто логическая, или умозрительная, истина относится не к существованию известных состояний сознания, а к их определенному соединению в нашем уме, причем безусловное постоянство этого соединения, дающее ему силу закона, не может быть, как мы видели, выведено эмпирически, не может происходить из повторения случайной ассоциации представлений.

10) К стр. 291. О классификации наук. Представленный ряд наук по восходящей сложности и нисходящей общности изучаемых явлений есть классификация, наиболее соответствующая точке зрения позитивизма. Сродный характер имеет другая классификация, предложенная Гербертом Спенсером и разделяющая все науки на три группы: науки абстрактные, абстрактно–конкретные и конкретные. Основываясь на таком внешнем и бессодержательном признаке, как большая и меньшая сложность, большая и меньшая отвлеченность предмета, подобные классификации, очевидно, не могут представить настоящую всестороннюю систему знаний, не говоря уже о том, что ио исключительности и ограниченности своего принципа подобные схемы наук не соответствуют даже действительному объему человеческого знания; настоящая же система наук, не ставящая их во внешний ряд по какому-нибудь элементарному и простому признаку, а определяющая то существенное отношение, в котором они находятся между собою по самому своему содержанию, как члены одного умственного организма, — такая положительная система наук, очевидно, возможна только на основании такого общего принципа, который обнимал бы собою все существенные стороны человеческих знаний, заключая в себе их внутреннюю связь, или общий смысл (*ratio*).

Приложение

«Критика отвлеченных начал» — докторская диссертация Вл. Соловьева, защищенная им 6 апреля 1880 г. в Петербургском университете. Над этой книгой Вл. Соловьев работал в течение трех лет, меняя время от времени свои планы. Так, в 1878 г., уже опубликовав по крайней мере первые девять глав, он пишет своему

другу князю Д. Н. Цертелеву: «На днях, после продолжительного размышления, я принял два благоразумных решения:...2) в виде докторской диссертации издать только... чисто философскую часть системы, именно положительную диалектику, распространив ее надлежащим образом...» (Письма Вл. С. Соловьева. Т. II. С. 240). Однако в конце концов Соловьев представил к защите всю книгу, опубликованную в 1877—1880 гг. в журнале «Русский Вестник». В 1880 г. «Критика отвлеченных начал» вышла в Москве отдельной книгой.

На самой защите диссертации с критикой различных положений работы Вл. Соловьева выступили семь оппонентов. Наиболее серьезным было выступление первого официального оппонента профессора Владислава, возражавшего «против допущенного докторантом распространения нравственной обязанности на все живые существа» и против того, что «в диссертации основанием идеального общества признается начало любви», а это «не соответствует действительному состоянию человечества» (Отчет о защите в изложении Вл. Соловьева в письме к А. А. Кирееву 1881 г. // См.: Письма. Т. II. С. 99.100). «...Ни с одним из них (возражений. — С. К.) докторант не нашел возможным согласиться» (Там же. 100). Не согласился Вл. Соловьев и с мнением второго оппонента, профессора богословия Рождественского, объявившего религиозные воззрения докторанта «близко родными с воззрениями Шеллинга и Шлейермахера...». Это вызвало беспокойство оппонента потому, что они «могут быть поняты в пантеистическом смысле и дать повод к заблуждениям» (Там же. 100). Вл. Соловьев, признав свою близость к «так называемой положительной философии» позднего Шеллинга, настоял на отделении этой позиции от воззрений Шлейермахера и пантеизма раннего Шеллинга.

Возражения остальных оппонентов были настолько беспомощны, что философу не стоило большого труда их опровергнуть. По воспоминаниям современников, защита была признана блестящей.

В настоящем издании в целях экономии объема публикуется только часть этой работы (с XXV главы), так как основные положения первых глав вошли в «Оправдание добра». Текст печатается по изданию 1880 г.

Примечания

1. Главы, излагающие последовательные, определения нравственного начала, были напечатаны (в «Русском Вестнике») в конце 1877 г. Весною 1879 г. появилось сочинение Гартмана «Phanomenologie des sittlichen Bewusstseyns» \ в котором главные этические моменты и их взаимоотношение определяются приблизительно так же, как и у меня. При различии наших основных воззрений и при невозможности взаимного влияния я с удовольствием вижу в таком совпадении некоторое подтверждение тому, что представленное мною развитие нравственного начала не есть личное диалектическое построение, а вытекает логически из сущности дела, независимо от той или другой точки зрения.

2. Hartmann ? von. Phanomenologie des sittlichen Bewusstseins. Berlin, 1879 (Феноменология нравственного сознания). — 588.

3. 2 Езд. 4,41. — 590.

4. Иоан. 14, 2. — 590.

5. См. прим. 2, 3, 4 к с. 252. — 592.

6. Впоследствии мы будем иметь случай показать, что два последние вопроса уже заключаются *implicite* в первом, то есть что бытие Бога как всеединого необходимо предполагает вечность и свободу человека.

7. См. прим. 12 к с. 265. — 595.

8. Отношение между этими тремя видами неистинного может определяться следующим образом: все неистинное есть вымысел, то есть утверждение субъекта, не имеющее объективного основания; но вымысел может или предлагаться просто как такой (собственно вымысел), или вымысел может утверждаться субъектом для других как истина — в таком случае это будет ложь, или, наконец, вымысел может

самим субъектом приниматься за истину — в таком случае это будет заблуждение.

9. необходимое условие (лат.). — 599.

10. См. Hegel в Phänomenologie des Geistes, глава: Die sinnliche Gewissheit oder das Diesseits und das Jenseits (Werke II r. Band, 2-te. Auflage, Berlin, 1841, Seiten 71 und 72).

11. Гегель. Феноменология духа. Гл.: Чувственная достоверность, или «это» и мнение//Соч. Изд. 2. Берлин, 1841. Т. 2. Рус. пер.: Гегель. Соч. М., 1959. Т. IV. С. 51–52. — 601.

12. Hegel, *ibid.*, SS. 73, 74.

13. Hegel, *ibid.*, S. 81.

14. Там же. С. 58. — 604.

15. Hegel, *ibid.*, 75, 76.

16. Там же. С. 54. — 606.

17. Hegel, *ibid.*, SS. 76–79.

18. Там же. С. 55–57. — 605.

19. Hegel, *ibid.*, SS. 79–80.

20. Там же. С. 57–58. — 609.

21. Под реализмом я разумею вообще то воззрение, которое по принципу ограничивает истинное бытие одною внешнею реальностью. Ввиду неустановленности философской терминологии я признаю достаточным это простое указание моего словоупотребления.

22. Против указанной аналогии можно возразить, что названные философы начала новых времен не были представителями чистого натурализма, но со своими натуралистическими философами в значительной мере соединяли мистический и идеалистический элемент; так, Джордано Бруно был пантеист, Патрици держался идеализма в неоплатонической форме, Ван-Гельмонт (живший несколько позднее, но по характеру своих воззрений, как ученик Парацельза, примыкающий к философам эпохи Возрождения) был последователем мистической алхимии. Но ведь точно так же и ионийские философы не были (и не могли быть) чистыми натуралистами, о чем, между прочим, свидетельствует известное изречение, приписываемое Фалесу: все полно богов. Дело в том, что начинающая философская мысль, как древняя, так и новая, не могла еще представлять той чистоты отвлеченных принципов, какую мы находим в последующем развитии, в котором эти принципы вполне выделяются и обособляются. Но если тем не менее несомненно, что ионийские философы преимущественно занимались вопросом о производящей природе вещей — не даром же их называли «физиологами» и не даром же Аристотель приписывает им познание лишь одной материальной причины сущего; точно так же невозможно отвергать, что и в большей части философских учений эпохи Возрождения преобладал натуралистический элемент, в силу чего эти учения и составляли первую сильную реакцию против средневековой теологии, для которой природа, как область греховного и преходящего бытия, не имела никакого положительного интереса и значения. Достойно также замечания и то обстоятельство, подтверждающее нашу аналогию, что как ионийские натурфилософы, так равно и соответствующие им натурфилософы новых времен наряду с философией в тесном смысле много и небезуспешно занимались частными физическими науками: астрономией, механикой, физикой.

23. См.: Аристотель. Метафизика. 983 b 7–33, 984 a 1–17. — 617.

24. В этом отношении вышеупомянутые философы эпохи Возрождения могут рассматриваться как связующее звено между древнегреческой натурфилософией и современной наукой; в особенности это можно сказать о натурфилософском учении

Бернардина Телезия, занимающем среднее место между гераклитовскою метафизикой огня и новейшими научными теориями теплоты как одной из главнейших форм мирового движения.

25. Оживотворение природного начала, или гилозоизм, естественно, соединяется и с теми элементарными формами натурализма, о которых мы говорили выше; ибо хотя в этих последних производящим началом всего признается не целая природа, как такая, а только одна из ее стихий, но и этой особенной стихии приписываются здесь обыкновенно свойства существа одушевленного и даже разумного. Вообще никакому сомнению не подлежит, что когда древние натурфилософы говорят о воде или огне как мировых началах, все из себя производящих, то они разумеют под этим не ту воду, которую мы пьем, и не тот огонь, на котором мы варим себе кушанье. Из сказанного ясно, что нельзя провести никакой определенной границы между стихийным натурализмом и гилозоизмом; ибо как первый приписывает первоначальной стихии свойство общей природы, так, с другой стороны, гилозоизм, оживотворяя природу, представляет ее как некоторую определенную формой бытия преимущественно пред другими.

26. Причем должно заметить, что самое это свойство непроницаемости теряет здесь свой определенный смысл, ибо непроницаемым можно являться только для другого, а при безусловно едином никакого другого быть не может.

27. сведение к абсурду (лат.). — 625.

28. См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 339–340. — 626.

29. См., напр.: Саис?у А. L. Exercices mathematiques. Paris, 1826 — 1829 (Математические упражнения); Grassmann И. Die neuere Algebra und Ausdehnungslehre Mathem. Annal. 1874. N 8 (Новая алгебра и теория протяженности). — 628.

30. См. наст, том с. 753—755. — 628.

31. признак (лат.). — 631.

32. Здесь причина понимается не в обычном смысле, как действующая или производящая, а только как феноменальная, то есть причиной называется то явление, существование которого есть фактическое условие для существования другого, причем внутренняя связь между этими двумя явлениями остается за пределами познания и может даже быть совсем отвергаема.

33. вечные истины и универсалии (лат.). — 660.

34. порочный круг; то же самое через то же самое (лат.). — 660.

35. Таким образом, мы приходим к результату, прямо противоположному точке зрения сенсуализма и эмпиризма, согласно которой объективная действительность принадлежит данным чувственного опыта, умозрительные же мысли суть лишь субъективный вымысел, тогда как на самом деле оказывается, что данные чувственного опыта (испытываемые ощущения) суть лишь чисто субъективные состояния, которые могут получить объективное значение только от известных категорий разума, которые, таким образом, представляют собою относительно объективное начало. Если читатель припомнит то, что было указано в одной из предыдущих глав (XXXIV), то увидит, что критика сенсуализма и эмпиризма заставляет нас в известном смысле вернуться к тому, что бессознательно предполагалось догматическим реализмом, но это предположение, пройдя через настоящий анализ, тем самым теряет характер догматического предположения.

36. Источник не обнаружен. — 667.

37. Хотя геометрия и имеет дело с телами, но без всякого отношения к их механической стороне, то есть массе, силе и движению.

38. Существует, правда, «органическая химия», но и она имеет дело с органическими веществами не в их биологическом качестве, не как с материей живого организма, а лишь как с одним из многих возможных родов сочетания химических элементов, и

то обстоятельство, что этот род сочетания образуют ткани живых организмов, для химика, как химика, есть нечто совершенно безразличное.

39. См.: Милль Дж. С. Система логики, силлогистической и индуктивной. М., 1914. С. 55. —682.

40. в чистом акте (лат.). — 683.

41. логос всего сущего, вселенский логос (греч.). —694.

42. субъективная причина (нем.). — 694.

43. Источник не установлен. — 702.

44. полный, совершенный, независимый, самостоятельный, неограниченный, положительный, безусловный, абсолютный; от отделять, освобождать, завершать, доводить до совершенства (лат.). — 703.

45. единое и все (греч.). — 703.

46. Это положительное ничто есть прямая противоположность Гегелю отрицательному ничто — чистому бытию, происходящему чрез простое отвлечение или лишение всех положительных определений.

47. И все к небытию стремится,

48. Термины Аристотеля (см.: Метафизика 1044 а 19, 1049 а 28). — 705.

49. Строки из стихотворения Вл. Соловьева «Как в чистой лазури затихшего моря»,

написанного в марте 1875 г. и полностью опубликованного только в 1915 г. в сб.: Соловьев Вл. Стихотворения (М., 1915). См.: Соловьев В. С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 60. — 706.

50. Вл. Соловьев, очевидно, имеет в виду тех представителей материалистического направления в естествознании XIX в., которые стояли на позициях научного исследования психики: Т. Рибо, Дж. Раш и др. На обусловленность психики объективными факторами указывали русские физиологи и психологи К. В. Лебедев, Е. О. Мухин, И. Е. Дядьковский и др. — 707.

51. вещество, материя (греч.). — 708.

52. Такое учение о материи содержится у Плотина. Ср.: «...бытие материи должно быть чем-то неопределенным и лишенным формы...». Энеады II 4, 2 (Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 539). — 708.

53. Концепция динамизма, которой придерживались Кант, Гегель и др., была научно опровергнута в начале XIX в. Дальтоном (открытие закона простых кратных отношений в химии). В первой половине и середине XIX в. в химию проникли агностическая теория типов и витализм. — 708.

54. Дух, имеющий силу в нас, обитает именно в нас, но не в Тартаре, И не в небесных созвездиях. Наоборот, их самих он создал (лат.) (пер. А. Ф. Лосева). — 713.

55. Отсюда легко видеть разницу между понятием и идеей. Понятие всегда выражает только признаки, общие многим предметам (или соединению таких признаков), идея же есть основное качество одного (метафизического) существа, хотя этому качеству могут быть причастны и многие другие чрез внутреннее взаимодействие с первым, что нисколько не нарушает его безусловной особенности и единичности, как солнечный свет, распространяясь на множество предметов, не перестает быть этим солнечным светом.

56. Это в известном смысле утверждается точной физической наукой, которая за пределами видимой действительности предполагает целый невидимый мир молекулярных сил и движений, сложную систему атомов, эфирную среду и т. п.

57. все, что мы видим в мире, объясняется другим миром, который мы не видим (??.). — 729.

58. нет ничего в интеллекте, чего до этого не было в чувственном ощущении (лат.), — основное положение сенсуализма, восходящее к Аристотелю (см.: О душе 403 а 2 —25, 406 в 11). Это положение было использовано Фомой Аквинским (см.: Сумма теологии I 12, 12 с). Особое значение приобрело в теории познания Дж. Локка (см.: Опыт о человеческом разуме II 1, 24). — 733.

59. «Сумма теологии» (1265 — 1274) — монументальный труд Фомы Аквинского; считается незавершенным. — 740.

60. Кант противоречит самому себе в том, что, в то время как он представил категории а priori интеллигибельными и предшествующими опыту, он не допускает никакого их движения к новым интеллигибельным предметам. В то же время он перемещает известные три постулата — Бога, бессмертие и свободу — из метафизики в этику, из теоретического разума в практический. Но этим он не только колеблет сами постулаты, отсылая от ясной и прочной основы разума к шаткому и спутанному пристанищу внутреннего чувства, но и поступает ?????????? (нефилософски) и пренебрегает самой первой обязанностью философии. Теоретические догматы выводятся из практической сферы вопреки природе философии, для которой характерно выведение практического из теоретического. Вышеупомянутые три теоретических догмата гораздо более ясны и менее неопределенны, чем то спорное и сомнительное чувство, которое, в соответствии с новой господствующей манерой, без должного размышления постулируется и выводится на сцену под именем категорического императива. Разве это не значит выводить Бога из машины? (лат.). — 746.

61. Goethe. Allerdings (Dera Physiker). Goethes samtliche Werke. Bd 2. S. 259. В тексте воспроизводится неточно. В оригинале:

62. Употребляю здесь слово «метафизика» в том смысле, в каком оно обыкновенно принимается популярным скептицизмом, а именно в значении всякого познания о существе вещей, всякого трансцендентного познания.

63. Весомую материю следует мыслить в пространственном отношении как разделенную на дискретные части, между которыми находится вечная невесомая субстанция. Хотя природа и связи этой субстанции с весомой материей еще во многих отношениях сомнительны, но ее во всяком случае нельзя локализовать в пространственном отношении как материю и мыслить разделенной на дискретные части, между которыми либо существует абсолютно пустое пространство, либо имеется нечто, что уже не оказывает какого-либо влияния на физические явления.

64. поскольку нет возможных пределов малой величины, которые можно было бы указать для молекул тел, не является ли более простым, более естественным, более элегантно рассматривать последние молекулы тел как лишенные измерений, что предполагали Ампер и Вольт, или лучше сводить их к простым центрам действия, как это сделал М. Фарадей (?). — 754.

65. Мы сможем сравнить некую реальную и положительную идею с невидимой и непротяженной точкой, обратившись к геометрии... Приобретенная таким путем идея будет представлять собой как раз то, что занимает промежуточное положение между геометрической точкой и физической, материальной точкой и что вследствие этого, по нашему мнению, будет иметь такие реальные качества, как сила инерции и те активные силы, которые будут принуждать две точки попеременно приближаться друг к другу или попеременно удаляться друг от друга, откуда следует, что, когда этот процесс будет достаточно сильным, произойдет воздействие на наши органы чувств и в них смогут произойти движения, которые, пройдя через наш мозг, вызовут восприятие в душе и таким образом будут представлять собой нечто чувственное, а именно материальное и реальное, а не чисто воображаемое (лат.) (Боскович Р. И. Теория натуральной философии, приведенная к единому закону сил, существующих в природе. Венеция, 1763. § 136). — 755.