

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке  
<http://filosoff.org/> приятного чтения!

Лосский Н. Обоснование интуитивизма

Предисловие к первому изданию.

Настоящее сочинение было напечатано в журнале "Вопросы философии и психологии" за 1904 – 1905 гг. под заглавием "Обоснование мистического эмпиризма". Поводом к перемене заглавия послужили главным образом следующие соображения. Термин мистический не имеет определенного, установившегося значения; в популярной литературе и в обыденной речи он нередко встречается в связи со смутными представлениями о чем-то таинственном, несказанном, неопределимом, принадлежащем к мирам иным и т.п. Эти представления чрезвычайно разнообразны у различных лиц и действительно иногда не определимы. Между тем в настоящем сочинении термин мистический эмпиризм служит исключительно для обозначения тех особенностей теории знания, которые обуславливаются признанием мистического восприятия, т.е. утверждением, что транссубъективный мир познается так же непосредственно (интуитивно), как и субъективный мир. Поскольку мы оперируем с этим понятием, в нашей теории знания, имеющей пропедевтический характер (почему мы так характеризуем свою теорию, это разъяснено в самом сочинении), нет речи ни о чем таинственном, неопределимом, принадлежащем к мирам иным. Поэтому во избежание недоразумений мы устранили термин мистический эмпиризм из заглавия. Однако ввиду того что наша теория знания опирается на принцип, широко распространенный в мистических философских учениях, и в онтологии открывает простор для некоторых типично мистических построений, в тексте термин мистический эмпиризм сохранен. К тому же внутри сочинения при внимательном отношении к определениям он не может вызвать никаких недоразумений.

Заканчивая свой труд, я считаю своим долгом выразить благодарность историко-филологическому факультету С.-Петербургского университета, давшему средства на печатание моего сочинения.

Н.Лосский

15 марта 1906.

Предисловие ко второму изданию

Текст второго издания отличается от первого главным образом некоторыми незначительными поправками, имеющими целью достигнуть более точного выражения мысли. Кроме того, во втором издании в виде приложений помещены две статьи: "Гносеологический индивидуализм в новой философии и преодоление его в новейшей философии" (речь, произнесенная 10 апреля 1907 в Московском университете перед защитой диссертации "Обоснование интуитивизма") и "В защиту интуитивизма" (по поводу статьи С.Аскольдова "Новая гносеологическая теория Н.О.Лосского" и статьи проф. Лопатина "Новая теория познания"). Статьи эти были напечатаны в журнале "Вопросы философии и психологии" в 1907 – 1908 гг.1

Н.Лосский

Часть первая

Введение

В душе каждого человека, не слишком забитого судьбою, не слишком оттесненного на низшие ступени духовного существования, пылает фаустовская жажда бесконечной широты жизни. Кто из нас не испытывал желания жить одновременно и в своем отечестве, волнуясь всеми интересами своей родины, и в то же время где-нибудь в Париже, Лондоне или Швейцарии в кругу других, но тоже близких интересов и людей? Как тяжело думать, что вот, может быть, в эту самую минуту в Москве поет великий певец-артист, в Париже обсуждается доклад замечательного ученого, в Германии талантливые вожаки грандиозных политических партий ведут агитацию в пользу идей, мощно затрагивающих существенные интересы общественной жизни всех народов, в Италии; в этом краю, "где сладостный ветер под небом лазоревым веет, где скромная мирта и лавр горделивый растут"<sup>2</sup>, где-нибудь в Венеции в чудную лунную ночь целая флотилия гондол собралась вокруг красавцев-певцов и музыкантов, исполняющих так гармонирующие с этою обстановкой серенады, или, наконец, где-нибудь на Кавказе "Терек воет, дик и злобен, меж утесистых громад, буре плач его подобен, слезы брызгами летят"<sup>3</sup>, и все это живет и движется без меня, я не могу слиться со всею этою бесконечною жизнью. Высшего удовлетворения достигли бы мы, если бы могли так отождествиться со всем этим миром, что всякое другое я было бы также и моим я. Однако всем этим желаниям полагает конец жалкая ограниченность индивидуального бытия, приковывающая меня к ничтожному комку материи, к моему телу, замыкающая меня в душную комнату и предоставляющая мне лишь тесный круг деятельности. Но если мое я не может расшириться и отождествиться с многими я, то все же у меня есть средство выйти из границ своей индивидуальности, хотя бы отчасти: оно заключается в знании. Мы говорим, конечно, не о знании таких книжных червей, как Вагнер, к которым относятся слова

Мефистофеля:

Кто хочет что-нибудь живое изучить,  
Сперва его всегда он убивает,  
Потом на части разнимает,  
Хоть связи жизненной, – увы! Там не открыть<sup>1</sup>.

Мы говорим о таком знании, какое дает поэт, постигающий вплоть до глубочайших изгибов внутреннюю жизнь мира, все то, что кроется в самых интимных тайниках души всякого существа. Пусть нам не говорят, что поэты дают такое знание только в области индивидуальной человеческой жизни. Искусство с одинаковой смелостью проникает и в глубины человеческой индивидуальности, и в тот мир, который складывается из совместной работы многих человеческих я, и в тот мир, который предшествует духовной жизни человека. Толстой с одинаковой легкостью рисует и душевную жизнь Анны Карениной, и коллективную душу толпы; Бёклин с одинаковой полнотой вводит нас и в свой внутренний мир, когда он рисует себя в известном портрете со скелетом, и в настроение природы весной, мрачный дух горного ущелья, безмолвие леса, жизнь скалистого морского берега, у которого бушует буря<sup>4</sup>. Если нам скажут, что такого знания, постигающего действительную жизнь, нет, что знание имеет только символический характер, что мы познаем не самую вещь, а лишь действие ее на нас, или если нам скажут, что познаваемый нами мир есть только мир наших представлений, мир явлений, разыгрывающихся по законам нашего ума, то этого рода знание нас не удовлетворит: нам душно в узкой сфере я, мы хотим выйти в безбрежное море действительности, как она существует независимо от свойств нашего я. Мы отказываемся от этого более высокого идеала знания и усваиваем более или менее скептические взгляды только тогда, если нам почему-либо кажется, что идеал знания неосуществим, что он заключает в себе противоречия. Но как глубоко заложен этот идеал в недрах человеческой души, видно из того, что мы отказываемся от него с болью в сердце:

...подавить нельзя подчас  
В душе врожденное стремленье,  
Стремленье в высь, когда до вас  
Вдруг долетает жаворонка пенья  
Из необъятной синевы небес,  
Когда, внизу оставя дол и лес,  
Орел парит свободно над горами,  
Иль высоко под облаками  
К далекой родине своей  
Несется стая журавлей<sup>2</sup>.

Распространенные в наше время взгляды на отношение между познающим субъектом и познаваемым объектом вовсе не содействуют сохранению идеала знания. Люди, задумывающиеся над вопросами теории знания, нередко склонны утверждать в наше время, что непосредственный опыт складывается только из личных индивидуальных состояний познающего субъекта. А если в непосредственном опыте мы имеем дело лишь со своими состояниями сознания, то это значит, что в актах знания, куда бы мы ни обратились, мы не можем освободиться от своего и, не можем выйти за пределы своих личных переживаний. Конечно, дальнейшие построения на этой основе могут быть очень разнообразны: путем различных ухищрений можно даже, опираясь на эти предположения, попытаться доказать, что мыслительная деятельность рядами умозаключений выводит за пределы я и дает знание о внешнем мире или каких-либо сторонах его. Но если строго относиться к дальнейшим построениям, то этот исходный пункт теории знания несомненно приведет к субъективному идеализму, именно к солипсизму, и к самому разрушительному скептицизму в учении о внешнем мире.

Для всякого, кто уверен в том, что знание проникает в сущность вещей, возникает мучительный вопрос: почему же философия в своем многовековом развитии не только не доказала этого, но даже наоборот широко развила в нас склонность к субъективному идеализму, проникающему уже в частные науки и даже в общество. Для того, кто не мирится с этим результатом, единственный ответ на этот вопрос таков: вероятно, философия делала какие-либо ошибки, и если эти ошибки клонились все в одну и ту же сторону, то значит, они обуславливаются чрезвычайно общими причинами, действующими в сознании каждого человека. Однако философы, создавшие общие течения философии, обладали в высшей степени последовательным умом; их проницательный взор легко усматривал противоречия даже в самых сложных системах взглядов и устранял их. Каким же образом ошибки, ведущие в конечном итоге к субъективному идеализму, могли веками гнездиться в философии? Очевидно, это возможно лишь в том случае, если ошибки кроются там, где их не может усмотреть даже и наиболее чувствительный к противоречиям, строго логический ум; они кроются не среди явно высказанных, а среди инстинктивно мыслимых положений, в подсознательной подпочве философии. Поэтому лучший путь освободиться от этих

ошибок будет найден лишь в том случае, если, мы анализируем исходные пункты основных философских направлений так глубоко, что проникнем в их подсознательную глубину, вынесем на свет дня кроющиеся во мраке устои философии и оценим их содержание.

Поясним, однако, точнее, что мы называем подсознательную подпочвою философии. Мир во всяком своем конкретном проявлении представляет собою нечто бесконечно сложное, если не в абсолютном смысле, то, по крайней мере, в отношении к человеческим силам. Замечательно, что и мысли наши о мире, если они касаются какого-либо конкретного явления, складываются из бесконечного множества элементов, и только узенькая полоса этой бесконечности освещена полным светом знания, тогда как все остальное тонет во мраке смутно, хотя и необходимо, мыслимого или, вернее, чувствуемого. Частные науки имеют дело в большинстве случаев с конкретной действительностью, и потому утверждения их обыкновенно отличаются чрезвычайной сложностью и заключают в себе много недосказанного, т.е. не обработанного познавательной деятельностью. Возьмем в виде примера нарочно один из самых общих законов частных наук, закон всемирного тяготения, и на нем покажем правильность нашего мнения. Высказывая закон тяготения, мы утверждаем, что всякие две массы притягиваются друг к другу с силою, пропорциональную их произведению и обратно пропорциональную квадрату расстояния между ними. В этом законе к числу твердо установленных в физике положений относится только мысль о возможном или действительном сближении масс с указанною выше силою. Но кроме этой мысли, в нем неизбежно подразумевается множество других мыслей, вовсе еще не обработанных наукою. Напр., мы, наверное, как-либо про себя решаем вопрос о том, что это за сближение, напр., рассматриваем его как непосредственное притяжение через расстояние или, вернее, мы вовсе не задаемся этим вопросом, но если присмотреться к нашим смутным представлениям, то окажется, что среди них было именно представление о взаимном привлечении через расстояние. На первых порах мы вовсе не замечаем, что это гипотеза, и притом гипотеза спорная, вовсе не необходимая для закона Ньютона. Она могла бы быть заменена различными другими гипотезами. "В настоящее время, - говорит О.Хвольсон в своем курсе физики, - успело сделаться общим достоянием убеждение, что *actio in distans* (действие на расстоянии) не должно быть допускаемо ни в одной области физических явлений. Но как ее можно изгнать из учения о всемирном тяготении? Это вопрос пока открытый, несмотря на бесчисленное множество различных в этом направлении попыток ученых, стремившихся дать "механическое" объяснение всемирному тяготению. Во всех этих объяснениях играет главную роль допущение существования особой мировой среды, влиянием которой и обусловливается возникновение тех ускорений, которые выражаются формулой. Не входя в эту область, пока еще фантазий, ограничимся немногими указаниями. Мы знаем, что в присутствии тела А (рис.) действует на тело В сила  $f$  по направлению к А. Возникновение такой силы может быть понимаемо двояко: или как тяга, действующая на В со стороны  $aa$  (такую тягу представилась бы *actio in distans*), или как давление, производимое на В со стороны  $bb$ . К такому давлению и старались привести влияние присутствия тела А. Допускалось, что частицы мировой среды, двигаясь, ударяют со всех сторон на всякое тело. Присутствие тела А как бы отчасти охраняет тело В от ударов частиц, идущих слева, и вот этот-то избыток толчков якобы и есть причина возникновения силы  $f$ ". Итак, возможно, что сближение масс есть результат не взаимного притягивания их, а приталкивания их друг к другу толчками других тел, но еще вероятнее, что нет ни приталкивания, ни притягивания, а есть какое-либо взаимодействие совершенно иного характера, по существу еще неизвестное нам. Как бы ни были важны для общего мирозерцания эти теории взаимодействия между массами, они могут вовсе не отражаться на формулировке закона тяготения и выводах из него в физике как таковой; они дают только различное освещение закону Ньютона. Но, без сомнения, хотя бы физик и не обязан был пускаться в область этих теорий, очень печально, если он не знает, какая сторона его, по необходимости чрезвычайно сложных представлений о физических явлениях, критически не исследована или по недостатку средств для этого, или потому, что она выходит за пределы его науки. А в каждом утверждении физики или вообще представителя частных наук кроются и такие мысли, которые выходят за пределы какой бы то ни было частной науки и подлежат ведению основных философских дисциплин, именно онтологии и теории знания. Мы говорим не об отталкивании и притягивании, исследование которых отчасти действительно относится к области физики, а о некоторых гораздо более общих представлениях, кроющихся хотя бы в том же законе Ньютона. Укажем на одно из них. Говоря о сближении масс, мы представляем себе притяжение, толчки и движения как явления, существующие не сами по себе, а имеющие какого-то носителя. Выражаясь философскими терминами, мы считаем эти явления свойствами каких-то субстанций. Как известно, понятия субстанции и свойства фигурируют почти во всех актах знания, если не в абстрактной, то в конкретной форме. Даже и

тогда, когда мы говорим: "в передней скрипнула дверь", мы относим скрип как свойство, процесс, к какому-то носителю, к двери. Пользуясь понятием субстанции и ее свойств на каждом шагу, мы даже не отдаем себе в этом отчета, а если нам и укажут на этот элемент мышления, то нам кажется, что о нем нечего и говорить, что вопрос чрезвычайно прост, что он не допускает различных решений, и потому наше представление о субстанции с заложенными в него инстинктивными теориями по существу навсегда должно сохраниться. Между тем на деле это вовсе не так. Когда философия берется за эти вопросы, она дает теории, еще более отличающиеся друг от друга, чем учения о тяготении как приталкивании и как притягивании. Напомним хотя бы учения о субстанции Лейбница, Юма и Канта, так глубоко отличающиеся друг от друга.

В том же самом представлении о законе Ньютона кроются, кроме понятия субстанции, еще и другие не менее важные понятия, напр., понятие причинности. Оно также заключает в себе в уме человека, незнакомого с философией, непродуманные теории и также кажется простым, не требующим специальных исследований; между тем стоит только сравнить учение о причинности Лейбница, Юма, Канта, чтобы тотчас же почувствовать, что твердая почва наивных теорий исчезает под ногами; перед нами вдруг разверзается бездонная пропасть неисследованных вопросов.

Укажем, наконец, и еще на одну группу представлений, еще более общую, чем все предыдущие. Высказывая какое бы то ни было утверждение, мы относимся к нему, как к своему знанию и оцениваем его как таковое. В этой оценке заключается ряд самых разнообразных, в большинстве случаев непродуманных теорий. Напр., мы относимся к знанию как к деятельности сознания, копирующей действительность; мы полагаем, напр., что в этой деятельности вступают во взаимоотношение я и не-я, познающий субъект и познаваемый объект. Между тем могут существовать самые разнообразные учения о том, что такое знание, что такое я и не-я, какое взаимодействие существует между ними в актах знания, и каждое из этих учений придает своеобразное освещение всякому акту знания. Для последователей Декарта знание о процессах движения есть знание трансцендентное, копирующее в нашем уме действительные отношения между частицами материи, существующие вне нашего и какого бы то ни было сознания, а для кантианца это знание имманентное, оно представляет собою лишь сочетание наших суждений по необходимому закону познавательной деятельности, не выводящее нас за пределы наших представлений и не имеющее никакого отношения к миру не-я как вещи в себе.

Всякая перемена в теории причинности или субстанциальности отражается на огромном количестве знаний, так как большинство представлений заключает в себе представление о субстанции и ее свойствах или о причинных связях. Но еще более кладут свой отпечаток на все наши утверждения инстинктивные, или философские, теории знания, которых мы придерживаемся. Нет такого знания, нет такого утверждению, которое не заключало бы в себе продуктов наших теорий знания. Если мы неправильно мыслим о знании по существу, то и всякий отдельный познавательный акт заключает в себе эту ошибку, хотя бы в потенциальной форме. Так и должно быть. Если сделать ошибку в каком-либо вычислении, то от этого испортятся результаты всех других соображений, поскольку в них входит это вычисление. Эти соображения приводят к грустным и даже, на первый взгляд, к скептическим выводам. В каждом утверждении физика, химика, физиолога и т.п. действительно заключается подсознательная подпочва, и потому, чтобы приобрести философское знание, нужно взрыть эту подпочву, исследовать все эти неясно мыслимые представления о причинности, о субстанциальности, о том, что такое знание и т.п. Но как это сделать? Прежде всего приходит на ум, что нужно идти следующим путем: по-прежнему изучать частные науки – физику, химию и т.п., дающие знание о свойствах всевозможных субстанций, затем сопоставить все эти знания и на основании их уже прийти к выводу о том, что такое субстанциальность, причинность и т.п. Для того же, чтобы построить теорию знания, по-видимому необходимо изучить в особенности психологию, физиологию и анатомию. Философия шла в течение тысячелетий по существу именно этим путем, но в наше время благодаря трудам Канта и следующей за ним философии, достоверно известно, что на этом пути нельзя построить мирозерцания, свободного от догматических, т.е. неисследованных предпосылок.

Если, строя теорию знания, мы опираемся на какую бы то ни было другую теорию, то это значит, что мы обосновываем свою теорию знания на какой-то уже признанной нами, но еще вовсе не продуманной теории знания, в которой уже заключается какое-либо представление о я и не-я, об их взаимодействии и т.п. Такой путь построения теории знания противоречит требованиям логики. Замечательные примеры такого рода нелогичности заключаются в теории знания Локка. Сошлемся хотя бы на то, что, рассуждая о познавательной ценности ощущений, напр., тепла, холода и т.п., Локк говорит о воздействии внешнего мира на наше тело, о том, как от этого действия изменяется движение жизненных духов", и на основании этих рассуждений

приходит к мысли, что ощущения субъективны. Далее в той же самой теории знания в конце своего исследования он приходит к мысли, что существование внешнего мира недоказуемо. Итак, в своей теории знания он сначала опирается на разные учения о внешнем мире как о чем-то объективно реальном, а потом, применяя эти же самые учения о внешнем мире для оценки познавательных процессов, приходит к скептическим выводам относительно знания и утверждает, что существование внешнего мира не может быть доказано логически.

Итак, надобно признать одно из двух: или наше положение при построении философского мирозерцания оказывается безвыходным, или же мы должны прибегнуть к крайне своеобразному методу, именно строить философские теории, и притом прежде всего теорию знания, не опираясь ни на какие другие теории, т.е. не пользуясь утверждениями других наук как посылками. Говоря точнее, этот необычайно своеобразный метод состоит в следующем: теорию знания нужно начинать прямо с анализа действительных в данный момент наблюдаемых переживаний. Тот, кто хочет произвести этот анализ, не опираясь ни на какие теории, не имеет права даже и определять как-либо знание, напр., не имеет права подходить к своему исследованию с мыслью, что "знание есть мысленное воспроизведение действительности" и т.п. Тем более в основе этого анализа не может быть и речи о я и не-я, о внутреннем и внешнем мире, о взаимодействии между ними и т.п. При этом анализе; конечно, можно воспользоваться трудами других наук и их анализом мирового целого, но только как материалом, а вовсе не как основой для теории знания. Такого рода критический метод построения теории знания так своеобразен и труден, что сам гениальный основатель его Кант не мог еще провести его во всей чистоте: пытаясь построить теорию знания, он не мог уберечься от догматических предпосылок, потому что опирался на эмпиризм и рационализм, пропитанные этими предпосылками и не подвергнутые еще тому глубокому анализу, какой возможен в наше время благодаря многочисленным исследованиям по истории философии. Кто хочет, занимаясь теорией знания, уберечься от подводных камней, о которые, как мы постараемся показать это дальше, разбилась философия Канта, тому нужно подготовить к этой работе свой ум путем анализа предшествующих философских учений и вскрыть все предпосылки их, именно все положения, лежащие в основе их, но не высказываемые явно, а также положения, лежащие в основе их и высказанные ими, но еще не сопоставленные с возможными противоположными утверждениями и в этом смысле догматические. Именно этим путем мы и пойдем, раньше чем строить теорию знания. Мы подвергнем такому анализу докантианский эмпиризм и рационализм. Так как дальнейшее развитие философии не увеличивает, а уменьшает количество предпосылок, то уже вслед за этим анализом можно попытаться дать первый очерк теории знания. Затем для большего подтверждения этого очерка можно рассмотреть предпосылки критицизма и послекантианской философии.

Критическое рассмотрение философии Канта и его преемников мы не можем предпослать построению самостоятельной теории знания по следующей причине. Рассматривая философские системы до построения теории знания, свободной от предпосылки докантианской философии, поневоле приходится пользоваться терминами факт, опыт, восприятие и т.п. в том неопределенном значении, какое они имеют во всех философских системах, опирающихся на большое количество неопознанных предпосылок. Анализ таких сложных и близких нам явлений, как философия Канта и его преемников, чрезвычайно затрудняется этим. Построив теорию знания, свободную от предпосылок докантианского рационализма и эмпиризма, можно придать более точное значение всем этим терминам, и тогда легче будет разобраться в философии Канта.

#### Глава I. Догматические предпосылки докантианского эмпиризма

Сначала мы займемся докантианским эмпиризмом и будем иметь в виду главным образом высокоразвитые системы Локка, Беркли и Юма, так как в менее развитых путаница противоречащих друг другу или неясно сформулированных взглядов доходит до таких размеров, что разобраться в них можно было бы только по окончании нашего исследования, а не в начале его. Нам же исследовать этот исторический процесс дифференциации и координации идей и вовсе не нужно. Мы прибегаем к истории не ради истории, а для того чтобы найти с помощью анализа действительных и возможных мирозерцаний пути, возвращающие к утраченным идеалам живого знания. Эмпиризм стремится построить все знание на опыте. Но понятия опыта и факта слишком неопределенны на первых ступенях философского исследования. Развитие докантианского эмпиризма определялось главным образом именно переменами в учении о том, что следует разуметь под этими понятиями. На вопрос, что такое опыт, что такое факты, прежде всего приходит на ум ответ, что это восприятия органов внешних чувств, т.е. зрительные, слуховые и т.п. образы. Так как из этих восприятий складывается лишь знание о так называемом телесном мире и так как другие материалы знания остаются на первых порах незамеченными (отчего это происходит, об этом мы поговорим позже), то отсюда понятно, что на примитивных

ступенях философствования является мысль, будто знанию доступны только тела и их действия. Таких взглядов придерживается, напр., основатель английского эмпиризма Ф. Бекон. Впрочем, эта односторонность не могла надолго укорениться в философии; последующие эмпиристы не могли не заметить, что фактический материал знания складывается не только из зрительных, слуховых и т.п. образов. Есть такие явления, которые наблюдаются без помощи глаз, ушей и осязания; если мы думаем о системе Лейбница и сопоставляем ее с учением Аристотеля, находя между ними черты сходства, то мы заняты при этом разнообразными деятельностями припоминания, сопоставления, анализа, сознаем сходство, противоречие между мыслями и т.п., и для того чтобы узнать об этих состояниях сознания, не нужно пощупать их или посмотреть на них, они узнаются, по-видимому, каким-то более непосредственным путем. Уже Локк подметил эти два рода познания; один из этих источников знания он называет "рефлексиею", а другой – "ощущением". Он называет их также внутренним и внешним чувством, так как один из этих источников, по его мнению, дает нам знание о внешнем мире, а другой о деятельности нашей души<sup>4</sup>. Какое же знание о внешнем мире получается с помощью восприятий? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно анализировать восприятия внешнего мира. При этом и философы, и люди, непричастные к философии, роковым образом прежде всего обращают внимание на ощущения, т.е. на такие состояния, как восприятие цвета, звуков, вкуса и т.п.; и думают, что кроме ощущений в восприятиях внешнего мира нет никаких других элементов. Отсюда неизбежно получаются скептические выводы. Изучая ощущения, нетрудно заметить, что самой познаваемой вещи их приписать нельзя. Если допустить, что роза имеет запах, что вода горяча и что эти свойства нами воспринимаются, т.е. существуют в нашем знании так, как они есть в вещах, то отсюда получится ряд противоречий, слишком известных для того, чтобы стоило распространяться о них. Так как в теории знания еще до исследования вопроса о том, что такое знание по существу, мы, естественно, склонны противопоставлять друг другу я и не-я, почти отождествляя к тому же эти понятия с понятиями познающего субъекта и познаваемого объекта, то, придя к мысли, что ощущения не суть свойства объекта, мы начинаем считать их состояниями познающего субъекта, начинаем принимать их за субъективные состояния, хотя бы и вызванные воздействиями извне. Иными словами, согласно этому учению ощущения ставятся в один ряд с такими субъективными состояниями, как удовольствие или неудовольствие, как чувствование активности или сосредоточение внимания и т.п. Учение о субъективности ощущений пользуется чрезвычайно широким распространением в наше время. Почти всякий учебник психологии, почти всякое руководство по физиологии и даже такие науки, как физика, с разных сторон укореняют в обществе это учение докантовской философии. Оно пользуется таким почти всеобщим признанием потому, что, исследуя ощущения, мы всегда воображаем, будто пред нами стоит следующая альтернатива; ощущение есть или свойство познаваемой вещи или мое состояние сознания. Мы упускаем из виду, что существует еще одно возможное решение вопроса и что его нужно было бы также принять в расчет и подвергнуть критике. Именно можно предположить, что ощущение не есть свойство познаваемой вещи, но в то время оно не есть и мое субъективное состояние, а представляет собою состояние какой-либо вещи, служащей в акте восприятия посредником между мною и познаваемым объектом. Напр., цвета, звуки, вкусы, запахи могли бы быть состояниями каких-либо низших центров нервной системы, – состояниями, которые развиваются в этих центрах под влиянием воздействия извне и воспринимаются мною непосредственно, т.е. существуют в моем знании так, как они существуют в этих низших центрах. Так как учение о субъективности ощущений высказывается без сопоставлений с этим третьим возможным решением вопроса и находится в числе положений, неясно формулированных, еще неясно мыслимых, стоящих на границе между безотчетно подразумеваемым и критически исследуемым, то оно относится к числу предпосылок докантовского эмпиризма. Мало того, присматриваясь к этому учению, можно заметить, что в основе его лежат две предпосылки, взаимно подкрепляющие друг друга. Обратив внимание как раз на ощущения, которые в самом деле не исходят из познаваемой вещи, а суть ее действия, мы укрепляемся в мысли, что я и не-я, познающий субъект и познаваемый объект, обособлены друг от друга так, что соприкосновение, необходимое для акта знания, совершается путем воздействия внешних вещей на я, а не путем непосредственного вхождения их свойств в сферу познающего я. Укрепляясь же в мысли, что я и не-я обособлены, мы тем более укрепляемся в мысли, что оттуда, из этого "внешнего" мира, ничего прямо не воспринимается, а потому нам и в голову не приходит мысль, что ощущения могли бы не принадлежать познаваемой вещи и все-таки быть в то же время транссубъективными; таким образом, мы окончательно останавливаемся на учении, что ощущения суть именно "мои" субъективные состояния, "мои" отклики на воздействия из внешнего мира.

Эти предпосылки можно выразить вкратце в следующих положениях:

- 1) я и не-я обособлены друг от друга;
- 2) опыт есть результат действия не-я на я;
- 3) ощущения суть "мои" субъективные состояния сознания.

Эти предпосылки входят в состав не только современных ходячих взглядов на процессы знания, но и лежат в основе докантовской философии. Локк с того именно и начинается свой "Опыт о человеческом разумении", что ставит вопрос о происхождении идей в нашем я. Критикуя учение о прирожденных идеях, он приходит к мысли, что ничего прирожденного в нашей душе нет, что душевная жизнь начинается под влиянием опыта, под которым он разумеет именно воздействие внешнего мира на я.

Еще не решив вопроса о знании, Локк уже пускается в различные подробности относительно этого воздействия не-я на я и говорит, напр., что "всякое ощущение в нас производится только различными степенями и формами движения наших жизненных духов (animal spirits), различно волнуемых внешними объектами", так что даже и отсутствие или исчезновение каких-нибудь свойств в предмете может быть источником новой положительной идеи, потому что "ослабление прежнего движения должно так же необходимо вызывать в нас новое ощущение, как и его изменение или нарастание, и таким образом порождать новую идею, которая зависит только от различного движения жизненных духов в этом органе"<sup>5</sup>. Несмотря на эти скептические соображения, Локк еще не вполне последователен в своем учении об ощущении: он еще думает, что по крайней мере такие качества тел, как протяженность, фигура, число и движение, как бы входят в наше сознание непосредственно из внешнего мира, благодаря тому, что "недоступные восприятию тела исходят от вещей к глазам и через глаза посылают в мозг движение, производящее в мозгу наши идеи о телах"<sup>6</sup>.

Однако в общем Локк уже идет тем путем, который неизбежно приводит в конце концов к скептицизму Юма. Установив, что весь фактический материал знания состоит из непосредственного сознания деятельности нашей души и из ощущений, которые тоже относятся к числу состояний нашей души, он или один из его преемников неизбежно должен был признать вместе с этим, что никакого фактического материала, дающего знание о внешнем мире, у нас нет и что никакого способа выйти за пределы своего я, за границы своих субъективных состояний у нас быть не может. Единственный выход из этого положения был бы найден только в том случае, если бы, анализируя восприятия так называемого внешнего мира, Локк нашел в их составе какие-либо нечувственные элементы иного порядка, чем ощущения. Локк не совсем упустил из виду эти элементы, и мы должны теперь познакомиться с тем, как он объяснил происхождение их и как он их оценил в своей теории знания.

В наше время, опираясь на труды философов и психологов докантовской и послекантовской философии, найти эти нечувственные элементы восприятия вовсе не трудно. Всякое восприятие складывается из множества ощущений, которые образуют единство; сознание единства ощущений не есть ощущение и не может быть объяснено деятельностью какого-либо органа чувств, хотя бы потому, что единство ощущений возможно лишь там, где уже есть ощущения, и лишь там, где мы выходим за пределы отдельных ощущений и ставим их все в отношении друг к другу. Мало того, что ощущения сознаются объединенными, во внешних восприятиях мы еще усматриваем и причину этого объединения, именно живо чувствуем, что ощущения складываются в единство потому, что у них есть один общий источник, один общий носитель их, т.е. то, что называется в философии субстанциею; и эта идея, без сомнения, возникает в сознании не как результат деятельности какого-либо органа чувств, так как и она имеет смысл лишь в отношении ко всем ощущениям. Наконец, укажем еще на один нечувственный элемент восприятий, очень важный для теории знания. Воспринимая такой ряд событий, как порыв бушующего ветра и падение сломанного ветром дерева, мы сознаем не только ощущение холода и т.п. от ветра и получаем не только ряд зрительных и слуховых ощущений падающего дерева, но и живо чувствуем, что между этими явлениями существует какая-то особенная, тесная связь; это связь более глубокая, более интимная, чем последовательность или сосуществование во времени: нам кажется, что мы непосредственно чувствуем, как в этом случае затратилась какая-то энергия, была пущена в ход какая-то сила, породившая, активно создавшая новое явление. Этот элемент восприятия, сознание причинной связи, сознание силы стоит особняком от ощущений, хотя и может примешиваться к самым разнообразным ощущениям. Правда, согласно некоторым учениям современной психологии сознание силы есть не что иное, как совокупность моторных ощущений. Однако рассматривать в подробностях это учение и опровергать его здесь незачем, так как критика докантовского эмпиризма не изменяется от того, согласимся ли мы с этим положением или нет. Для этой критики важно лишь то, что в идее причинной связи заключается не только сознание последовательности во времени, но и сознание активного порождения одного

явления другим.

Локк усмотрел эти элементы восприятия, но его психологический и гносеологический анализ не был достаточно глубок. Он еще не тверд в своих взглядах на эти элементы восприятия. Местами о некоторых из них он говорит, что они получаются, как всевозможные другие ощущения, благодаря деятельности внешних чувств, и потому полагает, что объяснение их требует не большего труда, чем объяснение ощущения красного цвета. В особенности в начале своего сочинения он заходит в этом отношении чересчур далеко: даже идеи существования и единства не кажутся ему загадочными. "Существование и единство – две другие идеи, – говорит он, – которые доставляются разуму каждым внешним объектом, каждой внутренней идеей. Когда идеи находятся в нашей душе, мы смотрим на них как на действительно там находящиеся, точно так же, как мы признаем вещи действительно находящимися вне нас, т.е. существующими или имеющими существование. Точно так же все, что мы можем признавать одною вещью, будет ли это реальное существо или идея, доставляет разуму идею единства"<sup>7</sup>.

Он не замечает, что для него, при его учении об опыте как о субъективных откликах души в ответ на воздействие чуждого ей внешнего мира, в словах "мы признаем вещи действительно находящимися вне нас", а также в словах "все, что мы можем признавать одною вещью", заключается глубокая и даже неразрешимая проблема (впрочем, что касается знания существования внешнего мира, он усмотрел эту проблему в конце своего исследования, о чем мы и поговорим несколько позже). Точно так же он относится к понятию силы и причины. "Наблюдая своими чувствами постоянную смену вещей, мы не можем не заметить, – говорил Локк, – что различные отдельные качества и субстанции начинают существовать, и что они получают свое существование от надлежащего приложения и воздействия какого-нибудь другого существа. От этого наблюдения мы и получаем свои идеи причины и следствия"<sup>8</sup>. Из приведенных примеров видно, что Локк еще совсем не замечает большинства тех проблем, которые были ясно сознаны последним представителем докантовского эмпиризма Юмом. Впрочем, нельзя сказать, чтобы он был во всех случаях так неосмотрителен, как в приведенных примерах. Дойдя в своих исследованиях до понятия субстанции, он замечает, что происхождение этого понятия необходимо подвергнуть исследованию. Впрочем, от этого его теория знания мало выигрывает. Ослепленный предположением, что я и не-я решительно обособлены друг от друга, так что состояния души суть лишь субъективные отклики души в ответ на воздействия извне, он и не думает о том, что сознание субстанциональности может быть более транссубъективным элементом знания, чем ощущения; он идет прямо противоположным путем, именно предполагает, что отдельные разрозненные ощущения составляют первое содержание душевной жизни<sup>9</sup> и что уже потом, благодаря собственной деятельности души на этом первоначальном материале путем сопоставлений его друг с другом, а также благодаря совместному и последовательному существованию этих материалов в душе, на них нарастают еще более субъективные наслоения, напр., идея субстанциональности. Приведем рассуждение самого Локка. – "Приобретая, как говорил я, в большом числе простые идеи в том порядке, как они находятся во внешних вещах, от чувств или от рефлексии о своих собственных деятельностях, душа замечает также, что некоторые из числа этих простых идей идут постоянно вместе. Так как мы предполагаем, что они принадлежат одной вещи, и так как слова приспособлены к обозначению общих понятий и употребляются для большей скорости, то мы зовем объединенные таким образом в одном субъекте идеи одним именем, а впоследствии по неосмотрительности склонны говорить и думать как об одной простой идее о том, что на самом деле есть лишь сочетание многих идей. Ибо, как я уже сказал, не считая возможным, чтоб эти простые идеи существовали самостоятельно, мы приучаемся предполагать некоторый субстрат, в котором они существуют и от которого происходят, и который мы поэтому зовем "субстанцией". Так что, кто попытается испытать себя насчет своего понятия о чистой субстанции вообще, тот в своей идее не найдет ничего, кроме предположения о неизвестной подпорке (support) тех качеств, которые способны производить в нас простые идеи и которые обыкновенно зовутся акциденциями"<sup>10</sup>.

Это объяснение отличается замечательною наивностью: в нем предполагается все, что нужно объяснить. Как эмпирист, Локк должен был бы указать на фактические переживания, из которых складывается идея субстанциональности, вместо этого он ссылается на "неосмотрительность", на то, что мы "приучаемся предполагать некоторый субстрат", и т.п., упуская из виду, что даже и неосмотрительность должна иметь какой-либо фактический материал для своих измышлений.

Однако на плечах Локка стоит более глубокий исследователь – Юм; он берется за ту же проблему и решает ее с большею последовательностью, хотя и в том же духе, как Локк. Он, как и Локк, полагает, что фактический материал знаний складывается лишь из субъективных душевных состояний, связанных друг с другом лишь во



времени, между прочим, из ощущений. Таким образом, первоначально звуки, издаваемые каким-либо колоколом, представляются не более связанными с видимым образом колокола, чем звуки голоса звонаря, но с течением времени, если мы очень часто будем встречать вместе звуки колокола и видимый его образ, между этими ощущениями установится чрезвычайно тесная ассоциация, так что возникновение одного из этих ощущений будет сопровождаться ожиданием возникновения другого, и если это другое ощущение возникнет, оно будет испытываться нами как привычное в данной обстановке. Итак, по мнению Юма, субстанция есть не что иное, как привычное сосуществование ощущений, привычная связка их; в этом и состоит субстанциальность. Однако он прекрасно понимает, что он обязан объяснить разницу между простым сосуществованием во времени и субстанциальным сосуществованием и что он должен объяснить эту разницу ссылкой на какое-либо фактическое переживание. И в самом деле, он указывает на фактические переживания, присоединяющиеся к сознанию сосуществования во времени и превращающие его в сознание субстанциального сосуществования: эти фактические переживания суть, по его мнению, чувство привычности и эмоция ожидания.

Совершенно таким же образом Юм объясняет возникновение понятия причинности. Он полагает, что причинная связь явлений есть не что иное, как одна из форм последовательности явлений во времени, а именно: это последовательность, привычная для нас вследствие частого повторения ее в прошлом настолько, что, встречая один из членов этой последовательности, мы ожидаем тотчас же появления и другого члена ее. Таким образом, по учению Юма, последовательность между такою парю явлений, как удар камня о стекло и появление трещин на этом стекле, по существу ничем не отличается от такой последовательности явлений, как раскрытие мною книги и случайно следующий за этим актом отдаленный раскат грома. Разница между первою и второю последовательностью состоит лишь в том, что первая последовательность сопровождается чувством привычности и эмоцией ожидания, а во второй последовательности этих чувствований нет<sup>11</sup>.

Итак, по мнению эмпиристов, сознание причинности, субстанциальности и т.п. имеет еще более субъективный характер, чем ощущения. Это как бы второе наложение, второй этаж субъективности, настраивающийся в нашем сознании на первом этаже, на ощущениях.

Допустим на минуту, что все материалы, из которых мы пытаемся строить знание о внешнем мире, в самом деле субъективны, что все они принадлежат мне в том же смысле, в каком мне принадлежат чувства удовлетворения или неудовлетворения, хотения, напряжения внимания и т.п., и зададимся вопросом, можно ли при таких условиях получить эмпирическое адекватное знание о мире, т.е. построить картину внешнего мира, которая состояла бы из наших фактических переживаний и в то же время заключала в себе действительные свойства, явления и процессы этого внешнего мира? Если строго отнестись к учению о субъективности переживаний познающего субъекта и строго философски осуществлять требования эмпиризма, то даже и без дальнейших исследований на этот вопрос придется дать следующий ответ: при таких условиях не только нельзя познать свойств внешнего мира, но даже и самое существование его не может быть доказано или, вернее, мы не могли бы при этом даже и догадываться о существовании какого-то внешнего мира; иными словами, при этих условиях мы не можем нигде и никак выйти за пределы своей душевной жизни, мы должны изучать лишь свои состояния сознания, познавать и признавать существующими только самих себя, т.е. сделаться сторонниками солипсизма. Но, конечно, эта неумолимая последовательность могла явиться лишь как результат продолжительной философской работы. Этот скептицизм проникает в эмпирическую философию лишь постепенно, шаг за шагом суживая сферу допускаемого эмпиристами знания, и приводит к конечным разрушительным выводам лишь в лице последнего эмпириста – Юма.

Уже Локк пришел к мысли, что мы познаем лишь свои идеи. "Так как у души во всех ее мыслях и рассуждениях нет непосредственного объекта, кроме ее собственных идей, которые одни она созерцает и может созерцать, то наше познание, очевидно, относится только к ним", – говорит Локк<sup>12</sup>. По мнению Беркли, самое понятие "быть" в отношении к вещам внешнего мира означает не что иное как "быть воспринимаемым" (*esse percipi*)<sup>13</sup>. Однако Локк еще вовсе не приходит к мысли, что при таких условиях ничего нельзя знать о том, есть ли какая-нибудь связь, какое-нибудь соответствие между процессами знания в душе человека и вещами внешнего мира, или его вовсе нет. Локк, правда, уже отвергнул возможность адекватного знания внешнего мира, т.е. знания, воспроизводящего действительность так, как она существует за пределами процесса знания, но он все же допускает сообразность между знанием и действительными вещами, некоторого рода соответствие между ними. Поскольку между знанием и внешними вещами существует, хотя бы отчасти, допускаемый им своего рода параллелизм, он называет знание реальным<sup>14</sup>.

На вопрос, как же возникает эта сообразность, Локк дает ответ, естественно приходящий на ум людям, впервые задумывающимся над разрешением этой задачи. "Так как, согласно вышеуказанному, говорит он, душа сама никак не может образовать простых идей, то они необходимо должны быть продуктом вещей, действующих на душу согласно своей природе и производящих там те восприятия, к которым мудростью и волею Творца они предназначены и приспособлены. Отсюда следует, что простые идеи не выдумки нашего воображения, но естественные и правильные продукты внешних вещей, реально действующих на нас, и что они вполне обладают тою сообразностью, которая имеет в виду или требуется нашим состоянием, ибо они доставляют нам такие представления о вещах, которые этим вещам свойственно производить в нас, благодаря чему мы способны различать разряды и положения различных субстанций, брать субстанции для своих нужд, пользоваться ими для своих целей. Таким образом, идея белизны или горечи, точно соответствуя в душе той силе вещей, которая производит в нас эту идею, обладает вполне реальною сообразностью внешним вещам, какая только возможна и необходима для нее. И этой сообразности между нашими простыми идеями и существующими вещами достаточно для реального познания"<sup>15</sup>.

Знакомясь с этим рассуждением Локка, с недоумением задаешь себе вопрос, откуда же Локку известно, что "идея белизны или горечи точно соответствует в душе той силе вещей, которая производит эту идею"; если ощущения субъективны и сила, производящая их, не попадает в наше сознание, то, оставаясь на почве фактов, необходимо признать, что мы ничего не знаем о том, соответствуют ли эти силы ощущениям или нет, мы даже не знаем, существуют ли такие силы. Беркли уже не впадает в такие грубые заблуждения, он не допускает никакой сообразности, по крайней мере, между ощущениями и внешним миром; он говорит, что восприятия материальных вещей не могут быть копией действительности уже потому, что всякое восприятие есть комплекс идей, а идея может быть похожа только на идею<sup>16</sup>.

Наконец, наиболее последовательный из эмпиристов, Юм уже не говорит ни о соответствии, ни о разногласии между нашими идеями и внешним миром, а если и пускается в область предположений по этому вопросу, то скорее допускает несоответствие<sup>17</sup>. Он считает недоказуемым существование внешнего мира и потому мало интересуется отношением процессов знания к внешнему миру. Он решительно утверждает, что мы познаем только свои впечатления и воспоминания о них. Значение этих рассуждений об отношении между знанием и познаваемым объектом выяснится полнее, если взглянуть на них с следующей стороны. Всякая теория знания, начиная с самых наивных нефилософских представлений и кончая самыми сложными искусственными построениями, заключает в себе в той или иной форме утверждение, что между знанием и познаваемым объектом существует некоторое определенное отношение, именно соответствие (своего рода параллелизм), согласие или сходство в самых различных степенях, от полного тождества (адекватности) до той неопределенной "сообразности", о которой говорит Локк. Тождество (адекватность) между знанием и познаваемым объектом возможно лишь в том случае, если познаваемый объект целиком и притом в оригинале находится в процессе знания, если он имманентен процессу знания. Если же допустить, что знание и познаваемый объект обособлены, то в таком случае знание может соответствовать познаваемому объекту лишь в том смысле, что в процессе знания строится более или менее полная копия познаваемого объекта. Тогда знание имеет не имманентный, а трансцендентный характер, оно относится к чему-то, что находится вне его. Но если знание есть копия с оригинала, который находится вне процесса знания, то у нас нет никаких эмпирических критериев того, в какой мере существует соответствие между копией и оригиналом, даже нет никаких решительных оснований вообще утверждать это соответствие. Поэтому докантовский эмпиризм, последовательно развиваясь, принужден был в конце концов совсем отказаться от оценки отношения знания к внешнему миру, как это и сделал Юм. Неудивительно поэтому, что в определении понятия знания не только Юм, но даже и его предшественники имеют в виду не отношение знания к каким-либо объектам, находящимся вне человеческого ума, а внутренние признаки познавательного процесса, характеризующие знание с его субъективной и имманентной стороны. Локк говорит, что "знание есть восприятие связи и соответствия либо несоответствия наших идей"<sup>18</sup>.

Из этого скептического отношения к знанию однако не следует, будто эмпиристы совсем отказались от адекватного знания, от мысли, что познаваемая вещь существует или воссоздается в акте знания так, как она есть. Если такому знанию недоступен мир внешний, то все же внутренний мир, по учению эмпиристов, еще не изъят отсюда. Мы можем познавать только свои идеи, но зато, познавая их, нам не нужно даже и копировать их: зачем прибегать к копии, если сам оригинал непосредственно дан нам и познается интуитивно без всяких вспомогательных

орудий. "Когда в душе есть вообще какие-нибудь чувства или идеи, - говорит Локк, - то первый акт ее состоит в том, что она воспринимает свои идеи и, поскольку воспринимает их, познает также их различие и то, что одна не есть другая. Это безусловно необходимо до такой степени, что без этого не могло бы быть ни познания, ни рассуждения, ни воображения, ни отдельных мыслей вообще. Через это душа ясно и непогрешимо воспринимает, что каждая идея соответствует себе самой и есть то, что она есть, и что все отдельные идеи не соответствуют друг другу, т.е. что одна не есть другая; и душа достигает этого без мук труда и дедукции, с первого взгляда, своею природною способностью восприятия и различения"<sup>19</sup>. Итак, свои идеи, что касается их содержания и отношений между собою вроде сходства и различия между ними, мы познаем в совершенстве. Однако если впечатления суть субъективные отклики нашей души на воздействия извне, то как бы мы ни знали их каждую порознь, мы должны прийти к скептическим выводам относительно возможности изучения порядка их причинной связи, а ведь этот порядок именно важнее всего для науки. Когда мы приливаем к синему от присутствия лакмуса раствору какой-либо щелочи соляную кислоту и замечаем, что с известного момента синяя жидкость сделалась розовою и начинает производить совершенно иные химические действия, чем прежде, то все эти перемены даны нам в виде ряда разнообразных ощущений, которые вполне доступны нашему познанию со стороны сходства или различия между ними. Однако химические реакции представляют интерес не с этой стороны; мы изучаем их для того, чтобы узнать законы связи явлений друг с другом, общие правила необходимой последовательности явлений. В ответ на это требование науки Юм говорит, что сколько бы мы ни изучали свои впечатления, мы не можем прийти к достоверным общим правилам их последовательности. Изучая химические реакции, мы имеем дело только со своими субъективными впечатлениями, связанными лишь сосуществованием или последовательностью во времени и помимо этой связи во времени совершенно разрозненными, вовсе не порождающими как-либо друг друга, вообще не находящимися в какой-либо более интимной связи, чем, порядок во времени<sup>20</sup>. Если какая-либо пара явлений случайно встречалась в прошлом нашем опыте много раз вместе, то мы в силу привычки начинаем воображать, будто между этою парю явлений существует какая-то особенно интимная связь, и устанавливаем общее правило, утверждающее мнимую необходимость такой-то именно, а не иной последовательности впечатлений и на будущее время. Но, конечно, наша привычка не включает в себе никакого ручательства своей рациональности; быть может, завтрашний день покажет, что все законы физики, химии и т.п. не имеют никакого значения и завтра вслед за совокупностью впечатлений, обозначаемых словами кислород и водород, будет появляться совокупность впечатлений, называемых словом железо, а вовсе не совокупность впечатлений, называемых словом вода, как это до сих пор бывало миллионы раз в лабораториях, но, может быть, не случится в миллион первый раз. Если всякое общее положение относительно фактов есть лишь верование, основанное на привычке, то это значит, что теоретические науки относительно фактов, физика, химия, физиология, социология и т.п., пред судом философии (но, конечно, не для целей практической жизни) оказываются недостоверными; только конкретные науки: география, история и т.п., если они ограничиваются лишь описанием единичных фактов (впечатлений) как единичных, могут считаться с философской точки зрения вполне достоверными.

Кроме того, науку в строго философском смысле этого слова Юм считает математику. Он полагает, что математика состоит из аналитических суждений (вроде суждения "целое больше каждой из своих частей") и изучает лишь отношения равенства и т.п. между идеями, так что этого рода "суждения могут быть открыты путем одной только деятельности мышления, без отношения к тому, что существует где бы то ни было во вселенной"<sup>21</sup>.

Скептицизм, развивающийся в эмпирической философии как необходимое следствие предпосылки, утверждающих, что я и не-я обособлены и что опыт есть продукт действия внешнего мира на я, необходимо приводит к утверждению, что не только объективные связи между явлениями внешнего мира, но даже и самое существование внешнего мира не может быть доказано. Уже Локк чувствует, что его философия не может объяснить знания о существовании внешнего мира. Допуская, что, кроме состояний сознания познающего субъекта, существуют еще внешние вещи, вызывающие эти состояния сознания, Локк понимает, что это умозаключение от следствия к основанию, вовсе не отличающееся строгою достоверностью: "ибо обладание какою-нибудь идеею не доказывает существования вещи, как изображение человека не свидетельствует об его бытии в мире, как сновидения не образуют подлинной истории"<sup>22</sup>. Однако у него не хватает сил отважиться на решительный скептицизм, и он цепляется даже за чисто личные аргументы в пользу существования внешнего мира, например, обращается к читателю с следующим заявлением: "что касается меня, то я думаю, что Бог дал мне достаточную уверенность в существовании

внешних вещей"23.

Юм, опирающийся на скептические выводы своих предшественников и более последовательный, чем они, уже решительно признает, что утверждение достоверности существования внешнего мира, во-первых, не может быть доказано, а во-вторых, даже и противоречит разуму, так как разум убеждает нас, что "все чувственные качества существуют в душе, а не в объекте"24.

Скептические взгляды Юма вполне последовательно вытекают из основ докантовского эмпиризма. Выше было указано, что если все материалы знания субъективны, то, оставаясь на почве фактических переживаний, неизбежно нужно стать на сторону солипсизма. Но все же многим может показаться, что это не необходимо и что эмпиризм в лице Юма слишком рано сложил оружие. Даже и те, кто думает, что процессы и свойства внешнего мира не входят в сознание так, как они существуют вне сознания, все же полагают, что, изучая порядок ощущений, можно догадываться о соответствующем им порядке раздражений, находящихся вне нашего ума, хотя бы они и оставались для нас совершенно неизвестными по содержанию. Согласно этим взглядам, напоминающим учение Локка о "сообразности" знания, отношение между процессами внутри я и вне я представляется в следующей форме: во внешнем мире существуют какие-нибудь явления  $x$  и  $y$ , причинно связанные между собою так, что явление  $x$  активно порождает явление  $y$ ; кроме того, явление  $x$ , действуя на познающее лицо, производит ощущение  $a$ ; таким образом, хотя  $x$  само по себе не может войти в сознание познающего субъекта, оно дает в качестве своего заместителя как бы сигнал, свидетельствующий о его присутствии, точно так же и явление  $y$  производит ощущение  $b$ , т.е. дает другой сигнал. Наблюдая в себе очень часто вслед за сигналом-ощущением  $a$  появление сигнала-ощущения  $b$ , мы имеем право догадываться, что какое-то по содержанию неизвестное нам  $x$ , соответствующее сигналу  $a$ , есть причина какого-то неизвестного по содержанию  $y$ , соответствующего сигналу  $b$ . Схематически эти отношения можно выразить следующим образом:25 Из этой схемы видно, что между ощущениями  $a$  и  $b$  нет никакой причинной связи; гипотетически допускаемая причинная связь между соответствующими ощущениям явлениями  $x$  и  $y$  познается столь окольным путем, что  $y$  нас не может быть никакого критерия ее существования, кроме только постоянной последовательности во времени да и то не самих  $x$  и  $y$ , а замещающих их сигналов. Очевидно, такое знание чересчур ненадежно, оно не может называться знанием законов явлений. В самом деле, согласно мирозерцанию таких эмпиристов, одно и то же действие может причиняться различными причинами: быть может, сегодня ощущение  $a$  было вызвано во мне причиною  $x$ , а завтра оно будет вызвано причиною  $y$ , которая, так же как и  $x$ , причиняет во внешнем мире явление  $y$ ; таким образом, завтра я опять испытаю последовательность явлений  $ab$  и буду воображать, будто вне меня по-прежнему находится пара явлений  $x$  и  $y$ . Положение исследователя внешнего мира при таких условиях особенно затрудняется тем, что я с течением времени все меняется и меняется (даже и как я, т.е. как совокупность состояний сознания, и тем более как тело, а эмпиристы, о которых мы говорим, смотрят на обсуждаемые нами процессы знания именно как на взаимодействие между телом и внешним миром). Поэтому  $x$  и  $y$ , сегодня вызывающие во мне ощущение  $a$  и  $b$ , завтра могут быть источником совершенно новых ощущений. Отсюда с несомненностью вытекает вывод, что при таких условиях в самом деле ни одно общее положение физики, химии и т.п. не есть надежный закон. Какое из них может быть завтра опровергнуто действительностью, каждое из них есть не более, как привычная для меня последовательность моих ощущений и, следовательно, Юм был прав.

Наконец, все эти популярные, утратившие уже в наше время всякое философское значение попытки сохранить предпосылки Юма и в то же время избавиться от его скептицизма окончательно теряют почву под ногами, если указать на то, что, в случае полной субъективности первоначальных материалов знания, не только существование каких-либо причинных связей во внешнем мире, но даже и самое существование внешнего мира оказывается совершенно недоказуемым. Мало того, при этих условиях самая мысль о существовании внешнего мира никоим образом не могла бы возникнуть ни в одном человеческом сознании. В самом деле, допустим серьезно, а не на словах только, что все материалы знания суть лишь мои состояния сознания в таком же смысле, как мне принадлежит какое-либо чувство моего удовлетворения, и что деятельность мышления не создает новых материалов знания, а только перекомбинировывает их, и тогда мы сразу должны будем признать, что самая мысль о существовании внешнего мира никак не могла бы возникнуть в нашем уме, а потому говорить о доказательствах этой мысли совсем уже бессмысленно. Это доказательство недоказуемости и немыслимости внешнего мира при изложенных выше допущениях можно считать абсолютно строгим, но, к сожалению, оно не отличается характером очевидности, и это объясняется следующим образом: оно представляет собою строго логический вывод из совершенно ложного, как это мы покажем в третьей главе, допущения, будто все материалы знания суть мои состояния

сознания. Это допущение делается очень многими, но оно делается только на словах, а не реализуется в сознании действительно; поэтому сторонники такого допущения, встречаясь с вытекающим из него выводом недоказуемости и даже немыслимости внешнего мира, не чувствуют обязательности этого вывода для себя. Выслушав приведенные выше аргументы, такой защитник докантовского и даже доюмовского эмпиризма начинает утверждать, что все же у нас могут быть основания догадываться о существовании внешнего мира, т.е. могут найтись косвенные пути прийти до признания существования внешнего мира с помощью умозаключений. Рассмотрим некоторые из этих попыток доказать косвенную познаваемость внешнего мира и покажем, что все они, при сделанных допущениях, заключают в себе *petitio principis*.

Во избежание юмовского скептицизма современные сторонники докантовского эмпиризма нередко ссылаются на закон причинности. Они говорят, что у всякого явления должна быть причина, и так как для некоторых явлений, например, для ощущений, мы не можем найти причину в себе, то мы должны искать ее вне себя, т.е. допускать существование внешнего мира. В ответ на это нужно заметить следующее. Закон причинности сводится лишь к уверенности в том, что ко всякому данному явлению можно подыскать совокупность других явлений, наличие которых необходимо сопутствуется данным явлением. Согласно этому закону, встречаясь с новым явлением, я уверен, что есть причина этого явления, и я ищу этой причины, произвожу исследование с этой целью; но в законе причинности ничего не сказано о том, где я могу отыскать эту причину, не сказано также и того, что мои искания непременно должны увенчаться успехом; если материалы знания складываются только из моих состояний сознания, то я естественно принужден искать причину нового явления среди этих моих состояний сознания; это искание причины может оказаться безуспешным, тем более, что моя душевная жизнь очень сложна, и многие элементы в ней в течение продолжительного времени остаются незамеченными мною; отсюда следует, что я нередко принужден отложить свое исследование или при теперешнем состоянии моих знаний совсем отказаться от него, но прийти к мысли, что искомая причина находится вне меня, если у меня нет никаких материалов для идеи "внешнего мира", я бы никоим образом не мог<sup>26</sup>.

Наконец существует еще один аргумент в пользу возможности умозаключения о существовании внешнего мира. Современные сторонники докантовского эмпиризма иногда утверждают, что умозаключение совершается следующим образом. У меня есть только мои субъективные состояния сознания; среди этих состояний есть мое представление о моем теле и мое представление о других телах, подобных моему. На основании всего опыта я привык наряду с таким-то голосом, с такими-то выражениями и т.п. своего лица и тела встречать в себе определенные свои душевные состояния: печаль, радость и т.п.; встречая такие же изменения в своем представлении других тел и не находя рядом с ними своей печали, радости и т.п., я допускаю все-таки, что за этими представлениями тела кроются радость и т.п. как не мои состояния сознания, и таким образом прихожу к признанию существования других сознаний, кроме моего. Иными словами, при помощи умозаключения по аналогии я догадываюсь о существовании мира не-я, по крайней мере как мира, населенного другими человеческими сознаниями. Раз у меня сложилась идея не-я, то я могу пойти дальше и расширить эту новую идею, т.е. допустить и другие элементы в этом мире, кроме человеческих я. Этот аргумент чрезвычайно слаб, но так как в него входит довольно часто встречающаяся в других комбинациях мысль о том, что знание о существовании других человеческих я может получиться путем умозаключения по аналогии, то полезно разобраться в нем подробно, чтобы изложить некоторые соображения, которые окажутся ценными при построении теорий знания<sup>7</sup>. Не следует упускать из виду, что умозаключение по аналогии, да и вообще всякое умозаключение, согласно мнению эмпиристов, не есть творческий процесс в узком смысле этого слова: умозаключение не творит новых материалов знания, а только создает из них новые комбинации, т.е. переносит какой-нибудь факт из одной обстановки в другую, аналогичную первой. Например, мы наблюдаем нашу планету, землю, с ее свойствами, определенной величиною (A1), атмосферой (B1), обращением вокруг солнца и вокруг своей оси и положением относительно солнца, дающими день и ночь, зиму и лето, не отличающиеся чрезмерными колебаниями температуры (C1D1) и т.д., и в связи с этими свойствами находим на ней органическую жизнь (F1). Изучая другие планеты, мы находим, что Марс не особенно отличается от земли по величине (A2), что на нем тоже есть атмосфера (B2), что периоды его обращения вокруг солнца и своей оси и его положение в отношении к солнцу тоже должны быть причиной дня и ночи, зимы и лета, не отличающихся чрезмерными колебаниями температуры (C2D2) и т.д.; рассматривая Марс в телескоп, мы не наблюдаем на нем органической жизни, но, опираясь на указанное выше сходство Марса с землей, мы допускаем существование организмов на Марсе, т.е. делаем вероятное умозаключение. При этом продукт нашего умозаключения, понятие "органической

жизни на Марсе", есть понятие органической жизни вообще, а не точь-в-точь такой же жизни, как на земле; иными словами, продукт этого умозаключения по содержанию не богаче того, что было в прошлом нашем опыте и даже не равен нашим конкретным представлениям, а более беден, чем они. Схематически это умозаключение можно выразить следующим образом:

A1B1C1D1...F1

A2B2C2D2...F – (общее понятие органической жизни).

Совершенно иной характер имеет то умозаключение по аналогии, благодаря которому будто бы возникает у нас впервые знание о внешнем мире, именно о внешнем мире, складывающемся из других личностей. Посылками его служат субъективная картина состояний моего тела A1B1C1D1... в связи с чувством, напр., горя F1 и субъективная картина другого аналогичного тела A2B2C2D2..., а вывод из этих посылок следующий: не переживая теперь горя, я допускаю по аналогии, что и эта вторая картина тела сопутствуется горем, но так как я не нахожу его в себе, то я его представляю как горе не мое, т.е. прихожу к мысли о существовании, кроме меня, также и других чувствующих, мыслящих и т.п. существ. Схематически это умозаключение можно выразить следующим образом:

A1B1C1D1...F1

A2B2C2D2...F ??сознание чуждости мне, транссубъективности того F.

В этом выводе заключается, с одной стороны, повторение чувства F1, может быть, тоже обедненного (как и повторение представления органической жизни), но, с другой стороны, этот элемент осложняется новым реальным переживанием сознанием внешности его, чуждости его моему я, одним словом, сознанием существования мира не-я. В посылках материала для этого представления не было, следовательно, мы его внесли в вывод незаконно. А так как вывод именно для этого элемента и был предпринят, то, внося его незаконно, мы попросту предположили существование того, что нужно было доказать. Наши посылки обнаружили как бы творческую способность, и притом в самой высокой степени: в сравнении с этими посылками вывод заключает в себе новое понятие, и притом столь новое, что во всем нашем мирозерцании не может быть найдено более разнородного материала, чем материал наших посылок и то, что мы из них вывели. В самом деле, во всем нашем мирозерцании нет более глубокой противоположности, чем противоположность между сознанием субъективности и сознанием транссубъективности, между я и не-я. А потому скорее уж можно было бы согласиться, что из ощущений цветов можно вывести путем умозаключения по аналогии существование музыкальных звуков и т.п., чем признать, что из субъективных материалов знания путем умозаключения по аналогии получается знание о существовании транссубъективного мира.

Опять-таки и здесь анализ этого мнимого умозаключения по аналогии и опровержение его может показаться неубедительным по следующей причине. Мы показали, что из посылок, в которых содержатся чисто субъективные представления тел и субъективное переживание горя, никак нельзя получить представление горя как чего-то транссубъективного, т.е. принадлежащего миру не-я. Однако правильность нашего доказательства может почувствовать только тот, кто, утверждая, будто путем такого умозаключения впервые получается представление о внешнем мире, пытается не на словах только, а на деле, хотя бы в фантазии, представить себе, что в приведенных выше посылках картины тел A1B1C1D1... и A2B2C2D2..., состоящие из моих ощущений, суть нечто субъективное в таком же смысле, как, напр., чувствование моего удовлетворения. На деле высказывающие это утверждение, конечно, представляют себе уже в посылках тела A1B1C1D1... и A2B2C2D2... как транссубъективные, как внешний мир, а потому, получив в выводе представление горя как тоже чего-то транссубъективного, они не замечают чудовищной громадности своей ошибки. Если бы они в самом деле очистили свои посылки от элементов транссубъективности, то они тотчас же заметили бы, что тогда не только нельзя было бы доказать существование внешнего мира, но даже было бы непонятно, каким образом в человеческом сознании может возникнуть какая бы то ни было догадка о существовании внешнего мира вообще.

Итак, конечные выводы докантовского эмпиризма оказываются в высокой степени скептическими. – Считаю я и не-я обособленными друг от друга, эмпиристы хотели получить в я копию с не-я; иными словами, они в своей теории знания с самого начала предположили, что это должна быть теория трансцендентного знания, т.е. знания, которое совершается как реальный процесс в познающем субъекте, но имеет отношение к процессам, находящимся вне познающего субъекта. Так как в опыте нельзя найти критериев истинности трансцендентного знания, то эмпиристы должны были закончить скептицизмом, который, однако, не освободил их от противоречия и предпосылок, лежащих в основе их направления. Даже и конечные скептические результаты эмпиризма таят в себе противоречия своего исходного пункта. Эти конечные результаты можно вкратце выразить в следующем положении: все материалы

знания получают благодаря воздействию на познающий субъект извне, поэтому знание не имеет трансцендентного значения, все оно имеет имманентный и притом субъективный характер. Противоречивость этого конечного результата, которую мы подробнее осветим в третьей главе, чувствуется уже в том, что все материалы знания признаются за обусловленные извне и потому субъективные. Скептические результаты, к которым пришел эмпиризм в лице Юма, сами по себе уже наводят на мысль, что в основе этого направления есть какие-то ошибки. Эта догадка становится еще более вероятной, если принять в расчет, что фундаментом всего направления служат важные предпосылки, критически не рассмотренные эмпиристами, но имеющие особенно серьезное значение для теории знания, так как именно они затрудняют построение теории знания. Мы можем теперь перечислить их систематически. Во-первых, по мнению сторонников докантовского эмпиризма, я и не-я обособлены друг от друга так, что состояния мира не-я не могут входить в состав знания, принадлежащего я. Во-вторых, в связи с этим положением они необходимо должны предполагать, что все состояния сознания познающего субъекта суть личные субъективные состояния его. В-третьих, в связи с этими предпосылками они необходимо должны предполагать, что знание, если бы оно было воспроизведением действительности, заключало бы в себе процессы этой действительности не в оригинале, а в виде копии. Наконец, в-четвертых, они предполагают, что опыт, который они считают единственным источником знания, есть результат воздействия внешнего мира на я, воздействия, которое вызывает в я субъективные состояния.

Наконец, сомнения относительно правоты эмпиристов превращаются в уверенное отрицание докантовского эмпиризма, если заметить, что скептицизм Юма остановился на полдороге и что учения Юма, последовательно развитые до конца, приводят к еще более радикальному, но зато уже саморазрушительному скептицизму. По мнению Юма, общие законы устанавливаются только математикой и то лишь потому, что математика состоит исключительно из аналитических суждений, а также потому, что ее суждения относятся лишь к нашим понятиям, а не к каким-либо вещам внешнего мира. Ни одного общего закона относительно фактов внешнего мира установить нельзя, так что наука о фактах складывается только из описаний единичных фактов; наконец, самое существование внешнего мира он признает недоказуемым, так как мы знаем только свои впечатления и воспоминания о них. На деле он и этого утверждать не может. Кант показал, что не только теоремы, но даже и многие аксиомы математики, вроде положений "прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками", имеют синтетический характер. Если так, то по Юму и математика должна быть системой только привычных верований, а не наукой; при его понимании связи между душевными процессами у него нет никаких оснований ручаться за постоянство связи между идеею прямизны линии, соединяющей две точки, и идеею наибольшей краткости этой линии в сравнении с длиной других линий, соединяющих те же две точки. Точно так же и описаний в той форме, как они приняты вообще, философия Юма не может признать строго научными. Каждое описание включает в себе бесчисленное количество элементов, полученных не путем прямого восприятия, а выведенных из каких-либо общих положений; если все общие положения суть лишь верования, то и такие выводные элементы описания тоже суть верования. Побывав на каком-нибудь параде, мы говорим, что перед нами прошло несколько тысяч человек солдат; однако непосредственно мы восприняли лишь несколько тысяч зрительных пятен, которые во множестве других случаев были связаны с осязательными ощущениями человеческой кожи, звуковыми ощущениями человеческой речи и т.п., и т.п. Если под словом человек в описании парада мы разумеем не зрительные пятна, а всю указанную выше совокупность ощущений, то это значит, мы уже вышли за пределы непосредственных восприятий и сделали ряд выводов, исходящих из общих положений-верований. Итак, даже и описания, допускаемые Юмом, не таковы, чтобы на них можно было построить географию или историю как вполне достоверные науки.

Таким образом, получился саморазрушительный скептицизм, считающий верованием все, кроме моментального единичного восприятия. Очевидно, такой скептицизм должен относиться с сомнением и к самому себе, т.е. к своей теории знания, имеющей притязание состоять из общих положений, и в этом смысле он разрушает сам себя. Но этого мало: докантовский эмпиризм при этом направлении, какое он принял у Локка и его преемников, неизбежно принужден был впасть в противоречие с фактами, что непозволительно для эмпиризма более, чем для какого бы то ни было другого направления. Если бы все знание состояло исключительно из субъективных материалов, то существование внешнего мира не только было бы недоказуемым, но даже и самая догадка о нем не могла бы явиться ни в одном уме. Между тем этому противоречит тот факт, что у всех людей существует непоколебимая уверенность в существовании внешнего мира, и опирается она на непосредственное переживание транссубъективности, окрашивающее одни элементы сознания, в противоположность чувствованию субъективности, окрашивающему другие элементы сознания. Далее, если

бы все связи между состояниями сознания были лишь связями во времени, то не было бы материала для возникновения понятия причинности в смысле активного причинения, порождения. На самом деле во всяком не теоретизирующем сознании причинность означает не просто привычную последовательность во времени, а именно активную связь. Наконец, понятие субстанциальности, по Юму, сводится лишь к понятию привычного сосуществования действительных и возможных впечатлений. На деле это неверно; кроме указанных Юмом элементов, в понятии субстанции есть еще один реальный элемент, реальное состояние сознания, не отмеченное им: живое сознание единого центра, к которому относятся, из которого исходят все сосуществующие привычные впечатления.

И скептицизм последних представителей эмпиризма, и противоречие фактам были необходимым последствием предпосылок, лежащих в основе этого направления, и прежде всего последствием самой главной предпосылки, предвещающей вопрос об отношении между я и не-я, обособляющей их друг от друга и таким образом затрудняющей решение вопроса, как возможно знание. Отсюда ясно, что последующая философия рано или поздно должна выработать способы строить теорию знания, не опираясь на эти предпосылки как на исходный пункт своих учений, а включая эти проблемы в процесс своего исследования. Однако раньше, чем приступить к попытке построения такой теории знания, мы должны познакомиться с предпосылками другого важного направления докантовской философии, именно с предпосылками рационализма.

## Глава II. Догматические предпосылки докантовского рационализма

Декарт начинает свою философскую систему доказательством того, что всякое переживание, поскольку мы относим его к внешнему миру, может оказаться недостоверным. Палка, погруженная в воду, кажется переломленную, а на самом деле она цела; во сне я вижу, что гуляю в лесу, а на самом деле я лежу в постели; раненый воин чувствует боль в пальцах ноги, между тем как вся нога уже ампутирована. В то же время все эти переживания вполне достоверны, если считать их состояниями моего я; палка может быть и не переломлена, я, может быть, и не гуляю, ноги, может быть, и нет, но уж без сомнения достоверно то, что я представляю себе переломленную палку, что мне грезится прогулка, что я чувствую боль. Найдя во всех переживаниях как нечто абсолютно несомненное состояния сознающего субъекта, Декарт решил, что всякое переживание целиком принадлежит познающему субъекту, и потому, когда мы относим его к своей душе, мы наверное не делаем ошибки, мы констатируем факт; если же мы относим переживания к внешнему миру, то это значит, что мы допускаем существование вне нас явления, подобного тому, какое разыгралось в нашей душе; такого рода предположение есть наша догадка, наше умозаключение и как таковое оно может быть ложным<sup>27</sup>. Поэтому, знакомясь с цветами, звуками, запахами и т.п. явлениями, мы изучаем свойства своей души, заключающей в себе эти процессы, а вовсе не свойства внешнего мира. Отсюда видно, что Декарт начинает с тех же предпосылок, что и эмпиристы. Он полагает, что я и не-я обособлены друг от друга, и что все состояния познающего субъекта целиком суть личные субъективные состояния сознания его. Поэтому, стремясь приобрести адекватное знание о внешнем мире, Декарт принужден предполагать, что это знание есть копия внешней действительности, строящаяся в познающем субъекте. Иными словами, он должен считать знание трансцендентным. Совершенно так же представляют себе отношение между я и не-я Спиноза и Лейбниц. Человеческая душа, по мнению Спинозы, есть идея (духовный эквивалент) человеческого тела, и все состояния человеческого я суть не что иное, как духовные эквиваленты состояний этого определенного тела.

Всего яснее развиты и обоснованы эти предпосылки докантовской гносеологии в философии Лейбница. "Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти", - говорит Лейбниц. "Акциденции не могут отделяться или двигаться вне субстанций, как это некогда у схоластиков делали чувственные виды (*species sensibiles*). Итак, ни субстанция, ни акциденция не могут извне проникнуть в монаду"<sup>28</sup>. Следовательно, все познавательные процессы монады суть ее личные духовные состояния, ее акциденции. Если, несмотря на это, познание монады адекватно внешнему миру, то это значит, что мир воспроизводится познающей монадой в виде копии, а вовсе не в оригинале дан в актах знания. И в самом деле, Лейбниц говорит, что восприятие есть "внутреннее состояние монады, воспроизводящее внешние вещи"<sup>29</sup>. Он полагает, что "всякая душа беспрерывно бывает своеобразным зеркалом вселенной и содержит в своем существе порядок, соответствующий порядку вселенной", так что "души, так сказать, умножают вселенную во столько раз, сколько это возможно"<sup>30</sup>.

Учение Лейбница особенно интересно тем, что в нем открываются глубочайшие, скрытые основания, предрасполагающие и философов, и нефилософов к перечисленному выше предпосылкам. Эти основания заключаются в понятии субстанции. Здесь не место заниматься окончательным анализом и установлением этого понятия. Ссылаясь



на него, мы будем говорить теперь лишь о тех сторонах его, которые несомненно обнаруживаются во всяком мышлении. Бесспорно, во всяком человеческом мышлении есть склонность считать события, процессы, явления и т.д. не самостоятельными сущностями, а свойствами, состояниями каких-то носителей, субстанций. Таким образом весь феноменальный мир распадается для нас на группы явлений, принадлежащих различным субстанциям. Даже и в том случае, если мы придерживаемся чисто феноменалистических учений, это представление о структуре мира не исчезает. Феноменалист не может отрицать, что все явления распадаются на определенные группы, определенные стойкие единства; отрицая, например, существование субстанции кислорода, он не может отрицать, однако, что существует особое единство действительных и возможных кислородных явлений, непохожее на единство водородных и т.п. явлений и производное из них. Эти представления склоняют к некоторым определенным учениям о взаимодействии между субстанциальными группами явлений. Если все процессы суть свойства, принадлежащие различным субстанциям, не существующие без них самостоятельно, то отсюда следует, что они не могут переходить из одной субстанциальной группы в другую. Если воспитатель, жестоко обращающийся со своим воспитанником, пробуждает в нем зверские наклонности, то это не значит, что часть жестокости воспитателя отщепилась от его души и перекочевала в душу воспитанника: жестокость воспитанника есть его собственное свойство, возникшее из недр его души, хотя и под влиянием воспитателя. По мнению Лейбница, даже и такие процессы, как движение, не передаются прямо из одной субстанциальной группы в другую, а возникают в каждой субстанции из нее самой. "При ударе тел каждое из них, - говорит Лейбниц, - претерпевает действие только по причине своей собственной упругости, вследствие движения, в нем уже существующего"<sup>31</sup>. Мало того, Лейбниц идет еще дальше; по его мнению, также и те, кто думает, что новые явления хотя и развиваются из самой субстанции, но все же возникают под влиянием другой субстанции, не правы. Так как всякое влияние есть обнаружение силы, а сила есть внутреннее свойство субстанции, то, по его мнению, не только передача свойств от одной субстанции к другой, но и какое бы то ни было влияние их друг на друга совсем невозможно, а потому реального взаимодействия между субстанциями вовсе нет, они замкнуты совершенно.

Если даже и не последовать за Лейбницем и остановиться на популярных смутных представлениях о связи между субстанциями, все равно эти представления должны оказать глубокое влияние на теорию знания. Они неизбежно склоняют к мысли, что адекватное знание имеет трансцендентный характер, или даже приводят к совершенному отрицанию адекватного знания. В самом деле, представим себе, что познающий субъект есть субстанция (все равно какая, духовная или материальная), и все процессы в нем, между прочим и познание, суть его свойства, его принадлежности, неотделимые от него; допустим также, что ему противостоит мир других субстанций с их принадлежностями, также неотделимыми от них, так что свойства одной субстанции ни в каком смысле не могут войти в жизнь других субстанций. Стоит только представить себе эту картину, чтобы тотчас же понять, что теория знания при этих предпосылках должна встретить непреодолимые затруднения и запутаться в противоречиях. Попробуем, например, решить коренную для этой гносеологии проблему адекватности знания, т.е. исследуем вопрос, складывается ли знание о внешнем мире из процессов, сходных с процессами внешнего мира. Ответ может быть трех родов; да, нет, не знаю. Первый из этих ответов приводит к затруднениям, которые можно преодолеть только с помощью самых эксцентричных фантастических допущений, причем приходится отказаться от эмпирического подтверждения этих теорий, тем более желательного и необходимого, что теории эти имеют слишком необычный характер, а два остальные ответа заключают в себе саморазрушительные противоречия.

Если допустить, что адекватное трансцендентное знание существует, то вслед за этим возникает чрезвычайно затруднительный вопрос; как возможно, чтобы мое познавательное состояние, моя принадлежность была повторением, точною копием того, что составляет принадлежность других, не похожих на меня субстанций, и потому из них в меня перекочевать не может? Если же нам удастся ответить на этот вопрос с помощью каких-нибудь хитроумных гипотез, то вслед за этим тотчас же возникает другая, уже совершенно неразрешимая вследствие своей противоречивости задача. Если мое знание есть моя копия с не моей действительности, то как могу я фактически убедиться в том, что копия похожа на оригинал; для этого нужно взять (т.е. в данном случае фактически пережить) и копию, и оригинал и путем непосредственного сравнения убедиться в том, что они сходны. Однако именно этого-то и нельзя сделать согласно основной предпосылке такой гносеологии. Учение о неадекватности знания страдает тем же недостатком; оно также не подлежит эмпирической проверке. Но, кроме того, оно заключает в себе убийственное противоречие. Тот, кто утверждает, что знание внешнего мира не

может быть адекватным, так как свойства субстанций внешнего мира не могут переходить в субстанцию познающего субъекта, основывает свою гносеологию уже на некотором адекватном знании, именно на знании о действительном существовании внешнего мира, о сложности его из субстанций с неотделимыми от них акциденциями и т.п. Если познавательный процесс может быть адекватным в этом отношении, то почему ему не быть адекватным и в других отношениях?

Наконец, если бы какой-либо скептик стал утверждать, что он лишен всякой возможности сравнить состояния познающей субстанции с состояниями внешнего мира и потому вовсе не может решить вопроса об адекватности ни в положительную, ни в отрицательную сторону, то и это не спасло бы его от противоречия. Если в самом деле все состояния, входящие в познавательный процесс, целиком суть акциденции, принадлежности самого познающего субъекта, то тогда не может быть и рассуждений о каком-то внешнем мире, а следовательно, не может быть и речи об адекватности или неадекватности знания; самая постановка этого вопроса показывает, что предпосылки скептика, склонившие его к отрицанию знания, были ложны или же, что скептик, рассуждая об адекватности знания, произносил какие-то фразы, лишённые всякого доступного человеческому уму смысла.

Подобные же затруднения и противоречия встречаются и в решении других гносеологических вопросов при упомянутом учении о субстанции и вытекающем отсюда представлении о принадлежности знания познающему субъекту. Все они зависят от одной и той же причины: знание о внешнем мире и самый внешний мир при этих предпосылках не совпадают, отношения между ними или вовсе нет, или оно трансцендентное, а если так, то гносеология никоим образом не может свести концы с концами. Однако факт знания внешнего мира налицо, и, следовательно, если при каких-либо предпосылках он становится необъяснимым или если его приходится отрицать, то это значит, что гносеология должна вернуться к своим предпосылкам и пересмотреть их, пользуясь анализом этого факта. Быть может, нам возразят, что понятие субстанции, сколько бы мы ни пересматривали свои предпосылки, все же должно сохраниться в мышлении, а потому не все ли равно, начнем ли мы теорию знания без всяких предпосылок или с указанными выше предпосылками; рано или поздно понятие субстанции выступит на сцену, а вместе с ним и те положения, которые затрудняют учение о познании и даже делают его неизбежно противоречивым. В ответ на это заметим, что несомненно в опыте есть что-то, заставляющее нас все возвращаться к этому понятию, но фактические материалы его еще вовсе не все рассмотрены философией; это видно из того, что философия под влиянием все новых и новых анализов и углубления в сферу действительности постепенно преобразует это понятие. Если догматически положить в основу гносеологии это понятие в той форме, как оно установлено на основании рассмотрения непознавательных процессов, то, без сомнения, оно может оказаться камнем преткновения для теории знания. Наоборот, если пойти по пути, указанному Кантом и соответствующему требованиям логики, именно, начать гносеологию без всяких предпосылок с анализа факта знания, тогда возможно, что на пути анализа у нас сложится новое понятие субстанции, которое перестанет быть препятствием для теории знания. Впрочем, вернемся к рационалистам, чтобы окончательно убедиться в том, что перечисленные выше предпосылки ставят философа в безвыходное положение при исследовании гносеологических вопросов. Рационалисты были уверены в том, что адекватное трансцендентное знание существует. Но как оно возможно? Если знание о внешнем мире целиком есть принадлежность познающего субъекта как субстанции, то мыслимы только два пути возникновения его. Оно или возникает в познающем субъекте как результат действия на него субстанций внешнего мира, или же развивается из недр самого познающего субъекта, благодаря его собственной деятельности и собственным средствам. Самостоятельная познавательная деятельность субстанции есть мышление, т.е. обнаружение разума. Итак, в первом случае знание есть результат опыта, а во втором случае – результат деятельности разума. В первом случае оно есть копия, произведенная, так сказать, толчками самого внешнего мира, во втором случае эта копия производится самой познающей субстанцией из собственных материалов своего духа.

Считая опыт результатом воздействия внешнего мира на я32, рационалисты опять проявляют сходство в своих предпосылках с эмпиристами. Из этого, однако, не следует, будто они необходимо должны были оценивать опыт точь-в-точь так же, как и эмпиристы. В основе их построений есть одна предпосылка, дающая им возможность развить совершенно иную теорию опыта. Понятия действия и причины оцениваются ими совершенно иначе, чем эмпиристами. По мнению эмпиристов, причина и действие могут вовсе не походить друг на друга, могут относиться к совершенно различным видам действительности; поэтому, зная свои ощущения, мы вовсе не знаем природы тех внешних сил, которые их произвели. Наоборот, рационалисты думают, что между причиной и действием существует точное соответствие. Они относятся друг к другу как основание и следствие, так что в действии не может быть ничего, что бы не

заклучалось уже в причине. Действие не представляет собою действительности совершенно иного порядка, чем причина: в нем есть налицо элементы причины. Поэтому, утверждая, что опыт есть результат действия не-я на я, рационалисты вовсе еще не были обязаны утверждать полную субъективность опыта и непригодность его для приобретения адекватного знания о внешнем мире. Они могли бы допустить, что в опыте внешний мир, хотя бы отчасти, познается непосредственно, имманентно, и притом с такою же непосредственностью, как собственные наши душевные состояния. Однако напрасно мы бы надеялись найти у рационалистов теорию непосредственного восприятия внешнего мира. Безотчетное противоположение мира я миру не-я, если оно предшествует сознательному построению теории знания и ложится в основу ее, неизбежно склоняет к скептическому учению о субъективности опыта в духе взглядов Юма. К тому же рационалисты, как и эмпиристы, рассуждая об опыте, имеют в виду не столько восприятие в целом его составе, сколько ощущения, т.е. чувственные элементы восприятия, исследование которых особенно легко склоняет к мысли, что материалы опыта неадекватны внешнему миру. Наконец, и онтология рационалистов, лежащая в основе их гносеологии, заставляет их скептически относиться к чувственному опыту. Под влиянием этих разнообразных мотивов они приходят к мысли, что опыт складывается из состояний познающего субъекта, не адекватных процессам внешнего мира. Так как онтологии их различны, то каждый из них устанавливает эту важную предпосылку по-своему. Декарт подкрепляет ее главным образом с помощью эмпирических доводов вроде того, как это делает Локк, опираясь на физику и физиологию. Он ссылается на оптические иллюзии, сновидения, состояния ампутированных людей и т.п.; особенно характерны в этом отношении его рассуждения о том, почему мы нередко неправильно локализуем ощущения<sup>33</sup>. Таким образом, он, по-видимому, противоречит рационалистическому учению об отношении между причиной и действием, и это противоречие не примирено у него в достаточной степени, так как вообще его учение о чувственности недостаточно развито.

Спиноза не считает человеческий дух субстанцией, и потому его гносеология свободна от одной из важнейших предпосылок, склоняющих к отрицанию непосредственности знания в чувственном опыте. И в самом деле, он признает, что в чувственном опыте есть транссубъективные элементы. Это необходимо следует из аксиомы, согласно которой все состояния, какие принимает какое-нибудь тело от действия другого тела, вытекают из природы подверженного действию тела и вместе из природы тела, производящего действие<sup>34</sup>. Следовательно, когда человеческое тело подвергается воздействию других тел, то в нем возникает перемена, содержащая в себе отчасти элементы природы внешнего мира, отчасти элементы самого человеческого тела. Из этого, однако, Спиноза не делает вывода, что из чувственного опыта можно извлечь адекватное знание о внешнем мире. Такой продукт взаимодействия тел заключает в себе транссубъективные и субъективные элементы в отрывочной и спутанной форме; он сознается человеческою душою как смутная идея, в которой нельзя разобраться, как "заключение без посылок". Такое знание, - говорит Спиноза, - не дает адекватного представления не только о внешнем мире, но даже и о самой душе познающего субъекта<sup>35</sup>. Таким образом, Спиноза еще меньше ценит чувственный опыт, чем Декарт.

Лейбниц также думает, что опыт складывается из чувственного знания, что это знание обусловлено взаимодействием нашего тела с другими телами (как известно, Лейбниц отрицает реальное взаимодействие между субстанциями, но он допускает идеальное взаимодействие между ними в некотором особом смысле этого слова) и что оно заключает в себе объективные элементы. "Существует известная связь, - говорит Лейбниц, - между восприятиями цветов, теплоты и других чувственных качеств, с одной стороны, и соответствующими им движениями в телах, с другой: между тем как картезианцы и наш автор (Локк), несмотря на всю его проницательность, считает наши восприятия этих качеств как бы произвольными, т.е. как будто Бог даровал их душе, как ему заблагорассудилось, без всяких соображений о какой-либо существенной связи между восприятиями и их предметами; мнение, которое поражает меня и кажется мне мало достойным премудрости

Создателя, не творящего ничего без гармонии и разумного основания"<sup>36</sup>. Однако Лейбниц, как и Спиноза, думает, что чувственный опыт дает всегда смутные идеи, непригодные для получения адекватного знания о внешнем мире, но причину этой смутности он усматривает не в смешении объективных элементов с субъективными, а в сложности внешнего мира. "Восприятия наших чувств, - говорит Лейбниц, - даже тогда, когда они бывают ясны, необходимо должны заключать в себе некоторое смутное чувство; так как все тела во вселенной, так сказать, сочувствуют друг другу, то и наше тело получает впечатления от всех других и, хотя наши чувства находятся в отношении со всем, но душа наша не может обращать внимания на каждую частность всего"<sup>37</sup>. Примером такого смутного знания могут служить восприятия цветов и запахов. "В восприятии цветов и запахов мы не имеем ничего

иного, кроме восприятия фигуры и движений, которые, однако, так многообразны и так малы, что наш дух в его настоящем состоянии не способен отчетливо созерцать их в отдельности и потому не сознает, что его восприятия состоят лишь из восприятий очень малых фигур и движений, – подобно тому, как при восприятии зеленого цвета, составленного из пылинок желтых и синих, мы в действительности воспринимаем лишь мельчайшие смешения синего и желтого, хотя мы этого не сознаем и представляем себе скорее нечто совершенно новое"<sup>38</sup>.

Следовательно, чувственный опыт складывается из объективных элементов, но сложность мира так велика, что всякое чувственное восприятие включает в себе бесконечное количество элементов; вследствие своей ограниченности мы не можем разобраться в этой бесконечности, не можем одновременно направить свое внимание на все составные части ее, и потому она всегда представляется нам как спутанное, смутно представляемое целое. Это смутное представление обусловлено, поскольку оно отличается смутностью, субъективными условиями восприятия, именно степенью развития монады, степенью внимания ее, и в этом смысле можно сказать, что чувственный опыт каждой монады состоит из личных субъективных состояний, не пригодных для познания внешнего мира.

Эти во всяком случае скептические учения об опыте должны были привести к тому, что рационалисты признали невозможным допустить происхождение из опыта очень многих идей, но список этих идей отражает на себе неопределенность и двойственность их учения об опыте. С одной стороны, сюда входят все идеи, отличающиеся характером полной отчетливости, характером математической ясности и прозрачности: таковы идеи тождества, единства, протяженности, числа, движения, фигуры и т.п.; но, с другой стороны, сюда входят тоже идеи, вовсе не отличающиеся характером математической ясности, однако такие, происхождение которых представляется загадочным, если рассматривать опыт как процесс взаимодействия между субстанцией я и субстанциями не-я, и притом, согласно с эмпиристами и популярным мировоззрением, полагать, что действие и причина разнородны. Таковы все идеи отношений, а также идеи, относящиеся к бытию внешнего мира: идеи Бога, бытия, бесконечности, идеи субстанции, акциденции, причины и силы, даже идеи сосуществования и последовательности.

Мы видели уже, что эмпиристы также не допускают, чтобы отношения, мыслимые в понятиях субстанциальности и причинности, передавались чувствами, и считают своим долгом объяснить, как могли возникнуть в нашем уме эти идеи. Они предполагают, что чувства дают нам последовательность и сосуществование субъективных ощущений, и на почве этой данной последовательности и сосуществования вырастают в виде вторичного наслоения субъективности идеи субстанциальности и причинности. Рационалисты не могут согласиться с этим: они полагают, что даже и такие связи, как последовательность и сосуществование не даются чувствами, а потому ссылка на отношения во времени вовсе не объясняет, как могли возникнуть из опыта идеи причины и субстанции; к тому же они замечают более глубокое содержание этих идей, несводимое к привычной связи во времени, и знают, что всякое такое учение о субстанциальности и причинности приводит к скептицизму. Итак, чтобы отстоять возможность адекватного знания и объяснить происхождение нечувственных идей, им остается прибегнуть к единственному остающемуся при их предпосылках средству – предположить, что все идеи такого рода возникают из собственных недр души, что они прирождены и заключают в себе адекватное знание.

В учении о прирожденных идеях у рационалистов замечаются два различные, но недостаточно дифференцированные течения. Многие нечувственные идеи, по мнению рационалистов, возникают, так сказать, из внутреннего опыта души: душа сама есть субстанция, бытие, единство и т.п., а потому, познавая себя, она может получить эти идеи без помощи внешнего опыта. "Можно ли отрицать, говорит Лейбниц, – что в нашем духе есть весьма много врожденного, как скоро мы, так сказать, врождены самим себе? – И что в нас существует бытие, единство, субстанция, продолжительность, изменение, деятельность, восприятие, удовольствие и тысяча других предметов наших интеллектуальных идей?"<sup>39</sup>. Однако у нас есть также нечувственные идеи, которые не выражают свойств души, а передают лишь свойства внешнего мира. Как известно, рационалисты также считают их врожденными<sup>40</sup>, но для объяснения их возможности, а также истинности нельзя прибегнуть к самопознанию души; впрочем, появляясь у рационалистов на сцену рядом с первыми идеями, объясненными очень удачно, они уже не привлекают к себе особенного внимания и вместе с первыми идеями объясняются как результат "врожденных наклонностей, расположений, привычек или естественных потенций", которые пробуждаются к деятельности внешним опытом.

Чтобы объяснить процессы знания, недостаточно объяснить происхождение различных идей, нужно еще показать, как они применяются на деле. Допустим, что рационалисты доказали происхождение идей субстанциальности, причинности, числа и

т.п. из разума; вслед за этим нужно показать, как мы пользуемся ими в разных конкретных случаях. И вот оказывается, что гипотеза врожденных идей не дает никаких разъяснений по этому поводу или для достижения этой цели требует такого расширения, которое придает ей фантастический характер.

В опыте на каждом шагу встречается конкретное применение идей субстанциальности и т.п., напр., когда мы говорим "листья пожелтели" (субстанция и ее свойства), "стекло разбито брошенным камнем" (причинная связь). Казалось бы, рационалисты очень удачно объяснили происхождение таких суждений: чувственная их сторона получается из опыта, а нечувственная из недр самой души. Однако присмотримся ближе: как произошло сочетание между этими разнородными материалами знания? Почему желтизна объединена в моем сознании с формой листа, а не с формой ствола в одно субстанциальное целое? Если бы на ощущениях были отметки, показывающие, какие из них должны быть объединены в одну группу, то тогда вопрос решался бы просто, но рационалисты не имеют права допускать это: ведь самую гипотезу врожденных идей они строили потому, что не нашли в данных опыта, т.е. в ощущениях, никаких связей, никаких отметок, что к чему причленяется. Поэтому им приходится или совсем пренебрежительно отнестись к опыту, пытаться строить все знание исключительно из нечувственных материалов и утверждать, что нечувственные идеи, хотя они и составляют скелет всего чувственного знания, примешиваются к нему случайно, или же, так как это учение о чувственном знании невероятно, предположить, что познающему духу врождены не только идеи субстанциальности, причинности и т.п. в общей форме, но и отдельные конкретные акты их применения; иными словами, приходится признать, что все знание во всем его объеме врождено, а это возможно лишь в том случае, если весь мир врожден познающему субъекту, если весь мир в виде копии заключен в душе его, так что, развиваясь вне познающего субъекта, он в то же время развивается и в самом познающем субъекте имманентно. Такая теория знания, составляющая последовательное и необходимое развитие гипотезы врожденных идей, в самом деле была создана последним представителем докантовского рационализма, Лейбницем<sup>41</sup>, который утверждал, что мир состоит из монад и что всякая монада есть микрокосм, т.е. целая вселенная в миниатюре.

Гипотеза врожденных идей не только решает вопрос, как возможно трансцендентное адекватное знание. Она пытается ответить еще и на другие вопросы, напр., на вопрос, как возможно всеобщее и необходимое знание. И рационалисты, и эмпиристы полагали, что всеобщее и необходимое знание возможно лишь там, где есть аналитические суждения. Но эмпиристы не могут объяснить, как возможны такие суждения в отношении к фактам внешнего мира: материалы знания о внешнем мире складываются, по их мнению, из разрозненных ощущений S, P и т.п., и никакой анализ не может показать связи S с P. Рационалисты имеют право смотреть на процессы знания иначе. Если в душе от природы содержатся сложные понятия, каковы, напр., понятия субстанции, пространства, числа и т.п., и если эти понятия содержат в себе неразрывное единство своих элементов, то, высказывая о них суждения путем разложения их на части, мы должны сознавать эти суждения как необходимые: в предикате они высказывают то, что уже чувствуется в субъекте (в врожденном понятии) как его необходимая составная часть.

Наконец, и самое сильное возражение против эмпиризма, состоящее в том, что при субъективности всех материалов знания не могло бы быть даже и догадки о существовании внешнего мира, не страшно для рационалистов. Они всегда могут сослаться на врожденную идею существования внешнего мира. Правда, на это можно ответить, что в опытном знании мы имеем дело вовсе не с абстрактною мыслью о существовании внешнего мира, в опытном знании перед нами встают не мысли, а объекты, вещи как что-то необходимое, чуждое нашей душе, между тем согласно теории знания рационалистов это невозможно. Они строят всю познавательную деятельность из состояний познающего субъекта, из его принадлежностей: опыт дает лишь субъективные ощущения, а врожденные идеи образуют систему необходимых мыслей субъекта; сколько бы мы ни комбинировали этот материал, из него не получается конкретные объекты, которые как не-я противостоят мне в опыте. Философия Декарта не может ответить на возникающий здесь труднейший из философских вопросов, но стоит только рационалистам расширить гипотезу врожденных идей до последних пределов, именно утверждать, что все знание врождено, и они могут справиться даже и с этою проблемою, хотя бы чисто внешним образом. Для этого нужно допустить, что по поводу всякого взаимоотношения между я и не-я в познавшем субъекте возникают из недр его духа не просто мысли, а мысли-объекты, т.е., процессы, повторяющие в виде копии всю внешнюю действительность как она есть. Именно этот смысл имеет лейбницевская гипотеза монад-микрокосмов, удваивающая мир или, вернее, умножающая его во столько раз, сколько есть монад.

Непосредственной цели своей - показать, как возможно трансцендентное знание с

всеобщим а необходимым значением, – эта гипотеза достигает, однако полного удовлетворения она доставить не может. Слишком очевидно, что она не может быть обоснована, что она многое предполагает и в то же время застраховывает себя от возражений только тем, что предположения ее по самому существу своему не могут быть подвергнуты опытной проверке: ведь она предполагает, что копия, находящаяся в субъекте, и оригинал вне субъекта не могут быть поставлены рядом и подвергнуты сличению ни в одном человеческом сознании. Между тем требование эмпирического обоснования в настоящем случае не есть только методологическая придирка. Оно обуславливается сознанием противоречивости и неразрешимости самой проблемы, поставленной теорией знания рационалистов. И в практической жизни, и в науке мы на каждом шагу определяем отношение между каким-либо данным а и х, но при этом разрешимая задача характеризуется тем, что в ней х не есть нечто абсолютно неизвестное; для разрешимости задачи необходимо, чтобы было известно какое-либо отношение х к третьему явлению b, связанному определенным образом с а. Совсем иной характер имеет проблема теории знания рационалистов: они хотят построить теорию трансцендентного знания: это значит, что они задаются целью построить учение о соотношении между а (познавательный процесс в я) и некоторым абсолютным х (мир вне познавательного процесса). Ссылки на то, что не только знание прирождено, но и сама гипотеза прирожденности, знания тоже прирождена, нисколько не сделали бы эту гипотезу более убедительной. Они только избавили бы ее от чересчур грубого противоречия и в лучшем случае лишь показывали бы, что в силу врожденной склонности мы принуждены мыслить эту гипотезу, но вовсе не ручались бы за истинность ее.

Противоречивая задача, поставленная рационализмом, приводит в конечном итоге к противоречивому результату, который может быть выражен в следующей формуле; адекватное трансцендентное знание складывается исключительно из таких материалов, которые возникают изнутри познающего духа, т.е. имманентны ему по своему составу и происхождению. Эта формула прямо противоположна конечному итогу эмпиризма, который мы выразили в следующем положении: все материалы знания получаются благодаря воздействию на познающий субъект извне (трансцендентны по условиям возникновения), поэтому знание не имеет трансцендентного значения, все оно имеет имманентный (по составу), и притом субъективный характер.

Противоречивые формулы, к которым пришли рационалисты и эмпиристы, несмотря на свою противоположность, совпадают в одном признаке: противоречие в них обусловлено столкновением понятий имманентности и трансцендентности, которое является необходимым следствием предположения, что субъект и объект обособлены друг от друга. Замечательно также, что в некотором другом очень важном вопросе взгляды рационалистов и эмпиристов уже прямо совпадают: они признают, что свои собственные чувства и идеи душа познающего субъекта познает вполне адекватно, так, как они есть в действительности, и "душа достигает этого без мук труда и дедукции, с первого взгляда, своею природною способностью восприятия и различения"<sup>42</sup>. Здесь под словом восприятие понимается не воздействие идеи и чувства на душу и познание путем замещающих сигналов или копирования, а действительное восприятие, при котором познаваемый объект находится в оригинале в самом процессе знания. Познаваемый объект здесь имманентен процессу знания, между объектом и субъектом нет непроходимой пропасти, они составляют одно целое в процессе знания, а потому вопрос о трансцендентном значении знания не имеет здесь смысла; вместе с этим, по крайней мере при решении этой частной проблемы, исчезают все затруднения и противоречия в теории знания, а также разногласия между рационализмом и эмпиризмом.

Таким образом, и противоречия внутри эмпиризма и рационализма, и разногласия между ними, и согласие их в одном из пунктов теории знания одинаково и определенно указывают на то новое направление, в котором должна пойти гносеология, чтобы выйти из затруднения. В общих чертах это направление можно обрисовать следующим образом. Гносеология должна также и в учении о знании внешнего мира отказаться от противоречивого представления о том, что знание есть процесс трансцендентный по своему происхождению или значению. Иными словами, она должна отказаться от предпосылки рационализма и эмпиризма, согласно которой субъект и объект обособлены друг от друга так, что объект находится за пределами процесса знания и посылает в сферу этого процесса только свои действия или свои копии, прирожденные субъекту. Она должна снять перегородки между субъектом и объектом, признать их первоначальное единство и в этом смысле примирить их друг с другом. Начиная с Канта, философия вступила на этот совершенно новый путь. Однако объединение субъекта с объектом можно произвести различными способами, и так как у нас нет оснований думать, что Кант избрал наилучший из них, то мы должны познакомиться со всеми способами и оценить их.

Можно представить себе три различных формы объединения субъекта с объектом.

Во-первых, субъект может быть растворен в объекте; во-вторых, объект может быть

включен в субъект; наконец, в-третьих, объект и субъект могут быть примирены не путем подчинения одного другому, а путем признания, что они, сохраняя свою самостоятельность в отношении друг к другу, все же образуют неразрывное единство. Первая из этих теорий невозможна, так как заключает в себе саморазрушительное противоречие: если бы субъекта не было, то и знания, а вместе с тем и теории знания не было бы. Таким образом, остаются возможными только вторая и третья теории. Вторая из них подчиняет объект субъекту или, вернее, процессу знания и рассматривает объект как порождение самого процесса знания, не имеющее самостоятельного бытия в отношении к знанию. Эта теория знания развита Кантом и в разнообразных модификациях, созданных его последователями, фигурирует на первом плане в истории философии XIX века. Наконец, третья теория знания, которую мы называем интуитивизмом, постепенно подготавливается к жизни критической философией, и даже построена уже некоторыми философами, вышедшими из школы Канта, однако не выражена еще в чистой форме. Эта теория более свободна от предпосылок, чем критицизм Канта, и могла явиться на сцену только после того, как критицизм в своем вековом существовании изжил и исчерпал до конца все противоречия, неизбежно порождаемые предпосылками рационализма и эмпиризма. Вскрыть присутствие этих предпосылок в критицизме легче после знакомства с интуитивизмом, чем до него, а потому мы и приступим теперь прямо к изложению первых, самых основных положений теории знания интуитивизма.

### Глава III. Первоначальный очерк основных положений теории знания интуитивизма I. $\text{Ioiioaiea iaueoa siaiey e siaie?}$

Теория знания должна быть свободной от предпосылок. Во всяком случае в наше время она должна освободиться, по крайней мере, от предпосылок, найденных выше в докантовской философии. Это значит, что, приступая к ней, мы должны начинать прямо с анализа фактов, мы не имеем права давать никакого определения знания и не можем указать никаких свойств его, кроме тех, которые прямо усматриваются в фактическом материале переживаний и будут приняты нами за основание, определяющее, какие именно факты подлежат нашему исследованию. Кто в самом начале теории знания заявляет, что будет изучать то отношение между я и не-я, то воздействие внешнего мира на чувственность (или, еще хуже, на нервы, органы чувств) познающего субъекта, которое приводит к возникновению знания, тот наверное уже строит не теорию фактов, а теорию теории: он уже знает о существовании важных условий знания (я, не-я) и об их отношении друг к другу (о действии не-я на я). Точно так же тот, кто заявляет, что будет изучать процесс копирования действительности, или процесс символизирования ее, или процесс, приводящий к возникновению всеобщих и необходимых суждений и т.п., уже знает, что такое знание, уже построил зачаточную теорию его и хочет обосновать эту теорию, а вовсе не исследовать прямо факты.

Нам могут возразить, что, не пользуясь никакими определениями знания, нельзя найти самых тех фактов, которые подлежат исследованию. Если же, несмотря на это предостережение, мы все-таки займемся анализом первых попавшихся фактов, то может оказаться, что мы построим какую-либо теорию, однако это будет вовсе не теория знания, а теория каких-либо других процессов. В ответ на это заметим, что до известной степени всякий исследователь, берущийся самостоятельно за обработку какого-либо фактического материала, находится в таком же положении; исследуя группу фактов, он приходит к новым определениям и разграничениям, изменяя при этом смысл прежней терминологии. Впрочем, в настоящем исследовании мы займемся анализом группы фактов, распространенной до такой степени широко, что мы вовсе не рискуем построить теорию совсем иных фактов, чем это обыкновенно принято в гносеологии; вероятнее всего, что мы построим теорию, в которую войдут все факты, рассматриваемые в других гносеологиях, да, кроме того, еще некоторые очень простые факты, обыкновенно не принимаемые в расчет гносеологиею.

Мы будем заниматься анализом не только таких переживаний, как утверждение закона Ньютона или каких-либо математических теорем и аксиом, но и таких переживаний, которые кроются под словами "здесь светло, мне больно" и т.п. Предметом нашего анализа будет служить всякое переживание, поскольку оно исследуется, изучается, наблюдается, констатируется и т.п. Иными словами, все факты, изучаемые во всех науках, и наблюдаемые во всех областях жизни, подлежат и нашему исследованию, поскольку они таковы, что приводят к возникновению процесса исследования, наблюдения и т.п. Это значит, что количество фактов, подлежащих исследованию, теории знания, действительно чрезвычайно велико: оно, по крайней мере, равняется количеству всех остальных известных фактов, потому что известный факт есть факт, не только существующий, но еще и познанный.

Вся эта необозримая громада фактов характеризуется следующим общим признаком. Всякое знание есть знание о чем-либо; иными словами, всякое переживание, называемое словом знание, заключает в себе явственно выраженное отношение к чему-то, что можно назвать объектом знания. Отсюда прямо возникает следующий

важнейший для теории знания вопрос: находится ли объект знания, т.е. то, к чему относится переживание, называемое знанием, вне процесса знания или в самом этом процессе? В первом случае знание имеет трансцендентный характер, а во втором оно имманентно. Согласно результатам предыдущего исследования построить теорию трансцендентного знания без противоречий нельзя, и потому, если бы оказалось, что объект знания не находится в процессе знания, пришлось бы бессильно опустить руки перед неразрешимой задачей и отказаться от дальнейшего исследования. Нетрудно убедиться, однако, что это печальное положение не угрожает теории знания. Благодаря трудам критической философии, благодаря феноменализму, широко распространившемуся в философии XIX века и проникшему даже в область точных наук, понимание и оценка реальности настолько изменились, внимание к процессам знания и анализ их настолько углубились, что доказывать с помощью каких-либо косвенных соображений (к тому же эти косвенные соображения высказаны уже в двух предыдущих главах) присутствие объекта знания в процессе знания вовсе не нужно; достаточно пояснить несколькими примерами нашу мысль, т.е. прямо показать присутствие объекта в процессе знания, и большинство с нами согласится. Если мы говорим "здесь светло", "здесь шумно", "мне больно", то эти переживания (утверждения) относятся к шуму, боли, свету, и нельзя не признать, что эти объекты находятся в самом процессе знания, а не вне его: речь идет о тех шуме, боли, которые тут же в этом процессе утверждения и переживаются. Утверждая, что железная вещь, лежащая в воде, покрывается ржавчиной или что прибавление соляной кислоты к раствору ляписа приводит к образованию хлористого серебра, мы опять-таки имеем дело с объектами, которые налицо в самом процессе знания: прозрачная, пресная на вкус жидкость, жгучая жидкость, дымящаяся жидкость с острым запахом, бурый землистый налет на металле, белые хлопья осаждающегося хлористого серебра и т.д. присутствуют в процессе утверждения и составляют содержание его. Выражаясь терминами школы Юма, это содержание в одних случаях бывает ярким (восприятия), а в других слабым (воспоминания), но по существу дело от этого не меняется, так как приведенные утверждения относятся к этим именно содержаниям и без них становятся пустым набором слов. Если какой-нибудь сторонник номиналистического учения о понятиях заметит, что всякое общее знание есть именно подбор определенных слов и больше ничего, то нам незачем будет пускаться здесь в критику всевозможных реалистических, концептуалистических и номиналистических учений о понятиях; нам достаточно будет указать на то, что даже и наиболее на первый взгляд опасное нам учение, именно крайний номинализм, на деле вполне согласуется с нашим утверждением. Считая общее суждение только набором слов, номиналисты в то же время полагают, что за этими словами должны скрываться, по крайней мере в потенциальной форме, единичные суждения, содержанием которых служат восприятия, и если эта связь с восприятиями исчезнет, то общее суждение уже действительно перестанет быть знанием и превратится в пустой набор слов. Конечно, такая простая и чересчур часто встречающаяся истина, как  $2 + 2 = 4$ , обыкновенно уже не реализуется в сознании и совершенно замещена словами, но все же, как только мы захотим отдать себе в ней отчет и созерцать ее как истину, мы реализуем ее всю сполна, и тогда оказывается, что объекты этого знания – повторение повторения и полагание раз, раз, раз, раз – тут же в этом процессе знания даны, переживаются, испытываются в нем, а не находятся где-то вне этого события. Нетрудно найти такое объективное и в то же время имманентное содержание и во всех других научных истинах, напр., в основных законах химии, вроде закона кратных отношений и т.п.

Когда знание относится к объектам так называемого внутреннего восприятия, то имманентность объекта знания самому процессу знания еще более ясна и неоспорима. Когда совершается процесс знания, выражающийся словами "я рассержен" или словами "умозаключение – всякое удлинение маятника замедляет ход его, теплота удлиняет маятник, значит, она замедляет ход его – есть умозаключение дедуктивное по первой фигуре силлогизма", то несомненно, что объекты знания "гнев" и "дедуктивное умозаключение" переживаются в самом этом процессе знания. Даже и докантовская философия признавала это положение или, вернее, она считала его само собою разумеемым и потому даже не обсуждала его. В этом отношении она совершала огромную методологическую ошибку. Если вопрос о знании и условиях возможности очень труден и если есть случаи, когда, наоборот, кажется, что знание достигается в совершенстве и в то же время с такою легкостью, что, по-видимому, даже задумываться не стоит, почему и как оно достигается, то это значит, что эти-то случаи и надо подвергнуть анализу для целей теории знания. Рассматривая эти процессы так называемого внутреннего восприятия, нельзя не заметить, что они характеризуются присутствием объекта в самом процессе знания и что без этого условия никакого знания о нашей душевной деятельности у нас не было бы. Но этого мало, строй процессов знания всецело определяется этим условием, и потому, как только оно замечено, тотчас же становится ясно, что и



восприятия так называемого внешнего мира должны иметь и в самом деле имеют такой же характер, что и здесь объект знания имманентен процессу знания. Это первое положение интуитивизма еще вовсе не отклоняется от взглядов на знание, установившихся в XIX веке под влиянием критической философии. Критицизм также решительно отрицает возможность всякого трансцендентного знания и настаивает на том, что объект знания находится в процессе знания. Разница между критицизмом и интуитивизмом обнаружится вообще не столько в первых основных положениях, сколько в выводах из них; а чем она состоит, об этом будет сказано позже.

Второй вопрос, подлежащий решению, таков: если объект знания находится в процессе знания, то возможны два учения о составе этого процесса: во-первых, можно утверждать, что объект знания не только входит в процесс знания, но и составляет все содержание его; во-вторых, можно утверждать, что знание складывается всегда из объекта знания вместе с каким-то добавочным процессом; иными словами, согласно второму учению, знание всегда есть нечто более сложное, чем его объект. Стоит только попытаться реализовать мысленно первое из этих утверждений, чтобы тотчас же убедиться в его несостоятельности. Если бы оно было правильным, то это значило бы, что свет, шум, гнев, боль сами по себе уже суть знание о свете, шуме, гневе, боли. Но это невозможно уже потому, что знание есть процесс, имеющий отношение к объекту, и этого отношения не существовало бы, если бы объект знания был тождествен с самим знанием о нем; отношение возможно только или в том случае, если объект знания находится вне процесса знания, или в том случае, если он находится внутри процесса знания, но составляет часть его. Первый случай, как установлено уже в первом положении, невозможен; следовательно, остается лишь второй.

Само собою разумеется, иногда объектом знания становится само знание, но это вовсе не противоречит сказанному выше: также и знание о знании не складывается только из своего объекта, а представляет собою процесс более сложный. Когда является знание о том, что цепь суждений "все, что удлиняет маятник, замедляет ход его и т.д.", есть дедуктивное умозаключение по первой фигуре силлогизма, то это знание состоит из своего объекта, именно из приведенной выше цепи суждений, и еще из какого-то добавочного процесса, благодаря которому эта цепь рассматривается как дедуктивное умозаключение.

Неопределенным результатом, к которому мы пришли, нельзя удовлетвориться. Для окончательного обоснования предыдущих соображений необходимо поставить вопрос, в чем состоит большая сложность знания в сравнении с объектом знания, какой процесс должен присоединиться к объекту, чтобы получилось знание? Поставим этот вопрос в конкретной форме: если есть переживания света, шума, боли, гнева, то что должно присоединиться к ним, чтобы они сделались знанием? Несомненно переживание "светло!" возможно не иначе как при сопоставлении переживания света с переживанием тьмы и при отличении его от этого, а также от всех других смежных переживаний. То же можно сказать и о переживаниях боли, гнева, умозаключения и т.п. Констатирование "это процесс дедуктивного умозаключения по первой фигуре силлогизма" только в том случае и возможно, если процесс такого умозаключения выделен из сферы других переживаний, эмоций, состояний самочувствия и т.п., если он отличен от индуктивных умозаключений и уподоблен дедуктивным умозаключениям первой фигуры.

Мысль, что процесс сравнения входит во всякий акт знания, чрезвычайно широко распространена. Если некоторые психологи и в особенности гносеологи мало обращают внимания на роль этой деятельности при возникновении знания, то это вовсе не потому, что они считают ее ненужной для акта знания, а скорее потому, что они считают ее необходимость слишком очевидной и ее состав слишком простым и торопятся перейти к тому, что менее очевидно и с чем не все согласны. Эмпиристы заняты исследованием возникновения знания благодаря воздействию внешнего мира на органы чувств; они рассуждают о соответствии или несоответствии между идеями и внешним миром, они стараются конструировать из ощущений и их смены такие переживания, как субстанциальность, причинность и т.п.; но, само собою разумеется, что они не могут не признать, что все эти материалы душевной жизни еще не дадут знания, если не будут сравнены друг с другом. Локк хорошо понимает это и утверждает, что "нет познания без различения"<sup>43</sup>. В свою очередь, рационалисты в теории знания обращают внимание прежде всего на недостаточность опыта для получения необходимого знания, устанавливая существование прирожденных идей и т.п.; однако они не отрицают необходимости различения для возникновения знания; Лейбниц, отвечая на заявление Локка, что без различения нет познания, вполне соглашается с ним, но не останавливается на роли различения в познавательном процессе, потому что слишком поглощен приведенными выше проблемами и торопится перейти к доказательству того, что необходимость различения для возникновения знания вовсе не исключает прирожденности идей<sup>44</sup>.

Наконец, сторонники критической философии тратят все силы на то, чтобы построить самый объект знания при помощи форм созерцания и категорий рассудка; однако и они не могут отрицать, что без различения ощущений, форм и категорий друг от друга знания не было бы. Кант на каждом шагу утверждает, что знание есть синтез многообразия. В учении о дедукции чистых рассудочных понятий он говорит об условиях, при которых многообразие представляется как таковое. "Всякое наглядное представление, – говорит он, – содержит в себе многообразие, которое как такое не могло бы быть представляемо, если бы душа не различала времени в последовательной смене впечатлений, ибо каждое представление как данное в одно мгновение никогда не заключало бы в себе ничего, кроме абсолютного единства. Чтобы из этого многообразия возникло единство наглядного представления (как, например, в представлении пространства), для этого прежде всего необходимо обозрение многообразия, а потом соединение его". "Этот синтез аппрегензии<sup>8</sup> должен иметь применение и a priori<sup>9</sup>, т.е. по отношению к представлениям не эмпирическим"<sup>45</sup>. Вслед за этим после учения о репродукции Кант говорит также о необходимости отождествления различных во времени моментов мысли друг с другом. "Если бы мы не сознавали, что мыслимое нами в настоящий момент тождественно с тем, что мы мыслили в предыдущий момент, то воспроизведение в ряду представлений не вело бы ни к каким результатам. Всякое представление в настоящий момент было бы новым представлением, оно совершенно не относилось бы к тому акту, в котором должно возникнуть постепенно". Отсюда понятно, почему в начале дедукции он говорит, что "знание есть целое подвергнутое сравнению и связанных между собою представлений"<sup>46</sup>.

Итак, все эти философские направления могут согласиться с тем, что знание есть переживание, сравненное с другими переживаниями. Мы не расходимся с ними, утверждая это положение. Разногласие по-прежнему состоит только в вопросе о трансцендентности объекта знания. Согласно нашей точке зрения, сравниваемое переживание и есть объект знания; по мнению рационалистов, сравниваемое переживание есть копия с объекта; по мнению эмпиристов (Локка), сравниваемое переживание есть символ, замещающий в сознании объект знания. Замечательно, что все эти философские направления, как бы они ни смотрели на объект знания, должны в каждом акте знания усматривать и те отношения, которые найдены нами, поскольку объект знания как сознаваемый объект должен быть переживанием, сравненным с другими переживаниями, и должен находиться в самом этом процессе сравнения. Положим, мы утверждаем, что "все явления имеют причину". По мнению рационалиста, объектом знания здесь служит отношение, находящееся вне процесса знания, но в сознании должна быть копия этого объекта, именно прирожденная идея, и для акта знания, в свою очередь, эта копия должна быть узнана, а для этого достаточно отличить ее от других переживаний, от переживания субстанциальности, пространственных отношений и т.п. Оригиналы, согласно этому учению, навсегда остаются вне процесса знания, и потому мы можем утверждать, что в действительности таким путем получается только знание "копий", т.е. в действительности несомненно существует только знание в нашем смысле этого слова. По мнению эмпириста, объектом знания в утверждении "все явления имеют причину", служит какое-то отношение между явлениями, которое замещено в сознании своим символом, именно привычною последовательностью ощущений, но для акта знания этот символ, в свою очередь, должен быть узнан, а для этого достаточно отличить его от других символов, от непривычной последовательности ощущений, от субстанциальности и т.д. Трансцендентные отношения, согласно этому учению, остаются навсегда неизвестными, и в действительности мы узнаем только символы, только свои идеи. Иными словами, эмпиристы еще легче, чем рационалисты, могут примкнуть к утверждению, что знание есть переживание, уравненное с другими переживаниями. Неудивительно поэтому, что в девятнадцатом веке мыслители, склонные к эмпиризму, напр., Бен, Спенсер, Мах, отводят в познавательной деятельности первое место акту сравнения. Наконец, по мнению кантианцев, когда мы констатируем наличность причинной связи, то объект знания не находится вне процесса знания, он еще ближе к процессу знания, чем это утверждаем мы, так как, по мнению кантианца, этот объект сам есть знание, он сам есть познавательный процесс (категориальный синтез причинности); однако, без сомнения, всякий кантианец согласится, что для констатирования "это – причинная связь" нужна не только наличность причинного синтеза, но еще и отличие его от синтеза субстанциальности, взаимодействия и т.п., причем в этом акте отличения и констатирования объектом знания служит этот синтез, который и узнается, таким образом, как существующий.

Если знание есть переживание, сравненное с другими переживаниями, и объектом знания служит само сравниваемое переживание, то это значит, что объект познается именно так, как он есть: ведь в знании присутствует не копия, не символ, не явление познаваемой, вещи, а сама эта вещь в оригинале. Отсюда получается ряд

чрезвычайно важных для всей теории знания выводов, но значение их в полном объеме можно выяснять только после решения одного недоумения, вызываемого данным определением знания. Знание рассматривается всегда как деятельность я. Если объектом знания служит мир не-я, то каким образом он может быть дан в оригинале познающему субъекту? Этим вопросом об отношении я к не-я в процессе знания мы и займемся теперь.

## II. Я и не-я

Чтобы обсудить вопрос об отношении я к не-я в процессе знания, нужно точно определить, что следует называть этими словами, значит, нужно иметь знание о мире я и мире не-я. Воспользоваться какими-нибудь готовыми представлениями о них не может та гносеология, которая задалась целью избегать догматических предпосылок, она должна сама исследовать эти понятия.

Путь такого исследования намечен уже в начале этой главы. Знание есть переживание, сравненное с другими переживаниями; значит, теперь необходимо сравнить между собою все процессы, события, явления, вещи и т.п. и найти то коренное различие между ними, благодаря которому весь мир распадается на мир я и мир не-я. Само собою разумеется, здесь нет речи о я как о субстанции, о материи, духе и т.п.; нам нужно только распределить все процессы в две различные группы, а внутреннее строение этих групп, напр., вопрос о том, не составляет ли группа я субстанциальное единство высшего порядка, не интересует нас здесь<sup>47</sup>.

Признаки, отличающие одни процессы от других, могут быть тройными: во-первых, они могут быть качественными, таково, напр., различие между красным и зеленым цветом; во-вторых, они могут быть количественными, таково, напр., различие между началом и концом звучания камертона; наконец, в-третьих, процессы могут различаться не сами по себе, а по какому-нибудь отношению к другим процессам, явлениям или вещам, таково, напр., различие между северным и южным полюсом магнита. Я и не-я глубоко отличаются друг от друга, обособление этих двух сфер и сознательно, и безотчетно руководит всем нашим поведением; поэтому трудно себе представить, чтобы различие между процессами я и не-я было только

количественным, или чтобы оно узнавалось по отношению этих процессов к какому-либо другим процессам, скорее всего существует какой-нибудь качественный непосредственно сознаваемый признак, придающий специфическую окраску этим двум сферам жизни. Вероятно, этот признак так же прост и неопишуем, как и краснота или зеленость. Так как он должен окрашивать все процессы я в отличие от всех процессов не-я, то он наверное с трудом отличается нами от самого содержания переживаний и не отмечен особым термином, хотя именно под его влиянием возникло знание о том, что мир состоит из я и не-я. Если мы найдем этот признак, то мы назовем его описательно словами "чувствование принадлежности мне" и "переживание данности мне", или чувствование субъективности и переживание

трансубъективности, а переживания, окрашенные этими признаками, мы назовем "моими" и "данными мне" переживаниями. Нетрудно заметить, что такие различия между переживаниями в самом деле существуют. Если пред нами находится высокая белая стена, резко выделяющаяся на фоне голубого неба, и если, смотря на нее, мы станем припоминать, на какой выставке была картина из итальянской жизни, воспроизводящая этот контраст между небом и стенами домов, то несомненно усилия припоминания окрашены совершенно иным чувствованием, чем стена: стена переживается как что-то чуждое мне, навязанное мне извне, а усилия припоминания живо окрашены чувствованием близости ко мне<sup>48</sup>, без всяких теорий, без всякого изучения этих процессов, руководствуясь непосредственной отметкой, лежащей на них, мы считаем одно переживание "моим", а другое относим к чуждому миру не-я, и наверное еще ни одному человеку на основании непосредственного чувства не приходило в голову, что белая стена входит в состав его я, а усилия припоминания принадлежат голубому небу. Правда, всякий сторонник субъективного идеализма утверждает, что стена есть его субъективное восприятие и больше ничего; однако, это утверждение есть плод теоретизирования, которое приводит к неразрешимому противоречию именно в вопросе о познании внешнего мира; к тому же эти теории начинают с уверенности в наличности мира не-я, причем отличают я от не-я, руководясь именно указанными выше чувствованиями и только впоследствии с помощью косвенных соображений стараются внести внешний мир в сферу я.

Отрицать существование отмеченных нами различий между переживаниями нельзя; однако можно утверждать, что эти различия не составляют первичного критерия при определении я и не-я, можно утверждать, что первичный критерий заключается в количественных различиях или в отношениях между процессами, а указанный нами качественный критерий есть производный, сравнительно менее важный признак.

Несостоятельность этого возражения обнаружится позже, когда будет показано, что другие критерии явно или скрыто уже предполагают существование качественного различия между процессами и устанавливают понятие я, легко приводящее к заблуждениям. Однако заняться этим вопросом можно будет только тогда, когда

выяснятся все перемены в понятии я и не-я, происходящие от последовательного применения нашего критерия; поэтому мы предположим теперь, что этот критерий правилен, и посмотрим, что из этого выйдет.

К области мира не-я, согласно нашему критерию, нужно причислить прежде всего все содержание так называемых внешних восприятий, поскольку они состоят из ощущений, пространственных отношений, движений, "данной" объединенности (таково, напр., единство звуков в мелодии или единство свойств камня) и т.п. Все органические ощущения, напр., жажда, голод, мышечная усталость, озноб, головная боль, щемление сердца, колотье в ухе и т.п., также явным образом имеют характер "данности мне"; следовательно, телесная жизнь или вся, или отчасти принадлежит к миру не-я. Но этого мало: очень многие душевные состояния, в остальных отношениях сформированные вполне так же, как и процессы, из которых складывается главный фонд жизни я, могут возникать с явственной окраской "данности мне". Так, в приведенном выше примере усилил припоминания, конечно, окрашены чувствованием "принадлежности мне", но результат припоминания, напр., всплывание в памяти виденной прежде картины, появление в поле сознания фамилии художника, написавшего ее, и т.п., может принадлежать к числу типичных "данных мне" переживаний. Стремления, возникающие на почве телесных состояний, напр., при сильной жажде стремление напиться воды, при сильной мышечной усталости стремление присесть, прилечь, стремление покурить, могут как бы совершенно оторваться от группы "моих" переживаний и испытываться как что-то самостоятельное, независимое от меня, т.е. имеющее характер "данности"; такой же характер имеют стремления, называемые навязчивыми идеями. Весьма возможно, что и эти душевные состояния суть продукт жизни тела, именно деятельности высших нервных центров, и относятся к миру не-я в таком же смысле слова, как голод или жажда. Это тем более вероятно, что все перечисленные состояния принадлежат к области сравнительно примитивных переживаний.

Замечательно, что и противоположный полюс переживаний, именно состояния, наиболее сложные и наиболее, по-видимому, далекие от телесной жизни, также отличаются характером "данности" а, следовательно, должны быть отнесены к миру не-я. Таковы, напр., молниеносные вспышки сложных концепций в процессе эстетического или научного творчества, когда сложный, хотя и не дифференцированный клубок идей сразу появляется в поле сознания как бы по наитию свыше, следовательно, имеет характер "данности мне". Таковы сложные эстетические переживания при созерцании прекрасного ландшафта, картины и т.п., когда наше я утопает в океане "данных" гармонических отношений; таковы религиозные экстазы и молитвенное погружение в божественный мир. Таковы переживания, входящие в состав нравственной и правовой жизни. Характер "данности" и внешней принудительности этических и правовых норм настолько ясно выражен, что и язык, и поэзия, и философия всевозможными способами заявляют об этом факте и считаются с ним. В сочинении проф. Петражицкого "О мотивах человеческих поступков"<sup>10</sup> хорошо обрисована эта сторона этических переживаний, и потому мы приводим его слова по этому вопросу<sup>49</sup> "Соответствующие моторные возбуждения и понукания, - говорит проф. Петражицкий, - имеют особый мистическо-авторитетный характер: они противостоят и оказывают сопротивление другим нашим эмоциональным движениям, аппетитам, стремлениям, вожделениям, как импульсы с высшим ореолом и авторитетом, исходящие как бы из неведомого, отличного от нашего обыденного я, таинственного источника (мистическая, не чуждая оттенка боязни окраска). Человеческая речь, поэзия, мифология, религия, метафизические философские системы... отражают, перетолковывают и переводят эти характерные свойства этических эмоций на язык представлений в том направлении и смысле, что наряду с нашим "я" имеется в таких случаях налицо еще другое существо; какой-то голос обращается к нам, говорит нам (совесть, consciencia, Gewissen, голос совести, слушаться, бояться совести и т.п., "демон" Сократа - метафизическое "я" Канта); этот говорящий нашему "я" голос представляется исходящим от высшего существа, религиозная психика народов приписывает этот голос богам, монотеистические религии Богу, метафизическая философия создает ему метафизические олицетворения ("природа", "разум", "воля" как метафизические существа; "объективный дух" и т.д., и т.д.); позитивистическая и скептическая психика тех, которыми хотят оставаться чуждыми всякому мистицизму, создает все же для него мистические олицетворения: "народный дух", "общая воля" некоторых современных юристов и моралистов, "инстинкт рода" и т.п., причем "род", "общая воля" представляются чем-то наделенным высшим авторитетом и стоящим над индивидом и над индивидуальной волей и т.д."

Состояний, окрашенных переживанием "данности" и, следовательно, составляющих мир не-я, оказывается так много, что возникает вопрос, осталось ли что-нибудь на долю я. В сочинении "Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма" мы рассмотрели все душевные процессы, опираясь на различие "моих" и "данных" мне

переживаний, и пришли к выводу, что из всей совокупности процессов, входящих в сферу какого-либо индивидуального человеческого сознания, в общем только средние по степени сложности переживания относятся к я этого человека, а самые простые и самые сложные входят в область мира не-я. Переживания, окрашенные чувствованием "принадлежности мне", нередко утопают в массе "данного мне" и могут быть вскрыты только с помощью внимательного анализа. Зато если прибегнуть к этому средству, то окажется, что во всяком человеческом переживании есть элементы или стороны, окрашенные чувствованием "принадлежности мне". На первый взгляд кажется, что восприятия, согласно нашему критерию, целиком должны были бы принадлежать к миру не-я, но на деле это неверно. Восприятие дерева, поскольку его содержание состоит из ощущения пространственных отношений и т.п., конечно, принадлежит миру не-я, однако в этом восприятии есть еще процесс фиксирования внимания, процесс попеременных то расширений, то сужений его объема (охватывая взглядом целое, фиксирую верхушку), этот процесс также есть переживание, и притом несомненно окрашенное чувствованием "принадлежности мне"; рассматриваемое составляет мир не-я, но рассматривание несомненно входит, в сферу я. В случае восприятия очень сложной вещи не только процессы фиксирования внимания, но и объединенность частей может быть не "данною", а "моею"; напр., когда, рассматривая огромный готический собор, мы стараемся удержать в памяти все части его и складываем их друг с другом, чтобы мысленно охватить целое, части собора составляют мир не-я, но рассматривание, запоминание, воспроизведение их и построение из них целого относится к миру я. Переживания, окрашенные чувствованием "принадлежности мне", еще более многочисленны в таких деятельности, как воспоминание, фантазирование, мышление и т.п. Наиболее типичные, чистые от посторонних примесей образцы "моих" переживаний можно найти среди некоторых классов стремлений; таковы, напр., честолюбивые, самолюбивые и т.п. стремления. Однако и здесь я переплетается с не-я чрезвычайно тесно; когда какой-нибудь остряк, стремящийся быть душою общества, торопится подготовить "экспромт", а потом в течение двух-трех минут выжидает удобного времени, чтобы сказать его, то стремление обратить на себя внимание и подыскивание остроты переживаются как "мои" душевные состояния, но развивающиеся при этом эмоции ожидания, нетерпения и т.п., могут заключать в себе много "данных" элементов (ощущения от красноты щек, от стеснения дыхания и т.п.), и даже самое произнесение остроты, заготовленной раньше и несколько раз про себя произнесенной, может произойти как-то автоматически, т.е. быть окрашено оттенком "данности"<sup>50</sup>.

Не удивительно поэтому, что психология до сих пор исследует главным образом "данные мне" состояния, т.е. мир не-я, и даже один из самых тонких наблюдателей, именно Джемс, заявил, что, пожалуй, субъективные состояния вовсе не даны в непосредственном опыте. "Были мыслители, - говорит он, отрицавшие существование внешнего мира, но в существовании внутреннего мира никто не сомневался. Всякий утверждает, что самонаблюдение непосредственно раскрывает перед нами смену душевных состояний, сознаваемых нами в качестве внутреннего душевного процесса. Противоположаемого тем внешним объектам, которые мы с помощью его познаем. Что же касается меня, то я должен сознаться, что не вполне уверен в существовании этого внутреннего процесса. Всякий раз, как я делаю попытку подметить в себе какой-нибудь душевный процесс, я наталкиваюсь непременно на чисто физический факт, на какое-нибудь впечатление, идущее от головы, бровей, горла или носа"<sup>51</sup>. Если воспользоваться нашим критерием, то границу между я и не-я придется провести не там, где ее находят представители других мирозерцаний. Рационалисты и субъективные идеалисты (напр., Юм, Милль) полагают, что все переживания, констатируемые каким-либо индивидуальным сознанием, целиком принадлежат этому я, а мир не-я начисто, целиком отрезан от я; субъективному идеалисту не приходится поэтому проводить границу между я и не-я; все испытываемое им есть его я; о мире не-я они или ничего не знают (Юм, Милль), или же получают его путем удвоения некоторых переживаний я (напр., по мнению Декарта, когда мы воспринимаем мяч, то в нашем уме возникает представление шара, а вне ума существует действительный шар; по мнению Локка, когда мы видим красный цвет, то цвет находится в нашем сознании, а вне сознания находится что-то, что своим действием вызывает это ощущение). Наивный реализм стоит ближе к нам: часть испытываемого он относит к области не-я, но граница между я и не-я не определяется при этом точно, и во многих случаях наивный реалист попросту не обсуждает вопроса, что и в каком смысле должно быть отнесено к одной из этих двух сфер<sup>52</sup>. Наконец, согласно нашим представлениям, совокупность всех испытаний какого-либо индивидуального сознания должна быть под руководством точно определенного критерия глубоко расколота, чтобы выделить не-я, при этом на долю я остается гораздо меньше, чем обыкновенно принято думать (даже воспоминания, образы фантазии, поскольку в них есть элементы, окрашенные признаком "данности мне", принадлежат миру не-я); так как мир не-я ограничивается от я путем

раскалывания всех переживаний надвое, то нам не нужно конструировать его и не приходится прибегать с этой целью к удвоению переживаний: мы вовсе не думаем, будто, когда мы воспринимаем шар, мы имеем в сознании представление о шаре, а вне я находится действительный шар или какое-то нечто, которое своим действием вызвало представление о шаре, мы полагаем, что шар, составляющий содержание нашего восприятия, и есть именно часть мира не-я.

Таким образом, знание о внешнем мире, что касается близости к объекту, ничем не отличается от знания о внутреннем мире. Процесс в я ("мой" процесс, напр., усилие припоминания) не просто совершается, а становится познанным событием, если я обращаю на него внимание и отличаю его от других событий. Иными словами, мир не-я познается так же непосредственно, как и мир я. Разница только в том, что в случае знания о внутреннем мире и объект знания и процесс сравнения его находится в сфере я, а при познании внешнего мира объект находится вне я, а сравнение его происходит в я. Значит, в процессе познания внешнего мира объект трансцендентен в отношении к познающему я, но, несмотря на это, он остается имманентным самому процессу знания; следовательно, знание о внешнем мире есть процесс, одною своею стороною разыгрывающийся в мире не-я (материал знания), а другою стороною совершающийся в мире я (внимание и сравнение).

Такое учение о процессе знания, конечно, требует, чтобы мы освободились от старого представления об абсолютной субстанциальности я и допустили совершенную объединенность я и не-я (подобную той объединенности, какая существует между различными душевными процессами в самом я), благодаря которой жизнь внешнего мира дана познающему я так же непосредственно, как и процесс его собственной внутренней жизни. Для краткости в дальнейшем изложении мы будем называть это непосредственное сознание внешнего мира термином интуиция, а также термином мистическое восприятие.

Учение об интуиции (мистическом восприятии), если остановиться на том, что сказано выше, неизбежно вызывает недоумения, которые могут выразиться в следующих вопросах. Не есть ли это наивный реализм, доведенный до крайних пределов? Не обязывает ли он нас совершенно отказаться от учения о субъективности ощущений и допустить внетелесную транссубъективность их? В ответ на это заметим, что учение о субъективности ощущений действительно заменяется у нас учением об их транссубъективности, однако так, что все установленные эмпирической наукою ценные стороны учения о субъективности ощущений (учение физиологии о зависимости ощущений от состояния органов чувств и нервной системы, учение физики о причинах зрительных и слуховых ощущений) сохраняются, отпадают только ничем не доказанные преувеличения, кроющиеся в нем, и устанавливается важное, с точки зрения познающего субъекта, различие двух сфер транссубъективности, разрешающее многие затруднения в гносеологии.

Все доводы в пользу субъективности ощущений заключаются в том, что вкладывание содержания ощущений в вещи вне человеческого тела приводит к противоречиям, а также в том, что ощущения меняются в зависимости от перемен в человеческом теле. Выше (в первой главе) было уже указано, что эти доводы приводят только к следующему отрицательному положению: содержание ощущений не есть процесс, совершающийся в объекте (запах не заключается в ландыше). Вслед за этим тотчас возникает вопрос, где же совершается этот процесс, т.е. в какую группу явлений нужно включить его. Пользуясь своим критерием, мы тотчас же ответим: во всяком случае содержание ощущения не входит также и в сферу я: все ощущения явным образом имеют характер "данности мне", следовательно, хотя они и не принадлежат воспринимаемому объекту, все же они входят в состав мира не-я. Так как они зависят от перемен в той группе переживаний, которая называется телом, и так как всякое их перенесение в область вне тела приводит к противоречиям, то остается лишь признать, что ощущение есть процесс, совершающийся в теле познающего субъекта. Следовательно, ощущения принадлежат к миру не-я, но в отношении к познающему субъекту это его внетелесный, а не внетелесный транссубъективный мир. Таким образом, оказывается, что противоположные учения о субъективности ощущений и об их внетелесной транссубъективности (наивный реализм) заключает в себе каждое и долю истины и долю лжи. Прав тот, кто относит ощущение к внешнему миру, однако прав и тот, кто утверждает, что ощущение не есть свойство воспринимаемого внетелесного объекта.

III. Nīnoaa aīnī?eyooe aīaoīaaī iē?a

Вспользуемся установленными понятиями я и не-я, а также внетелесной и внетелесной транссубъективности для целей теории восприятий внешнего мира. В составе этих восприятий можно допустить существование, во-первых, процессов из сферы субъективного мира, во-вторых, процессов транссубъективного внетелесного мира и, в-третьих, процессов транссубъективного внетелесного мира. Согласно учению, широко распространенному в наше время и разделяемому сторонниками многих философских направлений, внешние восприятия целиком

складываются только из процессов первой категории; согласно представлению наивного реалиста они, пожалуй, целиком складываются из ощущений третьей категории, а согласно нашему представлению они заключают в себе все три категории элементов. Положим, что мы смотрим на цветущую липу и видим, как сильный ветер отрывает от нее большую ветвь, она падает и ломает кусты сирени. Поскольку это восприятие требует "моего" внимания, различения и т.п., а также поскольку оно заключает в себе чувствования ("моего") неудовлетворения или удовлетворения<sup>53</sup>, постольку в нем заключаются процессы первой категории. Запах от цветов липы, цвет ее, грохот падения и т.п. суть процессы транссубъективного внутрителесного мира. Наконец, наличность одного центра, обуславливающего столь разнообразные явления, как цвета, звуки, запахи (субстанциальность), пребывание этого центра вне моего тела ("проецирование" его наружу), связи между различными субстанциальными центрами (между ветвями, листьями, цветами), активность этого целого в процессе падения (причинная связь между падением и изломом куста) и вообще все, что создается как транссубъективное и что не может рассматриваться как процесс в моем теле, есть элемент внетелесного мира, т.е. входит в состав объекта, как он существует сам по себе, за пределами моего я и моего тела. Так как трансцендентное знание невозможно, то нельзя не признать, что восприятия, свидетельствующие о существовании внешнего мира, содержат в себе элементы самого этого мира. Однако, может быть, нам заметят, что все такие элементы принадлежат ко второй категории, т.е. к числу внутрителесных переживаний. Иными словами, может быть, с нами согласятся, что я обладаю способностью воспринимать внешний мир, но только ближайший к себе, именно мир, складывающийся из внутрителесных процессов. Такая частичная уступка вполне соответствовала бы духу современной психофизиологии, а также общему консерватизму науки, побуждающему ее делать уступки новым взглядам, лишь шаг за шагом уступая старые позиции. Однако в настоящем случае частичная уступка была бы признаком упрямства и беспринципности, ведущей лишь к нагромождению противоречий и непоследовательностей. Принципиально величайшая уступка сделана тогда, когда признано, что я обладаю способностью так же непосредственно сознать мир не-я, как и себя. Раз это допущено, вопрос о том, есть ли этот мир не-я внетелесный или внутрителесный, имеет уже второстепенное значение, и решение, куда отнести какой-либо элемент восприятия, к области тела или за его пределы, должно исходить не от гносеологии, а от психофизиологии и онтологии. Если, исследуя какие-нибудь элементы восприятия, напр., внетелесную наличность объекта ("проецирование" его наружу), субстанциальность, причинные связи (т.е. связи действия, данные в восприятии) и т.п., нельзя усмотреть зависимости их от состояний тела, то было бы бессмысленно включать их в группу внутрителесных переживаний: ведь под словом внутрителесность только и можно разуметь связанность переживания с какими-либо частями того пространственно-"материального" объекта, который называется телом. Если бы были найдены какие-нибудь нервы или участки мозга, раздражение которых было бы необходимо и достаточно для сознания единства частей объекта или объективной ("данной мне") активности его, то тогда мы бы согласились, что и эти элементы восприятия суть переживания, столь же внутрителесные, как запах или вкус. Пока физиология не доказала этого, до тех пор у наших противников нет доводов, опровергающих нас. Пользуясь этим отрицательным аргументом, мы имеем за себя всю многовековую историю положительной науки, которая во все времена обнаруживала склонность к реализму и никогда не соглашалась признать субъективность всего содержания восприятия целиком. По мнению Вундта, история науки свидетельствует, что положительное исследование всегда безотчетно руководилось следующим правилом: "Все объекты восприятия следует считать реальными объектами постольку, поскольку их свойства не заключают в себе признаков, вследствие которых их следует рассматривать как чисто субъективные"<sup>54</sup>. Мы вполне присоединяемся к этому утверждению Вундта и полагаем, что иначе и быть не может: внутрителесность определяется положительным признаком, зависимостью от тела, а внетелесность определяется отрицательным признаком, отсутствием этой зависимости, следовательно, всякое "данное" содержание восприятия до тех пор должно считаться внетелесным, пока кто-нибудь не докажет зависимости его от тела. Субъективные, транссубъективные, внутрителесные и внетелесные переживания чрезвычайно тесно переплетаются друг с другом в каждом восприятии, поэтому, заметив зависимость какой-либо части восприятия от тела, мы склонны принимать и остальные части того же восприятия за внутрителесные. На это мы не имеем права: для каждого элемента восприятия особо должен быть найден телесный источник происхождения его, чтобы иметь основание принять его за внутрителесный. В зрительном объекте внетелесная наличность ("проецирование" наружу), субстанциальность и активность его даны вместе с цветами, телесный источник цветов найден, но из этого вовсе не следует, что найден также телесный источник

остальных перечисленных элементов восприятия. Восприятия пространства, времени и движения, конечно, стоят в более тесной зависимости от тела познающего субъекта, но и о них нельзя сказать, что они целиком внетелесны: они сложны, и очень может быть, что одни стороны их зависят от телесных состояний познающего субъекта (напр., оценка пространственных величин отчасти зависит от деятельности мускулов глаза), а другие, и притом самые важные (напр., связи и смены взаимодействия, заключающиеся в пространстве, времени и движении), принадлежат внетелесному миру, как он есть сам по себе. Недаром же наука так дорожит этими сторонами восприятия, что в наше время почти исключительно сосредоточивается на изучении движений и пространственно-временных соотношений. Наконец, можно пойти еще дальше и предположить, что даже цвета и звуки, вообще ощущения, может быть, не целиком внетелесны<sup>55</sup>; к этому предположению приводят некоторые формы ненормальных восприятий у истеричных и ясновидящих. Однако, повторяем, детальное разграничение внетелесного и внетелесного должно быть дано экспериментальными исследованиями психофизиологии в союзе с онтологией. Грубые аргументы, сразу мешающие все вопросы в пользу внетелесности всех переживаний, напр., ссылка на то, что закрывание глаз, закупоривание ушей и анестезия кожи удаляют из сознания все внетелесные объекты, не могут решать таких важных и сложных проблем. Во-первых, при этих условиях объект вовсе не исчезает целиком из сознания: наличность чего-то внетелесного остается по-прежнему; во-вторых, надо принять в расчет, что объект при этой обособленности его от тела познающего субъекта менее интересен, не привлекает к себе внимания и заключает в себе слишком мало привычных опорных пунктов для деятельности сравнения и различения, а этого уже достаточно для того, чтобы объект, даже и будучи данным в сознании, перестал быть познаваемым детально.

IV. Тааіноаооо о?аіеі і у еае і аооіаіі-оаеаііе еіаеаеаоаеііное  
Большинство дифференцированных элементов восприятия принадлежит действительно к числу внетелесных процессов (цвета, звуки и т.п.); это значит, что, воспринимая объект, мы различаем в нем преимущественно не его собственные свойства, а действия его на наше тело, так что объект в самом деле познается преимущественно опосредованным путем, по замещающим его сигналам (по ощущениям). Согласно нашему учению, сами эти сигналы тоже принадлежат к миру не-я (развиваются в теле познающего субъекта), однако все же познание, складывающееся из них, отличается узко личным характером (в этом смысле и мы могли бы назвать его субъективным, однако это было бы неточно), и даже для одного и того же индивидуума оно ненадежно: как только меняется его тело, меняется и это опосредствованное знание (напр., интенсивность цветов одного и того же объекта при одинаковом освещении меняется в зависимости от того, воспринят ли объект глазом, приспособившимся к темноте или к данному освещению). Простейшие формы практического житейского знания главным образом складываются из этих материалов; опытная хозяйка по цвету и запаху мяса узнает об его недоброкачественности, т.е. не об его химических свойствах, а о том, что оно окажется невкусным и может расстроить пищеварение (при этом опять-таки имеются в виду не физиологические процессы, а органические ощущения); старик-крестьянин, почувствовав ломоту в костях, предсказывает на завтрашний день дурную погоду, т.е. пасмурное небо и дождь; запах угара заставляет нас уйти из комнаты, чтобы избежать головной боли и т.п. По мере возрастания опытности все более становится очевидным, что цвета, запахи, вкусы, органические ощущения не могут быть надежными источниками знания, так как они характеризуют скорее духовно-телесную организацию познающего субъекта, чем самый объект; поэтому такое знание называется субъективным, однако вместе с этим из огромного количества опытов осаждаются совокупность надежных признаков, воспринимаемых при соблюдении известных предосторожностей всеми субъектами одинаково и, по-видимому, не зависящих от организации познающего субъекта; из них составляется знание физика, химика, физиолога, которое считается объективным. Таким образом, возникает следующее разграничение понятий; под субъективным разумеется не только субъективное в нашем смысле этого слова, но еще и транссубъективное внетелесное: такой конгломерат переживаний мы будем называть духовно-телесной индивидуальностью, – а под объективным разумеется только транссубъективное внетелесное. Чрезвычайно распространенная склонность так именно строить понятие я легко объяснима: все примитивные потребности человека требуют обособления я вместе с телом, т.е. всей духовно-телесной индивидуальности, от мира не-я за пределами тела<sup>56</sup>. Этой практической потребности подчиняется и положительная наука, как это видно из того, что она относит все не принадлежащее самому изучаемому объекту к субъективной стороне восприятия. Наконец, по тому же пути идет и философия: не говоря уже об эмпиристах и рационалистах, которые еще более расширяют понятие я, включая в него буквально все переживания как индивидуальные, так и транссубъективные внетелесные, даже и те философы XIX века, которые утверждают,



что не вся совокупность переживаний принадлежит индивидуальному я и что единое целое опыта лишь постепенно, на основании наблюдения различий между разными сторонами его. дифференцируется в уме познающего существа на субъект и объект, не исключают из сферы я внутрителесных переживаний и обозначают термином я всю духовно-телесную индивидуальность<sup>57</sup>: таково, напр., учение Маха, Спенсера<sup>58</sup>, эмпириокритицистов, сторонников имманентной философии.

Мы вовсе не утверждаем, конечно, что эти философы, устанавливая такое понятие я, тем самым уже заблуждаются. Элементы мира так переплетены, зависимость между ними так сложна, что различение я, тела и внетелесного мира должно развиваться постепенно, опираясь на самые разнообразные признаки. При этом всякий имеет право устанавливать какие угодно разграничения и называть их терминами я, не-я и т.п., лишь бы только эти разграничения соответствовали фактическим данным. Поэтому, если кто-либо утверждает, что будет называть словом я совокупность того, что мы называем субъективным и транссубъективным внутрителесным, то в этом мы еще не усматриваем никаких заблуждений. Мы только настаиваем на том, что такое деление включает в себе некоторые недостатки и легко склоняет к заблуждениям. Об этих недостатках мы поговорим позже, а теперь прежде всего защитимся сами от возможных возражений.

Наше различение я и не-я опирается на качественный, непосредственно сознаваемый признак, на переживания "принадлежности мне" и "данности мне", между тем оказалось, что распространенные в науке и в философии учения о я не придают этому признаку решающего значения, так как вносят в сферу я многое такое, что явно имеет характер "данности"; не значит ли это, что наш критерий вовсе не указывает на глубокие различия между переживаниями и потому не может лежать в основе понятий я и не-я? В ответ на это заметим, что наука никогда не применяет к делу именно наиболее глубокие критерии сразу с той последовательностью, какая возможна лишь в окончательно развитом знании; она пользуется ими безотчетно, комбинируя их с разными второстепенными производными критериями так, чтобы получить разграничения, прежде всего соответствующие первым потребностям существования. Если с точки зрения этих потребностей полезнее включить транссубъективные внутрителесные переживания в сферу я, чем в сферу не-я, то это нетрудно сделать, потому что некоторые производные признаки роднят сферу этих переживаний более со сферой субъективных переживаний, чем со сферой транссубъективных внетелесных переживаний. Во-первых, взаимная зависимость между жизнью я и жизнью тела гораздо более велика, чем между жизнью я и внетелесным миром. Во-вторых, в связи с этим все внутрителесные переживания, за исключением ощущений органов высших чувств, сплетаются с субъективными переживаниями в особенно тесный недифференцированный агломерат, с большим трудом поддающийся анализу, чем сплетение субъективных и транссубъективных внетелесных переживаний: разграничить "мои" и "данные мне" элементы в эмоциях гнева, страха или даже в жадном стремлении утолить голод гораздо труднее, чем в восприятии полета птицы. В-третьих, внутрителесные переживания (за исключением цветов и звуков, да и то лишь отчасти) отличаются индивидуальным характером почти в такой же мере, как и переживания субъективные: мигрень, мускульная усталость, голод интенсивно и отчетливо воспринимаются лишь тем я, в теле которого развиваются эти переживания. Наконец, в-четвертых, внутрителесные переживания, входящие в состав внешних восприятий (цвета, звуки и т.п.) и принимаемые сначала за свойства внетелесных объектов, впоследствии оказываются не принадлежащими им, а вместе с этим окончательно колеблется доверие к их транссубъективности в каком бы то ни было смысле.

Этих производных признаков вполне достаточно, чтобы вызвать в науке и философии склонность присоединять внутрителесные переживания к сфере жизни я, однако заметим, присоединять – это значит, что различение я и не-я должно было произойти уже раньше на основании какого-нибудь более глубокого, хотя бы и безотчетно руководящего знанием признака, определяющего по существу типичный характер я и не-я (признака "принадлежности мне" и "данности мне"), а решение, куда относятся внутрителесные переживания, есть уже вторичный акт, не руководящийся типичным основным критерием и потому, быть может, насилующий действительность, т.е. заставляющий нас разделять сходное и соединять различное. И в самом деле, когда мы говорим, что теплота, запах и вкус субъективны, т.е. принадлежат миру я, мы только уговариваем себя в этом, мы стараемся под влиянием сложных теорий насильственно присоединять эти переживания к тому, что резко отличается от них, именно к нашим хотениям, чувствованиям, деятельности, которые окрашены чувствованием "принадлежности мне" и без всяких колебаний, всегда и безошибочно определяются нами как состояния нашего я. Насилия над непосредственным сознанием, производимые в угоду теориям, никогда не удаются: внутрителесные переживания и после присоединения их к субъективному миру все равно по-прежнему чувствуются как не-я (цвета, запахи и т.п.). Самые усилия

сторонников субъективного идеализма доказать, что запахи, вкусы и т.п. внутрителесные переживания только кажутся принадлежащими транссубъективному миру, и практическая неуспешность этих усилий показывают, что у нас есть мощное, непосредственное и потому неистребимое испытание субъективности и транссубъективности. Философы, обозначающие термином я всю духовно-телесную индивидуальность, игнорируют эти испытывания; включая в я транссубъективные внутрителесные переживания, они уже не могут отличать я от не-я, опираясь на непосредственный критерий, и принуждены сосредоточивать свое внимание исключительно на производных признаках; в этом состоит главный недостаток их теории, не случайный и легко устранимый, а почти неизбежный для нее. Причин этому очень много, но разбираться в этом вопросе, особенно с исторической стороны, мы не будем, укажем только на одну из них: производные признаки вообще дифференцируются в сознании легче, чем такие однообразные состояния, как испытывание "принадлежности мне" или "данности мне". Но производные признаки главным образом отличают сферу внутрителесных от сферы внетелесных переживаний. Поэтому теории, обозначающие термином я всю духовно-телесную индивидуальность, невольно сосредоточивают свое внимание почти исключительно на той стороне индивидуального сознания, которая складывается из внутрителесных переживаний, а отсюда уже возникают заблуждения в настоящем смысле этого слова. Укажем их на примере, рассмотрев с этой стороны учение Маха.

По мнению Маха, весь мир состоит из элементов, распадающихся на три группы, - тело, я и внешний мир. Все эти элементы однородны по существу, различия заключаются не в них самих, а в отношениях их друг к другу или, вернее, к тому комплексу переживаний, который называется телом: поскольку элементы связаны друг с другом и не связаны с телом, они составляют внешний мир; поскольку элементы связаны с телом, они составляют я. Собственно все элементы, входящие в кругозор индивидуального сознания, связаны друг с другом, а потому также и указанные различия между элементами относительны: один и тот же элемент, напр., цвет, поскольку он рассматривается как зависящий от других элементов, не составляющих человеческого тела, принадлежит миру не-я, а поскольку он рассматривается со стороны его зависимости от человеческого тела, входит в сферу я. "Человеку духовно-развитому, - говорит Мах, - и свободному от предвзятых мыслей, те элементы, которые мы раньше обозначили через А, В, С...<sup>59</sup>, представляются существующими в пространстве рядом и вне тех, которые мы обозначили через К, L, M... и представляются непосредственно существующими, а не существующими через посредство какого-нибудь проектирования или логического умозаключения, или построения, так как подобный процесс, даже если бы он и существовал, наверно ускользал бы от сознания. Таким образом, он видит вокруг своего тела К, L, M... внешний мир А, В, С... Внешний мир потому представляется ему независимым от "я", что он направляет все свое внимание на прочные связи между А, В, С и не обращает внимания на связь их - группю К, L, M... мало изменяющейся и потому мало заметной, что касается до "я", то оно образуется тогда, когда внимание останавливается на особых свойствах группы К, L, M... как целого, - группы, с которой теснейшим образом связаны: страдания и удовольствия, чувства, желания и т.д."<sup>60</sup>.

Итак, Мах игнорирует различие между субъективными в точном смысле этого слова и транссубъективными внутрителесными переживаниями: по его мнению, вся сфера духовной индивидуальности зависит от состояний тела в таком же смысле, как голод или жажда, между тем как это по меньшей мере не доказано; поэтому наше понятие я и не-я, не опирающееся на такие рискованные гипотезы, не предпрещающее неисследованных вопросов и основанное на фактических данных сознания, заслуживает предпочтения с точки зрения эмпиризма. Далее, желая дать отчет о том, как возникает различие я от не-я, теория Маха вместо того дает ответ на другой вопрос, именно она показывает только, как возникает различие внутрителесного от внетелесного. Установить точно это различие гораздо труднее, чем отличить центральную часть духовно-телесной индивидуальности ("мои" переживания) от внетелесного мира, а потому, согласно теории Маха, выходит, что я отличается от не-я трудно уловимыми признаками, заметными разве только очень образованному и очень вдумчивому человеку, так что становится непонятным, каким образом всякий человек уже с детства отличает я от не-я. Курьезнее всего то, что, если бы эта теория была верна, то самая центральная часть индивидуального сознания (внимание, хотение и т.п.), те переживания, которые сразу, без колебаний чувствуются всеми как я, так что никто и не задумывается о том, куда нужно отнести их, должны были бы вызывать больше всего сомнений и легче всего смешивались бы с объективным внетелесным миром. С другой стороны, именно те переживания, телесный источник которых легче всего найти даже и без помощи науки, напр., запахи, вкусы и т.п., упорно относятся человеческим сознанием к миру не-я, между тем как согласно теории Маха они прежде всего должны быть

внесены в сферу я. Рассматривая это учение Маха, проф. Лопатин в своей статье "Научное мировоззрение и философия"<sup>61</sup>, замечает следующее: "Люди знали, что они ощущают, гораздо раньше, чем они догадались о существовании в себе нервной системы. Наоборот, совершенно очевидно, что мысленное отнесение чего бы то ни было к нервной системе вовсе не входит как часть в наше непосредственное ощущение по той простой причине, что наша нервная система в ее анатомическом и физиологическом строении, о которых учит наука, никогда не бывает предметом непосредственного восприятия; да и вообще логическое отнесение каких-нибудь данных друг к другу и непосредственное, безотчетное ощущение чего бы то ни было суть явно различные психические факты".

Таких недостатков не может быть в нашем понятии я, потому что мы построили его, опираясь именно на тот признак, который открывается при рассмотрении центральной части индивидуального сознания. Словом я мы называем только то, что чувствуется как я, подобно тому как словом "зеленый" мы называем только то, что чувствуется как зеленое. На первый взгляд кажется, что такое решение вопроса слишком просто, и что, если бы мы были правы, не было бы никакой эволюции понятия я, но это только так кажется. Во-первых, простейшие данные сознания с трудом дифференцируются и опознаются, и, во-вторых, элементы я так переплетены с элементами не-я, что нужен утонченный анализ развитого научного знания, чтобы правильно разделить их, а потому самое простое решение вопроса, как это всегда бывает, не может явиться на сцену первым.

Раньше, чем покончить с этим вопросом, мы считаем полезным рассмотреть одно интересное экспериментальное исследование проф. Кюльпе "О субъективировании и объективировании чувственных впечатлений". Мы находим, что эта работа, быть может против воли автора, говорит в нашу пользу, именно показывает, что признаки, отличающие внутрителесные транссубъективные переживания от внетелесных, никоим образом не могут лежать в основе первоначального различения я и не-я. Кюльпе задался целью определить, какие свойства чувственных, именно зрительных и осязательных впечатлений побуждают нас в одном случае объективировать их, а в другом субъективировать. При этом он условился с испытуемым субъектом называть "объективными" все те впечатления в границах исследуемой сферы, которые могут или должны быть сведены или отнесены к внешнему зрительному или осязательному раздражению, а субъективными все остальные впечатления в границах той же сферы"<sup>62</sup>. Согласно нашей терминологии это значит, что он разумел под словом субъект всю духовно-телесную индивидуальность, и самую работу его мы бы назвали исследованием "Об отнесении чувственных впечатлений к телесным и внетелесным раздражениям". Зрительные раздражения были следующего характера: в темной комнате на стене против испытуемого субъекта в расстоянии 11?2 метров от него появлялся на короткое время (от 1 до 20 секунд) световой квадрат (пучок световых лучей, пропущенный сквозь диафрагму); в различных опытах менялись только интенсивность и продолжительность освещения, а место, форма и цвет светового пятна оставались неизменными: испытуемые субъекты не знали этого, а потому могли ожидать и в самом деле ожидали всех перечисленных пяти родов перемен. Оказалось, что испытуемые субъекты руководились, между прочим, следующими мотивами при "объективировании" и "субъективировании" зрительного впечатления:

Мотивы

объективирования:

субъективирования:

1. Качество (серый цвет) и т.п.

1. а) Субъективные впечатления кажутся более прозрачными, сетчатыми или туманными

б) Большая неопределенность цвета и т.п.

3. а) Большая продолжительность.

б) Меньшая продолжительность.

с) Большая неизменность и т.п.

3. а) Большая продолжительность.

с) Большая изменчивость и т.п.

6. Последовательный зрительный след и т.п.

6. Отсутствие последовательных зрительных следов и т.п.

7. а) Исчезновение при закрывании глаз.

б) Неподвижность при движении глаз.

7. а) Сохранение при закрывании глаз.

б) Движение вместе с движениями глаз.

с ) Исчезновение вследствие мигания<sup>63</sup>.

Некоторые из этих мотивов имели чисто индивидуальное значение (напр., последовательные зрительные следы), ни один не оказался всеобщим, т.е. ни один из этих критериев не был применяем всеми испытуемыми субъектами; ни один из них



переживаются познающим субъектом. Только наличное, найденное ценится эмпиристами как материал знания. Познающий субъект не может сам от себя, пользуясь силами своего разума, врожденными свойствами души, создавать знание о внешнем объекте, он должен получать материал знания от самого объекта, хотя, конечно, этот материал подвергается большей или меньшей обработке, чтобы стать знанием. Правда, индивидуалистический эмпиризм (т.е. эмпиризм, основанный на предпосылке, что я обособлено от не-я) удовлетворяется требованием, чтобы знание складывалось из действий объекта на субъект. Но несмотря на это, он не отступает от основного методологического положения эмпиризма. Это видно из того, что он пришел к скептицизму путем следующих соображений: внешний мир открывается в опыте по действиям его на познающий субъект, значит, субъект переживает не внешний мир, а свои впечатления по поводу него, значит, и знания о внешнем мире нет, а есть только знание об идеях, о впечатлениях. Мистический эмпиризм отличается от индивидуалистического тем, что считает опыт относительно внешнего мира испытыванием, переживанием наличности самого внешнего мира, а не одних только действий его на я; следовательно, он признает сферу опыта более широкою, чем это принято думать, или, вернее, он последовательно признает за опыт то, что прежде непоследовательно не считалось опытом. Поэтому он может быть назван также универсалистическим эмпиризмом и так глубоко отличается от индивидуалистического эмпиризма, что должен быть обозначен особым термином – интуитивизм. Эти различия следует обрисовать подробнее. Теории знания, считающие опыт результатом действия внешнего мира на я, утверждают, что опыт в отношении к внешнему миру может быть только чувственным, и что в этом опыте не даны связи, отношения между вещами. Нетрудно догадаться, почему они приходят к этой мысли. Положим, что какие-нибудь  $x$  и  $y$ , соединенные особенно тесною реальной связью, напр., связью действия, субстанциальности и т.п., познаются только по действиям их на я (вместе с телом);  $x$  и  $y$ , столкнувшись с я (с его телом), вызовут в нем ощущения  $a$  и  $b$ , т.е. чувственные состояния, а связь между  $x$  и  $y$ , именно потому что она идет от  $x$  к  $y$ , не подействует на познающее я, не оставит в нем никакого следа, а если бы она и подействовала, то это было бы лишь новое ощущение, а вовсе не связь, вовсе не отношения, которые всегда принадлежат к сфере нечувственного (отношения даже и между чувственными элементами заключают в себе, во-первых, эти элементы, а, во-вторых, охватывание их, объединение, и еще ни один физиолог не нашел органов чувств, причиняющих это охватывание). Подчиняясь давлению своих предпосылок, индивидуалистический эмпиризм принужден утверждать, что отношения создаются в самом познающем субъекте и потому не имеют объективной познавательной ценности; ему приходится признать субъективным то, что живо чувствуется как полученное извне, и даже, вопреки принципам всякого эмпиризма, он принужден конструировать простые данные опыта, выводить их из чего-то такого, что по свидетельству опыта вовсе не похоже на них. Благодаря универсалистическому направлению, эмпиризм освобождается от необходимости конструировать весь неисчерпаемо богатый мир из немногочисленных, бедных по содержанию элементов чувственного опыта. Если мир не-я переживается в опыте не только через его действия на субъект, а и сам по себе, в своей собственной внутренней сущности, то это значит, что опыт включает в себе также и нечувственные элементы и что связи между вещами (функциональные зависимости) даны в опыте. Противоречие между нечувственным и опытным знанием оказывается предрассудком: сверхчувственное не есть сверхопытное. Отсюда является коренное различие между индивидуалистическим и универсалистическим эмпиризмом в учении о методах исследования законов явлений. По мнению сторонников индивидуалистического эмпиризма, закон может быть установлен не иначе как путем многократного наблюдения явлений, так как связи между явлениями не даны в опыте. Выходит, что связь между явлениями, не чувствуемая в отдельном восприятии, каким-то образом создается в уме наблюдателя благодаря повторениям наблюдения. Здесь таятся противоречия, губительные для таких учений об индукции, как, напр., теория Милля. Универсалистический эмпиризм (интуитивизм) вовсе не отрицает важности методических повторений наблюдения, но он иначе истолковывает их роль: он не приписывает повторениям творческой силы, так как полагает, что в каждом отдельном восприятии уже даны связи причинности, субстанциальности и т.п.<sup>68</sup>. Может, пожалуй, показаться, что мы слишком многое считаем данным, так что, если мы правы, то познание не стоит почти никакого труда, и все тайны мира должны были бы уже раскрыться вплоть до последних глубин его. Это сомнение будет устранено в главе о "Знании как суждении"; там мы покажем, что даже и при указанных условиях знание остается делом, требующим огромного труда. Признать непосредственную ценность внешнего мира вместе со всеми связями, какие в нем есть, это значит только ввести условие, без которого знание внешнего мира было бы совершенно невозможным.

Теории знания, напр., критицизм Канта, не допускающие данности внешнего мира в процессах знания, принуждены конструировать его как объект знания. Поэтому они или предрешают, или даже прямо решают очень многие вопросы онтологии. Отсюда явился предрассудок, будто философия, начинающая свои исследования с теории знания, неизбежно должна прийти к идеализму или даже к солипсизму. Ничего подобного мы не находим в интуитивизме; эта теория знания, как и должно быть, исследует только процессы знания; составные части этого сложного процесса сами в большинстве случаев не суть знание, и даже, может быть, некоторые из них не суть сознание. Вопрос о их свойствах остается открытым, и решение его предоставляется онтологии, а также частным наукам. Такие элементы мира, как пространство и время, по существу также подлежат исследованию онтологии; гносеология должна заниматься ими лишь настолько, насколько это необходимо для решения вопроса о знании, трансцендентном в отношении к познающему я, и о познании законов явлений, да и то главным образом с целью борьбы против мнений, укоренившихся в тех гносеологиях, которые занимаются не столько своим делом, сколько онтологическими вопросами. Распространенность таких гносеологий и необходимость считаться с ними привела и нас к существенному искажению порядка исследования проблем. Исследование о я и не-я, а также о внетелесном и о внутрителесном транссубъективном мире относится к области онтологии и психологии, а вовсе не к гносеологии. Строго говоря, гносеология должна была бы только исследовать обработку объектов знания и отношение объектов знания к процессу знания, не относя эту обработку и объекты ее ни к сфере я, ни к сфере не-я. Отсюда при нашем решении проблем получился бы эмпиризм в гносеологии, а мистический характер его обнаружился бы отчетливо лишь в онтологии. Однако привычка рассматривать процессы знания, исходя из я, слишком еще укоренена в гносеологии, а потому пойти указанным выше путем это значило бы сделать изложение неясным. Поэтому мы предпочли отступить от строго методического порядка, надеясь, что читатель, вполне представляя себе сущность этой гносеологии, внесет мысленные поправки в процесс ее развития.

Ценность всякой теории знания заключается главным образом в обосновании и оценке науки и в решении некоторых основных проблем логики. Во второй части настоящего сочинения мы перейдем к этим вопросам, но раньше необходимо показать путем рассмотрения исторических фактов, что общее течение философии направляется в сторону установленных выше положений. Для этого мы рассмотрим предпосылки критицизма, а затем в главе "Учение о непосредственном восприятии транссубъективного мира в философии XIX века" покажем, что главные направления философской мысли в XIX веке постепенно приводят к интуитивизму.

Глава IV. Догматические предпосылки теории знания Канта

Критика чистого разума основывается на предположении, что существует знание, обладающее всеобщим и необходимым характером; все исследование Канта построено так, чтобы объяснить возможность подобного знания. Эта ничем не доказанная предпосылка сама по себе не особенно опасна, но в теории знания Канта она становится чрезвычайно вредоносна потому, что комбинируется у него с теми предпосылками рационалистов и эмпиристов, которые приводят в конечном итоге к абсолютному скептицизму. Кант знает об этой опасности и потому принужден прибегнуть к необычайно искусственным построениям, чтобы отстоять возможность всеобщего и необходимого знания, не покидая этих предпосылок. Таким образом, он создает в высшей степени своеобразную, не похожую на все предыдущие учения систему философии, но это своеобразие обуславливается именно тем, что бессознательная подпочва ее слишком мало оригинальна. Эту подпочву мы и постараемся вскрыть теперь.

В самом начале своего "Введения" в "Критику чистого разума" Кант уже считает несомненным, что первым толчком к возникновению опытного знания служит воздействие предметов на душу познающего субъекта. "Несомненно, что всякое наше познание начинается с опыта; ибо чем же другим и возбуждается к деятельности наша познавательная способность, как не теми предметами, которые действуют (ruhren) на наши чувства и отчасти сами вызывают в нас представления, отчасти побуждают деятельность нашего рассудка сравнивать эти представления, соединить или разделять их и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предмета, которое называется опытом"<sup>70</sup>. Картина этого взаимодействия рисуется в уме Канта совершенно так же, как в уме Декарта или Локка: я и не-я или, точнее говоря, познавательный процесс и вещи, обуславливающие его, обособлены друг от друга, по мнению Канта. Он не может себе представить, чтобы свойства вещи, независимой от познающего субъекта, могли войти в представления субъекта<sup>71</sup>. "Внешнее чувство может содержать в себе только отношение предмета к субъекту в его представлении, а не то внутреннее, что присуще объекту в себе"<sup>72</sup>, говорит Кант. Отсюда ясно, что предметом знания могут быть только наши представления, "целиком находящиеся в нас"<sup>73</sup>, только "наши

идеи", как сказал бы Локк. Что же касается внешних вещей, "мы не знаем ничего, кроме свойственного нам способа воспринимать их, который необходим только для человека, а вовсе не для всякого существа"<sup>74</sup>. Расширяя свой чувственный опыт, мы познаем только себя, говорит Кант, подобно Декарту. "Если бы мы могли довести свои созерцания до высшей степени ясности, мы все-таки таким образом не подошли бы ближе к свойствам вещей в себе. Во всяком случае мы бы узнали в совершенстве только свой способ созерцания, т.е. свою чувственность, да и то только под условиями пространства и времени, первоначально присущими субъекту; но чем могли бы быть предметы в себе, мы никогда не могли бы узнать даже и путем самого отчетливого познания явления их, которое нам только и дается"<sup>75</sup>. Даже и различия между существенными и случайными свойствами явлений зависят не от самих вещей, а от организации познающего субъекта. "Мы различаем, конечно, среди явлений, - говорит Кант, - то, что существенно свойственно их созерцанию и имеет значение для каждого человеческого чувства вообще, от того, что принадлежит им только случайно, так как имеет значение не для чувственности вообще, а только для особого положения или особой организации того или иного чувства"<sup>76</sup>.

Эта картина отношений между вещами и познавательным процессом в чувственном опыте очень напоминает представления рационалистов и эмпиристов об опыте<sup>77</sup>.

Однако нам могут возразить, что эти представления не составляют подпочвы "Критики чистого разума", что Кант сначала построил свою в высшей степени оригинальную теорию знания, а потом уже в виде вывода из нее получил эти традиционные представления об отношении между знанием и вещью в чувственном опыте. Ввиду существующих и в наше время стремлений считать систему Канта идеалом критической философии необходимо считаться и с этим возражением. Уже с первого взгляда оно кажется несостоятельным по следующей причине.

Предшественники Канта трудились над исследованием неразрешимой задачи, как возможно знание в том случае, если я и не-я обособлены друг от друга. Кант понимает, что эта задача не может быть решена сравнительно простыми средствами его предшественников, и дает ответ на тот же самый вопрос (в видоизмененной форме, о которой мы скажем ниже), прибегая к построениям в высшей степени искусственным. Самая искусственность их показывает, что Кант именно начинает с представления о разъединенности между знанием и вещами, а не заканчивает им. Более подробное рассмотрение "Критики чистого разума" с очевидностью подтверждает эту догадку. Без всякого исследования, по-видимому, просто опираясь на традиционные мнения, Кант уверен, что чувственный опыт не может дать всеобщего и необходимого знания. По его мнению, уже понятие опыта приводит к этой мысли. Мало того, все "данные" опыта, т.е. переживания, пассивно полученные извне с помощью нашей восприимчивости (*Receptivitat, Sinnlichkeit*), совершенно разрознены; по мнению Канта, они не заключают в себе никаких связей, даже и случайных<sup>78</sup>. Если в опыте есть связи, то они не восприняты познающим субъектом, а созданы им самим: всякий синтез есть результат самодеятельности познающего субъекта. "Соединение (*conjunctio*) разнообразного, - говорит Кант, - вообще никогда не может быть воспринято нами через чувства и, следовательно, не может также заключаться в чистой форме чувственного созерцания; ведь оно есть акт самодеятельности силы представления, а так как эту силу, в отличие от чувственности, надо называть рассудком, то всякое соединение, - будем ли мы его сознавать или нет, будет ли это соединение разнообразного в созерцании или в каких-либо понятиях, и в первом случае, будет ли созерцание чувственным или нечувственным, - есть акт рассудка, который мы обозначаем общим названием синтеза, чтобы этим вместе с тем отметить, что мы не можем представить себе ничего соединенным в объекте, чего прежде не соединили сами; среди всех представлений соединение есть единственное, которое не дается объектом, а может быть сделано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности"<sup>79</sup>.

Все эти утверждения относительно опыта суть не выводы, а основания системы. Именно благодаря уверенности в том, что связи "не даны", Кант прямо начинает свою критику утверждением, что знание заключает в себе априорные, т.е. происходящие из самого рассудка, элементы. Но, спрашивается, откуда Кант узнал, что "данное" в опыте всегда должно быть бессвязным? Сколько бы мы ни перелистывали "Критику чистого разума", мы не найдем оснований этого важного тезиса, а встретим только уверения в том, что это должно быть так<sup>80</sup>. Это значит, что основания для такого утверждения кроются среди предпосылок философии Канта, и мы находим их в тех представлениях об отношении между я и познаваемой вещью, которые нам встретились уже у эмпиристов, у рационалистов и у самого Канта в начале "Критики чистого разума". Если опыт складывается из действий вещей на душу и если я есть замкнутая субстанция (хотя бы и не познаваемая теоретически, а только составляющая предмет практической веры), то ясно, что все переживания познающего субъекта целиком суть его состояния, и связи между этими переживаниями обусловлены природою субъекта еще в большей степени, чем ощущения.

Согласно такому понятию опыта, "данные" опыта могут заключать в себе только чувственные и притом разрозненные элементы, а так как связи имеют нечувственный характер, то и это обстоятельство склоняет к мысли, что они создаются самим познающим субъектом. Отсюда у Канта на первой странице его Введения уже является на сцену предрешающее весь дальнейший ход исследования утверждение, что всякое всеобщее и необходимое знание (всякая необходимая связь) происходит не иначе как из самого познающего рассудка. Под влиянием той же предпосылки Кант считает центральной проблемой теории знания вопрос, как возможны всеобщие и необходимые синтетические суждения; в этой проблеме он усматривает не те трудности, которые вытекают из самой сущности ее, а те, которые присоединяются к ней вследствие указанной предпосылки (поэтому он и не довел до конца решение проблемы, как будет показано ниже): он задается вопросом, как возможно, чтобы вещи давали о себе знать только своими действиями на чувственность и все же при этом получались бы суждения, необходимые и всеобщие, т.е., указывающие необходимую связь в объекте и определяющие эту связь для всех прошедших, настоящих и будущих объектов. Именно эту постановку вопроса объясняется то, что Кант считает мыслимыми только три решения вопроса: или знания суть копии вещей, получившиеся пассивно от действия вещей на душу, или знания суть копии вещей, вложенные Богом в душу и по благодати Его согласованные вполне с вещами, или, наконец, знание относится вовсе не к самим вещам, действующим на душу субъекта, а только к их действиям, к их явлениям в душе, которые должны быть законосообразными, потому что форма их сложения в душе необходимо определяется природою самого познающего субъекта<sup>81</sup>. Первое решение не удовлетворяет Канта, потому что оно исключает возможность всеобщего и необходимого знания, в существовании которого Кант догматически уверен; второе решение он почти не удостоивает рассмотрения, считая его фантастическим<sup>82</sup>. Даже и в смягченной форме, в виде утверждения, что логическая необходимость мышления есть необходимость самих вещей, он отвергает его, не пытаясь выяснить доли правды, заключающейся в этом рационалистическом принципе, без которого не может обойтись никакое человеческое мышление<sup>83</sup>. Таким образом, ему остается только прибегнуть к третьему решению вопроса. Знакомая с этой подкладкой мышления Канта, нельзя не признать, что догматическая основа его однородна с предпосылками рационализма и эмпиризма, но огромная оригинальность учения Канта заключается в придуманном им средстве выйти из затруднений, приведших к крушению системы его предшественников, именно в предположении, что необходимо-закономерная структура познаваемой человеком природы есть продукт организации человеческого духа, так что не природа диктует (путем опыта) человеческому уму свои законы, а человеческий ум сам предписывает их природе и потому способен познать их (коперниковский подвиг Канта). Казалось бы, что согласно этому учению природа, как она есть сама по себе, остается, правда, совершенно недоступною человеческому знанию, но зато человеческий дух, этот законодатель природы как явления, должен быть познаваем вплоть до своих последних тайников. Однако по Канту и это недостижимо: душа познает себя только из своих действий на себя самое (на свою чувственность), вследствие чего являются разрозненные пассивные данные внутреннего чувства, а закономерное упорядоченное целое получается из них опять-таки благодаря априорным формам чувственности и синтетической деятельности рассудка. Следовательно, и самих себя мы познаем не так, как мы существуем сами по себе, а так, как мы являемся себе согласно законам нашей познавательной деятельности<sup>84</sup>. Итак, весь процесс возникновения знания, по Канту, можно выразить в следующей картине. Мир не-я сталкивается с миром я, обладающим определенной внутренней структурой, чем-то вроде призмы (априорные формы чувственности и рассудка), и, преломившись в нем, является в нем согласно законам его структуры: это явление есть знание, оно всегда складывается из пассивных "данных" и из закономерных связей, определяемых активностью самой преломляющей призмы (рассудок)<sup>85</sup>. Если я захочет познать самого себя, то и тут нельзя обойтись без преломляющей призмы, а потому и себя можно познать только как явление. Итак, и я и не-я сами по себе остаются совершенно непознаваемыми, весь известный мир складывается только из ощущений (данных чувственности) и связей между ними, исходящих из рассудка, весь этот мир есть представление; насколько мы его знаем, в основе его лежат только рассудок и чувственность, и строй его определяется отношениями между этими способностями, а вовсе не отношениями между я и не-я. Выходит, следовательно, будто мы неправы, подкладывая под эту систему предпосылки рационализма и эмпиризма об отношении между я и не-я в процессе знания. Система Канта оказывается настолько оригинальною, что я и не-я в рационалистическом и эмпиристическом значении этого слова в ней совсем исчезли, и даже выразить ее точно, пользуясь обычными терминами, очень трудно. Однако предыдущее изложение показывает, каким образом случилось это превращение: в начале исследования Кант опирается на предпосылки рационализма и эмпиризма, а затем на том же фундаменте



он возводит совершенно новое здание и преобразует все понятия до такой степени, что традиционная предпосылка уже не может быть выражена прежними терминами, хотя и остается в основе его системы; ее приходится теперь выразить следующим образом: познавательный процесс и вещи в себе (явление и являющееся) обособлены друг от друга. Это положение открыто высказано в "Критике чистого разума", но не как исходный пункт, а как вывод из всего исследования. Между тем на самом деле оно в скрытой форме уже заложено в предпосылках рационализма и эмпиризма, составляющих подпочву "Критики чистого разума".

Присутствие этих предпосылок имеет роковое значение для теории знания Канта. Они не только лишают ее критического характера, но и делают ее недоказанную и даже ложную, так как ставят неразрешимую проблему. Сначала мы покажем, что теория Канта не доказана.

Кант подыскивает условия возможности всеобщего и необходимого знания, догматически предполагая существование такого знания и выходя из предпосылки, что "данные" опыта суть продукт действия каких-то вещей на познавательную способность. Поэтому ему представляется только три возможных гипотезы возникновения знания. Согласно двум из них знание есть соответствие между представлениями и объектами, а согласно третьей знание есть созидание объектов, хотя бы только как явлений. Два первых пути не приводят к цели, и потому Кант считает необходимым остановиться на третьем предположении. Такое исследование имеет характер умозаключений от присутствия следствия к присутствию основания, которые, согласно учению традиционной логики, даже при самых благоприятных условиях приводят только к гипотезам, а вовсе не к необходимому знанию. Между тем условия, в которых находятся умозаключения Канта, вовсе не благоприятны для него и с точки зрения традиционной логики, и с точки зрения логики интуитивизма<sup>86</sup>; кроме допущенных им трех возможностей, существует еще четвертая, которой он, под влиянием догматических предпосылок, не принял в расчет, между тем как она еще лучше обосновывает возможность всеобщего и необходимого знания, чем гипотеза, защищаемая им. В самом деле, допустим, что знание и не соответствует объектам и не создает их, а заключает их в себе так, как они есть, и тогда (это будет показано ниже, в главе седьмой) обоснование всеобщего и необходимого знания можно будет сделать глубже и вернее, чем с помощью гипотезы Канта<sup>87</sup>.

Защитники Канта часто говорят, что его система обосновывается не только путем умозаключения от следствия к основанию (от опыта к условиям его возможности). Они утверждают, что Кант, построив свою систему как гипотезу, постарался дать ей более прочное основание, именно исследовал состав научного опыта и действительно нашел, что в нем содержатся все условия, предположенные его гипотезой. И в самом деле, Кант был слишком искусным мыслителем, чтобы не попытаться дать более глубокое обоснование своей системе. В "Предисловии" ко второму изданию "Критики чистого разума" он говорит: "В этом предисловии я выставляю предлагаемое в моей Критике и аналогичное гипотезе Коперника изменение в мышлении только как гипотезу, хотя в самом сочинении оно доказывается из свойств наших представлений о пространстве и времени и элементарных понятий рассудка аподиктически, а не гипотетически"<sup>88</sup>. Однако то, что Кант нашел в этом исследовании состава опыта, еще вовсе не превращает его гипотезу в теорию. В дедукции чистых рассудочных понятий и в аналитике основоположений он действительно показал, что научный опыт содержит в себе как необходимое условие своей возможности понятия субстанциальности, причинности, единства, множества и т.п. и что во главе всех этих условий стоит единство апперцепции. Однако из этого вовсе не следует, что перечисленные элементы опыта суть априорные начала самой познавательной деятельности: они с таким же и даже с большим успехом могут играть роль условий опыта, будучи в то же время основой самого мира, непосредственно воспринимаемой в актах опытного знания. В особенности учение о трансцендентальном единстве апперцепции производит сильное впечатление, и это объясняется тем, что единство сознания в самом деле есть необходимое условие научного опыта; однако Кант вовсе не доказал, что это условие достаточное; а priori ясно, что возможность опыта еще более была бы обеспечена, если бы можно было показать, что индивидуальное единство сознания мыслящего человека вплетено в сверхиндивидуальное вселенское единство, открывающееся в интуиции также и индивидууму. Недаром иногда историки и даже некоторые правоверные сторонники Канта, излагая это учение, разумеют под трансцендентальным единством апперцепции сверхиндивидуальный синтез. Однако "Критика чистого разума" не дает прямых подтверждений такого истолкования этого понятия<sup>89</sup>, и только в "Пролегоменах", поскольку здесь Кант вводит термин "сознание вообще", есть скудные намеки на возможность подобного учения<sup>90</sup>. Поэтому в дальнейшем изложении мы будем рассматривать трансцендентальное единство апперцепции как синтез, не тождественный численно в различных сознаниях (хотя бы и одинаковый, т.е. вполне сходный у всех людей), и постараемся

показать, что этот синтез не есть достаточное условие для разрешения проблемы знания.

Не менее сильное впечатление производит дедукция чистых понятий рассудка и доказательство некоторых основоположений, напр., доказательство устойчивости субстанции. Однако и здесь Канту удастся только показать присутствие этих элементов в опыте и необходимость их как условий возможности опыта; а чтобы перейти от этих несомненных истин к своей теории, ему опять приходится ссылаться на то, что необходимость связи может быть только априорною, и что поэтому все перечисленные им условия возможности опыта суть понятия рассудка, имеющие отношение только к явлениям<sup>91</sup>. Эти соображения нисколько не подтверждают гипотезы Канта, потому что они целиком основываются на самой гипотезе. Стоит только предположить, что условия возможности опыта суть вместе с тем и необходимые условия возможности самих вещей, непосредственно усматриваемые в опыте, и тогда окажется, что Кант не привел достаточных аргументов в пользу своей гипотезы, хотя он и прав в первой половине своего доказательства. Ввиду возможности интуитивного знания теряет свою силу также еще одно из соображений Канта, высоко ценимое некоторыми его сторонниками. Условия возможности опыта не могут быть, по мнению Канта, отвлечены из опыта, ибо как же можно извлечь из опыта то, наличие чего уже необходима для всякого, даже и самого первоначального опыта<sup>92</sup>; следовательно, условия опыта должны быть априорными. В этом рассуждении кроется чрезвычайно важный аргумент, ниспровергающий такие попытки выводить из опыта условия возможности опыта, какие встречаются в философии Локка, Юма, Милля (в индивидуалистическом эмпиризме). В самом деле, Юм полагает, что причинные связи, субстанциальные единства и т.п. элементы научного опыта не заключаются в первоначальном опыте, а возникают в уме человека постепенно, под влиянием опыта; выражаясь точно, понятие причинности, по его учению, даже и не отвлекается из опыта, а создается впервые опытом. Между тем нельзя не признать, что причинные связи, субстанциальные единства и т.п. составляют условие возможности всякого, даже и самого первоначального опыта, а если так, то гипотеза Юма непоправимо противоречива: она утверждает, будто опыт производит условие своей возможности. Однако ясно, что этот аргумент вовсе еще не свидетельствует окончательно в пользу априоризма Канта: он только показывает, что элементы знания, составляющие условия возможности опыта, эмпирически непроеизводны, но это еще не значит, что они исходят из самого рассудка: они могут быть также первоначальными "данными" опыта; иными словами, этот аргумент разрушает только школу индивидуалистического эмпиризма, но вовсе не затрагивает универсалистического эмпиризма (интуитивизма).

В дедукции чистых понятий рассудка и в аналитике основоположений Кант пытается доказать свою гипотезу еще и следующим путем: он старается показать, что условия возможности опыта суть вместе с тем и условия возможности самих вещей, но только как явлений для нашей чувственности, именно он утверждает, что наши представления становятся объективными, т.е. относятся нами к предмету только благодаря тому, что в них есть необходимый синтез, вносимый в них нами же в силу единства апперцепции<sup>93</sup>. Это доказательство опять-таки не заключает в себе прямых подтверждений гипотезы Канта: оно имеет силу только для тех, кто, подобно Канту, опирается на догматические предпосылки рационализма и эмпиризма о разобщенности между познающим субъектом и познаваемыми вещами и потому бьется над неразрешимым вопросом, как возможно, чтобы "мои" состояния казались мне "не моими" и даже приняли характер данных вещей.

Мы уже говорили, что все доказательства Канта заключают в себе долю истины; мало того, весь дух его системы в целом проникнут великими новыми откровениями, вошедшими в плоть и кровь многих последующих систем. Кант настойчиво повторяет эти истины чуть не в каждом параграфе своей объемистой книги, присоединяя к ним свои недоказанные построения, и потому в уме читателя устанавливается неразрывная ассоциация между ними: он привыкает думать, будто, принимая истины философии Канта, необходимо принять и все специфические особенности его учения. Освободиться от этого самогипноза тем труднее, что сбивчивые, местами темные рассуждения Канта с трудом поддаются анализу. Кант открыл органическую связь нечувственного остова опыта с чувственными материалами его и таким образом показал, что необходимое знание может быть получено путем опыта; из этого однако не следует, будто вся необходимая сторона "моего" опыта есть продукт моей природы, скорее это можно объяснить тем, что мир "дается" мне в опыте целиком, вместе со всею необходимостью своей природы.

Современного читателя, воспитанного на естественных науках, особенно подкупает то, что Кант не только дает теорию опытного знания, но и решительно, чуть не на каждой странице "Критики чистого разума" заставляет человеческого ум ограничиваться знанием предметов возможного опыта. Он прав, утверждая, что всякое знание должно быть опытным, но с этою истиною в его системе неразрывно

сплетается заблуждение, будто всякий опыт относительно вещей имеет чувственный характер по содержанию и дает нам только явление вещи для нас. Но более всего закрепляется в уме читателя это заблуждение потому, что оно неразрывно связано в системе Канта с самой плодотворной, наиболее повлиявшей на всю философию XIX века мыслью, с тем положением, что трансцендентное знание невозможно. Убедившись в этой истине, читатель воображает, будто она должна быть принята непременно в той специфической форме, в которой выразил ее Кант, именно в виде утверждения, что представления познающего субъекта не могут заключать в себе никакого удостоверения относительно бытия и свойств вещей, находящихся за сферой субъекта, между тем как незыблемая истина, составляющая ядро этого положения Канта, сводится к гораздо менее сложному и менее предвещающему судьбы философии следующему утверждению: знание не может заключать в себе никакого удостоверения относительно бытия и свойств вещей, находящихся вне самого процесса знания. Следовательно, Кант прав, утверждая, что познающий субъект не может самодеятельностью своего индивидуального мышления скопировать мир вещей в себе (как хотели рационалисты), но он упустил из виду, что, быть может, познающий субъект способен интуитивно следовать в опыте за самодеятельностью самих вещей и таким образом выходить бесконечно далеко за пределы своего я. До сих пор мы старались только установить, что Кант не доказал своей теории знания и что наряду с нею существует, по крайней мере, еще один не использованный в истории философии систематический способ решения проблемы знания. Теперь мы постараемся показать, что гипотеза Канта есть заблуждение. Прежде всего укажем на одно обстоятельство, которое не разрушает прямо этой системы, но поселяет уже сомнение в ее истинности и характеризует ее с некоторой новой стороны. Философия Канта обедняет мир<sup>94</sup>, она лишает его, сама того не замечая, большей части его содержания. В самом деле, по Канту, весь известный нам мир есть явление; это бы еще не беда, если разуметь под словом явление то же, что понимает под ним, например, Шеллинг. Все богатство земной жизни, все самые разнообразные формы ее легко укладываются под понятие явления в смысле не адекватного, но жизненного раскрытия какой-то более глубокой сущности. Однако не таково понятие явления у Канта. В его философии явление есть только знание и больше ничего. Необходимо точно уяснить себе, что это значит: обдумывая эту систему, невольно воображаешь, что явления, о которых трактует "Критика чистого разума", суть разнообразные формы жизни, сами не имеющие интеллектуального характера, но составляющие содержание знания, объект его: между тем на самом деле, по Канту, явление не только служит содержанием знания, но и само во всех своих элементах и в целом есть исключительно интеллектуальный процесс, всеми своими частями прикованный только к тому, чтобы сложить знание, и вне этой цели не имеющий никакого смысла. В самом деле, содержание известного нам мира складывается по Канту только из ощущений, из чувственных данных, которые сами по себе составляли бы бессмысленную, беспорядочную и безжизненную грудку, если бы к ним не присоединялись упорядочивающие их формы, превращающие их в представления и даже в предметы опыта. Однако и в этих формах нет никакой жизни и никакого смысла, кроме служения знанию. Особенно обращают на себя внимание в этом отношении категории субстанциальности и причинности. Обыденное сознание понимает под ним нечто живое, жизненное, не имеющее само по себе интеллектуального значения: под субстанциею оно понимает самостоятельную индивидуальность, производное ядро бытия, а под причинностью – затрату энергии, действование. Ни следа этой жизни нет у Канта: по его учению субстанциальность и причинность суть только рассудочные правила необходимого одновременного и последовательного синтеза ощущений, правила, благодаря которым ощущения складываются в представления, имеющие объективное значение. Следовательно, синтезы причинности, субстанциальности и т.п. суть чисто интеллектуальные процессы и ничего более. Весь мир Канта есть представление, и притом такое представление, все элементы которого существуют только для того, чтобы сложить представление. Это интеллектуализм, доведенный до крайности; это учение о том, что единственный известный процесс есть процесс познания. Отрицание всякой трансцендентности здесь доведено до последних пределов: на вопрос, что составляет объект знания, кантианец или не может ответить ничего, или принужден сказать, что знание может быть только знанием о познавательном процессе, так как оно ни в коем смысле этого слова не может выйти за пределы самого себя и своих интеллектуальных элементов.

Удручающая бедность построенного Кантом мира не бросается в глаза только потому, что она чересчур велика и вследствие этого не реализуется в сознании читателя. В самом деле, если интуитивизм (универсалистический эмпиризм) есть истина, если правда, что сама жизнь, сами вещи, подвергаясь сравнительно, становятся представлениями, суждениями, вообще знанием, то тогда понятно, почему сторонники Канта не пугаются утверждения, что вся богатая жизнь природы вокруг нас есть

только наше представление: невольно следуя истине, они вкладывают в это представление всю реальную жизнь и не замечают своей ошибки, не подозревают, что, говоря в духе Канта о мире как представлении, они должны были бы построить совершенно иную картину, чем та, которая нам представляется в действительности. Мы полагаем, что нужно особенное напряжение фантазии, нужна помощь каких-либо конкретных примеров, чтобы изобразить мир, который соответствовал бы теории Канта. Прежде всего этот мир лишен каких бы то ни было деятельностей, кроме деятельности рассудка, складывающей ощущения в группы по определенным правилам. Когда волны морского прибоя ударяются о прибрежные камни, листья деревьев трепещут и шелестят от ветра, ястреб стремительно бросается с высоты вниз и разрывает мирно воркующего голубя, во всем этом нет и тени действия, присущего самим явлениям. Но откуда же является это сознание того, что вне меня живет и действует? Ответ, что это сознание есть результат антропоморфизма, именно привычки переносить деятельность, известные из внутреннего опыта, на представления внешних вещей, не удовлетворителен для кантианца потому, что, согласно теории Канта, никаких деятельностей своего я за исключением познавательных синтезов мы не наблюдаем. Быть может, я в самом себе живу, кроме познания, самыми разнообразными деятельностями, однако познать эту свою жизнь оно не может: для самопознания я необходимо, чтобы эта жизнь подействовала на чувственность я (на его восприимчивость), т.е. преломилась и выразилась в виде безжизненных, разрозненных, пассивно данных чувственных состояний, которые уже подлежат активному, однако чисто интеллектуальному синтезу рассудка, превращающему их в представление о я. "Ведь душа, говорит Кант, - созерцает себя самое не так, как она представилась бы себе в ее непосредственной самодеятельности, а сообразно тому, как она получает воздействие изнутри, следовательно, не так, как она существует в себе, а так, как она является себе"<sup>95</sup>. "Я не могу определить свое существование как самодеятельного существа, но представляю себе только самодеятельность своего мышления, т.е. деятельность определения, и мое существование всегда определяется только как чувственное, т.е. как существование явления. Однако благодаря этой самодеятельности мышления я называю себя интеллигенцией"<sup>96</sup>. "Я существую как интеллигенция, которая сознает только свою способность соединения"<sup>97</sup>. И так, наблюдая в себе жизнь воли и чувства, напр., хотение сыграть на скрипке какую-либо пьесу, возникающее отсюда хотение купить ноты и ряд деятельностей, следующих за этим, вплоть до эстетического наслаждения музыкою, кантианец принужден утверждать, что и эта жизнь вся состоит из чувственных данных, которые не находятся друг с другом ни в какой иной связи, кроме связей, производимых рассудком. Мало того, что Кант изгоняет из мира всякую деятельность, кроме интеллектуального процесса связывания чувственных данных, он изгоняет также из мира вообще всякое внутреннее содержание, а вместе с тем всякое внутреннее отношение между его элементами; так оно и должно быть, если мир явлений есть по содержанию груда чувственных данных. "Если я отвлекаюсь от всех условий созерцания и останавливаюсь исключительно на понятии о вещи вообще, то я могу отвлечься от всех внешних отношений и все-таки у меня должно остаться еще понятие о том, что уже вовсе не есть отношение, а отмечает чисто внутренние определения. На первый взгляд, отсюда следует вывод, что в каждой вещи (субстанции) есть нечто безусловно внутреннее, предшествующее всем внешним определениям"<sup>98</sup>. "Однако эта необходимость основывается только на абстракции и не имеет никакого значения для вещей, поскольку они даются в созерцании с такими определениями, которые выражают только отношения и ничего внутреннего в своей основе не имеют именно потому, что это не вещи в себе, а только явления"<sup>99</sup>. Совершенно такой же мертвенный характер имеет и наша душевная жизнь, поскольку мы ее знаем. "Если жалоба: мы не видим ничего внутреннего в вещах, должна обозначать, что мы посредством чистого рассудка не можем познать, каковы в себе вещи, являющиеся нам, то эта жалоба несправедлива и неразумна"; она неразумна потому, что мы можем познавать вещи только с помощью чувств и даже "нам совсем не дано наблюдать свою собственную душу каким-либо иным способом, кроме созерцания нашего внутреннего чувства"<sup>100</sup>. Неудивительно поэтому, что Кант утверждает, будто единственная субстанция, которую мы можем себе представить, есть материя, и в связи с этим он близок к утверждению (и даже должен был бы утверждать), что движение есть единственная представимая для нас форма изменения<sup>101</sup>. Строго говоря, из этого следует, что понятия субстанциальности и причинности не применимы к внутреннему опыту<sup>102</sup>. Так как по Канту опыт без этих категорий невозможен, то становится непонятно, каким образом существует внутренний опыт и как он может выразиться в суждениях, имеющих объективное значение. Мы увидим ниже, что Кант в своем исследовании объективности суждений и в самом деле почти совершенно игнорирует внутренний

опыт.

Мир наглядных представлений обеднен Кантом в высшей степени, но еще хуже изуродован в его системе мир понятий; однако это не так обращает на себя внимание, в особенности потому, что понятия вообще мыслятся нами не ясно, и это обстоятельство чрезвычайно покровительствует ложным учениям о них. По Канту, всякое понятие есть только правило синтеза. Понятия бывают эмпирические и чистые; эмпирические понятия суть правила синтеза определенных чувственных данных, а чистые понятия суть правила объединения разнообразного вообще. Итак, самые важные понятия, в которых, как нам кажется, мы мыслим самое основное содержание мира, те понятия, из которых метафизика стремится построить все мироздание, суть только правила сложения чего-то, совершенно лишенные содержания, если не подставить под них ощущения. Чтобы показать на конкретном примере (два примера этого рода были приведены уже выше, когда мы говорили о понятиях субстанциальности и причинности), как чудовищно обедняет мир эта теория, рассмотрим самое важное понятие нашего мироздания, понятие не рассудка, а разума, по учению Канта, именно идею Бога. Какое огромное богатство содержания заключает в себе эта идея в интуициях мистиков, святых и религиозных людей! Как много сообщают нам об ее содержании такие философы, как Шеллинг, с особым интересом исследующие понятие Абсолютного! Все это содержание, не сводящееся к правилам сложения и едва ли чувственное (а по Канту в познаваемом мире есть только ощущения и правила их сложения), игнорируется "Критикой чистого разума": по теории Канта, идея Бога, идеал чистого разума, есть не что иное, как правило или, вернее, требование (так как это правило неосуществимо) абсолютной полноты объединения чувственных данных опыта. Не только о Боге, обо всех идеях вообще (т.е. об идее души, мира и Бога) Кант говорит, что "их не следует признавать в себе, но надо признавать их реальность, только как схем регулятивного принципа систематического единства всего естествознания"; "поэтому, если мы допускаем такие идеальные существа, то мы собственно не расширяем нашего познания об объектах возможного опыта, но расширяем только эмпирическое единство его посредством систематического единства, для чего идея дает нам схему, которая, следовательно, имеет значение не конститутивного, а только регулятивного принципа"<sup>103</sup>. Пожалуй, нигде творческая мощь и остроумие Канта не выразились с такою силою, как в этом превращении Бога в правило синтеза ощущений. Но всего замечательнее то, что Кант даже и здесь отчасти прав: в числе всевозможных предикатов Бога есть также предикат всеобщего синтеза, так что упрекнуть Канта можно только в том, что он чудовищно обеднил понятие Бога. В заключение этого отдела укажем еще на одно посягательство на содержание мира со стороны "Критики чистого разума", поскольку из нее с необходимостью вытекают выводы, ограничивающие наше мирозерцание. Сам Кант не исследовал того вопроса, о котором мы будем говорить теперь, но зато историки и последователи Канта подняли его. Если теория знания Канта верна, то необходимо признать, что существование других человеческих сознаний, кроме моего, не доказуемо<sup>104</sup>: подобно бытию Бога, оно может быть разве только предметом веры. Когда философская система приходит к такому утверждению, то в глазах профана она становится смешною, а для того, кто знаком с историей философии, становится ясно, что в этом месте раскрылась трещина системы, которая даст благодетельный толчок новой работе и прогрессу философской мысли.

Кантовский мир явлений так однообразен по содержанию, что, пользуясь его материалами, нельзя разрешить удовлетворительно важнейшие философские проблемы. В самом деле, допустим, что Кант прав: весь известный мне мир есть "мое" представление, весь он состоит из "данных" материалов (из ощущений) и из "моих", т.е. произведенных самодеятельностью (Кант даже говорит спонтанностью) моего мышления синтезов. Каким образом эти материалы могут распасться на две сферы - на мир я и мир не-я, на мир внутренний и мир внешний? Задача еще более затрудняется тем, что, по Канту, все "данные" материалы, все ощущения, если взять их в отдельности, субъективны (значение этого термина можно толковать различно, но во всяком случае ясно, что, по мнению Канта, ощущения сами по себе не сознаются, как мир транссубъективный<sup>105</sup>). Следовательно, одна часть материалов познания во всяком случае не составляет мира не-я, а другая часть (самодеятельность мышления) есть самое ядро субъекта; очевидно, нужны нечеловеческие усилия, чтобы из таких материалов конструировать мир не-я. Творческая мощь Канта так велика, что он не отступает и перед этою задачею, однако решение ее заключает в себе неясности и противоречия, ускользающие от внимания только благодаря двусмысленности терминов объект и субъект, которыми Кант пользуется на каждом шагу. Под словами субъект и объект можно разуметь я и внешний мир, поскольку он состоит из предметов, подлежащих знанию. В таком случае "объективный" значит принадлежащий к сфере внешнего мира как предмета знания, исходящий от него (напр., принуждение), имеющий познавательное значение

в отношении к нему. Эти же термины могут иметь и другое значение: субъектом можно называть я как носитель знания, а объектом – содержание знания безотносительно к тому, заимствовано ли это содержание из внешнего или из внутреннего мира (напр., в этом смысле объектом знания может быть и какой-либо минерал и "моя" эмоция гнева). В таком случае "объективный" значит принадлежащий к содержанию знания, исходящий из него (напр., принуждение), имеющий познавательное значение в отношении к нему, а "субъективный" означает исходящий из я и притом из той сферы его, которая не имеет и не должна иметь отношения к содержанию знания. Очевидно, понятия объективности в первом и во втором смысле относятся друг к другу как вид к роду; чтобы различить их, мы будем называть два вида объективности, входящие в объем родового понятия объективности, терминами: объективность внутреннего опыта и объективность внешнего опыта. Рассматривая "Критику чистого разума", мы постараемся показать, что Кант не различал ясно двух проблем, заключающихся в этих понятиях, и вместо того, чтобы исследовать проблему объективности вообще, был склонен иметь в виду преимущественно проблему объективности внешнего опыта. Мало того, смешение проблем у Канта идет еще дальше. Уже из того, что объективность присуща как внутреннему, так и внешнему опыту, видно, что проблема объективности не может быть отождествляема с вопросом о том, почему одни элементы опыта переживаются как мир не-я, а другие как мир я, т.е. с проблемой транссубъективной предметности и субъективности переживаний. Однако Кант, поставив вопрос об объективности и имея в виду собственно только объективность внешнего опыта, сблизил этот вопрос с вопросом о транссубъективной предметности внешнего опыта так, что почти невозможно усмотреть различие между этими двумя совершенно разнородными проблемами. Это смешение ему было тем легче сделать, что различие между внутренним и внешним опытом как раз в этом вопросе для него почти отсутствовало: и я и не-я, по его мнению, сами по себе непознаваемы, следовательно, и внутренний и внешний опыт относятся к какому-то неизвестному предмету, к трансцендентальному X; а потому, хотя никто не относит своего внутреннего опыта ни к какому предмету, лежащему вне внутренней жизни, Кант этого различия между двумя формами опыта не замечает и свое учение о трансцендентальном предмете излагает так, что его легко принять за учение о транссубъективной предметности. Неудивительно поэтому, что с Кантом случилось следующее: при решении поставленной проблемы он наткнулся на условия объективности вообще (как внешнего, так и внутреннего опыта), но с помощью разных построений истолковал их как условия трансцендентальной предметности; а так как трансцендентальная предметность очень похожа на транссубъективную, то Кант и не занялся специальным рассмотрением этого последнего вопроса. Таким образом, проблема транссубъективности внешнего опыта осталась совсем не решенной, а важные открытия по вопросу об объективности были искажены примесью искусственных построений. Нечего и говорить, что сюда присоединяются еще все предвзятости, обуславливаемые ложной предпосылкой о разобщенности между я и познаваемыми вещами. Рассмотрим теперь подробнее весь этот процесс. Что Кант слишком мало обращал внимания на объективность внутреннего опыта и почти исключительно занимался объективностью внешнего опыта, это видно даже из примеров, приводимых им. Описывая, каким образом переживания из субъективных суждений восприятия превращаются в объективные суждения опыта, Кант говорит о таких суждениях, как "комната тепла, сахар сладок, полынь горька"<sup>106</sup>, "воздух упруг", "когда солнце освещает камень, то он становится теплым", "прямая линия есть кратчайшая между двумя точками"<sup>107</sup>, "все тела делимы", "тела тяжелы"<sup>108</sup>; он говорит о превращении эмпирического созерцания дома в восприятие дома, о восприятии замерзания воды<sup>109</sup>, о субъективной последовательности актов при восприятии частей дома и о необходимой объективной последовательности актов восприятия лодки, плывущей по течению, о суждениях, устанавливающих причинную связь между теплотой в комнате и печью, между свинцовым шаром и ямкой на подушке, между стеклом и поднятием воды над горизонтальной плоскостью<sup>110</sup>. При этом он вовсе не обращает внимания на объективность внутреннего опыта. Он вовсе не указывает на то, что всякое утверждение, даже и такое, как "полынь горька" или "части этого дома следуют друг за другом так-то", может быть объективным, может приобрести всеобщность и необходимость, если его понять как выражение внутреннего опыта: полынь необходимо горька в отношении к такой-то чувственности такого-то субъекта, части дома необходимо следовали друг за другом в необходимом ряду таких-то, а не иных актов (движений глаз и т.п.) моего восприятия дома. Можно было бы подумать, что Кант не упоминает об этом, так как считает само собою разумеющимся, что объективность внутреннего опыта имеет такой же характер, как и объективность внешнего опыта. Однако это объяснение маловероятно. Во-первых, вопросы, возникающие от того, что переживания, не объективные в отношении к внешнему миру, дают объективное знание о внутреннем мире, слишком

сложны и важны для того, чтобы можно было считать излишним упоминание их. В особенности непростительно было бы намеренное умалчивание о них для Канта, который многими своими выражениями наводит на мысль, будто бы данные внутреннего опыта вовсе не могут привести к объективному знанию. Приводя примеры: "комната тепла, сахар сладок, полынь горька", он прибавляет в примечании: "я сознаюсь, что эти примеры представляют такие суждения восприятия, которые никогда не могут сделаться опытными суждениями, даже и через присоединение рассудочного понятия, так как они относятся только к чувству, которое всякий знает за субъективное и к объекту не приложимое, и, следовательно, никогда не могут сделаться объективными"<sup>111</sup>. Последовательность воспринимаемых частей дома, зависящую от воли познающего субъекта, он противопоставляет как субъективную последовательности воспринимаемых положений лодки на реке, ни одним словом не пытаясь разрешить всех недоумений, вызываемых этим сопоставлением<sup>112</sup>. Иногда он прямо говорит об отношении восприятия к субъекту, как с чем-то противоположном объективности<sup>113</sup>. Внутреннюю жизнь он нередко характеризует как "всегда изменчивый поток внутренних явлений" таким тоном, как будто и в самом деле она не может быть предметом объективного знания<sup>114</sup>. Приняв все это в соображение, приходится признать, что Кант в исследовании понятия объективности действительно чересчур односторонне сосредоточил свое внимание только на одном из видов объективности, именно на объективности внешнего опыта, что неминуемо должно было печально отразиться на ходе его исследования. Именно чересчур усложнить содержание понятия объективности. И в самом деле, как мы уже говорили, Кант отождествляет объективность знания не просто с предметностью, а с трансцендентальной предметностью, которая по существу у него не отличается от транссубъективности. Против этого отождествления ничего нельзя было бы возразить, если бы Кант ограничился первой половиной его, именно утверждением, что суждение признается нами объективным тогда, когда связь, выраженная в нем, относится нами к предмету, т.е. сознается как почерпнутая из предмета. Нельзя не согласиться с ним, что суждение, имеющее такой характер, должно быть всеобщим и необходимым: "ибо если одно суждение согласуется с предметом, то и все суждения о том же предмете, должны согласоваться между собою, так что объективное значение опытного суждения есть не что иное, как его необходимая всеобщность"<sup>115</sup>. Единство предмета суждения ведет за собою и единство суждений: "ибо на каком основании должны бы были суждения других необходимо согласоваться с моим, если бы не было единства в предмете, к которому все они относятся, которому они должны соответствовать, а поэтому должны также согласоваться и между собою"<sup>116</sup>. Отождествляя объективность суждения и всеобщность и необходимость суждения, Кант вместе с этим делает важное открытие, сильно подкупающее в пользу его теории даже и тогда, когда он присоединяет к нему свои искусственные построения. Он замечает, что суждение становится объективным, относится нами к предмету только в том случае, если к содержанию его присоединяются некоторые определенные нечувственные элементы: простая ассоциация двух переживаний в моем сознании, напр., ассоциация представления о солнце, освещающем камень, с представлением о нагревании камня, не включает еще в себе материала для объективного суждения об отношении между солнцем и камнем<sup>117</sup>. Из этого ассоциированного материала получится объективное по отношению к солнцу и камню суждение только в том случае, если, напр., можно будет сказать, что "солнце согревает камень", т.е. если кроме ассоциации представлений окажется налицо причинная связь между солнцем и камнем. Исследуя признаки объективности суждения, т.е. отнесенности его к предмету, нужно помнить, как уже сказано, что переживания внутреннего опыта могут служить источником объективных суждений, т.е. суждений, отнесенных к предмету совершенно так же, как и переживания внешнего опыта. Суждение "гнев помешал мне действовать обдуманно" имеет такой же объективный характер, как и суждение "солнце согревает камень" и также относится, сколько бы раз ни повторял я его, к одному и тому же предмету, именно к процессу моего гнева. При этом особенно важно отметить, что гнев, служащий предметом моего объективного суждения, ни в каком смысле этого слова не сводится мною ни к какому трансцендентальному предмету, равному X, и уж во всяком случае не есть для меня транссубъективный предмет. Следовательно, утверждая, что необходимое, т.е. объективное суждение есть всегда суждение, отнесенное к предмету, никоим образом нельзя еще утверждать, будто всякая предметность есть отнесенность к какому-то X, лежащему за пределами содержания опыта, или что она должна быть транссубъективной. Между тем Кант утверждает именно это и, следовательно, сближает проблему объективности с проблемой транссубъективной предметности так, что они сливаются в одно целое. В главе "о синтезе восприимчивости в понятии" Кант говорит: "Здесь необходимо столкнуться с тем, что следует разуметь под выражением предмет представлений. Мы сказали выше, что сами явления суть только чувственные представления, которые поэтому сами по

себе не могут быть рассматриваемы как предметы (вне способности представления). Что же тогда имеют в виду, когда говорят о предмете, соответствующем познанию и, значит, от него отличным? Очевидно, этот предмет надо мыслить только как нечто, вообще X, так как вне нашего познания мы не имеем ничего, что бы мы могли противопоставить познанию как нечто соответствующее ему"<sup>118</sup>.

Правда, Кант замечает, что всякое состояние сознания можно назвать объектом, но не эту объективность имеет он в виду, когда говорит об объективности знания. "Хотя все, и даже всякое представление, поскольку мы его сознаем, - говорит Кант, - может быть названо объектом, однако значение этого слова для явлений, не в том смысле, поскольку они (как представления) суть объекты, а в том смысле, поскольку они только обозначают объект, требует более глубокого исследования"<sup>119</sup>. В той же самой главе о "Синтезе воспризнания в понятии", в которой дано определение предмета, он говорит: "Все представления имеют как представления свой предмет, и могут сами быть предметами других представлений в свою очередь. Явления суть единственные предметы, которые могут быть даны нам непосредственно, и то, что в них непосредственно относится к предмету, называется созерцанием. Но эти явления не суть вещи в себе, а только представления, которые в свою очередь имеют свой предмет, и этот предмет, следовательно, уже не может быть созерцаем нами; поэтому мы будем называть его не эмпирическим, т.е. трансцендентальным предметом ??X". Казалось бы, здесь Кант различает две формы объективных предметов: внутрисубъективную и транссубъективную, однако так нельзя толковать его; тотчас после этого он прибавляет: "Чистое понятие об этом трансцендентальном предмете (который действительно во всех наших познаниях всегда одинаково X) есть то, что может давать всем нашим эмпирическим понятиям вообще отношение к предмету, т.е. объективную реальность"<sup>120</sup>. Значит, пока в представлении не чувствуется транссубъективная принудительность, пока оно создается как мое душевное состояние, хотя бы и определенное не моим произволом, а другими моими душевными состояниями, к которым оно относится как к своим объектам, Кант не называет еще его объективным. Это особенно ясно видно из следующей формулировки проблемы объективности, данной Кантом в доказательстве второй аналогии опыта: "Мы имеем в себе представления, которые мы и можем сознать в себе, но как бы далеко ни простиралось это сознание, как бы точно и пунктуально оно ни было, все-таки представления остаются только представлениями, т.е. внутренними определениями нашей души в том или ином отношении времени. Каким же образом мы приходим к тому, что придаем этим представлениям объект, к их субъективной реальности как модификаций еще какую-то объективную реальность? Объективное значение не может состоять в отношении к другому представлению (о том, что можно было бы назвать представлением о предмете), так как тогда снова является на сцену вопрос, как в свою очередь это представление выходит из самого себя и приобретает еще объективное значение, кроме субъективного, которое присуще ему как определению душевного состояния"<sup>121</sup>.

Итак, под объективностью знания Кант понимает отнесенность представления к чему-то такому, что кажется находящимся за пределами субъекта как явления, т.е. такой характер представления, когда в нем чувствуется транссубъективная принудительность, хотя бы она и создавалась только закономерностью самого процесса познания. Вот почему мы говорим, что проблема трансцендентальной предметности чересчур сближается у Канта с проблемой транссубъективной предметности, т.е. с вопросом, как возможно, чтобы представления относились мною к чему-то, что не есть я? А так как проблема трансцендентальной предметности отождествляется с проблемой объективности и, следовательно, с проблемой всеобщности и необходимости суждений, то ясно, что здесь получается огромное накопление проблем и общее решение их должно заключать в себе пробелы. Мы можем даже предсказать, что одна из таких проблем, именно вопрос о транссубъективности внешнего опыта, совсем не будет решена. В самом деле, Кант считает все переживания целиком душевными определениями познающего субъекта; отсюда не составляют исключения также и все элементы предметности, хотя бы она была трансцендентальной или транссубъективной<sup>122</sup>, при этих условиях решить вопрос о транссубъективности внешнего опыта - это значит показать, каким образом "мои" представления могут сложиться так, чтобы казалось, что они заключают в себе транссубъективный предмет, хотя на самом деле они не содержат в себе ничего транссубъективного. Из сказанного в первых трех главах ясно, что этой цели достигнуть нельзя и, следовательно, кантовское решение проблемы объективности окажется совершенно негодным для объяснения внешнего опыта, хотя в своем исследовании Кант имел в виду именно внешний опыт.

В самом деле, согласно учению Канта, наши суждения объективны постольку, поскольку в них есть априорный синтез: априорный синтез обусловлен самою природою мышления, без этого синтеза невозможно единство опыта, а следовательно,



и единство самосознания; а следовательно, и самое существование самосознания; итак, априорный синтез есть нечто необходимое: пока есть опыт, и пока есть самосознание, есть и априорный синтез. Следовательно, всматриваясь в представления, подчиненные априорному синтезу, и строя по поводу них суждения, мы неизбежно чувствуем необходимость связей в них и сознаем отнесенность наших суждений к одному единому предмету. Как ни остроумны построения Канта, они пригодны разве только для объяснения объективности внутреннего опыта, а для объяснения объективности внешнего опыта они вовсе не годятся. Объективность внешнего опыта состоит в живом сознании зависимости акта суждения от вещи, не принадлежащей к составу моей душевной жизни, причем самое содержание объективного представления (напр., представления дерева, когда я смотрю на лес) чувствуется мне как независимая от меня вещь, а не как что-то только относящееся к вещи. В построениях Канта нет и намек на объяснение этой транссубъективности: по его собственному учению ее нет в ощущениях, ее нет также и в априорных синтезах, так как они суть продукты самодеятельности "моего" мышления, она не может возникнуть также из комбинации ощущений и априорных синтезов, так как непонятно, каким образом "моя" деятельность упорядочения "моих" ощущений может показаться мне транссубъективною. Правда, историки и сторонники Канта иногда аргументируют в пользу Канта следующим образом: априорный синтез есть синтез необходимый, подчиненные ему ощущения образуют комплекс, структура которого чувствуется как нечто независимое от моего произвола, вынуждающее меня признать ее наличность, и это-то обстоятельство придает такому комплексу видимость транссубъективности. Однако этот аргумент несостоятелен: в сфере внутреннего опыта на каждом шагу встречается такая принудительность, и тем не менее она не сопровождается сознанием транссубъективности. Положим, мы пережили ряд каких-либо душевных состояний, напр., мы фантазировали и намеренно старались скомбинировать образ подводного дворца морского царя из таких элементов, как хрустальные стены, звезды на потолке, морские водоросли и т.п.; если вслед за этим мы хотим анализировать этот комплекс переживаний, поскольку в нем "мои" деятельности активного припоминания и творческого комбинирования следовали друг за другом, и хотим высказать ряд суждений об его свойствах с этой стороны, то он со всеми своими элементами будет стоять в нашей памяти как единый предмет, независимый от нашего произвола, вынуждающий признать в себе такую-то, а не иную структуру деятельностей и тем не менее вовсе не транссубъективный: обсуждаемые мною мои деятельности не чувствуются как не-я, не стоят передо мною так, как наблюдаемое или даже вспоминаемое дерево<sup>123</sup>. Если нам скажут, что такие суждения не относятся к сфере научного опыта, т.е. не заключают в себе необходимости и всеобщности в том смысле, как положения физики, а потому не удивительно, что предмет их не транссубъективен, возражение не попадет в цель. Во-первых, еще вопрос, правда ли, будто суждения о единичных переживаниях внутреннего опыта совершенно лишены характера необходимости, а, во-вторых, и это самое главное, нам даже и не нужно поднимать этой проблемы: мы говорим только о том, что в акте суждения независимость обсуждаемого переживания от моего произвола и принуждение, исходящее от переживания, не придают еще ему характера транссубъективности. Впрочем, у защитников Канта есть еще одна модификация этого же самого аргумента. Они говорят, что априорный синтез есть условие возможности не только предметов опыта, но даже самосознания. Следовательно, это синтез бессознательный, а потому, хотя он и производится самодеятельностью познавательной способности, продукты его, отлившиеся в необходимую и неизменную форму, должны представляться возникшему сознанию как что-то транссубъективное, как самодеятельно существующая природа. Основания для такого решения проблемы заключаются между прочим в учении Канта о продуктивном воображении как бессознательном трансцендентальном синтезе, который создает образы вещей, выражаемые в свою очередь в понятиях рассудком<sup>124</sup>. В основе этого аргумента лежит предположение, что продукты бессознательной законообразной деятельности субъекта, восходя в сознание того же субъекта, представляются ему как нечто не им созданное, а данное ему извне. Однако это предположение, а следовательно и аргументация, основанная на нем, опровергается фактами внутреннего опыта. Иногда мы делаем что-нибудь, как говорится, машинально, напр., сидя у стола с разными сластями и оживленно беседуя, берем время от времени со стола конфеты, накладываем на блюдечко варенье и т.п. и совершенно не замечаем этих деятельностей; но стоит нам только обратить внимание на результаты этого хозяйничанья, иногда удивительные, напр., когда оказывается, что мы забрали чрезмерное количество конфет и тотчас же, воспроизводя эти деятельности по памяти, мы признаем, что они были "моими" в полном смысле этого слова; мы их приписываем себе не на основании косвенных соображений, напр., не потому, что у нас сохранилось в памяти зрительное или моторное воспоминание о моих руках, берущих конфеты, а непосредственно на основании усмотрения

существовавших во мне, но не опознанных раньше хотений и действий<sup>125</sup>. Если нам возразят, что этот пример не годится, потому что в нем речь идет об эмпирическом синтезе, возникающем на почве уже существующего сознания, а Кант говорит о трансцендентальном синтезе, впервые создающем сознание, то мы опять ответим, что этим различием не уничтожается целиком значение нашего примера: он во всяком случае показывает, что, насколько свидетельствует опыт, бессознательность "моей" деятельности не служит еще достаточным основанием к тому, чтобы она показалась мне при опознании ее транссубъективной.

Следовательно, наши противники, устанавливая свою гипотезу, говорят не только о чем-то выходящем за пределы всякого опыта, но еще и о чем-то не аналогичном никакому опыту. Им остается только прибегнуть к последнему аргументу, считавшемуся самым сильным у сторонников критического гносеологического метода исследования, именно утверждать, что отвергающие их гипотезу отвергают единственное возможное условие самосознания: в самом деле, самосознание возможно только в том случае, если объект противопоставляется субъекту, мир не-я противопоставляется миру я, и появиться этот объект ниоткуда не может, кроме как из досознательных синтезов самого субъекта. Однако эта попытка спастись в сферу "единственно возможных условий" принадлежит к числу плохих спекуляций: если пораскинуть умом, то указываемое гипотезой условие окажется мнимо единственным; один из возможных выходов указан выше, он дан в учении о непосредственном восприятии транссубъективного мира.

Возможна еще одна попытка настаивать на том, что теория знания Канта удачно справилась с элементом транссубъективности внешнего опыта. Можно утверждать, что, по Канту, к сфере не-я относятся те образы, которые отливаются в пространственно-временные формы и подчинены априорным синтезам, те же образы, которые отливаются только во временные формы, а также те образы, которые обладают пространственно-временными формами, но не подчинены априорным синтезам, составляют внутренний мир. Сам Кант говорит, что эмпирический предмет "называется внешним, когда он представляется в пространстве, и внутренним, когда он представляется только во временных отношениях"<sup>126</sup>.

Это выход из затруднения очень удачный: пространственный образ в самом деле всегда заключает в себе нечто транссубъективное. Поэтому показать ошибку, кроющуюся в этих рассуждениях, можно только доказав, что кантианец должен понимать под представлением пространства не совсем то, что разумеет под ним мы, когда говорим, что в пространстве есть нечто транссубъективное, принудительно навязывавшееся извне. К счастью, материалы для этого доказательства найти нетрудно. Согласно учению Канта, эмпирический пространственный предмет, стоящий передо мною в воображении, не заключает в себе ничего транссубъективного и объективного: он может переживаться и сознаваться целиком как нечто субъективное, как "мое" душевное состояние. Пространство есть "субъективное внешнее представление", как выразился Коген в своем сочинении *Kants Theorie der Erfahrung*<sup>127</sup>. Эмпирические "предметы, говорит Кант, - могут являться, не имея необходимого отношения к функциям рассудка"; "разнообразное содержание представления может быть дано в созерцании, которое только чувственно, т.е. не заключает в себе ничего, кроме восприимчивости"<sup>128</sup>. Такое восприятие не имеет объективного значения, т.е. не относится к предмету, целиком переживается как внутреннее душевное состояние. Это прямо сказано у Канта следующими словами: "если из эмпирического познания я исключаю всякое мышление (посредством категорий), то у меня не остается никакого познания о каком бы то ни было предмете, ибо через одно только созерцание ничего не мыслится, и присутствие этого воздействия на чувственность во мне не создает еще никакого отношения подобного представления к какому-либо объекту"<sup>129</sup>. Каким же образом из этого представления может получиться транссубъективная вещь, т.е. что-то такое, что не целиком относится мною к моему я и в самом деле чувствуется как самостоятельное бытие? Очевидно, для кантианцев остается только один выход: ссылка на априорные синтезы, на то, что присоединение их к пространственным формам превращает субъективные картины моего воображения в предметы, как бы действительно обладающие самостоятельным бытием, т.е. создает иллюзию транссубъективности. Но мы уже показали, что априорные синтезы еще не могут придать представлению характера транссубъективности, а потому и этот выход для кантианцев закрыт. Есть еще одно соображение, показывающее, что ссылки на пространственные формы не достаточны для того, чтобы объяснить транссубъективность внешнего опыта: некоторые переживания, совершенно лишены пространственных форм, живо чувствуются как нечто транссубъективное: таковы, напр., навязчивые идеи, стремления, которые мы называли "данными мне" и т.п. Хотя это возражение и косвенное, однако оно могло бы оказаться разрушительным, если бы какой-либо кантианец попытался привести в согласие с ним "критику чистого разума". Для этого пришлось бы искать более общего основания транссубъективности, чем

пространственные формы.

Наконец, нам могут возразить, что Канту вовсе не нужно строить транссубъективный мир: под объективностью внешнего опыта он понимает только отношение наших представлений к предмету, который остается X, а вовсе не превращение самих представлений в транссубъективные предметы. В ответ на это можно заметить, что тем хуже положение теории знания Канта. Воспринимая какую-нибудь вещь внешнего мира, напр., смотря на дерево, мы не скажем: "передо мною стоит представление дерева, относящееся к X", мы прямо переживаем самое содержание своего восприятия как мир не-я. Впрочем, если даже не настаивать на этом и признать, что объективность внешнего опыта состоит только в отнесении представлений к какому-то транссубъективному X, то теория знания Канта и в таком случае ничего не выиграет. Правда, при этом никакое содержание чувственного знания не признается за транссубъективное, однако какое-то темное, остающееся неизвестным по содержанию X все же стоит перед сознанием как что-то транссубъективное, и этот транссубъективный элемент, хотя бы он был единственным, необъясним в философии Канта: самодеятельность "моего" мышления, необходимые "правила" моего синтеза, насколько известно из опыта, никак не могут создать чего-либо, что бы казалось мне "не моим"<sup>130</sup>.

Заметим еще, что объяснение транссубъективности путем ссылки на априорные формы приведет философию Канта к противоречивому результату, который может быть выражен в следующем положении: все "данное" (ощущения) принадлежит к сфере субъекта, только присоединение к данному "моих" деятельностей (априорных синтезов) и форм моей чувственности создает транссубъективный объект. Эта формула замечательно напоминает по своей противоречивости установленные нами конечные результаты эмпиризма и рационализма и таким образом подтверждает зависимость критицизма от предпосылки о разобщенности между я и не-я. Посмотрим теперь, достиг ли Кант в своем исследовании объективности суждений своей главной цели; нашел ли он условия, при которых суждение должно быть необходимым и всеобщим. По мнению Канта, всеобщим и необходимым характером отличается все то, что вложено нами самими в явления согласно необходимой природе нашего мышления, то, что вытекает из природы самой нашей познавательной деятельности. Найдя в науке необходимые суждения, напр., суждения геометрии о пространстве, он полагает, что объяснил эту необходимость тем, что пространство составляет форму нашей чувственности. Однако из того, что какой-либо продукт душевной жизни вытекает из моей природы, еще вовсе не следует без дальних рассуждений, чтобы я признавал его за необходимое явление: для такого признания нужно, во всяком случае, чтобы условия возникновения продукта, самые мои действия, определенные такими-то, а не иными границами, прозревались мною до последней их глубины и были доступны исследованию<sup>131</sup>. Между тем Кант не только не произвел такого исследования, но даже, что касается математики, и не мог произвести его: по его учению, пространство и время, лежащие в основе всех математических синтезов, суть пассивные формы чувственности, они находятся во мне, но механизм их возникновения совершенно неизвестен. Еще хуже положение Канта в вопросе о всеобщности суждений. Как возможно, чтобы то, что созерцателя мною в настоящий момент на одном частном примере, было признано мною за образец того, что должно совершаться во всякое время во всех аналогичных случаях<sup>132</sup>. Ссылки на мою природу и даже ссылки на то, что наблюдаемая структура явления есть условие возможности опыта, а потому всегда должна осуществляться в опыте, не могут помочь именно Канту, отрицающему рационалистические приемы мышления: ведь эти ссылки предполагают, что логическая необходимость, обнаружившаяся в каком-либо наблюдаемом случае, выходит за пределы самой себя и ручается за то, что вне ее находится, именно за все другие случаи подобных явлений.

Попробуем уступить Канту во всем, с чем мы не соглашались до сих пор, и мы увидим, что на сцену явится еще один важный вопрос, неразрешимый для его теории. Содержание мира явлений складывается, по Канту, из ощущений, а порядок ощущений и связи между ними определяются априорными формами. Однако насколько известно из "Критики чистого разума", и в особенности из "Критики способности суждения", априорными формами структура мира определяется только в общих чертах. Согласно закону причинности, напр., она такова: "все изменения совершаются по закону соединения причины и действия"<sup>133</sup>. В этом законе, очевидно, вовсе не указано, какое именно явление необходимо должно следовать за определенным данным явлением; из самого закона не видно, напр., что определенное соотношение между водородом, кислородом и другими свойствами среды необходимо приводит к возникновению воды. Итак, спрашивается, чем же определяется отношение между априорными формами и конкретными чувственными данными? Огромное значение этой проблемы для всей теории знания не подлежит сомнению, так как решение ее заключает в себе ответ между прочим на следующие вопросы: как познаются частные

законы природы, в особенности, как совершаются индуктивные умозаключения? какова степень их достоверности? как возможны единичные синтетические суждения?

Проблема, поставленная нами во главе всех этих вопросов, аналогична той, которую мы исследовали уже, рассматривая учение рационалистов о прирожденных идеях<sup>134</sup>: и здесь, как и там; оказывается, что недостаточно установить общие принципы, лежащие в основе знания, нужно еще показать, как они осуществляются в жизни, как они применяются к живому конкретному материалу. Также и ответы на этот вопрос и отчасти затруднения, кроющиеся в них, аналогичны тем, какие встретились нам в учении рационалистов. Отношение между априорными формами и определенными чувственными данными не может быть случайным, следовательно, мыслимы только два ответа на вопрос: или это отношение также имеет априорный характер, и, следовательно, вся структура мира явлений априорна, или же это отношение определяется апостериорно, из данных опыта, и, следовательно, не вся структура мира явлений априорна. И тот и другой ответ губителен для "Критики чистого разума".

Допустим, что вся структура мира явлений априорна, так что не только всеобщее подчинение опыта закону причинности, но и определенные конкретные причинные связи (напр., связь между возникновением воды и такою-то химической реакцией кислорода и водорода) также априорны<sup>135</sup>. Вместе с этим поневоле приходится допустить, что и содержание мира, т.е. чувственные материалы, подлежащие синтезу, также априорны, по крайней мере в том смысле, что присутствие и возникновение их в сфере познающего субъекта ничем не обусловлено, кроме познавательной способности самого субъекта. Таким образом, мы пришли бы к чистейшему солипсизму, и притом еще к солипсизму интеллектуалистическому<sup>136</sup>. Быть может, с помощью ряда новых построений эту эксцентричную гипотезу можно было бы развить так, что она не прибавила бы новых противоречий к тем, которые уже вскрыты историческою критикою в теории знания Канта. Однако несомненно она оказалась бы одною из самых многоэтажных гипотез и требовала бы допущений еще более далеких от показаний опыта, чем это делает уже система Канта. Поэтому даже и не пускаясь в детальное рассмотрение ее, можно сказать, что для критицизма вступление на ее путь было бы равносильно окончательному крушению.

Однако и второй мыслимый ответ не выводит теорию знания Канта из затруднений. Если допустить, что применение априорных синтезов к таким-то, а не иным группам явлений определяется а posteriori самими чувственными данными, то это значит, что чувственные данные обладают какими-то такими свойствами, такими признаками, которые предопределяют порядок применения к ним априорных синтезов. Ввиду обилия и разнообразия связей в мире явлений единственно представимый способ этого предопределения таков: приходится предположить, что чувственные данные являются в сознании не разрозненными, а связанными уже между собою, так сказать, начерно, так что самодеятельности интеллекта предстоит только работа переделки этих связей на белом (вроде того, как у Юма в первоначальном опыте даны только временные связи, а потом они под влиянием привычки переделываются в сознании субъекта и приобретают новые свойства). Однако это предположение разрушает самые устои "Критики чистого разума": оно заключает в себе мысль, что не только ощущения, но и синтезы могут быть "даны", а если так, то возможно, что единство и необходимость опыта обеспечиваются не только единством самосознания познавшего субъекта, а и единством самого мира.

Кант не занялся специальным исследованием поставленного нами вопроса, однако мы можем надеяться найти данные для решения его в исследовании одной еще более общей проблемы, именно в учении "О схематизме чистых понятий рассудка"<sup>137</sup>. Кант задается здесь вопросом, как возможно вообще, чтобы априорные синтезы, имеющие характер чистых рассудочных понятий, применялись к чувственным данным. Когда предмет подводится под понятие, необходимо, чтобы предмет и понятие были однородны. Но чувственные данные и понятия чистого рассудка разнородны в высшей степени, а потому связь между ними становится загадочною, и Кант подвергает ее особому исследованию.

Следует заметить прежде всего, что этот вопрос поставлен Кантом в слишком уж общей форме. Имея в виду предшествующие учения "Критики чистого разума" о составе опыта, его следовало бы формулировать так: каким образом столь разнородные элементы опыта, как чувственные материалы, данные а posteriori, и рассудочные понятия, возникающие а priori, вступают в связь друг с другом? Иными словами, внимание должно быть обращено не просто на разнородность этих элементов вообще, а еще и на один из признаков ее, именно на разнородные источники происхождения двух составных частей опыта. Но при такой постановке вопроса сразу было бы ясно, что ответ, данный Кантом, именно ссылка на схемы времени, неудовлетворителен, так как он только передвигает проблему на новое место, и что вообще этот вопрос неразрешим для "Критики чистого разума"<sup>138</sup>.

Как бы то ни было, в ответе Канта на поставленный им вопрос могут найтись также

материалы для решения занимающей нас проблемы; мы их и в самом деле находим, однако в самой неожиданной форме. Оказывается, что Кант, по-видимому, не примыкает ни к первому, ни ко второму намеченному нами ответу или, вернее, в ущерб логике, он сочетает их в одно целое: вполне в духе основ "Критики чистого разума" он отвечает, собственно говоря, что все синтезы и все случаи конкретного применения их априорны, но придает этому ответу такую форму, что эксцентричность его становится незаметной и по внешнему виду получается нечто похожее на второй из возможных ответов, т.е. на утверждение, что критерий для применения априорных форм дан a posteriori. Он достигает этого, пользуясь своим делением априорных форм на два разряда, на формы чувственности и формы рассудка, и заставляя одни из них, именно время (о котором так легко забыть, что оно, по Канту, также целиком исходит из сферы самого познающего субъекта), служить посредствующим звеном для применения других.

Но таким путем нельзя выйти из указанных выше затруднений. Правда, на вопрос, как категориальные синтезы применяются к чувственным данным, ответ получен: они применяются через посредство временных схем, так как различные формы отношений во времени между чувственными данными соответствуют различным формам категориальных синтезов. Однако этот ответ роковым образом приводит к возникновению нового вопроса, аналогичного только что разрешенному. Ведь время есть тоже априорная форма, и потому мы имеем право спросить: чем же определяется порядок чувственных данных во времени – если a posteriori, самими явлениями, то это значит, что синтезы даны извне, а это не допускается "Критикой чистого разума", если a priori, природою самого познающего субъекта, то это значит, что вся структура опыта, а, следовательно, наверное и все содержание его целиком создаются природою самого познающего субъекта, и мы опять пришли к интеллектуалистическому солипсису.

Нечего и говорить, что учение о схематизме включает в себе еще другие крупные недостатки, напр., совершенно непонятно, как временная схема причинности отличается от простой временной последовательности. Кант говорит, что "схема причины и причинности вещи вообще есть реальное, за которым, когда бы оно ни было дано, всегда (jederzeit) следует нечто другое"<sup>139</sup>. Под словом "всегда" здесь нельзя разуметь простую повторяемость следования, ибо тогда непонятно, каким образом применяется категориальный синтез причинности к событиям, в первый раз переживаемым, но нельзя также разуметь под этим словом необходимость следования, так как если бы этот признак заключался в самой временной последовательности, то он делал бы излишним категориальный причинный синтез. И в самом деле, кантовские временные схемы дают опыту такую структуру, что становится непонятным, зачем к ним присоединяются еще категориальные синтезы. Близость схем к синтезам доходит до того, что сам Кант сбивается в оценке их отношений друг к другу. Напр., в главе "О схематизме" он считает одновременность схемой, обуславливающей применение категории взаимодействия, а в доказательстве основоположения сосуществования он признает, наоборот, категорию взаимодействия условием одновременности<sup>140</sup>. Одним словом, маленькая глава "О схематизме" кишит противоречиями и неясностями. Здесь раскрывается одна из глубоких трещин в теории знания Канта.

Подпочва философии Канта не оригинальна, но его решение вопроса об условиях знания в высокой степени оригинально и богато элементами, открывающими новые пути для философии XIX века. Важнее всего то, что Кант усмотрел несостоятельность всех учений о знании как соответствии между представлением и вещью, находящуюся вне процесса представления, т.е. несостоятельность теорий трансцендентности знания. Он пришел к мысли о необходимости объединить субъект и объект, примирить их враждебную противоположность и снять перегородки между ними, чтобы сделать знание объяснимым. Правда, у Канта это решение проблемы сохраняет еще следы старых учений: настоящая жизнь, настоящие вещи остаются, по его мнению, вне процесса знания, перегородка снята только между субъектом знания и вещью как явлением для субъекта. Примирение осталось неполным также и в том смысле, что снятие перегородок не привело к равноправности между субъектом и объектом. Если у предшественников Канта вещи в опытном знании действуют на душу познающего субъекта и насильственно (но unsuccessfully) хозяйничают в ней; то зато у Канта, наоборот, познающий субъект создает объекты (и создает их плохо, так как они оказываются только явлениями для субъекта, лишенными самостоятельной жизни). Однако сила истины так велика, что искажения, произведенные в ней муками рождения в свете из старых форм, исправляются отчасти сами собою, как бы под влиянием *vis medicatrix naturae*<sup>12</sup>. Что бы ни говорила теория Канта о явлениях, живой, могучий мир природы, данный нам в восприятии, по-прежнему остается живым, а потому, усвоив правильную мысль Канта, что между этим внешним миром восприятий и нами нет никаких перегородок, что он познается непосредственно и выйти за его пределы нельзя, мы постепенно приучаемся довольствоваться им и, находя в нем,

вопреки теории факта, реальную, неисчерпаемо разнообразную жизнь, подготовляем к мысли, что за пределами мира восприятий никаких таинственных вещей в себе нет, так как все они со всею своею таинственностью непосредственно близки нам, даны нам в восприятиях, хотя и нелегко обработать этот материал так, чтобы получить из него дифференцированное знание.

Имея в виду эту эволюцию мирозерцания, мы утверждаем, что теория знания Канта непосредственно подготовляет переход к универсалистическому эмпиризму (интуитивизму). Ближайшие гениальные преемники Канта уже прямо основывают свои системы на учении о мистическом восприятии (интуиции). Мало того, сам Кант, отличая трансцендентальное сознание от эмпирического, описывает иногда процессы знания так, как это требуется учением об интуитивном восприятии: эмпирическое сознание у него находит уже готовыми синтезы в восприятиях, категории причинности и т.п. как бы отрываются от познающего субъекта и самостоятельно действуют внутри сферы данных явлений<sup>141</sup>. Если еще больше обособить трансцендентальное сознание от эмпирического, именно истолковать трансцендентальное единство апперцепции как сознание надиндивидуальное, численно тождественное во всех эмпирических субъектах, то на сцену уже явится в полном смысле этого слова учение о непосредственном восприятии внешнего мира. Вместе с этим мы выходим за пределы философии Канта, и потому эта эволюция критицизма будет рассмотрена в следующей главе, посвященной вопросу об "Учении о непосредственном восприятии транссубъективного мира в философии XIX века". Глава V. Учение о непосредственном восприятии транссубъективного мира в философии XIX века

#### I. Таеое оа?аеоа? iineaеаioianeie oeeinioee

Индивидуалистические теории знания, т.е. теории, основанные на предпосылке, что все переживания познающего субъекта целиком суть его душевные состояния, завершили цикл своего развития к концу XVIII века. Индивидуалистический эмпиризм уже в философии Юма почти исчерпал свое содержание. Миллю предстояло сделать еще только несколько шагов, да и то в сфере частных. Рационализм, предполагающий замкнутую субстанциальность я, достигнул вершины своего развития в философии Лейбница. Наконец, Кант сделал последнюю оригинальную попытку построить теорию знания, не отказываясь от предпосылки о разобщенности между я и миром. После этого дальнейшее развитие теории знания возможно было только путем углубления в сферу полусознательных основ философии и расширения ее кругозора путем отрицания гносеологического индивидуализма и признания возможности интуитивного знания. Философия XIX века действительно ввела этот новый принцип и таким образом обеспечила себе возможность дальнейшего прогресса.

Основные направления новой философии – эмпиризм, рационализм и критицизм – заключают в себе вечные элементы истины, однако каждое из них относится к остальным с враждебной исключительностью, потому что все они односторонни. Если новый принцип достаточно глубок, то он должен создать новую систему взглядов, которая возьмет у всех этих направлений элементы истины и, сняв между ними перегородки, примирит их между собою, растворив их в себе. Во второй части этого сочинения мы постараемся показать, что новый принцип обладает такою всепримиряющею силой. Однако, как всякий глубокий принцип, он появился на свет сначала безотчетно, полусознательно и потому не был использован с тою методическою полнотою и ясностью, которая необходима для всеобщего примирения. Скорее наоборот, в XIX веке он послужил одним из главных источников раздора. Как только он появился на свет, все старые направления почували возможность возродиться, и в самом деле в XIX веке рационализм, эмпиризм и критицизм выступили опять на арене философии, враждуя между собою и не замечая, что новый принцип дает одинаковое право возродиться им всем только для того, чтобы слиться в одно целое. Эта возможность слияния их обуславливает появление между ними необозримого множества переходных форм, того богатства философских течений, которым отличается XIX век. Однако мы не будем заниматься ими всеми, а сосредоточим свое внимание только на рационализме, эмпиризме и критицизме, оплодотворенных принципом интуитивности знания.

Если бы даже история философии XIX века и не была известна, можно было бы наперед обрисовать физиономию каждого из этих направлений. Общие черты их таковы. Возрожденный рационализм – назовем его мистическим (Фихте, Шеллинг, Гегель и на границе этого учения Шопенгауер) – всего глубже выразил и использовал принцип интуитивности знания. Гениальные преемники Канта, опьяненные сознанием непосредственной связи человеческого духа со всем миром и даже Богом, торопятся снять покров со всех тайн мировой жизни. Не зная того, что новый принцип только указывает на отсутствие непреодолимых препятствий к познанию мира, но вовсе еще не дает оснований считать человеческую мысль божественно-всеомоущею, они презирают не только старые теории знания, но и обычные методы медлительного и кропотливого мышления, опирающегося на частичные

отрывочные интуиции. Они хотят без помощи мелочного подбора фактов создать все знание сразу путем спекуляции, путем умозрения, т.е. с помощью того метода, в котором способность интуиции обнаруживается в наиболее чистой форме. Они и в самом деле ставят и даже действительно решают такие проблемы, о которых не смели и думать их предшественники, они создают величественные системы, богатые гениальными откровениями. Однако односторонность метода и чрезмерная дерзость вырвавшейся на свободу мысли отразилась вредно на их системах. Они слишком забегают вперед, берутся с помощью чистого умозрения решать проблемы, доступные только умозрению, опирающемуся на помощь телескопов, микроскопов и реторт, и таким образом дискредитируют великие создания своей мысли в глазах толпы, не умеющей отличить в них вечное от случайного. Благодаря кратковременной комбинации условий, они были поставлены на пьедестал толпой, не доросшей до них, и скоро были свергнуты не потому, чтобы толпа переросла их, а потому, что она все еще не научилась понимать их. Такое падение не может быть окончательным; их влияние должно опять воскреснуть и уже в самом деле воскресает в философии. Эмпиризм, вырвавшийся из тесной клетки субъективного идеализма Юма и Милля опять в безбрежный океан жизни природы (Спенсер, Мах, Авенариус), попытался прежде всего, следуя своим старым привычкам, возродить материалистическое мирозерцание, хотя и с идеалистическим оттенком, неизбежным при допущении интуитивного знания. Метод этого эмпиризма назовем его позитивистическим эмпиризмом в отличие от универсалистического (интуитивизма) – характеризуется, как и метод старого, индивидуалистического эмпиризма, тесным переплетением индуктивного естественно-научного исследования со спекуляцией, односторонне оперирующей над субстратом чувственного опыта, а также стремлением вследствие этого построить во что бы то ни стало все мироздание из небольшого количества простых материалов. Этот метод мышления всегда пользуется наибольшим влиянием среди широких кругов общества, и потому надо надеяться, что именно позитивистический эмпиризм медленно и постепенно привьет обществу мысль о возможности непосредственного восприятия внешнего мира и таким образом проложит дорогу также для интуитивизма.

Наконец, та разновидность критицизма, которая характеризуется учением о надъиндивидуальном характере трансцендентальной апперцепции (некоторые неокантианцы, имманентная философия), – назовем ее интуитивным критицизмом характеризуется преимущественно скептическим гносеологическим идеализмом иногда с окраской идеалистического материализма. От критицизма Канта он сохраняет по наследству наклонность к чрезмерному интеллектуализму и позитивистической сухости. Это направление всего более приспособлено к тому, чтобы провести учение об интуиции в умы специалистов по философии и таким образом подготовить среди них снисходительное отношение к интуитивизму.

Кроме общих философских направлений, самые разнообразные другие пути могут привести к признанию возможности интуитивного знания, тем более, что всякий из нас безотчетно допускает его, поскольку в практической жизни мы все бываем наивными реалистами. К числу таких интуитивистов, не укладывающихся в рамки основных философских течений XIX века, принадлежит, напр., И.Г.Кирхман<sup>142</sup>. Наука в целом, собственно, всегда придерживается наивного реализма, и потому в особенности надо ожидать, что некоторые ученые, успешно трудящиеся в области частных наук, переходя к философскому исследованию проблемы знания, могут, хотя бы и не вполне решительно, стать на сторону учения о непосредственном восприятии внешнего мира. Быть может, таково, напр., происхождение взглядов Маха, а также В.Джемса<sup>143</sup>. Также эстетическое рассмотрение мира может привести к интуитивизму, как это заметно, напр., в мышлении Гете. Это явление особенно замечается у мыслителей, стремящихся дать научное истолкование художественному мировоззрению, мы имеем здесь в виду, напр., Рудольфа Штейнера, который методически развил и обосновал философию Гете<sup>144</sup>.

Мы должны теперь показать, что взгляды перечисленных философов в самом деле заключают в себе учение о мистическом восприятии и вследствие этого обнаруживают сходство с мистическим эмпиризмом также и в других более частных, но важных пунктах. Само собою разумеется, мы не занимаемся историей вопроса, а потому не станем следить за всевозможными оттенками, превращениями и посредствующими звеньями в развитии его. От Канта мы прямо перейдем к фикте.

## II. Иное? анее? аоеііаеесі

Фикте, как и все преемники Канта, обосновывая свою систему, противопоставляет догматизму критицизм. Догматизм несостоятелен потому, что начинает мирозерцание с вещей в себе, с вещей вне всякого сознания и отсюда пытается перейти к интеллекту, что невозможно; критицизм устраняет все возникающие отсюда неразрешимые проблемы тем, что ставит задачу совершенно иначе; он исследует прежде всего интеллект и стремится объяснить из его строя всю систему его опыта. Из этого, однако, вовсе не следует, будто в результате получится только учение о

системе представлений, а реальная жизнь вся останется в какой-то неведомой стране вещей в себе. Глубокое различие между Кантом и Фихте состоит в том, что Фихте не только идеалист, но и реалист. Однако в своем реализме он успел сделать только один шаг в сторону от Канта; строго говоря, он усмотрел только реальную сторону жизни я, хотя и изобразил ее в таком грандиозном масштабе, что вышел за пределы человеческой индивидуальности. Неудивительно, что реализм преемников Канта пошел именно этим путем. Кант первый ополчился против трансцендентного знания, но зашел в этом направлении чересчур далеко. Он исключил из сферы знания не только вещи, независимые от человеческого я, но даже и само человеческое я; имманентным знанию осталось только само знание. В своем ослеплении интеллектуализмом Кант приходит к мысли, что знание могло бы сблизиться с живую действительностью только в разуме существ, обладающих божественною творческою мощью (интеллектуальная интуиция), превращающую представления в живой мир. Вернуться из этого тупика было легче всего путем усмотрения, что мыслящее я, поскольку оно действует, создавая опыт, находится вместе со своими деятельностями внутри сферы опыта и потому доступно наблюдению, с чем должен согласиться всякий философ, пытающийся создать хоть какую бы то ни было теорию знания. Как только это признано, понятие интеллектуальной интуиции приобретает совершенно новое значение. Оказывается, что сближение между знанием и действительностью вовсе не необходимо должно идти чисто интеллектуалистическим путем. Оно возможно и в том случае, если в самом знании найдутся реальности, которые не суть представление. Правда, Фихте усмотрел эту непосредственно включенную в процесс сознания реальность только в виде деятельностей я, но и это уже огромный шаг вперед: благодаря критицизму отсутствие коренных различий между внутренним и внешним опытом настолько выяснилось, что утверждение возможности непосредственного знания о жизни я уже почти равносильно также и признанию возможности непосредственного знания о мире не-я. Однако в докантовской философии и во всех направлениях, сохранивших ее типичные особенности, только знание о я, и притом без дальних рассуждений, признается непосредственным, а знание о не-я, несмотря на это, и также без дальних рассуждений, считается опосредствованным. Ввиду этого мы разумеем под терминами интуиция и мистическое восприятие непосредственное знание именно о мире не-я; следовательно, желая доказать, что система Фихте признает существование мистического восприятия, мы не можем ограничиться ссылкой на его учение об интеллектуальной интуиции, мы должны еще посмотреть, как он учит о познании мира не-я. По ту сторону сферы внешнего опыта, по мнению Фихте, нет вещей в себе, потому что объекты внешнего опыта содержат в себе целиком всю реальность мира не-я; она имманентна процессу знания. Если бы Фихте утверждал, что эти объекты не только непосредственно познаются, но и творятся индивидуальным человеческим я, то тогда в его учении о непосредственном знании были бы только те элементы, которые широко распространены уже и в докантовской философии. Шаг вперед в направлении к мистицизму сделан им только в том случае, если объекты внешнего мира творятся в сверхиндивидуальном сознании и непосредственно даны для созерцания человеческому я. Таково именно учение Фихте. Знание, по его мнению, есть единый живой мир<sup>145</sup>; этот мир, как это выяснилось для Фихте в конце его философской деятельности, есть образ божий, схема живого Бога<sup>146</sup>. Индивидуальные эмпирические я сами суть объекты этого мира, продукты его; в отношении к ним как индивидуумам этот мир дан. Он дан им, как один и тот же общий их мир<sup>147</sup>. Отдельные я индивидуальны только в своем внутреннем созерцании, а в деятельности внешнего созерцания они стоят выше индивидуальности, входят в сферу общего для всех, единого мира<sup>148</sup>. Впрочем, у Фихте встречаются и такие выражения, которые показывают, что он представлял себе деятельность сверхиндивидуального я как деятельность, хотя и одинаковую по содержанию, но численно различную в разных индивидуумах<sup>149</sup>. Поэтому настаивать на том, что учение о непосредственном восприятии входит в состав философии Фихте, можно главным образом лишь постольку, поскольку у него в каждом я явственно обособляется творческое сверхиндивидуальное я от индивидуума. Вообще, у Фихте нельзя найти ясной формулировки интересующего нас вопроса, потому что, систематизируя философию Канта, он углубился только в сферу жизни я. Реальная жизнь предметов внешнего опыта не входит в достаточной степени в круг его сознания. Самый близкий к человеку предмет внешнего опыта, природа, лишен в его системе самостоятельной жизни, а самый важный предмет внешнего опыта, Бог, еще не постигнут им во всем своем внечеловеческом и сверхчеловеческом величии. Интереснее в этом отношении философия Шеллинга. Шеллингу душно в тесной сфере я. Он ищет выхода в "свободное открытое поле объективной науки"; его интересуют природа и Бог. Но в то же время он более, чем какой бы то ни было философ, понимает невозможность дуализма между субъектом и объектом, невозможность бытия трансцендентного в отношении к процессам знания, бытия вещей, которые находились бы где-то по ту сторону действительных вещей, первоначально действовали на нас и



давали материал наших представлений. Чтобы найти выход из этого положения, он прежде всего углубил философию природы фикте так же, как фикте углубил философию я Канта. Я не есть только пункт пересечения представлений, я есть живой дух; точно так же и природа не есть только объект для субъекта, она есть, по учению Шеллинга, самостоятельный живой организм, но этот организм, несмотря на свою самостоятельность, не превращается в абсолютный объект: он есть низшая ступень развития духа, живая история духа, продукты которой сохраняются в форме "как бы окоченевшего интеллекта". Не только продукты, но и сама творческая деятельность природы сохраняется в "трансцендентальной памяти разума"; под влиянием чувственно воспринимаемых вещей деятельность этой памяти пробуждается и благодаря ей мы можем, созерцая готовые продукты природы, понимать также происхождение их. Следовательно, "мысль Платона, что вся философия есть припоминание, в этом смысле верна; всякое философствование есть припоминание состояния, в котором мы были тождественны с природой"<sup>150</sup>.

Если природа есть низшая ступень развития духа, низшая потенция я, сохраняющаяся в сфере духа как его прошлое, то из этого следует, что, желая познать природу, мы должны отвлечься от себя, от своего я, и созерцать жизнь так, как она развивается сама по себе без меня. "Я требую, - говорит Шеллинг, - для целей философии природы интеллектуального созерцания, как оно требуется Наукоучением фикте; но кроме того, я требую еще в этом созерцании отвлечения от созерцающего, отвлечения, благодаря которому налицо остается чисто объективная сторона этого акта, составляющая сама по себе чистый субъект-объект, но вовсе не равная я"<sup>151</sup>. "В философии природы я рассматриваю субъект-объект, называемый мною природою, в его самоконструировании. Чтобы понять это, нужно возвыситься до интеллектуального созерцания природы. Эмпирик не возвышается до него, и именно поэтому во всех своих объяснениях всегда он сам оказывается конструирующим природу. Поэтому неудивительно, что построенное им и то, что нужно было построить, так редко совпадают. Так как натурфилософ возвышает природу до самостоятельности и заставляет ее конструировать себя самое, то он никогда не испытывает необходимости противопоставлять построенную природу (т.е. опыт) действительной природе, исправлять одну с помощью другой; конструирующая природа не может заблуждаться; и потому натурфилософ нуждается только в правильном методе, чтобы не сбить ее с пути своим вмешательством"<sup>152</sup>. Имея в виду это самоконструирование природы, ведущее к познанию ее, можно сказать, что "природа познает не посредством науки, а посредством своей сущности или магическим способом. Придет время, когда науки постепенно исчезнут, и на место их явится непосредственное знание. Все науки как таковые изобретены лишь по недостатку этого знания; напр., весь лабиринт астрономических вычислений существует потому, что человеку не было дано усматривать непосредственно необходимость в небесных движениях как таковую или духовно сопереживать реальную жизнь вселенной. Существовали и будут существовать не нуждающиеся в науке люди, в которых смотрит сама природа и которые сами в своем видении сделали природою. Это настоящие ясновидцы, подлинники эмпирики, к которым эмпирики, называющие себя так теперь, относятся, как политики, переливающие из пустого в порожнее, к посланным от Бога пророкам"<sup>153</sup>.

Без сомнения, под этим непосредственным знанием, под этим подлинным эмпиризмом следует разуметь непосредственное знание транссубъективного мира в полном смысле этого слова, т.е. мира вещей, вполне независимых от познающего субъекта. И в самом деле, хотя Шеллинг считает все конечные вещи феноменами, а не вещами в себе, однако, по его мнению, эти феномены не суть только мои представления, только явления для меня: они обоснованы в абсолютном знании<sup>154</sup>, в этом смысле идеализм Шеллинга есть идеализм абсолютный.

Идеализм часто встречается с насмешками вроде следующих: "Человек, с которым я теперь встречаюсь, думает, что он вышел из дому по собственному своему свободному решению; как же возможно, чтобы он в то же время находился на улице благодаря моей необходимой продуктивной деятельности?" или: "как счастлив идеалист, который может считать своими творениями божественные произведения Платона, Софокла и всех других великих умов!"<sup>155</sup>. Эти насмешливые возражения могут быть опасными разве только для "производного идеализма" (для субъективного идеализма), но вовсе не для развиваемого Шеллингом абсолютного идеализма.

Согласно этому идеализму, для существования феноменов природы вовсе не необходим человеческий глаз или ухо: эти феномены существуют и до человека в духе природы. "Согласно нашим взглядам, - говорит Шеллинг, - мы можем сказать: все качества суть ощущения, все тела суть созерцания природы, а сама природа есть как бы окоченевший интеллект со всеми его ощущениями и созерцаниями"<sup>156</sup>.

Знание об абсолютном менее всего может быть обосновано из одних только свойств и переживаний конечного индивидуума. Поэтому надобно ожидать, что в учении Шеллинга о Богопознании нам встретится утверждение интуитивного знания в

Лосский Н. Обоснование интуитивизма [filosoff.org](http://filosoff.org) наиболее отчетливой форме, и действительно уже в Дополнении к Введению в "Ideen zu einer Philosophie der Natur" он говорит, что философское мышление об абсолютном есть само абсолютное мышление, а вовсе не мышление, составляющее индивидуальную принадлежность какого-нибудь отдельного человека<sup>157</sup>. Поэтому знание о нем не может состоять только из абстрактных понятий, отрицающих конечные формы бытия и таким образом постепенно создающих в уме человека понятие абсолютного как продукт человеческого мышления: живое знание абсолютного может быть только "непосредственным созерцанием", которое "бесконечно превосходит всякое определение через понятие"<sup>158</sup>. Это непосредственное знание стоит также бесконечно выше всех неинтеллектуальных индивидуальных переживаний, напр., выше чувств, намекающих на существование абсолютного. "Кто испытал ту очевидность, которая заключается в идее абсолютного, и только в ней одной, и которую описать всякий человеческий язык слишком слаб, тот, без сомнения, будет считать совершенно несоизмеримыми с нею, не поднимающимися до нее и даже уничтожающими самую ее сущность все попытки свести ее к индивидуальному в индивидууме путем веры, предчувствия, чувства и т.п." <sup>159</sup>. Все философские системы, допускающие интуитивное знание, приходят к своеобразным учениям о методах человеческого знания, характерным для универсалистического эмпиризма (интуитивизма). Некоторые из этих учений уже намечены нами в философии Шеллинга. Он придает большое значение процессам различения; по его мнению, ночь непознанного превращается в день знания именно благодаря процессу различения<sup>160</sup>. Сознательная рефлексия не есть созидание объекта; раньше, чем начинается сознательная интеллектуальная деятельность, объекты созерцания уже готовы и даны познающему я, следовательно, "точка зрения рефлексии есть точка зрения анализа"<sup>161</sup>. Можно даже догадываться, что Шеллинг, несмотря на основной рационалистический характер своей системы, настолько приближается к эмпиризму, что считает объяснение действительности простым описанием ее. "В философии природы, говорит он, – объяснения так же неуместны, как и в математике; она исходит из самодостовверных принципов; не следуя какому-нибудь предписанному, напр., явлениями, направлению; ее направление заключается, в ней самой, и чем вернее она ему следует, тем надежнее попадают явления сами собою на то место, где они только и могут быть рассмотрены как необходимые, и это место в системе есть единственное объяснение явлений"<sup>162</sup>. Однако эмпиристическое течение, кроющееся в философии Шеллинга, не выступает в достаточной степени наружу; это объясняется тем, что Шеллинг мало интересуется процессами знания, поскольку они совершаются в индивидуальном человеческом я. Его гносеология есть гносеология самого Абсолютного. Поэтому она, если встать на точку зрения человеческой индивидуальности, есть не столько гносеология, сколько онтология. Мы не отрицаем необходимости такой науки, но полагаем, что в основе всех философских дисциплин должна лежать гносеология, задающаяся более скромными задачами, именно исследующая процессы человеческого знания и потому почти не предпрещающая вопросов онтологии. В этом смысле по сравнению с онтологической гносеологиею Шеллинга наша теория знания может быть названа пропедевтической. Если бы Шеллинг обособил эти две науки и занялся второю из них, мы не сомневаемся, что сходство его учений с универсалистическим эмпиризмом обнаружилось бы еще отчетливее. То же самое замечание относится, конечно, и к следующему великому представителю мистического рационализма Гегелю. У Гегеля склонность односторонне пользоваться умозрением как всеобщим методом выражена еще яснее, чем у Шеллинга. Поэтому из его философии еще яснее видно, что истинная спекуляция должна быть действительно умозрением, т.е. непосредственным проникновением в сущность вещей, испытыванием самой внутренности их. В этом смысле диалектика Гегеля есть по существу чисто эмпиристический метод мышления; она только по внешности кажется противоречащей требованиям эмпиризма. Взгляды Гегеля на сущность познавательного процесса вполне подтверждают нашу мысль. По его мнению, знание не есть орудие, обрабатывающее и таким образом изменяющее природу абсолютного; оно не есть также среда, вроде призмы, сквозь которую проходит абсолютное, преломляясь и, следовательно, также изменяясь. В этих представлениях о знании кроется ложная предпосылка, "будто абсолютное стоит на одной стороне, а знание существует само по себе на другой стороне"<sup>163</sup>. На самом деле абсолютное дано в процессе знания, хотя из этого, конечно, не следует, будто истина получается сразу: она достигается постепенно, путем углубления в сферу абсолютного. Процесс этого углубления таков. Объект является нам прежде всего так, как он существует для нас, но этим явлением его мы не удовлетворяемся; мы отличаем его явление от его внутренней сущности, от его в-себе-бытия и в этом в-себе-бытии находим масштаб, показывающий, что в нашем знании как явлении было ложным. В самом деле, сравнивая свое знание о предмете с сущностью самого предмета, мы находим между ними противоречия, которые заставляют нас перейти от первоначального

представления о предмете к новому. На первый взгляд кажется невозможным, чтобы так происходило углубление знания: ведь этот процесс предполагает, что сравнению подлежат два предмета, из которых один дан, а другой не дан и, по самому своему понятию, как в-себе-бытие, никоим образом не может быть дан в сознании; следовательно, в лучшем случае мы можем разве только сравнивать друг с другом два своих представления о предмете, из которых одно нам кажется масштабом истины, хотя оно и создано нами самими. Это возражение имеет силу, однако, только для тех, кто держится ложной предпосылки, будто знание и познаваемый объект обособлены друг от друга. Гегель решительно отвергает эту предпосылку. "Существенно важно во всем исследовании постоянно иметь в виду, что оба эти момента, понятие и предмет, бытие для другого и в-себе-бытие, входят в само исследуемое нами знание, а потому нам нет нужды приносить с собой масштабы и прилагать при исследовании наши выдумки и мысли; именно тогда, когда мы оставляем их в стороне, мы достигаем того, что рассматриваем вещь, как она существует в себе и для себя"164.

Полная истина не достигается путем один раз произведенного акта сравнения; присматриваясь к тому в-себе-бытию, которое в первом акте сравнения служило масштабом истины, сознание находит, что "то, что было для него тогда в-себе-бытием, на самом деле не есть в-себе-бытие или, вернее, оно было в-себе-бытием, но только для сознания"165. Отсюда возникает необходимость сравнивать это явление в-себе-бытия с еще более глубоким, еще более истинным понятием в-себе-бытия, и этот процесс сравнения должен повторяться до тех пор, пока предмет не окажется равным понятию.

В своей "Логике" Гегель борется против некоторых учений о непосредственности знания, однако он при этом вовсе не отрицает непосредственной данности предметов знания. Он указывает только на то, что знание есть сложный процесс и элементы его соотнесены друг с другом, т.е. в этом смысле опосредствованы друг другом. Напр., Бог в истинном знании представляется как дух, но "Бога можно называть духом только постольку, поскольку он познается как опосредствующий себя с собою в себе самом. Только так он есть конкретное, живое существо и дух; следовательно, знание о Боге как духе содержит в себе посредство". Наоборот, все "частное характеризуется именно тем, что оно относится к чему-нибудь другому вне его"; "только это усмотрение того, что оно несамостоятельно, а опосредствуется другим, низводит его к его конечности и неистинности. Так как содержание этого усмотрения влечет за собою посредство, то это есть знание, содержащее в себе посредство"166. Из этих примеров ясно, что, утверждая в одном отношении опосредствованность всякого знания, Гегель мог в другом отношении считать всякое знание непосредственным. "Таким образом, показано, - говорит Гегель, - что факты опровергают заблуждение этого учения, полагающего, будто есть непосредственное знание, - знание, не содержащее посредства, будет ли это посредство соотношением предмета знания к другому предмету или будет ли это соотношение содержаться в нем самом. Точно так же было показано с помощью фактов, как ложно мнение, будто мышление ограничивается посредственными конечными и условными определениями и будто эта посредственная форма знания не исчезает, чтобы перейти в непосредственную. Что знание соединяет в себе двойственное движение непосредственности и посредственных соотношений, это факт, примером которого служат логика и вся философия"167.

Можно сказать, что по Гегелю истинное знание характеризуется еще большею непосредственностью, чем та, о которой говорим мы в настоящем сочинении: она состоит не только в непосредственной данности предмета знания, но еще и в соотнесенности его только с самим собою; но, конечно, такая истинность присуща одному лишь абсолютному. "Истинным можно назвать содержание только, поскольку оно не опосредствовано с другим, следовательно, опосредствовано с самим собою и таким образом сочетает воедино посредство и непосредственное отношение к себе"168. Это знание об абсолютном, будучи высшею формою непосредственности, не принадлежит моему субъективному духу; оно есть знание самого абсолютного духа о себе самом. "Это не есть просто отношение духа к абсолютному духу; здесь абсолютный дух сам относит себя к тому, что мы в отличие от него поставили с другой стороны; таким образом, точнее говоря, религия есть идея духа, который относится, сам, к себе, самосознание абсолютного духа"169. Как, истинное знание о Боге есть знание самого Бога о себе, так и культ Бога в истинной высочайшей своей форме есть осуществление жизни самого Бога в нас.

Если субъективный дух может вместить в себе даже и эту высочайшую форму знания и высочайшую форму жизни, то неудивительно, что и в актах конечного знания о конечных вещах он не отделен от этих вещей никакими перегородками. Истина во всех конечных вещах есть не что иное, как процесс развития абсолютного духа. Поэтому, когда мы познаем конечные вещи, мы познаем феномены; но ошибается тот, кто думает, будто они существуют только для познающего субъекта. "Согласно философии

Канта, – говорит Гегель, – вещи, о которых мы знаем, суть только явления для нас, и их в-себе-бытие остается для нас недоступным потусторонним миром. Непредубежденное сознание всегда справедливо относилось отрицательно к этому субъективному идеализму, согласно которому то, что составляет содержание нашего сознания, есть только наше, только нами поставленное. На самом деле истинное отношение состоит в том, что непосредственно познаваемые нами вещи суть чистые феномены не только для нас, но и в себе, и специфическое определение конечных вещей состоит именно в том, что они имеют основание своего бытия не в себе самих, а во всеобщей божественной идее. Такое понимание вещей следует также называть идеализмом, однако в отличие от субъективного идеализма критической философии это идеализм абсолютный"170.

Так как в процессе познания даже и конечных вещей индивидуальному я как таковому нужно только сравнивать явления предмета в сознании с его в-себе-бытием в сознании, а вовсе не творить предметы, то процесс знания по Гегелю есть процесс развивающегося опыта. "Диалектическое движение, говорит Гегель, – производимое сознанием в себе самом, как в своем знании, так и в предмете, поскольку для сознания отсюда возникает новый истинный предмет, есть именно то, что называется опытом"171. "Ничто не познается, что не существует в опыте, или, иными словами, познается лишь то, что существует налицо как чувствуемая истина, как внутренне обнаруженное вечное, как составляющее предмет веры, священное и т.п. В самом деле, опыт состоит именно в том, что содержание в себе – иными словами дух – есть субстанция и, следовательно, предмет сознания. Но эта субстанция, которая есть дух, есть становление его тем, что он составляет в себе; и впервые как становление, рефлектирующееся в себе, он есть поистине дух в себе. Он есть движение в себе, которое есть познание, – превращение в-себе-бытия в для-себя-бытие, субстанции в субъект, предмета сознания в предмет самосознания, т.е. в отмененный предмет или понятие"172.

Отсюда ясно, что, как бы ни была велика творческая мощь субъективного духа, все же познание транссубъективного мира есть для него испытывание этого мира, и в этом смысле, с точки зрения субъективного духа, Гегель в своей теории знания эмпирист. Дух подлинного эмпиризма сказывается в его характеристике правильного процесса мышления. "Когда я мыслю, я отрешаюсь от своих субъективных особенностей, погружаясь в предмет, предоставляю мысли развиваться из самой себя, и я мыслю дурно, если прибавляю что-нибудь от самого себя"173.

В некоторых особенных случаях, в учении о познании некоторых отделов действительности, Гегель оказывается даже более эмпиристом, чем сами эмпиристы. Изучая такие предметы, как сознание и феноменологию его развития, мы, по мнению Гегеля, освобождены даже и от необходимости производить сравнение, познаваемый объект сам производит это сравнение, а нам остается только отмечать результаты его. "Не только в том смысле, что понятие и предмет, масштаб и испытываемое находятся в самом сознании, всякая прибавка с нашей стороны не нужна, – говорит Гегель, – но даже мы освобождены и от труда сравнения того и другого и специального исследования: так как сознание само себя исследует, то и с этой стороны нам остается лишь присматриваться"174.

Приведенными отрывками достаточно характеризуется мистический рационализм послекантовской философии и подтверждается постепенное развитие в нем учения об интуитивном знании. Оценкою взглядов Шеллинга и Гегеля мы не будем заниматься между прочим потому, что цели их и нашей гносеологии различны, поскольку мы занимаемся исключительно пропедевтической гносеологиею. Однако во второй части сочинения мы еще будем возвращаться к их учениям. Теперь не столько для характеристики мистического рационализма, сколько для подтверждения распространенности его укажем еще на элементы интуитивизма в философии Шопенгауера.

В философии Шопенгауера (интуитивизм) там, где он является, резче подчеркнут на словах, но менее широко проведен на деле, чем у Шеллинга и Гегеля. Поэтому можно сказать, что его система стоит на границе между мистическим рационализмом и критицизмом Канта. Воля, лежащая в основе всего мира явлений, по его учению, едина, и благодаря этому даже и в среде индивидуальных явлений существует возможность непосредственного общения, преодолевающего границы времени и пространства, а следовательно, перескакивающего через причинность феноменального мира. Это общение бывает двух родов, теоретическое и практическое: ясновидение и магия.

Некоторые разновидности этих форм общения принадлежат к числу сравнительно редких явлений. Однако существует одна форма их, довольно широко распространенная во всем человеческом мире: это – ясновидение, лежащее в основе нравственной деятельности и выражающееся в явлениях симпатии, жалости, сострадания. "Моя истинная внутренняя сущность, – говорит Шопенгауер, – находится в каждом живом существе так непосредственно, как она дает знать о себе

только мне самому в моем самосознании. Это знание, для которого в санскритском языке существует постоянная формула *tat-twan asi*, т.е. "это ты", выражается в сострадании, на котором поэтому основывается всякая подлинная, т.е. бескорыстная, добродетель и реальным выражением которого служит добрый поступок". "Всякое настоящее благодеяние, всякая совершенная и бескорыстная помощь как таковая имеет мотивом исключительно нужду другого существа, и если мы исследуем ее вплоть до ее последних оснований, то она окажется, собственно, таинственным деянием, практической мистику, поскольку она, в конце концов, вытекает из познания, составляющего сущность всякой настоящей мистики, и никаким иным путем не объяснима с достоверностью. Даже и такой акт, как подача милостыни без всякой иной цели, кроме желания уменьшить нужду другого существа, возможен лишь постольку, поскольку человек познает, что это он сам является теперь себе в печальном образе существа, просящего милостыню, поскольку он узнает свою сущность в себе в чуждом явлении. Поэтому-то я и назвал в предыдущей главе сострадание великою мистерию этики". "Во все века бедная истина должна была краснеть за то, что она казалась парадоксом, – и однако же это не ее вина. Она не может принимать образа царящего ходячего заблуждения. Со вздохом она взирает на своего бога-хранителя время, который на своих крыльях приносит ей победу и славу; но размах крыльев у него так широки и медленны, что индивидуум умирает тем временем. Так и я вполне сознаю парадоксальность этого метафизического истолкования основного феномена этики в глазах людей, получивших западноевропейское образование и привыкших к совершенно иным обоснованиям этики. Однако я не могу насиловать истины"175.

Учение Шопенгауера об эстетическом созерцании также намекает на какую-то форму восприятия, выходящую за сферу индивидуальных переживаний познающего субъекта. Эстетическое созерцание есть восприятие идей, выражающих вневременные и внепространственные ступени объективации воли и реализующихся в мире явлений в бесчисленном множестве индивидуальностей. Познающий субъект способен к этому созерцанию не всегда, а только в том случае, если в нем произойдет переворот, благодаря которому он, хоть на время, перестает быть индивидуумом. "Возможный, как я сказал, – но лишь в виде исключения, переход от обыденного сознания отдельных вещей к познанию идеи совершается внезапно, – говорит Шопенгауер, – тогда, когда познание освобождается от служения воле и субъект вследствие этого перестает быть только индивидуальным, становится уже чистым, безвольным субъектом познания". "Когда мы всею мощью своего духа отдаемся воззрению, вполне погружаясь в него, и наполняем все наше сознание спокойным созерцанием предстоящего объекта природы, будет ли это ландшафт, дерево, скала, строение или что-нибудь другое, и, по нашему глубокомысленному выражению, совершенно теряемся в этом предмете, т.е. забываем свою индивидуальность, свою волю, и остаемся лишь в качестве чистого субъекта, светлого зеркала объекта, так что нам кажется, будто предмет существует один и нет никого, кто бы его воспринимал, и мы не можем больше отделить воззрящего от воззрения, а тот и другое сливаются в одно целое, – ибо все сознание совершенно наполнено и объято единым созерцаемым образом; когда, следовательно, объект в этом смысле выходит из всяких отношений к чему-нибудь вне себя, а субъект – из всяких отношений к воле, тогда то, что познается таким путем, уже не отдельная вещь как такая – нет, это идея, вечная форма, непосредственная объектность воли на данной ступени; и оттого погруженная в такое созерцание личность больше не индивидуум, ибо индивидуум уже потерялся в этом созерцании: нет, это чистый, безвольный, безболезненный, безвременный субъект познания".

В момент такого созерцания субъект может сказать словами Байрона176:

Не есть ли горы, волны, небо часть

Меня, моей души, и я не часть ли их?

К сожалению, вслед за этим Шопенгауер слишком распространяется о состояниях мозга, благоприятствующих такому чистому созерцанию. Отсюда тотчас же возникают неясности и сомнения в том, может ли он без противоречия провести учение о непосредственном знании как факторе эстетического созерцания. Без сомнения, эти неясности можно было бы устранить, не впадая в противоречия, однако Шопенгауер не позаботился об этом, и потому мистическое течение в его философии выразилось менее отчетливо в эстетике, чем в этике.

Познакомившись с учениями Шопенгауера о магии, ясновидении, сострадании и эстетическом созерцании, ожидаешь, что его учение о познании пространственно-временного мира явлений широко и систематически основывается на допущении непосредственной связи познающего индивидуума с другими индивидуумами, хотя бы в форме учения о надьиндивидуальном характере трансцендентальной апперцепции. Однако эти ожидания вовсе не сбываются. Познаваемый субъектом пространственно-временной мир есть, по Шопенгауеру, явление для познающего индивидуума и в познающем индивидууме. В конце своего учения о представляемом

мире Шопенгауер может повторить те же слова, которыми он начал свою систему: "Die Welt ist meine Vorstellung"<sup>13</sup>. Только в одном пункте Шопенгауер приближается здесь к мистическому рационализму. Он полагает, что воля субъекта есть не явление, а сама жизнь, сама реальность, непосредственно данная в особом акте знания, который характеризуется совпадением субъекта с объектом, и в этом смысле есть чудо (((('((((((14.

Оценивая влияние и распространенность мистического рационализма, нельзя ограничиться упомяннутыми мыслителями, нужно еще принять в расчет их многочисленных последователей и, кроме того, таких сравнительно самостоятельных представителей мистического рационализма, как Краузе<sup>15</sup>, которые, правда, не пользуются общеевропейской известностью, но все же создали себе школы в некоторых отдельных странах. Мало того, говоря о мистическом рационализме, надобно еще иметь в виду, что зачатки его уже существовали и в докантовском рационализме. В связанный преемственный ряд идей эти зачатки развились под влиянием Лейбница в русской философии, и потому об этой ветви мистического рационализма мы поговорим в конце главы.

### III. Иисеоеаеное?анеее уііе?есі

Эмпиризм, поскольку он стремится дать мирозерцание, страдает от индивидуализма еще более, чем рационализм. Рационалисты считают себя вправе восполнять картину мира, полученную из субъективного опыта, природными идеями, творчеством духа, между тем как для эмпириста эти пути закрыты; эмпирист хочет построить все свое мирозерцание из испытаний, полученных от самого объекта, и если он считает транссубъективный мир не данным в опыте, то ему приходится истолковывать все свои переживания относительно транссубъективного мира в духе скептицизма, субъективного идеализма, солипсизма и т.п. На этом пути возможно только все большее и большее отождание философского мирозерцания. Поэтому признание возможности опыта, непосредственно и в полном смысле этого слова выводящего за пределы познающего субъекта, есть поистине источник возрождения для эмпиризма, спасение от жалкой смерти. Индивидуалистический эмпиризм всегда отличался слабым развитием умозрения: поэтому переход к универсалистическому эмпиризму (интуитивизму), требующий отчетливого усмотрения глубочайшей нечувственной сущности субъективного и транссубъективного мира, представляет для него невероятные трудности. Неудивительно поэтому, что родоначальники этого направления выражают его сущность неясно и противоречиво, не делают всех выводов, тающихся в нем, и в своей онтологии бесконечно далеки от чего бы то ни было напоминающего онтологию мистиков. Эти замечания в особенности приложимы к учению Спенсера, первого эмпириста, который отклонился от пути, предначертанного Бекеном и доведенного до кульминационного пункта Юмом и Миллем.

Спенсер решительно восстает против "идеализма", разумея под этим те учения, которые разлагают весь внешний воспринимаемый мир на представления познающего субъекта и ничего большего в нем не находят. По его мнению, реалисты (философы, признающие реальность объектов восприятия, независимую от сознания субъекта) основывают свое мирозерцание на прямом свидетельстве сознания (на восприятии), а идеалисты – на непрямом (на рассуждении); но прямое свидетельство сознания имеет гораздо больше силы, чем не прямое, и предпочтение идеалистов ко второму есть своего рода суеверие<sup>177</sup>. Ссылаясь на непосредственное свидетельство сознания в пользу реальности внешнего мира, Спенсер вовсе не удовлетворяется тою реальностью и теми ссылками на посредственное восприятие, какие допускаются у кантианцев. Он полагает, что реальность внешнего мира не есть только реальность необходимо объективного представления познающего субъекта. Некоторые стороны его аргументации против Канта особенно характеризуют его доверие к свидетельству восприятия. "Допустим, – говорит Спенсер, – что пространственное сознание и сознание времени действительно играют ту роль, которую Кант им приписывает, и что, следовательно, мы должны согласиться с ним в том, что они суть формы интуиции". "Взглянем прежде всего на утверждаемую нами вещь, – что время и пространство суть субъективные формы, или свойства Ego<sup>16</sup>. Возможно ли реализовать себе смысл этих слов? или же это просто группа знаков, которые, по-видимому, содержат в себе какое-то понятие, но на самом деле не содержат ничего? Попытка построить себе это понятие живо покажет нам, что последнее предположение вернее. Подумайте о пространстве, т.е. о самом предмете, о котором идет речь, а не о слове. Теперь подумайте о себе, т.е. о том, что сознает. Представив себе ясно оба эти предмета, сопоставьте их теперь вместе и попробуйте представить себе первое как свойство второго. Что у вас получается? Ничего, кроме столкновения двух мыслей, которые не могут быть соединены между собою. Эта попытка столь же осуществима, как попытка представить себе круглый треугольник. Итак, велика ли стоимость этого предложения?"<sup>178</sup>. Смысл этой аргументации таков: если какая-нибудь вещь воспринимается как не-я, то она в самом деле есть не-я, т.е. бытие, не зависящее от процессов знания субъекта. Спенсер заставляет

кантианцев, доверяющих свидетельству восприятия, доверять ему вполне, а не до тех пор, пока им это удобно.

В полемике против Гамильтона<sup>17</sup> он ловит его на слове: Гамильтон считает правым всякого, кто говорит: "я не могу не верить, что материальные вещи существуют; я не могу не верить, что материальная реальность есть объект, непосредственно познаваемый в восприятии, потому что эти утверждения основываются на непосредственном свидетельстве восприятия", но в то же время Гамильтон утверждает, что пространство есть "только закон мысли, а не закон вещей"<sup>179</sup>. Спенсер усматривает здесь непоследовательность: сознание непреодолимо свидетельствует, что материальные вещи суть транссубъективные реальности, но оно так же непреодолимо свидетельствует и о пространстве, что оно есть транссубъективная реальность.

Общий недостаток рассуждений "метафизиков", по мнению Спенсера, таков.

"Постулат, от которого отправляется метафизическое рассуждение, состоит в том, что мы первоначально знаем только наши ощущения; что мы наверно знаем, что имеем эти ощущения; и что если и существует что-либо, находящееся вне их и служащее им причиною, то оно может быть познано только путем заключений, выведенных из этих ощущений. Я немало удивлю читателя-метафизика, усомнившись в справедливости этого постулата; но его удивление перейдет в крайнее изумление, когда скажу, что я отрицаю этот постулат самым положительным образом. Однако я должен сказать это. Ограничивая предложение лишь теми эпипериферическими ощущениями, которые производятся в нас внешними объектами (ибо об одних этих ощущениях и идет речь), я не вижу никакого другого исхода, кроме утверждения, что вещь, узнаваемая нами первоначально, есть не то, что мы испытали некоторое ощущение, а то, что тут существует какой-то внешний объект"<sup>180</sup>. "Простое сознание ощущения, не усложненное никаким сознанием о субъекте или объекте, есть, несомненно, сознание первобытное. Через посредство неизмеримо долгих и сложных дифференциаций и интеграций, из таких первобытных ощущений и производных от них идей развивается сознание об я и о соотносительном ему не-я. А еще гораздо позднее этого достигается, наконец, последняя ступень, на которой для развитого я становится возможным созерцать свои собственные состояния как возбуждения (affection), произведенные в нем действиями не-я. И об этой последней ступени говорят так, как будто бы она была самой начальной"<sup>181</sup>.

Утверждать, что опыт ограничивается сферой субъекта, это значит противоречить фактам и даже прямо противоречить себе. "В числе многих противоречий, содержащихся в антиреалистических гипотезах, замечательно противоречие между утверждением, что сознание не может быть трансцендентным (т.е. существующим вне опыта), и утверждением, что вне сознания не существует ничего. Ибо если сознание не трансцендентно, т.е. если мы не можем никаким способом сознавать ничего, находящегося вне сознания, то откуда может явиться у нас утверждение или отрицание чего-либо, находящегося вне сознания? И каким образом такое отрицание может даже сложиться в мысли? Самое предложение, что сознание не может быть трансцендентным, может быть построено только посредством представления себе некоторого предела и, следовательно, предполагает сознание о чем-то, находящемся вне этого предела"<sup>182</sup>. Итак, транссубъективное бытие дано, по мнению Спенсера, для сознания, хотя бы иногда оно и рисовалось только в неопределенных очертаниях. "Исследователь находит, что в нем существует неразрывная связь между каждым из тех живых и определенных состояний сознания, которые известны как ощущения, и некоторым неопределенным сознанием, которые представляют собою некоторую форму бытия, существующего вне сознания и отдельного от него самого. Когда он берет вилку и кладет ее в рот кусок пищи, он бывает совершенно неспособен изгнать из своей души понятие о чем-то, что сопротивляется употребляемой им силе; и он не может подавить рождающейся в нем мысли о некотором независимом существовании, разделяющем собою его язык от неба и доставляющем ему то ощущение вкуса, которое он неспособен породить в сознании посредством своей собственной деятельности. Хотя самокритика показывает ему, что он не может знать, что это такое, что лежит вне его, и хотя он может сделать заключение, что все, о чем он неспособен сказать, что оно такое, есть фикция, тем не менее он открывает, что самокритике совершенно не удастся уничтожить его сознаний об этом "нечто" как о действительно существующем вне его, т.е. как о реальности. Так что если бы даже он не мог дать себе никакого отчета касательно генезиса этого сознания, самое сознание все-таки осталось бы столь же повелительным. Он даже не может вообразить себе его неистинным, не вообразив отсутствия того принципа связности, которым сдерживается вместе его сознание"<sup>183</sup>. В этом смутном переживании транссубъективного бытия на первом плане в наиболее дифференцированной форме всегда стоит впечатление сопротивления. Поэтому "сознание о чем-то, оказывающем сопротивление, становится общим символом для того независимого существования, которое подразумевается или

включается живым агрегатом"184.

Мы знаем уже, что если у какого-либо философа есть склонность утверждать непосредственную данность внешнего мира в восприятии, то она всего отчетливее обнаруживается в учении о познании абсолютного. То же самое мы находим и у Спенсера. Он полагает, что знанию доступно только относительное, однако он полемизирует против Гамильтона, который говорит, что "абсолютное может быть представлено только как отрицание постижимости", и против Манселя, который утверждает, что "абсолютное и бесконечное, подобно непостижимому и неощутимому, являются словами, обозначающими вовсе не объекты мышления или сознания, но единственно отсутствие тех условий, при которых возможно сознание"185. "В самом отрицании нашей способности познать, что такое абсолютное, - говорит Спенсер, - скрывается уже предположение того, что оно существует. Делая же такое предположение, мы тем самым доказываем, что абсолютное представляется уму не как ничто, но как нечто"186. О какой бы определенной форме бытия мы ни мыслили, она может представиться как определенная не иначе как на фоне чего-то неопределенного, бесконечного, что всегда стоит на пороге сознания, но никогда не может быть исчерпанным, никогда не может быть уложенным ни в одну конечную форму. Это бесконечное содержание сознания есть абсолютное, оно есть предмет религиозного сознания; всякая форма, в которую религия, поскольку она не религиозна, пытается уложить это абсолютное, есть унижение для него187, хотя "возможно и даже вероятно, что идеи этого рода, в своих наиболее отвлеченных формах, будут постоянно занимать задний фон нашего сознания. Вероятно, всегда будет существовать потребность придавать какую-либо форму тому неопределенному сознанию основного бытия, которое составляет основание нашего понимания"188. Казалось бы, что учение Спенсера знаменует собою решительный разрыв с индивидуалистическим эмпиризмом и с его склонностью к субъективному идеализму, скептицизму и т.п. На деле этой определенности у Спенсера нет, да и не может быть. Как известно, основные философские понятия у него недостаточно выработаны; мало того, такие важные философские дисциплины, как онтология, гносеология и психология, у него не расчленены: свой "преобразованный реализм" он излагает, напр., в психологии. Нечего и пытаться искать у него различия между трансцендентным в отношении к я, в отношении к опыту и в отношении к сознанию; об идеалистическом реализме он и не думает. "Метафизиков", с которыми он смело полемизирует, он чересчур упрощает, и если бы он встретился с ними, напр., с Юмом, лицом к лицу, они без труда показали бы ему, пользуясь его половинчатостью, что он должен примкнуть к ним. В самом деле, все аргументы Спенсера в пользу реализма имеют силу против субъективного идеализма только в том случае, если решительно признать, что транссубъективный мир воспринимается познающим субъектом непосредственно в оригинале, а не в виде копии, не в виде символов, не в виде личного индивидуального переживания, хотя бы и вынужденного воздействием извне. Между тем у Спенсера, несмотря на его учение о дифференциации субъекта и объекта как явления вторичном, этого учения о "данности", непреломленности транссубъективного мира в ясной форме нет. Говоря о дифференциации субъекта и объекта как явления вторичном, Спенсер имеет в виду процесс, совершающийся в субъекте: он думает, что все переживания, входящие в процессы знания, суть лишь "субъективные возбуждения, производимые объективными деятельностями, которых мы не знаем и которые не познаваемы для нас"189. Однако первоначально эти переживания не относятся ни к я, ни к не-я, т.е., находясь в сфере субъекта, они все-таки не образуют в нем ни представления о субъекте, ни представления об объекте; но затем под влиянием опыта различия между разными формами субъективных переживаний обрисовываются все яснее и яснее, и переживания начинают в субъекте распадаться на представление субъекта и представление объекта. Неудивительно, что при таком учении о субъекте и объекте конечные итоги спенсеровского преобразованного реализма почти ничем не отличаются от субъективного идеализма. "Тот реализм, к принятию которого мы вынуждены нашим исследованием, - говорит Спенсер, - есть реализм, который просто утверждает объективное существование как отдельное и независимое от субъективного существования. Но он не утверждает ни того, чтобы какая-либо из форм этого объективного существования была в действительности такова, какую она нам кажется, ни того, чтобы связи между разными формами объективного существования были объективно таковы, какими они нам кажутся. Таким образом, этот реализм отличается в очень значительной степени от грубого реализма, и чтобы обозначить это различие, он бы мог быть вполне справедливо назван преобразованным реализмом"190. Этот преобразованный реализм утверждает иными словами, что знание имеет трансцендентный характер, хотя дает даже и не копию действительности, а только символы ее. Спенсер сравнивает это символическое знание с проекцией куба на цилиндрической поверхности: такое изображение куба есть "символизация, в которой ни составные элементы символа, ни их отношения между собой, ни законы



изменения этих отношений не сходны ни в малейшей степени с составными элементами, их взаимными отношениями и законами изменения этих отношений в символизируемой вещи. И однако же реальность и символ так тесно связаны здесь друг с другом, что всякому возможному перераспределению в том rlexus (сплетении), которое составляет первую из них, соответствует точно-эквивалентное перераспределение в rlexus (сплетении), составляющем другой из них"191. Познакомившись с этими итогами теории знания Спенсера, можно дифференцировать то, что оставалось в его сознании не дифференцированным: от него ускользает бесконечное различие между действительной данностью транссубъективной действительности и необходимым допущением существования ее. В своей аргументации он развивает то первое, то второе из этих toto genere<sup>18</sup> различных учений. Выше мы привели те выражения его, которые показывают, что он склонен был считать идеализм учением, опирающимся на вывод, а реализм – учением, истина которого есть не вывод, а простое констатирование того, что дано в непосредственном восприятии, того, что есть налицо. Теперь мы можем привести столько же заявлений его, что транссубъективная реальность не дана субъекту, что признание ее есть только догадка субъекта, хотя и обладающая высшей степенью достоверности. Мало того, в конечном итоге это второе учение взяло верх над первым. Это видно из сделанной самим Спенсером характеристики преобразованного реализма как реализма символического. Присутствие этого второго учения можно констатировать также повсюду и в ходе аргументации в пользу реализма. В отрицательном оправдании реализма Спенсер постоянно ставит рядом, за одну скобку, оба абсолютно различные учения о реализме как о непосредственной и как о выводной истине, и противопоставляет их вместе идеализму как истине выводной и притом более сложной выводной. Далее, отыскивая критерий истины, он уже прямо говорит, что "сознание", на которое опирается реализм, достигается посредством одного выводного акта; между тем как сознание, достигаемое идеализмом (по его уверению), достигается им посредством ряда выводных актов"192. Подходя к итогам своего учения, Спенсер выражает ту же мысль в следующей форме: "Таким образом, нормальные процессы мысли неизбежно порождают это невыразимое, но неистребимое сознание о существовании за пределами сознания, – существования, которое постоянно символизируется посредством чего-либо находящегося в пределах сознания"193.

Итак, вся аргументация Спенсера, широко задуманная, вначале исходившая из того, что в первоначальном сознании нет ни субъекта, ни объекта, свелась в конце к утверждению, что мы не можем отказаться от мысли о существовании транссубъективной действительности. Имея в виду этот результат, можно сказать, что Спенсер не сделал в теории знания эмпиризма той революции, которую задумал, не вывел эмпиризм на путь гносеологически обоснованного реализма. Если все познавательные процессы суть личные индивидуальные переживания познающего субъекта, то доказать, что реализм проще, первее, яснее и неотразимее всех других учений, это значит установить лишь утилитарную, а вовсе не гносеологическую ценность реализма; итог этого учения состоит в том, что я не могу не думать, мне всего полезнее думать так, но все эти мысли суть только мои состояния, и потому существование действительности вне меня все же нигде и никогда не удостоверено в восприятии, т.е. в непосредственном опыте. Не помогают здесь Спенсеру и ссылки на продолжительный процесс эволюции, вырабатывающей приспособление внутренних отношений к внешней и создающей, как осадок из всего опыта, то приспособление к транссубъективной действительности, которое выражается в форме неистребимой уверенности в существовании этой действительности. Мы вовсе не относимся отрицательно к попыткам эволюционистов применить свои теории к объяснению процессов знания. Скорее наоборот, во второй части этого сочинения обнаружится, что мы склонны пользоваться законами эволюции, установленными Спенсером, для разъяснения некоторых гносеологических вопросов. Однако мы полагаем, что эволюция не может создать всего из ничего. В основе всякой эволюции должно лежать что-либо данное, и весь процесс развития в значительной степени определяется в своей ценности и свойствах природою первично данного. Когда геолог объясняет происхождение горной долины размывающим действием воды, он складывает этот колоссальный итог из отдельных актов размывания, ничтожных по сравнению с конечным результатом, но сходных уже с ним по своей природе. Точно так же и в гносеологии. Когда Спенсер, говоря о восприятии сопротивления, обращается к сознанию зоофитов<sup>194</sup><sup>19</sup>, мы вполне сочувствуем ему. Однако если он полагает, что впечатления суть целиком личные индивидуальные состояния познающего субъекта, символы действительности, возникающие в познающем субъекте, то никакие ссылки на эволюцию не помогут ему окончательно обосновать реализм. Всегда можно будет возразить ему, что вся эта эволюция есть внутрисубъективный процесс, приводящий к тому, что индивидуальные состояния субъекта необходимо распадаются в нем и для него на две группы – на

представление субъекта и неотвязное, но тем не менее живое представление о существовании мнимой транссубъективной действительности.

Как ни мало сознателен реализм Спенсера, все же его борьба против субъективного идеализма включает уже в себе проблески нового направления в эмпиризме. Мы считаем вовсе не случайным то обстоятельство, что частности его учения о процессах знания сходны с учениями, которые входят как необходимый элемент в универсалистический эмпиризм. В процессе знания он выдвигает на первый план деятельность сравнения. Высшие акты научного знания в его изображении ничем не отличаются по существу от примитивнейшего знания, состоящего из описания. В его "Основных началах"<sup>20</sup> есть даже намеки на эмпиристическую теорию умознания. В его учении о всеобщем критерии достоверности также есть элементы, соприкасающиеся с универсалистическим эмпиризмом. Об этих частностях подробнее будет сказано позже в том отделе сочинения, где мы приступим к более детальному рассмотрению процессов знания. Теперь нам нужно перейти к преемникам Спенсера на пути обоснования новых форм эмпиризма.

Чтобы выразить определеннее новые принципы эмпиризма, освобождающие гносеологию от индивидуализма, нужно обладать в большей степени способностью к умознанию, чем Спенсер. Ею обладал Авенариус, основатель эмпириокритицизма. Авенариус считает истинным только такое понятие о мире, которое опирается на "чистый опыт", а не искаженный наукою и философиею. "Чистый опыт" есть чистое описание того, что "испытано" (Erfahrenes), что "дано как наличное". Высказывая его, "индивид знает себя или чувствует себя не таким, кто "придумывает", "сочиняет", "выдумывает", "воображает", но таким, кто именно, поскольку он есть только "испытывающий", просто находит в наличности, "застает" то, что высказывает как "опыт", и в высказывании именно только "сообщает" ("рассказывает", "описывает", "констатирует") это"<sup>195</sup>.

Человеческое понятие о мире, складывающееся только из "преднайденого", Авенариус называет естественным. Искать такого понятия, свободного от субъективных выдумок, нужно не посредине процесса эволюции знания, а в первоначальном, т.е. в наивно-реалистическом мирозерцании и в будущем совершенном мирозерцании. Все остальные ступени эволюции искажают "естественное понятие о мире", включая в него элементы, не найденные в опыте. Однако вместе с этим процесс эволюции опять выключает эти субъективные элементы из понятия о мире и осложняет первоначальный наивный реализм некоторыми существенными дополнениями. Поэтому, когда процесс выключения субъективных дополнений закончится, мы не вернемся к первоначальному исходному пункту, т.е. к наивному реализму, а получим новое, эмпириокритическое мирозерцание. Глубоко различие между наивным реализмом и эмпириокритицизмом обнаружится тогда, когда мы, не ограничиваясь описанием чистого опыта со стороны его "характера", дадим следующее более существенное определение его: чистый опыт есть высказывание, которое во всех своих частях предполагает только элементы среды"<sup>196</sup>. Наивное мирозерцание ставит высказывания (механический процесс) прямо в зависимость от среды, между тем как на самом деле они зависят от среды косвенно: между средою и высказыванием существует ряд посредств: они заключаются в теле высказывающего индивидуума и, особенно, в его нервной системе. Так как ряд посредств в нервной системе не может быть бесконечным, то мы должны допустить существование таких отделов нервной системы, изменения которых непосредственно обуславливаются высказываниями (центральная часть нервной системы, система С). Изменения в этой системе зависят не только от среды (от упражнений под влиянием среды), но и от обмена веществ в системе С (от питания), или, вернее, они зависят от определенного отношения между этими факторами. Отсюда ясно, что не все содержание высказывания относится к среде. В содержании высказываний есть две различные группы: такие части содержания, как "зеленый", "голубой", "холодный", "твердый", и такие, как "приятный", "неприятный", "интенсивный", "слабый", "знакомый", "незнакомый" и т.п. (последние всегда находятся в некотором своеобразном отношении к первым)<sup>197</sup>. Первые Авенариус называет "элементами", а вторые "характерами". Характеры предполагают не наличность частей среды, а наличность определенных состояний центральной нервной системы, напр., характер "знакомости" (Heimhaftigkeit) зависит от степени упражнения центральной нервной системы в отношении к соответствующему "колебанию"<sup>198</sup>. Некоторые высказывания даже и совсем не относятся к внетелесной среде: это те, которые вызваны колебаниями в системе С, зависящими не от изменений в среде, а от изменений в обмене веществ, в организме (в S).

Из этих отношений между высказыванием и средою следует, что понятие опыта может быть установлено в широком и в узком смысле слова. В широком смысле слова термином опыт можно назвать все содержание высказываний (вещи, воспоминания, образы фантазии), поскольку они имеют "характер полагания" (Positional-Charakter)<sup>199</sup>. Но в узком смысле слова под опытом Авенариус разумеет

только те содержания высказываний, которые имеют "характер" вещи, а этот "характер" содержание высказывания имеет в тех случаях, когда я со своей точки зрения "должен предположить какую-нибудь составную часть среды R1 R2 R3 ("цвет", "звук", "давление" или что бы то ни было другое, напр., комбинацию "цветов" в среде и т.д.) как более или менее простое или сложное добавочное условие для (периферически обусловленного) колебания системы С и допустить как зависимую ценность Е (т.е. содержание высказывания), носящую, выражаясь коротко, то же имя" (т.е. то же имя, что и часть среды)200.

Конечное понятие о мире должно состоять только из тех элементов, которые в процессе развития окончательно сохраняют за собою "характер" опыта в узком смысле слова201. Отсюда ясно, какова разница между наивно-реалистическим и будущим эмпириокритическим понятием о мире. Наивный реализм строит свое понятие о мире из опыта в широком смысле слова, а эмпириокритицизм – из опыта в узком смысле слова.

Учение Авенариуса об опыте легко представить в форме сенсуализма, основанного на предпосылке о разобщенности между я и не-я и о зависимости опыта от действий среды на организм. Тогда его учение отличалось бы от существующих уже форм индивидуалистического эмпиризма ничтожными дополнениями, заимствованными из биологических учений о приспособлении организма, а, следовательно, и его мыслительных процессов к среде, и говорить об этих дополнениях не стоило бы, так как из предыдущего ясно, что подобная эволюционная теория трансцендентного знания есть реализм, логически родственный с субъективным идеализмом. Между тем на деле Авенариус стремится дать совершенно новую теорию опыта: он хочет переделать все привычки нашего мышления, воспитанные современными теориями, и дать мирозерцание, с одной стороны, утонченно новое, а с другой стороны, возвращающее к наивному реализму, к тому самому реализму, который сохраняется всегда и везде и в наше время, поскольку мы не теоретизируем, а описываем свои отношения к действительности так, как они непосредственно испытываются. Поэтому, чтобы выяснить различие между теорией Авенариуса и индивидуалистическим эмпиризмом, лучше всего начать с изображения отношений между опытом и действительностью в духе наивного реализма, но в терминах Авенариуса. В процессе высказывания нужно различать две стороны: высказывание как движение органов речи со всеми его механическими последствиями и содержание высказывания, т.е. смысл высказывания, т.е. то, к чему высказывание относится. Согласно представлениям наивного реализма, не знающего или не думающего о нервной системе, если два человека видят одно и то же дерево и говорят, что они видят его, то в этом процессе есть следующие элементы: два различных высказывания (два процесса движений в органах речи) и одно качественно и численно одно и то же – содержание высказывания; это содержание высказывания есть дерево, само транссубъективное дерево. В отличие от наивного реалиста многие из современных философов и почти все образованные люди нашего времени скажут, что этот процесс более сложен: он состоит из двух механических высказываний, из двух представлений, составляющих смысл высказывания и находящихся в сознании говорящих лиц, из двух процессов в нервной системе этих лиц и из одного реального дерева, находящегося вне сознания говорящих. На чьей же стороне стоит Авенариус? Если принять в расчет не только "Критику чистого опыта", но и сочинение "Человеческое понятие о мире", то окажется, что Авенариус не стоит ни на той, ни на другой стороне, но принципиально он более близок к наивному реализму, чем к индивидуалистическим учениям о содержании высказываний. Это ясно, если познакомиться с его учением об интроекции. По мнению Авенариуса, существенное различие между наивным реализмом и разными "анимистическими" и "идеалистическими" учениями состоит не столько в учении о процессах нервной системы, сколько в учении о том, что "в душе", или "в мозгу", или вообще "внутри" познающего субъекта есть образ предмета как индивидуальное психическое состояние познающего субъекта. Это вкладывание "образов" вещей внутрь познающего субъекта есть интроекция. Интроекция ведет к удвоению предмета: производя ее, мы воображаем, будто в процессе высказывания о дереве участвовало, во-первых, дерево как вещь нематериальная и, во-вторых, дерево как психический образ дерева. Благодаря этому удвоению или, вернее, системам удвоений (для всякого человека) мир распадается на мир внешний и мир внутренний; доступным непосредственному опыту оказывается для каждого человека только собственный его внутренний мир, а отсюда возникает ряд неразрешимых проблем. Так, напр., благодаря этому удвоению оказывается, что "опыт производится опытом", "телесное и духовное несравнимы", переход от субъекта к объекту невозможен (проблема об отношении мышления к бытию), так как "если исходить из бытия, то не получаем внутри сознания предметов, если же исходить из сознания, то не выйдем наружу к предметам"202. Не только эти общие проблемы, но даже и более частные, напр., проблема проекции восприятий, приводит к неразрешимым противоречиям, и все они вызваны ненужным и не данным в опыте

удвоением вещей, т.е. интроспекцией. Стоит только освободиться от интроспекции - и все эти проблемы падают, а вместе с тем понятие о мире освобождается от выдуманных элементов, не данных в опыте. В самом деле, когда я говорю, что вижу дерево, то в опыте даны только две вещи - я и дерево как часть среды, а вовсе не три - я, дерево и мое восприятие дерева; "моего" дерева как чего-то подчиненного мне, как продукта деятельности моего мозга или моей души в опыте нигде нет; в опыте как наличное существуют всегда только координированные, а не субординированные друг другу я и среда; субординированными друг другу их нельзя считать уже потому, что они суть комплексы элементов, по существу однородных"203.

Если рядом с нами другой человек смотрит на то же дерево и говорит, что видит его, то, опираясь на свой опыт, я должен предполагать, что у него механический акт высказывания имеет тот же смысл, как у меня, т.е. и у него механическое высказывание относится к тому же самому дереву как к части среды. Признав это, мы устранили бы интроспекцию, а "если бы удалось избежать интроспекции, то было бы избегнуто и расщепление (Spaltung) индивида с его опытом и удвоение "вещей". Естественное и выше уже скрыто выступавшее мнение, лежащее в основе всех отдельных эмпирических наук, - мнение, что эта же самая составная часть моей среды есть также составная часть среды другого человека, - было бы теперь как таковое состоятельным"204.

Из этого, однако, вовсе не следует, будто все содержание двух высказываний будет одинаковое: механический акт высказывания зависит только косвенно от среды, непосредственно же он зависит от колебания системы С; поэтому поскольку изменения разных систем С обладают разными индивидуальными свойствами, содержания механических актов высказываний, относящихся к одной и той же части среды, могут заключать в себе и качественно различные элементы (напр., киноархив может быть для меня красною, а для другого человека черною, для меня дерево "знакомо", а для соседа "незнакомо")205. Сам Авенариус вкратце формулирует эту мысль следующим образом. "Если вообще позволительно допустить, что в обеих принципиальных координациях противочлен R численно один и тот же, то через это тем не менее, разумеется, еще не позволительно дальнейшее допущение, что противочлен R в принципиальной координации M качественно тот же, что и в принципиальной координации (TR)"206. Иными словами, Авенариус вовсе не отрицает существования индивидуальных элементов в содержании высказываний, а следовательно, не возвращает нас к наивному реализму с его наивными противоречиями.

Сходство между эмпириокритицизмом и интуитивизмом не останавливается только на учении о непосредственной данности среды в опыте. Оно неизбежно простирается и далее, напр., поскольку интуитивизм в своей методологии наук также должен привести к учению, что весь процесс знания есть описание, или в онтологии к учению, что в составе среды есть все те элементы, которые находятся в составе я и т.п. Однако огромное различие между интуитивизмом и эмпириокритицизмом состоит в следующем. Интуитивизм в своей гносеологии не предрешает главных вопросов онтологии (напр., его онтология может допустить существование материи, но может и отвергнуть его), хотя, конечно, исключает некоторые бедные по содержанию мирозерцания, напр., материализм (мы говорим о научном материализме, а не о гилозоизме, который богат содержанием, хотя и не дифференцированным)207. Иной характер имеют учения Авенариуса. А priori нужно ожидать, что эмпиристы-позитивисты, всегда тяготеющие к материализму и сенсуализму, должны воспользоваться учением о непосредственной данности в опыте транссубъективного мира прежде всего для того, чтобы реабилитировать материализм. Этим путем и пошел Авенариус. Сколько бы он ни говорил о том, что по его учению в мире нет ни духа ни материи, что полный опыт заключает в себе всегда и среду и я, а потому стоит выше этих противоположностей, все же на самом деле, развивая свои теории, он дал им узкую биологически-материалистическую подкладку, и она так затушевала новые стороны его теории, что их удается выловить только с трудом.

#### IV. Еіооеоеоіііе е?еоеоесі

Интуитивный критицизм так же, как и эмпириокритицизм, имеет позитивистический характер, но одна из ветвей его, именно имманентная философия, отличается большим свободомыслием и вполне отчетливо провела учение о непосредственной данности транссубъективного мира в процессах знания. Поэтому на ней и следует сосредоточить внимание главным образом.

Самое название имманентная философия намекает на то, что представители этого направления отрицают возможность трансцендентного знания. Трансцендентным они считают "все то, что выходит за сферу сознания или процесса возникновения знания"208. Мыслить вещь трансцендентную, т.е. находящуюся вне всякого сознания, нельзя: это значило бы мыслить немыслимое. "Нет бытия, которое не было бы сознаваемым, и нет ничего познаваемого, что не было бы бытием", - говорит

Шуберт-Зольдерн<sup>209</sup>. Опираясь на эти соображения, одни из них склоняются к солипсизму, а другие (напр., Шуппе, Ремке) обеспечивают себе доступ в область транссубъективного мира путем учения о непосредственной данности этого мира в опыте<sup>210</sup>. Об этих представителях имманентной философии мы и будем говорить. Так как они полагают, что всякий познавательный предмет может существовать не иначе как в чем-либо сознании, то их учение о транссубъективном мире имеет следующую форму: они утверждают, что "индивидуальные сознания имеют часть своих содержаний общую". Очевидно, "эта общая и согласованная часть содержания индивидуальных сознаний независима от индивидуумов как таковых"<sup>211</sup>. Однако она должна быть объектом для какого-либо я<sup>212</sup>, и если индивидуальные сознания как таковые не суть носители ее, то остается только предположить, что носитель ее есть сверхиндивидуальное родовое сознание, "сознание вообще". Объекты этого сверхиндивидуального я непосредственно даны индивидууму, так как индивидуум всегда заключает в себе родовое я и составляет лишь модификацию его. Имманентная философия, подобно эмпириокритицизму и интуитивизму (универсалистическому эмпиризму), решительно борется против удвоения объектов. В своей теории восприятия оно замечательным образом сходится с интуитивизмом еще в вопросе об ощущениях: упомянутые выше философы считают ощущения<sup>213</sup>, по крайней мере некоторые из них (напр., ощущения света, звука и т.п.), транссубъективными. Однако интуитивизм устраняет при этом всякую возможность конфликтов с современными данными частных наук тем, что относит ощущения к области внутрителесного транссубъективного мира, между тем как имманентная философия, различая только две группы элементов восприятия, субъективную и объективную (транссубъективную), принуждена включать ощущения или прямо в сферу субъекта, или прямо в сферу транссубъективного внетелесного мира. Вообще, имманентная философия, с одной стороны, в высшей степени родственная интуитивизму тем, что наиболее отчетливо из всех предыдущих направлений основывается на учении об одинаковой непосредственности знания о субъективном и транссубъективном мире, но, с другой стороны, способы обоснования этой мысли и выводы в ней резко отличаются от учения интуитивизма. Различия эти существуют главным образом постольку, поскольку теория знания имманентной философии односторонне предрешает некоторые вопросы онтологии<sup>214</sup>. Так, рассуждая о трансцендентности, представители имманентной философии имеют в виду трансцендентность не в отношении к процессу знания, а в отношении к я (когда они говорят о трансцендентности в отношении к сознанию, дело от этого не меняется, потому что термин сознание у них нередко имеет то же значение, что и термин я)<sup>215</sup>. Поэтому-то уже в теории знания они должны или стать на сторону солипсизма, координируя все объекты со своим индивидуальным я, или допустить, пускаясь в область онтологии, существование вселенского я как носителя транссубъективного мира. Интуитивизм (универсалистический эмпиризм) в своей теории знания, рассуждает о трансцендентном только в отношении к самому процессу знания, потому ничто не заставляет его в гносеологии прибегать к учению о вселенском я; мало того, интуитивизм мог бы в гносеологии совсем не рассуждать о я и не-я. Зайдя в область онтологии в вопросе о трансцендентности имманентная философия неизбежно решает вместе с тем и другие онтологические вопросы, напр., вопрос о составе мира, и приходит к мысли, что вещи существуют только как содержания сознания: отсюда получается идеализм, и притом идеализм интеллектуалистический. Наконец, в связи с наклонностью представителей этой философии устанавливать только формальное различие между субъективным и объективным содержанием опыта стоит их антифилософское учение о критерии истины: они полагают, что критерием объективности служит согласие восприятий различных индивидуумов<sup>216</sup>. Сочувствуя отчасти эмпириокритицизму, отчасти имманентной философии, Риккерт развивает учение о знании, составляющее, по-видимому, одну из модификаций интуитивного критицизма. Он также допускает существование "всеобъемлющего сознания", которое играет роль "гносеологического субъекта"<sup>217</sup>. Этот субъект "не содержит в себе ничего, свойственного мне как определенной личности, и лишь к этому безличному субъекту может быть относим телесный мир". Отсюда ясно, что ошибаются те, кто говорит, будто "непосредственно данный мир есть мое содержание сознания". Отсюда ясно также, что совершенно несостоятельны "все такие предположения, как солипсизм"<sup>218</sup>. С особенным удовольствием мы отмечаем существенное различие между учением Риккерта и теорией имманентной философии, состоящее в том, что Риккерт, признавая "всякую данную нам действительность" за "процесс в сознании (Bewusstseinsvorgang)", вовсе не чувствует себя обязанным признать, будто вся действительность есть "психический процесс"<sup>219</sup>. Иными словами, для него, как и для интуитивизма, в связи с учением о непосредственности знания о внешнем мире остается возможным допущение телесного мира как транссубъективной реальности.

Вообще, он наиболее свободен от некоторых традиций, идущих из лагеря критицизма, и потому его теории заключают в себе много новых возможностей.

К числу представителей интуитивного критицизма мы относим также всех тех последователей Канта, которые считают трансцендентную апперцепцию сверхиндивидуальным единством, численно тождественным для всех эмпирических я. После того как выше были рассмотрены взгляды Фихте, эмпириокритицизм и имманентная философия, нетрудно усмотреть, в каком смысле мы находим в теории таких кантианцев зачатки учения о мистическом восприятии (интуиции). Поэтому рассматривать это направление мы не будем, укажем лишь на то, что одним из представителей его можно считать такого влиятельного философа, как Виндельбанд. В своей "Истории новой философии" Виндельбанд излагает учение Канта о трансцендентальной апперцепции или о "сознании вообще" так, как будто и сомнений быть не может в том, что по Канту "сознание вообще" есть сверхиндивидуальная функция<sup>220</sup>. Излагая свои собственные взгляды, он также говорит о "сознании вообще" или о "нормальном сознании" как об условии возможности абсолютных ценностей. По его мнению, "философия есть не что иное, как проникновение в это нормальное сознание и научное исследование того, какие элементы содержания и формы эмпирического сознания обладают ценностью нормального сознания"<sup>221</sup>. "Философское исследование возможно лишь между теми, кто убежден, что над его индивидуальной деятельностью стоит норма общеобязательного и что ее возможно найти"<sup>222</sup>.

Однако Виндельбанд относится к этому сознанию так, как будто бы оно творится лишь в актах эмпирического сознания, и не решается утверждать вечную наличность абсолютного нормального сознания. "В сферу нашего опыта свет идеала проникает лишь немногими лучами, и убеждение в реальности абсолютного нормального сознания есть уже дело личной веры, а не научного познания"<sup>223</sup>.

V. O?ateia i iaiin?aaooaaiiii aini?eyoeo o?ainnoaueaeoiaiai ie?a a ?onneie oeeinioee

В русской философии из трех обрисованных выше направлений всего оригинальнее и полнее развился мистический рационализм, распадающийся у нас на две ветви: одна из них ведет начало от Шеллинга и Гегеля, а другая от Лейбница. Во главе первого течения стоит В.С.Соловьев, развивший учение о мистическом восприятии и в отношении конечных вещей, и в отношении к Богу. По его мнению, знание о всякой, даже конечной вещи складывается из трех элементов - мистического, рационального и эмпирического. "Во всяком предмете, - говорит он, - мы необходимо различаем следующие три стороны: во-первых, субстанциальное существование, или внутреннюю действительность, его собственную суть; во-вторых, его общую сущность, те всеобщие и необходимые определения и свойства, которые составляют логические условия его существования, или те условия, при которых он только мыслим; и наконец, в-третьих, его внешнюю видимую действительность, его проявление или обнаружение, т.е. бытие для другого; другими словами: мы различаем всякий предмет как сущий, как мыслимый и как действующий. Очевидно, что собственное существование предмета, его внутренняя необнаруженная действительность может утверждаться только верой или мистическим восприятием и соответствует, таким образом, началу религиозному, мыслимость же предмета, очевидно, принадлежит философскому умозрению, а его обнаружение, или внешняя феноменальная действительность, подлежит исследованию опытной науки"<sup>224</sup>.

Следует особенно обратить внимание на то, что это мистическое восприятие не есть только восприятие транссубъективной наличности чего-то, как это можно было бы подумать, опираясь на некоторые термины, употребляемые здесь Соловьевым. На самом деле, под словом восприятие существования следует разуметь у него восприятие всей внутренней сути предмета, более богатой содержанием и более характерной, чем все, что есть в чувственном, т.е. в "эмпирическом", по терминологии Соловьева, знании. "Необходимо предположить, - говорит Соловьев, - такое взаимоотношение между познаваемым и нашим субъектом, такое взаимодействие между ними, в котором наш субъект воспринимал бы не те или другие частные качества или действие предмета, а его собственный характер, сущность или идею"<sup>225</sup>.

Понятно поэтому, что в своей этике он соглашается с Шопенгауером и смотрит на сострадание как на "таинственное явление", состоящее в том, что "я с другим в некоторой мере отождествилось и что, следовательно, граница между я и не-я на этот раз снята"<sup>226</sup>. Это не мешает, однако, его этике коренным образом отличаться от этики Шопенгауера: Соловьев основывает этику не только на способности человека непосредственно воспринимать страдания другого существа, но и на более высоких началах.

В своем учении о познании Бога Соловьев так же решительно и притом в течение всей своей философской деятельности утверждает непосредственную данность Бога в восприятии. В "Критике отвлеченных начал" он говорит о Боге как об абсолютном

или всеедином существе и утверждает, что всеединое существо "внутренно связано" с возникшим субъектом и составляет истину всего, также и конечных вещей<sup>227</sup>. В "Оправдании добра" Соловьев уже предпочитает пользоваться термином БОГ и также утверждает непосредственную данность его в сознании. "Действительность божества не есть вывод из религиозного ощущения, а содержание этого ощущения – то самое, что ощущается. Отнимите эту ощущаемую действительность высшего начала – и в религиозном ощущении ничего не останется. Его самого не будет больше. Но оно есть, и, значит, есть то, что в нем дано, то, что в нем ощущается. Есть БОГ в нас, значит он есть"<sup>228</sup>.

В.С.Соловьев не успел развить своих учений подробно именно в области гносеологии. К счастью, его направление не умерло с ним и не стоит в русской философии особняком. Ценные дополнения к его учениям находим мы в "конкретном идеализме" проф. С.Н.Трубецкого. В сочинении "Основания идеализма" кн. Трубецкой развивает учение о мистическом восприятии подробнее, чем Соловьев. Он признает данность транссубъективного мира познающему индивидууму в трех направлениях: в чувственных, эмпирических явлениях, в логическом мышлении и в живой, внутренней связи иррационального и нечувственного сущего субъекта с всеединым сущим. Чувственные эмпирически данные явления, поскольку они даны в пространстве и времени, имеют в отношении к познающему индивидууму транссубъективный характер: они возможны не иначе как благодаря чувственности, но субъектом этой стороны их "является не мое личное эмпирическое восприятие, не чувственность Сидора или Петра, а восприятие вообще, чувственность как таковая"<sup>229</sup>, т.е. универсальная, всеобъемлющая чувственность<sup>230</sup>. Мышление о действительности имеет транссубъективный характер, поскольку в нем сущее дано как идея. В этом смысле сущее "определяется логически нашей мыслью". И "эта мысль либо субъективна – но тогда и нелогична, т.е. не имеет достаточного основания в сущем, – либо она в то же время и объективна, т.е. универсальна: вне ее ничто немислимо и ничего не существует"<sup>231</sup>. Наконец, сущее как иррациональная и нечувственная реальность открывается нам в вере, которая "утверждает реальность мыслимых и воспринимаемых нами существ, соотносящихся с нашим существом, заключает в себе сознание этого внутреннего имманентного соотношения"<sup>232</sup>.

Установив отношения между чувственным явлением сущего, идею сущего и сущим как конкретным всеединством, проф. Трубецкой не использовал эти учения для разработки частных вопросов теории знания и в особенности для разработки тех вопросов, которые мы относим к области пропедевтической гносеологии. Его труд требует еще дополнения в этом направлении.

Мы уже говорили, что мистический рационализм мог развиваться и в самом деле развился в России такие из докантовского рационализма. Раньше чем говорить об этом направлении, скажем несколько слов о той кроющейся в докантовской философии почве, на которой он развился.

По мнению рационалистов, в действии не может быть ничего, что бы не заключалось уже в причине. Поэтому докантовский рационализм мог бы допустить, что в опыте транссубъективный мир, хотя отчасти, познается непосредственно так же, как собственные наши душевные состояния<sup>233</sup>. И в самом деле, зачатки его, хотя и скудные в общем, встречаются в докантовском рационализме. Спиноза всего более свободен от предпосылок, препятствующих развитию этого учения, и в самом деле, даже в чувственном опыте он допускает существование транссубъективных элементов, хотя и полагает, что отличить их от субъективных элементов вследствие спутанности этого знания нельзя<sup>234</sup>. В учении об адекватном знании, по крайней мере поскольку оно относится к Богу, интуитивизм Спинозы выступает еще отчетливее; он признает, что "всякая идея какого бы то ни было тела или отдельной вещи, действительно существующей, необходимо содержит в себе вечную и бесконечную сущность Бога"<sup>235</sup>.

Вообще, в вопросе о познании Бога все рационалисты обнаруживают склонность к интуитивизму. Для Декарта это был бы даже лучший способ выйти из того ложного круга, в котором его так часто упрекают, и в самом деле, среди его доказательств существования Бога попадает нередко мысль, что познание существования Бога так же непосредственно, как и познание существования я; мало того, он иногда говорит, что оно предшествует самопознанию<sup>236</sup>. В этом направлении решительно и определенно подвинулся вперед Мальбранш, утверждающий, что мы созерцаем себя и Бога вместе, и даже все вещи видим в Боге.

Даже монады Лейбница, у которых нет "окон и дверей" в отношении друг к другу, в то же время доступны влияниям со стороны Бога. "Совершенно очевидно, – говорит Лейбниц, – что сотворенные субстанции зависят от Бога, который сохраняет их и даже непрерывно производит их путем некоторого рода эманации, подобно тому как мы производим наши мысли"<sup>237</sup>. Поскольку монады суть мысли Божии о вселенной, образующие микрокосм, гармонически приспособленный к макрокосму, Лейбниц охотно присоединяется к заявлению Мальбранша, что "мы все видим в Боге". Отсюда

остаётся сделать ещё один шаг, и получится интуитивизм. Сделать этот шаг последователям Лейбница тем легче и тем необходимее, что даже и учение об отношении монад друг к другу побуждает к нему. Монады абсолютно обособлены друг от друга, как полагает Лейбниц, и тем не менее нам кажется, что они теснейшим образом связаны друг с другом, постоянно взаимодействуют. С поразительным остроумием Лейбниц выпутывается из этого противоречия путем предположения, что всякая монада, будучи отрезана абсолютно от всего остального мира, в то же время непосредственно близка всему миру, а именно – от века и сразу содержит в себе весь мир в виде копии, которая, правда, остаётся большею своею частью в бессознательной сфере души. Однако эта гипотеза заключает в себе множество новых противоречий, напр., поскольку она ведёт к учению о трансцендентности знания или поскольку она должна допустить существование в каждой монаде не только копии мира, но и копии с этой копии и т.д. до бесконечности. В то же время эта гипотеза указывает новый путь для устранения противоречий: стоит только упростить её, сняв мнимые перегородки между монадою и Богом, затем между монадою и другими монадами, и мы получим учение об интуиции в самых широких размерах. Первая часть этого труда была предпринята проф. А.А.Козловым<sup>21</sup>. В статье "Сознание Бога и знание о Боге" он развивает мысль, что "реальность или бытие того предмета, который люди называют Богом и который в самом общем выражении его есть нечто наивысшее, обеспечены нам непосредственным сознанием"<sup>238</sup>, но интеллектуальная обработка этой данной нам реальности представляет величайшие трудности, которыми и объясняется противоречия и различия в разных учениях о ней.

Дальнейший шаг в этом направлении сделан если не русским, то все же славянином, начавшим в России свою философскую деятельность, Лютославским. В сочинении *Seelepmacht* он решительно настаивает на том, что знание не только о Боге, но и о всякой конечной душе получается непосредственным путем<sup>239</sup>. Так как он вслед за Лейбницем полагает, что мир состоит только из духовных существ, из монад, то отсюда следует, что он допускает непосредственное восприятие в отношении ко всему миру, а не только к одному из элементов его.

Однако в своей аргументации Лютославский преимущественно склонен опираться на такие частные факты, как телепатия, магическое действие одной души на другую, обнаруживающееся в деятельности великих полководцев, ораторов, педагогов, научные интуиции при построении гипотез и т.п. К тому же Лютославский, интересуясь преимущественно более сложными, в особенности социальными проблемами, не использовал учения о непосредственном восприятии для детальной разработки вопросов гносеологии. Задачу развить далее мысль Козлова, именно установить учение о непосредственном восприятии транссубъективного мира во всем объеме этого понятия, и притом вовсе не опираясь на частные факты вроде телепатии, а также применить его к решению проблем гносеологии и даже логики, поскольку она соприкасается с гносеологиею, взял на себя автор настоящего сочинения.

В сочинении "Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма" нами развито для целей психологии учение о я, согласно которому не все содержание индивидуального сознания есть принадлежность я: индивидуальное сознание складывается не только из состояний я, но и из состояний "данных мне", транссубъективных<sup>240</sup>. Наконец, в настоящем сочинении мы пользуемся учением о непосредственном восприятии транссубъективного мира для целей гносеологии и ставим решение вопроса в зависимость от столь общих оснований и так далеко от онтологии, что в результате получается учение, вовсе не предпрещающее вопроса о том, каков этот непосредственно воспринимаемый мир по существу. Вместе с этим направление, которое мы хотим обосновать, теряет исключительную связь с философиею Лейбница и вступает в такую же и даже еще более тесную связь с философиею Шеллинга и Гегеля, а следовательно, с мистическим идеализмом Соловьева и проф. С.Н.Трубецкого.

В этом же направлении сближения лейбницианства Козлова и Лютославского с мистическим идеализмом, ведущим начало от Шеллинга и Гегеля, работает С.А.Аскольдов<sup>22</sup>. До сих пор он обнаружил мистический элемент в своем мирозерцании только в онтологическом решении проблемы взаимодействия, однако и здесь эта сторона его взглядов обнаружилась уже с достаточной отчетливостью, чтобы дать нам право ссылаться на него. Причинную связь он определяет как "живой синтез, или связь двух или более сущностей, – синтез, в котором часть бытия одной сущности переходит и синтезируется с бытием другой сущности"<sup>241</sup>. Уже в сочинении "Основные проблемы теории познания и онтологии", написанном раньше, он высказывал подобные взгляды на взаимодействие. "О сознании внешнего нам мира, – пишет он, – можно еще говорить в том смысле, что некоторые состояния сознания, оставаясь нашими, содержат в себе нечто непрерывно переходящее уже в содержание мира не-я. Другими словами, некоторые состояния сознания представляют как бы



своего рода спайку между я и не-я, являющуюся одновременно рубежом и того и другого"242. Однако из дальнейших его рассуждений видно, что он склонен допускать только данность в опыте внутрителесного транссубъективного мира (ощущений), и во всяком случае не высказался еще о том, допускает ли он непосредственную данность в сознании внетелесного транссубъективного мира. Точки зрения и методы мышления Лейбница и мистического рационализма Шеллинга и Гегеля глубоко различны. Несмотря на это, они начинают сближаться в русской философии и обнаруживают склонность к органическому слиянию. Мы полагаем, что это факт знаменательный для русской философии. Среди философских систем так же, как и среди организмов, слияние противоположных начал есть акт оплодотворения, ведущий к возникновению новой самостоятельной жизни. До сих пор в России не было самостоятельной истории философии, не было преемственного ряда философских мирозерцаний, развивавшихся друг из друга так, как это было в древней Греции или в Германии. Мы надеемся, что мистический идеализм (не в широком, а в платоновском смысле слова идеализм), насчитывающий в России уже довольно много сторонников, способен к такому органическому росту и развитию.

#### ЧАСТЬ ВТОРАЯ

##### Глава VI. Знание как суждение

Ι. Αεροα?αίοεαοεу ιαυαεοία σίαεу. Ιαυαεοεαίνου ι?ιοαηηα σίαεу

Исследуя свойства познавательного процесса, мы нашли, что объект знания имманентен процессу знания: он есть сама жизнь, сама действительность, присутствующая в акте знания, переживаемая в нем. Но этого мало: сама по себе жизнь еще не есть знание, она становится знанием благодаря некоторому дополнительному процессу, именно процессу сравнения. Следовательно, знание есть переживание, сравненное с другими переживаниями243. Пока жизнь не подвергается сравнению, она течет для меня, не производящего сравнения, как что-то темное, бесформенное, бессознательное (т.е. неопознанное). Если я гуляю в жаркий летний день по берегу реки, окутанному пышной растительностью, и ни о чем не думаю, ничего не желаю, как бы утрачивая свое я, сливаясь в одно с природою, то для меня ничто не существует в отдельности, все сливается в один неясный могучий поток жизни. Но вот что-то всплеснуло над водою, привлекло к себе мое внимание, и начался интеллектуальный процесс различения. Зеркальная гладь воды, зеленые берега реки, прибрежные тростники – все стало обособляться друг от друга, и нет конца этому процессу до тех пор, пока у меня есть охота всматриваться в действительность и углубляться в нее. Только что береговые заросли сливались для меня в одну сплошную массу, а теперь, смотришь, темная зелень тростника уже обособилась от более светлой зелени аира, и даже среди сплошной массы тростников стебли, листья и темно-бурые метелки их обособляются друг от друга по цвету, положению, форме. Под влиянием различения все дифференцируется: бесформенное становится оформленным, безобразное приобретает образ.

Следовательно, знание есть процесс дифференцирования действительности путем сравнения. Благодаря этому процессу жизнь, не утрачивая своей реальности, превращается в представляемую жизнь, в представление (или понятие). Однако в человеческом знании она никогда не укладывается сполна в форму представления: в ней всегда сохраняется еще недифференцированный остаток. Так оно и должно быть. Всякий акт сравнения дифференцирует только одну какую-нибудь ничтожно малую сторону объекта, напр., цвет, вес, пространственную форму и т.п., и даже каждая из этих дифференцированных сторон, напр., цвет, включает в себе еще нечто недифференцированное, поскольку оттенки и свойства цвета выясняются все подробнее только путем бесконечного множества сравнений с бесконечным множеством других цветов и явлений. В этом смысле всякий объект, т.е. всякий уголок мировой жизни, оказывается поистине бесконечным244, и дифференцировать эту бесконечность сполна можно было бы не иначе как подвергнув объект сравнению со всеми остальными объектами всего мира. Человеческий ум бесконечно далек от этого идеала знания, и потому для человека всякий объект есть что-то покрытое лишь снаружи ничтожною коркою, – ничтожным налетом дифференцированности, а под эту коркою по-прежнему остается какое-то еще безобразное, не перешедшее в форму представления, но все же определившееся как наличное могучее и богатое содержанием бытие.

Путем ряда сравнений знание все более и более переводит бесформенные объекты в образы объектов, в дифференцированную форму представления (или понятия). Если в результате этого процесса в самом деле получается образ познаваемого объекта (под образом мы разумеем не копию объекта, а самый объект в дифференцированном виде), а не какого-либо иного явления, то цель достигнута, мы обладаем истиною. Иными словами, это значит, что истина получается лишь в том случае, если дифференцированный образ складывается только из элементов самого объекта, если в этот образ ничто не привносится извне; но в процессе знания действует, именно

производит сравнение, только познающий субъект, следовательно, только он может внести в образ объекта что-либо извне. В этом смысле можно сказать, что истина есть объективный образ предмета, а ложь есть субъективный образ предмета. Отсюда ясно, что отличить истину от лжи можно лишь в том случае, если есть признаки, по которым познающий субъект может отличить, какие элементы образа исходят от самого объекта и какие элементы привнесены им, субъектом. На основании тех же соображений, которые руководили нами при исследовании вопроса о критерии субъективности и транссубъективности<sup>245</sup>, мы а priori утверждаем, что различие между субъективным и объективным не может быть количественным или складывающимся из отношений, оно должно заключаться в качественной окраске этих переживаний. Иными словами, во всяком акте знания должны быть стороны, окрашенные чувствованием субъективности, и стороны, обладающие характером объективности. Достаточно одного примера, чтобы показать, что это именно так и есть. Положим, мы выдумываем какую-нибудь небылицу, напр., рассказываем, что вокруг памятника Петра Великого на Сенатской площади в Петербурге растут четыре огромные развесистые дуба. В этом высказывании, несомненно, образ памятника стоит в нашем сознании как что-то такое, чего мы никоим образом не относим по содержанию за счет своих действий; быть может, также и развесистые дубы, виденные нами где-либо прежде, составляют такое же объективное содержание высказывания; но уж наверно сочетание памятника с дубами чувствуется как производимый нами синтез, как что-то такое, что вовсе не кроется в содержании самого объекта. Наоборот, когда мы говорим, что всадник Петра стоит на гранитной скале, это сочетание представляется как что-то исходящее из самого объекта. Эти стороны переживаний превосходно описаны Липпсом в его "Основах логики". "В одних случаях я сознаю, - говорит Липпс, - что бытие объектов сознания, их возникновение, сочетание и разделение, их сохранение и изменение кажется мне непосредственно осуществлением моей воли, я чувствую себя в своем процессе представления активным, свободным, деятельным. В этом переживаемом мною явлении заключается непосредственное сознание принадлежности объектов к моему я, связанности их со мною, зависимости от меня, короче - непосредственное "сознание субъективности". В других случаях я испытываю, что объекты сознания противодействуют желаемому процессу представления, я чувствую себя стесненным ими в своем процессе представления, связанным, принужденным, несвободным или пассивным. В этом переживаемом мною явлении заключается непосредственное сознание независимости от меня, самостоятельности в отношении меня, короче - непосредственное "сознание объективности"<sup>246</sup>.

Надобно тотчас же заметить, что объективность не следует смешивать с транссубъективностью. Моя собственная деятельность, если она становится объектом моего знания, напр., если я вспоминаю свою выдумку о памятнике Петра, стоит передо мною как что-то такое, чего вычеркнуть нельзя, что принуждает меня признать себя и, таким образом, объективно связывает меня в акте суждения<sup>247</sup>. Живое и непосредственное руководство актами мышления на пути к истине принадлежит описанному сознанию объективности и субъективности, а вовсе не закону тождества, противоречия или исключенного третьего, как это будет показано в дальнейших главах. Этот критерий истины действительно можно назвать живым и непосредственным, но из этого вовсе не следует, будто он исключает всякую возможность заблуждения. Из приведенного примера видно, что одно и то же явление в одном отношении может переживаться с сознанием субъективности, а в другом отношении с сознанием объективности. Поэтому, чтобы прийти к истине, нужно подвергать сложные комплексы действительности глубокому дифференцированию: только утонченные различия показывают окончательно, какие элементы действительности и в какой связи имеют объективное значение. Эта работа так трудна, что первоначально истина всегда высказывается в грубом смешении с ложью, и весь процесс развития науки есть процесс очистки от лжи путем дифференцирования объектов, руководимого сознанием объективности.

## II. No?aaiea

Познавательная деятельность приводит всегда к истине или к лжи. В какой же форме выражается истина или ложь? В форме суждения, отвечает на этот вопрос логика. Но если так, то это значит, что представления, понятия и даже умозаключения, служа выразителями истины или лжи, должны быть суждениями по существу, хотя бы и модифицированными. Отсюда для теории знания возникает задача развить такое учение о суждениях, которое, исходя из природы познавательного процесса, показало бы, что единственная форма, в которой может выразиться знание, есть суждение, и разъяснило бы структуру суждения, в особенности характер связи между субъектом и предикатом. Эта теория должна подвергнуть суждения такому глубокому анализу, чтобы легко охватить все формы суждений без исключения. Мало того, как уже сказано, она должна показать, как вырастают из суждения те модификации его, которые обозначаются терминами представление, понятие и умозаключение. Всеми

этими вопросами мы должны заняться теперь, исходя из установленных нами основных признаков знания.

Знание есть дифференцирование объекта путем сравнения. Этот процесс неизбежно должен идти следующим путем. До акта сравнения действительность стоит перед нами как что-то темное, хаотическое. Первые акты дифференцирования обособляют в ней какую-нибудь сторону А, действительность по-прежнему в целом остается темною, неясною, но теперь она уже с одной из своих сторон ясно и определенно характеризуется как А. Эта ступень знания и до сих пор сохраняется в языке в форме таких выражений, как светает, моросит, смеркается и т.п. Дальнейшие акты дифференцирования принимают следующий вид: нечто темное, но уже определившееся с одной из сторон как А, определяется дальше как В; нечто, определившееся как АВ, определяется дальше как С и т.д.; напр., я иду по лесной дорожке и замечаю: что-то маленькое перебежало через дорогу; что-то маленькое, перебежавшее через дорогу, запищало и т.д. Каждый такой акт дифференцирования заключает в себе три элемента, которые считаются необходимыми для суждения: субъект, предикат и отношение предиката к субъекту. В самом деле, во всяком акте дифференцирования путем сравнения должен быть исходный пункт для дифференцирования: темная действительность, еще совсем неопознанная и потому невыраженная никаким словом, или же в более сложных актах знания темная, но уже в некоторых отношениях дифференцированная действительность. В акте дифференциации из этой действительности обособляется некоторая новая ее сторона, и сознается она именно как сторона, как элемент действительности, подвергнувшейся дифференцированию, так что между исходным пунктом дифференциации и продуктом сохраняется живая, тесная связь, отношение более глубокое, чем простая последовательность во времени. Отсюда ясно, что процесс знания как процесс дифференцирования путем сравнения неизбежно выражается не иначе как в форме суждения, и этим генезисом суждения вполне объясняется структура его, т.е. неизбежная наличность в нем трех элементов: субъекта, предиката и отношения между субъектом и предикатом. Из сказанного нетрудно даже извлечь точное определение понятий субъекта и предиката, так что мы его и приводить не будем. Мало того, здесь есть все данные для определения суждения, но мы его теперь еще не дадим: оно будет развито позже в связи с оценкою других существующих в науке определений суждения. Только связь между субъектом и предикатом намечена здесь еще слишком неопределенно; подробным рассмотрением ее мы займемся в следующей главе.

На первый взгляд кажется, что субъектом развитого суждения служит дифференцированное представление или понятие с ограниченным, точно определенным содержанием. На деле это неверно. Субъектом суждения служит всегда темная, неисчерпаемая, неизвестная нам действительность, но в высоко развитом суждении она обозначается при помощи какого-либо представления, в котором отмечены стороны этой действительности, уже дифференцировавшиеся в предыдущих актах знания, и потому легко может показаться, будто именно это представление как дифференцированное переживание есть субъект суждения. Об этом несовпадении между субъектом суждения и представлением субъекта подробно говорит М.И.Каринский в своем сочинении "Классификация выводов". "Истинным субъектом суждения, - говорит Каринский, - всегда служит неопределенно мыслимый предмет, о котором всегда предполагается, что его содержание никак не исчерпывается сполна тем свойством, каким он характеризуется в подлежащем. Этот неопределенно мыслимый предмет ставится в суждении нашею мыслью в качестве некоторого Х, чего-то такого, что в пределах этого суждения остается неисчерпанным со многих сторон и что может быть исчерпано сполна в своем содержании лишь в целом ряде суждений. Определенное представление, которое непосредственно соединяется с термином подлежащего, имеет свою целью только указать на этот предмет, только сделать, так сказать, намек на то, на что направлена мысль, чему намереваются приписать известное определение. Подлинный смысл суждений всегда таков: предмет, который ближайшим образом характеризуется для нас такою-то совокупностью признаков (то есть теми представлениями, которые непосредственно соединяются с термином подлежащего), имеет кроме того еще такие-то признаки (соединяемые непосредственно с термином сказуемого). Определенное представление, соединяемое непосредственно с термином подлежащего, составляет в сущности только часть содержания предмета". "Этим отчасти объясняется, почему мы отлично понимаем друг друга при взаимной передаче мнений о предметах, тогда как термины, обозначающие предметы, часто вызывают далеко несходные представления у различных людей. Важно не то, что один с термином "человек" непосредственно соединяет представление о разумно-нравственном существе, другой - известный видимый образ, что даже этот образ очерчивается далеко не тождественно в представлении различных людей, напр., в мысли зрячего и слепого; важно не то, что метка оказывается не одинаковой; взаимное понимание вполне обеспечено, если разные метки указывают на одни и те же предметы, на одну и ту же неопределенную полноту содержания, из которой они

взяты для ее же характеристики, так как в суждении ей именно приписывается определение, а не тому определенному понятию, которое соединяется с термином подлежащего"248.

К сожалению, однако, М.И.Каринский, по нашему мнению, не использовал во всей полноте этого учения о субъекте суждения. У нас это учение непосредственно вытекает из того, что сама действительность, сама жизнь служит субъектом суждения, а также из того, что знание возникает на почве этой жизни путем медленного процесса дифференцирующего сравнения. Поэтому развитое выше учение о субъекте суждения должно лежать в основе решения многих проблем. Нетрудно представить себе, каким образом из последовательных актов дифференцирования, выражающихся в форме суждения, возникают представления и понятия. Положим, благодаря первому акту дифференцирования мы узнали, что (некто) есть "S", во втором акте мы уже знаем, что "S есть P", в третьем "SP есть M" и т.д. Иными словами, дифференцированные продукты предыдущих суждений мыслятся как один компактный комплекс элементов S, SP, SPM на фоне недифференцированного остатка.

Комплексы дифференцированных элементов, образовавшихся из суждений, в свою очередь становятся элементами новых более сложных суждений. Всякий такой комплекс, как происшедший из своего рода сгущения суждений, может быть опять разложен на суждения. Но, конечно, не всегда образованию такого комплекса предшествуют ясно выраженные акты суждения: иногда дифференцированные элементы сразу образуют комплекс представления, не пройдя через отчетливо выраженную форму суждения. Поэтому о представлениях (и понятиях) можно сказать, что они суть переразвитые или недоразвитые, а потому сокращенные комплексы суждений. Напр., в суждении "этот высокий худощавый человек очень похож на моего брата" представление "этот высокий худощавый человек" есть комплекс недоразвитых или переразвитых суждений "это - человек", "этот человек - высок" и т.д.249. Единственное возражение против этих соображений может быть такое: в суждении есть всегда истина или ложь, между тем как в представлении, напр., в построениях фантазии нет ни истины, ни лжи. Доля правды, крошечная в этом возражении, будет указана позже.

Все ли суждения охватываются учением о суждении как об акте дифференцирования действительности путем сравнения? Прежде всего является вопрос, как отнестись к суждениям, по-видимому, не заключающим в себе всех трех необходимых элементов акта дифференцирования: субъекта, предиката или отношения между ними. Таковы вопросительные, бессубъектные и экзистенциальные суждения. Вопросы не требуют особого исследования; уже давно принято считать их не суждениями, а только зачатками суждений. В них дается субъект будущего суждения, т.е. исходный пункт для дальнейшей дифференциации, и ставится задача произвести эту дифференциацию, т.е. найти предикат. Более интересны для нас бессубъектные суждения, вроде "светает", "гремит" и т.п. Они не только не составляют затруднения для нашей теории, но даже требуются ею: первые акты дифференцирования должны относиться к чему-то совершенно еще неясному и потому невыразимому с помощью языка. Предикат этих суждений, единственный отчетливо дифференцированный в них элемент, не должен непременно выражаться глаголом. Какое угодно слово может играть эту роль, это видно, напр., из таких выражений детского языка, как "бо-бо" (больно). Надобно, однако, заметить, что эти суждения только по своей словесной форме дают право на название бессубъектных. По своему интеллектуальному содержанию ни одно суждение не может быть вполне лишено субъекта; отсюда не составляют исключения также суждения "светает", "гремит" и т.п.; в них субъектом служит или весь находящийся передо мною мир, или неопределенная часть его, которая потому и не указывается, что она не определена точно. Отсюда понятно, что по мере развития языка и знаний количество бессубъектных суждений, с одной стороны, уменьшается, а с другой стороны, еще более возрастает: вместе с возрастающей точностью оценки знания мы откладываемся от прежних определенных субъектов и выражаемся так, чтобы показать, что субъект не может быть точно указан. Таковы выражения "громом убило", "мне не верится", "ему не сидится" (непроизвольность, а потому и невозможность отнести эти состояния к я), "в комнате душно" и т.п. 250. Таким образом, мы вовсе не вступаем в противоречие с представителями языкознания, утверждающими, что "с течением времени число бессубъектных оборотов все растет - и чем ближе подвигаемся и современному состоянию языков, тем их все больше и больше; наконец, в настоящее время новые языки, можно сказать, переполнены бессубъектными формами всевозможных оттенков и ступеней бессубъектности"251. Всего труднее, на первый взгляд, объяснить экзистенциальные суждения, типичным примером которых служит суждение "Бог существует". Однако, по нашему мнению, все затруднения происходят здесь лишь оттого, что исследователи сосредоточиваются на словесной форме этих суждений, а не на самих мыслях, выраженных в них. Если, следуя словесной форме суждения "Бог существует", допустить, что субъектом его

служит понятие Бога, а предикатом бытие, то тогда действительно это суждение с трудом укладывалось бы в рамки теорий, как мы это покажем ниже, рассматривая разные учения о суждениях. Но на деле это неверно. Суждение "Бог существует" есть результат процесса дифференциации, производимого не над каким-то ничто, а над некоторой реальностью, еще темной для нас, но уже характеризованную словом и несомненно наличною: мыслить о чем-то, чего нет и что не признано за наличное, никоим образом нельзя; в субъекте всякого суждения уже есть признание его наличности как исходного пункта для дифференциации, а потому и утверждать эту наличность еще раз в предикате было бы бессмысленно. Однако всеобщая наличность всех объектов мысли может быть очень различною в разных случаях: Бог может оказаться, напр., или существующим только в творческой фантазии народа, или обладающим самостоятельным транссубъективным бытием, и эти различия в существовании объекта могут быть предметом исследования. В этом и состоит функция экзистенциальных суждений: в них субъектом служит не вещь, а существование вещи, и предикат определяет точнее свойства ее существования. Выраженный в точной словесной форме смысл суждения "Бог существует" таков: "Существование Бога есть существование транссубъективное" (а не в фантазии народа, не в моей субъективной деятельности и т.п.). При таком понимании экзистенциальных суждений различия между ними и другими актами дифференциации путем сравнения оказываются чисто внешними.

Есть еще один запутанный вопрос, об аналитических и синтетических суждениях, легко разрешающийся при нашем взгляде на суждение. Запутанность вопроса состоит в том, что трудно найти границу, обособляющую аналитические суждения от синтетических, трудно определить, подвижна ли она или нет, трудно найти смысл чисто аналитических суждений и т.п. Все эти проблемы сами собою падают, и в то же время все крошечное в них недоразумения и неясности выясняются, если признать, что все суждения имеют в одном отношении аналитический, а в другом синтетический характер. С этим нельзя не согласиться, если признать, что во всяком суждении "S - P" субъект S есть богатая еще не дифференцированным содержанием действительность, не исчерпываемая, а только характеризующаяся признаком S. Отсюда ясно, что всякое даже и самое типичное синтетическое суждение в отношении к недифференцированной части субъекта есть суждение аналитическое. Так, напр., суждение "этот высокий худощавый человек удивительно бледен" несомненно получается путем дальнейшей дифференциации, т.е. анализа того субъекта, который первоначально характеризуется для меня, как "этот (S), человек (M), высокий (N), худощавый (R)". Но, с другой стороны, если всмотреться в формулу этого суждения "SMNR - P" и обратить внимание не на весь субъект, а только на ту его сторону, которая уже опознана и выражена признаками SMNR, то окажется, что суждение получилось путем синтеза, именно путем присоединения P к SMNR, которые на P вовсе не похожи, и никакой анализ не мог бы из них извлечь P.

Точно также типичные аналитические суждения имеют аналитический характер только в отношении к целому субъекту, а в отношении к опознанной части субъекта они тоже имеют синтетический характер, и лишь при этом условии имеют смысл, а не превращаются в пустословие. Так, аксиома "целое больше каждой из своих частей" имеет характер суждения только в том случае, если субъект "целое" заключает в себе в опознанной форме не количественную оценку, высказанную в предикате, а только то общее впечатление, которое заставляет нас называть одно в отношении к другому частью. В этом смысле нет ни одного суждения, которое не было бы синтетическим. Мнение М.И.Каринского по этому вопросу вполне совпадает с нашим, как и следовало ожидать, имея в виду его учение о субъекте суждения. "Даже в тех случаях, - говорит Каринский, - в которых определение берется из числа тех самых качеств, которыми характеризуется предмет ("суждения аналитические"), оно прилагается вовсе не этим качествностям, а поставляемым неопределенно мыслию предметам, о которых может быть высказано множество других суждений и которые, следовательно, представляют для нашей мысли неопределенную полноту содержания, предполагают целые ряды свойств и отношений. Говоря, что тела протяженны, мы хотим сказать вовсе не то, что в понятии тела есть признак протяженности, а то, что предметы, которые характеризуются признаками, соединенными с термином тело, но которым должны принадлежать и многие другие свойства и отношения, имеют свойство протяженности; называть подобные суждения аналитическими можно лишь в том смысле, что для убеждения в их истинности достаточно сослаться на понятие, непосредственно характеризующее их субъект для нашего сознания, а никак не в том, что в них предикат приписывается самому этому понятию"<sup>252</sup>. Подобный же взгляд на суждения высказывает Гегель. Он говорит, что (диалектическое) "развитие имеет и аналитический характер, поскольку имманентную диалектику полагается лишь то, что содержится в непосредственном понятии, и синтетический характер, потому что в понятии высказанное различие еще не было

поставлено"253. Замечательно, что сам Кант, в теории знания которого деление суждений на синтетические и аналитические играет такую важную роль, близок был к тому, чтобы считать все суждения синтетическими, как это видно из некоторых замечаний в "Пролегоменах"254.

Итак, всякое суждение есть анализ неопознанной стороны субъекта, но в отношении к опознанной стороне субъекта всякое суждение есть синтез. Для оценки оснований науки, именно определений и аксиом, эти свойства суждений окажутся очень важными.

### III. О?аіеу і по?ааіее

Рассмотрев разные формы суждений, мы можем теперь определить понятие суждения и сопоставить свое определение с другими определениями и учениями. Согласно нашим взглядам, суждение есть отдельный акт дифференциации объекта путем сравнения. В этом определении почти повторяется определение знания. Так и должно быть. Знание осуществляется не иначе как в актах суждения, оно во всем своем объеме есть не что иное, как комплекс суждений, следовательно, если знание есть дифференцирование действительности путем сравнения, то суждение есть отдельный акт этого дифференцирования, и все то содержание, которое кроется в понятии этого дифференцирования, содействовало и будет еще дальше содействовать нашему дальнейшему исследованию вопроса255.

Всякое содержание действительности может подвергнуться дифференцированию путем сравнения, а потому все учения, согласно которым только некоторые стороны действительности выражаются в суждении, односторонни. Некоторые из них, напр., учения о том, что суждение есть отношение между понятиями, именно уравнение между понятиями или процесс сравнения понятий и т.п., совсем даже не имеют в виду самого живого процесса суждения; они берут суждение как уже законченный совершившийся факт, находят в нем два элемента, субъект и предикат, и отмечают те отношения этих элементов, которые могут быть установлены между ними, когда они уже даны. Эти учения подвергнуты уже обстоятельной отрицательной критике, напр., в "Системе логики" Милля. Мы займемся поэтому внимательным рассмотрением учения о суждении как о выражении отношений не между понятиями, а между вещами. По мнению Милля, всякое суждение есть утверждение относительного существования, сосуществования, последовательности, связи причины со следствием или сходства явлений256. Иными словами, для Милля всякое суждение есть или суждение о существовании, или суждение об отношении между явлениями. Приблизительно такой же характер имеет учение Липпса. Суждение вообще он определяет как "сознание объективности или сознание принуждения, производимого представляемыми объектами на процесс представления". Однако тотчас же он прибавляет, что это определение относится также и к несовершенным актам знания, т.е. к неполным суждениям, к которым он причисляет между прочим и экзистенциальные суждения. Поэтому ему нужно еще определение для полных суждений, т.е. для тех актов знания, которые фактически почти исключительно изучаются во всякой логике. Это определение у него таково: суждение есть "сознание объективной необходимости сосуществования или порядка (отношения) предметов сознания"257. Между тем экзистенциальные суждения суть лишь "простой акт признания предоставляемого объекта" или "сознания его объективной действительности"258.

Итак, согласно этим учениям, приходится допустить существование двух совершенно различных и по структуре, и по содержанию типов суждений, что уже сомнительно. Мало того, отсюда приходится сделать ряд скептических выводов о всей познавательной деятельности. Если всякое знание выражается в суждении, а всякое суждение есть суждение о существовании или отношении, то отсюда следует, что вещей мы не познаем, они остаются для нас какими-то  $x$ ,  $y$ ,  $z$  и т.п., о которых мы знаем только, что они существуют и вступают в такие-то отношения друг к другу. Милль и Липпс не делают этого вывода из своего определения суждений; в иной связи и, правда, в ограниченном объеме, именно лишь в применении к естественнонаучному знанию в понятиях, такое учение о знании развито Г.Риккертом в его сочинении "Границы естественно-научного образования понятий"259. Это учение мы рассмотрим именно здесь, так как, повторяем, оно обязательно для всех, кто определяет суждение как утверждение относительно существования вещей или отношения между ними.

В каждом суждении, действительно, устанавливается некоторое отношение между субъектом и предикатом, и потому понятно, как возникли учения Милля и Липпса. Однако присутствие отношения в каждом суждении еще не доказывает того, что суждения суть именно суждения об отношениях. Содержание знания в суждении вовсе не ограничивается отношением предиката к субъекту, а кроется в целом суждении. Это особенно становится заметным, если рассмотреть те случаи, когда суждение, как это видно из вопроса, на который оно отвечает, действительно и несомненно есть суждение об отношении. Положим, что на вопрос "каково географическое положение Парижа в отношении к Берлину" нам отвечают, что "Париж лежит на

Лосский Н. Обоснование интуитивизма [filosoff.org](http://filosoff.org)  
юго-запад от Берлина". В этом суждении субъектом служит еще не дифференцированное относительное положение Парижа и Берлина, предикат дифференцирует одну из сторон этого отношения, именно показывает, что это есть "положение в юго-западном направлении". Из этого примера видно, что в суждении об отношении субъектом служит само обсуждаемое, но еще недифференцированное отношение, а предикат дифференцирует его и, как во всяком суждении, этот предикат находится в свою очередь в некотором отношении к субъекту, но это отношение входит только как элемент в знание, получаемое из суждения, а вовсе не исчерпывает и даже не составляет существенной стороны его. Из этого же примера видно, что если субъектом суждения служит вещь, напр., если на вопрос "Какова Вена с эстетической стороны?" нам отвечают "Вена город пышный", то полученное знание есть знание о вещи, а вовсе не об отношении. Когда акт суждения совершился, нам становится лучше знакомым, чем прежде, субъект суждения; он теперь лучше известен постольку, поскольку мы нашли в нем путем сравнения новый признак, выразившийся в предикате; предикат, будучи одною из сторон субъекта, находится в некотором определенном и очень важном отношении к нему, и вот отсюда-то возникает иллюзия, будто знание, полученное в суждении, есть только знание об отношении. Позже мы рассмотрим, в чем состоит отношение между субъектом и предикатом, и тогда еще яснее увидим, что оно входит в состав знания, полученного из суждения, но не исчерпывает его. Впрочем, сторонники учения о том, что всякое знание есть знание об отношении, могут утверждать, что они вовсе не имеют в виду при этом отношения между субъектом и предикатом суждения. Они могут утверждать, что самые вещи, служащие субъектом суждения, оказываются при ближайшем рассмотрении не вещами, а отношениями. По-видимому, таков характер учения Риккерта. Согласно этой точке зрения, напр., знание о красном цвете сводится к знанию об отношениях между глазом и волнами светового эфира, о длине этих волн, т.е. их отношении к некоторой величине, принятой за единицу, и т.п. Нужно заметить, что в основе этих соображений, быть может, лежит смешение двух понятий: обусловленный отношениями и представляющий собою отношение. В конечном мире всякая вещь обусловлена отношениями ко всем другим вещам и в свою очередь вступает в отношения ко всем другим вещам, но из этого вовсе не следует, будто всякая вещь конечного мира сама разлагается на отношения или будто мы познаем только ее отношения (напр., только отношения, обуславливающие красный цвет), а сама она остается для нас совершенным *x*. Впрочем, мы вовсе не собираемся заниматься исследованием этого вопроса: мы подошли к нему только для того, чтобы показать, что он относится к области онтологии, а не гносеологии. Он относился бы к гносеологии в том случае, если бы сама структура знания как суждения показывала, что мы можем познавать только отношения, а не вещи. Эту мысль может высказывать лишь тот, кто полагает, что знание, выражаемое суждением, сосредоточивается в отношении между предикатом и субъектом. Как только это недоразумение устранено, тотчас же становится ясно, что структура знания, т.е. структура суждения вовсе не предопределяет того, что будет познаваться в суждении отношения или вещи. В рамки суждения могут уложиться знания и о вещах, и об отношениях, и что именно войдет в эти рамки – это зависит уже от состава самой действительности, а не от свойств познавательной деятельности. Еще более, чем учение о суждении как о знании отношения, распространено учение о суждении как о сознании объективности переживания или же как об оценке (признании) объективности переживания. В недифференцированной форме оба эти учения содержатся во всех тех весьма распространенных теориях, согласно которым суждение есть акт утверждения или отрицания, акт высказывания о бытии или небытии и т.п. Отсюда дифференцируется два по существу глубоко различные учения о суждении: одно из них подчеркивает наличность объективности в суждениях, наличность (или отсутствие) бытия, а другое подчеркивает практическую сторону суждения, элемент оценки, признания. К первому разряду учений принадлежат взгляды Липпса, который определяет все, и полные и неполные, суждения как "сознание объективности или сознание принуждения, производимого представляемыми объектами на процесс представления". Так же смотрит на суждение Ибервег, утверждающий, что "суждение есть сознание объективного значения субъективной связи представлений"<sup>260</sup>. Зигварт в своей "Логике" упоминает об этом определении и признает, что в нем правильно выражена одна из сторон суждения<sup>261</sup>. Представителями второго учения о суждении в наше время можно считать Виндельбанда и Риккерта. Виндельбанд настаивает на том, что сущность суждения состоит не в соединении представлений, а в оценке этого соединения<sup>262</sup>. Систематически это учение развито Риккертом в его сочинении "Предмет познания". Истина или ложь, говорит он, существует лишь там, где есть суждение; но суждение не есть только сочетание представлений, суждение впервые возникает там, где есть практический элемент утверждения, признания; это признание есть выражение

долженствования соединять представления так, а не иначе. Где есть долженствование соединять представления так, а не иначе, там есть бытие. Не бытие есть основание долженствования в суждении, а наоборот, суждение с его долженствованием есть основание бытия.

Оба указанные нами типа учений заключают в себе долю истины: суждение возникает лишь тогда, когда переживание сознается как объект, как наличное бытие и когда оно признается за объект. Мы должны поэтому показать теперь, что в нашем определении суждений элемент бытия и элемент признания бытия были приняты в расчет.

Мы решили, что суждение есть акт дифференцирования объекта путем сравнения. Указав, что дифференцированию подлежат именно объекты, мы этим признали ту долю истины, которая кроется в учениях о суждении как о сознании объективности. Но так как мы полагаем, что объект знания сам находится в процессе суждения, то остановиться на этом элементе суждения мы не можем. В самом деле, согласно нашему учению, "быть объектом" это значит "быть тою наличною действительностью", которая еще не опознана, но подлежит опознанию в суждении и руководит суждением в том смысле, что содержание суждения заключает в себе истину постольку, поскольку оно принудительно определяется самим объектом, а не познающим субъектом. Так как всякая наличная действительность может стать предметом суждения, то отсюда следует, что понятие объекта и понятие бытия очень близки друг к другу: объект есть бытие в его отношении к акту суждения; это – родовое и видовое понятие. Мало того, на практике всякое известное нам бытие есть объект, следовательно, на практике объем видового понятия "объект" совпадает с объемом родового понятия "бытие", и если мы все же считаем понятие бытия родовым, то это потому лишь, что в абстракции мы различаем бытие в его отношении к акту суждения и бытие, не ограниченное этим условием.

Итак, всякое суждение заключает в себе сознание наличности объекта, однако ни одно суждение не останавливается на этой наличности, а переходит к распознаванию ее, т.е. к дифференцированию. Как сказано выше, даже и экзистенциальные суждения, вроде "Бог существует", не сводятся и не могут сводиться только к признанию наличности объекта уже потому, что все обсуждаемое без всякого исключения, но зато и без всякого смысла для целей познания "есть, существует налицо": в экзистенциальных суждениях не только устанавливается бытие, но еще и дифференцируется какое-либо свойство этого бытия, напр., транссубъективность. Практический элемент суждения, признание, утверждение, также упомянут нами, поскольку мы говорим, что суждение есть акт. Всякий акт руководится стремлением к некоторой цели, и, поскольку цель осуществляется или кажется осуществленной благодаря нашему акту, вся наша деятельность и продукты ее сопутствуются чувствованием согласия с нею, мы санкционируем, признаем, утверждаем ее. В основе суждения лежит стремление к истине, т.е., согласно нашему определению, стремление к такому дифференцированию действительности, в результате которого получились бы чисто объективные образы. В этом смысле мы вполне согласны с Риккертом, что теория познания изучает "знание-желание", что "процесс утверждения или отрицания немислим без воли к истине" и что необходимость в суждении выступает "как императив, и мы естественно повинемся императиву только тогда, когда хотим истины"<sup>263</sup>. Чтобы резче отметить этот практический элемент, мы даже готовы ввести в свое определение суждения некоторое дополнение, именно упомянуть, что этот акт принадлежит познающему субъекту: тогда определение примет следующий вид: суждение есть производимый познающим субъектом акт дифференцирования объекта путем сравнения.

Когда Виндельбанд, Риккерт и кроме того многие другие представители логики утверждают, что представления и сочетания их еще не заключают в себе ни истины, ни лжи и потому вовсе не составляют знания, мы и с этим отчасти согласимся. Всякое представление или даже сочетание представлений, если оно есть продукт фантазии или если оно воспроизводится благодаря деятельности памяти без участия воли к знанию, т.е. воли к дифференцированию объекта, не есть высказываемая мною истина или ложь. Но не всегда бывает так. Каждое представление, входящее в суждение как элемент, есть утверждаемая истина или ложь, есть переработанное или недоразвитое суждение (напр., в суждении "этот высокий худощавый человек похож на моего брата" представление "этот высокий худощавый человек" есть недоразвитое суждение); точно такой же характер имеет всякое восприятие, произведенное с целью воспринять, воспоминание, произведенное с целью вспомнить то, что было, и т.п. Такие представления следовало бы называть объективными в отличие от непознавательных представлений.

Однако наше согласие с Риккертом дальше указанных пунктов не идет. Признать первенствующее значение за элементом утверждения в суждении мы не можем. Правда, пока мое утверждение не последовало, я еще не высказал ни истины, ни лжи; однако из этого не следует, будто мое утверждение создает истину или ложь: оно только



делает меня ответственным за то, что я присоединяюсь к истине или лжи. Иными словами, в процессе возникновения суждения мы различаем следующие стадии: мы хотим опознать бесконечную по содержанию наличную действительность с какой-либо из ее сторон (напр., рассматриваем потемневший обугленный ствол дерева, удивляясь ненормальному цвету его) и приступаем к ней как объекту, который подлжит дифференцированию путем сравнения. Если во время акта опознания нам кажется, что наша деятельность протекала успешно, т.е. если нам кажется, что мы дифференцировали именно объект, не примешивая к нему ничего постороннего, то получив продукт дифференциации (напр., суждение "ствол дерева обуглен"), мы признаем его соответствующим своей цели и прекращаем дальнейшие попытки в этом направлении, так как у нас есть уже готовый результат. В большинстве случаев согласие с результатами акта опознания так тесно сплетено с самим этим актом, что оно не высказывается отдельно, и потому оно, как и вся волевая сторона нашей жизни, с трудом поддается изучению. Однако путем сравнения с другими волевыми актами, в которых разные стадии процесса дифференцированы, можно выяснить также и значение различных стадий акта суждения. Это сравнение легко может показать, что истина или ложь заключается уже в продукте дифференцирования, независимо от того, соглашаюсь ли я с ним или нет, но она становится моею истиною или ложью только с того момента, когда я признаю, что продукт моей деятельности удовлетворяет меня. Так, в игре в шахматы, если мы обдумываем план, который должен неизбежно привести противника к мату, и делаем примерные ходы то туру, то конем, каждый из этих ходов уже заключает в себе или осуществление, или неосуществление цели, но только с того момента, когда я ставлю одну из этих фигур, говоря "я иду", я санкционировал этот акт и отвечаю за него. Отсюда мы делаем следующие выводы. В суждении есть практический элемент в форме признания, но не он делает суждение истинным. Он не обладает творческим характером и не вводит в суждение как знание ничего нового. Для жизни познающего субъекта, а также для характеристики его индивидуальности эта завершительная стадия акта суждения имеет огромное значение, но для гносеологии она интересна только постольку, поскольку выводит за пределы самой себя и даже за пределы познающего субъекта. В самом деле, признание есть акт познающего субъекта; этот акт может быть или свободным, или вынужденным извне. Но только в том случае, если в -этом акте чувствуется принуждение извне, и притом не откуда угодно, а со стороны содержания суждения, этот акт есть акт утверждения истины. Следовательно, истина характеризуется не тем, что я признаю ее, а тем, что она как что-то внешнее по отношению к моему я обязывает меня, вынуждает меня признать себя. Поэтому гносеология должна интересоваться не актом признания, а теми свойствами самого содержания суждения, благодаря которым суждение заставляет меня признать себя. Но мы знаем, что содержанием суждений служат объекты, а объекты суть не что иное, как сама наличная действительность, само наличное бытие в его отношении к суждению. Следовательно, вопрос принимает следующую форму: благодаря каким свойствам наличное бытие принуждает познающего субъекта признать себя? Стоит только поставить этот вопрос, чтобы тотчас же заметить, что в нем дан уже и ответ, если принять основные положения нашей теории знания. Согласно этой теории, познаваемая действительность не копируется, не воспроизводится судящим субъектом, а сама находится налицо в акте суждения, входит сама в содержание этого акта; эта наличность бытия и есть то, что заставляет познающего субъекта признать бытие; если познающий субъект хочет истины, т.е. познания бытия, то он должен признать только то, что ему дано в интуиции, что есть налицо и потому обязывает признать себя. Сама по себе эта мысль проста и не требует дальнейших пояснений, но так как она принадлежит к числу центральных пунктов гносеологии, то в связи с нею возникает ряд вопросов, требующих разрешения.

Мысль, что истинность суждения основывается на наличности бытия, принадлежит к числу наиболее распространенных. Она лежит в основе всех учений, утверждающих, что истинное знание есть то, которое соотносится с действительностью. Однако в этих теориях она комбинируется с компрометирующей и прямо уничтожающей ее предпосылкою разобщенности бытия и знания, т.е. трансцендентности знания. В самом деле, если истинное знание состоит в соответствии между представлением и бытием, то это значит, что в представлении нет наличности познаваемого бытия, представление есть только представление, а наличное бытие находится где-то вне интеллектуальных процессов. Каким же образом при этих условиях бытие может стать критерием истинности и потому необходимости суждения? Какое бы суждение мы ни взяли, то, что в нем есть, не есть познаваемое бытие, следовательно, если уж искать критерия, то скорее в обратном направлении: наличная в суждении обязательность признания есть критерий бытия. Но этого мало, на этом пути последовательно приходится прийти к еще большему развенчанию бытия. Критическая философия показала, что трансцендентное знание невозможно, а потому если даже и

допустить, что наличная в суждении обязательность признания есть критерий бытия, то все же из этого не следует, будто она есть критерий бытия трансцендентного: то, что есть во мне, никак не может быть абсолютным ручательством в пользу того, что находится вне меня и не дано мне. Отсюда следует, что бытие, о котором мы узнаем в суждении, есть не что иное, как словечко "есть" в суждении, присоединяемое нами как предикат к тому сочетанию представлений, которое чувствуется как обязательное; это бытие есть одна из категорий мышления: оно не есть содержание познаваемого мира, и потому оно не входит также в содержание представлений о мире, оно есть только форма познания мира. "Я могу, - говорит Риккерт, - представить краски, звуки и т.д., и если я обсуждаю их как сущие, то могу к ним в речи добавить также слово "сущий", но представляемый сущий цвет и представляемый цвет абсолютно тождественны. Слово "быть", следовательно, как представление не имеет ровно никакого значения, или оно как представление равно ничему, и только как составная часть суждения, т.е. утверждения или отрицания, оно вообще приобретает смысл"<sup>264</sup>. Риккерт вкратце формулирует эти взгляды следующим образом: "Развивая эти понятия, мы исходили только из того, что мы ничего не можем знать о трансцендентном бытии, что нам ничего больше не дается как содержание сознания и с ним чувство необходимости в суждении, требующее от нас, чтобы мы признали его существующим. На двух положениях, что процесс суждения не есть процесс представления и что "бытие" приобретает смысл только как составная часть суждения, основывается все наше изложение. Во всяком случае, мы стремимся к полному перевороту в общераспространенном взгляде на познаваемое, по которому процесс суждения должен сообразоваться с бытием; но мы стремимся к перевороту только потому, что обычное мнение догматично и метафизично. Мы ничего не знаем о бытии, которое есть, не подвергая его обсуждению как сущее, и никто ничего об этом не знает, если он спросит себя серьезно, потому что как бы он мог знать, не обсуждая, и как он мог бы рассуждать; не признавая при этом долженствования? Поэтому мы не можем сказать, что так должно рассуждать, как оно есть в действительности, но мы должны обратить это положение и утверждать, что действительно только то, что должно обсуждаться как сущее, что, стало быть, логически первоначально долженствование, а не бытие"<sup>265</sup>.

Основываясь на первой части этого сочинения, мы утверждаем, что взгляды Риккерта находятся по существу в глубоком родстве с учениями, им оспариваемыми. Они возникают из одной общей ложной предпосылки о разобщенности между познающим субъектом и миром. Эта предпосылка заставляет предшественников Канта искать критерий истины в согласии между представлениями субъекта и бытием, находящимся вне представлений (т.е. нигде и никому не данным), а таких искусственных во всех трудностях гносеологии последователей Канта, как Виндельбанд и Риккерт, она заставляет уже прямо утверждать, что бытие не есть предмет знания, что представления суть только представления и истинное суждение есть не что иное, как сочетание представлений, руководимое сознанием долженствования сочетать их<sup>266</sup>, так что истина есть согласие суждения с долженствованием построить суждение, и потому "если мы хотим назвать предметом то, с чем сообразуется познание, то предметом познания может быть только долженствование, которое признается в суждении"<sup>267</sup>.

Наоборот, наше учение о том, что истина есть наличность бытия в суждении, а вовсе не соответствие между знанием и чем-то находящимся вне знания, не включает в себе возврата к докантовской гносеологии и не находится в родстве с нею. Скорее наоборот, оно приводит к полному преодолению докантовской философии, потому что освобождает гносеологию, а вслед за нею и онтологию, от всего трансцендентного в отношении к знанию. Между тем учение Риккерта, как и большинство кантианских учений, обнаруживает свое родство с докантовской философией тем, что, несмотря на все свои старания, не может отделаться от трансцендентного. Эта черта чрезвычайно характерна для взглядов Риккерта, и потому мы остановимся на ней подробнее.

Ссылаясь на акт признания как на основание истины, Риккерт вовсе не считает этот акт зависящим от произвола индивидуальной воли субъекта. К общеобязательному суждению акт признания может привести только в том случае, если он опирается на долженствование, на необходимость, связывающую волю субъекта, т.е. трансцендентную в отношении к субъекту<sup>268</sup>. Итак, для обоснования истины Риккерт ссылается на нечто трансцендентное; однако при этом он настаивает на том, что между ним и "реалистами" (кавычки Риккерта) нет никакого сходства: реалисты основывают истину на трансцендентном бытии, а он на трансцендентном долженствовании. К сожалению, Риккерт не выяснил одного важного пункта, есть ли это начало трансцендентное не только в отношении к познающему субъекту, но и к знанию, или же оно имманентно знанию и трансцендентно только в отношении к познающему субъекту. Рассмотрим теорию Риккерта при обоих предположениях и начнем с последнего из них.

Теория знания, имманентная в полном смысле этого слова, должна обосновывать истину только на элементах, имманентных процессу знания. Такой теории не может построить Риккерт, потому что в ней понятие бытия не могло бы быть лишь категорией. Если все имманентно процессу знания, то проблема обоснования бытия из мышления, волновавшая кантовскую философию, отпадает: потребность выводить бытие из трансцендентного в отношении к субъекту долженствования или долженствование из бытия исчезает; все, и долженствование и бытие, оказывается наличным и в этом смысле сущим, представления перестают быть только представлениями, они уже содержат в себе бытие, и речь может всюду и всегда идти не о наличности бытия, а о свойствах этой наличности. При этих условиях выводить бытие из акта признания или вообще из каких-либо сторон акта мышления было бы так же странно, как выводить красноту или зеленость из актов мышления. Риккерт сам говорит: "Если мне даны, напр., два цветных пятна, то я могу и с точки зрения трансцендентного идеализма единственно признать, что одно голубое, другое красное. Это голубое и красное во всех отношениях невыводимо или, как мы могли бы также сказать, абсолютно иррационально, так как мышление в этих определенных содержаниях находит вообще свои границы"<sup>269</sup>. Если все имманентно процессу знания, то эти мысли необходимо продолжить следующим образом: не только все модификации бытия, но и само бытие вообще иррационально, оно дано для мышления как наличность, а не принадлежит к числу его интеллектуальных элементов или продуктов. Следовательно, долженствование не только не может обосновывать бытия, но и само оказывается модификацией бытия. Поэтому, когда Риккерт говорит: "мы противопоставляем рассуждающему субъекту как предмет, с которым он должен сообразоваться, не что иное, как долженствование, которое не существует, но имеет значение вне времени"<sup>270</sup>, то мы отказываемся понимать, как можно иметь значение и вместе с тем не существовать. Находя здесь противоречие, мы стоим на стороне того реализма и того понятия бытия, которые инстинктивно руководят всею наукою и практическою деятельностью, но не привели еще к свободной от заблуждений гносеологии под влиянием предпосылки о разобщенности между объектом знания и процессом знания. Риккерт сам замечает, что такое отношение между долженствованием и бытием может показаться странным, и отклоняет возражения следующим образом. "Если бы мы сказали, что это долженствование и его признание все же должно существовать, и поэтому составляет только часть действительности, то это возражение основывается только на употреблении слова бытие для обозначения всего обсуждаемого или подлежащего обсуждению как сущее, причем оно имеет, конечно, такое же значение, как действительность. Но в положении: долженствование и его признание есть, "быть" только предикат суждения, и кто "быть" понимает всегда только как предикат суждения, не только не должен более говорить о трансцендентном бытии, но если он допускает, что нечто следует мыслить только как сущее, там, где обсуждается, стало быть, признается долженствование, то он не сможет остановиться перед утверждением, что трансцендентное долженствование и его признание в понятии существует раньше, чем имманентное бытие"<sup>271</sup>. Этот приоритет долженствования хорошо поясняется также следующим заявлением Риккерта: "Допущение трансцендентного бытия не только не может быть обосновано, но даже если бы его и можно было обосновать, оно не давало бы именно той связи познания, которую справедливо предполагает реалист, хотя ее нет в данном. Всегда только можно указать, что эта связь возникает благодаря совершающемуся в категориях процессу суждения, который для своей объективности нуждается в трансцендентном долженствовании, но не в трансцендентном бытии"<sup>272</sup>.

Риккерт таким путем освобождается от явного непосредственно очевидного противоречия, но достигает этого дорогою ценою: оказывается, что его гносеология соответствует второму из наших предположений, именно, она опирается на принцип, трансцендентный не только в отношении к познающему субъекту, но и в отношении к знанию. Это видно из того, что в противном случае, как мы показали уже, риккертское понятие бытия и долженствования не согласимы друг с другом. Это видно также из прямых заявлений Риккерта о том, что он приходит "к метафизике, которая опирается на безусловную обязательность ценностей", хотя прибавляет он: "хорошо будет отделять это метафизическое убеждение от всякой рациональной метафизики, так как сверхчувственная реальность никогда не может стать предметом нашего знания, и нам даже приходится употреблять в данном случае слово "реальность" в таком смысле, которого оно вовсе не может иметь в науке"<sup>273</sup>. Если эта теория включает в себе ссылки на трансцендентные в отношении к знанию начала, то нам незачем подробно разбирать ее, чтобы показать таящиеся в ней противоречия. Вся первая часть настоящего сочинения посвящена выяснению того положения, что познавательный процесс не только не может дать сведений, но даже не может и намекнуть о чем бы то ни было трансцендентном в отношении к нему. Утверждать, что мы не можем знать трансцендентного бытия, но можем знать о

трансцендентном должествовании, это значит выпутываться из затруднений с помощью чисто словесных различий. Такой же оценке приходится подвергнуть и заявления, что трансцендентное должествование не может быть предметом знания, но зато оно есть предмет необходимой веры. Если познавательный процесс не может заключать в себе даже и намека на что бы то ни было трансцендентное в отношении к нему, то ясно, что трансцендентное не может быть также и предметом веры. В борьбе с гносеологиею, опирающуюся на трансцендентное для знания бытие, кантианцы строят гносеологию, опирающуюся на трансцендентное для знания должествование. На первый взгляд они строят совершенно новое мирозерцание; на деле, как мы старались показать уже в главе о философии Канта, их взгляды опираются на ту же предпосылку, что и докантовская философия, а потому они неизбежно, хотя бы отчасти, приходят к тем же противоречиям, что и докантовская философия. Совершенно иной характер имеет гносеология, возвращающаяся опять к бытию, но усматривающая критерий истины не в согласии знания с бытием, а в наличности самого бытия в знании. Построить такую гносеологию и не впасть в солипсизм, субъективизм и т.п. можно только тогда, когда показано, что бытие, будучи имманентным знанию, вовсе еще не должно быть имманентным познающему субъекту. Выполнив эту задачу в первой части сочинения и таким образом расчистив почву для новой гносеологии, свободной от неразрешимых проблем, вытекающих из предпосылки о разобщенности между бытием и знанием, мы получили возможность развить новое учение о суждении как о процессе дифференциации непосредственно усматриваемого наличного бытия вследствие сравнения. Теперь мы воспользуемся этим учением для решения одной из самых важных проблем гносеологии: мы покажем, каким образом наличность бытия в знании может привести к необходимости, всеобщности и всеобщности знания.

Глава VII. Необходимость, всеобщность и всеобщность знания  
Знанию подлежит наличный объект. Так как нет ничего обсуждаемого, что бы не было в том или ином смысле слова наличным, то знанию подлежит не то, что предмет существует, а то, как он существует, не *quod sit*, а *quid sit*.

Знание о том, каков объект, получается путем сравнения. Так как существо ограниченное не может сравнить объект сразу со всем остальным миром, то в силу этого всякий акт человеческого знания есть акт дифференциации какой-либо стороны объекта. Поэтому всякое человеческое знание должно выражаться в форме суждения, т.е. состоять из объекта (субъект суждения), дифференцированной стороны объекта (предикат) и отношения между этими элементами.

Истинное суждение отличается характером обязательности, принудительности. Это свойство истины осуществляется в следующих трех отношениях: во-первых, в истинном суждении предикат присоединяется к субъекту с необходимостью, во-вторых, суждение сохраняет эту свою необходимость для сознающего субъекта навсегда, т.е. сколько бы раз и когда бы ни начинал размышлять познающий субъект об одном и том же объекте, для него всегда оказывается обязательным одно и то же суждение; наконец, в-третьих, истинное суждение обязательно для всякого мыслящего существа, а не только для лица, высказавшего его. Первое свойство истинного суждения мы будем называть необходимостью суждения, а второе и третье свойство – всеобщностью суждения. Заметим тотчас же, что всеобщность суждения не следует смешивать с всеобщностью суждения, которая вытекает из закономерности явлений. Мы здесь ни слова не говорим о законах явлений и общих суждениях: та всеобщность, которая интересует нас здесь, есть свойство всех истинных суждений, хотя бы они были и единичными.

Приступая к исследованию условий необходимости и всеобщности суждений, мы можем на основании всего предыдущего прямо признать, что они не кроются ни в каком смысле слова в мире трансцендентном (в отношении к знанию), потому что такого мира нет: они должны заключаться или в субъекте, или в познаваемых объектах. Но в акте знания субъекту принадлежит только деятельность сравнения, а результаты ее вполне определяются свойством объектов. Поэтому искать условий необходимости знания надо в свойствах объектов; но так как весь мир, не исключая и познающего субъекта, может быть объектом знания, то, говоря проще, обязательность истинного знания определяется какими-то всеобщими свойствами самого мира, а не какой-либо части его. Чтобы найти эти свойства, исследуем прежде всего характер необходимой связи между субъектом и предикатом суждения. Субъект суждения *S* есть часть мировой действительности, заключающая в себе, как и все в мире, бесконечное, еще не дифференцированное в знании содержание, а предикат *P* есть некоторая сторона (*aspect*) этой действительности, дифференцированная в данном акте суждения. Так как сама познаваемая действительность имманентна процессу знания, то, следовательно, каково отношение между частями действительности, таково же отношение между частями суждения *S* и *P*. Если бы между частями действительности не было никакого отношения, то тогда не было бы и суждений. Если бы стороны действительности были лишены внутренней

необходимой связи, тогда опять-таки, найдя элемент мира Р, мы не чувствовали бы объективной необходимости присоединять его к S. На деле мы находим иное: в истинном суждении о каких бы то ни было вещах, явлениях, процессах и т.п. субъект S таков, что, если он дан, к нему необходимо присоединяется предикат Р, точно так же и всякая часть действительности такова, что, если даны одни стороны ее, то другие стороны с необходимостью органически причленяются к ним, подобно тому как не может существовать голова позвоночного животного без туловища и наоборот. Отношение, состоящее в том, что если дано некоторое А, то к нему с необходимостью присоединяется В, встречается в различных видоизменениях – в форме причинной связи, в форме функциональной зависимости, в форме связи между мотивом и действием в волевых актах и т.п. Мы не будем заниматься этими разновидностями необходимой связи; нас интересует только общее родовое понятие связи, состоящей в том, что к некоторому данному X необходимо причленяется Y. Такую связь в ее всеобщей родовой форме мы условимся называть связью функциональной зависимости или связью основания и следствия, не придавая этим терминам рационалистического или вообще интеллектуалистического характера. Итак, если сама действительность находится налицо в суждении, то необходимость суждения объясняется необходимостью самой действительности, органической, функционально связью между всеми сторонами ее. Как бы ни были различны суждения, все равно необходимый характер их сводится только к этому источнику<sup>274</sup>. Чтобы разъяснить это, возьмем два противоположных в известном отношении вида суждений – суждения восприятия и суждения аподиктические, имеющие, по-видимому, какой-то особенный характер рациональной необходимости, и покажем, в чем они сходны и в чем различны. Если, пройдясь по саду и осмотрев растения в нем, мы высказываем суждение "розовый куст на круглой клумбе засох", то это суждение имеет не менее необходимый характер, чем суждение "сумма углов этого остроугольного треугольника равна двум прямым углам"; если мне даны субъекты этих суждений, я не могу не присоединить к ним их предикатов. Следовательно, и в первом и во втором случае субъект суждения заключает в себе основание для предиката. И в первом и во втором случаях субъект есть бесконечно богатая по содержанию часть действительности, опознанная, т.е. дифференцированная в сознании познающего лица только отчасти, и различие между двумя приведенными суждениями зависит только от того, какие элементы субъекта дифференцированы в них. В субъекте первого из этих суждений дифференцировано лишь то, что это "розовый куст" и что он находится "на круглой клумбе". Возьмем из живого субъекта только эти дифференцированные определения, абстрагируем их от всей полноты содержания "этого куста" и поставим их в сознании – при этом мы тотчас заметим, что в них нет ничего обязывающего присоединить к ним предикат "засох". Следовательно, опознанные стороны этого субъекта не заключают в себе во всей полноте основания для предиката; значит, основание для предиката кроется в неопознанной глубине субъекта, оно должно крыться в ней, потому что иначе на было бы принуждения приписывать "этому кусту" предикат, и оно выступило бы на свет знания, если бы мы могли исследовать строение всех тканей этого куста и все физиологические процессы в них. Иной характер имеет второе суждение. В нем основание для предиката кроется в дифференцированной стороне субъекта, и мало того, субъект дифференцирован в нем более, чем это необходимо для предиката: нет необходимости в том, чтобы треугольник был "остроугольным" или "этим треугольником", если есть налицо плоскость, на ней три прямые линии, пересекающиеся друг с другом под какими угодно углами и ограничивающие часть плоскости, то вместе с этим должно оказаться, что сумма углов их пересечений равна двум прямым углам. Итак, есть два вида суждений. В одних суждениях предикат вытекает из неопознанных сторон субъекта, и только смутное восприятие связи в целом ручается за то, что субъект в самом деле служит основанием для предиката; сосредоточивая внимание в этих суждениях на абстрактно мыслимой дифференцированной стороне субъекта, мы ясно чувствуем, что она еще не обязывает нас присоединить к ней предикаты; большинство суждений восприятия имеет такой характер. В других суждениях предикат вытекает из опознанной стороны субъекта, и потому, даже и сосредоточиваясь только на ней как на абстрактно мыслимой, мы сознаем, что предикат присоединяется к ней необходимо; таковы некоторые суждения в наиболее высокоразвитых науках, напр., в математике. Умы, склонные сосредоточивать внимание преимущественно на опознанной стороне субъекта, пренебрежительно относятся к суждениям восприятия и даже не доверяют им; это понятно, если принять в расчет, что одна опознанная сторона вещей в таких суждениях не обосновывает предиката. Наоборот, ум, чуткий к живой конкретной реальности во всей ее полноте, напр., ум художника, скорее усматривает необходимость суждений восприятия, чем абстрактных положений науки. На самом же деле, и те, и другие суждения одинаково необходимы, и разница между ними состоит лишь в неодинаковой дифференцированности субъекта. Поскольку идеал знания

требует опознания всех сторон действительности, можно утверждать, что первые суждения, хотя они и включают в себе истину, все же отступают от идеала, так как они недоразвиты: вполне развитое истинное суждение есть то, в котором предикат вытекает из субъекта, поскольку он опознан. Гораздо более серьезное отступление от идеала является в том случае, если субъект суждения не есть основание предиката. Тогда мы имеем дело не с недоразвитым, а с ложным суждением. Такие ложные суждения могут существовать в трех формах: в одних суждениях субъект включает в себе только часть основания предиката, в других субъект включает в себе полное основание предиката и кроме того лишние, вовсе к предикату не относящиеся элементы, наконец, в третьих суждениях заключается и первая, и вторая ошибка, так как их субъект в одних отношениях неполон, а в других отношениях осложнен ненужными элементами. Такие отступления от идеала могут привести на мысль, что теории, развиваемые нами, ложны. В самом деле, если субъект суждения не включает в себе полного основания для предиката, то каким образом могло возникнуть ложное суждение? Ведь если основание не полно, то следствие совсем не может возникнуть, а потому, согласно нашей теории, при таких условиях ложные суждения вовсе не могли бы появиться на свет. В ответ на это нужно заметить следующее: такие сомнения могут явиться лишь у того, кто поймет нашу теорию присутствия самой действительности в процессе знания в таком смысле, будто мы утверждаем, что сама реальная жизнь без всякой помощи познающего субъекта уже образует суждение. На деле мы утверждаем нечто иное: действительность с ее отношениями в самом деле присутствует в акте суждения, но еще не создает его целиком, для этого акта необходим еще познающий субъект вместе с его деятельностями внимания, сравнения, припоминания и т.п. Отсюда возникает возможность следующих явлений в сфере знания: положим, объект S не есть основание для P и потому в нем нет объективного принуждения для мышления о P, однако к этому S могут присоединяться из сферы познающего лица добавочные условия с, напр., страсти, деятельность фантазии, ассоциации, создавшиеся под влиянием одностороннего личного опыта и т.п., таким образом, что в мышлении данного лица за переживаниями S ??с необходимо будет следовать P, так что S ??с есть основание для перехода от них к представлению P. (Напр., в суждении "люди с асимметрическим типом лица суть преступники" субъект не включает в себе основания для предиката, но нетрудно себе представить, что односторонний личный опыт, эстетические симпатии и антипатии и т.п. могут побудить иного человека с жаром защищать этот тезис.) Таким образом разрешаются все мнимые противоречия. Процесс суждения более сложен, чем само обсуждаемое явление: он включает внутри себя как часть обсуждаемое явление, т.е. объективное содержание субъекта, предиката и их связи между собою. При этом истинное суждение характеризуется тем, что предикат его без всякой помощи со стороны познающего лица следует из субъекта суждения, так что познающему лицу остается только опознать это отношение путем сосредоточения своего внимания на нем, путем сравнения и т.п. Наоборот, ложь является в том случае, если содержание суждения обуславливается не только объективными, но и субъективными факторами. В этом смысле мы можем повторить слова Гегеля: "Когда я мыслю, я отрешаюсь от своих субъективных особенностей, погружаясь в предмет, предоставляю мысли развиваться из самой себя, и я мыслю дурно, если прибавляю что-нибудь от самого себя"<sup>275</sup>. Строго говоря, ложное суждение вовсе не есть суждение: в нем предикат следует не просто из субъекта S, а из субъекта вместе с некоторым дополнением с, вовсе не входящим в содержание суждения. Такое психическое явление может быть процессом ассоциации идей, процессом фантазирования и т.п., но только не процессом суждения, и внимательное наблюдение состава этого процесса может показать опытному психологу, что в нем нет налицо того специфического элемента объективного следования предиката из субъекта; который характерен для суждения. Однако нельзя не признать, что нужна огромная наблюдательность, чтобы отличить по психологическому составу такие комбинации представлений от суждений. Согласно произведенному нами анализу связи между субъектом и предикатом, в истинном суждении предикат имеет свое полное, т.е. достаточное основание в субъекте суждения. Это положение есть не что иное, как закон достаточного основания. Оно управляет не только отношениями между субъектом и предикатом суждения, но и отношениями между целыми суждениями. Если какое-либо суждение выводится из других суждений, то оно имеет достаточное основание в объективном содержании этих суждений. Так как объективное содержание суждения есть не копия реальности, а сама реальность, то закон достаточного основания выражает собою не что иное, как опознанную, т.е. вошедшую в состав суждения необходимость самой действительности. Против этого сближения нам могут заметить, что необходимость действительности есть железный, ненарушимый закон природы, тогда как закон достаточного основания есть норма, которая может быть нарушена и выполнение

которой лишь рекомендуется тому, кто стремится к истине. Однако это возражение само заключает в себе свое опровержение. Оно показывает, что закон достаточного основания можно рассматривать, с одной стороны, как норму, а с другой стороны, как закон природы, состоящий в следующем: всякое истинное суждение есть суждение, в котором субъект заключает в себе полное основание предиката. Мы обосновываем необходимость суждений на необходимости самой действительности, т.е. на природе самих познаваемых вещей. Можно ли таким путем объяснить необходимость суждений? Ведь необходимость действительности признается почти всеми, а между тем ссылки на природу вещей при обосновании необходимости суждений в наше время почти выходят из моды. В ответ на это надо заметить, что на самом деле и в наше время, как и всегда, необходимость суждения обосновывается на природе вещей, но теории знания, обособляющие я от не-я, в конце своей эволюции, т.е. в философии Канта, должны были прийти к мысли, что необходимость суждения основывается не на природе всех вещей вообще, а на природе только той части мира, которая, согласно этой гносеологии, имманентна процессу знания, именно на природе познавательной способности, т.е. разума, рассудка и чувственности. Особенно ясна эта тенденция в кантовском обосновании математики. По мнению Канта, суждения математики основываются на созерцании пространства и времени, но пространство и время суть формы чувственности самого познающего субъекта, следовательно, сознавая пространственные и временные отношения, познающий субъект познает свою собственную природу, и, так как она необходима, то он не может отделаться от нее, не может даже мысленно допустить неосуществление ее форм. Эту же самую мысль развиваем и мы, но только расширяем и дополняем ее двумя следующими положениями. Процесс знания содержит в себе не только природу познающего субъекта, но и природу самих познаваемых вещей, так как я и транссубъективный мир не обособлены друг от друга, а равноправно координированы друг другу в процессе знания; следовательно, сознавая содержание какой-либо вещи транссубъективного мира как необходимое, познающий субъект следует не необходимой природе своего разума, а необходимой природе самой познаваемой вещи, или, точнее говоря, акт суждения оказывается необходимым в своем объективном содержании не потому, что познающий субъект не может отделаться от своей природы, а потому, что сама познаваемая вещь, наличная в суждении, не может отделаться от своей природы. Расширив таким образом мысль Канта, ее еще нужно дополнить одним соображением. Кант глубоко заблуждался, полагая, что одной ссылки на необходимую природу познающего субъекта уже достаточно, чтобы установить необходимость соответствующих ей суждений. В четвертой главе мы касались этого вопроса и ссылались там же на мнение М.И.Каринского об этих взглядах Канта<sup>276</sup>. Если в акте знания даны продукты необходимой деятельности, то как бы они ни были необходимы, это свойство их может остаться не отмеченным в них никакими чертами. "Для того чтобы самое наше созерцание определенного образа и именно как созерцание образа, построенного продуктивно, – говорит Каринский, – могло усмотреть необходимую связь, соединяющую известные черты образа одну с другой, т.е. для того чтобы мы непосредственно созерцали не просто данное, налично существующее соединение черт, а соединение необходимое, отличающееся необходимостью от случайных соединений черт, – для этого нужно, чтобы самая эта необходимость была непосредственно дана, созерцательно выражена в самом образе, и притом не в самом содержании соединяемого, а в простом его соединении"<sup>277</sup>. Иными словами, недостаточно, чтобы в акте знания была дана вещь как готовый продукт, надобно еще, чтобы было дано само действие, сама лаборатория природы, создающая вещь так, а не иначе. Полагая, что между миром я и миром не-я нет никаких перегородок, так что вещи даны нам вместе со всеми связями действия, причинения и т.п., мы и вводим это последнее условие необходимости суждений. Истинное знание имеет не только необходимый, но и общеобязательный характер. Если в данный момент при данных отношениях мы усмотрели такое-то состояние вещи и построили истинное суждение, то уж навсегда в последующем мы принуждены утверждать то же самое объективное содержание суждения. Для того, кто обособляет познаваемую действительность от процессов знания и полагает, что всякое высказывание суждения есть акт, совершенно новый по сравнению с прежними высказываниями того же суждения, это свойство истины необъяснимо. Между тем для нас вопрос решается следующим образом: объективным содержанием суждения служат элементы самой действительности, а не копии с нее, не продукты ее и т.п. Следовательно, всякий раз, когда я (или кто бы то ни было другой) высказываю суждение о событии А, объективным содержанием моего акта служит одно и то же реальное А. Всякий элемент действительности, даже и мимолетное событие, давно отошедшее в область прошлого, вечно остается тем же самым, тождественным себе, и общеобязательность суждения есть не что иное, как выражение этой вечной неотменимости действительного мира, хотя бы он и отошел в область прошлого.

Аксиома вечного тождества действительности не может встретить возражений, но нам могут заметить, что ею нельзя воспользоваться для обоснования общеобязательности суждений, относящихся к прошлым или будущим событиям, вообще к событиям не одновременным с актом высказывания суждения; в самом деле, мы основываем общеобязательность суждения на присутствии самого вечно неизменного А в суждении об А, но если А есть событие, случившееся в 1902 году, то каким образом оно может присутствовать в суждении, высказанном в 1905 году? Мало того, аналогичное сомнение в правильности нашей теории может быть высказано также и на основании представлений о пространственных соотношениях: если событие, о котором я говорю, произошло в Париже, то каким образом оно может быть наличным в актах суждения, высказанных о нем в Петербурге? На первый взгляд, эти сомнения кажутся неустраняемыми. Однако, если присмотреться к их основаниям, то окажется, что у них нет солидной опоры. Они берут начало из ходячих чувственных представлений о времени и пространстве. Между тем известно, что эти представления полны противоречий, так что ни одна высокоразвитая философская система не берет их такими, как они есть, но подвергает их глубокому преобразованию. Чтобы успешно совершить это преобразование, необходимо поставить его в связь также с требованиями теории знания; мало того, как указано в начале этого сочинения, требования теории знания должны быть поставлены во главе всех остальных наук. В отношении к пространству и времени эта мысль настолько укрепилась, что явилась даже преувеличением: в наше время многие теории знания (напр., теория Канта) не только влияют на учение о пространстве и времени, но даже и заключают в себе основы его. Этому примеру мы не станем следовать; теория знания должна быть именно теорией знания, а не онтологией, и так как учение о пространстве и времени относится к области онтологии, то мы не будем развивать его здесь. Роль теории знания в вопросах, касающихся онтологии и других наук, состоит лишь в том, чтобы формулировать свои требования и предъявлять их к сведению этих наук. В отношении пространства и времени эти требования таковы: истина обуславливается наличностью самого познаваемого бытия в суждении; ходячие представления о пространстве, времени и порядке явлений в них таковы, что кажется невозможным, чтобы явление, отделенное пространством и временем от познающего субъекта, было наличным в актах его суждения; поэтому онтология должна построить такое учение о пространстве и времени, которое устранило бы эту кажущуюся невозможность. Онтология должна показать, что события прошлого, с одной стороны, навеки сойдя со сцены, с другой стороны, остаются навеки наличными, сверхвременными, так что акт сравнения, приводящий к возникновению суждения, может совершиться не в то время, когда совершилось обсуждаемое событие, и тем не менее может содержать в себе это событие как наличное бытие. Точно так же акт суждения может продолжаться одну секунду и тем не менее содержать в себе знание о вечном или, напр., тысячелетнем бытии. Из этого не следует, будто такое знание имеет трансцендентный характер: акт сравнения может продолжаться секунду, но он может охватывать при этом вечное или тысячелетнее бытие, присутствующее в суждении как наличное. Для знания о том, что вещь существует год, вовсе не требуется целый год судить о ней, точно так же, как, сравнивая по величине две горы, я не должен сам быть величиною с гору.

Преобразование понятий о пространственно-временном мире, удовлетворяющее требованиям гносеологии, должно быть очень глубоким, однако возражать нам, будто это задача невыполнимая, станет лишь тот, кто незнаком с историей философии, кто не знает, как много возможностей открывается перед философом, приступающим к построению теории пространства и времени. Что же касается теории знания, то для нее высказанные выше положения не заключают в себе никаких противоречий, если только допущена устанавливаемая всею первою частью настоящего сочинения мысль, что знание есть сложный процесс, содержащий в себе не только деятельности познающего субъекта, но и самое познаваемую действительность, хотя бы она была транссубъективной. В таком случае психические акты суждения об одном и том же объекте могут быть в высшей степени различными и чрезвычайно изменчивыми по своему психологическому составу, между тем как объект, служащий материалом для этих актов и составляющий содержание суждения, может оставаться тождественным<sup>278</sup>.

Некоторые суждения не только необходимы и общеобязательны, но также и всеобщы: в них предикат присоединяется не к "этому" только S, а ко всякому, какому угодно S, причем количество S может быть неисчерпаемо громадным. Это свойство суждений принадлежит, пожалуй, к числу самых загадочных. Им предполагается закономерность некоторых явлений, существование законов явлений. Но если под закономерностью разуметь, как это обыкновенно делается, повторение одинаковых явлений, то вопрос не решается, а только еще более затрудняется, так как непонятно, каким образом в различных условиях могут возникать численно различные, но по своим свойствам совершенно одинаковые явления. Непонятно также, каким образом возможно было бы



имманентное знание об этих явлениях: высказывая всеобщее суждение, мы совершаем единый акт мысли, и этот акт может содержать в себе только один какой-либо случай связи  $S$  с  $P$ , а все остальное, иногда бесконечное множество случаев такой связи, утверждаемое в суждении, должно оставаться трансцендентным в отношении к суждению.

Очевидно, выйти из этого затруднения можно лишь в том случае, если, не обманываясь чувственной видимостью, преобразовать понятия всеобщности и закономерности согласно требованиям теории знания, а требования эти таковы: так как акт мысли, высказывающий общее суждение "всякое  $S$  есть  $P$ " един, и так как истина заключается в наличности бытия в суждении, то  $S$ , о котором говорится в общем суждении, должно быть в различных случаях не численно различным, а одним и тем же  $S$ , составляющим тождественную основу многого. Это преобразование аналогично с указанным выше необходимым преобразованием понятий пространства и времени; оно также отражается на онтологии, однако подробное рассмотрение его мы не предоставим всецело онтологии: вопрос об индивидуальном и общем так важен для теории знания, что мы сами должны рассмотреть его и посвятим ему особую главу. Мы нашли, что условием всеобщности и всеобщности суждений служит вечная неотменимость действительности, ее вечная тождественность себе. Мы должны теперь показать, что это свойство действительности совпадает с тем свойством объектов, которое в традиционной логике выражается законом тождества - "А есть А". Мы не пользовались этим термином до сих пор только потому, что закон тождества вызывает различные толкования, требующие примирения и рассмотрения. Прежде всего под законом тождества можно разуметь тождество объекта при повторении суждений о нем, и в этом смысле закон тождества прямо соответствует той вечной неотменимости действительного мира, о которой мы говорили как об условии всеобщности и всеобщности суждений.

Но этого мало, закону тождества можно придавать еще более широкое значение. Можно указывать на то, что формула "А есть А" выражает закон, управляющий всяким отдельным актом суждения даже и без отношения к его всеобщности и возможной повторяемости. Согласно этому закону, предикат всякого истинного суждения заключает в себе в дифференцированной форме то же самое, что есть в субъекте в недифференцированной форме. Всякое суждение, как указано выше, имеет аналитический характер, если принять за субъект суждения всю полноту бытия обсуждаемого объекта; закон тождества выражает эту аналитическую сторону всякого суждения.

На первый взгляд кажется, что закон тождества, поскольку он применим ко всякому отдельному акту суждения, не совпадает с законом тождества, управляющим повторениями суждения. Но на деле это неверно: в обоих случаях мы имеем дело с одним и тем же законом, выражающим вечную тождественность себе, вечную неотменимость действительности. Это становится очевидным, если обратить внимание на то, что и в отдельном акте суждения мы имеем дело с повторением объекта в том смысле, что действительность, недифференцированная в субъекте, повторяется как тождественная себе в дифференцированной форме - в предикате.

Рассматривая условия необходимости, всеобщности суждений, мы принуждены коснуться также вопроса о значении законов противоречия и исключенного третьего. Мы полагаем, что эти законы не принадлежат к числу условий, определяющих указанные три свойства суждений, но так как в теории знания и в логике издавна принято приписывать им чрезмерно важное значение, то мы рассмотрим их здесь по крайней мере для того, чтобы показать, что они к настоящей главе не имеют отношения.

Закон тождества и закон противоречия иногда рассматривают, как один и тот же закон, выраженный двумя различными способами. На деле это неверно. Закон тождества мог бы существовать и без закона противоречия: если бы в нашем мире встречались субъекты заключающие в себе свойство  $P$  и исключают его в одно и то же время в одном и том же отношении, то закон противоречия был бы отменен, а закон тождества мог бы остаться в силе и требовал бы, чтобы субъекту  $S$  и приписывался и не приписывался предикат  $P$ . Даже и в фантазии трудно представить себе мир таких явлений, но, несмотря на это, дифференцировать мысленно свойства объектов, выраженные законом тождества и законом противоречия, можно и должно. Точно так же необходимо отличать от них закон исключенного третьего, потому что в нем речь идет о свойстве объектов, не упоминаемом ни в законе тождества, ни в законе противоречия: оно состоит в том, что всякому объекту присущ или не присущ предикат  $P$  и чего-нибудь третьего между этими двумя возможностями нет.

Закон противоречия и закон исключенного третьего не определяют однозначно, что именно следует признать за истину; они только показывают, по каким путем никоим образом нельзя идти, так как на них наверняка встретишь ложь. Следовательно, как критерий лжи они могут иметь огромное значение, но как критерий истины они не имеют большой силы. Мы утверждаем даже, что их нельзя причислять к основным

законам мышления наравне с законом достаточного основания и законом тождества, потому что они имеют значение не для мышления во всем его объеме, а только для мышления о конечных вещах. В самом деле, отношение противоречия и необходимость выбора между Р и не Р существует только в сфере ограниченных вещей, характернейшая черта которых состоит в том, что бытие их, самоутверждаясь, самую свою наличностью исключает какую-нибудь другую форму бытия (белизна исключает черноту и т.п.). Наряду с этим миром конечных вещей мы, если не знаем, то все же чуем присутствие иного мира, мира абсолютного, где существенная сторона утверждения сохраняется, а отрицания нет: там нет исключительности, внеположности, ограниченности конечного мира. Содержа в себе всю полноту бытия, абсолютное не подчиняется законам противоречия и исключенного третьего не в том смысле, чтобы оно отменяло их, а в том смысле, что они не имеют никакого отношения к абсолютному, подобно тому как теоремы геометрии не отменяются этикою, но не имеют никакого применения в ней. Мы преувеличиваем значение этих законов для мышления потому только, что почти всегда мыслим о конечных вещах. На деле они вовсе не необходимы для мышления как такового. Отсюда следует, что эти законы могут представлять интерес для логики и в особенности для онтологии, но вовсе не для теории знания. Мы упомянули о них здесь только потому, что традиционный порядок изложения связывает все четыре логические закона мышления в одну группу. Кроме этого, у нас есть еще один гораздо более важный мотив не обходить эти законы молчанием. Рационалисты и вообще интеллектуалисты склонны считать закон противоречия критерием истины. В конце сочинения, исследуя вопрос о критерии истины, мы будем бороться с этим взглядом и тогда воспользуемся высказанною здесь точкою зрения на закон противоречия. Теперь мы должны вернуться к своим ближайшим задачам и заняться исследованием общего и индивидуального, чтобы показать, что и в общих суждениях, так же как в единичных, объект находится налицо как реальное бытие.

#### Глава VIII. Общее и индивидуальное

Знание не может быть трансцендентным: познаваемое бытие не может находиться за пределами суждения, оно должно быть налицо в суждении. Сделав, согласно указаниям предыдущей главы, некоторые перестройки в учении о пространственно-временной структуре мира, с этим положением можно согласиться, поскольку оно относится к единичным суждениям. Но каким образом оно может быть осуществлено в общих суждениях, а также в общих представлениях и понятиях (если признать, что представление и понятие есть суждение)? Когда физик утверждает, что "давление распространяется в жидкостях во все стороны с одинаковою силою", то в этом суждении разумеются миллиарды случаев давления во всех бесконечно разнообразных жидкостях. Это бесконечное множество явлений не может быть наличным как множество в акте суждения, потому что общее суждение есть единый акт мысли, а вовсе не скопление многих суждений. Следовательно, вопрос становится, по-видимому, безвыходно противоречивым и принимает парадоксальную форму: каким образом бесконечное множество явлений может быть наличным в едином акте мысли? Чтобы показать, что на этот вопрос можно дать ответ в духе имманентной теории знания, мы рассмотрим вообще различные мыслимые теории общих суждений, представлений и понятий.

Ответить на вопрос, каким образом единая мысль в общем суждении охватывает множество различных явлений, можно тремя способами. Во-первых, можно утверждать, что различные обособленные друг от друга в пространстве и времени явления заключают в себе тождественные элементы или стороны (aspects) и, поскольку в них есть тождественное, они составляют один и тот же предмет ("общий предмет") и в действительности и в мышлении. Противоречия между единым и многим здесь нет, потому что во многом может быть единое. Таково учение реализма. Во-вторых, можно утверждать, что реальные явления множественны, но мышление вырабатывает из многого единое, а потому противоречия здесь опять-таки нет: многое в явлениях, единое в мысли. Таково учение концептуализма. Наконец, в-третьих, можно утверждать, что проблема, каким образом единая мысль охватывает множество явлений, совершенно отсутствует, так как общих суждений в точном смысле этого слова нет: множеству явлений всегда соответствует такое же множество суждений и представлений, а потому теория должна лишь ответить на вопрос, откуда у нас является иллюзия существования общих суждений и каким образом единичные суждения могут удовлетворить всем требованиям мышления. Эту теорию развивает крайний номинализм.

Концептуализм и все его переходные формы, сближающие его с номинализмом, обособляет познаваемые явления от знания о них, поскольку это знание выражается в общем виде; следовательно, по крайней мере в своей теории общих суждений и представлений, концептуализм предполагает возможность трансцендентного знания. Наоборот, крайний номинализм и реализм не предпрещают вопроса о том, имеет ли знание трансцендентный или имманентный характер. Так как в первой части

сочинения установлено, что никакое трансцендентное знание невозможно, то, следовательно, мы уже на основании одного этого соображения должны отвергнуть концептуализм и искать истины или в крайнем номинализме или в реализме. Если крайний номинализм окажется неудовлетворительным, то нам останется лишь примкнуть к реализму, и так как основные черты этого учения известны, то нам нужно будет только показать, что оно необходимо требуется теорией имманентного знания, и, кроме того, постараться устранить те недоразумения, которые и до сих пор связываются с этим учением и мешают признанию его. Однако вслед за этим ввиду важности вопроса мы займемся также и концептуализмом, чтобы показать, что он изобилует противоречиями и неясностями. Между прочим, такой порядок рассмотрения вопросов удобен и потому, что концептуализм есть теория, средняя между крайним номинализмом и реализмом.

Крайний номинализм утверждает, что действительность состоит из единичных явлений, сплошь индивидуальных, не заключающих в себе никаких тождественных элементов, которых могли бы объединить различные индивидуальные вещи в классы. Точно так же индивидуальны и единичные суждения и представления: общих суждений и представлений, строго говоря, нет. Если мы говорим, что "тигры принадлежат к семейству кошачьих", то субъектом этого суждения служат отдельные индивидуумы, с которыми нас познакомил опыт, каждому такому индивидууму соответствует отдельное индивидуальное представление, и все эти представления в своей единичности действительно всплывают в сознании или стоят на пороге при произнесении суждения. Поводом к этому совместному появлению их в сознании служит то, что все они ассоциированы с одним и тем же словом "тигр". Итак, то, что называется общим представлением, на самом деле есть связка индивидуальных представлений, прикрепленных к одному и тому же слову. Точно так же общее суждение есть связка единичных суждений, прикрепленных к одной и той же словесной формуле. Остановиться на этом превращении общего в единичные вещи нельзя. Раз мы вступили на этот путь, логика обязывает нас идти в том же направлении дальше и утверждать, что каждая отдельная вещь, напр., Троицкий мост на Неве, дана нам в опыте лишь в отдельных, индивидуальных состояниях и процессах, не заключающих в себе реального тождества и выражающихся в нашем сознании в форме отдельных индивидуальных восприятий. Все эти восприятия ассоциированы с одним и тем же именем "Троицкий мост"; когда мы произносим его, все они в своей единичности и индивидуальности всплывают в сознании или, по крайней мере, стоят на пороге сознания и образуют смысл слова "Троицкий мост". Иными словами, превратив классы вещей в индивидуальные вещи, мы превращаем теперь вещи в индивидуальные состояния, процессы, явления и т.п. и приходим к своеобразному мирозерцанию, которое можно назвать крайним феноменализмом. Нельзя не признать некоторых важных достоинств и заслуг этого мирозерцания. Оно обращает внимание на текучую, вечно подвижную и потому трудно уловимую сторону живой действительности, оно приучает к тонкому наблюдению над всеми переливами жизни. Особенно ценные факты дает такое наблюдение в области психологии и между прочим в психологии знания, поскольку она должна разработать также и феноменологию знания. Однако чересчур одностороннее сосредоточение на текучей стороне жизни, ведущее к феноменализму как мирозерцанию или к таким теориям, как номинализм, не может быть устойчивым: оно имеет слишком искусственный характер и полно саморазрушительных противоречий. Текучая сторона жизни есть неоспоримый факт, но существование тождественного бытия, стоящего на фоне изменчивой действительности и объединяющего различные проявления ее, есть также бесспорный факт; эти стороны бытия не противоречат друг другу, мало того, они не могут существовать друг без друга. И наблюдение, и размышление неизбежно приводит к этому положению. Чтобы подтвердить неотразимость его, достаточно показать, что сами номиналисты, строя свою теорию, отрицающую общие предметы, в то же время незаметно для себя признают существование таких предметов и вовсе не могли бы создать своей теории, если бы она не признавала молча того, что ею же явно отрицается. В самом деле, крайние номиналисты утверждают, что классы вещей суть связки индивидуальных явлений, нарастающие в силу ассоциации вокруг одного и того же слова. Однако проведем последовательно точку зрения крайнего номинализма, обратим внимание только на текучую сторону жизни и зададимся вопросом, существуют ли в действительности одни и те же слова. Слово тигр, произнесенное или написанное мною вчера или сегодня, есть не одно и то же, а два различных слова: интонации, ясность произношения, интенсивность звука, тембр голоса и т.п. вчера и сегодня наверное глубоко различны, мы имеем здесь дело с двумя почти настолько же обособленными друг от друга явлениями, как два реальные тигра, живущие в различных лесах, и как два акта представления о них. Следовательно, выражаясь в духе крайнего номинализма, мы имеем здесь дело не с одним и тем же словом, а с одним и тем же классом (связкою) слов. Ввиду этого приходится утверждать, что классы вещей образуются в уме познающего субъекта, благодаря ассоциации, группы

представлений не с одним и тем же словом, а с одним и тем же классом слов. Но если так, то это значит, что проблема возникновения классов явлений, т.е. общих представлений о них, не разрешена, а только отодвинута: теперь нужно объяснить, как возникают классы слов. Решить эту проблему прежним способом, опять ссылаясь на ассоциации с какими-нибудь знаками, нельзя: проблема опять только передвинется и потребует бесконечного ряда однородных приемов решения, что бессмысленно. Следовательно, надо пойти иным путем, что и делают номиналисты. Они вовсе не ставят в открытой форме проблемы возникновения класса слов, но молча и незаметно для себя признают, что различные акты произнесения слова, несмотря на свои различия и видимую обособленность, заключают в себе тождественные элементы, дающие право сказать, что это один класс явлений, содержащих в себе выражение одного и того же слова. Это уже не номиналистическая, а реалистическая теория. Следовательно, оказывается, что крайний номинализм не может обойтись без реализма: отрицая существование общих предметов, он все же принужден сделать, исключение хотя бы только для одной группы предметов, именно для слов. Но если слова обладают свойствами, соответствующими требованиям реалистической теории, то тогда нет оснований утверждать, будто другие явления лишены их, и крайний номинализм оказывается окончательно дискредитированным.

Сторонники крайнего номинализма могут, однако, попытаться отстоять свою теорию следующим соображением. Общее суждение есть комплекс единичных суждений, группирующихся вокруг одного единичного акта произнесения слова; для объяснения такого суждения нет надобности обращаться к прошлым актам суждения, следовательно, нет надобности в слове как общем элементе, вокруг которого постепенно нанизываются все эти акты. Однако эта крайняя из крайних форм номинализма только еще резче обостряет некоторые недоразумения, вызываемые номинализмом вообще. Они состоят в том, что по теории крайнего номинализма группировка в классы вовсе не определяется свойствами самих вещей, а производится словами: слово создает класс вещей, а не класс вещей привлекает к себе слово. Однако в ответ на эту формулу напрашивается шуточное, но зато тем более обидное и опасное для номинализма замечание: если соединение вещей в группу производится словом, и притом словом в единичном акте его произнесения (а не словом как общим элементом), то почему же вокруг слова объединяются не беспорядочные группы, вроде сочетания единичных представлений тигра, кофейника, свечи и березы, а группы однородных предметов (однородных не только в том, что они связаны с одним и тем же словом)? Ответить на этот вопрос можно только признанием, что вокруг одного и того же слова группируются не какие угодно, а только сходные вещи, но если так, то это значит, что слово только содействует окончательной кристаллизации общего представления, а первоначальное условие группировки вещей в класс заключается в сходстве между ними. Это признание ведет к падению крайнего номинализма и к замене его или умеренным номинализмом, или какой-либо формой концептуализма. Все эти учения как стоящие посередине между крайним номинализмом и реализмом мы рассмотрим вслед за реализмом.

Реализм, особенно если он комбинируется с интуитивизмом (мистическим эмпиризмом), отвечает на вопрос о происхождении общих суждений и представлений (также понятий<sup>279</sup>) чрезвычайно просто: он утверждает, что различные обособленные друг от друга в пространстве и времени явления вовсе не обособлены друг от друга абсолютно, они заключают в себе одни и те же, не просто сходные, а тождественные элементы или стороны (aspects); поскольку в них есть тождественное, они составляют один и тот же предмет и в действительности и в мышлении. Общее в вещах есть нечто первоначальное, производное, поэтому и в мышлении оно не может быть произведено или сложено из чего-либо не общего.

Реализм легко разрешает многие важные вопросы теории знания и логики, однако в наше время он не пользуется широким распространением, и объясняется это тем, что он придает в мирозерцании первенствующее значение сверхчувственным (нечувственным) элементам, между тем издавна существует мнение, будто сверхчувственное есть вместе с тем необходимо и сверхопытное. Если бы это было верно, то мы более, чем кто бы то ни было, протестовали бы против реализма, так как он приводил бы к отрицанию эмпиризма и допущению возможности трансцендентного знания. Но мы уже говорили о том, что это предрассудок: если я и не-я не обособлены друг от друга, то громадное большинство переживаний, из которых складывается опыт, относится к области нечувственного, так что нечувственное не есть сверхопытное. Конечно, для тех, кто привык сосредоточивать свое внимание преимущественно на чувственных сторонах мира и сжился с соответствующей онтологией (напр., с онтологией материализма), реализм кажется парадоксальным и противоречивым. Однако нам нет дела до того, к чему приведет наша теория знания в онтологии; онтология должна сообразоваться с теорией знания, а не наоборот. Самое большее, к чему мы обязаны, это показать, что

реализм не расходится с фактами и не заключает в себе явных противоречий, делающих совершенно невозможным построение онтологии и частных наук. К этой задаче мы и приступим теперь, сознавая полную осуществимость ее уже потому, что реализм есть даже и не объяснение, а прямое выражение тех фактов, которые непосредственно переживаются в акте высказывания общего суждения. Возражения против реализма основываются, во-первых, на априорных логических соображениях и, во-вторых, на опыте. Априорное возражение состоит в том, что абстрактные общие идеи логически противоречивы и потому невозможны. Осуществление их в сознании требует от нас чего-то невыполнимого, так как, мысля их, напр., общую идею треугольника, мы должны были бы мыслить треугольник, "не остроугольный, но и не прямоугольный, не равносторонний, не равнобедренный, но и не разносторонний, а обладающий всеми этими и ни одним из этих свойств"<sup>280</sup>. Это возражение уже само по себе кажется непреодолимым, но оно еще более усиливается тем, что опыт, по-видимому, подтверждает его; если мы начинаем всматриваться в содержание сознания в момент высказывания общего суждения, мы всегда найдем какие-либо представления, которые, чем более мы будем наблюдать их, тем более будут оказываться во всех отношениях единичными, индивидуальными. Сначала мы займемся рассмотрением априорного логического соображения, а потом наблюдений, подтверждающих его. Как это часто бывает с априорными возражениями, оно упускает из виду всю сложность действительности, а вместе с тем и всю сложность и разнообразие возможных теорий по поводу действительности. Под влиянием сходства слов мы воображаем, будто идея треугольника должна походить на конкретные индивидуальные треугольники и потому должна, с одной стороны, как индивидуальный треугольник заключать, а, с другой стороны, как общая идея не заключать в себе признаки равносторонности, разносторонности и т.п. На деле это неверно. Если во всех треугольниках есть нечто тождественное, если есть идея треугольника, то она должна быть чем-то таким, что не есть ни прямоугольный, ни остроугольный, ни тупоугольный треугольник, но имеет силу сделаться и тем, и другим, и третьим. Но если так, то наблюдение вовсе не противоречит нам; когда мы начинаем всматриваться в содержание общего понятия с целью определить, имеет ли оно индивидуальный характер или нет, оно на наших же глазах неуклонно начинает индивидуализироваться, и дело кончается тем, что в нашем сознании действительно получается единичное представление или даже целая серия сменяющихся, выталкивающих друг друга единичных представлений. Однако как бы ни индивидуализировалось содержание общего суждения, хотя бы оно даже превратилось окончательно в единичное суждение или серию их, мы совершенно отчетливо сознаем, что не индивидуальные подробности их составляют смысл и содержание общего суждения, послужившего исходною точкою для этих явлений в сознании. Это наводит нас на мысль, что мы не нашли в сознании общего содержания суждения потому только, что занялись посторонним делом: вместо того чтобы наблюдать общее содержание, которое в живом мышлении и вообще в понимании смысла суждения существует в наиболее чистой форме, мы увлеклись наблюдениями над процессом индивидуализации этого содержания и вследствие сложности и пестроты этого процесса утратили всякую возможность наблюдать свой объект. Однако замечательно, что этот объект даже и после индивидуализации, когда он становится недоступным точному наблюдению, все же остается наличным, так как мы хорошо сознаем, что вовсе не индивидуальные подробности составляют смысл суждения. Многие, пожалуй, признают, что реалистическая теория не противоречит опыту, однако найдут, что этого слишком мало. Теория должна не только не противоречить опыту, но и прямо подтверждаться опытом; между тем теория реализма, по-видимому, вовсе не подтверждается опытом, и спор между реалистами, крайними концептуалистами и номиналистами поддерживается именно тем обстоятельством, что общее содержание суждений не наблюдается в сознании определенно, тогда как индивидуальные черты действительности наблюдаются с чрезвычайною ясностью и резкостью: говоря о красивом цвете пожелтевшего кленового листа, я с такою отчетливостью выделяю из сложного содержания восприятия "этот желтый цвет", что усомниться в наличии его было бы безумием; наоборот, когда я говорю "все явления подчинены закону причинности", содержание понятия причинности мыслится так неясно, что утверждение, будто мы несомненно находим в сознании идею причинности в том смысле, как этого требуют реалисты, а не единичные факты причинения, как полагают крайние номиналисты, было бы дерзко. Этот аргумент принадлежит к числу самых сильных, но всю силу его мы обратим против номинализма и привлечем и защиту реализма, если нам удастся показать, что именно те стороны действительности, которые наблюдаются с величайшею ясностью и отчетливостью и несомненно находятся налицо в суждении и в восприятии, относятся к области общего и только вследствие ряда недоразумений принимаются за индивидуальные, тогда как настоящее индивидуальное, абсолютно индивидуальное наблюдается и опознается с величайшим трудом. Чтобы установить эту на первый взгляд чересчур

парадоксальную мысль, мы распределим возможные содержания суждения и восприятия в три группы индивидуальное, общее средней степени общности и общее высшей степени общности, – и постараемся доказать, что в человеческом сознании на его теперешней ступени развития наиболее отчетливо дифференцировалось только средне-общее содержание действительности (и оно-то по недоразумению принимается за индивидуальное), и наиобщее так же, как и индивидуальное, дифференцируется в нашем сознании очень несовершенно и потому наблюдается с величайшим трудом. На вопрос, какие представления являются первыми в человеческом сознании общие или индивидуальные (частные), в наше время нередко отвечают, что вначале нет ни общих, ни индивидуальных, а есть только неопределенные представления. "Ум идет от неопределенного к определенному", – говорит Рибо. "Если из неопределенного сделать синоним общего, тогда можно, пожалуй, утверждать, что вначале появляется не частное, но также и не общее в точном смысле слова, а неясное. Другими словами, это значит, что как только ум переживает момент восприятия и его непосредственного воспроизведения в памяти, тогда возникает родовый образ, то есть переходное состояние между частным и общим, – смутное упрощение"<sup>281</sup>. С этим положением нельзя не согласиться; если принять в расчет, до какой степени даже и в развитом человеческом сознании изобилуют низшие стадии восприятия, столь неопределенные, что их нельзя назвать ни общими, ни индивидуальными. Если мы гуляем, совершенно погрузившись в свои размышления, и только смутно различаем какие-то деревья, каких-то идущих мимо нас людей, то эти образы, деревьев и людей, пожалуй, нельзя назвать ни общими, ни индивидуальными. Быть может, животные и дети начинают с восприятия только таких смутных образов. Чтобы не вдаваться в область слишком специальных исследований, мы не будем решать вопроса, правда ли, что эти образы, которые несомненно нельзя назвать индивидуальными, не могут быть причислены также и к общим представлениям. Мы прямо подойдем к своей цели, если зададим следующий вопрос: когда смутные образы заменяются образами ясно дифференцированными (отчетливыми восприятиями, которые суть не что иное, как комплекс недоразвитых или переразвитых суждений), то получают ли при этом прежде всего индивидуальные или общие образы? И вот на этот-то вопрос мы даем следующий на первый взгляд парадоксальный ответ: даже тогда, когда мы стоим лицом к лицу с единичной вещью и имеем в восприятии высоко дифференцированный образ ее, этот образ в громадном большинстве случаев есть общее представление. Чтобы согласиться с этим, достаточно обратить внимание на то, что даже и высоко индивидуализированное представление о какой-либо единичной вещи не гарантирует нас от того, чтобы мы не смешали ее с другою вещью, которая оказывается для нас неразличимо сходною с первою вследствие недостатков нашей памяти, а вследствие недостаточной индивидуализации представления во время самого акта восприятия. Положим, мы внимательно рассматриваем какой-нибудь фрукт, напр., красивый крупный золотисто-желтый лимон; как бы отчетливо мы ни восприняли его своеобразную неправильную лимоновидную форму, оттенок его цвета, обилие глубоких точек на его коже, все же несомненно можно найти другой чрезвычайно сходный с первым лимон, и, если бы какой-либо волшебник положил его на место первого так, чтобы мы не видели, как они меняются своими местами в пространстве, мы бы не заметили обмана. Неполная индивидуализация наших представлений становится еще более ясною, если взять не целую вещь, а часть вещи: положим перед собой на стол лист бумаги, окрашенной в чрезвычайно ровный желтый цвет, и накроем его сверху листом черной бумаги, в котором прорезано отверстие в форме квадрата, тогда перед нашими глазами будет находиться желтый квадрат; если кто-либо станет передвигать желтый лист из стороны в сторону, так, чтобы мы этого не заметили, то перед нашими глазами в каждом акте восприятия будут разные квадраты, а нам будет казаться, что все один и тот же квадрат, и это не вследствие недостатка памяти, а вследствие неполной индивидуализации восприятия. Нам, может быть, возразят, что подобное наблюдение, упускающее из виду перемещение предмета в пространстве, есть уже своего рода отвлечение, абстракция, и потому неудивительно, что при этом получается общее представление. Однако таким возражением всякий номиналист сам себя выдал бы головою: делая его, он признал бы именно то, что мы хотели доказать. Нам совершенно все равно, отчего получают такие восприятия: мы хотим лишь показать, что даже в момент восприятия, имея в сознании высоко дифференцированное, отчетливое представление, мы усматриваем такие стороны вещи, которые общи у нее с многими другими вещами, так что наше представление целиком или отчасти неразличимо сходно с представлениями о некоторых других вещах. Перед нами находится "эта определенная вещь" – этот лимон, эта книга в сером переплете, этот лист красной пропускной бумаги, но воспринимаем мы лимон вообще или в лучшем случае "крупный" лимон, "зеленовато-желтый" лимон и т.п., книгу в сером переплете вообще, лист красной пропускной бумаги вообще. Восприятие в большинстве случаев индивидуализируется лишь настолько, чтобы отличить вещь от других вещей, и притом не от всех, а

только от тех, которые принадлежат к окружающей обстановке. Если в нашей библиотеке только одна книга переплетена в серый парусиновый переплет, то, отыскивая ее, достаточно индивидуализировать восприятие лишь настолько, чтобы увидеть книгу в сером переплете, дальнейшая индивидуализация восприятия возможна, но для данной цели она совершенно не нужна и потому, обыкновенно, отсутствует. Таким образом, сталкиваясь с единичной, единственной в мире вещью, мы усматриваем в ней, обыкновенно, лишь такие стороны ее, которые общи у нее со многими другими вещами, и представление о ней оказывается средне-общим, а вовсе не единичным, как утверждают номиналисты и как это вообще принято до сих пор в науке.

Если признать, что восприятия, которыми мы руководимся в повседневной жизни, суть представления средней степени общности, то отсюда следует, что познавательная деятельность дает прежде всего знания средней степени общности, и уже на этой почве развиваются в одну сторону знания наивысшей степени общности и в другую сторону знания низшей степени общности, а также знания об индивидуальном. Если присмотреться к процессу развития повседневных житейских знаний, языка, а также научных знаний, то везде мы найдем подтверждения этого положения. Ни одна из наук еще не закончила процесса восхождения к наибошему знанию, а также процесса нисхождения к знанию низших степеней общности. Первое положение слишком очевидно для того, чтобы стоило дальше распространяться о нем, а в подтверждение второго достаточно привести следующие примеры. В физике установлены некоторые общие законы скорости распространения звука в газах, жидкостях и твердых телах, но бесчисленное количество более частных законов скорости распространения звука еще вовсе не исследовано. Химия изучила огромное количество реакций соединения и разложения веществ в том смысле, что знает конечные результаты их в общих чертах, но как изменяются эти реакции в частностях в зависимости от изменений в давлении, температуре и т.п., она в большинстве случаев не знает. Ботаника и зоология не установили еще множества разновидностей даже и европейских животных и растений. История, по своей задаче наука об индивидуальном по преимуществу, на деле характеризует свои объекты главным образом с их общей стороны, отмечая, напр., догматизм кальвинизма и свободомыслие цвинглианства, и из этих общих черт она не в силах сложить индивидуальное явление в точном смысле этого слова.

Нам возразят, быть может, что мы идем против очевидности: представители экспериментальных наук, напр., химики, несомненно, изучают единичные явления, наблюдая отдельные реакции, совершающиеся прямо перед их глазами как реальный единичный процесс; отсюда они восходят к знаниям низшей степени общности, далее, комбинируя эти обобщения, переходят от них к обобщениям, более широким и т.д. Такой взгляд на метод точных наук чрезвычайно широко распространен даже и в наше время, он кажется неоспоримым, однако на деле он заключает в себе одно опасное *quaternio terminorum*<sup>23</sup>, приводящее к совершенно ложным представлениям о научном методе вообще и о различии между философскими и "точными" науками в частности. Без сомнения, химик, приливающий серной кислоты к прозрачному раствору хлористого кальция и наблюдающий вслед за этим помутнение раствора и образование в нем осадка сернокислого кальция, имеет дело с единичным, единственным в мире и никогда более неповторимым уже событием, однако в такой же мере несомненно и то, что в этом событии он видит не индивидуальные неповторимые черты его, а лишь такие стороны его, которые в нем неразличимо сходны с другими близкими к нему событиями того же рода, так что уже первое суждение его, "если прилить серной кислоты к раствору хлористого кальция, то получится осадок сернокислого кальция" принадлежит по своему содержанию к числу знаний средней степени общности и может быть превращено в знание единичного факта только искусственно и чисто формальным способом, путем присоединения ненужного в данном случае придатка, именно путем указания места и времени, когда случилась эта реакция. В отношении к познанному содержанию явления этот придаток обыкновенно играет такую же роль, как этикетка на склянке с прозрачной жидкостью: он чисто внешним способом помогает нам отличить родственные явления друг от друга.

Почему, сталкиваясь с единичной вещью, мы легче всего опознаем средне-общее содержание ее, с большим трудом содержание низшей степени общности, с наибольшим трудом наибошее и индивидуальное? Причин этому много, и исследовать их нам не нужно, за исключением одной, прямо коренящейся в существе познавательной деятельности. Знание есть дифференцирование объекта путем сравнения и, если условия процесса сравнения таковы, что облегчают прежде всего дифференцирование средне-общего содержания вещей и затрудняют дифференцирование наибошего и индивидуального, то указанный порядок опознания в значительной степени объясняется этими условиями. Нетрудно показать, что это в самом деле так.

Наибошее, напр., субстанциальность, переживается нами почти во всяком акте

восприятия, и металл, и минерал, и растение, и животное, и наше я даны в опыте как нечто субстанциальное. Несмотря на подавляющее разнообразие и различие этих вещей, в них есть нечто тождественное, неизменно одно и то же, именно их субстанциальность. Поскольку при переходе от одной вещи к другой мое восприятие в этом отношении несколько не меняется, я лишен возможности опознать эту сторону вещей, потому что опознание требует сравнения, т.е. соотнесения одного переживания с другими переживаниями, отличающимися от него, но не слишком разнородными с ним, а материал для такого сравнения и дифференцирования в данном случае отсутствует. К тому же нужно обладать виртуозной способностью умозрения (об умозрении подробно будет сказано в следующей главе), чтобы отвлечься от бесконечно разнообразного множества вещей и сосредоточить внимание на утопающем в их разнообразии островке тождественного в них, чтобы подвергнуть это тождественное сравнению, которое необходимо для опознания и дифференцирования. Таким образом, философ, изучающий субстанциальность, и химик, изучающий реакцию образования  $\text{CaSO}_4$ , отличаются друг от друга не тем, что один имеет дело с фактом опыта, данным в восприятии единичной вещи, а другой будто бы имеет дело с чем-то не данным в опыте: оба они совершенно одинаково находят изучаемые ими стороны мира в опыте, в восприятии единичных вещей, но в силу условий сравнения опытный материал одной науки дифференцируется, фиксируется и наблюдается с величайшим трудом, тогда как опытный материал другой науки дифференцируется с совершенною отчетливостью. Поэтому, когда философ начинает раскрывать содержание таких понятий, как субстанция, то люди, не дифференцировавшие этой стороны вещей, воображают, что эти слова или лишены всякого значения, или же значение их не может быть дано в сознании так, как дано значение слов "этот красный цвет" при восприятии красной вещи.

Приобретение знаний низшей степени общности требует меньшего труда, однако все же они даются не так легко, как знания средней степени общности, и в некоторых случаях требуют необыкновенного специального навыка и упражнения. Все мы без труда отличаем воробья от овсянки, но немногие из нас способны заметить те различия между воробьями, в силу которых зоолог отличает вид домашних от вида полевых воробьев (*paser domesticus* и *passer montanus*). Тонкие различия между семенами ржи, которые опытный хозяин признает всхожими или невсхожими, различия между условиями варки сыра, которые опытный сыровар признает благоприятными или неблагоприятными, требующими таких-то или иных дополнений или изменений, различия между сортами стали, принимаемые инженером в расчет при употреблении стали для различных целей, и т.п. принадлежат к числу знаний низшей степени общности, и всякий знает, какой труд, внимание, настойчивость и навык требуются для приобретения этих знаний. Приобретая эти знания, мы сталкиваемся с затруднением, которое аналогично одному из затруднений, препятствующих приобретению наибоших знаний. Нужно обладать виртуозной способностью различения для того, чтобы, сталкиваясь с вещами, обладающими множеством одинаковых свойств, сосредоточить внимание на утопающем в их сходстве островке различного в них, чтобы подвергнуть это различное сравнению для опознания и дифференцирования.

Труднее всего опознать во всякой вещи ее индивидуальность<sup>282</sup>, т.е. то, в чем вещь оказывается единственной в мире, неповторимую и незаменимую ничем другим. Всякий человек, всякое животное и растение, всякое событие или процесс, напр., игра Росси в "Короле Лире", несомненно имеют свою индивидуальную физиономию, но уловить индивидуальность единичной вещи удается лишь немногим людям и только в отношении к немногим вещам. Интерес к индивидуальному и способность улавливать его есть утонченный цветок культуры, распускающийся лишь там, где развито стремление к художественному, эстетическому созерцанию, созиданию и преобразованию действительности. Восприятие индивидуального содержания вещи сопутствуется в нас сознанием внезапно возникшей чрезвычайной близости, интимного отношения к вещи, сознанием того, что мы вошли в глубочайшие тайники ее своеобразной, самостоятельной жизни. Однако в большинстве случаев при этом мы не идем далее смутного сознания индивидуальности, и отметить точно, какая часть переживаемого содержания вещи индивидуальна, не менее трудно, чем указать точно на общую сторону переживаемого содержания вещи.

Натуры, несклонные к художественному созерцанию действительности, улавливают индивидуальность лишь тех вещей, с которыми в силу практических потребностей и интересов им приходится часто сталкиваться как с индивидуальностями: таким знанием обладает всякий по отношению к своим родным или по крайней мере ближайшим родственникам, к своей социальной среде, своему городу, имению и т.п. Иногда такое глубокое знание возникает даже в отношении малозначительных вещей; так, пастух знает каждую овцу в стаде, садовник всякую яблоню в саду. Однако в этих случаях мы имеем дело чаще всего с виртуозно развитым знанием низших степеней общности (такая-то овца отличается от всех других тем, что у нее шерсть



несколько длиннее, такая-то овца прихрамывает и т.п.), а вовсе не с знанием индивидуальности единичной вещи.

Если строго отличить знание низшей степени общности от знания "этого индивидуума" как такового, то окажется, что знание индивидуальности единичной вещи есть явление чрезвычайно редкое. Вместо того чтобы соглашаться с номиналистами, которые утверждают, будто общих идей никто в своем сознании не наблюдает и будто познавательная деятельность начинается с знания индивидуальностей, мы скорее поняли бы того, кто стал бы утверждать, что индивидуальное совсем непознаваемо и что все знание складывается только из общих понятий и представлений. Однако рассматривать эту мысль в подробностях и бороться против нее мы здесь не будем. Она требует особого исследования, которое могло бы составить специальную монографию, посвященную вопросам теории знания "исторических" наук (в том смысле, какой придает этому термину Виндельбанд и Риккерт), между тем как мы занимаемся общими вопросами теории знания, для которых на современной ступени развития наук важнее исследовать познание общего. Поэтому здесь можно ограничиться одним только соображением, наводящим на мысль о познаваемости индивидуального содержания единичных вещей. Оно состоит в том, что различие между общим и индивидуальным имеет лишь относительный характер. Общее, будучи таковым в отношении к единичным вещам и более частному общему, есть в отношении к координированному с ним общему единичная реальность, обладающая индивидуальными особенностями, нигде более в мире не встречающимися. В этом смысле можно, напр., говорить об индивидуальности волчьей или лисьей природы, имея в виду не "этого" волка или лису, а волка и лису вообще. Поскольку такое знание возможно, очевидно, должно быть возможным и знание индивидуальности единичной вещи.

Затруднения, встречающиеся на пути приобретения наиобщего знания, а также знания низших степеней общности и знания индивидуальности единичных вещей, окончательно подтверждают мысль, что отчетливо дифференцированные, легко наблюдаемые и фиксируемые вниманием элементы познания в подавляющем большинстве случаев относятся к области средне-общего, тогда как все остальное содержание мира дифференцируется в человеческой познавательной деятельности еще с величайшим трудом и крайне несовершенно. Однако на этом результате нельзя остановиться, необходимо устранить еще одно недоразумение; если мы начинаем с знаний средней степени общности и уже отсюда постепенно переходим в одну сторону к знаниям более частным и в другую сторону к знаниям более общим, то почему же громадное большинство людей уверено в том, что мы начинаем с знания единичных вещей и отсюда постепенно восходим к все более широкому обобщению? В ответ на этот вопрос напомним о том *quaternio terminorum*, которое было уже указано выше: мы сталкиваемся с единичными вещами, но познаем в них лишь средне-общее содержание их. На вопрос, каким же образом при этих условиях нам приходит в голову мысль, что мы имеем дело с единичной вещью, найти ответ нетрудно. Все вещи, даже и не опознанные нами в их индивидуальном содержании, воспринимаются нами вместе с пространственно-временными или, по крайней мере, с временными определениями. Эти пространственно-временные определения обыкновенно относятся не к общему опознанному нами содержанию вещи, а к ее индивидуальности, но такой дифференциации объекта, при которой мы заметили бы это, никогда не бывает на низших ступенях знания и особенно в житейском познании. Зная благодаря пространственно-временным определениям, что перед нами находится "эта" единичная вещь, и интересуясь ввиду своих практических целей "этой" вещью, а не вещью вообще, мы хотя и познаем ее лишь с общей стороны, все же относим опознанное содержание к "этому" индивидууму и воображаем, что узнали "эту" вещь как "эту". Быть может, уверенности в том, что перед нами в опыте находится единичная, единственная в своем роде вещь, содействует еще и следующее обстоятельство: если объект со всею полнотою своего бытия имманентен процессу знания, то несомненно, даже и не познавая его индивидуальности в дифференцированной форме, мы смутно различаем, что перед нами находится "нечто иное", чем все другие вещи, и если мы начинаем утверждать, что все вещи в мире суть единственные в своем роде индивидуальности (напр., Лейбниц говорит, что "две субстанции не могут быть совершенно сходны друг с другом и различаться только нумерически"<sup>24</sup>), то эта истина есть результат умозрения, подкрепляемого указанным смутным чувством различия. Наконец, надобно принять в расчет еще и то, что у нас вообще есть склонность считать всякое знание, стоящее в нашем сознании на низшей ступени общности, единичным: это объясняется тем, что усмотреть общность знания можно не иначе как по соотношению его с соответствующими ему действительными или возможными более частными знаниями, и если это соотношение не усмотрено, то общее знание кажется нам знанием единичным.

Если признать, что наиболее отчетливо дифференцированные элементы знания, напр., элементы зрительных восприятий, принадлежат к области средне-общего, то тогда

все психологические возражения против реализма, основанные на том, что мы не наблюдаем в сознании "общих представлений", отпадают. Остаются только возражения онтологические, основанные на противоречии между реализмом и чувственным знанием, которое, по-видимому, убеждает нас в том, что вещи, поскольку они занимают различные места в пространстве и времени, вполне обособлены друг от друга по своему содержанию и не могут заключать в себе численно-тождественной основы, так как это означало бы, что один и тот же численно-тождественный элемент мира принадлежит различным временам и даже в одно и то же время находится в различных местах пространства. По поводу этих соображений необходимо заметить, что в них нет возражения против реализма, а есть только постановка задачи – построить такое учение о пространственно-временном мире, которое объяснило бы, каким образом возможно пространственно-временное обособление одних сторон вещей, при полном тождестве других сторон их. Подобная же задача намечена уже в предыдущей главе по поводу вопроса об условиях всеобщности знания, и там было уже указано, что решение ее подлежит ведению онтологии, а не гносеологии. Некоторые из условий, которые должна принять в расчет при этом онтология, указываются теорией знания, и, если соблюдение этих условий должно привести к падению каких-либо мирозерцаний, напр., некоторых форм материализма, то тем хуже для этих мирозерцаний, а вовсе не для теории знания, материализма. Во избежание недоразумений, заметим только еще, что не следует под влиянием видимой внешней противоположности между двумя мирозерцаниями или теориями воображать, будто они исключают друг друга: нередко противоположность оказывается чисто внешнею, обусловленную только неудачными выражениями, или, если противоположность действительно существует, все же по крайней мере самые ценные стороны теорий оказываются согласимыми, а устранению подлежит нечто несущественное. Казалось бы, напр., что реализм и современные феноменалистические течения в науке прямо исключают друг друга, между тем на деле все ценное, что есть в научном феноменализме, напр., его тонкие наблюдения над текучею, вечно подвижною стороною вещей, вполне доступно и реалисту, хотя он при этом не упускает из виду также и тождественного во многом. Противоречивым и ни с чем не сообразным реализм становится только в том случае, если понимать его утверждения грубо чувственно, напр., если представлять себе, что содержание родового понятия, положим понятия лошади, составляет особую вещь – родовую лошадь, которая пасется где-нибудь на Гималаях или на Марсе.

Реалистическая теория понятий утверждает, что общее в вещах и мышлении произвольно. Если это верно, то все теории, пытающиеся произвести общее из необщего, должны или заключать в себе *petitio principii* или отодвигать проблему в бесконечность. Крайний номинализм, как показано выше, заключает в себе эти недостатки. Теперь для окончательного утверждения реализма мы должны показать, что и все формы концептуализма и умеренного номинализма грешат тем же. Согласно учению концептуализма, в вещах общего нет, но в мышлении оно существует (общие представления и понятия) и возникает из необщего (единичные представления). Элементарные учебники психологии и логики утверждают, что для возникновения общих представлений из единичных необходимы и достаточны три познавательные деятельности: сравнение (усмотрение сходного и различного), отвлечение (сосредоточение внимания на отдельных различных сторонах предмета) и обобщение (сочетание одних лишь сходных признаков). Излагается этот процесс обыкновенно так, как будто объяснение его не представляет никаких затруднений. Нам говорят, напр., что общее представление дома получается из единичных представлений следующим образом: как бы ни были разнообразны дома по архитектуре, материалу, постройке, величине, все же у всякого дома есть крыша, окна, двери и т.п.; отвлекая эти признаки, присущие всем домам, мы получаем общее представление дома. Крайняя простота этого объяснения наводит на мысль, что в нем кроется какой-нибудь недочет, и в самом деле этот недочет обнаружить нетрудно: крыша, окно, дверь и т.п. как признаки, присущие всем домам, суть уже общие, а вовсе не единичные представления, следовательно, ссылаясь на них, нам показали только, как из сравнительно простых общих представлений можно составить более сложное общее представление, нам показали, как из кирпичей можно сложить стену, между тем вопрос о том, как впервые возникли общие представления из необщих, как возникли кирпичи, остался вовсе не разрешенным, и разрешить его этим путем нельзя: в самом деле, это объяснение заключает в себе *petitio principii*, а если для устранения его мы станем объяснять возникновение общих представлений крыши, окна и т.п. тем же способом (ссылкою на сравнение, отвлечение, обобщение), то получится новое *petitio principii*, для устранения которого придется прибегнуть к тем же размышлениям и т.д. до бесконечности. Элементарное изложение концептуализма слишком грубо обнаруживает недостатки этой теории. Возможна и такая постановка вопроса, при которой они глубоко скроются.

Можно утверждать, что различные вещи (и представления) содержат в себе элементы неразлично-сходные (одинаковые) по содержанию, но численно различные (в этом смысле они не тождественны, так что единого во многом в вещах нет); отвлекая эти элементы из единичных представлений, мы получаем представление (или понятие), служащее заместителем (концептуалистическая теория замещения) или представителем (концептуалистическая теория представительства) многих единичных представлений. Эта теория опирается на понятие неразлично сходных, т.е. одинаковых по содержанию, но численно различных элементов. Но здесь является вопрос, возможно ли существование одинаковости содержания без тождества содержания в каком-либо отношении. На этот вопрос приходится ответить, что понятие одинаковости и даже вообще понятие сходства неизбежно ведет к ссылке на понятие тождества или, в случае нежелания прибегнуть к этому понятию, заключает в себе бесконечно повторяющуюся проблему. Husserl в своих "Logische Untersuchungen" говорит об этом следующее: "Везде, где есть одинаковость, есть такие тождество в строгом и истинном смысле этого слова. Мы не можем называть две вещи одинаковыми, не указывая той их стороны, с которой они одинаковы. Той стороны, сказал я, и здесь-то и заключается тождество. Всякая одинаковость имеет отношение к роду, которому подчинены сравниваемые вещи, и этот род не есть только нечто опять-таки лишь одинаковое с обеих сторон, так как в противном случае возник бы противоречивый regressus in infinitum (регресс в бесконечность). Обозначая сравниваемую сторону, мы указываем с помощью более общего родового термина тот круг специфических различий, в котором находится тождественная сторона сравниваемых вещей. Если две вещи одинаковы со стороны формы, то соответствующий род формы есть тождественный элемент в них; если они одинаковы со стороны цвета, то в них тождествен род цвета и т.д. Правда, не всякий род может быть обозначен точно словами, и потому нередко мы не находим подходящего выражения для обозначения сравниваемой стороны вещей, иногда нам трудно бывает ясно указать ее; тем не менее мы имеем ее в виду, так что она определяет наше утверждение одинаковости вещей. Если бы кто-либо, хотя бы только в отношении к чувственной стороне восприятий, стал определять тождество как пограничный случай одинаковости, то это было бы извращением истинного отношения между понятиями. Не одинаковость, а тождество есть нечто абсолютно неопределимое. Одинаковость есть отношение предметов, подчиненных одному и тому же роду. Если бы не могло быть речи о тождестве рода, о той стороне, с которой существует одинаковость, то не могла бы быть и речи об одинаковости"<sup>283</sup>.

Можно попытаться спастись от этих соображений ссылкой на то, что сходное не имеет никакого отношения к тождеству, так как неразлично сходное является таковым для нас, а в действительности оно заключает в себе различия. Однако это возражение недопустимо в имманентной теории знания, не раздваивающей мира на представления о вещах и действительные вещи: то, что представляется как не различающееся между собою, и на самом деле есть не различное, а тождественное; если же дальнейшее исследование вскроет различие там, где мы раньше видели только тождество, то от этого тождество не перестанет быть тождеством, оно только дополнится при этом усмотренными различиями.

Пользуясь аргументацией, аналогичной той, к которой прибегнул Husserl для опровержения юмовской теории различения признаков вещей<sup>284</sup>, можно указать еще один недостаток, присущий всем концептуалистическим теориям и состоящий опять-таки в том, что проблема оказывается или бесконечной, или для окончания ее нужно прибегнуть к реализму. Сходство (при численном различии, при отсутствии тождества) не может быть последним основанием для возникновения общего представления уже потому, что всякая вещь сходна со многими другими вещами в различных отношениях. Положим, вещь *a* сходна с вещами *b*, *c* и *d* в одном отношении и с вещами *k*, *l* и *m* в другом отношении, так что *a*, *b*, *c* и *d* составляют один класс и *a*, *k*, *l*, *m* другой класс; если классы образуются на основании чувства сходства, то следовательно, относя вещь *a* в одном отношении к первому классу, а в другом ко второму, я должен различать два разные чувства сходства, два разные круга сходств, т.е. должен уже иметь классификацию сходств; по поводу этой классификации является вопрос, откуда она возникла, и если в ответе на это мы опять сошлемся на чувство сходства, то проблема окажется бесконечной; если же во избежание бесконечности мы сошлемся где-либо на тождество, то концептуалистическая теория превратится в реалистическую.

Умеренный концептуализм и номинализм полагают, что роль общих представлений играют единичные представления, в которых благодаря способности отвлечения выдвинуты на первый план признаки, сходные с признаками других вещей, входящих в класс. Поскольку эти теории прибегают к понятию сходства, все недостатки крайнего концептуализма, перечисленные выше, присущи им, а потому мы и не будем подвергать их специальному рассмотрению.

В заключение напомним опять, что концептуализм и умеренный номинализм, поскольку

они считают общие представления заместителями или представителями единичных представлений, содержат в себе допущение возможности трансцендентного знания и, строго говоря, этого уже достаточно, чтобы отвергнуть подобные теории. Нам остается теперь вернуться к реалистической теории общего, чтобы сделать из нее несколько выводов, необходимых для теории знания. Общее есть тождественное во многом; следовательно, общее находится в связи со многими существами, явлениями и т.п., но из этого вовсе не следует, будто оно повторяется, существует во многих экземплярах. Общее так же единично, как и индивидуальное. Различие состоит только в том, что общее есть многообъемлющая индивидуальность (Gesamttindividualitat), а индивидуальное в узком смысле этого слова есть неразложимый далее член (Gliederindividualitat) многообъемлющей индивидуальности. Так, напр., материя есть неповторимая в мире, существующая в единственном экземпляре, но многообъемлющая индивидуальность, а какой-нибудь кристалл горного хрусталя есть неповторимый индивидуальный член этой индивидуальности. В связи с этим необходимо признать, что и общие законы трактуют вовсе не о повторяющихся бесчисленное количество раз в одном и том же виде явлениях: событие, о котором говорит закон, есть нечто единственное в мире, множественность заключается не в нем, а в различных связанных с ним сопутствующих обстоятельствах, о которых мы и говорим, что в них осуществляется один и тот же закон. Из этого учения об отношении между общим и частным вытекают чрезвычайно важные методологические выводы относительно содержания и объема понятий. Для целей теории знания они будут использованы в следующей главе, преимущественно в учении об индукции, здесь же мы только коснемся их в общих чертах. Для номиналиста и концептуалиста общее понятие и общий закон есть или сочетание (реестр) множества индивидуальностей, или экстракт из них. Поэтому номиналистическая и концептуалистическая логика во всех своих теориях и классификациях, особенно в учении о доказательствах, выдвигает на первый план объем понятий и от знания объема, т.е. видов и особей, подчиненных понятию или закону, восходит к общему понятию или закону. Отсюда вследствие невозможности охватить все частные явления, связанные с общим понятием или законом, возникают неустранимые противоречия и затруднения в теориях этой логики. В последнее время в логике замечается склонность придавать большее значение содержанию понятия, чем объему, но этот процесс находится еще лишь в зачаточном периоде развития. В полной и последовательной форме этот переворот может быть осуществлен в логике только на почве реалистической теории понятий. Согласно этой теории общее есть реальная индивидуальность, представляющая собою самостоятельное целое, Gesamttindividualitat, а виды, подчиненные общему (объем понятия), суть части этого общего, связанные с ним и друг с другом реальною, а не только логическою связью сопринадлежности; они находятся не под общим, а в общем<sup>285</sup>. Эти части также суть индивидуальности, а потому сколько бы мы ни изучали общее, мы еще не познаем их как части, и наоборот, сколько бы мы ни изучали части как части, из них мы не познаем общего: кто хочет полного знания, тот должен изучать и общее, и связанное с ним частное. Одинаково заблуждаются и те, кто совершенно подчиняет общее частному, считая общее нереальным, лишь в мышлении человека существующим продуктом абстракции, и те, кто совершенно подчиняет частное общему, полагая, что оно есть целиком продукт диалектического развития общего понятия, что оно есть целиком только следствие общего. Для обозначения этих отношений мы не будем пользоваться терминами общее и индивидуальное или, общее и единичное, так как противоположности между общим и индивидуальным или единичным нет. Не желая, однако, чересчур отклоняться от общепринятой терминологии, мы будем обозначать эти отношения словами общее и частное, разумея под общим целое и придавая этим терминам относительное, а не абсолютное значение. Отрицая поглощение общего частным и наоборот, мы вовсе не отрицаем глубокой и тесной связи между тем и другим. Под влиянием этой связи мы естественно и необходимо, изучив частное, стремимся проследовать в сферу общего и наоборот. Только эту связь объясняется то, что общее, несмотря на свою целостную единичность, нередко представляется нам как класс вещей, т.е. со стороны своего отношения к некоторому множеству. В таких случаях, мысля общее, мы прослеживаем также в знании и связи его с соответствующими видами, а может быть, даже и с особями<sup>286</sup>. Однако надо особенно подчеркнуть, что мышление об общем вовсе не всегда есть мышление о классе: оно может также осуществляться в форме мышления об общем как о самостоятельной единице (spezifische Einzelheit в отличие от individuelle Einzelheit, по терминологии Husserl'я) или также в форме мышления об особи, но как о любой особи класса и т.п.<sup>287</sup>, и эти различные формы могут быть объяснены только реалистическою теориею, которая признает, с одной стороны, самостоятельное содержание общего и частного, с другой стороны, реальную связь между тем и другим.

Дальнейшею разработкою поднятых в настоящей главе проблем мы заниматься не

будем, так как вопрос о разновидностях мышления об общем относится к феноменологии познания, а вопрос о характере реальных связей между общим и частным и о различии между общим и частным по их значению в мировом целом относится к онтологии.

Для теории знания важны только отрицательные результаты настоящей главы. Они состоят в том, что для процесса мышления нет различий между общим и частным. Общее и частное одинаково единичны и индивидуальны; общее не может считаться чем-то логическим или рациональным по преимуществу. В связи с этим недопустим также и дуализм между наглядным представлением и понятием: и наглядные представления, и понятия не отображают действительности<sup>288</sup>, но зато они содержат ее в себе; они одинаково заключают в себе бытие, и благодаря этому именно обстоятельству, несмотря на предостережение Канта, в процессе мышления можно выходить синтетически за пределы понятия совершенно так же, как это можно сделать, по мнению Канта, опираясь на созерцание (наглядные представления). Этими результатами мы и воспользуемся в следующей главе для учения о методах мышления, в особенности для учения об индукции.

Глава IX. Элементарные методы знания

I.  $\text{Oai?ey } \epsilon\text{iooeoeaesia (oai?ey ia\text{in?}a\text{anoaaiiiai onio?}a\text{iey nause in\text{iaaiey e neaanoaeu)}$

Суждение есть акт дифференциации объекта путем сравнения. В результате этого акта, при успешном выполнении его, мы имеем предикат P, т.е. дифференцированную сторону действительности, субъект, т.е. часть действительности, ближайшим образом подвергавшуюся дифференциации и характеризуемую признаком S, и необходимое отношение (отношение основания и следствия) между субъектом и предикатом, так как предикат есть элемент или сторона (aspect) субъекта. Дифференциация путем сравнения выделяет P, но она выделяет его из объекта S как элемент этого объекта, т.е. с сознанием связи между S и P. Если бы не было этого сохранения и усмотрения связи между P и объектом S, то не было бы и суждения. Следовательно, теория суждений должна допускать, что мы сознаем не только элементы мира, но и отношения между этими элементами, процессы действия, функциональные зависимости и т.п. как живое, реальное единение. Интуитивизм удовлетворяет этому требованию, так как утверждает, что весь мир со всем своим содержанием, со всеми своими элементами и связями между ними непосредственно дан познающему субъекту.

Суждения, возникающие этим простым путем усмотрения связи между основанием и следствием, суть суждения восприятия. Процессы восприятия могут быть двух родов: прямые и косвенные. В самом деле, все элементы действительности соединены друг с другом необходимыми связями, связями основания и следствия, так что если дана часть действительности S, то вместе с нею неизбежно и необходимо должна быть дана (быть может, в другое время и в другом месте) и некоторая другая часть действительности P. Отсюда, если объекты реально содержатся в актах восприятия познающего существа, является возможность следующих двух форм восприятия. В одних случаях мы воспринимаем некоторую сложную часть действительности S и, не выходя за ее пределы, подвергаем ее дифференциации и находим в ее составе элемент P как необходимую сторону целого. Такие восприятия мы будем называть прямыми. В других случаях мы воспринимаем часть действительности S, но вслед за этим выходим за ее пределы, прослеживая необходимую связь ее с другой частью действительности P и воспринимая таким образом это P в его необходимом отношении к S. Такие восприятия мы будем называть косвенными.

Суждение есть не что иное, как дифференцированный путем сравнения в каком-либо отношении объект. То отношение, которое дифференцировано в суждении, само обладает всегда богатым содержанием и находится в связи со всевозможными другими объектами. Отсюда следует, что всякое суждение само может стать материалом для дальнейшего построения знания. Построение нового суждения из материала уже существующих суждений называется умозаключением. Как и восприятия, умозаключения могут быть двух родов – прямые и косвенные. В одних случаях мы, не выходя за пределы данных суждений, накладываем их друг на друга (если дано несколько суждений) так, что субъекты их образуют одно целое, а предикаты другое целое, и затем подвергаем эти целые дальнейшей общей для всех их частей дифференциации (что возможно не иначе как при наличности тождественного содержания в этих частях), получая из них новые субъект и предикат, т.е. новое суждение. Такие умозаключения мы будем называть прямыми. В других случаях мы комбинируем данные суждения (если их несколько) так, что они образуют цепь, соединяясь своими однородными по содержанию элементами (следовательно, эта операция возможна лишь в том случае, если субъекты или предикаты или субъект и предикат пары различных суждений заключают в себе тождественные элементы) и затем выходим за пределы связей этой цепи, замыкая ее, т.е. прослеживая некоторую новую связь, соединяющую разнородные элементы цепи. Такие умозаключения мы будем называть

косвенными или дедуктивными.

Прямые восприятия и умозаклучения образуют группу прямых методов знания, а косвенные восприятия и умозаклучения образуют группу косвенных методов знания. Между этими группами существуют глубокие различия, и все они вытекают из того, что в прямых методах все элементы высказываемого суждения усматриваются прямо в содержании взятого для опознания материала, а в косвенных методах один из элементов суждения усматривается косвенно путем выхода за пределы взятого для опознания материала. Иными словами, так как субъект и предикат суждения относятся друг к другу как основание и следствие, это значит, что в прямых методах основание и следствие даны, и нам остается только выразить отношение между ними в дифференцированной форме, тогда как в косвенных методах мы должны, приняв данное за основание, подыскать к нему сначала следствие или, наоборот, приняв данное за следствие, подыскать к нему основание и тогда уже высказать это отношение в дифференцированной форме.

Оба эти метода возможны лишь в том случае, если в опыте непосредственно даны не только элементы мира, но и все связи между ними, не исключая связей основания и следствия. Кроме того, косвенные методы возможны лишь в том случае, если воспринятый объект, служащий исходным пунктом развития этого рода знания, присутствуя реально в акте знания, реально влечет за собою свои следствия и, таким образом, сам выводит нас за свои пределы, заставляет нас проследить свои отношения к другим элементам мира.

Строго говоря, согласно теории интуитивизма, все процессы знания, не исключая и умозаклучений, суть процессы восприятия, и различия между ними определяются лишь тем, строится ли суждение на основании прямого или косвенного восприятия, а также тем, строится ли суждение на основании уже существующих суждений или без их помощи.

Рассмотрим теперь подробно различия между этими формами знания и затем уже, в конце главы, сравним теорию интуитивизма с другими теориями, чтобы показать, что без признания данности в восприятии связей основания и следствия нельзя объяснить процесс возникновения суждения.

## II. I?yiu aiaiau

Простейший из прямых методов знания есть построение суждения на основании одного акта восприятия, путем дифференцирования непосредственно данного в нем и еще необработанного в познании содержания. Развитое сознание, опираясь на прошлый опыт, легко дифференцирует непосредственно, данный материал и тотчас же выходит дальше за его пределы, вследствие чего получается косвенное восприятие.

Следовательно, чистые формы прямого восприятия должны встречаться преимущественно на низших ступенях развития сознания. Впрочем, с другой стороны, по мере своего развития сознание охватывает сразу все большие круги действительности, и благодаря этому некоторые категории суждений, имевшие на средней ступени развития косвенный характер, на более высокой ступени развития, могут перейти в разряд прямых. Так, напр., суждения "в этой комнате темно" или "N поскользнулся и упал" в развитом человеческом сознании относятся к числу прямых суждений восприятия. Они могут быть не только единичными, но и общими, как это следует из учения, которое мы отстаивали в главе об "Общем и индивидуальном". Впрочем, во многих случаях, напр., когда ребенок говорит; "огонек сельдитый, делает бо-бо (больно)", эти суждения так неясно обрисовываются, что нельзя решить, принадлежат ли они к числу общих или единичных.

Следующий, более сложный прямой метод относится уже к числу умозаклучений. Он состоит в том, что новое суждение строится путем дифференциации одного или нескольких уже существующих суждений. Как сказано выше, в этом случае данные суждения (если их несколько) накладываются друг на друга так, что субъекты их образуют одну группу, а предикаты другую, и затем эти целые подвергаются общей для всех их частей дифференциации, вследствие чего из них получаются, новые субъект и предикат, т.е. новое суждение.

Общая дифференциация для группы субъектов, а также для группы предикатов возможна лишь в том случае, если они с какой-либо стороны обладают общим содержанием, если в них есть тождественное во многом, напр., если в качестве посылок даны суждения и т.п. Мало того, получив из этих суждений путем дифференциации их S и P, мы только тогда можем прийти к новому суждению "S P", если сознаем существование связи между S и P, если P сознается как сторона (aspect), функция, действие, вообще как следствие S. Иными словами, это значит, что дифференциации подвергаются в посылках не только субъекты, но и связь между ними, так что связь "S - P" была уже дана в посылках, однако еще в недифференцированной форме.

Описанный нами процесс вскрывает тождественное содержание нескольких суждений; следовательно, в результате его получается суждение, более общее или, во всяком

случае, не менее общее (когда дифференцируется одно лишь суждение), чем каждое из данных суждений (посылки). Такой процесс суждения мы будем называть обобщением или прямым индуктивным умозаключением в отличие от косвенной индукции, о которой речь будет ниже. Прямым мы называем это индуктивное умозаключение потому, что в нем связь S и P усматривается непосредственно не только в содержании всех посылок вместе, но даже и в каждой посылке в отдельности.

Теории, развиваемые в логике, имеют в виду только тот процесс индуктивного умозаключения, который мы называем косвенным. Поэтому мы опасаемся, что наши взгляды на индукцию вызовут ряд недоумений. Во избежание их мы обращаем внимание на то, что сложный научный метод, который принято называть индукцией, не упущен нами из виду и будет рассмотрен позже, среди косвенных методов знания. Но там мы покажем, что эта сложная научная косвенная индукция возможна лишь на почве гораздо более простого, бесхитростного индуктивного умозаключения, которое мы называем прямым. В свою очередь, эта прямая индукция возможна лишь при наличии некоторых условий, облегчающих процесс обобщения; они состоят в следующем: связи причинения, функциональной зависимости и т.п., вообще связи основания и следствия непосредственно даны в восприятии познающему субъекту; следовательно, элементы действительности покрыты как бы метками, показывающими, какие пары явлений принадлежат. Отсюда, если принять в расчет развитое в предыдущей главе реалистическое учение об общем, следует, что всякое обобщение могло бы быть сделано из одного единичного акта восприятия, так как всякий частный случай, подходящий под обобщение, заключает в себе весь материал, составляющий содержание обобщения – "всякое S есть P". Обыкновенно, однако, мы делаем обобщения только после восприятия целого ряда частных случаев, подходящих под общий закон; многочисленность фактов необходима не потому, чтобы повторения создавали связь между S и P, а потому, что связь, данная уже в каждом отдельном восприятии, бывает, обыкновенно, неясно дифференцирована, так что метки на явлениях слабо отличаются друг от друга своими оттенками, и повторения восприятия содействуют тем процессам сравнения, благодаря которым из хаоса действительности отчетлива дифференцируется пара явлений S и P, а также связь между ними. Само собою разумеется, дифференциации связей особенно содействуют те случаи, когда содержание различных восприятий варьируется или в том смысле, что S и P в различных восприятиях сохраняются, а другие сопутствующие явления меняются (случаи, соответствующие методу единственного совпадения в косвенной индукции), или в том смысле, что все сопутствующие обстоятельства сохраняются неизменными, а S удаляется, присоединяется или изменяется по количеству, причем соответствующие перемены происходят и в P (случаи, соответствующие методу единственного различия в косвенной индукции), Тем не менее восприятия функциональных и причинных связей, как и все вообще восприятия отношений, принадлежат и числу чрезвычайно однообразных переживаний, и потому дифференцирование их требует виртуозной способности различения и отождествления. Во многих случаях необходим талант или гений, чтобы проследить ту тонкую нить, которая связывает между собою явления, и самый акт этого усмотрения сопровождается чувствованиями, показывающими, что в нем познающий субъект особенно глубоко погрузился в объективное интуитивно-данное содержание восприятия. фонсегрив в своей статье "Generalisation et induction" говорит<sup>289</sup>: "Замечательно, что ученые, рассказывая о своих открытиях, если они не задаются целью согласовать свое описание с предвзято методологиею, заимствованною у философов и в большинстве случаев ложною, употребляют следующие и подобные им выражения: "мне пришла на ум идея; я был внезапно поражен; у меня тогда явилось как бы внезапное озарение (illumination)". Они отмечают также, что открытие их совершилось не медленным и непрерывным путем посредством накопления опытов, а неожиданно, внезапно, вдруг: точно завеса разорвалась, поднялся покров, блеснула молния. В этих случаях скорее объект открывает себя ученому, чем ученый открывает его, соответственно учению перипететиков, что разум остается пассивным при процессе абстракции. Поэтому многие открытия были сделаны на основании одного опыта. Второй опыт бывает необходим в том случае, если ученому не удалось ничего усмотреть в первом". По мнению Клода Бернара, в исследовании истины путем опыта "чувству всегда принадлежит инициатива, оно порождает априорную идею или интуицию", затем разум развивает эту идею, а опыт (методически подобранные новые наблюдения или эксперименты) контролирует выводы разума. Априорная идея есть своего рода "интуитивная антиципация разума, ведущая к счастливой находке". Она "появляется как новое или неожиданное отношение, которое разум замечает между вещами". Гениальность характеризуется этим "утонченным чувством (sentiment délicat), que pressent d'une manière juste les lois des phenomenes de la nature"<sup>290</sup><sup>25</sup>, но должно подвергаться контролю методического наблюдения и эксперимента. Здесь следует, конечно, прибавить, что Клод Бернар, описывая тот

же факт прозрения, на какой указываем и мы, объясняет его не в духе нашего интуитивизма, а скорее в духе докантовского рационализма, допускающего существование врожденных идей. "Экспериментальная идея, - говорит он, - возникает из своего рода предчувствия разума, который судит, что явления должны происходить известным образом. В этом смысле можно сказать, что в нашем разуме есть интуиция или чувство законов природы, но мы не знаем формы их и только опыт может указать нам ее". "Разум человека от природы обладает чувством или идеею принципа, который управляет частными случаями"<sup>291</sup>. Поэтому, между прочим, Клод Бернар полагает, что индуктивное исследование есть лишь один из видов дедукции, т.е. состоит в переходе от общего к частному.

Со взглядами Клода Бернара сходны взгляды Либиха, поскольку он полагает, что в естествознании всякое исследование имеет дедуктивный или априорный характер, так как руководится априорною идеею<sup>292</sup>. Для нас особенно интересно то, что он решительно отрицает необходимость многих наблюдений для индуктивного обобщения. "Всякий, кто сколько-нибудь ознакомился с природою, - говорит он, - знает, что всякое явление природы, всякое событие в природе вполне и нераздельно содержит в себе весь закон или все законы, по которым оно возникает; поэтому истинный метод отправляется не от многих случаев, как хочет Бекон, а от одного единственного случая; когда этот случай объяснен, то вместе с этим объяснены и все аналогичные случаи; наш метод есть древний аристотелевский метод, только примененный с гораздо большим искусством и опытностью"<sup>293</sup>. Обдавая презрением Бекона, он остроумно замечает: "метод Бекона есть метод многих случаев, а так как каждый необъясненный случай есть ноль, и тысячи нолей, в каком бы порядке ни поставить их, не составляют никакого числа, то отсюда ясно, что весь его индуктивный процесс сводится к бесцельному переключиванию то туда, то сюда неопределенных восприятий"<sup>294</sup>.

В своей статье *Generalisation et induction* фонсегрив указывает, кроме Клода Бернара и Либиха, также на Гете и Тиндаля, которые пользуются термином "интуиция", описывая процесс научного открытия<sup>295</sup>. Сам фонсегрив развивает в этой статье теорию индукции, которую он называет интуитивною: по его мнению, отличить существенные черты данного явления от случайных сопутствующих обстоятельств и таким образом установить тип явления можно не иначе как путем интуиции; далее, под этот интуитивно установленный тип мы дедуктивно подводим попадающиеся нам конкретные случаи и при этом опять-таки интуитивно усматриваем возможность бесконечного количества подобных подведений. Следовательно, индукция состоит из двух актов интуитивного усмотрения и из одного акта дедуктивного умозаключения.

Но, конечно, интуиция, о которой говорит фонсегрив, глубоко отличается от допускаемой нами интуиции: мы полагаем, что в опыте дан непосредственно реальный транссубъективный мир, тогда как фонсегрив признает все элементы познавательного процесса за содержание разума, чувственности, вообще душевной жизни познающего субъекта. Однако он утверждает, что необходимые связи могут быть усмотрены даже и в единичном данном опыте случае; следовательно, он сходится с нами в том, что опыт дает не только временные или пространственные, но и более глубокие и притом необходимые связи между явлениями.

Замечательно, что даже и те ученые, которые не признают интуитивного характера индукции, так или иначе обнаруживают склонность коснуться этого вопроса, или признавая, что в процессе индуктивного умозаключения обнаруживается какая-то особенная пронизательность ума<sup>296</sup>, или указывая на то, что теория индуктивного умозаключения, дающая еще со времен Аристотеля так много труда ученым и до сих пор далекая от завершения, была бы легко построена, если бы можно было допустить, что силы, действующие в природе, доступны восприятию как силы. Так, напр., Юм говорит, что "если бы сила или энергия какой-нибудь причины могли быть открыты умом, мы были бы в состоянии предвидеть действие даже без помощи опыта и могли бы сразу с уверенностью высказывать о нем суждение с помощью одного только мышления и рассуждения"<sup>297</sup>. Точно так же Каринский в своей "Классификации выводов" признает, что "если бы имели мы в восприятии самую производящую явление силу, нам не было бы никакой нужды при помощи методов исключения доискиваться причинной связи между явлениями; мы могли бы тогда разгадывать эту связь прямым путем из анализа самых явлений, производящих одно другое"<sup>298</sup>.

Впрочем, нам нечего доказывать, что индукция становится легко объяснимой, если допустить, что необходимые связи между явлениями даны в восприятии. С этим, вероятно, все согласятся без дальних рассуждений, но могут при этом возразить, что трудно решиться на такое допущение. Поэтому в дополнение к сказанному подчеркнем те соображения, которые делают это допущение необходимым. Самое главное из них состоит в том, что познаваемый мир имманентен процессу знания, разобщения между познаваемым объектом и познающим субъектом нет; поэтому если мир есть не беспорядочная груда явлений, а необходимое единство, то и связи,



создающие это единство, даны так же непосредственно, как весь мир. И в самом деле, присматриваясь к объективному содержанию восприятий и суждений, нетрудно заметить в нем наличность самых разнообразных отношений, не только пространственных и временных; но и отношений причинения, функциональной зависимости, субстанциального единства, мотива и поступка и т.п. Различия между этими переживаниями не отрицают даже и такие философы, как Юм, они только не признают их объективности и производят их из комбинаций различных временных отношений с различными эмоциями познающего субъекта. Вследствие этого им приходится строить скептическую теорию индукции. Однако в конце настоящей главы, рассмотрев косвенную индукцию, мы постараемся показать, что философы, отрицающие восприятие необходимой связи между вещами, не могут построить никакой, даже и скептической теории индукции, и в этом будет заключаться последний аргумент в пользу нашей теории.

Нам могут сказать, что мы занимаемся механизмом индуктивного умозаключения, так сказать, онтологической его стороной, между тем как теория знания должна решить совсем другой вопрос: она должна исследовать, какое право имеем мы придавать индуктивным умозаключениям объективное значение. Это различие действительно имеет огромное значение для теорий, согласно которым отношение между познающим субъектом и познаваемым миром таково, что вопросы о происхождении суждения и объективном значении суждения могут решаться независимо друг от друга. Не следует, однако, думать, будто все теории знания таковы. По крайней мере в теории знания интуитивизма, отрицающей разобщение между познаваемым миром и познающим субъектом, такого разделения быть не может: в ней всякий вопрос о происхождении есть также вопрос о праве и наоборот. В подтверждение этого положения покажем, что права на прямое индуктивное умозаключение установлены уже нами в изложении механизма этого процесса.

В самом деле, чтобы установить логическую правомерность индуктивного умозаключения, нужно показать, что мы имеем право, опираясь на одно или несколько восприятий, признать, во-первых, что воспринятые нами S и P соединены друг с другом объективно необходимым связью и, во-вторых, что эта связь существует между "всеми S" и P. На первый вопрос интуитивизм отвечает так: показателем истинности познания служит наличность самого познаваемого бытия. Связь между S и P вовсе не производится и даже не воспроизводится познающим субъектом, она просто констатируется в восприятии ввиду того, что наличный объект S без всякого содействия со стороны познающего субъекта влечет за собою наличность также и объекта P, и для обнаружения этой связи в чистой форме нужен только анализ восприятия. Поскольку связь между S и P обладает указанными свойствами, она есть принадлежность самого познающего объекта, и потому мы имеем право утверждать ее.

Вопрос, какое право имеем мы делать обобщения, т.е. утверждать, что "все S" связаны с P, заметив, что несколько S связаны с P, может быть удовлетворительно решен только той теорией, которая показывает, что обобщение целиком относится к наличному бытию, т.е. содержит в себе имманентное знание. Вопрос этот чрезвычайно затруднителен потому, что на первый взгляд кажется, будто индуктивное умозаключение есть перенесение свойств нескольких воспринятых явлений на бесчисленное множество невоспринятых явлений. В таком случае индуктивное умозаключение имело бы характер трансцендентного знания. Так и смотрит на него современная логика, но так как при этих условиях оно было бы лишено всяких оснований, то большинство современных теорий обосновывают право на такой переход от известного к неизвестному с помощью учения о единообразии природы. Таким образом, оказывается, что всякое индуктивное умозаключение есть силлогизм, большею посылкою которого служит закон единообразия природы. Однако эта теория не только не разрешает всех затруднений, но ведет еще к новым. Во-первых, она не может ответить на вопрос, откуда получилась посылка о единообразии природы. Во-вторых, превращая все процессы умозаключения в дедуктивные, она, как мы покажем далее, не может объяснить возникновения всех общих суждений. Наконец, в-третьих, никакие ссылки на закон единообразия природы не спасают индуктивного умозаключения от трансцендентного характера, если разуметь под единообразием природы бесчисленную повторяемость однородных, но численно различных явлений. При этих условиях, сколько бы раз мы ни наблюдали связь S с P, если мы скажем, что и в будущем S всегда окажется связанным с P, наше утверждение имеет только характер воспоминания о воспринятом нами прошлом, и совершенно невозможно понять, откуда эти воспоминания могли бы почерпнуть силу охватывать будущее, если будущее есть новый процесс и если этот новый процесс не производится нашими воспоминаниями.

Подробнее об этих вопросах мы поговорим в конце главы после рассмотрения косвенной индукции, а теперь покажем, как выходит из затруднений интуитивизм. Очевидно, в вопросе о происхождении обобщения он должен опереться на

реалистическое учение об общем, изложенное в предыдущей главе. На основании этого учения можно сказать, что в индуктивном умозаключении вовсе нет перехода от данных случаев к новым, неизвестным случаям: вообще в индуктивном умозаключении нет и речи о количестве случаев и объеме суждений: в нем, как и везде в процессах мышления, все преобразования совершаются в содержании суждений, а отсюда уже как побочное явление возникают также и преобразования в объеме. В самом деле, из посылок нам известно, что  $aS - Pm$ ,  $bS - Pn$  и т.п., а в выводе мы узнаем, что наличие одного  $S$ , без всяких дополнений вроде  $a$ ,  $b$  и т.п., с необходимостью влечет за собою  $P$ . Здесь нет речи об объеме, однако расширение объема знания здесь может возникнуть как побочное явление в том случае, если  $S$  окажется многообъемлющею индивидуальностью<sup>299</sup>, если, будучи тем же самым  $S$ , оно может комбинироваться не только с  $a$  или  $b$ , но и с  $c$ ,  $d$ ,  $e$ ... Поскольку в этих случаях есть  $S$  и  $P$ , они охватываются нашим знанием, но они все не новы для нас: так как они в полном смысле этого слова тождественны с теми  $S$  и  $P$ , которые были в посылках  $aS - Pm$ ,  $bS - Pn$ , то наша формула " $S$  есть  $P$ " не предсказывала об этих случаях, по воспоминанию только, не намекала на них, а прямо содержала их в себе, безвременно охватывала все неисчислимо количество их. Наоборот, то, что действительно ново в этих новых случаях, напр., наличие  $d$  в случае  $dS - Pr$ , вовсе и не предсказывается нашей формулой и узнается из какого-либо иного источника в тот момент, когда мы хотим воспользоваться своею формулой для целей дедуктивного умозаключения, напр., когда мы говорим " $d$  есть  $S$ ", а " $S$  есть  $P$ ", значит, " $d$  есть  $P$ ". Так как практически мы пользуемся своим знанием с помощью таких дедуктивных применений его все к новым - и новым случаям, то внимание наше охотно сосредоточивается на множественности комбинаций  $S$  с другими элементами действительности, и потому мы склонны подчеркивать в своей формуле ее объем, говоря "все  $S$ "; таким образом производное свойство индуктивного умозаключения выдвигается на первый план и сбивает исследователя процессов мышления с правильного пути.

Имея в виду наше допущение непосредственной данности в восприятии необходимых связей между сторонами действительности, нам могут заметить, наконец, что при этом условии процесс знания не представлял бы никаких затруднений и наука давно уже была бы законченным целым. В ответ на это мы можем с соответствующими изменениями повторить то, что уже было сказано вообще по поводу учения о данности познаваемого мира: мы лишь ввели условие, без которого индуктивное умозаключение было бы совершенно невозможно и необъяснимо, однако и при наличии этого условия индуктивное умозаключение остается трудным делом. Прежде всего, так как содержание действительности неисчерпаемо, нужно обладать огромным тактом в выборе тех  $S$  и  $P$ , которые заслуживают исследования. Далее, чтобы установить, какие стороны действительности суть следствие из  $S$  или, наоборот, основание для  $P$ , необходимо вполне отчетливо дифференцировать связь между  $S$  и  $P$ , что нелегко, так как отношения вообще дают слишком мало опорных пунктов для сравнения. Поэтому первичные обобщения неизбежно должны быть неточными, неясными или даже совершенно ложными. Следующие примеры могут пояснить характер этой недифференцированности. Такое обобщение, как "мы слышим ушами", заключает в себе зерно истины в том смысле, что наличие известных процессов в слуховом аппарате есть часть причины восприятия слуховых ощущений, однако в примитивном мышлении это правильное усмотрение связи между двумя процессами, с одной стороны, покрыто толстою корою представлений, не относящихся к делу (ухо как целое; слышание как процесс не только восприятия ощущений, но и восприятия речи и т.п.), а с другой стороны, лишено некоторых необходимых оговорок и ограничений (кроме процессов в слуховом аппарате для восприятия нужны еще процессы в головном мозгу, а также в сфере я, напр., внимание и т.д.). На основании нескольких опытов мы без труда замечаем, что "чем ближе положен орех к углу щипцов, тем легче его расщелкнуть", но усмотреть, что облегчение зависит от отношения между расстоянием ореха от угла щипцов и расстоянием точки приложения силы от угла щипцов, гораздо труднее, потому что условия сравнения разных переживаний не благоприятствуют этой дифференциации их. Точно так же нетрудно заметить, что "если разжать пальцы, то вещь, которую держишь ими, упадет, так как она тяжела", но заметить, что тяжесть обусловлена землею, трудно, потому что притяжение земли есть фактор неизменно наличный в нашем опыте, и этим обстоятельством затрудняется дифференцирование его путем сравнения. Ошибки, неизбежные в первоначальных обобщениях вследствие неполной дифференциации элементов действительности и отношений между ними, могут быть трех родов: во-первых, субъект или предикат (или оба вместе) могут заключать в себе лишние элементы, во-вторых, субъект или предикат (или оба вместе) могут быть лишены некоторых необходимых элементов и, наконец, в-третьих, обе эти ошибки, т.е. присутствие лишних и отсутствие необходимых элементов могут встретиться вместе в одном и том же суждении. Несовершенство нашего мышления и

до сих пор еще так велико, что большинство суждений, даже и принятых в науке, заключает в себе все перечисленные ошибки, как мы постараемся показать позже. Остается только утешаться тем, что во многих случаях эти ошибки не представляют собою прямо лжи, а принадлежат к числу неточностей, заключают в себе недоразвитую мысль. Таковы, напр., в большинстве те случаи, когда субъект заключает в себе лишние, еще не выделенные из него элементы; иногда также отсутствие необходимых элементов в субъекте не указывает на то, что они прямо отрицаются, а являются следствием того, что они не могут быть отчетливо указаны вследствие недостаточной дифференцированности и потому лишь смутно подразумеваются. Мало того, нередко обобщение соединяет элементы S и P, связанные друг с другом лишь отдаленною связью через большое количество промежуточных членов, или даже элементы, вовсе не находящиеся в причинной зависимости друг от друга, но связанные друг с другом во времени косвенно, напр., в том случае, когда S и P суть следствия какого-нибудь еще неизвестного нам фактора R. Такие знания относятся к числу так называемых эмпирических законов. Неточность, неясность и неопределенность многих обобщений этого рода доходят до колоссальных размеров; в подтверждение достаточно указать на то, что многие суеверия принадлежат к числу обобщений этого типа. Однако необходимо помнить, что даже и суеверия в большинстве случаев заключают в себе зерно истины, так что даже и здесь чаще встречается неточность, недоговоренность, чем явная, окончательно скристализовавшаяся ложь.

Чтобы объяснить, как могут возникнуть согласно теории интуитивизма такие обобщения, которые соединяют S и P, причинно не связанные друг с другом, необходимо вспомнить развитое выше<sup>300</sup> учение о субъекте суждения. Субъектом суждения служит не только дифференцированный элемент действительности S, но и вся та неисчерпаемая область действительности, к которой ближайшим образом принадлежит S и которая только указывается с помощью дифференцированного S, но вовсе не исчерпывается им. Поэтому, усматривая связь между P и тою областью действительности, которая характеризуется признаком S, но неизвестна еще нам со своей стороны, непосредственно связанной с P, мы говорим "S есть P", хотя иногда отчетливо сознаем, что S как S не может быть причиною P.

Наконец, по поводу теории интуитивизма может явиться сомнение, прямо противоположное предыдущему. Как бы ни была затруднительна дифференциация отношений, все же в нашем бесконечно разнообразном мире должны найтись области, в которых нам удалось уже достигнуть столь отчетливого дифференцирования связей, что обобщение производится на основании одного случая и признается научно достоверным без всякой проверки посредством дальнейших наблюдений. Существует ли наука, в которой такой метод обобщений был бы общепринятым? Если на этот вопрос получится утвердительный ответ, то интуитивизм будет от этого в выигрыше, так как на верное обобщения этого рода с трудом объясняются или даже вовсе игнорируются другими теориями. И в самом деле, ответ случается утвердительный. Научные обобщения из одного случая встречаются на каждом шагу в математике и в таких родственной ей науках, как геометрия или механика<sup>301</sup>. Как одно из звеньев они входят в доказательство всякой теоремы геометрии. В самом деле, теорема, напр., о сумме углов треугольника, доказывается с помощью дедуктивных умозаключений для одного какого-нибудь, положим, остроугольного треугольника; вслед за этим на основании отчетливого усмотрения, что величина суммы углов обуславливается не всеми свойствами данного остроугольного треугольника, а только теми, которые тождественны во всех треугольниках, доказанное положение утверждается относительно всякого треугольника вообще, т.е. обобщается на основании одного лишь подвергнутого исследованию случая. Как это вполне понятно на основании теории интуитивизма и вовсе непонятно на основании других теорий, обобщение в этих случаях производится с такою легкостью, что мы вовсе не усматриваем его как особое звено доказательства, и логика до сих пор колеблется еще признать существование этого звена. Между тем без указания на эту форму доказательств никак нельзя объяснить правомерность умозаключений, опирающихся на рассмотрение одной какой-либо частной формы пространственно-временных отношений или отношений величин.

### III. Einaaiua iaotiau

Прямые методы применяются тогда, когда основание S и следствие P даны в восприятии и наша задача состоит лишь в том, чтобы дифференцировать их вместе с их отношением друг к другу. Наоборот, косвенные методы применяются тогда, когда в восприятии дано только основание S (или следствие P) и к нему нужно подыскать следствие P (или основание S), а также в том случае, когда по данным отношениям S и P к другим элементам действительности нужно усмотреть их отношение друг к другу. В первом случае мы имеем, дело с косвенным восприятием, а во втором случае с косвенным (дедуктивным) умозаключением.

Косвенные восприятия возможны потому, что объекты присутствуют в восприятии как

реальное бытие; следовательно, если воспринимаемый объект S служит основанием для объекта P, то объект P неизбежно должен быть налицо, он как бы возникает на наших глазах под влиянием S, а потому, если мы сосредоточим свое внимание на переходе от S к его следствиям, мы построим суждение "S есть P" или даже суждение об одном только P, если нас интересует само P, а не зависимость его от S. Точно так же, если в восприятии дано P и если это P есть следствие S, то оно опять-таки как бы на наших глазах возникает из S, следовательно, S должно быть налицо, и, если мы сосредоточим внимание в этом направлении, мы опять-таки констатируем, что "S есть P" или даже построим суждение только об S, если нас интересует само S, а не связь его с P. Так, наблюдая налетающий шквал, мы ожидаем, что парусная лодка, накренится; войдя в комнату и увидев людей с взволнованными лицами, едва говорящих друг с другом, взглядывающих друг на друга с ненавистью и т.п., мы догадываемся, что тотчас между ними произошла сцена раздора; увидев, что ребенок, спокойно игравший рядом с нами, вдруг встрепетнулся, покраснел и смотрит куда-то расширенными от страха глазами, мы поворачиваемся в ту сторону, куда он смотрит, и замечаем приближающуюся собаку. По поводу последнего примера нам могут сказать, что косвенное восприятие ничем не отличается от прямого. Мало того, согласно теории имманентности знания, все объективное содержание суждений, не только чувственно воспринимаемое, но и вспоминаемое и мыслимое, дано, содержится в актах знания как реальное бытие (как возможно, чтобы прошлое, будущее и вообще недоступное чувственному восприятию было реально дано в актах знания, этот вопрос должна решить онтология путем соответствующего учения о времени). А если так, то, по-видимому, первый и второй случай ничем не отличаются от третьего, и все они вместе вполне сходны с прямыми восприятиями? Однако при ближайшем рассмотрении изучаемого процесса оказывается, что это неверно. Во-первых, в случае косвенного восприятия нам первоначально дано только основание или только следствие, а второй элемент цепи явлений мы находим лишь впоследствии благодаря исканию, обусловленному первым элементом. Во-вторых, даже и после того как дополнительный к данному S или P элемент найден, восприятие его не всегда оказывается чувственным, т.е. таким, как в третьем примере (ребенок и собака); очень часто оно имеет, как в первом, и вторым примере (будущий крен лодки, прошедшая ссора), нечувственный характер, и потому, вследствие нашей слабой способности разбираться в нечувственных переживаниях, речательством его наличности даже и после того, как он найден, служит не столько прямое, сколько косвенное восприятие. По-видимому, вместо того чтобы допускать такую утонченную и своеобразную способность, как косвенное восприятие, можно было бы объяснить те же явления самым простым способом, именно воспоминанием о прошлых сходных случаях. И мы действительно вполне согласимся с тем, что прошлые дифференцированные переживания облегчают дифференциацию настоящих переживаний, а также с тем, что процесс косвенного восприятия сопутствуется воспоминаниями, однако из этого вовсе не следует, будто усмотрение необходимой наличности P (крен лодки) в случае наличности S (шквала) в приведенных выше суждениях есть результат воспоминания. Если бы P было воспоминанием о других прошлых случаях, то оно так и сознавалось бы как нечто относящееся к другим случаям, а вовсе не связанное необходимо с этим S (напр., по поводу налетающего шквала мы можем вспомнить о виденном прежде крене броненосца, но это воспоминание не составит объясняемого нами суждения). Наконец, если наличное S (налетающий шквал), присутствующее, согласно теории интуитивизма, в акте восприятия как реальное бытие, может быть основанием для воспоминания, т.е. нечувственного восприятия других прежде бывших случаев, то, по-видимому, еще проще и естественнее этому S быть основанием для предвидения, т.е. нечувственного восприятия того самого P, которое сейчас явится на сцену в данном случае.

Нашу аргументацию в пользу косвенного восприятия можно попытаться подорвать указанием на то, что объяснение указанных суждений воспоминаниями ссылается на общепризнанный закон ассоциации, тогда как косвенное восприятие есть какая-то подозрительная разновидность ясновидения. Однако в ответ на это мы скажем, что прошли уже те времена, когда ссылки на ассоциацию могли удовлетворять гносеологов и психологов. Современный ученый хорошо понимает, что ассоциация идей есть явление сложное, производное из каких-то более основных свойств сознания, а может быть, и всего мира, и еще вовсе не расследованное по существу. Быть может, в основе воспоминаний по смежности лежит общая связь наличной действительности с прошлым, связь основания и следствия, в силу которой, где есть одни элементы целого, там должны быть в той или иной форме реальными и другие элементы целого<sup>302</sup>, в таком случае оказалось бы, что сами воспоминания по ассоциации суть не что иное, как один из видов косвенного восприятия, одна из форм ясновидения в прошлом.

Наконец, необходимо обратить внимание на те суждения, построение которых только

и может быть объяснено косвенным восприятием, а не какими-нибудь другими способами. Сюда относятся все случаи знания об абсолютно индивидуальных (индивидуальных в узком, смысле этого слова) процессах, прямыми свидетелями которых мы не можем быть. Таковы, напр., предвидение будущего индивидуального хода развития социальной жизни какой-либо страны, являющееся у лиц, хорошо знакомых с настоящим и прошлым страны. Таковы интеллектуальные процессы, благодаря которым художник, создав новый индивидуальный характер и обрисовав его несколькими положениями, в дальнейшем развитии событий, хотя они по-прежнему остаются индивидуальными, уже принужден идти строго определенным путем. Такту художника причастны до некоторой степени и ценители его произведения, поскольку они понимают, правильно или неправильно развивается художественное произведение.

Учение о косвенном восприятии, как это видно особенно из последних примеров, имеет огромное значение, для общей методологии наук. Целый обширный класс наук, теория которых стала привлекать к себе внимание только в последнее время, возможен только при допущении косвенного восприятия. Мы имеем в виду науки об индивидуальном в узком смысле этого слова в противоположность наукам об общем. В самом деле, индивидуальные события, хотя и связанные друг с другом необходимо, не повторимы ни в каком смысле этого слова; отсюда следует, что предсказание их, управление ими и даже простое констатирование их (если мы не очевидцы их) не может опираться на аналогию с другими нашими опытами и возможно не иначе как путем косвенного восприятия.

По поводу рассмотренных нами ранее случаев, относящихся к так называемым повторяющимся явлениям (крен лодки и т.п.), нам могут заметить в конце концов, что это дедуктивные умозаключения (если шквал налетает на парусную лодку при таких-то и таких-то условиях, то парусная лодка накреняется; шквал действительно налетает и т.д., следовательно, лодка действительно накренится), а вовсе не косвенное восприятие. С этим замечанием мы опять-таки согласимся в его первой части, но прибавим, что оно не противоречит нашей теории, так как мы полагаем, что дедуктивное умозаключение находится в теснейшем родстве с косвенным восприятием. В рассмотренном, напр., случае дедуктивное умозаключение явным образом возникает лишь после того, как явилась путем косвенного восприятия догадка, что эта лодка накренится; иначе было бы совершенно непонятно, каким образом нам пришло в голову общее правило ("если шквал налетит и т.п., то лодка накренится") и почему пришло в голову именно это правило, а не какое-либо другое; следовательно, дедуктивное умозаключение, по крайней мере в рассматриваемом случае, есть только процесс проверки уже совершившегося акта суждения. Поэтому-то оно с начала и до конца состоит преимущественно из дифференцированных, доступных отчетливому усмотрению и контролю элементов; поэтому-то в нем связи между посылками и выводом кажутся сами собою понятными, как бы даже не требующими дальнейшего исследования и оправдания, и если нам удастся подвести какое-либо суждение под форму дедуктивного умозаключения, то оно нам кажется доказанным по преимуществу. Неудивительно поэтому, что логика и до сих пор почти исключительно занимается дедуктивными умозаключениями, и все другие элементарные приемы мышления стремится втиснуть в рамки этого метода. Как всегда косвенное, производное, благодаря своей дифференцированности обращает на себя внимание и подвергается изучению прежде всего. Однако в своих отчетливых формах оно в большом количестве заключает уже застывшие продукты первичной живой творческой деятельности; упуская из виду эти более простые действительности, логика придает дедуктивному умозаключению мертвенный характер. Так как дедуктивное умозаключение есть производный процесс, то анализируя его, она рано или поздно натывается на такие элементы, на такие послылки, которые даже и с помощью натяжек не могут быть ни из чего дедуцированы; перед вопросом об источнике достоверности таких посылок она останавливается в бессилии и берет их как мертвые готовые продукты, не усматривая живых источников их происхождения. Между тем очевидно, что вся хваленая достоверность и ясность дедуктивного умозаключения зависит от достоверности посылок, и если вопрос о происхождении посылок не решен, то это значит, что мы довольствуемся достоверностью и ясностью, взятыми напрокат неизвестно откуда.

Совсем иной характер приобретает дедуктивное умозаключение, если поставить его в связь с процессами прямого восприятия, прямой индукции и косвенного восприятия как возможными источниками посылок. При этом условии оказывается, что и дедуктивное умозаключение есть хотя и производный, но все же творческий, применимый не только для проверки, но и для открытий процесс. Мало того, оказывается, что он вовсе не состоит только из безошибочного, но зато бесплодного развертывания посылок, а заключает в выводе настоящий шаг вперед, именно косвенное восприятие некоторой новой стороны действительности. В этом смысле дедуктивное умозаключение есть не что иное, как косвенное восприятие,

возникающее на почве уже существующих суждений, подобно тому как прямая индукция есть прямое восприятие, возникающее на почве существующих суждений. Элемент интуитивного косвенного восприятия нетрудно найти и в непосредственных (из одной посылки) и в опосредствованных (из двух и более посылок) дедуктивных умозаклучениях. Непосредственные дедуктивные умозаклучения состоят в том, что, зная одно какое-нибудь отношение между  $S$  и  $P$ , мы узнаем из него также о существовании некоторого другого отношения между теми же или более индивидуализированными, взятыми в утвердительной или отрицательной форме  $S$  и  $P$ . Напр., в случае обращения (*conversio*), из суждения, устанавливающего отношение между  $S$  и  $P$ , мы узнаем отношение между  $P$  и  $S$ . При поверхностном взгляде на такие умозаклучения кажется, что в них вывод не заключает ничего нового в сравнении с посылкой, так что для получения его мы вовсе не нуждаемся в интуитивном усмотрении новых отношений. На деле это неверно. Отношение  $P$  к  $S$  вовсе не тождественно с отношением  $S$  и  $P$  (напр., суждение "все  $S$ ? суть?  $P$ " при обращении дает "некоторые  $P$  суть  $S$ "); мало того, в некоторых случаях отношение  $S$  к  $P$  известно, а обратное отношение остается совершенно неопределенным (напр., в частно-отрицательных суждениях "некоторые  $S$  не суть  $P$ "). Следовательно, для получения вывода необходимо отчетливо поставить в сознании связь, направленную от  $S$  к  $P$ , и, не теряя ее из виду, проследить ту же самую действительность в направлении от  $P$  к  $S$ , чтобы найти новые ее свойства. Этот процесс по существу вполне сходен с косвенным восприятием, и здесь и там новые стороны действительности необходимо связаны с уже известными сторонами ее связью основания и следствия или функциональной зависимости. Разница лишь в том, что в дедуктивном умозаклучении вывод содержит в себе элементы действительности  $S$  и  $P$ , уже дифференцированные в посылках, так что остается только усмотреть связь между ними, между тем как в суждении, полученном путем косвенного восприятия, субъект или предикат или даже оба они вместе вовсе еще не даны в прямом восприятии, служащем исходным пунктом этого акта. Опосредствованные дедуктивные умозаклучения требуют такого же акта косвенного восприятия. Они состоят в том, что, поставив в сознании дифференцированную с двух различных сторон действительность  $M$ , т.е. выразив ее содержание в двух суждениях, из которых одно заключает в себе  $S$ , а другое  $P$ , мы затем присматриваемся к содержанию этой действительности и находим в ней некоторое новое свойство, именно отношение  $S$  к  $P$ . Традиционная логика рассматривает лишь простейшие из этих умозаклучений, именно те, в которых посылки состоят только из понятий  $S$ ,  $M$  и  $P$ , а вывод только из понятий  $S$  и  $P$ : в них различие между посылками и выводом состоит лишь в том, что в выводе выпадает понятие  $M$  и присоединяется связь основания и следствия между  $S$  и  $P$ . Другие формы дедуктивных умозаклучений традиционная логика или упускает из виду, или стремится втиснуть в рамки описанной формы, между тем как современная логика все решительнее начинает признавать самостоятельность их. Типичным образцом этих форм могут служить, напр., следующие выводы: Фалес жил раньше Анаксимандра, Анаксимандр жил раньше Анаксимена, значит, Фалес жил раньше Анаксимена; Кант жил безвыездно в Кенигсберге, Шеллинг никогда не был в Кенигсберге, значит, Кант никогда не виделся с Шеллингом;  $A$  равно  $D$ ;  $B$  равно  $D$ ; значит  $A$  равно  $B$ . Во всех этих умозаклучениях выводное суждение отличается от посылок тем, что в нем мы выбрасываем три элемента посылок –  $M$ , отношение  $S$  к  $M$  (временное, пространственное и т.п.) и отношение  $P$  и  $M$ , (временное, пространственное и т.п.) – и соединяем связью основания и следствия не оставшиеся  $S$  и  $P$ , а  $S$  и его пространственное, временное и т.п. отношение к  $P$ , вовсе не заключавшееся в посылках. Характер этих умозаклучений можно пояснить с помощью следующего сравнения: если нам дана точка  $M$  и пространственное отношение к ней точек  $S$  и  $P$ , то в связи с этими данными само пространственное целое, к которому принадлежит  $S$ ,  $M$  и  $P$ , рисуется нам с такою отчетливостью, что мы можем уже, непосредственно рассматривая сами  $S$  и  $P$ , проследить их отношение друг к другу, хотя оно совершенно не похоже на отношения их к  $M$ . Точно такой процесс усмотрения некоторого вполне нового отношения совершается и во всех произведенных умозаклучениях, но, само собой разумеется, он возможен лишь там, где нам удалось уже отчетливо дифференцировать элементы действительности и функциональные связи между ними. До сих пор такие умозаклучения преимущественно применяются для определения пространственных и временных отношений, отношений равенства, свойств агрегата на основании свойств частей и т.п. Надо полагать, что вместе с возрастанием дифференцированности наших представлений о мире будут появляться все новые и новые разновидности таких умозаклучений. Почему именно пространственные и временные отношения, а также отношения равенства дают наибольшее количество хорошо обоснованных умозаклучений этого рода, на этот вопрос должна ответить онтология, разъяснив природу этих сторон действительности. Мы же здесь можем ограничиться только общим указанием

принципа, лежащего в основе дедуктивных умозаключений. Он тот же, что и в косвенных восприятиях: от основания (данного в посылках) мы восходим к следствию (в выводе) или, наоборот, от следствия (данного в посылках) мы нисходим к основанию (в выводе). Этот процесс возможен потому, что объекты, составляющие содержание посылок, находятся в акте знания налицо, как реальное бытие, а потому и основания их также, должны быть налицо, и следствия из них должны возникать как бы на наших глазах.

В борьбе с интуитивизмом традиционная логика может попытаться подвести все дедуктивные умозаключения под формулы четырех фигур силлогизма, сводя их в свою очередь к первой фигуре<sup>303</sup>, и утверждать, что первая фигура силлогизма не требует интуиции, так как в выводе она не дает ничего такого, что не содержалось бы уже в посылках.

Не будем спорить о том, можно ли отлить все опосредствованные дедуктивные умозаключения в формы четырех фигур силлогизма. Во всяком случае, несомненно, что это предприятие выполнимо не иначе как с помощью натяжек и насилий<sup>304</sup>. Однако этим вопросом нам заниматься незачем; чтобы отстоять свою точку зрения, мы можем пойти иным путем, именно показать, что вывод даже и в первой фигуре силлогизма опирается на интуитивное усмотрение некоторых новых сторон действительности в сравнении с тем, что усмотрено в посылках. И самом деле, вывод по первой фигуре силлогизма основывается на том принципе, что основание основания есть основание следствия (а также следствие следствия есть следствие основания): если  $S$  есть основание  $M$ , а  $M$  основание  $P$ , то  $S$  есть основание  $P$ . Усматриваемая в выводе связь  $S$  с  $P$  не есть то же самое, что и связь  $S$  и  $M$  и  $M$  с  $P$ : в посылках связь от  $S$  к  $P$  опосредствуется звеном  $M$ , а в выводе мы усматриваем, что действительность, к которой принадлежат  $S$ ,  $M$  и  $P$ , представляет собою единое целое настолько, что если дано  $S$ , то дано и  $P$ . Разница между первой фигурой силлогизма и остальными опосредствованными дедуктивными умозаключениями состоит лишь в том, что в ней связь между  $S$  и  $P$ , усматриваемая в выводе, по своему содержанию наименее отличается от связей, данных в посылках. Образно с помощью пространственных отношений это различие можно выразить так: в умозаключениях по первой фигуре проследить линию, части которой  $SM$  и  $MP$  даны в посылках, а в остальных дедуктивных умозаключениях типа ?  $M$  в выводе нужно проследить линию от  $S$  к  $P$ , которая ни в целом, ни своими частями не дана в посылках. Этот образ отчетливо показывает, как мало нового содержится в выводе по первой фигуре в сравнении с посылками, но все же новый элемент в этом выводе есть, и потому нельзя утверждать, будто умозаключения по первой фигуре основываются исключительно на законе тождества.

Учение о косвенных методах построения суждений основывается у нас на том принципе, что основание и следствие необходимо даны вместе: если есть основание, то на наших глазах возникает и следствие, если есть следствие, то мы можем проследить и его основание; точно так же отсутствие основания есть показатель отсутствия следствия, а отсутствие следствия есть показатель отсутствия основания. Таким образом, получаются четыре формы перехода мысли от основания к следствию и наоборот.

Традиционная логика резко расходится с нами: она считает правомерными только две из этих форм – умозаключения от присутствия основания к присутствию следствия и от отсутствия следствия к отсутствию основания. Она исходит при этом из своеобразного взгляда на связь причины с действием, довольно широко распространенного в логике и связанного с признанием так называемого "принципа множественности причин". Согласно этому учению одна и та же причина необходимо производит всегда одно и то же действие, но одно и то же действие может производиться в разных случаях разными причинами. Напр., трение необходимо ведет за собой нагревание, но нагревание может производиться не только трением, а и какой-нибудь химической реакцией, близостью тела с более высокой температурой и т.п.; динамит под влиянием сильного толчка необходимо взрывается, но взрыв может происходить также и от бензина, пороха и т.п.; следовательно, связь между действием и причиной не равноценна связи между причиной и действием, и это отражается соответствующим образом на умозаключениях. Опираясь на постулат однозначной связи между причиной и действием, мы можем умозаключать от присутствия основания к присутствию следствия и от отсутствия следствия к отсутствию основания, но так как у нас нет постулата однозначной связи действия с причиной, то мы не можем умозаключать от присутствия следствия к присутствию основания и от отсутствия основания к отсутствию следствия. Принимая это традиционное учение, нельзя утешать себя тем, что нам все же доступны умозаключения от следствия к основанию, именно от отсутствия следствия к отсутствию основания. Эти умозаключения неравноценны с умозаключениями от присутствия основания, во-первых, потому, что они обыкновенно имеют отрицательный характер, и, во-вторых, потому, что в некоторых очень важных

случаях ими нельзя воспользоваться вследствие невозможности установить меньшую посылку их. В самом деле, меньшая посылка их обыкновенно есть отрицательное суждение, а установить истинность отрицательного суждения, т.е. установить отсутствие явления во многих и притом наиболее важных для науки случаях невозможно.

Впрочем, логика не совсем отвергает умозаключения от присутствия следствия. Она допускает их, но лишь как умозаключения вероятные. Ими можно пользоваться в науке как пособием, напр., при построении гипотез, однако тот, кто признает принцип множественности причин, должен помнить, что гипотеза, сколько бы следствий из нее ни подтверждалось опытом, никак не может превратиться в теорию, потому что даже и бесчисленное количество следствий не есть показатель наличности такого-то определенного основания. Превратить гипотезу в теорию, согласно этому учению, можно лишь в том случае, если удастся прямо наблюдать причину объясняемого явления или, по крайней мере, причину его причины. Низкая ценность умозаключений от следствия к основанию и отсутствие постулата однозначной связи следствия с основанием не тревожит логику: она полагает, что для целей науки достаточно и тех умозаключений, которые опираются на постулат однозначной связи между основанием и следствием. Мы полагаем, что это неверно. Наука в такой же мере нуждается в умозаключениях от присутствия следствия, как и в умозаключениях от присутствия основания. Это становится сразу ясным, если обратить внимание на такие науки, которые имеют дело с безвозвратным прошлым. Геолог, определяющий по возрастанию или убыванию величины частиц в различных слоях одного и того же пласта, осаждался ли этот пласт на дне водного бассейна при высыхании или, наоборот, при углублении его, объясняющий образование долины размывающим действием воды и т.п., на каждом шагу пользуется умозаключениями от присутствия следствия к присутствию основания, и если эти умозаключения только вероятны, то вся почти геология становится системой гипотез, не превратимых в теорию ни при каком прогрессе науки. В таком же положении находится вся история, когда она воспроизводит прошлое по развалинам старых городов, надписям, монетам и т.п. Даже и тогда, когда историк рисует прошлое, он делает умозаключения от присутствия следствия к присутствию основания, так как сами мемуары суть лишь следствие описанных событий. Мало того, даже и всякий представитель науки о настоящем, напр., зоолог, поскольку он неизбежно должен опираться не только на свои личные восприятия, но и на исследования, рисунки, описания и фотографические снимки других ученых, принужден признать, что в его сознании наука в своих исходных пунктах опирается бесконечно чаще на умозаключения от присутствия следствия, чем на умозаключения от присутствия основания. О практической жизни нечего и говорить: она шагу ступить не может без умозаключений от присутствия следствия. Пусть, напр., судья при расследовании обстоятельств преступления подсчитает, как часто ему приходится восстанавливать прошлое этим путем, или пусть читатель познакомится с умозаключениями этого рода у Шерлока Холмса, любимого героя романиста Конан Дойля. Приведенные примеры уже с очевидностью показывают, что тот, кто признает принцип множественности причин и потому сомневается в возможности достоверных умозаключений от присутствия следствия, тем самым подрывает достоверность всякого знания. Этот вывод служит достаточным мотивом для того, чтобы пересмотреть традиционное учение об умозаключениях от следствия к основанию. Мало того, если собрать всевозможные, особенно наиболее сложные, часто встречающиеся в практической жизни умозаключения от присутствия следствия, то даже непосредственное чувство очевидности, сопровождающее их, подскажет нам, что их нельзя ценить ниже, чем умозаключения от присутствия основания. Однако, как только мы их поставим на одну доску, нам тотчас же напомнят о принципе множественности причин. Следовательно, необходимо прежде всего подкопаться под этот принцип. И в самом деле, это нетрудно сделать. Конечно, мы не собираемся прямо опровергать его, — мы хотим только сначала показать, что он ничем не доказан. Ссылки на частные примеры, вроде того что в случае взрыва нельзя умозаключать к присутствию динамита, потому что причиной взрыва могла быть вспышка пороха, бензина и т.п., неубедительны, так как во всех подобных примерах следствие берется не во всей полноте, а указывается в абстрактной форме. Если взять следствие в более индивидуализированной форме, напр., принять в расчет характер звука, определить форму осколков разорвавшейся металлической оболочки и т.п., то можно будет дойти до того, что все другие причины, кроме динамита, будут исключены. Если понадобится определить, от какого количества динамита произошел взрыв, то надо изучить действие еще более подробно и взять его в еще более конкретной форме. Можно представить себе, что при достаточно подробном знании действия удалось бы даже определить, произошел ли взрыв от толчка или от химического воздействия на динамит и т.п. Наконец, если взять действие во всей его конкретной полноте и абсолютной индивидуальности, то нельзя будет отрицать,



что причиной его может быть только один определенный, абсолютно индивидуальный комплекс событий.

Если мы вернемся теперь к действию, взятому в самой абстрактной форме, именно к взрыву вообще, то заметим, что и оно может быть исходным пунктом для умозаключения, но, конечно, ввиду чересчур абстрактной формы следствия, и основание может быть определено лишь в соответствующей чрезвычайно абстрактной форме: от взрыва можно заключить к огромному перевесу давления, производимого каким-либо телом на окружающую среду в сравнении с давлением этой среды на тело. Так как многие общие стороны явлений еще не исследованы, и потому многие общие понятия еще не выработаны, то иногда мы затрудняемся произвести такое умозаключение, но из этого не следует, будто оно логически невозможно: напр., весьма вероятно, что все самые разнообразные причины нагревания тел – трение, химические реакции, распространение электрического тока в сопротивляющейся среде и т.п. – заключают в себе одну и ту же общую сторону, составляющую настоящую причину нагревания, но понятие, выражающее ее, еще не выработано наукою, и потому мы не можем произвести соответствующего умозаключения от следствия к основанию (если не считать таких абстрактных оснований, как наличность какого-то источника энергии вообще и т.п.).

Итак, анализ подобных примеров показывает, что умозаключение невозможно в том случае, когда от следствия, взятого в абстрактной форме, мы хотим перейти к основанию, взятому в более конкретной форме. Так как следствие, взятое в абстрактной форме, есть не что иное, как часть того следствия, которое получается из более конкретного основания, то мы можем выразить свою мысль также следующим образом: примеры, приводимые в доказательство невозможности умозаключений от присутствия следствия, доказывают только, что нельзя умозаключать от части следствия к более полному основанию, но они вовсе не доказывают, будто нельзя умозаключить от полного следствия к полному основанию (или от абстрактного следствия к основанию равной степени абстрактности). Следовательно, традиционная логика забраковывает умозаключения от присутствия следствия просто потому, что она требует от них слишком многого. Если бы предъявить подобные требования к умозаключениям от присутствия основания, то и они оказались бы невозможными. В самом деле, умозаключать от части основания к полному следствию, вообще от абстрактного основания к более конкретному следствию, нельзя. Зная, напр., что химически чистая вода нагрета до 100°С, нельзя еще выводить отсюда, что она кипит, потому что кипение зависит не только от температуры, но и от давления. Подобрать ряд таких примеров это не значит еще доказать, будто умозаключения от присутствия основания не достоверны; точно так же несостоятельны и примеры, приводимые в доказательство того, будто умозаключения от присутствия следствия не достоверны.

Мы старались показать, что у традиционной логики нет оснований считать умозаключения от присутствия следствия менее достоверными, чем умозаключения от присутствия основания. Однако этого мало: чтобы вполне отстоять умозаключения этого рода, необходимо привести в их пользу также и положительное доказательство, именно установить в параллель постулату однозначной связи основания со следствием постулат однозначной связи следствия с основанием<sup>305</sup>. Доводы в пользу постулатов должны быть двух родов: теоретические, обыкновенно умозрительные (что такое умозрение, об этом будет сказано в конце главы), и практические. Для того, кто придерживается реалистического учения об общем, существует очень простое теоретическое доказательство рассматриваемого постулата: то же самое умозрение, благодаря которому для нас очевидно, что всякое явление имеет основание, служит ручательством как однозначности связи основания со следствием, так и однозначности связи следствия с основанием. В самом деле, согласно реалистическому учению об общем, одинаковое в различных случаях следствие (или основание) есть в буквальном смысле слова одно и то же численно тождественное следствие (или основание), а потому невозможно, чтобы оно имело то одно, то другое основание (следствие). Практический довод в пользу этого постулата также ясен: наука невозможна без него в такой же мере, как и без постулата однозначной связи основания со следствием. Почему логика не усмотрела этого до сих пор и пыталась удовольствоваться только одним из этих постулатов, рассмотрение этой интересной проблемы мы предоставим психологии и истории наук. Из постулата однозначной связи следствия с основанием вытекают, кроме сказанного выше, еще и другие многочисленные выводы для логики, но мы не будем заниматься ими здесь. Укажем лишь на два из них. Главный контингент вероятных умозаключений составляют умозаключения от части следствия к более полному основанию наряду с умозаключениями от части основания к (более) полному следствию. В основе гипотез лежат умозаключения от части следствия к (более) полному основанию, и в этом смысле гипотеза есть знание вероятное; однако в каждой гипотезе можно выделить вполне достоверные элементы, поскольку от части следствия можно с достоверностью

умозаключить к части основания; по мере развития гипотезы путем открытия новых следствий количество достоверно известных элементов основания все возрастает, и таким путем можно надеяться превратить со временем гипотезу в теорию. В заключение нужно сделать некоторые оговорки в пользу традиционной логики. Даже и соглашаясь с нами, можно отстаивать традиционное учение следующим образом. Можно различать, как это обыкновенно и делается, реальное основание и основание познания и утверждать, что логика относит свои правила не к реальным основаниям, а к основаниям познания. Можно утверждать, что логике совершенно все равно, относятся ли друг к другу А и В как действие к причине или как причина к действию; традиционная логика своими правилами только хочет сказать, что из суждений; "если есть А, то есть и В", "В есть" нельзя сделать достоверного вывода о наличии А; но она не отрицает, что рядом с суждением "если есть А, то есть и В" иногда может быть доказано и обратное суждение "если есть В, то есть и А", а в таком случае, присоединяя сюда суждение "В есть", мы получим вывод "А есть"; отрицать возможность таких случаев логика не может уже потому, что в математике они на каждом шагу встречаются, напр., если принять в расчет такие суждения: "все равнобедренные треугольники имеют углы, равные при основании" и "все треугольники, имеющие углы, равные при основании, суть равнобедренные".

Мы вполне согласны с этой аргументацией в защиту традиционной логики. Мы вовсе не воображаем, будто мы открыли группу таких умозаключений, которые совершенно не замечены или даже отрицаются логикой, несмотря на свое огромное значение для науки и постоянное применение в ней. Умозаключения, указываемые нами, признаются и традиционной логикой, но они истолковываются с помощью иной теории, чем это делаем мы. Следовательно, наша задача состоит прежде всего в том, чтобы внести поправку в теорию, а от этого, если поправка верна, должны получиться некоторые, хотя довольно скромные, результаты и для осмысленности самого умозаключения. Поправка эта необходима потому, что основание познания, с точки зрения строго имманентной теории знания, есть реальное основание своего следствия и, значит, связано однозначно с полным своим следствием в обоих направлениях, т.е. в направлении от основания к следствию и от следствия к основанию. Мало того, наша поправка полезна даже и для теорий знания, резко отличающих понятие основания познания от понятия реального основания. В самом деле, вследствие естественной склонности отождествлять связь основания и следствия в познании с реальной связью основания и следствия и даже прямо с одним из видов ее, именно со связью причины и действия, под влиянием традиционного учения о невозможности умозаключать от следствия к основанию, неизбежно возникает убеждение в том, что эта невозможность есть результат неоднозначности связи реального следствия и основания, связи действия и причины, а отсюда возникают всевозможные неясности и недоразумения. Мало того, в самой логике в большинстве случаев это учение излагается обыкновенно так двусмысленно, что нельзя определить точно, идет ли речь о реальной связи или о связи познания. Иногда же, как 306, напр., в логике Милля, который устанавливает принцип "множественности причин" и пользуется им для теории умозаключений, этой двусмысленности нет, и тогда ясно видно, что мы имеем дело с явным заблуждением.

Нам могут заметить, что ввиду устанавливаемой нами полной равноценности основания и следствия в процессах знания нам не следовало бы пользоваться в теории знания этими терминами, и это совершенно верно. Различие между этими членами необходимой связи есть, но оно имеет значение не для теории знания, а для онтологии. Собственно, если бы мы решились отступить от традиции, мы должны были бы говорить в теории знания не о связи основания и следствия, а о связи членов функциональной зависимости, и рассматривать правила умозаключения для тех случаев, когда член функциональной зависимости дан или отрицается во всей полноте, и для тех случаев, когда он дан или отрицается отчасти. Точно так же и в учении о суждениях нам не следовало бы называть субъект основанием, а предикат следствием, так как с точки зрения теории знания различие между субъектом и предикатом состоит лишь в том; что субъект в истинном суждении есть всегда полный член функциональной зависимости, а предикатом может служить также и неполный член ее. Отсюда, между прочим, следует, что с чисто практической точки зрения, с точки зрения удобства и быстрого ориентирования в том, из каких посылок можно сделать умозаключение, формулы традиционной логики вполне удовлетворяют цели: достоверное умозаключение от присутствия следствия, т.е. умозаключение по второй фигуре силлогизма при двух утвердительных посылках, действительно можно сделать только в тех случаях, когда следствие есть полный член функциональной зависимости, т.е. когда большая посылка обратима, так что умозаключение может быть отлито в форму умозаключения от присутствия основания, т.е. в форму умозаключения по первой фигуре силлогизма. К этому приему перевода умозаключения в традиционные формулы полезно прибегать потому, что лишь после

этой операции становится очевидно, что взятое следствие есть полный член функциональной зависимости: в противном случае оно не могло бы быть субъектом суждения. Ввиду полезности такой проверки мы вовсе не рекомендуем отваживаться без дальних размышлений на умозаключения по второй фигуре при двух утвердительных посылках даже и тогда, когда даны, напр., такие посылки: "всякий равнобедренный треугольник имеет при основании равные углы", "треугольник ABC имеет при основании равные углы" (*mutatis mutandis* такие же соображения применимы и к умозаключениям от отсутствия основания, т.е. к умозаключениям по первой фигуре силлогизма при меньшей отрицательной посылке, а потому, хотя они и возможны при известных условиях, мы вовсе не рекомендуем прибегать к ним без проверки, осуществлены ли эти условия).

#### IV. Εἰσαίτια εἰσορροπία οἴσασε??αίεϋ

Заниматься рассмотрением различных видов опосредствованных дедуктивных умозаключений мы не будем, за исключением лишь одной чрезвычайно важной группы их, которую мы назовем косвенными индуктивными умозаключениями.

Когда мы занимались рассмотрением прямых индуктивных умозаключений и объясняли их непосредственным усмотрением связи основания и следствия, было очевидно, что не все индуктивные доказательства так просты. Опытные науки на каждом шагу сталкиваются со связями настолько недифференцированными или отдаленными, что установить их путем прямого усмотрения было бы невозможно. Каким образом можно было бы, напр., усмотреть, что у некоторых тел существует зависимость между теплоемкостью и атомным весом (закон Дюлонга и Пти) или что при удалении проводников друг от друга индуктируется прямой ток, а при сближении обратный? Если же гениальный исследователь и усматривает в подобных случаях связь между явлениями прямым путем, все же другие люди зачастую не замечают ее вовсе. Отсюда в науке возникает потребность выработать метод, заменяющий прямую индукцию там, где она невозможна, и также поверяющей ее там, где она возможна. Этот метод по необходимости должен быть косвенным, он должен состоять в том, что мы устанавливаем связь основания и следствия между S и P, руководствуясь какими-нибудь производными признаками этой связи, доступными наблюдению всякого, даже и наименее талантливого человека. Производные из связи основания и следствия признаки, пригодные для этой цели, найти нетрудно: таковы связи во времени. Две группы явлений, неизменно сосуществующие (или следующие друг за другом) во времени, а также две группы явлений, возникающие или исчезающие вместе во времени, связаны друг с другом как основание и следствие. Стоит только принять одно из этих положений за большую посылку, а в качестве меньшей посылки привести ряд наблюдений или опытов (по методу единственного совпадения или по методу единственного различия, который соответствует миллевским методам различия и сопутствующих изменений), показывающих, что пара изучаемых явлений обладает теми свойствами во времени, о которых идет речь в большей посылке, и отсюда получится правильный дедуктивный вывод о том, что изучаемые явления действительно связаны друг с другом как основание и следствие.

Так как в этом умозаключении связь между субъектом и предикатом вывода усматривается не прямым путем, то мы называем его косвенным; так как меньшая посылка его состоит из наблюдений или опытов, подобных тем, какие лежат в основании прямой индукции, то мы называем его индуктивным. В целом эти умозаключения суть не что иное, как модификация опосредствованных дедуктивных умозаключений.

Имея возможность свести умозаключения этого рода к дедуктивному типу, многие представители логики не чувствуют никакой потребности в других элементарных индуктивных методах и несомненно отнесутся отрицательно к описанной нами прямой индукции. Ввиду этого следует особенно обратить внимание на то, что косвенная индукция в громадном большинстве случаев возможна не иначе как при посредстве прямой индукции. Не говоря уже о большей посылке, происхождения которой мы коснемся в следующем разделе (об усмотрении) этой главы, даже и меньшая посылка косвенного индуктивного умозаключения обыкновенно устанавливается с большею или меньшею помощью прямой индукции. В самом деле, когда мы излагаем схематически процесс косвенного индуктивного умозаключения, мы рассуждаем так: положим, что явлению P предшествует комплекс явлений ABS; если мы хотим определить, какие элементы этого комплекса законосообразно связаны с явлением P, то мы должны на основании опыта или наблюдения подыскать другие случаи и т.д. В схематическом изображении на доске в аудитории комплексы явлений, предшествующих P и соответствующих требованиям метода единственного различия или единственного совпадения, подбираются всегда очень удачно, но, спрашивается, каким образом мы находим этот комплекс явлений при действительном исследовании природы: ведь всякому явлению P предшествует весь безграничный океан явлений всего мира, а не какая-либо ограниченная группа ABS<sup>307</sup>. Однако пересмотреть явления всего мира, во-первых, невозможно, а во-вторых, бесполезно, так как экспериментировать с

целым миром по методу единственного различия или найти в нем причину по методу единственного совпадения нельзя. Остается, следовательно, идти иным путем: выбрать из целого мира ограниченный комплекс явлений и подвергнуть его исследованию согласно требованиям метода; но ввиду бесконечной сложности мира выбрать этот комплекс наудачу нельзя: мы достигнем цели только в том случае, если отбросим явления, очевидно не имеющие, а также по-видимому не имеющие никакого отношения к Р, и оставим для исследования комплекс явлений, относительно которых уже догадываемся, что они заключают в себе искомую причину. Но это ясное усмотрение отсутствия связи между некоторыми элементами мира и догадка о связи между другими элементами, составляющие необходимое предварительное условие косвенного индуктивного умозаключения, могут быть даны только или прямым восприятием, или прямою индукцией. Ссылаться опять на косвенную индукцию для объяснения меньшей посылки нельзя, так как это значило бы не решить проблему, а только отодвинуть ее; впрочем, этого и не делают исследователи научной индукции, так как обыкновенно они сами признают, что научное индуктивное исследование возможно не иначе как на почве уже существующей гипотезы или догадки о связи между явлениями<sup>308</sup>, но они не исследуют, откуда является эта догадка. Впрочем, уже Юль<sup>27</sup> задает вопрос; каким образом получаются случаи, требуемые методами Милля<sup>309</sup>, а Фонсегрив даже решает этот вопрос в том же духе, как и мы. Он говорит: "Всякое состояние вселенной есть сложная группа явлений, из которой наблюдатель, желающий производить чисто объективное исследование, столь расхваливаемое и рекомендуемое Беконом не имеет права ничем пренебречь по собственному почину. Если он оставит без внимания какой-либо элемент, напр., если, желая исследовать причину кипения, он пренебрежет положениями Сатурна или Сириуса, то это значит, что он считает эти положения не имеющими значения для исследуемого им вопроса. Между тем кто знает, не прав ли был Юм, говоря: что бы то ни было может произвести какую бы то ни было вещь? Конечно, я не думаю, чтобы кто-либо стал утверждать, будто какой-либо ученый в каком-либо исследовании считал все объективные элементы одинаково значительными. Но что же означает это различие маловажного и значительного, если не признание всеми учеными того, что они считают свой разум способным к непосредственному различению, которое, если всмотреться глубже, ничем не отличается от процесса абстракции, необходимого для образования понятий?"<sup>310</sup>.  
V. Oiiç?aiëa

Обозревая всевозможные суждения, составляющие содержание человеческого знания, для большинства из них нетрудно найти те методы, по которым они могли возникнуть. Остается только небольшая группа суждений, которые могут еще вызывать недоумения в этом отношении: это главным образом аксиомы и постулаты. Происхождение этих суждений также можно объяснить перечисленными выше методами, но для этого нужно обратить внимание на одну особенность процессов знания, которую мы мало подчеркивали до сих пор. Все знание опирается на опыт, т.е. непосредственно данные переживания. Эти переживания бывают двух родов - чувственные и нечувственные; следовательно, опыт, а вместе с тем и знание, бывают чувственные и нечувственные (сверхчувственные). Как мы уже говорили<sup>311</sup>, чувственное знание всегда заключает в себе также и нечувственные элементы, однако на примитивных ступенях мышления они утопают в чувственных переживаниях, которые служат главным опорным пунктом внимания. По мере того, как у нас возрастает потребность познавать транссубъективную действительность не в ее действиях на наше тело, а в ее собственной природе, мы все более стремимся отвлечься от чувственных элементов опыта, и в процессах знания выдвигается на первый план нечувственная сторона их. Знание, состоящее в обработке нечувственного опыта, мы будем называть умозрительным (оправдание этого термина будет дано позже). Поскольку чувственные переживания входят в состав знания всегда в соединении с нечувственными элементами, всякое знание и всякий метод мышления заключают в себе умозрительные элементы. Однако термины "умозрение", "умозрительный метод", "умозрительное знание" мы будем прибегать для тех случаев, когда знание требует особенно полного отвлечения от чувственного опыта, когда оно встречает только помеху в чувственном опыте, и в особенности для тех случаев, когда знание приобретает с помощью своего рода умозрительного эксперимента.

Из предыдущего следует, что всякий из прямых и косвенных методов, перечисленных нами, может быть умозрительным. Так, например, знание об абсолютном или о Боге может быть приобретено с помощью прямого умозрительного восприятия. Знание о том, что прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками, приобретает с помощью прямой умозрительной индукции, а знание о том, что параллельные линии нигде не пересекаются, - с помощью косвенного умозрительного восприятия.

Дедукция издавна пользуется славой спекулятивного метода; это и понятно: процесс

вывода в дедуктивном умозаключении явным образом обходится без посредства чувств, а потому умозрительный характер его особенно заметен. Но так как при более глубоком анализе оказывается, что умозрительные элементы встречаются во всяком акте мышления, то мы будем называть умозрительными не вседедуктивные умозаключения, а лишь те, в которых также все содержание посылок, поскольку оно необходимо для вывода, имеет нечувственный характер; таковы, напр., дедуктивные умозаключения чистой математики.

Лучшие образцы умозрения, именно прямой умозрительной индукции и косвенного умозрительного восприятия, встречаются при обосновании аксиом и постулатов<sup>312</sup>. Вывести их дедуктивным методом из каких-либо других истин нельзя, так как они имеют для этого слишком общий характер. Доказывать их путем ссылки на частные конкретные случаи, как это делается при обыкновенной прямой индукции, также нельзя, потому что конкретные, в особенности чувственные подробности мешают усмотрению истин столь общего характера. Поэтому тот, кто хочет привести другого человека к признанию такой истины, воздерживается от конкретных примеров, ставит ее перед чужим сознанием в абстрактной форме и лишь стремится растолковать ее, т.е. сделать понятной, и устранить все недоразумения, возникающие от того, что истинная связь явлений замаскировывается в конкретной действительности другими процессами. В результате такого растолковывания является непосредственное усмотрение истины, умозрение, прослеживающее истину с полной очевидностью. Нередко это прослеживание имеет характер как бы умозрительного эксперимента, вскрывающего такие стороны действительности, которые в чувственном опыте не могут быть обнаружены, напр., то, что две прямые пересекаются не более, чем в одной точке, или то, что параллельные линии при продолжении до бесконечности не пересекаются. Даже такие положения, как закон причинности "все случившееся имеет причину", признаются нами во всей их строгой всеобщности только после того, как мы делаем попытку мысленно представить себе "событие вообще" как самочинное, самопроизвольно возникающее во времени без связи со сплошным током остальных событий, и с очевидностью усматриваем неосуществимость этой попытки. В какой степени можно доверяться истинам, полученным этим путем, какие заблуждения легко могут промешаться к ним и каков критерий достоверности, руководящий признанием их, об этом речь будет в следующей главе, посвященной вопросу о последних основаниях знания.

VI. Еіоооеоаесі, еіаеаеаоаееное?анеее уііе?есі е аі?еі?есі е?еое?анеіе оеіііоее а ео іоіііоаіее е оаі?ее уеаіаіоа?іуо іаоіаіа сіаіеу

Труднейший вопрос, подлежащий разрешению теории элементарных методов знания, состоит в том, как возникают общие необходимые суждения. Самый простой и ясный путь получения их есть путь косвенного метода, именно дедуктивное умозаключение. Но для того чтобы построить этим способом общее необходимое суждение, нужно уже иметь в запасе два общие необходимые суждения, равные по степени общности выводимому суждению, чаще же всего одно из них должно быть даже более общим, чем выводное суждение. Отсюда ясно, что первоначальное происхождение общих суждений не объясняется ссылкой на дедукцию. Мало того, сама дедукция общих суждений окажется висящей в воздухе, если мы не найдем источника происхождения, хотя бы некоторых самых общих суждений, из которых могут быть дедуцированы остальные суждения.

Решить этот вопрос можно только следующими двумя способами: первоначальные общие суждения или получаются путем опыта с помощью прямых методов знания (с помощью прямого восприятия и прямой индукции), или же они присущи сознанию до всякого опыта, т.е. а priori (если не хронологически, то логически). Первый ответ дается эмпиризмом, а второй – в наше время критической философией. Надобно, впрочем, тотчас же напомнить, что эмпиризм может быть или индивидуалистическим, или универсалистическим (интуитивизм) и что их теории возникновения общих суждений путем прямого метода глубоко различны. Согласно учению интуитивизма, общее обладает реальным бытием и дано в восприятии; точно так же необходимые связи между вещами реально существуют и даны в восприятии. Поэтому вполне достоверные общие необходимые суждения могут быть получены путем прямых методов. Наоборот, по учению индивидуалистического эмпиризма общее не обладает реальным бытием, все данные опыта индивидуальны в узком смысле этого слова; необходимые связи между вещами не даны в восприятии, между ними наблюдаются только временные отношения. Отсюда следует, что необходимых общих суждений в строгом смысле этого слова нет, а есть только основанные на прямом восприятии реестры замеченных случаев связи S с P и более или менее укоренившиеся привычки связывать представление о новых S с представлением P. Поэтому можно сказать, что на вопрос о первоначальном происхождении общих суждений даются три ответа: 1) общие необходимые суждения первоначально получаются путем прямых методов, в особенности путем прямой индукции (интуитивизм); 2) общих необходимых суждений нет, но иллюзия их получается прямым методом, именно путем индукции через перечисление; 3)

Лосский Н. Обоснование интуитивизма [filosoff.org](http://filosoff.org)  
первоначальные общие необходимые суждения даны a priori (критическая философия).

Априоризм характеризуется дуализмом между частным и общим, который вообще замечается в традиционной логике. Индивидуалистический эмпиризм устраняет этот дуализм, разрубая gordiev узел, именно отрицая общие суждения. Наконец, интуитивизм в самом деле примиряет противоположность между частными и общими суждениями, показывая, что они возникают одними и теми же путями. Специально в теории умозаключения глубокое различие между этими учениями состоит в следующем. Априоризм не признает самостоятельных индуктивных умозаключений: он сводит все умозаключения к дедуктивному типу. Индивидуалистический эмпиризм (Милля) не признает самостоятельности дедуктивных умозаключений: он сводит все умозаключения к индуктивному типу. Наконец, интуитивизм признает самостоятельность как индуктивных, так и дедуктивных умозаключений, соглашаясь, однако, с тем, что существует разновидность умозаключений, по виду сходная с индуктивными, но на деле имеющая дедуктивный характер (косвенные индуктивные умозаключения).

Рассмотрим несколько подробнее учение о возникновении суждений индивидуалистического эмпиризма и априоризма, чтобы отметить недостатки их. По мнению Милля, опыт складывается исключительно из субъективных переживаний, из индивидуальных состояний сознания познающего субъекта, поскольку они возникают под влиянием воздействия трансцендентных вещей. Поэтому он полагает, что никакие отношения между переживаниями, кроме отношений сосуществования, последовательности и сходства, не воспринимаются (связь причины с действием сознается только в форме временной связи). Во всяком случае, восприятию необходимой связи основания и следствия здесь нет места. Но в то же время он усматривает, конечно, что наука должна заниматься исследованием именно необходимых отношений между явлениями, отношений причины и действия. Как же найти пары явлений, необходимо связанные между собой, если эти связи не даны в восприятии? Известно, как решил этот вопрос Милль. Необходимая связь должна выражаться определенным образом во временной связи (по правилам четырех методов индуктивного исследования), и потому о ней можно узнать косвенным путем через посредство временных признаков. Этот путь есть косвенная индукция.

Отсюда следует, что необходимость, присущая частным (единичным) суждениям даже и при первом акте восприятия, необходимость, связывающая индивидуальные в узком смысле этого слова события (напр., цепь эволюционирующих исторических событий) в принадлежащие группы, совершенно игнорируется теорией Милля. Впрочем, логика до сих пор вообще игнорировала вопрос о первоначальном происхождении частных (единичных) суждений: она интересовалась вопросом об основании необходимой связи в ее законосообразной (повторяющейся) форме, выразимой в общем суждении. Милль последовал этому течению не только потому, что интересовался преимущественно законами явлений; но и потому, что его теория восприятия толкала его на этот путь: всякий философ, отрицающий непосредственное восприятие необходимых связей между явлениями, склонен полагать, что эта связь обнаруживается в однообразных повторениях во времени, т.е. в законосообразной форме, так что даже и индивидуальное событие есть не что иное, как индивидуальный комплекс законосообразно связанных элементарных явлений. Итак, сосредоточим внимание на этой же проблеме и зададимся вопросом, удалось ли Миллю путем ссылки на косвенную индукцию объяснить обоснование законов явлений.

Прежде всего, давно уже замечено, что большая посылка косвенной индукции, закон единообразия природы, сама не может быть получена путем той же косвенной индукции. Чтобы ответить на вопрос об ее происхождении, Милль принужден сослаться на то, что еще до всякой научной индукции у нас является множество обобщений благодаря привычке, на основании закона ассоциации идей<sup>313</sup>, и все они завершаются обобщением относительно единообразия природы. Таким образом, все наши знания о законах природы, даже и полученные путем научной индукции, оказываются не чем иным, как системой привычек, в лучшем случае подкрепляющих друг друга, но нигде не опирающихся на что-нибудь более надежное, чем привычка. Отсюда ясно, что теория знания Милля приводит к скептицизму и притом не к временному, а к вечному, к безнадежному скептицизму. Эта сторона его взглядов давно уже выяснена<sup>314</sup>, но нам хотелось бы еще добавить, что косвенная индукция Милля не только висит в воздухе вследствие необоснованности большей посылки, но и вовсе неосуществима, так как его теория исключает всякую возможность произвести единичные наблюдения и опыты, которые требуются для установления меньшей посылки. В самом деле, как мы уже говорили выше, каждому явлению сосуществует и предшествует во времени весь мир, а потому философ, утверждающий, что в восприятии даны только временные связи, никак не может объяснить, почему мы в своих единичных наблюдениях, т.е. высказывая единичные суждения, сравнительно так удачно выбираем из мировой бесконечности комплексы явлений,

действительно более или менее сопринадлежащих. Ссылаться здесь на привычку нельзя, потому что привычка может явиться только после того, когда мы уже произвели такую выборку и всякий раз при повторении явления сосредоточиваем внимание опять на том, что было выбрано в первый раз. До сих пор, однако, вопрос о первоначальном происхождении частных суждений не привлекает к себе внимания, и потому наши замечания о необъяснимости косвенной индукции в тех системах, которые не допускают непосредственного восприятия необходимых связей, не будут приняты. Но мы не сомневаемся, что логика будущего под влиянием работ Виндельбанда и Риккерта об исторических науках<sup>28</sup> в скором времени выяснит этот вопрос.

Об априоризме критической философии нам не придется говорить много. Как это ни странно, он страдает почти всеми теми же недостатками, что и индивидуалистический эмпиризм Милля<sup>315</sup>. Желая обосновать достоверное научное знание, Кант признает, что существуют суждения, в которых воспринимается необходимая связь между субъектом и предикатом, но это лишь те суждения, в которых выражаются априорные формы нашей собственной познавательной деятельности, приложимые к самому разнообразному эмпирическому чувственному материалу. Следовательно, необходимые суждения суть всегда или общие суждения, или те частные суждения, которые подчинены им. Значит, и для Канта необходимость всегда имеет законосообразный характер и к тому же принадлежит только априорной форме, но не эмпирически данному содержанию. Отсюда следует, что, встретившись с эмпирически данным содержанием, мы только тогда в состоянии были бы построить о нем на основании непосредственного восприятия суждение, обладающее характером необходимости, если бы усматривали непосредственно, что такие-то его элементы подчинены такой-то априорной форме. Это было бы возможно только в том случае, если бы не только общие формы познавательной деятельности, но и конкретные случаи их применения были априорно predetermined. Если бы Кант допустил это, то его учение об элементарных методах мышления ничем не отличалось бы от нашего, кроме только того, что, по нашему мнению, объективные связи принадлежат самим вещам, а по мнению Канта, они создаются познавательной способностью. Однако, как известно, Кант не решился утверждать, что вся структура мира явлений априорна. Следовательно, ему приходилось или допустить, что применение априорных синтезов к таким-то, а не иным группам явлений определяется a posteriori самими чувственными переживаниями, или же связать чувственные данные и априорные формы каким-либо косвенным образом. Мы уже знаем<sup>316</sup>, что Кант принужден был пойти этим последним путем и связать рассудочные априорные формы с чувственными данными посредством форм времени. Воспринимая эмпирические данные, мы убеждены, что между ними существуют необходимые категориальные связи, но какие элементы связаны между собою, этого мы непосредственно не воспринимаем; чтобы узнать об этом, мы должны рассмотреть временные связи между явлениями. Напр., чтобы узнать, какие эмпирические элементы при чинно связаны друг с другом, мы должны определить, какие из них подходят под схему причинности, а о ней Кант говорит следующее: "схема причины и причинности вещи вообще есть реальное, за которым, когда бы оно ни было дано, всегда (jederzeit) следует нечто другое"<sup>317</sup>. Отсюда следует, что эмпирическое суждение, имеющее научную цену, может быть получено только косвенным и именно только дедуктивным путем, путем указания на то, что воспринятые временные отношения соответствуют схеме такого-то категориального синтеза. Следовательно, научные суждения должны получаться или a priori, или путем дедукции. Научная индукция должна рассматриваться кантианцами как одна из форм дедукции, именно как умозаключение, большею посылкою которого служит временная "схема" причинности, и меньшая посылка состоит из наблюдений и опытов, доказывающих, что данная пара явлений подходит под схему. Следовательно, учение кантианцев о научных, индуктивных умозаклчениях во всех отношениях должно походить на учение Милля, кроме того лишь, что большая посылка рассматривается ими не как продукт привычки, а как незыблемый достоверный закон рассудка. Однако теория индукции мало от этого выигрывает: чтобы построить такое умозаключение, нужно иметь не только большую, но и меньшую посылку; между тем, как уже показано выше, философ, отрицающий непосредственное восприятие необходимых связей между явлениями, не может объяснить, как производится из мировой бесконечности выборка того комплекса явлений, над которым нужно произвести наблюдения и опыты, составляющие меньшую посылку косвенного индуктивного умозаключения. Пренебрежение к вопросу о первоначальном происхождении частных суждений и вообще к вопросу о прямых методах везде мстит за себя тем, что косвенные методы оказываются необъяснимыми до конца. Мы полагаем, что объяснить первоначальное возникновение частных суждений можно не иначе как допустив непосредственное восприятие необходимых связей между элементами действительности, и в этом заключается один из крупных аргументов в пользу интуитивизма.

Глава X. Последние основания знания

На первый взгляд кажется, что интуитивизм чересчур упрощает процесс знания, так что если бы теории интуитивизма были верны, все научные проблемы должны бы уже быть решены, наука должна была бы уже стать законченным целым. На деле, как мы уже говорили, это неверно: интуитивизм только отрицает существование таких условий (разобщенности между я и не-я, недоступности восприятию общего, недоступности восприятию необходимых связей), которые делают и научное, и житейское знание совершенно невозможными, однако и после этого процесс знания согласно теории оказывается не менее трудным, чем в действительности, так как он опирается на дифференцирование объектов путем сравнения, а это дело нелегкое. В самом деле, первые суждения восприятия, а также первые суждения прямой индукции имеют столь ничтожную научную ценность, что не могут быть отнесены к области научного знания. Обыкновенное содержание этих суждений таково: "нечто сложное" или "это сложное (причем "это" определяется внешними пространственно-временными признаками), обладающее признаком S, есть P" (напр., присутствуя при демонстрациях в физическом кабинете, гимназист констатирует, что "эти бузиновые шарики отталкиваются друг от друга"; крестьянин утверждает, что "при ветре дороги быстрее сохнут, чем при безветренной погоде"): в этих суждениях из необъятной полноты содержания субъекта дифференцированы или совсем не те (бузиновые), или не все те стороны его, которые составляют непосредственное и достаточное основание предиката<sup>318</sup>. Иными словами, связь между дифференцированной частью субъекта и предикатом в них или чересчур отдаленна, т.е. производна, или не полна; поэтому в качестве знания об индивидуальном они не удовлетворяют нас вследствие своей неясности, а в качестве общего знания мы их даже совсем не решаемся принять, так как не можем поручиться, что они имеют всеобщее значение; итак, научной цены они почти не имеют, но в то же время как констатирование частных фактов они обладают не менее необходимым характером, чем математические аксиомы.

Эти же суждения могут стать более ясными и некоторые из них могут с уверенностью быть возведены на степень общих суждений, если будут дифференцированы все промежуточные звенья между S и P или все элементы, которые нужно дополнить к S, чтобы получить достаточное основание для P. В первом случае суждение "S - P" принимает вид: "S - M... - P" (S есть M, M есть P); а во втором случае вид: "SA... - P", причем наибольшее удовлетворение мы испытываем тогда, когда удается показать, что само P равно некоторому BC, так что "SA есть BC", и именно "S есть B", а "A есть C".

Этот процесс совершенствования суждений состоит в возрастании дифференциации объектов и приводит, как видно из схем, к тому, что является возможность получить дедуктивным путем суждения, которые прежде были установлены прямым восприятием или индукцией (напр., эти бузиновые шарики наэлектризованы одноименным электричеством, тела, наэлектризованные одноименным электричеством, отталкиваются друг от друга, значит, эти шарики должны отталкиваться друг от друга; при ветре воздух, насыщенный парами, поднимающимися с дороги, удаляется и замещается менее влажным воздухом, в менее влажном воздухе испарение идет быстрее, при ветре дорога сохнет быстрее). Вслед за этим дедуцированием тезис тотчас же становится более ясным, чем прежде, и более убедительным, более достоверным. Как это ни странно, даже частные суждения, установленные первоначально прямым восприятием, испытывают это превращение и становятся более убедительными, так что, по-видимому, иногда мы даже более доверяем дедукции, чем своим глазам (напр., если при обыкновенной температуре вода закипит, мы, пожалуй, не поверим своим глазам, пока нам не скажут, что эта вода находится под давлением 20 милл.). Поэтому, когда наука переходит с индуктивной стадии на дедуктивную, мы говорим, что она поднялась на более высокую ступень именно в смысле большей научности, большей достоверности ее положений. Если какая-нибудь наука, напр., физиология, не может еще подняться на эту ступень развития в таком же смысле, как астрономия, то мы все же стараемся придать ей дедуктивный характер путем выработки таких методов индуктивного исследования, которые в конечном итоге оказываются одним из видов дедукции (косвенная индукция). Отсюда легко зарождается мысль, будто только дедукция есть истинно логический метод оправдания суждений, будто логически доказано только то, что доказано дедуктивно.

На вопрос, на чем же основывается эта исключительная достоверность и логичность дедукции, обыкновенно дают следующий ответ. Дедуктивное умозаключение (по крайней мере в первой фигуре силлогизма) опирается исключительно на логические законы мышления: зная, что "S есть M" и "M есть P", и интересуясь отношением S к P, мы по закону исключенного третьего ищем истины только между двумя суждениями "S есть P", "S не есть P", по закону противоречия ищем ее только в одном из этих суждений, по закону тождества находим ее в суждении "S есть P". Вся сила принуждения, кроющаяся в логических законах мышления, и притом только эта



логическая сила без всякой другой помощи, обязывает нас признать этот вывод (мы уже говорили, что несогласны с таким взглядом на дедуктивные умозаключения, но допустим, что это так): он вытекает из посылок с аналитической необходимостью. Вот на чем основывается, скажут нам, большая достоверность и даже как бы большая ясность тезисов после дедуктивного доказательства, чем после прямой индукции или даже (иногда) после прямого восприятия.

Если бы мы согласились с этой мыслью, то это с точки зрения нашей теории означало бы, будто косвенные методы, опирающиеся на косвенное усмотрение связей, сильнее прямых методов, опирающихся на прямое усмотрение связей. Такое парадоксальное положение говорило бы очень не в пользу нашей теории; поэтому мы рассмотрим подробнее, в силу каких условий тезис, доказанный индуктивным путем или прямым восприятием, обладает меньшей степенью достоверности и ясности, чем тот же тезис, доказанный дедуктивно. Решение этого вопроса было уже намечено выше. Если один и тот же тезис может быть доказан и с помощью прямых методов, и дедуктивно, то это значит, что в нем связь между  $S$  и  $P$  не первоначальная, а производная или в том смысле, что  $S$  непосредственно причиняет  $M$ , а  $M$  уже является причиной  $P$ , или в том смысле, что явления  $S$  и  $P$  сложны, ( $S \rightarrow AB$ ,  $P \rightarrow CD$ ) и связь между ними разлагается на связь между их элементами ( $A - C$ ,  $B - D$ ). Следовательно, когда мы устанавливаем такие тезисы прямыми методами, то это значит, что мы схватываем лишь крайние звенья более или менее длинной цепи, улавливаем в смутной форме лишь связь между сложными целыми, не различая их частей. Понятно, что после дедуктивного доказательства эти тезисы становятся более достоверными: дедуцировать их это значит проследить все промежуточные звенья между  $S$  и  $P$  или все связи между частями  $S$  и  $P$ , следовательно, для таких тезисов дедуцирование есть, так сказать, более прямой метод, чем индукция. Дедуцируя их, мы прослеживаем связи не скачками, а постепенно и получаем более подробное описание действительности, чем при прямом констатировании наличности  $S$  и  $P$ . При этом, в особенности, конечно, надо помнить, что первоначальные связи, на которые мы разлагаем в дедукции тезис " $S - P$ ", сами в конечном итоге всегда принадлежат к числу установленных прямыми методами, так что убедительность и достоверность дедукции имеет производный характер: она вполне зависит от достоверности прямого усмотрения первоначальных, т.е. наиболее простых и наиболее непосредственных связей между явлениями, недоступных дедуцированию. Без сомнения, нам возразят, что разложение сложного явления на простые элементы в дедуктивном умозаключении ведет за собою только большую ясность, но еще не большую достоверность вывода. Большая достоверность, скажут нам, достаточно объяснена уже выше; она кроется в логической структуре дедукции, в том, что вывод получается из посылок с аналитической необходимостью, сами же посылки, чтобы быть вполне достоверными, должны быть получены таким же путем или должны принадлежать к числу суждений, в которых предикат вытекает из субъекта с аналитической необходимостью. Это убеждение, что аналитическая необходимость есть верховный критерий истины, как известно, до сих пор еще сильно укоренено в логике, и с ним-то мы и собираемся бороться. Выраженное иными словами, оно состоит в утверждении, что логическое основание для признания суждения необходимым может заключаться не иначе как в принуждении, исходящем из стороны логических законов тождества, противоречия и исключенного третьего, - принуждении, возникающем тогда, когда отрицание данного суждения заключает в себе нарушение логических законов мышления, и только признание его согласуется с ними. При этом, очевидно, специфически логическим элементом мышления считается только усмотрение тождества или различия, а потому и логические основания усматриваются не иначе как в тождестве или различии: сам разум оказывается не чем иным, как функцией усмотрения тождества или различия. Глубокое различие между этими характерными для рационализма взглядами на познание и интуитивизмом мы выясним в последней главе, подводя итоги всего своего исследования, а здесь вступим с ними в борьбу только по вопросу о верховном критерии истины.

Мы не отрицаем огромного значения логических законов мышления как критерия лжи. Но мы хотим напомнить, что как критерий истины они применимы лишь к тем суждениям, в которых предикат вытекает из субъекта или из посылок с аналитической необходимостью. Поэтому Кант ограничивает значение закона противоречия как положительного критерия истины только областью аналитического знания<sup>319</sup>. Если же признать, как это делаем мы, что в каждом суждении с известной точки зрения есть синтетическая сторона<sup>320</sup>, то значение логических законов мышления окажется еще более ограниченным. И действительно, нетрудно показать, что они составляют вовсе не достаточный критерий истины, потому что нуждаются в точке опоры для проявления своей силы, именно могут быть применены лишь там, где уже есть установленная истина, которая, следовательно, должна быть признана за истину на основании какого-то другого, более первоначального,

действительно верховного критерия. В самом деле, тождество и отсутствие противоречия, обязывающие принять данное суждение, могут быть констатированы не иначе как в отношении к истине, которая уже раньше неизбежно установлена; отсюда ясно, что первая или первые истины не могут быть установлены путем одного только усмотрения тождества или отсутствия противоречия.

Роль таких первых истин, с которыми новые истины должны согласовываться по закону тождества и противоречия, принадлежит в конечном итоге аксиомам (и постулатам), определениям и суждениям прямого восприятия. В самом деле, доказывая, напр., теорему "сумма углов треугольника равна двум прямым", мы приходим в результате к мысли, что это суждение должно быть принято за истину, так как отрицание его противоречило бы аксиоме "две величины, равные порознь третьей, равны между собою". Однако несомненно, что не закон противоречия служит здесь верховным критерием истины. Вместе с остальными логическими законами он показывает нам только, что мы не можем одновременно утверждать аксиому и признавать положение "сумма углов треугольника не равна двум прямым", что мы должны стать или на сторону первого из этих положений (и тогда сумма углов треугольника равна двум прямым), или на сторону второго (и тогда две величины, равные порознь третьей, не равны или, по крайней мере, не всегда равны друг другу). Противоречие существует только до тех пор, пока мы признаем за истину оба положения; но оно в одинаковой мере исчезает и в том случае, если мы отвергнем аксиому, и в том случае, если мы отвергнем суждение "сумма углов треугольника не равна двум прямым". Отсюда ясно, что законы тождества, противоречия и исключенного третьего обязывают нас сделать выбор между двумя сторонами, но бессильны указать, на какую сторону мы должны стать. Чтобы найти, на какой стороне правда, нужен новый, последний критерий. В разбираемом случае он действует с такою силою и определенностью; что вопрос, где истина, даже и не поднимается: мы сразу становимся на сторону аксиомы, и потому нам кажется, будто в процессе размышления никакими другими критериями, кроме трех логических законов мышления, не приходилось пользоваться.

Итак, мы должны поставить вопрос, каков тот критерий истины, который заставляет нас в случае спора становиться на сторону аксиомы? Нам, может быть, скажут, что и в отношении аксиом критерием истины служат опять-таки три логические закона мышления: отрицание аксиомы неизбежно ведет к противоречиям с данными опыта, засвидетельствованными в актах прямого восприятия. Разбирать подробно это возражение мы не будем: в нем кроется тот же недосмотр, какой мы только что указали выше. Противоречие между суждением, отрицающим аксиому, и суждениями прямого восприятия заставляет нас стать или на одну, или на другую сторону, по оно вовсе не указывает, на какую именно сторону следует стать. Чтобы решить этот вопрос, нужен высший критерий. В случае столкновения суждений, отрицающих показания восприятия, с суждениями, выражающими их, этот критерий так решительно говорит в пользу суждений восприятия, что мы без всяких колебаний становимся на сторону их, не задаваясь даже вопросом, что побуждает нас к этому. Итак, в дополнение к поставленному выше вопросу надо исследовать также: каков тот критерий истины, который заставляет нас в случае столкновения суждения восприятия с отрицанием его становиться на сторону суждения восприятия?

Впрочем, защитники учения о том, что логические законы мышления суть верховный критерий истины, могут утверждать, что не только выводы должны вытекать из посылок с аналитической необходимостью, но и сами последние посылки знания должны быть аналитическими суждениями, отрицание которых само в себе уже заключает противоречие, так что здесь сталкиваются два суждения, из которых одно само по себе в силу логических законов мышления уже есть нелепость, а другое само по себе в силу тех же законов мышления есть истина. В противовес этому утверждению напомним опять, что всякое суждение без исключения имеет с одной стороны аналитический, а с другой стороны (именно, если иметь в виду только дифференцированные стороны субъекта) синтетический характер<sup>321</sup>. Поскольку все суждения имеют синтетический характер, критерием истины их не могут быть логические законы мышления. Поскольку же все они имеют аналитический характер в нашем смысле этого слова (если принять за субъект всю полноту бытия, данного в восприятии и еще подлежащего дифференцированию), критерием истины их действительно отчасти служит закон тождества. Но об этом мы поговорим потом, когда установим свой взгляд на критерий истины, а теперь, ввиду того что наше возражение имеет силу только с точки зрения нашей теории, примем на время взгляды наших противников, допустим, что существуют настоящие аналитические суждения, в противоположность синтетическим, и покажем, что и в этом случае наши противники должны были бы допустить кроме логических законов мышления существование еще некоторого критерия истины. В самом деле, из одних аналитических суждений нельзя получить синтетических выводов, а так как в состав знания несомненно входят синтетические суждения, как это показано Кантом, то по

крайней мере для этой части нашего знания должен существовать критерий истины сверх логических законов мышления. Но этого мало, такой критерий необходим даже для самых аналитических суждений, если они имеют не гипотетический, а категорический характер. Всякое категорическое суждение "S есть P" включает в составе своего субъекта два суждения: из них одно (экзистенциальное суждение) утверждает наличие (а не гипотетический только характер) некоторого неопределенного еще объекта ("нечто есть"), а другое (бессубъектное суждение) определяет этот объект как S ("нечто есть S"). Такой же характер должны иметь и субъекты категорических аналитических суждений. В самом деле, предикат этих суждений устанавливается на основании законов тождества, противоречия и исключенного третьего в том смысле, что он должен быть тождественным и не противоречащим в отношении к субъекту: значит, эти законы могут вступить в действие и дать категорическое суждение только с того момента, как субъект уже установлен в качестве действительного (а не гипотетического) бытия и притом такого-то определенного бытия. Выполнить эти предварительные операции можно не иначе как опираясь на какой-то другой критерий истины, кроме логических законов мышления. Только в гипотетических аналитических суждениях "если АВ есть, то оно есть В", нам не приходится прибегать ни к каким критериям истины, кроме логических законов мышления: в этих суждениях субъект устанавливается нашим произволом, а предикат вслед за этим определяется логическими законами мышления. Однако ясно, что на таких суждениях можно построить только систему гипотетического знания.

Итак, перед нами возникает вопрос: на какой критерий истины должны опираться аналитические суждения (если чисто аналитические суждения существуют), чтобы быть категорическими, а не гипотетическими только? Так как аксиомы и суждения прямого восприятия в громадном большинстве несомненно принадлежат к числу синтетических суждений, то этот вопрос не имел бы для нас большого значения, если бы в числе первых оснований знания не было еще определений. Определения с наибольшим успехом можно рассматривать как суждения чисто аналитические. Однако категорические выводы можно получить только из категорических определений, а такие определения, даже если бы они и были чисто аналитическими суждениями, должны опираться, как мы только что показали, кроме логических законов мышления, еще на какой-то критерий истины. Так как самую проблему критерия истины категорических аналитических суждений мы подняли только ради определений (так как они по внешнему виду кажутся наиболее заслуживающими названия чисто аналитических суждений), то мы предпочитаем выразить последний из поставленных вопросов в следующей форме: на какой критерий истины должны опираться определения, чтобы служить основанием для категорического, а не гипотетического только знания?

Напомним, что три поставленные нами вопроса (о критерии истины для аксиом, для суждений прямого восприятия и для определений) обязательны также и для тех, кто считает дедуктивное умозаключение единственным строго логическим методом доказательства. Для нас же, сверх этого, необходимо еще решение вопроса, каков критерий истины, лежащий в основе прямой индукции и косвенного восприятия. Ответ на все эти вопросы уже дан нами: все наше исследование с первой и до последней главы есть не что иное, как подробное развитие этого ответа, и теперь нам нужно только вновь вкратце резюмировать его. Если истина есть не копия действительности, не символическое воспроизведение ее и не явление ее, подобное с законами познавательной деятельности, а сама действительность в дифференцированной форме, то критерием истины может быть только наличие самой познаваемой действительности, наличие познаваемого бытия в акте знания. Эта наличие несомненна в том случае, когда содержание познания "дано" мне, а не произведено деятельностью, которая чувствуется мною как "мое" субъективное усилие<sup>322</sup>, когда содержание знания присутствует и развивается в акте знания само собою, а я только слеую за ним, сосредоточивая на нем внимание и дифференцируя его путем сравнения.

Так как мы не можем охватить всей действительности сразу, а усматриваем всегда только ту или другую сторону, необходимо принадлежащую ей, то знание наше выражается всегда в форме суждения, т.е. в форме предиката, связанного с субъектом по закону достаточного основания, но критерием того, что субъект есть действительно достаточное основание предиката, служит опять-таки наличие, данность в акте знания этой связи необходимой соподчиненности. Все суждения, все равно – получены ли они путем прямого восприятия или прямой индукции, путем косвенного восприятия или дедукции, оправдываются этой наличием познаваемого бытия, причем, конечно, общие суждения возможны не иначе как в случае реальности общего (реализм в учении об общих представлениях и понятиях), и весь процесс знания вообще предполагает такую объединенность всего мира, которая требует от онтологии своеобразной обработки учения о пространстве и времени (о

внеположности явлений в отношении друг к другу в пространстве и времени, не исключаяющей единства мира).

Если мы, правы, то надо ожидать, что теория знания давно уже указывает на этот критерий истины, но только истолковывает его иначе и называет его иными именами, соответственно различным учениям об истине и знании. И в самом деле, что, если не указанный нами критерий, нужно разуметь под очевидностью, которую Декарт считает высшим показателем истины? Однако, имея в виду тот же факт, что и мы, Декарт уничтожает его гносеологическую ценность своею теориею: считая истину копию с действительности, состоящую из личных состояний познающего субъекта, он должен разуметь под очевидностью субъективное чувствование; на каком же образом какое бы то ни было субъективное чувствование может быть ручательством того, что суждения субъекта в самом деле копируют трансцендентную действительность? Точно так же и под "немыслимостью отрицания", критерием истины Спенсера, нужно разуметь наличность бытия в опыте, если мы хотим освободить критерий Спенсера от противоречий и придать ему гносеологическую ценность. В самом деле, если я вижу, что "на столе лежит книга", то для меня все же и мыслимо, и представимо утверждение, будто "на столе нет книги", однако я не становлюсь на сторону последнего суждения, потому что чувствую в нем продукт моего произвола, моей субъективной деятельности; следовательно критерием истины здесь является не просто "немыслимость отрицания", а "немыслимость объективного отрицания", т.е. такого отрицания, содержание которого было бы наличным помимо "моей" субъективной деятельности. Но если так, то это значит, что у нас есть не только отрицательный, но и положительный критерий истины, кроющийся уже и в первом суждении до всякого отрицания его, именно наличность содержания суждения помимо "моей" субъективной деятельности.

Критерий истины неокантианцев Виндельбанда и Риккерта, состоящий в "долженствовании соединять представления так, а не иначе", мы подвергли подробной оценке в главе "Знание как суждение" и потому не будем рассматривать его здесь<sup>323</sup>.

Верховный критерий истины безошибочен; тем не менее наше знание полно заблуждений и ошибок. Происходит это по нашей собственной вине, именно потому что под влиянием своих страстей, привычек, легкомыслий и т.п. мы становимся нередко на сторону таких суждений (вернее, комбинаций представлений), против которых громко говорит критерий истины, или же потому что не воздерживаемся от произнесения суждений в тех случаях, когда критерий истины, вследствие недифференцированности содержания суждения, еще не говорит в пользу суждения или, по крайней мере, части его. Если таковы источники ошибок, то можно быть уверенным, что искреннее искание истины почти всегда ведет если не к полному, то, по крайней мере, к частичному обладанию истинною, состоящему в том, что наше суждение нуждается лишь в поправках, чаще всего в ограничении или в расширении, чтобы стать полною истинною. История науки вполне подтверждает эту мысль. В особенности в том случае, если содержание суждения сложно, легко может оказаться, что к нему примешивается какой-нибудь лишний элемент или, наоборот, упущен из виду и не упомянут прямо и определенно какой-нибудь необходимый элемент. Особенно неприятны те весьма распространенные случаи, когда под одною и тою же словесною формою сложного суждения у одних кроется одно, а у других отчасти другое содержание: в таких случаях нередко одни утверждают с полным сознанием объективности своего утверждения, а другие отрицают то же суждение с таким же отчетливым сознанием объективности своего отрицания. В этих случаях всеобщий критерий истины ни в чем не повинен: спорящие стороны обсуждают не один и тот же, а два различных факта. Если бы они разложили сложное содержание своих суждений, то они признали бы правоту обеих сторон или же заметили бы, что одна из сторон не права в том смысле, что говорит о вещи, совсем не относящейся к делу в данном случае.

Эти источники ошибок в сложных суждениях всем хорошо известны, но так как этот вопрос существенно важен для разъяснения нашего взгляда на современное состояние аксиом и процесс их развития, то мы рассмотрим один пример такого спора, уже сданного в архив в науке и разобранного также в философской литературе. Во времена Колумба одни допускали возможность антиподов, а другие отрицали существование их. Это отрицание нам вполне понятно: говоря об антиподах, противники Колумба представляли себе людей, подверженных действию силы, отрывающей их от поверхности земли и потому делающей невозможным их пребывание на земле. Очевидно, такие антиподы немыслимы для нас и теперь: падение их с поверхности земли есть неизбежно наличное, наглядно возникающее перед нашим умственным взором следствие того основания, из которого мы исходили<sup>324</sup>. Мало того, строго говоря, многие из наших современников, которым антиподы невольно представляются как люди, находящиеся внизу, лишь на словах усвоили новое учение, а на деле, согласно содержанию своих представлений, должны были бы вернуться к

отрицанию антиподов. Только тот, кому живо представляется, что ноги антиподов с такую же силою прилепляются, так сказать, к земле, как и наши, освободился от представления, будто антиподы ходят вниз головою, и усвоил современное учение. В этом случае опять-таки представление об антиподах есть неизбежно наличное следствие того основания, из которого мы исходим.

Отсюда ясно, что, когда два столь сложные утверждения сталкиваются друг с другом, критерий истины не может дать нам отчетливых указаний, если мы берем их как целое, в грубо недифференцированном виде. Наоборот, разложив их на элементы и усмотрев, что в одном случае исходным пунктом служит представление о силе тяжести, направленной к поверхности и центру земли (здесь дифференцировано также содержание неопределенного представления "вниз"), а в другом случае – представление о силе тяжести, направленной от поверхности земли, мы без труда заметим, что содержание первого представления есть нечто объективно-наличное, а содержание второго произвольно соотносено с данным случаем нами самими, вследствие чего и следствие из этого представления есть наличный результат (отчасти) нашей деятельности, а не самой познаваемой действительности.

Из этого же примера ясно, почему мы не можем ограничиться в своем познании одними лишь суждениями простого восприятия: в большинстве случаев содержание воспринимаемой действительности оказывается безмерно сложным, и потому мы не можем охватить сразу с полною отчетливостью все ее элементы и отношения между ними<sup>325</sup> и рискуем принять продукты своего творчества и своей субъективной упорядочивающей деятельности за объективную действительность. Если, таким образом, даже суждения прямого восприятия оказываются не вполне надежными без дальнейшей обработки, то тем более не надежными должны быть основанные только на таких суждениях предсказания, хотя они и возможны в форме косвенного восприятия, забегающего вперед за пределы прямо наблюдаемой действительности. Поэтому, чтобы дойти до совершенно отчетливого усмотрения, какие именно элементы и отношения между ними наличны, необходимо разлагать действительность до последней глубины, производить все более и более утонченные дифференциации, облегчающие процесс очищения объективно данного от субъективно привнесенного. Дифференциация прямых восприятий приводит к разложению суждений прямого восприятия на более простые суждения (прямая индукция); этим путем мы восходим от частных суждений к суждениям все более и более общим. Накопив более или менее значительный запас общих суждений, мы можем возвращаться от них опять к частным суждениям, складывая из них, т.е. дедуцируя из них, эти частные суждения. Таким образом, дифференцированное знание возникает из недифференцированного и, в свою очередь, служит средством проверки для недифференцированного знания согласно законам тождества, противоречия и исключенного третьего. К такой проверке легко прибегнуть в тех науках, которые установили в своей области достаточное количество суждений, в высшей степени общих и в то же время содержащих в себе стороны бытия, резко обособившиеся в нашем сознании от посторонних примесей, отчетливо дифференцированные и неотразимо наличные. Таковы аксиомы: благодаря последнему своему свойству они служат надежным критерием проверки, а благодаря первому (высокой степени общности) они имеют широкий круг применения: служа выражением многообъемлющей стороны бытия, они входят как составные элементы в очень многие частные суждения.

Кроме разложения сложного содержания первоначальных суждений, нередко приходится прибегать также к ограничению изучаемой области действительности. Сталкиваясь с неисчерпаемо разнообразным содержанием даже и в какой-нибудь отдельной стороне мира, напр., в сфере пространственных отношений, мы отмежевываем для детального изучения некоторые строго определенные группы форм, заявляя, напр., что будем рассматривать пространственные формы, обладающие совокупностью свойств  $abc$ , напр., плоские фигуры, ограниченные замкнутыми кривыми линиями, все точки которых находятся в равном расстоянии от одной точки, находящейся внутри кривой. Суждения, выражающие в дифференцированной форме группу явлений, образующих единое целое, намеченное для изучения, называются определениями. Конечно, мы имеем здесь в виду не те определения, которые завершают собою научное исследование, а те, которые служат исходным пунктом для него. Вместе с суждениями прямого восприятия и аксиомами они принадлежат к числу последних оснований науки. Если в процессе исследования мы приходим к положению, которое по закону тождества, противоречия или исключенного третьего несовместимо с нашим определением, то мы отказываемся от такого положения совершенно так же, как мы отказались бы от него, если бы оно столкнулось с аксиомой. Спрашивается, что придает такую силу определениям. Почему мы так уверены, что истина на стороне определения и что все противоречащее ему должно быть устранено? На этот вопрос следовало бы ответить целую монографию, но так как наше решение его прямо вытекает из всего предыдущего, то мы решаемся высказать его вкратце, без отступлений в сторону.

Определения устанавливаются в основе науки или в том случае, когда мы на основании прямого восприятия наперед знаем, что бывают вещи, обладающие свойствами  $abc$ , и хотим изучить также другие свойства их, или же в том случае, когда мы произвольно предполагаем существование вещи  $abc$  и интересуемся узнать, что необходимо следует из этого предположения. Неудивительно, что и в первом и во втором случае мы отвергаем всякое положение, несогласимое с определением: в первом случае в пользу определения говорит критерий наличности бытия, а во втором случае нас побуждает стать на сторону определения поставленная нами цель, именно интерес к тому, что вытекает из нашего предположения, а не из каких-либо других суждений. Само собою разумеется, наука, развивающаяся на почве таких произвольных определений, имеет характер гипотетический.

Итак, критерием истины для последних оснований знания служит наличность (данность) бытия в их содержании, а не аналитическая необходимость. Рассматривая суждения прямого восприятия и определения (не гипотетические), нетрудно согласиться с этим положением, но в применении к аксиомам оно вызывает сомнения. Кажется невозможным, чтобы аксиомы возникли таким простым и совершенно одинаковым со всеми другими суждениями путем. В самом деле, согласно нашему учению, они не суть априорные основоположения или прирожденные истины, вложенные в нашу душу Богом, они отличаются от других суждений прямой индукции или косвенного восприятия только тем, что содержание их, несмотря на свою чрезвычайную общность, отчетливо обособлено перед нашим умственным зрением от всех посторонних примесей, так что, обратив внимание на субъект их, мы без труда и без помощи многочисленных частных примеров с полною отчетливостью усматриваем необходимое и наличное следование из него предиката. Отсюда следует, скажут нам, что аксиомы вовсе не представляют собою абсолютно надежного знания и могут заключать в себе те же недостатки и даже заблуждения, какие обычно встречаются в суждениях прямой индукции и косвенного восприятия; мало того, аксиомы в таком случае вовсе не могут быть резко обособлены от других суждений, между ними и другими суждениями должны существовать переходные формы, благодаря которым проведение демаркационной линии становится невозможным.

В ответ на эти замечания мы скажем, что они говорят вполне в нашу пользу.

Аксиомы действительно изобилуют теми недостатками и заблуждениями, которые свойственны суждениям прямой индукции и косвенного восприятия; между ними и другими суждениями действительно нельзя провести резкой демаркационной линии. Остановимся прежде всего на первом их свойстве. Согласно нашей теории суждений, в умозаключениях прямой индукции и в суждениях косвенного восприятия чаще всего встречаются следующие ошибки: их субъект или не полон, и потому суждение имеет чересчур общий вид, или, наоборот, он содержит в себе лишние элементы, и потому суждение чересчур узко по объему. Положим, что всякое бытие, поскольку в нем есть элементы  $SK$ , обладает признаком  $P$ , так что истина выражается суждением "всякое  $SK$  есть  $P$ ". Положим далее, что  $K$  в силу каких-либо условий процесса сравнения принадлежит к числу тех сторон бытия, которые с величайшим трудом дифференцируются в сознании; тогда легко может случиться, что, мысля о том бытии, которое есть  $SK$ , мы будем характеризовать его только признаком  $S$ , т.е. будем высказывать чересчур широкое суждение "всякое  $S$  есть  $P$ ", и тем не менее оно будет казаться нам неотразимо убедительным, так как, поставив субъект  $S$ , мы в недифференцированной форме присоединяем к нему  $K$ , а из сочетания  $S$  и  $K$  действительно с необходимостью следует  $P$ . Заблуждение второго рода возникает следующим образом. Положим, что всякое бытие, поскольку в нем есть элемент  $S$ , обладает признаком  $P$ , так что истина выражается суждением "всякое  $S$  есть  $P$ "; положим далее, что в нашем опыте  $S$  почти всегда встречается вместе с  $K$ , в таком случае мы подвергаемся опасности не заметить, что  $K$  есть лишний элемент, и настаивать, что "только  $SK$  есть  $P$ ".

Усмотреть, что к суждению присоединен лишний дифференцированный элемент, гораздо легче, чем заметить, что какой-либо из необходимых элементов мыслится лишь в недифференцированной форме; поэтому трудно допустить, чтобы в аксиомах часто встречалась ошибка второго рода, но зато ошибка первого рода чрезвычайно распространена, и мы сомневаемся, существует ли хотя одна аксиома, а тем более постулат, свободные от нее. В подтверждение сошлемся сначала на один из случаев такого недостатка, уже разоблаченного эволюцией науки. Аксиомы, касающиеся пространственных отношений и лежащие в основании геометрии Эвклида, долго высказывались без всяких оговорок, но в наше время к ним уже необходимо присоединять некоторое ограничение, именно указывать, что они имеют силу для трехмерного пространства с постоянною кривизною, равною нулю. Эта оговорка, сообщающая нашему знанию более точный вид, имеет не только такое формальное значение. Отмечая сравнительно частный характер нашего знания, она, как известно, открывает перед нами обширные области для новых исследований, составляющих содержание целых новых наук, которые в свою очередь могут быть

обобщены так, что геометрия Эвклида окажется наряду с ними одним из частных случаев некоторого более общего знания.

Подобных изменений еще с большим правом можно ожидать от сложных постулатов, лежащих в основе физики и химии, именно от закона сохранения вещества и закона сохранения энергии. Они не обладают такою степенью очевидности, как математические аксиомы, и потому полезно обозначать их термином постулаты, однако для наук о физическом мире они играют ту же роль, что и аксиомы, и обоснование их может происходить лишь таким же путем, как обоснование математических аксиом: именно путем умозрительной прямой индукции или путем умозрительного косвенного восприятия. Рассмотрим с этой стороны, напр., постулат сохранения вещества.

Поверхностное ненаучное наблюдение, руководящееся чувственными признаками, вовсе не подтверждает этого постулата: для зрения и осознания превращения материи зачастую имеют вид исчезновения или возникновения ее. Научное исследование, руководящееся производными признаками сохранения вещества, также не может обосновать этого постулата уже потому, что в каждом отдельном случае установить путем взвешивания сохранение вещества а можно только, предположив сохранение какого-либо другого вещества b<sup>326</sup>. Между тем этот постулат может похвалиться почти такой же древностью, как и сама философия. Каким же образом разум открыл его, и на чем основывается доверие к нему? Присматриваясь к тому, как усваивается истинность этого постулата, нетрудно убедиться, что этот процесс имеет характер умозрения. Частные примеры, вроде ссылки на то, что вещество сгоревшего дерева сохраняется в форме газов, паров и золы, помогают нам только освободиться от доверия к противоположным показаниям зрения и осознания, доверие же ко всеобщему и необходимому значению постулата получается тогда, когда мы поставим в сознании, произведя глубокую дифференциацию действительности, материальное бытие вообще, нечто непроницаемое, т.е. сопротивляющееся вообще, и проследим его свойства. Тогда мы без труда заметим, что, какие бы силы ни действовали на это бытие, оно всегда остается наличным и может разве только исчезнуть из данного места или распаться на части, в случае же давления со всех сторон и невозможности передвинуться с места мощь его самоутверждения, т.е. сопротивление, представляется безграничною.

Это умозрение имеет чрезвычайно грубый, примитивный характер: оно оперирует с помощью сложных недифференцированных представлений<sup>327</sup>, и потому весьма возможно, что оно заключает в себе какой-либо недосмотр. Доверие, питаемое нами к постулату, показывает, правда, что в этом умозрении, как это согласно нашей теории почти всегда должно быть, действительна содержится некоторая истина, однако возможно, что она требует какого-либо дополнения, т.е. ограничения. И в самом деле, присматриваясь ко всем доводам житейски-чувственного, научно-экспериментального и философски-умозрительного знания, убеждающим нас в неуничтожимости вещества, можно заметить, что при этом мы всегда имеем в виду материальные силы, внешние по отношению к подвергающейся действию их частицы материи. Но если так, то мы имеем право лишь на утверждение следующей гораздо более частной истины, чем принятый в науке постулат: частица материи неуничтожима внешними по отношению к ней силами других частей материи. В таком случае, нисколько не противореча этому положению, можно допустить уничтожение вещества, в особенности если держаться одного из динамистических учений о материи. Можно представить себе, напр., что на известной ступени эволюции материи деятельность отталкивания, исключительного самоутверждения, создающего пространственную внеположность, заменится по собственному почину материального начала или под влиянием каких-нибудь внешних для него, но не материальных сил другими деятельностями, так что пространственный мир или некоторая часть его исчезнет и окажется лишь одним из фазисов эволюции вселенной. Умозрение, обнаруживающее невозможность уничтожения материи посредством толчков или давления, не находит ничего невозможного в уничтожении ее иными путями. Правда, при этом мы вовсе не утверждаем, будто вместо материи получается ничто: мы представляем себе только превращение материальной деятельности в некоторую другую форму обнаружения бытия. Иными словами, отрицая постулат неуничтожимости материального бытия, мы вовсе не отрицаем гораздо более общего постулата неуничтожимости бытия вообще. Следовательно, если закон сохранения вещества и будет отвергнут со временем, он не просто исчезнет, а будет заменен двумя другими постулатами, одним более частным и другим более общим, уже содержавшимся в нем в недифференцированной форме. Неудивительно поэтому, что в известном периоде развития науки его принимают за адекватное выражение истины. В особенности на той ступени эволюции научного сознания, когда оно полагает, что всякое бытие есть бытие материальное, постулат неуничтожимости бытия должен выражаться в форме "закона неуничтожимости материального бытия".

Приведенных примеров достаточно, чтобы показать, какого рода недостатки

несомненно присущи современным научным аксиомам. Мы не будем рассматривать других случаев; в заключение напомним только об аксиомах механики<sup>328</sup>, которые могут подвергнуться такой же эволюции, как и аксиомы геометрии, в особенности если принять в расчет, что внешние силы, толчок и давление, могут произвести свое действие не иначе как при известном отношении к ним внутренних сил подвергающегося их влиянию тела.

Возможная и даже необходимая ввиду этих соображений эволюция аксиом открывает перед нами широкие перспективы такой же эволюции и в сфере науки и дает надежду на возможность научного познания, а вслед за тем и более всестороннего приобщения нашего к "мирам иным", чем тот, в котором мы живем теперь.

Глава XI. Характерные особенности интуитивизма

Интуитивизм вскрывает и устраняет ложную предпосылку разобщенности между познающим субъектом и познаваемым объектом, лежащую в основе теорий знания индивидуалистического эмпиризма, докантовского рационализма и кантовского критицизма. Отрицая источник знания, доставляющий большую часть познаваемого материала, эта предпосылка приводила к односторонним теориям знания, которые преувеличивали значение то одной, то другой из субъективных деятельностей и таким образом пытались выйти из затруднений: индивидуалистический эмпиризм преувеличил значение ощущений, докантовский рационализм – значение разума, кантовский критицизм – значение структуры всей познавательной способности вообще (чувственности, рассудка и разума). Устраняя ложную предпосылку, интуитивизм освобождает теорию знания от всех подобных односторонностей; его отношение к старым направлениям характеризуется главным образом тем, что он отрицает их отрицания, но сохраняет их утверждения, стремясь дополнить их новыми истинами. Таким образом, он вовсе не отрицает старых направлений, а скорее, наоборот, стремится к возрождению их, однако в обновленной форме, освобожденной от исключительности и открывающей возможность примирения и слияния их.

В самом деле, устраняя предпосылку, бывшую источником односторонности старых направлений, интуитивизм вместе с тем не то чтобы разрешает важные спорные вопросы в пользу одной или другой из тяжущихся сторон, а идет еще глубже, именно устраняет самую почву для возникновения спора, показывает, что он основывается на недоразумении и что спорящие партии как односторонние были отчасти правы и отчасти не правы. К числу важнейших устраняемых таким образом спорных пунктов принадлежат противоположности знания и бытия, рационального и иррационального, априорного и апостериорного, общего и частного, аналитического и синтетического, и потому мы рассмотрим их каждую в отдельности.

Индивидуалистический эмпиризм, докантовский рационализм и критицизм вырывают непроходимую пропасть между знанием и бытием. Только действительность как явление сближается в критической философии с процессом знания, но это сближение достигается путем подчинения бытия знанию, именно путем утверждения, будто явления, т.е. мир нашего опыта, суть только процессы знания и больше ничего<sup>329</sup>. Подобным же образом примиряет знание с бытием и послекантовский мистический рационализм: он или прямо утверждает, или склонен утверждать, будто бытие есть не что иное, как процесс мышления. Между тем интуитивизм, утверждая, что знание есть не копия, не символ и не явление действительности в познающем субъекте, а сама действительность, сама жизнь, подвергнутая лишь дифференцированию путем сравнения, устраняет противоположность между знанием и бытием, несколько не нарушая прав бытия. Наравне со всеми другими направлениями он признает, что знание как знание есть бытие в том смысле, что оно действительно существует; но этого мало, в противоположность другим направлениям он еще утверждает, что знание содержит в себе как элемент бытие, которое само по себе, т.е. помимо процесса сравнения, вовсе не есть знание. Иными словами, примирение достигается путем утверждения, что знание-бытие содержит в себе как элемент бытие-незнание. Таким образом знание приобретает в учении интуитивизма гораздо более высокое значение, чем в учении индивидуалистического эмпиризма и докантовского рационализма, и в то же время менее высокое, чем в мистическом рационализме: оно не есть только тень (копия и т.п.) бытия, так как оно включает в себя реальную жизнь, но оно не есть также единственная форма бытия, так как оно только включает в себя реальную жизнь, а не создает ее. В сравнении же с критицизмом интуитивизм (мистический эмпиризм) придает знанию, с одной стороны, более высокое значение, поскольку признает, что явления не суть только представления, но, с другой стороны, менее высокое значение, поскольку не соглашается признать остоу мира явлений за продукт познавательной деятельности. Это не мешает, однако, интуитивизму считать мир конечных вещей миром явлений, но само собою разумеется, термин явление имеет здесь совершенно иной смысл, чем в критической философии: им обозначается некоторое своеобразное отношение мира конечных вещей не к познающему субъекту, а к абсолютному: поэтому весь этот вопрос относится, по учению интуитивизма (мистического эмпиризма), к онтологии, а не к теории



знания.

Все содержание знания складывается из самой мировой действительности. Познавательная деятельность только подвергает ее внешней обработке путем сравнения, не внося в нее новых по содержанию элементов: ей не нужно ни создавать, ни хотя бы только воссоздавать действительность: она сама дана в оригинале. Поэтому интуитивизм (мистический эмпиризм) не имеет оснований переоценивать в познавательной деятельности роль ощущений, как индивидуалистический эмпиризм, или роль субъективного разума, как рационализм. На долю деятельности мышления он относит только результаты сравнения, именно усмотрение сходства и различия, тождества и противоречия. Тесная связь между этими сторонами бытия и деятельности мышления никогда не отрицалась логикой, недаром она считает специфически логическими законами мышления закон тождества, противоречия и исключенного третьего и специфически логической необходимостью аналитическую необходимость следования предиката из субъекта или вывода из посылок, так что логически обоснованным оказывается только то знание, которое аналитически необходимо. Однако интуитивизм (мистический эмпиризм) резко расходится с этими учениями в следующих отчасти уже разъясненных выше отношениях. Он полагает, что логическое тождество и противоречие, усматриваемые мышлением, существуют лишь там, где есть реальное тождество или исключение одного другим<sup>330</sup>. Следовательно, необходимость, обуславливаемая законами тождества, противоречия и исключенного третьего, имеет в такой же мере логический, как и реальный характер. Далее, интуитивизм (мистический эмпиризм) показывает, что одна лишь аналитическая необходимость не может быть основанием знания: она может быть критерием истины лишь там, где уже есть истины, установленные иным путем, именно опирающиеся на чисто реальную синтетическую необходимость, т.е. на необходимость наличности бытия и данных в нем синтетических отношений реального основания и следствия.

Существует глубокое различие между аналитической и синтетической необходимостью. Аналитическая необходимость имеет мертвенный характер: она состоит в том, что возникшая и осуществленная уже действительность (имея в виду реалистическое учение об общем, слова "возникшая и осуществленная" не следует здесь понимать во временном смысле) остается вечно тождественной и не противоречащей себе. Эта мертвенность не удивляет нас: аналитическая необходимость присуща бытию, поскольку мы его рассматриваем как готовый продукт сил, не выходя за его сферу ни в область его причины, ни в область его действий; при таком рассмотрении самое жизненное бытие, кипящее творческими силами, стоит перед нами как нечто мертвое, как что-то такое, что, просуществовав, быть может, одну секунду, навеки остается тождественным себе в безвременном целом мировой действительности. Совершенно иной характер имеет синтетическая необходимость. Она состоит в том, что некоторое бытие А, во-первых, принуждает меня признать, что оно налично, и, во-вторых, выводит меня за свои пределы, именно заставляет признать также наличность некоторого В, которое вовсе не содержится в А как элемент, а происходит из А или следует из него. Эта необходимость есть не что иное, как раскрытие силы<sup>331</sup>; она обладает свободным и творческим характером: она свободна, поскольку обуславливается собственной природой самого познаваемого бытия, она творческая, поскольку из одного бытия необходимо следует другое, отличающееся от первого по содержанию.

Реальная синтетическая необходимость есть первоначальный критерий истины. Мы совершаем открытия именно тогда, когда руководимся ею, так как усматривать реальную необходимость это значит следовать за потоком реальной жизни самой природы, развертывающей все новые и новые формы бытия. Мало того, мы понимаем открытую нами действительность именно потому, что реальное присутствие ее в процессе знания дает нам возможность следовать за реальным потоком ее жизни. В самом деле, всякое наше новое знание состоит в усмотрении того, что за А необходимо следует В как нечто новое в сравнении с А и не содержащееся в нем. Закон тождества, противоречия, исключенного третьего не могут содействовать пониманию такого отношения, так как они не говорят ни за, ни против него. Тем не менее, то состояние познающего субъекта, которое можно назвать пониманием этого отношения, возможно; оно возникает в том случае, когда познающему субъекту удастся выделить из хаоса действительности совокупность обстоятельств А, составляющих достаточное основание В, и воочию проследить возникновение из них В. Это понимание бытия есть не что иное, как реальное возникновение бытия в процессе суждения, а не отождествление одного бытия с другим.

Об этом процессе понимания можно сказать, что он обладает и теми свойствами, которых требует от знания рационализм, и теми, которых требует эмпиризм. Согласно требованиям рационализма, мы понимаем связь А с В в том случае, если В содержится в А, так что на основании одного лишь рассмотрения А, опережая действительность, мы можем предсказать наступление В. Наоборот, по мнению

эмпиризма, одно рассмотрение А еще ничего не говорит о В, необходимо пережить в опыте возникновение В вслед за А, чтобы после этого иметь право констатировать, что во времени В следовало за А. Мистический эмпиризм (интуитивизм) объединяет эти оба, на первый взгляд непримиримые, направления так, что спор между ними теряет всякий смысл. На основании одного рассмотрения А уже можно предсказать наступление В, но это предсказание есть вместе с тем и реальное возникновение, а следовательно, и переживание в опыте этого В. Таким образом, понятия априорности (в смысле врожденности) и апостериорности теряют свой смысл в теории знания, хотя, конечно, возможно, что человек в силу врожденных свойств своего тела (напр., органов чувств), а также в силу врожденных интересов, склонностей и т.п. преимущественно сосредоточивает внимание и легче производит акты дифференциации в одних областях бытия, чем в других (напр., в сфере количественных отношений). Однако исследование этого рода врожденности составляет задачу психологии, психофизиологии, истории знания, но вовсе не теории знания.

Сближая знание и бытие до такой степени, что процесс понимания бытия оказывается содержащим в себе процесс реального осуществления бытия, интуитивизм (мистический эмпиризм) тем самым устраняет, по крайней мере из теории знания, противоположность рационального и иррационального, разделяющую различные философские школы. В самом деле, согласно этому учению процесс мышления как таковой есть только деятельность сравнения, производимая над материалом, данным ей, но не создаваемым ею; отсюда ясно, что, с точки зрения познавательной деятельности, и между содержаниями бытия, и между знаниями не может существовать никаких различий, в силу которых одни из них следовало бы называть рациональными, а другие иррациональными.

Прежде всего, термином рациональный следовало бы обозначать бытие и знание, имеющие чисто логическое основание и содержащие в себе вообще только логические отношения; однако, если мышление есть только деятельность сравнения, то логические отношения суть – только отношения тождества или противоречия, а логическое основание есть не что иное, как аналитическая необходимость. Эти отношения присущи всякому бытию и знанию, если рассматривать каждое из них само в себе, но ни одно бытие и знание не определяется ими, поскольку оно стоит в связи с другими формами бытия и знания; поэтому различие рационального и иррационального в этом значении слова не имеет смысла, так как все оказывается рациональным с одной стороны и иррациональным с другой стороны. Далее, термином рациональный можно было бы называть бытие и знание, открываемое деятельностью чистого мышления, путем чистого умозрения. И в самом деле, интуитивизм обозначает один из видов знания термином умозрение, однако он придает ему совершенно иное значение, чем рационализм. В самом деле, мышление как деятельность сравнения ничего не может создать и даже не может начаться до тех пор, пока не будет дан материал откуда-нибудь со стороны. Если же материал для мышления дан, то опять-таки, каков бы он ни был, он всегда подвергается одной и той же обработке, именно сравнению. Поэтому между знаниями не может быть различия в том смысле, что одни из них были бы даны более чисто деятельностью мышления, чем другие. Вводя термин умозрение, мы имели в виду нечто совершенно иное, именно различие между чувственным знанием и знанием, наиболее очищенным от чувственных примесей. Но так как, согласно учению интуитивизма, нечувственные элементы знания так же, как и чувственные, даются в опыте путем интуиции, а вовсе не производятся чистым мышлением, то по своему отношению к деятельности мышления умозрительное знание ничем не отличается от других видов опытного знания. Если мы назвали его умозрительным, то это объясняется тем, что слово разум (а в сложных словах, вроде умозрительный, умопостигаемый, также и слово ум) имеет у нас некоторое особое значение, которое мы вскоре разъясним.

Наконец, надо заметить еще, что в логике и теории знания существует склонность противопоставлять друг другу общее и индивидуальное, считать несоизмеримыми друг с другом общие понятия и наглядные представления и только общее относить к области логически обработанного знания, так что отсюда является своего рода дуализм между общими и частными суждениями<sup>332</sup>. Эта склонность вполне понятна, потому что логический процесс усмотрения тождества и его роль при обосновании и проверке истин особенно заметны тогда, когда мы имеем дело с общим знанием. Однако, развивая реалистическое учение об общем, мы показали, что общее в известном смысле слова индивидуально и единично, что общие понятия и наглядные представления вовсе не противоположны друг другу и что нет никакого дуализма между общими и частными суждениями ни в логической ценности их, ни в путях возникновения их. Таким образом, исчезает и этот источник противопоставления рационального иррациональному в теории знания, и устраняется мысль об иррациональности индивидуального<sup>333</sup>.

Мало того, так как процесс мышления и процесс наглядного представления

признаются при этом однородными, то по существу исчезает всякая противоположность между описанием и объяснением, а следовательно, и между так называемыми описательными и объяснительными науками: всякое объяснение есть не что иное, как описание, дающее в дифференцированной форме цепь оснований и следствий.

Устраняя противоположность между рациональным и иррациональным из теории знания, мы вовсе еще не предпринимая устранения ее из онтологии, т.е. допускаем, что, может быть, одни стороны бытия соответствуют требованиям разума, а другие стоят выше или ниже их. Но, конечно, при этом мы имеем в виду вовсе не способность мышления. В самом деле, словом разум и в философии, и в повседневной жизни принято обозначать какую-то чрезвычайно высокую, быть может, высшую из всех способностей. Но если способность мышления есть только способность сравнения, то, очевидно, не ее следует обозначать этим многозначительным термином. Нетрудно заметить, что разумными мы особенно склонны называть все те деятельности и вообще все те стороны бытия, в которых мы усматриваем высший смысл, высокое сверхиндивидуальное, т.е. в большей или меньшей степени мировое значение. Но смысл и значение возможны лишь там, где есть цели; значит, индивидуальные вещи могут иметь сверхиндивидуальное мировое значение лишь в том случае, если существуют мировые цели. Соответственно этому словом разум следует обозначать способность ставить и осуществлять такие высшие, т.е. мировые, цели. Обладание этой способностью в ее высших степенях придает своеобразный возвышенный и многозначительный (т.е. широко целесообразный) характер всем деятельности, между прочим также познанию.

В философии распространена склонность совершенно отождествлять разум со способностью познания в ее высших обнаружениях. Хотя это и неправильно, это вполне понятно, во-первых, потому что знание есть одно из могущественных орудий разума при осуществлении его целей, и, во-вторых, потому что высшие формы знания с наибольшей очевидностью опираются на то свойство мира, которое лежит также и в основе разума: это свойство мира есть совершенное единство его, благодаря которому возможно и то, чтобы индивидуум ставил мировые цели, и то, чтобы он интуитивно усматривал содержание не только своей, но всякой другой жизни в мире. Это единство возможно не иначе как в том случае, если в основе мира лежит сверхиндивидуальный мировой разум, координирующий друг другу все стороны мировой жизни.

Возможность познавательной деятельности и все свойства ее, без сомнения, объясняются в конечном итоге из свойств и целей этого абсолютного разума, но эти вопросы относятся уже к области онтологии и именно того ее отдела, который мы склонны называть онтологической гносеологиею: сюда относится вопрос о сущности таких важных для познавательной деятельности сторон мира, как причинность, субстанциальность, сходство, различие и т.п. Мы брали их как данные, не подвергая их более глубокому анализу, так как занимались лишь пропедевтической гносеологиею, именно процессом знания, поскольку он создается не мировым разумом, а человеком как познающим субъектом, т.е. скромною деятельностью сравнения. Поскольку познавательной деятельности мы отводим такую ограниченную, нетворческую роль и весь материал считаем данным в непосредственных переживаниях, наша теория знания имеет характер эмпиризма. Познавательную деятельность как таковую она считает наименее творческой, наиболее опирающейся на пассивно воспринятые данные и в этой пассивности видит важнейшее условие приобретения адекватного знания о мире. Это не мешает, однако, признавать нам, что человек способен проявлять творчество в других деятельности и даже в связи с деятельностью мышления, поскольку зачастую мыслитель должен проявить огромную изобретательность и способность пересоздавать мир (напр., экспериментируя, выбирая подходящие методы и точки зрения, а также подходящий материал для изучения и т.п.), чтобы поставить себя в те условия, при которых возможен правильный акт суждения.

В противоположность индивидуалистическому эмпиризму и согласно с духом рационализма, как он развивался и в древней, и в новой философии, наш интуитивизм (мистический эмпиризм) особенно подчеркивает органическое, живое единство мира, а потому на почве нашей теории знания должна вырасти онтология, близкая по содержанию к онтологии древних или новейших рационалистов. Однако, опираясь на эмпиристическую теорию знания, эта онтология должна быть более скромною и более скептической, чем онтология рационалистов: усматривая недостатки даже в аксиомах, она не будет считать себя точным и полным выражением истины, хотя и может надеяться на то, что процесс эволюции знания в конце концов приведет к полной истине.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке <http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Лосский Н. Обоснование интуитивизма [filosoff.org](http://filosoff.org)  
<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши [buckshee](http://buckshee.ru/). Спорт, авто, финансы,  
недвижимость. Здоровый образ жизни.  
<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет  
магазин обуви Интернет магазин  
<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных  
сайтов. Интеграция, Хостинг.  
<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!